

CALVIJN OP SCHERP

Congresbundel

Calvijns visie op politiek, arbeid, economie en recht

Drs. K. van Bekkum
Dr. H. van den Belt
Drs. M.J.C. Blok MA
Prof. dr. R.M. Britz
Prof. dr. A.L.Th. de Bruijne
Prof. dr. J.J. Graafland
Drs. E. van den Hemel
Mr. drs. B.D. Hengstmengel
Dr. ir. R.A. Jongeneel
Dr. P.T. van Rooden
Dhr. P. Schalk
Drs. J.A. Schippers
Drs. G.J. Segers
Mr. C.G. van der Staaij

Referaten en debatbijdragen

christennetwerk | gmv
forum
wi
RMU
Instituut voor Reformatieonderzoek

Inhoudsopgave

Woord vooraf 2

Calvijn op scherp..... 4

Teologie en politiek by Calvyn 8

Pelgrims in de politiek 32

Coreferaat: Politiek is een tijdelijke noodmaatregel..... 39

Column: Wat je zegt ben je zelf..... 43

Twee zien meer dan één - Over calvinisme en democratie 46

Het belang van Calvijn voor hedendaagse debatten - Of: waarom de wetenschap zich in het politiek debat moet mengen 50

Calvijn en de sociale ontwikkelingen in de tijd van de Reformatie..... 59

Calvijn en arbeid 66

Arbeid in perspectief 75

Mammon op de korrel..... 78

Calvijns heilzame correctie 84

Calvijn en het recht..... 93

Personalia 102

Woord vooraf

Het Calvijnjaar ligt alweer geruime tijd achter ons. In deze bundel treft u een aantal referaten en bijdragen aan van sprekers tijdens het congres 'Calvijn op Scherp' dat op vrijdag 19 juni 2009 in de Dordtse Augustijnenkerk werd gehouden. Het verzamelen van de toespraken vergde meer tijd dan tevoren was voorzien. De bijdragen van twee sprekers ontbreken: die van dr. G.J. Buijs en dr. H. Klink.

Deze bundel opent met een korte inleidende beschouwing van de dagvoorzitter drs. K. van Bekkum. Daarna volgen de hoofdlezingen. De eerste is van prof. dr. R.M. Britz en gaat over het hedendaagse beeld van Calvijn in contrast zijn met originele en bijbelse kijk op de realiteit van maatschappij, mens en markt. Het tweede referaat, 'Pelgrims in de politiek', is van de hand van dr. H. van den Belt en belicht de actuele betekenis en (on)beperkte bruikbaarheid van Calvijns denken over politiek en samenleving. In een coreferaat reageert dr. P.T. van Rooden op dit betoog.

De column *Vertekenen of fotoshoppen?* is een wat luchtiger bijdrage. Drs. G.J. Segers schetst de beelden die van Calvijn zoal in omloop zijn. Na dit tussendoortje volgen de bijdragen van debaters in de vijf deelsessies.

Mr. C.G. van der Staaij en drs. E. van den Hemel debatteren over de vraag welke invloed van Calvijn is uitgegaan op het denken over democratie en de taak van de overheid, met name in West-Europa. Geeft zijn gedachtegoed aanleiding tot een corrigerende inbreng in de hedendaagse discussies over de 'vertrouwenscrisis', de kloof tussen bestuur en burger, de (gewenste) rol van geloof in de politiek, het revitaliseren van de burgers als 'tegenspelers' van de overheid (en de eventuele kritische taak van de kerken hierbij)? Of moeten we voor een antwoord op deze vragen in de huidige tijd juist niet (meer) bij Calvijn te rade gaan?

Calvijn en de sociale agenda zijn twee begrippen die mensen niet snel aan elkaar zullen koppelen. Ten onrechte, zo laat het vertoog van mw. M. J.C. Blok MA zien. Het beeld van Calvijn als een 'hardliner' in velerlei opzicht is daarmee in tegenspraak. Calvijn heeft ons zeker iets te zeggen voor de sociale agenda vandaag de dag.

Calvinisten staan bekend als noeste arbeiders. Maar wanneer wij in ons werk niet Gods roeping accepteren, is onze arbeid niets anders dan zinloze rusteloosheid, zo stelt Calvijn in zijn uitleg van de gelijkenis van de arbeiders in de wijngaard (Mattheüs 20). Arbeid krijgt haar werkelijke humane betekenis als zij wordt gedaan in vertrouwen op en gehoorzaamheid aan God. Hoe krijgen we anno 2009 weer zicht op het Bijbelse perspectief waarin ons werk volgens Calvijn staat? Over deze vraag kruisten dr. A.L.Th. de Bruijne en dhr. P. Schalk de degens met elkaar.

In de vierde deelsessie, getiteld 'Mammon op de korrel', komt de vraag aan de orde welke misverstanden er bij calvinisten en bij niet-calvinisten (!) bestaan over Calvijns inzichten met betrekking tot de economie. Wat kunnen we van zijn inzichten leren? De debaters prof. dr. J.J. Graafland en dr. ir. R.A. Jongeneel besteden daarbij aandacht aan de kredietcrisis, het stimuleren van duurzaamheid en de verminderde vrijgevigheid in onze samenleving.

Ten slotte het recht. Calvijn was en bleef ook jurist. Hij hield zich zijn leven lang bezig met de vraag naar de grondslag van het recht. Zijn overgang tot de Reformatie verdiepte zijn denken over het recht. In zijn *Institutie* spreekt hij zich in een enkele zin uit over alle aspecten van het recht: het zgn. positieve recht, het natuurrecht (een ongelukkige term omdat hij aanleiding geeft tot misverstand), zoals dat verwoord werd door Plato, Aristoteles en Cicero, de billijkheid, als uitdrukking van het natuurrecht, de morele wet, de Tien Geboden en het geweten. Drs. B.D. Hengstmengel toont wat de grondslagen voor recht en ethiek zijn in de visie van Calvijn en de verstrekkende betekenis hiervan, ook voor de samenleving van vandaag. Van betekenis is dat calvinisten voldoende oog hebben en houden voor het belang van de Bijbel als bron van recht.

Het organiserend comité van het congres ‘Calvijn op scherp’ bestond uit de volgende personen: William den Boer (Instituut voor Reformatieonderzoek), Wim Meissner (ChristenNetwerk | GMV), Arne Schaddelee (Reformatorisch Maatschappelijke Unie Jan Schippers (Wetenschappelijk Instituut voor de SGP), Gert-Jan Segers (Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie) en Cors Visser (ForumC). Namens de organisatoren zeg ik alle medewerkers aan dit congres hartelijk dank voor hun bijdragen. Ik hoop dat alle bezoekers met deze bundel in de hand mooie herinneringen aan de Calvijnse dag in Dordrecht bewaren.

Calvijn op scherp

Op 19 juni 2009 kwam Nederland langzaam bij van de grote winst van Partij van de Vrijheid (PVV) van Geert Wilders bij de Europese verkiezingen van de vierde van die maand. Geleidelijk aan begonnen zich ook in het dagelijkse leven de contouren van de wereldwijde economische crisis af te tekenen. Tegelijk waren die dag velen in de Augustijnerkerk in Dordrecht elkaar gekomen om het te hebben over Johannes Calvijn (1509-1564). Of misschien beter: om het *weer* te hebben over Calvijn. Want Nederland werd in 2009, zo was althans de indruk van sommigen, helemaal bedolven onder aandacht voor de Geneefse Reformator. Eind oktober 2008 startte het herdenkingsjaar met een wetenschappelijk congres op kasteel De Vanenburg. Er kwam een *Calvijnglossy*. Er was een poll waarop een ieder zijn of haar C-factor kon meten. Op 30 mei vond er in de Grote Kerk in Dordrecht een Nationale Calvijn-herdenking plaats. En later in het jaar volgden nog tal van andere activiteiten. De kerk was goed gevuld en het congres – georganiseerd door de wetenschappelijke instituten van ChristenUnie en SGP, de Reformatorische Maatschappelijke Unie, Christennetwerk|Gmv en het Instituut voor Reformatieonderzoek – zorgde voor een geanimeerde gedachtewisseling. Maar waren er, zo kan men zich tegen de achtergrond van de donkere actualiteit afvragen, geen betere dingen om je druk over te maken? In veel opzichten maken de Nederlandse cultuur en samenleving een crisis door. Het politieke bestel zucht en kraakt al jaren onder de hevige electorale bewegingen. Velen roepen om strengere en strengere straffen, terwijl ze zelf geen benul lijken te hebben waar de rechtsstaat voor staat. Het medialandschap verandert zo snel dat niet de minsten in krantenland zich soms afvragen wie de komende jaren het laatste het licht uit zal doen. En de recessie die eind 2008 doorbrak, bleek niet zomaar een dipje met een hoge werkloosheid. De crisis legde de bijl aan de wortel van het westerse systeem van superkapitalisme, zoals dat eind jaren zeventig was ontstaan.

En toch. Juist als het over deze dingen gaat, doet Calvijn ertoe. Op 4 mei 2009 stelde de grootste krant van de Verenigde Staten, *USAToday*, tot zijn verbazing vast dat er mensen zijn die een verband leggen tussen de zestiende-eeuwse Reformator uit Genève en de kredietcrisis. *Calvin saw this coming*, kopte het dagblad. Blijkbaar heeft Calvijn meer te maken met de economie en de inrichting van de samenleving dan gedacht.

Deze waarneming is niet nieuw. De Verlichtingsfilosoof Jean-Jacques Rousseau stelde in de achttiende eeuw al dat Calvijn niet alleen theoloog was, maar ook wijze edicten opstelde voor de regering van kerk en samenleving. Max Weber legde een nadrukkelijk verband tussen calvinisme en kapitalisme. En de laat negentiende-eeuwse Nederlandse revival in de aandacht voor Calvijn viel opvallend genoeg samen met het ontstaan van het christelijk-sociaal denken en het optreden van de 'Obama van Friesland', ds. A.S. Talma.
Zo vreemd is het dus niet dat de organisatoren een verband zien tussen het levenswerk van de Franse jurist en theoloog en het recht, de politiek en de economie. Dat wil overigens niet zeggen dat het eenvoudig is de aard van dit verband te tekenen. Als voorbeeld neem ik twee groots opgezette wetenschappelijke studies uit 2007. De eerste gaat over Calvijn en het recht. Het is John Witte, *The Reformation of Rights. Law, Religion and Human Rights in Early Modern Calvinism* (Cambridge University Press 2007). Volgens Witte was de Reformatie in de kern een gevecht om vrijheid. Het individuele geweten maakte zich vrij van de canonieke wetten en controle van de clerus; politieke ambtsdragers kwamen los te staan van de kerk; en de locale geloofsgemeenschap hoefde niet langer te luisteren naar de paus. In deze opvatting brak de lutherse, doperse, calvinistische en anglicaanse Reformatie de eenheid van het christendom in het Westen en legde deze het fundament voor het huidige politieke en religieuze pluralisme. Burgerlijke wet en burgerlijke overheid vonden een nieuw fundament. De eigen bijdrage van Calvijn in dezen lag vooral op het gebied van de theologie en het recht. Zijn model van de vrijheid van het christelijk geweten betekende een doorbraak voor de gewetens- en godsdienstvrijheid. En zijn theorie van morele wetten baande de weg voor het formuleren van vormen van calvinistisch natuurrecht en algemene mensenrechten. Bovendien riepen zijn gedachten over de rol van de gewone gelovigen in de kerk onherroepelijk de vraag op of de individuele vrijheid ook de staat niet zou kunnen dienen. Calvijn dus als medegrondlegger van individuele vrijheid, democratie en mensenrechten.

Plaats dit beeld eens tegenover dat van de opstellenbundel *Calvin Rediscovered: The Impact of His Social and Economic Thought*, ook uit 2007. Volgens dit boek is het juist het mooie van Calvijns denken dat niet de individuele mens, maar heel het gezamenlijke mensdom centraal staat. Het intomen van kwaad, anderen recht doen en het geheel in het oog houden, dat zou kenmerkend zijn voor Calvijn. De auteurs prijzen hem, omdat hij er een meester in was een balans te vinden tussen de spanningen van het moderne leven. Bij hem gaat economisch gewin samen met naastenliefde en zorg voor

deze planeet. Hij biedt een kader om als mens hard kan werken zonder een workaholic te worden. En van hem kun je leren hoe je kunt omzien naar armen zonder ze afhankelijk te maken.

Zie daar de titel van het congres en van deze bundel, waarin de bijdragen voor die dag verzameld zijn: *Calvijn op scherp*. Want kloppen deze beelden? Het zijn immers niet alleen rechtse Angelsaksische kapitalisten die zich op hem beroepen, maar ook Zuid-Amerikaanse bevrijdingstheologen. Met Calvijn in de hand kun je elke dag lekker plaatsnemen in je Mercedes. Maar anderen lijken hem met even veel recht te claimen voor hun dagelijkse treinrit.
Calvijn over politiek, arbeid economie en recht. Daar gaat deze bundel over. Het begin van de eenentwintigste eeuw is een tijd van culturele transformatie. Juist dat geeft reden te rade te gaan bij een zestiende-eeuwse geleerde die eveneens op een snijvlak verkeerde. Hij ontwikkelde in zijn eigen vroegmoderne context gedachten die een niet te onderschatten invloed hebben op de manier van leven van nu. Tegelijk is Calvijn echter ook herkenbaar als medegelovige en voorganger in de kerk van alle eeuwen. Als iemand die in alles steeds zijn verbondenheid met Christus centraal stelde. De genadige, genereuze God is ook Schepper is van hemel en aarde. Juist daarom heeft de mens volgens Calvijn een taak die de hele samenleving aangaat. Maar als dat waar is, geldt ook het omgekeerde: dan leidt het nadenken over bijvoorbeeld bezit en rechtvaardigheid ook weer terug naar de verhouding tot Christus.

Graag geef ik daarvan aan het slot van deze inleiding twee voorbeelden, beide uit Calvijns uitleg van de evangeliën. Zoals bekend was Calvijn positief over bezit. Toch kon hij er ook heel kritisch over zijn, zo blijkt uit zijn beschouwing over de rijke jongeling, die bedroefd naar huis ging omdat Jezus hem vroeg alles te verkopen: ,,Waarom verliet hij de school van Christus?'', zo schrijft Calvijn. ,,Omdat het moeilijk voor hem was zijn rijkdom op te geven. Als we niet klaar zijn armoede te verdragen, is het duidelijk dat de hebzucht ons nog steeds regeert. Dat Christus hem gebiedt alles te verkopen, is dan ook geen toevoeging aan de wet, maar een test voor zijn latent aanwezige ondeugd. Dit voorbeeld leert ons dat we ons moeten afkeren van het vlees, willen we vasthouden aan de school van Christus. Deze jongeman verliet Christus, ook al was hij bescheiden geworden en verlangde hij te leren, omdat hij het te moeilijk vond de zonde van zijn hart zijn vaarwel te zeggen. Hetzelfde zal ons overkomen, als Gods genade ons niet zo goed doet dat alle vleselijke geneugten daardoor voor ons smakeloos worden.'' Aldus Calvijn.

Een soortgelijke beweging maakt hij in zijn uitleg over de gelijkenis van de onrechtvaardige rechter, die een weduwe recht doet, omdat ze hem anders nog een keer in het gezicht zou slaan. Deze wereld, zo stelt Calvijn, is vol onrecht. Kijk maar om je heen. Overal is trouweloosheid, wreedheid, verraad, bedrog, fraude en schaamteloosheid. Het is niet gemakkelijk om daarmee om te gaan. Maar gelukkig is God rechter. Hij oordeelt. Hij doet recht. Bovendien is hij een heel andere rechter dan de onrechtvaardige rechter. God is een God die altijd naar genade neigt. Hij luistert graag naar onze gebeden. Maar juist daarom is er alle reden om in reactie op onrecht niet te gaan zitten mokken en grommen. Volhard in gebed, zegt Calvijn, en laat ruimte voor Gods voorzienigheid, want Hij luistert graag en het laatste oordeel komt!

Zo staat bij Calvijn uiteindelijk de genadige God zelf centraal, ook in het gesprek over bezit en rechtvaardigheid. Kennis van onszelf en van de wereld waarin we leven staan nooit los van de kennis van God. Dat stond centraal in de inspirerende, concrete ontmoeting in juni 2009 op de betekenis van Calvijn voor de hedendaagse vraagstukken rond politiek, arbeid economie en recht. Moge ook de bundeling van de bijdragen van toen daaraan bijdragen.

Prof. dr. Dolf Britz[1]

Teologie en politiek by Calvyn

Oor Calvyn bestaan daar talle (en selfs weerspekende) assosiasies en teorieë, wat dikwels op hoorsê berus, maar wat aan hom algemene bekendheid besorg het. 'n Goeie voorbeeld hiervan is wat van hom oor sy politieke idees gesê word. Hy word byvoorbeeld voorgehou as die vader van 'n werksetiek wat in die hand gespeel het van die moderne kapitalisme. Ander eis hom weer op as 'n belangrike gereformeerde skakel in die ontwikkeling van die sosialisme: hy het immers nie nagelaat om 'n sosiale struktuur rondom die versorging van armes, siekes en vlugtelinge in Genève te vestig nie. Dit het (om nog 'n assosiasie te noem) 'n algemene opvatting geword om Calvyn met die oorsprong van die westerse demokrasie te verbind. Dan word hy weer ingebeeld as die skepper en rigiede handhawer van 'n diktatoriale teokrasie in Genève. In Suid-Afrika is ongeveer tussen 1930 en 1960 te midde van die blanke Afrikanervolk (soos hierdie groep mense hulle gaan identifiseer het) veel gemaak van 'n Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing en 'n Christelik-nasionale roeping. (Kerk)historici en historiese sosioloë het hierdie roepingsbesef verklaar aan die hand van Calvyn se uitverkiesingsleer, wat histories hier oorgeplant sou wees deur die kerke van gereformeerde belydenis. Dit sou aan die wortel lê van 'n kollektiewe superioriteitsgevoel, wat uiteindelik beslag gekry het in die politieke beleid van Apartheid. Dus: Calvyn vír Apartheid. Maar, om in Suid-Afrika te bly: Calvyn is laat in die 20ste eeu in die kerklike en teologiese begeleiding van die 'Vryheidstryd' téén Apartheid, ontdek as 'n teoloog wat aan die kant van die onderdruktes en verontregtes sou staan. Hy het immers die reg van verset en opstand teologies regverdig. Dus: Calvyn téén Apartheid.

Die vraag is of dit alles waar is van Calvyn? Kan hy verantwoordelik gehou word vir wat oor hom gesê word? Wat het hy dus werklik oor die politiek geskryf? Wat staan daar in die oorspronklike bronne? In hierdie bydrae word wat Calvyn oor die politiek, of liewer die burgerlike regsordening van die samelewing onderrig het, noukeurig nagegaan. Wat goed begryp moet word, is dat die onderrig van Calvyn oor die politieke strukture van die burgerlike samelewing in sy Institusie

[1] *Prof RM Britz, Departement Ekklesiologie, Interne Bussie 90, Universiteit van die Vrystaat, Posbus 339, BLOEMFONTEIN 9300, SUID-AFRIKA. E-pos: britzrm@ufs.ac.za*

(Sien Inst. 1559 IV.20)[2] nie los gelees kan word van die res van sy teologiese denke nie. Maak ‘n mens hierdie verband los, of neem jy dit nie in ag nie, is die kans goed dat jy in die hand mag speel van afleidings wat nie op die rekening van Calvyn geplaas kan word nie. Hierdie opstel wil juis dit verhoed. Daarom word in die argument en uiteensetting styf daaraan vasgehou dat Calvyn se ‘politieke’ onderrig begryp moet word in die lig van die geheel van sy teologie en teologiese metode. Vandaar die opskrif: *Teologie en Politiek by Calvyn*. Eers wanneer ‘n mens hierdie verbintenis goed onder oog het, kan jy Calvyn se ‘politieke idees’ na waarde skat.

Geen sistematiese ‘Christelike staatsleer’

Genève het uiteraard ‘n eie staatkundige geskiedenis gehad. Met die openbare keuse om protestants te word in die jare dertig van die 16de eeu, is die politieke struktuur en die burgerlike wetgewing hersien, ‘n proses wat oor jare gestrek het. Hierby is Calvyn as regsgeleerde ook betrek. Dit spreek dus vanself dat Calvyn in sy *teologiese* arbeid dit nooodsaaklik sou vind om Christelike onderrig te gee oor die burgerlike regering of die ordening van die burgerlike gemeenskap, waarby hy self betrokke was. (Sien Inst. 1559 IV.20.1.) In sy *Institusie* (Inst. 1536: OS I, 258 e.v.; Inst. 1559 IV.20) wy hy ‘n hele lang bespreking hieraan. Die Christelike geloof was immers in Genève ook nie ‘n privaatsaak nie. Dit het met die openbare lewe saamgehang.

Lees ‘n mens Calvyn goed wanneer hy *de politica administratione* (aangaande die politieke administrasie of regsburgerlike regering) behandel, word dit gou duidelik dat die saak wat hom intens boei te make het met die korrelasie tussen Godsregering en wêreldregerings. Dit wil sê: Teologie en dan politiek. In hierdie volgorde. Hoe pas die regering van Christus in by die aardse koninkryke, maghebbers en regerings, sónder om sy integriteit en heil te verloor of te kompromiteer? Op watter wyse deel hierdie twee regerings dieselfde werklikheid, die werklikheid waarin die begenadigde gelowiges in gelyktydige gehoorsaamheid aan die owerhede én aan Christus leef? In watter samehange speel hulle op mekaar in, of staan hulle teenoor mekaar?

Hierdie teologiese oorweging en problematiek is onderliggend aan wat Calvyn vir Christene oor die owerhede leer. Hy is myns insiens nie daarop uit om ‘n

2 Vir die oorspronklike Latynse teks vir die verwysings na die Institusie 1559, is die Opera Selecta (OS) III, IV en V teksuitgawe gebruik. Die vertaling van die Institusie in Afrikaans deur HW Simpson is gebruik om aanhalings in Afrikaans weer te gee.

Christelike staatsleer uit te werk nie. Dit het natuurlik agterna gebeur dat ‘n Christelike of Calvinistiese staatsleer uit die werk van Calvyn afgelei of opgebou is. Een goeie voorbeeld hiervan is die talle artikels, studies en selfs ‘n boek of twee oor die ‘Calvinistiese staatsleer’ wat so ongeveer tussen 1935 en 1960 in Suid-Afrikaanse gereformeerde kringe verskyn het. Kenmerkend hiervan is egter dat die oorspronklike Calvyn selektief aangehaal is om dan maksimaal ontgin te word tot magtige stellings, afleidings en kontekstuele toepassings wat nie werklik in lyn met die bedoeling van Calvyn self was nie. Trouens, dit is ‘n tipiese voorbeeld van wat gebeur as Calvyn se onderrig oor die ordening van die burgerlike samelewing geskei word van sy teologiese beweegredes en motivering. Uiteraard moet hierdie rekonstruksies uit die geheel van Calvyn se denke beoordeel word, voordat dit verklaar kan word as sy standpunt.

Calvyn onderrig. As teoloog en voorganger. Sy denke oor die politiek vergestalt nie ‘n stel statiese beginsels nie, maar verreken die dinamiek van die verhouding of relasie tussen die Christusregering en aardse regerings. En, hy wil die Bybel daaroor laat spreek. As iemand wat self aangespreek is. As iemand wat hom diep bewus daarvan is dat sy lewe en skryfwerk, sy insig in en uitleg van die Skrif, sy interpretasie van die werklikheid, onmiddellik in verband met die lewende Christus staan. Hierdie verbintenis is uit genade in Christus begrond. Van hierdie kennis is Calvyn deurdronge. In Christus (hier lê die geheim van sy onderrig!) kon hy dus lewe in dood, rykdom by broodsgebrek, troos in lyding, uitkoms in vervolging en vrolikheid by skade raaksien. Van hieruit maak die eksistensiële samehangende en tegelyk teenstellende dinamiek vir hom sin dat ons vreemdelinge in hierdie wêreld en tog terselfdertyd erfgename daarvan is. (Vgl. byvoorbeeld sy kommentaar op Daniël 7:27.) Hy begin - in Christus - sy *Institusie* ook met ‘n soortgelyke samehangende teenstelling: “Byna die volle eindtotaal van ons wysheid,[3] wat ons as die ware en grondige wysheid moet beskou, bestaan uit twee dele: kennis van God en kennis van onsself.” (Inst. 1559 I.1.1) Hierdie twee is verwant en hang met mekaar saam, skryf hy.

Sake wat dus los van mekaar ingedink behoort te word, bring Calvyn op verrassende wyse in samehang en relasie. Dit doen hy ook met betrekking tot sy visie op die *civitas*, die geordende burgerlike samelewing waarin die owerhede (met hul verantwoordelikhede en bepaalde volmag) en die

[3] *In die eerste uitgawe van die Institusie 1536 gebruik hy die woord* doctrina*, leer, onderrig.*

onderdane (met hul pligte) verwisselend in verband met Christus en Christus se allesomvattende en altyd teenwoordige regering gestel word. Hieraan moet ons vashou as ons Calvyn se politieke idees wil begryp. Wie by Calvyn 'n uitgewerkte, gesistematiseerde Christelike staatsleer en –beskouing soek, sal dit nie vind nie.

Die klassieke filosofiese agtergrond

Calvyn laat twee sake (die Koninkryk van Christus en die koninkryke van die wêreld) met mekaar saamhang. Hulle staan in 'n verhouding met mekaar. Dit beteken dat hy albei ernstig opneem. So onderskat hy byvoorbeeld nie die bestaan, die struktuur, die funksie, die mag van aardse koninkryke nie. Hy maak erns met wat mense hieroor gedink en geskryf het. As hy dus oor die burgerlike samelewing en hoe dit georden is skryf, is sy verwysingsraam (en hy het nie hiermee 'n probleem nie) die insigte van die klassieke Griekse filosofie en Romeinse reg. Sy bronne is onder andere Plato, Aristoteles, Plutargus en Cicero. Reeds in sy 1532 kommentaar op Seneca se werk aangaande die mildheid of grootmoedigheid (*De Clemetia*), bedoel as lewensoriëntering vir Keiser Nero, aanvaar Calvyn gewoon wat in hierdie filosofie en reg reeds uitgemaak is, naamlilk dat in 'n goeie burgerlike samelewing mense deur die reg verenig is. (Vgl. Battles en Hugo, *De Clementia*, I, 212/214.) Kenmerkend van hierdie openbare orde is regverdige en ewewigtige wette, waaraan die burgers hulle hou. As daar nie wette is nie, is daar geen *cives* (burgers) nie en leef hulle los van die *civitas*. Onderdane en owerhede vorm dus saam 'n bepaalde orde. Wanneer Calvyn later in sy *Institusie* (vgl. veral Inst. 1559 IV.20) op die burgerlike samelewing terugkom en toepas op die Christelike bestel waarin hy hom bevind, hou hy hom aan hierdie klassieke siening en insigte. Wette is, teken hy dan aan, die uiters kragtige senuwees of, soos Plato en Cicero dit noem, die siel van die staat. Daarsonder kan geen owerheid bestaan nie. Wette het aan die ander kant geen krag sonder die owerheid nie. (Vgl. Inst. IV.20.14.)

Die aansluiting by gedagtegoed uit die klassieke filosofie hang uiteraard saam met Calvyn se opleiding. Tussen 1528 en 1532 studeer hy siviele reg aan die universiteite van Orléans en Bourges. In Parys was dit nie moontlik nie. Daar kon hy slegs kanonieke of kerklike reg as studierigting kies. By die eersgenoemde twee universiteite het hy hom dus in die burgerlike reg verdiep, met name soos dit binne die opkomende humanistiese benadering beoefen is. Die humaniste het hulle beywer vir 'n terugkeer na die antieke wêreld, na sy filosofie en etiek. Daarom het hulle die vernuwing van die Europese

samelewing, gemeenskap, staat en kerk verwag. In Orléans was Stella die beroemde professor. Hy het met die rigiede skolastieke metode gebreek, die belang van die retoriek beklemtoon en sy studente aan ‘n meer dinamiese manier van dink blootgestel. In Bourges het Calvyn aan die voete van Alciati en Melchior Volmar (aan wie hy later sy kommentaar op II Korintiërs sou opdra) gesit. Volmar het hom ingelei in die ‘Griekse letterkunde,’ wat meer behels het as bloot die baasraak van die Griekse grammatika.

By hierdie twee universiteite het die klassieke wêreld vir Calvyn oopgegaan: Van sy filosofie tot by die Grieks-Christelike patristiek. Van Aristoteles tot die teoloog Grysostemos. Calvyn was dus goed geskool in die kontemporêre denke rondom die burgerlike reg en regsordening van die gemeenskap. Dit het vir hom sin gemaak. En, het hy hierby aansluiting, byvoorbeeld by die onderliggende orde-beginsel, gevind. Daarom het hy dit nie vervang met ‘n eie staatsleer nie. Binne die raamwerk van sy teologiese denklyn, waarin hy die koninkryk van Christus en die koninkryke van die wêreld met mekaar in verband gebring het, was dit nie nodig of selfs moontlik nie.

Orde en staatsvorme

Calvyn ken as Christen dus ‘n hoë waarde toe aan die orde-beginsel wat in die klassieke (en nie-Christelike) staatsbeskouings van die *civitas* ingebou is. Hierdie orde, wat dus nie tipies van die Christendom is nie, is wat hom betref ‘n goeie saak. Met beroep op ‘n aantal tekste uit die Bybel (o.a. Ps. 82, Rom. 13) bring Calvyn dit in verband met die voorsienigheid van God wat dit goedgevind het om die sake van mense so te bestier. (Vgl. Inst. IV.20.4.) Hy stel dit selfs in die algemeen: by alle mense is daar een of ander saad van burgerlike orde ingeplant (Inst. II.2.13). Dit sal te ver gaan om hieruit af te lei dat hy die klassieke heidense denke oor die staat met die Christelike geloof, soos Erasmus van Rotterdam byvoorbeeld met Seneca gedoen het, probeer versoen het. Hy sien in die klassieke staatsdenke nie ‘n tipiese en voor-lopige vergestalting van die Christendom nie. Hy probeer dit ook nie kersten nie. Die raakpunt lê in die goeie ordening van die regsburgerlike gemeenskap wat in hierdie denke uitkristaliseer. En, hierdie raakpunt staan in verband met die allesomvattende voorsienigheid van God.

Calvyn is ook bewus daarvan dat die staatsorde in verskillende strukture en vorme in die geskiedenis na vore kom. Ook hieraan hou hy hom. Hy skryf: Dit kan ‘n monargie, ‘n aristokrasie of ‘n demokrasie wees. (Vgl. Inst. IV.20.8.) Calvyn spreek sy voorkeure en voorbehoude in hierdie verband ook uit. Dit is

maklik, skryf hy, om ‘n koninkryk in tirannie te laat verval. Dit is baie maklik om van ‘n demokrasie tot ‘n anargie oor te gaan. Hoewel ‘n aristokrasie in ‘n oligargie kan ontwikkel, meen hy dat ‘n aristokrasie, of ‘n regering wat daaruit en uit die burgery saamgestel is, ‘n regeringsvorm is wat ver bo die ander uitmunt. In hierdie regeringsvorm (wat terloops, ooreenkom met die politieke strukture van die destydse Genève) word die vryheid van die burgers die beste beskerm. Calvyn is dus beslis nie die vader van die moderne westerse demokrasie nie. Hy gee nie voorkeur aan die demokrasie (soos dit in die klassieke filosofie verstaan is) nie. Die werklike Calvyn staan in kontras met die aannames wat oor hom in hierdie verband die rondte doen. Bowendien sou ‘n pertinente keuse en die verdediging daarvan die agterliggende teologiese oorweging (die samehang van twee teenstellende koninkryke) erodeer. Calvyn dink nie inkonsekwent nie.

Calvyn sluit in sy Christelike onderrig oor die burgerlike regering dus gewoon aan by die klassieke denke hieroor. Maar, hy volstaan nie daarmee nie. Hy kyk dieper en breër op die saak in. Hy peil doelbewus die werklikheid waarin die konkrete burgerlike politieke orde (in ‘n verskeidenheid gestaltes) én die regering van Christus met mekaar saamhang. Vir die Christelike onderwysing oor die staatsorde bly juis hierdie aspek van deurslaggewende belang.

Die verband tussen Christus en die (politieke) staat

Die vraag is dus: hoe staan die burgerlike *civitas* of politieke orde, wat reeds in die klassieke filosofie ingesien en beredeneer is, in verband met die regering van Christus? Beide deel immers dieselfde werklikheid. Met ander woorde: Hoe pas die koninkryk van Christus in by die koninkryke en staatsvorme van die wêreld? Moet die koninkryke van die wêreld gekersten word tot ‘n Christelike staatsvorm waarin die koninkryk van Christus tot sy volle reg kan kom? Of, moet hierdie koninkryke deur die ryk van Christus vervang word? Of, bly die Christusryk wesenlik vreemd in hierdie wêreld? Soos ‘n druppel olie op water?

Op hierdie vrae gee Calvyn ‘n antwoord. Ons moet in hierdie verband, skryf hy op meer as een plek, ‘n duidelike en deursigtige onderskeiding maak. Daar is, wat ons kan noem, ‘n *regnum spirituale* (‘n geestelike koninkryk) en ‘n *regnum politicum* (‘n politieke of siviele koninkryk). (Sien Inst. III.19.15 & IV.20.1.) Hulle hang met mekaar saam. Hulle deel op ‘n verweefde manier dieselfde daaglikse lewensrealiteit waarin mense leef. Die *regnum spirituale* betrek sig op die gewete en diens aan God. Dit is verwant aan die ewige en Geestelike ryk van Christus. Hierdie koninkryk is nie onderworpe aan die wette, reëls en menslike

instellinge van hierdie wêreld nie. Die *regnum politicum* het hierteenoor sy *Sitz im Leben* in die verganklike lewe en die wêreldse aangeleenthede. Die bestuur daarvan hou hom besig met politieke ordes, met wette wat reël dat mense ordelik en eervol met hulle naaste in matigheid en heiligheid (kan) saamleef. Die koninkryk van Christus met sy orde, wat geskep en in stand gehou word deur die lewende Here van daardie koninkryk, is te midde van en terselfdertyd bo die koninkryke van die wêreld.

Hierdie uiters bondige greep op die denkpatroon van Calvyn dui aan waarom en hoedat hy relasioneel en in samehange dink, eerder as in kategorieë of vaste skemas. Hy verkoop homself nie uit aan die (statiese) begrip *regnum* (koninkryk) nie. As hy dit gebruik om 'n *onderskeiding* te tipeer, sê hy: ons *kan* dit 'n geestelike of politieke koninkryk noem. In lyn hiermee begin hy sy hoofstuk in die *Institusie* oor die bugerlike regering met die opmerking dat daar in die mens 'n tweevoudige *regering* is. (Inst. IV.20.1: *in hominem regimen duplex.*) *Regimen* het, anders as *regnum,* 'n dinamiese betekenis. Calvyn dink dus nie ontologies of staties nie, maar veel meer funksioneel.[4]

Hoe moet ons ons die samehang en verskil van hierdie twee ryke (of regerings) in die denke van Calvyn presies voorstel? In die *Institusie* veronderstel hy dit, eerder as dat hy dit beredeneer. In hierdie verband is ter saaklike gedeeltes uit twee van sy kommentare uiters behulpsaam. Vergelyk 'n mens die twee met mekaar, word die onderliggende teologiese oorweging van Calvyn opeens duidelik. Daarom tree ons 'n oomblik weg uit die *Institusie* en volg Calvyn in sy kommentaar op Daniël 7:12-28 en daarna op Matteus 22:15-22, voordat die lyn in die *Institusie* weer opgetel word.

<u>Die regering van Christus te midde van tirannieke koninkryke</u>

Calvyn dra sy (heilshistories-realistiese) uitleg van, of liewer voorlesings oor die profeet Daniël, op aan alle vrome aanbidders van God wat begeer na die ware *inrigting* (*constitutuo*) van die koninkryk van Christus in Frankryk. (Sien CO 18, 614-624.) Hy onderteken dit op 19 Augustus 1561. Dit is 'n merkwaardige datum. Vir baie jare reeds het die gereformeede kerke in die Rooms-katolieke monargie van Frankryk gely onder bitter kerklike en owerheidsvervolging. Ten spyte hiervan het hulle hulle teen die einde van die jare 50 vir 'n groter mate

[4] *Dit sit natuurlik ook al in die Griekse begrip politeia wat hy in die opskrif gebruik. Politeia slaan op die dinamika van die burgerlike of regs-burgerlike samelewing, eerder as op politieke strukture.*

van kerklike organisasie laat vind. By die Sinode van Parys (1559) is die *Confessio Gallicana* as belydenis aanvaar. Hulle was dus betrokke by 'n aandrang op amptelike en openbare erkenning in Frankryk op die vooraand van die Edik van Poissy en die ontsettende godsdiensoorloë wat sou kom. Juis aan hulle dra Calvyn sy Daniëlkommentaar op. Dit is duidelik dat die kerk van Christus in Frankryk in talle opsigte vergelyk kon word met die situasie van vervolging waarin dieselfde kerk hom, volgens die gesigte en profesie van Daniël, reeds in die Ou Testamentiese bedeling onder die tirannieke en heidense koninkryke gedurende en na die ballingskap bevind het.

Vir ons tema is Calvyn se vertolking van die profeet Daniël (met name hoofstuk 7, sien CO 41) in soverre dit om die regering (koninkryk) van Christus te midde en onder vervolging van aardse koninkryke gaan, gevolglik van belang. Daniël 7 handel oor vier angswekkende diere wat die profeet uit die see sien opkruip het. Hulle is volgens Calvyn die vier opeenvolgende en bekende koninkryke wat oor die aarde sou regeer: die Babiloniese, die Persiese, die Masedoniese (of Griekse) en uiteindelik, die magtigste van almal, die Romeinse Ryke. In elk van hierdie tirannieke koninkryke word die kerk van Christus gruwelik verdruk en vervolg, in toenemende mate en by name deur die keisers van Rome. (Sien Lesing 37, Daniël 7:17&18; 21&22; 25: CO 41, 66 e.v., 70 e.v., 76 e.v.) Dit geld ook vir die tyd nadat Christus in die vlees geopenbaar is, gekruisig is, opgestaan het uit die dood en opgevaar het na die hemel. (Sien Lesing 37, Daniël 7:21-25: CO 41, 66-80.) Dus ook toe daar heidene in die kerk opgeneem is, teken Calvyn aan, is hy voortgaande vervolg en verjaag. Vervolging en verdrukking van die koninkryk van Christus is dus ook 'n historiese verskynsel ná die hemelvaart van Christus. Teen die agtergrond van die situasie waarin die gereformeerde kerke hulle in Frankryk bevind het, wen sy voorlesings dus aan relevansie, juis omdat dit die werklikheid van voortgaande vervolging so onmiddellik weerspieël.

In sy profetiese vergesig, gaan Calvyn voort, sien Daniël ook die einde van elk van hierdie koninkryke. Die Romeinse Ryk stort uiteindelik skandelik in duie onder die hand van die aanvalle en plundering van mense wat buite verband met die klassieke beskaafde wêreld gestaan het nie. Dit alles verklaar Calvyn op die teks af as die konkrete en historiese uitvoering van God se oordeel, kragtens sy voorsienigheid. Hy herstel weer orde, en beëindig die chaos waarin die kerk van Christus groot leed aangedoen is. (Sien Lesing 38, Daniël 7:26: CO 41, 80 e.v.) Dwarsdeur alles heen, bly die Here God tog regeer. In Christus. Dit is die belangike punt vir Calvyn. Hy verklaar die profesie van Daniël in 'n

onmiddellike verbintenis met Christus. Sy uitleg verstar nie tot ‘n blote voorspelling dat God aan die einde van alles sy kerk sal verlos nie. (Sien Lesing 36, Daniël 7:12; CO 41, 58 e.v.) Op hierdie onmiddellike teenwoordigheid van Christus val die klem. Hierop moet ons let, omdat Calvyn besig is om die relasie van die wêreldse koninkryke en die koninkryk van Christus, binne die konteks waarin laasgenoemde histories onder groot druk verkeer, te beredeneer.

In Daniël 7:13 staan geskryf: ‘… en kyk, met die wolke van die hemel het Een gekom soos die Seun van die mens …’ ‘Hy het gekom tot by die Oue van dae …’ Die ‘Een’ is, wat Calvyn betref, Christus, wat as Middelaar met sy hemelvaart by die ‘Oue van dae’ kom. Die ‘Oue van dae’ is die Vader, wat op die troon is. As opgestane Here ontvang Christus hier, merk Calvyn op, sy koninkryk om sy kerk te regeer, te beskerm en te bewaar. Dit doen Hy in die Naam en die krag van sy Vader, terwyl daar terselfdertyd talle vyande teen die kerk (en dus teen Hom) opstaan. Terwyl alle mag aan Hom gegee is en Hy hemel en aarde regeer, gaan die halstarrigheid en eiesinnigheid van die duiwel en goddelose mense tog voort. Die kerk word dus tussen hulle rondgeslinger en byna onder hulle willekeur begrawe, was dit nie vir Christus wat (by hulle) sy hand uitsteek om hulle te bewaar en te red nie. Dit is hulle enigste en blywende troos. Sy tussenkoms is hulle uitkoms. (Sien Lesing 36, Daniël 7:13&14: CO 41, 59 e.v.)

Die geskiedenis van én kerkgeskiedenis in die vier opvolgende koninkryke gaan nie buite Christus, sy tussenkoms, sy teenwoordigheid en sy almag om nie. Hy staan self in die midde van sy kerk, terwyl dié ly onder tirannieke koninkryke en vervolging. Op hierdie manier kom Hy die kerk te hulp. As Middelaar. So regeer Hy. Die kerk van Christus kan dus onder vervolging en lyding kom, maar is nooit alleen nie. In so ‘n soort samehang met die politieke ryke van hierdie wêreld, word die ryk van Christus nooit oorweldig nie. Trouens, daar is steeds ‘n blywende kontras. Kenmerkend van aardse koninkryke, sê Calvyn, is dat hulle verganklik en tydelik is. Hulle blink uit in weelde, militêre mag, parades en die algemene luukshede van die lewe. Die gevaar is natuurlik dat ‘n mens die koninkryk van Christus ook so kan beklee. Dan word die koninkryk van Christus omskep tot iets wat dit nie is nie. Soos gebeur by die eietydse pouslike inkleding met goddelike gesag en mag en aardse prag en praal, merk hy op. (Sien Lesing 38, Daniël 7:27: CO 41, 81 e.v.)

Dwarsdeur die vreeslike geskiedenis van die vier koninkryke, word Christus en sy kerk nie oorwin nie. Sy ryk word gehandhaaf. Die twee ryke, waarvan hierdie geskiedenis ook vertel, hang inderdaad met mekaar saam. Die een kom en

gaan. Die ander bly staan! In sy onderskeiding en sig op die samehang van die Koninkryk van Christus met die tirannieke politieke strukture van die wêreld, staan die **Christus** wat geloof gee, versorg en behou, in Wie ons die lewende God ontmoet, steeds in die denke van Calvyn sentraal. En, gevolglik ook die **heilsgeskiedenis**, daardie geskiedenis wat die Vader in Christus deur Gees en Woord maak. Dit vorm die raamwerk van Calvyn se denke.

Hoe sien Calvyn die samehang en kontras van die ryke binne die konteks van 'n staatsorde wat hy nie anders kan as om positief in te skat nie? Met ander woorde, waar die aardse ordeninge goed en deugdelik (teenoor die tirannieke chaos) is? Die uitleg van Matteus 22:15-22, Markus 12:13-17 en Lukas 20:20-26 in sy kommentaar op die *Harmonie van de Evangelie*s (CO 45) bied aan ons insig in Calvyn se denke in hierdie verband. Dit stel ons in staat om Calvyn se denklyn in verband met die relasie van Christus se regering te midde van 'n slegte tirannieke orde te vergelyk met sy ryk onder 'n goeie politieke struktuur.

Die regering van Christus te midde van die goeie orde van die Romeinse Ryk

Calvyn dra die 1555 kommentaar op die *Harmonie van die Evangelie*s aan die Burgermeesters en Raad van die stad Frankfurt op. Die ter saaklike Skrifgedeeltes (Matteus 22:15-22, Markus 12:13-17 en Lukas 20:20-26) (Sien CO 45, 598 e.v.) handel oor die bekende vraag van die Fariseërs aan Christus of dit geoorloof is om aan die keiser van Rome belasting te betaal of nie. Christus se antwoord hierop is ewe bekend: Betaal aan die keiser wat die keiser toekom, en aan God wat God toekom. Wat Calvyn se uitleg hier interessant maak is die feit dat hy ses jaar later in sy Daniël voorlesings juis die beheptheid met mag van die keisers van Rome uitwys as 'n ontwikkeling wat die aanvanklike goeie orde in die Ryk vernietig het deur dit om te sit in 'n tirannie. (Sien Daniël 12:17 & 18.) Dit is juis hierdie keisers wat die Christelike kerk by uitnemendheid vervolg het. (Sien Daniël 12:21, 22 & 25.) In die evangelieteks is Christus egter positief teenoor die Keiser en die betaal van belasting, dit wil sê, teenoor 'n aardse ryk en sy burgerlike orde.

In die eksegese van Matteus 22:21 merk Calvyn op dat Chistus in sy antwoord op die strikvraag van die Fariseërs 'n duidelike onderskeiding tussen die geestelike en siviele (burgerlike) regering of politieke orde neerlê. Daarmee dui die Here aan, skryf hy, dat uiterlike onderwerping aan die siviele of burgerlike owerheid nie die gegewe dat ons innerlik 'n vrye gewete voor God besit, vernietig of voorkom nie. Christus wys hiermee, beklemtoon hy, diegene wat meen dat dit onder die juk van enige vorm van menslike outoriteit onmoontlik

is om die volk van God te wees, tereg. Om onder die gesag van siviele outoriteit en burgerlike wette te leef, dit te gehoorsaam en byvoorbeeld belasting te betaal, is nie 'n verbreking van die gesag van God nie.[5] Dit weerspreek ook nie die diens aan Hom nie. Calvyn sien in die onderskeiding wat Christus maak 'n verweefdheid en samehang. Terwyl, skryf hy, die Here die enigste wetgewer van die innerlike mens is, en terwyl die orde vir die aanbidding in geen ander bron as sy Woord gesoek mag word nie, en dat ons ons hieraan moet hou, verhinder die mag van die swaard, die wette en die besluite van regters nie dat die ware aanbidding van God onder ons gehandhaaf word nie.

Hieruit trek Calvyn veelseggende uitgangpunte vir die praktiese lewe: elkeen moet volgens sy roeping sy verskuldigde pligte aan die medemens nakom, kinders moet hulle vrywillig aan hulle ouers onderwerp, so ook diensknegte aan hulle meesters. In die openbare burgerlike orde gaan dit om gemeenskaplike welsyn, waarin die burgers wellewend en dienswillig aan mekaar in terme van die wet van barmhartigheid en op voorwaarde dat God altyd die hoogste gesag, waaraan almal ondergeskik is, behou, saam leef. Die politieke orde is dus die ruimte vir diens aan mekaar. Wie hierdie orde vernietig, kom in werklikheid in opstand teen God. Gehoorsaamheid aan prinse en owerhede is altyd verbonde met die aanbidding en vrees van die Here God. Maar, aan die ander kant, beklemtoon Calvyn, as prinse beslag lê op enige deel van die gesag van God, dan hoef ons hulle net tot op daardie punt waar God nie beledig word nie, te gehoorsaam. (Sien *Harmonie van die Evangelies*, Matteus 22:21: CO 45, 601.) Ook hierdie opmerking staan in die teken van Calvyn se tipiese dinamiese denkstruktuur.

Die volgende paragraaf vergelyk die twee teksgedeeltes met mekaar, met die oog daarop om die wyse waarop Calvyn die Christusryk en aardse ryke laat saamhang, te verduidelik. Dit moet die teologiese denkraam onderliggend aan sy Institusieonderrig oor die burgerlike regs-orde helder belig. Eers dan kom daar volle begrip vir wat hy daar in Genève aan sy studente en lesers wou verduidelik het.

Godsregering én wêreldregerings

Die kommentaar van Calvyn op die twee Skrifgedeeltes (Daniël 7 en Matteus 22) wat hierbo nagegaan is, open 'n insiggewende perspektief op sy denke oor die poltiek en burgerlike regering of orde. Uit beide blyk sy positiewe

[5] *Calvyn verwys hier ook na Romeine 13:7.*

ingesteldheid en aanvaarding van ‘n begronde ordening van die samelewing. Dit is nie net ‘n goeie ding nie, maar kom van God af en staan in verband met sy voorsienigheid. Hierdie raakpunt het ons in die uitleg van die kommentare by meer as een plek raakgelees. In Daniël 7 word die politieke ordening versteur deur konings wat as tiranne optree teen die kerk van Christus. Dit word voortgesit deur die Romeinse keisers, wat alle mag in hulle persone saamtrek. Daarmee het hulle in werklikheid die uitstekende insigte, soos gemunt in die Romeinse reg en die klassieke filosofie, volgens Calvyn vernietig. Hulle het dus gevaarlike skeefgroei aan ‘n vrugbare plant veroorsaak, verpersoonlik en gestimuleer. ‘n Monargie word inderdaad maklik ‘n tirannie. ‘n (Romeinse) aristokrasie ook.
Van grondliggende belang is dat die Skrif uitwys dat die koninkryk of regering van Christus nie onder hierdie (en soortgelyke) wêreldryke verdwyn het, of sal verdwyn nie. Ten spyte van vervolging handhaaf Christus self, in die onmiddellike teenwoordigheid deur sy Gees en Woord, sy ryk.

In Matteus 22 draai die prentjie om. Daar gaan dit oor die regering van Christus te midde van ‘n goeie openbare of politieke orde. Ook hierdie orde, wat burgerlike pligte en verantwoordelikhede, soos gehoorsaamheid aan wette en die betaal van belasting insluit, bedreig nie die bestaan en voortgang van die ryk van Christus nie. Maar, ook in hierdie geval handhaaf die Middelaar self sy kerk en regering. Op dieselfde manier. Die strukture en vereistes, ja selfs die vergrype van die burgerlike owerhede kan dus die regering van Christus nie uitskakel of vernietig nie. Ook ‘n goeie burgerlike orde kan die regering van Christus nie ter syde stel nie. Met geïntegreerde en dinamiese denke bring hy die regering van Christus en die aardse regerings verweefd en in ‘n samehang byeen. By die lig van die Woord. En, in Christus.
Calvyn laat gevolglik op ‘n genuanseerde manier die *regnum spirituale* aan Christus oor, sonder om dit uit die lewensrealiteit weg te dink. Hierdie kennis van die aard van die regering van Christus word hom meegedeel deur die Skrif. Dit blyk immers in sy uitleg van Daniël 7 én Matteus 22. Calvyn se verklaring van beide Skrifgedeeltes maak dus die *Institusie* onderskeiding tussen die *regnum spirituale* en die *regnum politicum* en dat hulle op die mens en sy gemeenskaplike en persoonlike lewe inspeel, verder duidelik.

Calvyn se onderrig oor die owerheid

Die volgende stap is nou om te kyk hoe Calvyn oor die *regnum politicum* in sy *Institusie* skryf. Hiermee word die Institusielyn weer opgetel. Die situasie in Genève was nie dié van die profeet Daniël nie, nóg kan dit sondermeer vergelyk

word met die keiserlike orde waar Christus die betaal van belasting aanbeveel het. Die Genève van Calvyn was deur en deur ‘n Christelike en reformatoriese bestel waarin onderdane en owerhede, wette en die kerk dieselfde gemeenskap gedeel het. Polities is die stad gekenmerk deur ‘n aristokratiese burgerlike owerheidsbestel en verkiesings. Dit is die werklikheid waaronder Calvyn in Genève geleef het. Hy het hierbenewens eerstehandse ervaring van die Christelike monargie van Frankryk gehad – en hoedat die protestante in hierdie monargie vervolg is. In die opdrag van sy gepubliseerde voorlesings oor Daniël kom hy eksplesiet daarop terug. Laastens was hy nie net in sy opleiding deeglik georiënteer aan ‘n Christelike en Europese verwerking van die klassieke tradisies nie, maar het hy ‘n begronde begrip gehad van wat elders in Europa, en in die oorkoepelende keiserlike ryk oor die politiek gegeld het.

Wat skryf Calvyn in sy *Institusie* (en elders) oor die burgerlike owerheid en die politieke administrasie of ordening daarvan? Calvyn se invalshoek is pastoraal en teologies. Dit is belangrik, beklemtoon hy, dat mense gehelp moet word oor wat hulle houding oor die burgerlike owerheid moet wees. (Sien Inst. IV.20.3.) En, hierin speel die bediening van die Woord die kardinale rol. Calvyn wil eintlik weergee wat “die Here getuig” of sê aangaande die owerheid. (Inst. IV.20.4.) “Dit is van groot belang om te weet hoe God die belange van die mensdom in hierdie verband ter harte geneem het, sodat ‘n groter ywer vir godsvrug in ons kan leef om ons dankbaarheid aan Hom te betuig,” skryf hy. (Sien Inst. IV.20.1.) Dan begin sy onderrig: Daar is drie aangeleentheide waarmee rekening gehou moet word. In die eerste plek is daar die owerheid, wat die beskermer en bewaker van die wette is. In die tweede plek is daar die wette, waarvolgens die owerheid regeer. Derdens is daar die volk, wat deur die wette regeer word en wat die owerheid moet gehoorsaam. (Sien Inst. IV.20.3.) Hierdie drie hang met mekaar saam.

Die owerheid: ‘n goeie en nuttige orde deur God ingestel

Owerhede en gesag, die bestuur deur konings, prinse, regters en beamptes is, beklemtoon Calvyn oor en oor, ‘n goeie reëling wat deur God ingestel is. (Sien bv. *Confession de la Foy* – OS I, 425-426; *Instruction et confession de foy*, COR III/II, 109.) Hierdie uitgangspunt beperk Calvyn nie tot ‘n Christelike samelewing nie: Dit geld ook in die algemeen, of universeel. Dat God owerhede ingestel het, is ook die grond waarom Hy hulle met aansien beklee het. Hulle het dus ‘n opdrag van God en is dus met goddelike gesag beklee en tree in ‘n sekere sin op as sy plaasvervangers. (Sien Inst. IV.20.4.) Of hulle Hom ken of nie. Waar dit om ‘n “Christelike staat” soos in Genève gaan, kom daar in hierdie

verband ‘n bepaalde toespitsing, veral rondom die verantwoordelikheid en styl van owerheidspersone, die Bybelse integriteit van wette, die beskerming van God se eer en die verhouding tussen onderdane en owerhede. (Sien bv. Inst. IV.20.3.) Hiermee moet ons rekening hou as ons Calvyn lees: die fokus op die taak van die owerhede, die wette waarvolgens regeer moet word en die verhouding volk-owerheid is meesal belyn met die plaaslike Christelike konteks van Genève.

Die praktiese nut van hierdie (Goddelike) reëling vind Calvyn in die openbare orde wat dit meegebring het. Daarmee is chaos en wanorde hokgeslaan. Die waarde daarvan is selfs hoër as dié van brood, water, son en lug, d.w.s. lewensmiddels, merk hy op. (Inst. IV.20.3.) Die implikasie is dus dat waar hierdie orde ontbreek, of verwerp word, of vernietig is, of vervang word met ‘n menslike alternatief, daardie bepaalde samelewing of gemeenskap in anargie uitmekaar val. Van hierdie moontlikheid is Calvyn terdeë bewus en maak byvoorbeeld in sy *Institusie* ‘n sterk argument uit dat dit een van die redes is waarom hy ‘n hoofstuk wy aan *de politica administratione*. (Sien Inst. IV.20.1.) Die burgerlike regering is immers, skryf hy, daarop gerig om mense te laat asem haal, te laat eet, drink en hulle te onderhou, kortom, om hulle sinvol saam te laat leef. Hierdie orde sorg dat die openbare rus nie versteur word nie, dat elkeen dit wat aan hom behoort veilig en ongeskonde mag behou, dat mense onderling ongestoord mag handel dryf en dat eerbaarheid en selfbeheesing onder hulle eerbiedig mag word. (Inst. IV.20.3.) Vanuit sy konteks, en myns insiens met die oog op Christene wat in owerheidsposisies staan, voeg Calvyn by dat owerhede ook sorg moet dra (en dit is deel van die orde) dat geen afgodery, heiligskennis teen God se Naam en laster teen sy waarheid (dit wil sê die Evangelie) in die openbaar ontstaan nie. Onder Christene moet daar ‘n openbare beeld van hulle godsdiens in die owerheid en sy funksies bestaan sowel as van onderlinge beleefdheid. Daar behoort ‘n gedaante van die beeld van God in die owerhede te skitter. (Inst IV.20.3.) Dit is hoe die Woord vrug dra.

Die taak van die owerhede

Owerhede is ‘n goeie en nuttige orde wat deur God ingestel is. As Calvyn die pligte of take van die owerheid of die burgerlike regering vervolgens behandel, staan dit syns insiens dus ook in verband met God, sy voorsiening, sy reg en sy wil. Ons moet Calvyn egter noukeurig op hierdie punt lees. Soms verbind hy sy argument aan ‘n algemene stelreël, soos dat die verband tussen owerheidstake en religie ook in die klassieke filosofie erken is. Dan weer

konkretiseer hy dit as uitgangspunte en praktyke wat eie aan ‘n Christelike bestel en samelewing is, of behoort te wees. Vir die oorspronklike hoorders sou dit veel makliker gewees het om Calvyn na sy bedoeling te volg as ons, wat nakomende lesers is.

Vir Calvyn is die verbintenis tussen die pligte van die (Christelike) owerheid en God ‘n noodwendig verbintenis, wat hy uiteraard in die Bybel sien en gevolglik dikwels onder woorde bring. (Sien bv. Inst. IV.20.9.) Een van die beste samevattings in hierdie verband lui: “As hulle in gedagte hou dat hulle plaasvervangers van God is, moet hulle met alle sorgsaamheid, deeglikheid en ywer waak om vir alle mense ‘n beeld van Goddelike voorsienigheid, bewaring, goedheid, welwillendheid en geregtigheid weer te gee.” (Inst IV.20.6.) Hiermee is eintlik alles gesê. Wat Calvyn betref kan owerhede en owerheidspersone dus nie bedrieglik optree in so ‘n wettige roeping nie. (Inst. IV.20.6.) Deur hulle amp te vervul, skryf hy elders, dien owerheidspersone die Here. Sodoende hou hulle die samelewing en die onderlinge sosiale gemeenskap in stand. Daarom moet hulle die swakkes en die onskuldiges beskerm en die kwaad bestraf, in soverre dit God nie mishaag nie. (Sien *Confessio de la Foy,* OS I, 425.)

Van hier af uit konkretiseer Calvyn sy insigte. Hy begin met die verband tussen *owerheidsplig en godsdiens*. Vir hom is dit (soos hierbo gesê) ‘n algemene stelreël dat hierdie sake met mekaar verband hou. Die heidense skrywers (d.w.s die Grieks-Romeinse filosowe) het nie oor die maak van wette en die staat geskryf sonder om by die godsdiens en aanbidding van ‘n god of gode te begin nie, merk hy op. Christelike vorste en owerhede, wat die Christelike godsdiens nie beskerm nie, behoort hulle dus te skaam. (Inst. IV.20.9.) Hulle moet werk daarvan maak om God se eer te beskerm en in stand te hou. Hierdie uitgangspunt vind Calvyn ook terug in die Skrif. Bondig saamgevat: Die plig van die owerheid (in ‘n Christelike bestel) strek oor beide tafels van die wet. Die eerste tafel korreleer aan die openbare beskerming van die Christelike geloof. Dit moet op ‘n spesifieke manier, wat dus verskil van die klassieke filosofie, vergestalt word. In ‘n Christelike lewensrealiteit (soos in Genève), is dit nie ‘n vreemde gedagte of vreemd aan die konteks dat die owerheid dus die gehoorsaamheid aan die eerste tafel van wet in die openbare orde behoort af te dwing of te beskerm nie.

Hierbenewens is dit plig van die (Christelike) owerheid om die tweede tafel van die wet te realiseer, met ander woorde, om reg en geregtigheid te laat geskied. (Inst. IV.20.9.) Weereens maak Calvyn ‘n toespitsing: Die owerheid se plig is

“om iemand wat met geweld onderdruk is, van die hand van sy lasteraars te verlos; om die vreemdeling, die weduwee en die weeskind nie te bedroef nie, en om nie onskuldige bloed te vergiet nie.” (Sien Inst. IV.20.9, Jer. 22.3.) Volgens Ps 82 moet hulle reg doen aan die arme en behoeftige mens, die hulpelose moet hulle verlos, hulle moet die arm en behoeftige mens uit die hand van die onderdrukker red. So word God se eer en reg ook in die uitvoer van die tweede tafel van Wet nagevolg. So skitter ‘n gedaante van God in die handelinge van die owerhede as hulle die eerste en tweede tafel nakom.

Hiernaas moet die owerheid ook die *regspraak* tussen mense behartig. Owerhede word aangestel as beskermers en regters met die oog op openbare onskuld, beskeidenheid, eerbaarheid, rustigheid, algemene welvaart en om vir die vrede van almal te sorg. Regters moet nie na die een of ander kant afwyk nie en geen omkoopgeskenke aanneem nie. (Inst. IV.20.9.) Hulle moet goeie mense teen die onreg van goddelose mense beskerm en onderdruktes met raad en daad onderskraag. Hulle is met mag bewapen om kwaaddoeners openlik en streng te straf, omdat die openbare rus deur hulle (die kwaaddoeners) misdadigheid in oproer gebring word. Hierin gaan dit dus oor die besorgdheid vir wat billik en regvedig is – iets wat in elk geval ook, sê Calvyn, in die nie-Christelike filosofie hoog geag is. (Inst. IV.20.9.)

Die owerheid is deur God met die swaard bewapen om skuldiges en booswigte te straf. Hierin word geregtigheid voltrek. Calvyn sien in hierdie strafproses ‘n voltrekking van die oordele en reg van God. (Inst. IV.20.10.) Dit sluit die doodstraf oor moordenaars in. Calvyn laat hom egter nie vind vir doellose en matelose wreedheid nie. Hy skryf: “Die owerheid moet egter toesien dat hy nie òf deur uitermatige strengheid mense krenk eerder as genees nie; òf met bygelowige vertoon van sagmoedigheid in die wreedste vorm van onmenslikheid verval as hy in sagte en onverskillige genadigheid tot verderf van baie mense opgaan nie.” (Inst IV.20.10.) Die integriteit van die reg en die vonisse moet blyk uit ‘n beheerste en begronde toepasing van regverdige wette. Die liefde moet in regsgedinge en die toepassing van wette seevier. Die geld ook vir diegene wat na reg by die regbank soek. (Sien Inst IV.20.18 en 19, 20 en 21.)

Die (Christelike) owerheid het ook die plig om onder bepaalde omstandighede *wettige oorlog* te voer. (Inst. IV.20.11.) Hiermee kan hy die rustigheid van sy regering verdedig, die oproerigheid van tugtelose mense onderdruk en diegene wat met geweld onderdruk is, help en kan hy bose dade te straf. Landstreke

kan deur oorlog verdedig word wanneer dit aangeval word. (Inst. IV.20.11.) Owerhede moet egter nie deur blindelingse woede en haat meegesleur word nie. Hulle moet nie met onversoenlike strengheid brand nie. Openbare belang moet die deurslag gee, en nie persoonlike gevoel of voorkeure nie. Trouens, alles moet eers beproef word voordat die saak met die opneem van wapens besleg word. (Inst. IV.20.12.)

Laastens het die staat ook die plig om *belastings* en fondse te in. Die owerhede mag dit egter nie verspil of verkwis nie – so iets is aanduiding van openlike verontregting. Dit is hulpmiddels om die openbare nood te verlig. Verder: dit is tirannie en roof om arm mense sonder rede daarmee te belas. In die insameling en besteding van belasting gaan dit per slot van rekening om ‘n rein gewete voor God. (Inst. IV.20.13.)

Hierdie oorsig, wat ons hiermee eindig, gee ‘n duidelik prentjie van wat Calvyn in die oog het met die plig of die taak van die owerheid. Ons moet weer opmerk dat wat hy hier lys, ook vir owerhede in die algemeen geld, dit wil sê, ook vir owerhede buite die Christelike geloof en gemeenskap. Die toespitsing wat hy ten opsigte van ‘n Christelike bestel beredeneer, begrond hy in die Bybel – in dit wat die Bybel daaroor sê. Hierdie opmerking is belangrik, omdat Calvyn nie ‘n Christelike staatsbeskouing uitwerk nie, maar die Woord bedien aan ‘n bepaalde vraag wat gestel word. Hierop kom ons later terug.

Calvyn fokus op die pligte owerheid, en dan op die wette waardeur die owerheid moet regeer. In die volgende paragraaf gaan ons in op wat Calvyn bedoel het met goeie of uitstekende wette waarvolgens die owerhede moet regeer.

<u>Goeie wette waarvolgens die owerhede moet regeer</u>

Hierbo is reeds daarop gewys dat Calvyn dit as ‘n algemene saak aanvaar (d.w.s. dit is nie tipies Christelik nie) dat sonder wette geen owerheid kan bestaan nie, en dat wette geen krag het sonder ‘n owerheid nie. Wette is die kragtige senuwees of die siel van die staat. (Inst. IV.20.14.) Calvyn aanvaar dit gewoon. Dit staan buite kyf. Wat hom wel interesseer in sy uiteensetting in die *Institusie* is om te sê watter wette owerhede godvrugtig voor die aangesig van God kan gebruik sodat die burgelike gemeenskap na behore onder mense geadministreer kan word. (Inst IV.20.14.)

Calvyn laat hom hier weer deur die wet van God wat deur Moses afgekondig is, lei. Die punt wat hy maak is dat die wet van die Here ‘n “waaragtige en ewige

reël van geregtigheid is wat aan mense van alle volke en tye voorgeskryf is wat begeer om hulle lewe volgens God se wil te skik." (Inst. IV.20.15.) Hierdie universele reël van geregtigheid moet in die wette wat (ook in 'n Christelike bestel) gemaak word, deurskyn. Dit is die maatstaf waaraan die wette gemeet moet word. In hierdie verband kies Calvyn net die twee tafels van die Tien Gebooie, omdat dit die hart is van die seremoniële en burgerlike regswette van die Ou Testamentiese Joodse volk. (Sien Inst. IV.20.14 & 15.) Wette wat dus gemaak word onder verskillende volke en omstandighede, kan in vorm verskil, maar moet nogtans aan die ewige liefdesreël (d.w.s. die Tien Gebooie) gemeet word. Hierin lê hulle gemeenskaplike grondslag. (Inst. IV.20.15.)

Calvyn meen dat die integriteit, die intensie en die trefkrag van die gegewe wet van God so wyd en oop is dat dit die twee algemeen geldende aspekte eie aan alle wette, naamlik die wetsbepaling en die billikheid, volledig dek. Wetsbepalings is gedeeltelik afhanklik van bepaalde omstandighede en kan dus van mekaar verskil, mits hulle almal eweveel die doelstelling van (natuurlike en redelike) billikheid het. Hy voeg by: Die wet van God is niks anders nie as 'n getuienis van die natuurwet, van die gewete wat deur God in die gemoedere van mense in die algemeen ingegraveer is. (Inst. IV.20.16.) Die algemene billikheidsbeginsel is dus volledig in die Tien Gebooie voorgeskryf. Daarom kom Calvyn tot die gevolgtrekking dat die wet die doel, sowel as die reël en die eindbestemming van alle wette moet wees. Wette wat dus volgens hierdie reël gevorm is, hoef nie in 'n Christelike gemeenskap afgekeur te word nie. (Inst. IV.20.16.) Lees 'n mens Calvyn noukeurig, bedoel hy nie dat die Tien Gebooie die wetskorpus van 'n land, stad of volk moet word nie, maar dat dit die norm is wat aan die wette bedien moet word. Die implikasie is dat as landswette die Tien Gebooie weerspreek, hulle nie in 'n Christelike bestel gehandhaaf sou kon word nie.

In die vorige twee paragrawe is het ons die blik laat val op hoe Calvyn oor die owerhede en wette dink, en hoe hy dit in verband met 'n Christelike staatsbestel gestel het. Want, mense wou dit weet, en dit was ook vir hom belangrik om dit mee te deel. Hy wou die Woord hieroor laat spreek. Die derde aspek van die burgerlike regering wat hy belig, handel oor die "volk" of die onderdane waaroor regeer word, dit wil sê, "watter voordeel wette, regte en owerhede vir die gewone gemeenskap van Christene inhou." (Inst. IV.20.17.) Wat hiermee saamhang is hoeveel eerbied gewone mense aan die owerheid moet betoon en hoe ver hulle gehoorsaamheid teenoor die owerheid moet

gaan. Gegewe die werklikheid van bloedige vervolging in Frankryk, of Italië of later Brittanje (na 1553), wou Christene dit ook weet. Dit was van akute belang.

Die burgers: hulle pligte en verantwoordelikhede

Die eerste plig van onderdane teenoor die owerheid is dat hulle hulle funksie met die gootste eerbied moet bejeën, begin Calvyn. (Inst. IV.20.22.) Hierdie uitgangspunt is natuurlik ook eie aan wat in die klassieke filosofie geleer is. Dit is algemeen bekend dat Cicero dit sterk benadruk het. Weer meen Calvyn dat Christene hierby kan aansluit. En, weer kom die Christelike toespitsing. Die funksie van owerhede is 'n bevoegdheid wat deur God aan hulle opgedra is en daarom moet onderdane na hulle opsien en hulle eerbiedig as dienaars en gesante van God. (Inst. IV.20.22.) Hiervoor beroep hy hom op Petrus (I Petrus 2:17), Salomo (Spreuke 24:21) en Paulus (Rom. 13:5). Omdat die owerheid se mag van God kom, hang die gehoorsaamheid aan die owerheid saam met dié aan God. Wat goed raakgesien moet word, is dat dit vir Calvyn om die orde van die owerheid gaan – dit moet ons eer en respekteer, sodat "almal wat oor ons gestel is, vir ons kosbaar moet wees en vanweë hulle regering eerbied van ons moet ontvang." (Inst. IV.20.22).

Die Skrif skep dus 'n bepaalde toegeneëntheid tot owerhede. Dit is met hierdie toegeneëntheid dat burgers ook gehoorsaamheid aan die owerheid moet betoon, "hetsy deur hulle verordeninge te gehoorsaam, hetsy deur belastings te betaal, hetsy deur openbare take en laste op hulle te neem wat daarop gemik is om die algemene welaart te beskerm, hetsy om ander bevele uit te oefen." (Inst. IV.20.23; Sien ook volgens Calvyn Rom. 13:1, 2; Tit. 3:1; I Pet. 2:13, 14; I Tim. 2:1, 2.) Dit gaan gepaard met selfbeheersing. In hulle persoonlike hoedanigheid moet burgers nie in openbare sake inmeng nie. Hulle moet ook nie op 'n onbesonne wyse op die werk van die owerheid "inbars" of iets wat by die staatsbelang hoort, self aandurf nie. As daar iets in die staatsbeleid reggestel moet word, gaan Calvyn voort, moet burgers nie daaroor in oproer kom of dit self probeer regstel nie. Hulle moet dit onder die aandag van die owerheid bring, wie se verantwoordelikheid dit is om die saak te beredder. Sou burgers die opdrag kry om 'n bepaalde saak reg te stel, is dit wat Calvyn betref, dan in orde. (Inst. IV.20.23.)

Wat moet Christene doen indien die owerheid waaronder hulle lewe, nie 'n owerheid is wat soos 'n vader vir die vaderland, 'n herder vir die volk, 'n beskermer van regverdigheid en verdediger van die onskuld is nie? Dwarsdeur die geskiedenis, wys Calvyn daarop as hy hierdie probleem aanspreek, is daar

immers oorvloedige voorbeelde van owerheidspersone wat onbesorg in wellus geleef het, wat in eie belang alle regte verkwansel het, wat arm mense leeggetap het van hulle geld, huise geplunder het, jong meisies en vrouens geweld aangedoen het, onskuldige mense doodgemaak het en louter roof gepleeg het. (Inst. IV.20.24.) Onderdane sien in sodanige owerhede en vorste immers geen beeld van God skitter nie. As onderdane dan geen spoor van 'n dienaar van God in hierdie soort owerhede raaksien nie, is dit eintlik in die gemoed van mense ingebore om sulke tiranne met net soveel haat en vervloeking te vervolg as wat hulle wettige konings met liefde en eerbied sou bejeën.

Calvyn verdedig hier nie die reg van verset of opstand nie. Die Woord van God, skryf hy, is teen 'n gemoed wat in opstand kom teen tiranne. Die Woord lei ons dat "ons ons aan alle owerhede en gesag wat oor ons gestel is, moet onderwerp." Ook aan vorste en owerhede wat nie hulle taak uitvoer nie." Hulle het immers hulle gesag van die Here gekry – hoedanig hulle ook al is. (Inst. IV.20.25.) Bowendien het hierdie saak meer as een kant. Calvyn merk op dat die Skrif aantoon dat 'n goddelose koning die Here se toorn oor 'n land kan wees waarmee die ongeregtigheid van 'n volk gestraf word. (Hy beroep hom op Job 34:30; Hosea 13:11, Jes. 3:4; Jes. 10:5; Deutr. 28:29.) Hy gee onmiddellik toe dat dit nie so maklik vir die mens se verstand is om te begryp dat daar in die slegste mens wat alle eer die minste waardig is, ook daardie vootreflike mag van God gevestig is wat die Here aan dienaars van geregtigheid en reg verleen het, en dat hulle om daardie rede geëer moet word. (Inst.IV.20.25.)

Calvyn is op hierdie punt dus besig om die Woord aan 'n aktuele probleem te bedien. Hy wys sy lesers in die eerste plek op die voorsienigheid van God, waarin Hy koninkryke uitdeel en konings aanstel. In hierdie verband haal hy die geskiedenis van Daniël en veral Nebukadnesar by, en herinner hulle aan die ballingskap waartydens die profeet Jeremia die Israeliete wat van al hulle eiendom gestroop, van hulle huise weggesleur en in slawerny weggedryf is, gebied om desnieteenstaande vir die voorspoed van hulle oorwinnaar te bid en dat sy koninkryk veilig en vreedsaam bewaar mag word, sodat hulle ook onder hom voorspoed mag geniet. (Sien Inst. IV.20.26, 27.)

Calvyn kom dus tot die gevolgtrekking dat eerbied en godsvrug tot die uiterste toe verskuldig is aan al die owerhede, wie hulle ook al mag wees. Dadelik ondervang hy 'n teenargument: "Maar, sal jy sê, owerhede het ook 'n wedersydse verpligting teenoor hulle onderdane." (Inst. IV.20.29.) Dit maak

egter nie die deur oop om slegs regverdige bevele te gehoorsaam nie. Nee, skryf Calvyn, “as ons dus deur ‘n wrede vors getreiter word; as ons roofsugtig deur ‘n gierige en uitspattige vors beroof word; as ons deur ‘n luiaard verwaarloos word; as ons laastens deur ‘n goddelose en heiligskennende vors vanweë ons godsvrug geteister word, moet ons eerstens oor ons oortredings nadink omdat dit ongetwyfeld met sulke gèsels deur die Here getugtig word.” (Sien Inst. IV.20.29. Calvyn verwys na Dan. 9:7.) Die gevolglike ootmoed sal onverdraagsaamheid beteuel, konkludeer hy.

Daarna, gaan hy voort, moet die gedagte by ons opkom dat ons nie by magte is om sulke euwels self te genees nie. Al wat vir ons dan oorbly is dat ons die Here se hulp moet inroep omdat konings se harte en koninkryke in sy hande is. (Spr. 21:1) “Ons weet immers uit die Skrif dat diegene wat onregverdige wette gemaak het om armes in die gereg te verdruk en die saak van die nederiges geweld aangedoen het, om weduwees as buit te hê en wese te beroof, voor die Here sal ineenstort en vergaan.” (Inst. IV.20.29. Sien ook Jes. 10:1, 2; Ps. 2:10, 11, Ps. 82:1.) Daarom wys hy sy lesers daarop dat die Here altyd sy wonderbaarlike goedertierenheid, mag en voorsienigheid ook in sodanige omstandighede openbaar. “Soms wek hy uit sy diensknegte mense op as openbare wrekers en Hy rus hulle toe met sy gebod om ‘n misdadige oorheersing te straf en ‘n volk wat deur onregverdige maatreëls onderdruk is, van hulle ellendige rampsaligheid te verlos.” (Inst. IV.20.30.) Hulle is deur die roeping van God opgeroep om sulke dade wettig te verrig. Deur die wapen teen hierdie konings op te neem, het hulle egter nie die majesteit van God geskend nie. Hulle is uit die hemel bewapen en het ‘n kleiner mag (die konings s’n) met ‘n groter mag (van God) bedwing, soos konings gewoonlik hulle stadhouers mag straf. (Inst. IV.20.30.) Ander kere weer, beskik Hy oor die toorn (wat iets anders in gedagte het en bedoel om iets anders daarmee te doen) van mense om verlossing te bewerk. Hulle verrig weer God se werk, sonder dat hulle dit weet. Selfs al het hulle niks anders nie as goddeloosheid in gedagte. Hier wys Calvyn op die geskiedenis en gebeure wat uitgeloop het op die balingskap en terugkeer van Israel na die beloofde land. (Inst. IV.20.30.)

Die punt wat Calvyn maak is dat daar in die geskiedenis uiteenlopende dade van mense nagegaan kan word, maar dat niks buite die beskikking van die Here om gaan nie. Hy verpletter – hoe ook al – onbeskaamde konings en ondraaglike oorheersing. “Intussen moet ons egter,” skryf hy, “met die grootste sorg daarteen waak dat ons nie die owerheidsgesag … sou verag of skend nie.” (Inst. IV.20.31.) Die wraak van die Here bestaan immers daarin om teuellose

oorheersing te bestraf. Maar, om dit te bestraf is nie aan "ons" of te wel "mense in hulle persoonlike hoedanigheid" toevertrou nie. (Inst. IV.20.31.) Daar is wel, verduidelik Calvyn, sekere volksamptenare aangestel om die teuelloosheid van konings aan bande te lê – "soos die *ephori* teen die Spartaanse konings, die volkstribunes teen die Romeinse konsuls of die distrikshoofde teen die senaat van die Atheners." Wat die eie tyd betref, is die mag wat die drie stande in elke koninkryk tydens hulle belangrikste vergaderings uitoefen, miskien ook so, merk Calvyn op. (Inst. IV.20.31.). Hierdie volksamptenare, wat kragtens hulle amp geroep is as beskermers van die volk – volgens God se beskikking – moet hulle om hierdie rede teen die woeste losbandigheid van die konings verset. Hùlle moet die vryheid van die volk beskem. Hulle mag nie troubreuk pleeg deur konings oor te laat aan die vertrapping van mense nie.

Calvyn se argument is dus duidelik: die gewone burger, in sy privaat hoedanigheid, het nie 'n ander keuse as om die owerheid te gehoorsaam nie. Selfs wanneer 'n owerheid nie sy pligte nakom nie en sy hand aan sy burgers met geweld slaan. Calvyn meen wel dat die struktuur van die staat of burgerlike regering genoegsaam voorsiening maak vir wettig aangestelde amptenare, om in sulke gevalle op 'n wettige manier verlossing te bring deur die orde te herstel. Dit is trouens hulle roeping. Andersyds wys Calvyn sy lesers op die voorsienigheid en regering van God. Hy beëindig tirannieke koninkryke wanneer Hy wil. Soos dit na vore kom in die profesieë van Daniël en die verloop van die geskiedenis daarvolgens. Bowendien, die koninkryk van Christus kan onder geen omstandighede verlore gaan nie.

Die laaste vraag wat oorbly is of daar nie tog 'n tyd kan kom wanneer burgers of gewone mense nie die owerheid hoef te gehoorsaam nie? In die heel laaste paragraaf in sy hoofstuk oor die burgerlike regering gee Calvyn hieraan aandag.

<u>Gehoorsaamheid aan die owerhede is tog begrens</u>

Die gehoorsaamhied aan owerhede mag ons nie wegneem van gehoorsaamheid aan God nie. Dit is soos Calvyn die een uitsondering op die reël verwoord. Maar, ook dan is hy uiters versigtig. Wat hom betref moet die begeertes van alle konings trouens aan God se wil ondergeskik wees. Al hulle bevele moet voor sy besluite swig en hulle majesteit moet aan sy septer ondergeskik wees. (Inst IV.20.32.) Eintlik behoort so 'n uitsondering dus nie op te duik nie. En tog, dit kan gebeur....

Die Here is die Koning van alle konings. Wanneer Hy sy mond oopmaak, moet ons voor en bo alle mense na Hom alleen luister. Alleen na Hom! Eers daarna moet ons aan mense wat oor ons gestel is, ondergeskik wees, maar slegs in Hom! (Inst. IV.20.32.) As daar dus ‘n bevel gegee sou word teen Hom, dan moet dit geen plek ontvang of waarde by ons hê nie. Die aansien wat die owerheid het moet ons ook nie hiervan laat terugdeins nie. Hierdie aansien word trouens nie verontreg wanneer dit aan die sonderlinge en ware oppergesag van God ondergeskik gestel word nie. Daarom verklaar Daniel dat hy geen sonde begaan het deur die opperbevel van die koning nie te gehoorsaam nie. (Calvyn verwys na Dan. 6:23.) Die koning het sy perke hier te buite gegaan en deur homself teen God te verhef, sy eie mag vernietig.

God dra nie sy reg aan sterflike mense oor toe Hy hulle (konings en vorste) aangestel het oor mense nie! Al word hierdie “onwrikbare opvatting” van baie kante af bedreig, moet ons steeds God eerder as mense gehoorsaam (Handelinge 5:25, Inst. IV.20.32.) Calvyn sien dit nie as ‘n maklike uitweg om die vereiste gehoorsaamheid, wat hy so breedvoerig verdedig het, te systap nie. “Ons moet ons met die gedagte vertroos,” sê hy, “dat ons eers dan die gehoorsaamheid wat die Here van ons eis betoon, wanneeer ons liewer enigiets ly as om van ons godsvrug af te wyk.” (Inst. IV.20.32.) Al lydende kan ons ons nie aan die goddeloosheid van mense verpand nie. Ons is immers duur gekoop… (Inst. IV.20.32, sien ook I Kor. 7:23.) Ook in hierdie gehoorsaamhied behou Christus sy koninkryk te midde van aardse koninkryke.

Samevatting

In sy onderrig in Genève oor die burgerlike regering of siviele regsorde bring Calvyn dit in ‘n breë algemene (en universele) verband. Hy wys daarop dat dit ‘n goeie en nuttige orde is wat God ingestel het in terme van sy voorsienigheid. Hy behandel die taak van die owerhede, die wette waarvolgens owerhede die beste kan regeer en die plig van die onderdane. Calvyn is hom bewus daarvan dat hierdie struktuur en volgorde waarin hy sy onderrig verpak, eweneens in ‘n universele sin geld. Hierdie sake word tradisioneel onderskei in die nadenke oor die burgerlike regsordening. Dit is nie eksklusief tipies Christelik nie. Daarom het hy telkens daarop gesinspeel hoedat ‘n saak in die algemeen geld, maar wat hy bybring ‘n Christelike toespitsing is, wat in ‘n Christelike bedeling behoort te realiseer.

Dit is ver daarvandaan dat hy ‘n Christelike teokrasie, gebaseer op Bybelse beginsels uitwerk. Dit gaan vir hom nie om ‘n Christelike staatsleer of –

beskouing nie. Hy het ‘n ander oorweging as hy *de politca administratio* onderrig. Hierdie oorweging staan in verband met die relasie tussen die regering van Christus en die regerings of koninkryke van die wêreld. Hierop is in hierdie bydrae ook ingegaan. Die koninkryk van Christus bly in sy hand te midde van aardse koninkryke, of hulle ‘n goeie lewensruimte vir Christene bied, en of hulle diegene wat aan Christus behoort verdruk en vervolg. En, of hulle, soos in Genève, met ‘n uit en uit Christelike motivering regeer. Myns insiens is die raaksien en verstaan van die agterliggende teologiese oorweging (die relasionale samehang tussen die *regnum spirituale* en die *regnum politicum*) sowel as die raakpunte met die voorsieningheid en beskikking van God, die raamwerk waarbinne sy Institusieonderrig oor die burgerlike regsorde begryp moet word. Alles wat hy daarin sê, insluitende wat hy aan ‘n Christelike toespitsing help, moet binne hierdie groter raamwerk gelees word. Ook in Genève leef die koninkryk van Christus tegelyk in ‘n samehang en teenstelling met die burgerlike owerheid en sy wette. Die een gaan nie in die ander op nie.

Calvyn lei nie ‘n teokrasie uit die Bybel af nie, maar in sy onderrig oor die staatsorde *bedien* hy die Woord. Die Bybel vra immers om verkondig te word. Christus laat Hom en sy regering nie inbind in ‘n statiese ‘staatskonsepte’ wat op Bybelse en Christelik-tradisionele ‘beginsels’ sou berus nie. In sy “tussenkoms” (Daniël 7 én Matteus 22) bly Hy vry en werksaam. Deur sy Gees en sy verkondigde Woord. Die regering van God is in die hande van Christus: of die aardse koninkryk waarbinne dit gebeur en beskerm word ooreenkom met dié in die gesigte van die profeet Daniël, of die keiserlike orde wat Christus hoog ag, of die Christelike aristokrasie van Genève, of nie.

Wie dus by Calvyn die fondasie van ‘n Christelike staatsteorie raaksien, of die oorsprong van die westerse demokrasie, of die Christelike sosialisme, of die reg van opstand teen ‘onregverdige’ owerhede, het die teologiese raamwerk waarbinne Calvyn dink, mis gekyk. Ter wille van die waarheid en akademiese integriteit moet wat oor Calvyn gesê en gehoor word, aan die oorspronklike bronne, d.w.s. aan Calvyn self, ontleen word. En, in daardie bronne dra die ‘teologie’ en nie die ‘politiek’ (om op die opskrif van die bydrae te sinspeel) die deurslaggewende belang.

Pelgrims in de politiek

'What Would Jesus Do' is niet direct een calvinistische vraag. Jezus is meer Verlosser dan Voorbeeld. In dit Calvijnjaar is de verleiding groot om te vragen: 'What Would Calvin Do'? Het is anachronistisch om de politieke standpunten van Calvijn als norm te nemen voor het heden. Het is ook anachronistisch om Calvijn langs de meetlat van 'De Universele verklaring van de rechten van de mens' te leggen en als intolerant te veroordelen. Vandaag wil ik – zonder Calvijn als norm te nemen en zonder hem aan onze normen te meten – een paar elementen uit zijn theologie noemen, die mij inspireren op het terrein van het politieke denken.

1. Cruciaal voor Calvijn is de christelijke vrijheid. In het persoonlijke leven van de christen betekent dat de vrijheid om voor God te leven in liefde, verlost van dwang. Een christen wordt niet beheerst door de wet – dit mag wel en dat mag niet – maar laat zich leiden door de liefde tot God. Daarbij is de wet van God wel een leidraad.

Die christelijke vrijheid is ook van belang voor de politiek. Calvijn maakt een onderscheid tussen twee domeinen, een christen is onderdaan van het koninkrijk van God, maar hij leeft ook midden in deze wereld. De overheid hoort bij die aardse werkelijkheid. In de eerste editie van de Institutie (1536) legt Calvijn een verband tussen de overheid en de christelijke vrijheid.

Het onderscheid tussen beide 'rijken' heeft Calvijn nodig om de indruk te vermijden dat de Reformatie oproept tot revolutie. De *Institutie* is een apologie aan François I van Frankrijk en wil duidelijk maken waarom de evangelische boodschap geen bedreiging vormt voor de bestaande orde. "Stel je voor, wij zouden revolutie beramen… wij die van huis en haard verdreven, niet ophouden voor u en voor uw rijk te bidden," schrijft Calvijn in de opdracht. De christelijke vrijheid heeft betrekking op het geestelijke domein en impliceert geen strijd tegen de burgerlijke orde maar slechts tegen de manipulatie van hen die zich herders noemen, maar beulen zijn.

Het is verkeerd om beide rijken te vermengen. Dat gebeurt als de christelijke vrijheid rechtstreeks wordt toegepast op het terrein van de politiek door geen enkel gezag meer te erkennen. Dan ontstaat chaos en anarchie, een afgrond waar Calvijn doodsbang voor is. De beide rijken mogen echter ook niet gescheiden worden, dan zou de politiek een besmet terrein zijn. Terwijl

christenen burgers zijn van het hemelse koninkrijk, leven zij midden in deze wereld. De politiek heeft slechts de taak om het aardse leven in te richten. Alle gewichtige woorden die Calvijn wijdt aan het nut van de overheid – even onmisbaar als brood, water, zon en lucht – en aan het gezag van politieke ambtsdragers als plaatsvervangers van God, moeten in dit kader gelezen worden. Uiteindelijk gaat het om Gods rijk. Blijkbaar is de politiek niet zo belangrijk; aardse machten moet je relativeren.
Die relativering wordt nog versterkt als Calvijn in de volgende edities de *Institutie* afsluit met het hoofdstuk over het leven van de christen, gestempeld door de overdenking van het toekomende leven. De politiek staat dus ingeklemd tussen de christelijke vrijheid en de overdenking van het toekomende leven. Politiek is betrekkelijk, het is een ordening van God, maar slechts een tijdelijke noodmaatregel, een hulpmiddel op de pelgrimsreis, een soort bezemwagen van een wielerronde. Misschien dat latere calvinisten die relativering wat zijn kwijt geraakt, omdat zij de pelgrimstocht interessanter gingen vinden dan hun reisdoel.
Als alles betrekkelijk is, dan zeker de opinie van mensen. Calvijn sluit de tussenedities van de *Institutie* met de opmerking: wat een troost is het dat elke taak, hoe armzalig en verachtelijk ook voor God schitterend is, als je maar gehoor geeft aan je roeping.
Calvijn – perfectionist als hij was – kon het niet laten te blijven knippen en plakken in zijn samenvatting van de geloofsleer. Wat mij betreft had hij het slot van de tussenedities beter gewoon kunnen laten staan: Hier beneden is het niet.

2. Calvijn heeft niets tegen de democratie, al voelt hij diep in zijn hart meer voor een soort aristocratie. In ieder geval wantrouwt hij absolutisme, zelfs in de kerk. Dominees zijn niet te vertrouwen, zij moeten een paar stevige ouderlingen naast zich hebben. Zo heeft Calvijn de aanzet gegeven tot de democratisering van het ambt, zonder iets af te doen van het ambt als roeping van Godswege.
De katholieke historicus Lord Acton schreef over de pausen uit de Late Mideleeuwen: 'Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely.' Macht neigt naar corruptie en absolute macht naar absolute corruptie. Calvijn zou liever zeggen dat wij al corrupt zijn en daarom niet goed met de macht kunnen omgaan. Monarchen hebben het contragewicht nodig van een kritische lagere overheid. Die lagere overheid is tot verzet geroepen, als de vorst zich als tiran ontpopt.

De Nederlandse natie dankt haar ontstaan mede aan het slot van de *Institutie*, gelezen als een theologische rechtvaardiging voor het verzet tegen de koning van Hispanje. Latere gereformeerden hebben deze kierende deur verder opengezet en geconcludeerd dat er een recht op opstand is.
Er zit een revolutionaire kracht in de politieke opvattingen van Calvijn. Anders dan Luther weigert hij beide rijken te scheiden. Kerk en wereld vallen samen onder de soevereiniteit van God. Dat besef maakt de christen vrij om God meer te gehoorzamen dan de mensen. Steeds hebben mensen zich steeds geïnspireerd gevoeld door deze bastoon in Calvijns theologie. Het staat er niet met zoveel woorden, maar je kunt het er wel uit afleiden: “Rebellion to Tyrants is Obedience to God.” (Thomas Jefferson)
Dat revolutionaire in Calvijns theologie houdt verband met de theocratie. Het is lastig daar een definitie van te geven. Die loopt uiteen van een algemene erkenning dat God regeert – volgens die definitie zijn alle monotheïsten theocraten – via een programma tot kerstening van de samenleving tot een “staatsvorm waarbij de politieke macht direct van God afgeleid wordt.” De *Winkler Prins* noemt Calvijn en zijn ‘Godsstaat’ Genève als voorbeeld.
Bij Calvijn is de theocratie allereerst de geloofsbelijdenis van een onderdrukte minderheid. Dat is althans de intentie van de *Institutie*. In die lijn laat ook de Nederlandse Geloofsbelijdenis zich lezen. De belijdenis van de theocratie plaatst de overheid voor de troon van God. God kan de bloedige scepters van tirannen verbreken. “Laten de vorsten dat horen en vrezen.” Juist in tijden van vervolging is de belijdenis dat de overheid slechts een huisslaaf (*diakonos*) van God is, bevrijdend. Aan de onderdrukkende overheid wordt niet gevraagd om een veilig hoekje in een ghetto, maar die overheid wordt aangezegd dat zij geen enkel recht heeft om de leugen te staven, omdat zij door God geroepen is om de waarheid te bevorderen.
Juist omdat vorsten plaatsvervangers van God zijn, zullen zij eenmaal verantwoording af moeten leggen. De belijdenis van de theocratie geeft aan de politiek een diepere dimensie. Politici zijn niet in de eerste plaats verantwoording schuldig aan het volk, maar aan God. Zij mogen zich dan ook niet primair laten leiden door de verkiezingen, maar door de uitverkiezing. Zij zijn door God gekozen om te regeren. Niet de gehaktdag, maar de oordeelsdag is bepalend.
Wie gelooft dat de koning voor de troon van God op een lijn staat met zijn onderdanen, kan zich onbevreesd verzetten tegen dwang. Uiteindelijk is er maar één Koning. Als de overheid iets tegen Hem gebiedt, “moet het als van nul en geen waarde verworpen worden.” Ook dat is christelijke vrijheid.

In de theologie van Calvijn zit echter wel een intrinsieke spanning. De revolutionaire kracht wordt getemperd door zijn nadruk op de voorzienigheid. Burgers moeten berusten in hun lot en hopen op betere tijden als zij verdrukking lijden. Zij hebben niet de roeping om zich te verzetten en het is zonde tegen God als zij hun boekje te buiten gaan. Calvijn benadrukt dat om de indruk te wekken dat gereformeerde protestanten niet staatsgevaarlijk zijn. Maar het was meer dan politiek. Het was een diepgeworteld geloof dat het goed is, wat God doet. Zelfs als vorsten zich als zakkenvullers gedragen en zich baden in luxe, roven, plunderen en verkrachten, leert het Woord van God dat onderdanen onderdanig moeten zijn. Het volk krijgt de regering die het verdiend heeft. Een goddeloos koning is een roede van God. "Laten wij eerst maar eens denken aan onze zonden…"
De *providentia* kan erg bevestigend zijn voor de *status quo*, omdat die met de wil van God gelijkgesteld wordt. Zo kon het gebeuren dat in de Tweede Wereldoorlog sommigen zich met een beroep op Calvijn verzetten, terwijl vele anderen met een beroep op dezelfde Calvijn berustten in hun lot en het beste er van maakten.

3. Calvijn beperkt de theocratie niet tot een geloofsbelijdenis vanuit de underdogpositie. De overheid heeft volgens hem ook tot taak om de politieke macht in te zetten voor Gods koninkrijk. Zij is er ter bescherming van de eredienst (*cultus Dei*), ter bevordering van de zuivere leer (*sana doctrina pietatis*). Bij het opsommen van de taken van de overheid noemt Calvijn steevast deze taken het eerst. De overheid moet niet alleen de tweede tafel van de wet handhaven, maar zich ook inzetten voor de eerste tafel.
God kan die hulp wel missen, maar Hij wil dat gewoon niet. Als de overheid overspel bestraft, waarom dan niet degenen die overspel bedrijven met de leer van het heil. Als gifmengers niet op genade hoeven te rekenen, waarom zouden dan geestelijke gifmengers vrijuit gaan? (Commentaar op Deuteronomium 13:5) Calvijn vindt dat de burgerlijke overheid niet alleen moet zorgen dat mensen rustig kunnen leven en werken, eten, drinken en genieten. De overheid moet er ook afgoderij, Godslastering en leugenleer tegengaan.
Je kunt dit best historisch relativeren. Godsdienstvrijheid was er nauwelijks. De overheid bepaalde in de zestiende eeuw de religie. Onderdanen die het er niet mee eens waren konden hun knopen tellen of hun biezen pakken. Het is ook onjuist om te veronderstellen dat Calvijn als een soort ayatollah van Geneve over de gewetens van de inwoners heerste. Calvijn had veel minder invloed op de stadsraad van Geneve dan vaak werd aangenomen, hij nam op

verschillende terreinen een gematigd standpunt in. In de jarenlange strijd over de excommunicatie stond Calvijn een nadrukkelijk onderscheid tussen kerk en staat voor. Hij was tegen gewetensdwang, al had hij in sommige kwesties – denk aan de veroordeling van Servet – geen overdosis aan tolerantie.
Wat mij als theoloog vooral intrigeert is de Bijbelse onderbouwing van zijn theocratische gedachten. Dat die aan het Oude Testament ontleend zijn, is al vaker opgemerkt. Daar is niets mis mee, want het Oude Testament heeft niet afgedaan. Calvijn was geen voorstander van de invoering van de Oudtestamentische wetgeving. In zijn genuanceerde hermeneutiek maakte hij een onderscheid tussen morele, ceremoniële en juridische wetten. Het feit dat hij tegenover de doperse verwerping van de overheid, verwijst naar Oudtestamentische koningen, die in de Schrift geprezen worden, is ook nog niet zo vreemd.
Vreemd is echter wel dat Calvijn de theocratische roeping van de overheid baseert op een specifieke uitleg van Oudtestamentische profetieën. In de apostolische tijd heeft de overheid de kerk vervolgd. Daarom kan Calvijn weinig met de Nieuwtestamentische teksten over de overheid. Aan Romeinen 13 kun je geen politiek programma ontlenen, omdat het daar gaat om het heidense regiem van Rome.
Als Calvijn in zijn commentaren en polemische geschriften tegenover de dopers benadrukt dat de overheid de roeping heeft om de godsdienst actief te bevorderen, verwijst hij telkens naar Oudtestamentische profetieën over het rijk van de Messias. Die profetieën ziet hij vervuld in de kerk en in de christelijke overheid. Als je zijn bijbelse argumentatie nauwkeurig analyseert, zijn dit zelfs de sleutelteksten waarop hij zijn visie baseert. Tegenover de dopers die zeiden dat een christelijke overheid niet strookt met de volmaaktheid van Christus, stelt hij dat “David alle Koningen en Overheden vermaant de Zoon van God te kussen.” Dat betekent volgens Calvijn dat de overheden zich aan Christus zullen onderwerpen. “Evenzo beneemt Jesaja (49:23), wanneer hij belooft dat de koningen voedsterheren en de koninginnen zoogvrouwen voor de kerk zullen zijn, hun hun koninklijke eer niet, maar hij maakt veeleer hen met een eervolle titel tot voorstanders van de godvruchtige dienaren Gods.” (Institutie 4.20.5)
Calvijn verwijst dus naar teksten in het Oude Testament die spreken over het rijk van de Messias. Er komt volgens Psalm 2 een tijd dat de koningen de Zoon van God zullen kussen en volgens de profetie van Jesaja 49:23 zullen de vorsten de voedsterheren van Sion worden. Daarbij is Sion natuurlijk de kerk. In de tijd van de vroege kerk was dat nog niet zo. De onderwerping van de aardse machten aan Christus zit echter wel in het pakket inbegrepen. Kort gezegd: de

Messiaanse profetieën over het koninkrijk van Christus gaan in vervulling in het *corpus christianum*. Dat is wel opmerkelijk gezien de grote terughoudendheid waarmee Calvijn Oudtestamentische profetieën uitlegt, zelfs als die in het Nieuwe Testament rechtstreeks op Christus betrokken worden.
Waarom laat hij juist op het punt van de politiek zijn terughoudendheid varen? Komt dat door zijn passie om beide rijken radicaal te onderwerpen aan de soevereiniteit van God? Calvijn zag de reformatie niet alleen als een hervorming van de kerk, maar ook als een hernieuwde onderwerping van de overheid aan de heerschappij van Christus.
Dit beroep op het OT gaat voorbij aan de positie van Israël in de heilsgeschiedenis. Juist op dit punt wreekt zich de vervangingstheologie van de Reformatie. Nieuw zicht op Israël impliceert ook een andere visie op de theocratie. De komst van keizer Constantijn mag niet gezien worden als een vervulling van Messiaanse profetieën. Dat God regeert moet wel beleden worden, maar hoe Hij regeert dat laat zich niet in een politiek programma vangen.

Ter wille van de discussie wil ik met een paar stellingen afsluiten.

1. De overheid moet zich terughoudend opstellen en de kerk niet voor de voeten moet lopen door zich te bemoeien met de verkondiging of door die met machtsmiddelen een handje te helpen. Laat de kerk kerk zijn en de staat staat. Dat Calvijn vond dat de overheid de roeping had om de ware godsdienst rechtstreeks te bevorderen is gebaseerd op een verkeerde uitleg van Oudtestamentische profetieën. Daarin moeten wij hem niet volgen.

2. Theocratie impliceert een zekere vrijheid van godsdienst, maar geen gelijkheid van godsdienst. Niemand is voor onbegrensde godsdienstvrijheid. Kinderoffers mogen in Nederland niet gebracht worden. Hoewel, hoe zit dat met het ongeboren leven? Uit angst om de godsdienstvrijheid teveel te beperken, weigert de overheid een onderscheid te maken tussen religies. Maar er is gewoon verschil tussen jodendom, christendom en islam. Er is ook een onderscheid tussen religies en sekten. De overheid wil geen sekteleiders bij de krijgsmacht, maar waarom dan wel een radicale imam? Mensen moeten – met hun religieuze opvattingen – door de overheid gerespecteerd worden, maar de overheid is wel degelijk geroepen om te onderscheiden tussen waarheid en leugen.

3. De overheid kan echter alleen maar op de juiste wijze onderscheiden tussen waarheid en leugen als zij zich laat leiden door een norm die hoger ligt dan de

opinie van de meerderheid. Hoe neutraal is een overheid die zich door het volk laat leiden? Als de overheid de vrijheid van onderwijs beperkt door scholen te verbieden om samenwonende hetero- of homo-stellen als onderwijzend personeel te weren, dan beperkt zij de vrijheid van godsdienst vanuit seculiere en verlichte normen.

4. De Reformatie heeft zich verzet tegen gewetensdwang. Het geloof behoort tot het privédomein en daarin moet de overheid zich niet mengen, maar dat betekent niet dat er aan de publieke uiting van het geloof geen grenzen te stellen zijn. Het bouwen van een gezamenlijk gebedshuis behoort op zich niet tot het publieke domein, maar het subsidiëren van een moskee wel.

5. De theocratische roeping van de overheid behoort tot de belijdenis van de kerk. Dat impliceert de aanvaarding van de democratische rechtsstaat en geen streven naar een theocratie als regeringsvorm. Christenen in de politiek weten dat zij pelgrims zijn. Op reis worden zij geïnspireerd door illustere voorgangers. Zij weten zich echter ook in de politiek genormeerd door de wet van God en door het woord en voorbeeld van Christus.

6. Het koninkrijk van God wordt niet gebouwd door mensenhanden. Christenen begeren dat rijk niet hier en nu te vestigen, maar zij leven tijdens hun pelgrimage als kinderen van het koninkrijk en vragen steeds: ‘What would Jesus have me to do?’

Coreferaat: Politiek is een tijdelijke noodmaatregel

In de voorgaande bijdrage vertelt Van den Belt een mooi en subtiel verhaal. Met de hoofdlijn kan een historicus het alleen maar eens zijn. Calvijn wordt in zijn tijd gelaten. Elementen uit zijn werken kunnen dienen als inspiratie voor hedendaagse theologische reflectie, maar zijn gedachten zijn niet direct toepasbaar. Van den Belt meent dat er geen directe band tussen Calvijn en onze wereld bestaat. Dat lijkt mij juist, al gaat deze aanname in tegen een groot aantal historische, sociologische en theologische theoriën en argumenten, die aan het calvinisme een belangrijke rol toekennen bij het ontstaan van de moderne wereld. De Duitse socioloog Max Weber is zeker de beroemdste verdediger van dit soort theorieën, en in Nederland legde Abraham Kuyper in zijn *Stone Lectures* het calvinisme ten grondslag legde aan de moderne beschaving. Zulke grote verhalen over de nauwe band tussen het calvinisme en de Europese modernisering worden tegenwoordig door historici verworpen.

Mijn grootste historische bezwaar tegen Van den Belts betoog betreft het punt waar hij deze interpretatie nog onderschrijft. Hij betoogt dat de Europese en moderne verdediging van het recht op opstand een ontwikkeling is van Calvijns gedachten over de twee rijken. Hier wordt het belang van de theologie overschat. *Elke* confessie in de vroegmoderne tijd ontwikkelde theorieën die opstand rechtvaardigden wanneer ze politiek door een vorst die een andere confessie was toegedaan bedreigd werd. Luther stond in 1530 in Torgau de prinsen van het rijk toe bevelen van de keizer met geweld te weerstaan. De Lutheranen van Lemgo wisten in 1609 uitstekende rechtvaardigingen te geven voor hun felle verzet tegen de pogingen van hun wettige heerser, de graaf van Lippe, om een gereformeerde kerkorde in te voeren. Toen de calvinistische Henri IV de wettige Franse koning werd, ontwikkelden katholieke theologen onmiddellijk zeer radicale rechtvaardigingen van het recht op opstand: niet alleen lagere overheden, maar ook het volk zelf mocht in opstand komen. De politieke context was hier veel belangrijker dan de theologische traditie. Vanaf de jaren 1620 verwierpen de Franse calvinisten het recht op opstand en verdedigden de plicht van een volledige gehoorzaamheid aan de kroon. Dat was ook verstandig. In die tijd keerde de calvinistische hoge adel geleidelijk terug tot het katholicisme, en omdat veel calvinistische kerken hun recht van bestaan ontleenden aan het recht van deze hoge adel om eredienstren op hun land toe te staan, had dat voor hen grote gevolgen. Henry II de Condé was zo'n

edelman, die zich bekeerde en in de jaren 1640-1 een groot aantal calvinistische kerken op de gronden die hem toebehoorden sloot, waaronder die in de stad Sancerre, waar de hugenoten vervolgens bitter onderdrukt werden. Maar tijdens de Fronde, de adellijke opstand tegen de kroon, rond het midden van de 17e eeuw, waren het de hugenoten die ervoor zorgden dat de stad loyaal bleef aan Anna van Oostenrijk. Ze kregen hun kerk terug.

Maar dit, haast ik me te zeggen, is een kleintje, dat het betoog van Van den Belt niet onderuit haalt. Hij kan het zonder deze historische band doen. De kern van zijn verhaal lijkt mij ontsloten te worden in de eerste paragraaf, in zijn mooie analyse van de plaats van de politiek in de verschillende edities van de Institutie. Calvijn plaatste lange tijd zijn gedachten over de politiek tussen zijn analyse van de de christelijke vrijheid en zijn overdenkingen betreffende het toekomstige leven. Van den Belt betoogt, terecht, dat deze formele opbouw aantoont dat politiek voor Calvijn geen fundamentele, maar een betrekkelijke zaak was: het is een tijdelijke noodmaatregel. De politiek moet er voor zorgen dat het maatschappelijke leven niet uit de hand loopt. De beste tegenwoordige omschrijving van deze opvatting lijken mij de woorden van Cohen toen hij in 2000 burgemeester van Amsterdam werd. Hij zag zijn taak als “de boel een beetje bij elkaar houden”.

Er zijn nog veel verder van het calvinisme verwijderde hedendaagse denkers die deze notie van de betrekkelijkheid van de politiek, die Van den Belt bij Calvijn vindt, onderschrijven. Ik denk aan de door mij zeer bewonderde en volstrekt seculiere politieke filosoof John Gray. In verschillende boeken, met name *Strawdogs* en *Black Mass*, voert Gray de rampspoed van de negentiende en twintigste eeuw terug op een heel andere en veel hogere opvatting van de politiek, als project om de wereld een betere plaats te maken. Al die grote projecten, het nationalisme, het communisme, de nationaal-socialisten, maar ook de radicale liberalisering van de wereldeconomie na 1989 hebben, zoals bekend, juist niet tot een betere wereld geleid, maar onzegbaar menselijk leed gebracht en de natuurlijke wereld vergaand verwoest. Dat werkte dus niet. ‘Het Koninkrijk Gods wordt niet gebouwd door mensenhanden’, in Van den Belts woorden. De opvatting van de politiek als project, als een opgave om bewust mens en samenleving te transformeren berust volgens Gray op een fundamentele misvatting. Hij maakt dit argument door radicaal de evolutionaire oorsprong van de mens te benadrukken: ook mensen zijn een diersoort, gedreven door blinde driften, die door de rede niet beteugeld of geordend kunnen worden. Deze seculiere notie van de mens als een evolutionair product

vervult in zijn argument dezelfde functie als de erfzonde bij Calvijn en bij Van den Belt.

Het meest provocatieve element van Van den Belts lezing op een bijeenkomst, mede georganiseerd door het wetenschappelijk bureau van de SGP, is uiteraard zijn impliciete verwerping van artikel 36 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis. Ook Calvijn onderschreef in zijn ogen op een bepaald gebied nog een 'projectmatig' en dus verkeerd ideaal van de politiek: het betreft zijn gedachte dat de overheid de mogelijkheid en dus ook de plicht heeft de ware leer te bevorderen en de valse leer te onderdrukken. Deze notie wordt door Van den Belt verworpen, met behulp van wat mij een heel elegant theologisch argument lijkt. Dat is ook politiek heel verstandig. Wij beschouwen godsdienst in zijn sociale vorm niet meer als een deel van de publieke orde, zoals Calvijn dat deed, maar als iets wat belichaamd wordt in groepen mensen, zoals "katholieken", "bevindelijken", of "moslims". Een letterlijke uitvoering van artikel 36 in de moderne tijd leidt tot apartheid, etnische zuivering, of erger. Toch handhaaft Van den Belt in zijn punten voor discussie het nevelige begrip theocratie. Het functioneert daar, als ik het goed heb – maar ik vind hem hier niet zo helder als in zijn eigenlijke betoog – als volgt. Staat en kerk hebben elk een eigen taak; de staat is aan een hogere wet gehouden dan het simpel volgen van de meerderheid; daarom is het doorvoeren van een seculier en verlicht project onjuist. Het argument staat duidelijk in dienst van een verdediging van de vrijheid van het Nederlandse orthodoxe protestantisme. Concreet: orthodoxe scholen moeten de vrijheid behouden sexueel aktieve homoseksuele leraren te weigeren of te ontslaan.

Het lijkt mij dat Van den Belt hier de actuele politieke en geestelijke situatie in Nederland miskent, en de consequenties van zijn eigen opvatting dat "niemand voor onbegrensde godsdienstvrijheid is" niet werkelijk doordenkt. Om met het laatste te beginnen: elke moderne staat heeft met godsdiensten te maken, en moet op dat gebied allerlei zaken regelen. Voor die bemoeienis is geen simpele, logische oplossing, en ze valt dus altijd onder de fundamentele regels van de politiek: het dient een pragmatische poging te zijn de maatschappelijke vrede te bewaren. De uitkomst verschilt dus per land en per tijd, is altijd afhankelijk van bijzondere omstandigheden, en is meer of minder geslaagd. De vraag is wat in de gegeven omstandigheden werkt om "de boel een beetje bij elkaar te houden", de samenvatting van een bescheiden, niet-projectmatige opvatting van de politiek.

Dat brengt mij bij mijn tweede punt: Van den Belts miskenning van de concreet religieus-politieke situatie van Nederland. De politieke druk die de afgelopen jaren op de SGP en de bevindelijke scholen wordt uitgeoefend, is een afgeleide is van het ongemak dat groepen binnen de Nederlandse samenleving met de Islam hebben. Er zijn politici die de maatschappelijke ontplooiing van de Islam in Nederland willen verhinderen. De Nederlandse juridische en bestuurlijke tradities bieden, sinds 1848, religieuze groepen nu juist veel ruimte om dat wel te doen. Daarom worden deze tradities aangetast, en wordt ook de vrijheid van de bevindelijk gereformeerden om hun eigen maatschappelijke wereld te ordenen onder druk gezet. Deze ontwikkeling wordt versterkt door de verandering in de plaats die de bevindelijk gereformeerden in de Nederlandse samenleving sinds de jaren 1970 innemen. Tot die jaren waren ze een stroming binnen een veel breder orthodox protestants volksdeel. In het laatste kwart van de twintigste eeuw zijn ze, als gevolg van de ontkerstening van Nederland, een bijzondere, kleine minderheid geworden. Het lijkt mij dat de enige verstandige politieke strategie die ze in deze omstandigheden kunnen volgen het beklemtonen van het recht op godsdienstvrijheid is. Maar dat moet dan ook gelden voor de Islam, en dat had Van den Belt wel wat sterker naar voren kunnen brengen, hoezeer dat ook strijdt met het “theocratisch” gedachtegoed van de SGP.

Column: Wat je zegt ben je zelf

Hij was een intolerante dwingeland. Vrouwen die zich aan een dansje hadden bezondigd moesten wat hem betreft achter slot en grendel. Hij was als adviseur van de rechtbank medeverantwoordelijk voor tientallen doodsvonnissen. Zijn tegenstanders noemde hij bij gelegenheid “honden”. En met zijn hedendaagse volgelingen is het ook al beroerd gesteld. Ze willen namelijk de staat kapen om hun particuliere moraal tot een dwangbuis van publieke moraal te maken.

Was getekend, Patrick van Schie, directeur van de Teldersstichting, het Wetenschappelijk Bureau ten behoeve van de VVD. En het is dat we een Calvijncongres zijn, maar anders zou je in deze dagen zomaar kunnen denken dat hij het over iemand anders had. Over – ik noem maar wat – de stichter van een woestijngodsdienst die zo’n 13 eeuwen geleden leefde, ergens op het Arabische schiereiland. Maar Van Schie had het, eerder dit jaar, niet over deze profeet, maar over de Geneefse reformator Johannes Calvijn. En dat doet zeer.

Ik beschouw mijzelf als een calvinist. Ik geloof dat er een verband is tussen het calvinisme en vele aardse zegeningen waar wij in Nederland nog altijd van profiteren. Calvijn benadrukte de persoonlijke verhouding tot God, ging dus uit van de individuele waardigheid, vrijheid en verantwoordelijkheid. Dat betekende dat de individuele gelovige de bijbel ter hand mocht nemen, zich rechtstreeks tot God mocht richten, en trouw mocht blijven aan zijn of haar eigen geweten. Kerk, ambtsdrager en overheid werden door Calvijn op hun plaats gewezen, niets en niemand mocht treden in de meest intieme relatie die er is. Namelijk die tussen de gelovige en God. Die nadruk op individuele waardigheid en vrijheid leidden in Gereformeerde kerken tot de democratische verkiezing van ambtsdragers, tot nadenkende, mondige en initiatiefnemende burgers. Er is wel vaker het verband gelegd tussen de invloed van het calvinisme en de democratisering van Europa. En dat klinkt me plausibel in de oren. Landen waarin het calvinisme grote invloed had, Nederland, Engeland en Amerika, waren de eerste landen waar religieuze minderheden rechten toebedeeld kregen.

Ook is er een verband gelegd tussen het calvinisme en de economische welvaart. God was de God van het hele leven, en al het bonafide werk was volgens het calvinisme geheiligd werk. De zekerheid van het geloof gaf

calvinisten de kracht om hun leven met God te leven. Alle dagen van de week. In het zweet van hun aanschijn. En deugden als eerlijkheid en betrouwbaarheid werden door calvinisten hoog aangeschreven en bleken in de economie als haarlemmer smeerolie. Waar Francis Fukuyama in zijn boek *Trust* veel woorden aan vuil maakt, daar weten ze het in calvinistische bolwerken als Staphorst, Genemuiden en Rijssen al lang. Namelijk dat als je elkaar kunt vertrouwen je ook goed zaken kunt doen. Leve Calvijn zou je zo zeggen.

En dan is daar opeens, vijf eeuwen na geboorte van de Reformator, ene Patrick van Schie, die geen goed woord heeft voor de man. Met striemenende gesels krijgt de Reformator er van langs. Intolerant, onaardig en met bloed aan zijn handen. Dat is even slikken zo'n recensie. Voor een calvinist als ik.

Toch maar even een uitstapje naar die profeet van het Arabische schiereiland. Want misschien kan hij mij helpen om zo'n Patrick van Schie beter te begrijpen. Want als ik nou een recensie zou moeten schrijven over de reformator uit Mekka, dan zou dat een vergelijkbaar verhaal kunnen worden. Zo weinig als Van Schie met Calvijn heeft, zo weinig heb ik met Mohammed. Kennisneming van het leven en werken van deze profeet was voor mij geen onverdeeld genoegen en daar zou zomaar een pittige recensie uit kunnen rollen. Ik zou kunnen melden dat toen een vrouw een hekelgedicht over Mohammed schreef, de profeet haar door een sluipmoordenaar liet ombrengen. Ook besloot hij om honderden mannen van een hem vijandige Joodse stam te laten executeren. En als iemand hem de rug toekeerde, kende hij geen genade. Tenminste, dat is mijn oordeel van een afstand en na 1300 jaar. En als een devote moslim mijn recensie zou aanhoren, zou die niet weten waar ik het over had. Hij zou moeten slikken zoals ik moet slikken bij het aanhoren van het oordeel van Patrick van Schie over Calvijn. Die moslimgelovige zou mij zeggen dat zijn profeet had gezorgd voor eenheid en gerechtigheid, in staat was geweest om van een losbandig zootje Arabieren een machtig volk te maken, dat in korte tijd grote delen van de wereld veroverden. Hij bracht *law* en *order*. Hij was wijs, behandelde iedereen rechtvaardig en gaf vrouwen meer rechten dan ze ooit daarvoor hadden gehad.

Zo heeft iedereen zijn eigen Calvijn en iedereen zijn eigen Mohammed. *And never the twain shall meet.* In het oordeel over geestelijke leidslieden als Calvijn en Mohammed lijkt te gelden: wat je over hen zegt, dat geloof je zelf. Wat je zegt, ben je zelf. We fotoshoppen onze eigen helden bij elkaar en

tekenen het portret van onze opponenten zo zwart mogelijk. En zo houden we onszelf en ons eigen gemaakte wereldbeeld overeind.

Moet dit dan het post-moderne einde van deze column zijn? Gelukkig niet.

Het is waar dat we historische figuren in hun tijd moeten plaatsen. Het is waar dat noch volgelingen, noch opponenten de beste recensenten van geestelijke leidslieden zijn. Maar over een markant verschil tussen Calvijn en Mohammed zullen moslims en calvinisten het eens zijn. Mohammed is in de islam de maat der dingen geworden, de vleesgeworden norm, de allerhoogste perfectie op aarde.

En kom daar maar eens om bij Calvijn. Als iemand heeft gewezen op een betere bron dan zichzelf, als iemand heeft verwezen naar een hogere wijsheid dan die van hem zelf, dan is het Johannes Calvijn. En daarom, Patrick van Schie, ben ik er trots op een calvinist te zijn.

Twee zien meer dan één - Over calvinisme en democratie

Geen water en vuur, maar twee ogen van een lichaam. Dat is het beeld dat Calvijn gebruikte in zijn spreken over kerk en staat. Het is van enorme betekenis geweest dat Calvijn kerk een staat een eigen, zelfstandige positie en taak heeft toegewezen. Dat betekent niet, dat zij in zijn visie niets met elkaar te maken hebben. Integendeel, zij hebben elkaar wel nodig, moeten elkaar helpen en steunen.

In een preek over 1 Samuël zegt Calvijn uitdrukkelijk dat die twee door God ingestelde ordeningen niet met elkaar in strijd zijn, zoals water en vuur tegenover elkaar staan. Zij hangen juist met elkaar samen. Als het één wordt weggenomen, komt het andere in grote nood. Als één oog niet goed werkt, wordt het gehele gezichtsvermogen daardoor geraakt.
Er moet tussen twee klippen worden gevaren. De scylla van de kerkelijke heerschappij over de staat moet even angstvallig vermeden worden als de charybdis van het Ceasaropapisme, de heerschappij van de staat over de kerk. Als de kerk naar wereldlijke macht gaat streven, wordt ze verdorven. En als de staat zich mengt in de interne aangelegenheden van de kerk, is dat ook een ontoelaatbare domeinoverschrijding.
Consequentie hiervan is dat ook degenen die kerkelijke ambten vervullen, zich als staatsburger net als andere burgers aan de wet moeten houden. En andersom, dat degenen die een overheidsambt bekleden, ook op één lijn staan met alle andere kerkleden, en zich op dezelfde manier moeten laten gezeggen.

Die tweepoligheid, evenwichtigheid, is een markante trek van Calvijns staatkundige denken.
Evenwichtig is Calvijn ook in de waardering van het overheidsgezag. Hij spreekt buitengewoon positief over de overheid als een instelling van God. Tegelijk snijdt hij alle absolutistische aanspraken af. Overheidspersonen zitten er niet voor zichzelf, maar staan in dienst van God en zijn er ten goede van de burgers. De bron van het overheidsgezag ligt in Gods souvereiniteit, en wordt daardoor ook begrensd.
Bij alle verschil in positie tussen kerk en staat, tussen overheid en burgers, is er één ding wat zij gemeenschappelijk hebben: de binding aan Gods Wet en de gerichtheid op de eer van God.

Zij zijn allebei gebonden aan de wil van de Koning der Koningen, de Heere der Heeren. De Tien geboden hebben universele gelding. Zij hebben uitdrukkelijk ook een politieke functie, als richtsnoer voor het publieke leven.

Calvijns evenwichtigheid springt ook in het oog als hij spreekt over de wijze waarop overheden hun zwaardmacht moeten hanteren. Ook hier weer twee klippen die vermeden moeten worden. Zo waarschuwt hij overheden bij het opleggen van straf niet alleen voor slappe toegeeflijkheid, maar ook voor te grote strengheid die meer verwondt dan geneest.
Deze noties zijn ook terug te vinden bij de Nederlandse jurist en predikant Willem Teellinck, bekend voorman uit de Nadere reformatie. In zijn geschrift "De politieke christen" gebruikt hij ook het beeld van de twee ogen voor zowel de barmhartigheid als de gerechtigheid, die beide nodig zijn. Het moet daarmee zo zijn als met onze ogen: zij zien beide naar een en hetzelfde ding. De strengheid van de rechtvaardigheid moet worden gematigd door de barmhartigheid. Tegelijk moet voorkomen worden dat de barmhartigheid in slapheid ontaardt. "Sommigen schrijven hun wetten met bloed, anderen met suiker. Dit moet in evenwicht zijn, wil het goed gaan."

Calvijn is ook in zijn daden trouw gebleven aan zijn staatkundige visie. Het beeld van een intolerant schrikbewind van Calvijn in Geneve klopt van geen kant. Het was niet alleen geen schrikbewind, maar Calvijn was ook niet aan het bewind. Hij droeg geen bestuurlijke verantwoordelijkheid en is door de echte machthebbers juist vaak kort gehouden. In de praktijk blijkt de Geneefse hervormer oog te hebben voor de menselijke maat, gematigdheid te stellen boven rigorisme.

Over de politieke erfenis van Calvijn bestaan heel verschillende beelden.
Wie betoogt dat er een rechte lijn loopt van Calvijn naar een totalitaire intolerantie, slaat de plank mis. Daarentegen zijn er juist wezenlijke elementen in zijn staatkundige opvattingen die een goede voedingsbodem vormen voor gezonde tolerantie, voor de erkenning van burgerlijke vrijheden en rechten, en scheiding van de machten. Duidelijke voorbeelden daarvan zijn zijn nadruk op de dienstbaarheid van de overheid, de onderscheiden positie van kerk en staat, de erkenning van het individuele geweten, het vrijwillig dienen van God met het hart.
Dat betekent overigens niet dat Abraham Kuyper gelijk had toen hij omstandig betoogde dat in het calvinisme de oorsprong en de waarborg ligt van onze constitutionele vrijheden. Kuyper overdreef door Calvijn af te schilderen als de

geestelijke vader van actuele grondrechten. Niet voor niets waren Groen van Prinsterer en zijn geestverwanten kritisch geweest over de liberale grondwetsherziening van 1848 – de constitutionele vrijheden moesten verbonden zijn met de erkenning van christelijke beginselen. Anders was het meer Revolutie, dan Evangelie.

Calvijn en de democratie – passen die wel bij elkaar? Staat zijn theocratische belijden niet haaks op de moderne democratie?
We kunnen Calvijns opvattingen theocratisch noemen, waar hij de Godsregering belijdt en Gods soevereiniteit erkent, ook een overheid wil die hierin kleur bekent.. Het hoogste gezag ligt bij God. Dat staat onverzoenlijk tegenover volkssouvereiniteit, maar niet tegenover democratie, de grondwettelijk gereguleerde zeggenschap van het volk.
Theocratisch is ook zijn accent op de binding van de overheid aan de wet van God. De beslissende normen voor goed en kwaad, voor recht en onrecht, zijn door de soevereine God gegeven tot welzijn van de samenleving. Dat staat onverzoenlijk tegenover de autonomie, het zichzelf tot wet zijn. Met alleen het credo “de meeste stemmen gelden” komen we er niet. De norm van Gods geboden moeten vertaald worden in wetgeving en beleid voor het publieke leven.
Een rigoreuze scheiding van kerk en staat verdraagt zich evenmin met Calvijns staatkundige opvattingen. Zij hebben een duidelijk onderscheiden positie, maar moeten ook samenstemmen. Theocratie in de zin van ‘heerschappij door geestelijken’, wijst Calvijn juist uitdrukkelijk af.

Dit theocratisch belijden staat geenszins in tegenspraak, maar is integendeel zeer wel te harmoniëren met een democratische ordening, de geinstutionaliseerde zeggenschap van de bevolking, een komen en gaan van regeerders via vrije verkiezingen. Het calvinistische, bijbelse besef van de zondigheid van de mens geeft juist een belangrijke impuls aan machtenscheiding en tegenmacht. In het calvinistische gedachtegoed kan uitstekend een rolopvatting gedijen voor een volksvertegenwoordiger als bemiddelaar tussen bestuur en burger – geen verlengstuk van de bureaucratie, maar ook geen kritiekloos doorgeefluik van de wensen van de bevolking.

Calvijns staatsopvatting botst wel fundamenteel met een kleurloze overheid. Calvijn is geen pleitbezorger voor oeverloze tolerantie. Hij was jurist en realist genoeg om al op voorhand ruimte en flexibiliteit te bieden aan wetgevers.

Wetten konden en mochten variëren. De Mozaische wetgeving was niet door God gegeven om automatisch te kopiëren naar alle tijden en plaatsen.
Deze flexibiliteit maakt, tezamen met de onderscheiding van kerkelijk en wereldlijk gezag, de plicht tot basisloyaliteit aan de overheid, en het afwijzen van het geweld als middel om politieke veranderingen te bewerkstelligen de calvinistische staatsopvatting vroeger en nu fundamenteel verschillend met orthodox-islamitische opvattingen.

Is in de visie van Calvijn de Mozaische wetgeving niet universeel geldend, de Tien Geboden zijn dat wel. De overheid is gebonden aan de beide tafels van de wet. Tolerantie voor zaken die daarmee lijnrecht in strijd zijn, is uit de boze. De autoriteit van Gods Woord, de Souvereiniteit van God, en de gerichtheid op Zijn eer – dat zijn de drie grondpijlers waarop Calvijns staatkundige opvattingen rusten. Alles moet Hem eren! Ook in een pluriforme samenleving blijft de overheid aanspreekbaar als dienares van God. Een gelijkheidsbeginsel dat christendom en islam of secularisme op één lijn stelt, is daarmee in strijd.

Het appèl dat van deze noties uitgaat, blijft van kracht, ook al heeft de secularisatie diepgaande sporen getrokken in samenleving en overheid, en al is de geloofwaardigheid van kerkelijk spreken sterk ondermijnd door verdeeldheid. De kerk houdt de taak om overheid en samenleving voor te houden wat het Woord van God van ons vraagt. Het zou goed zijn als de kerken in het publieke debat meer van zich laten horen, bijvoorbeeld over het belang van een goed gezin of over het tegengaan van verloedering.
Twee zien meer dan één. Maar de beide ogen moeten uiteindelijk ook goed op elkaar afgestemd zijn. Anders ontstaat een schadelijke vorm van bijziendheid of kortzichtigheid.

Het belang van Calvijn voor hedendaagse debatten - Of: waarom de wetenschap zich in het politiek debat moet mengen

De **eerste stelling** die ik in dit stuk uiteen wil zetten luidt als volgt: het meest basale probleem van de huidige politieke situatie is de spanning tussen relativistische tolerantie en fundamentalisme.

In de populistische rhetoriek van Geert Wilders wordt de 'Judeo-Christelijke cultuur' ingezet als absoluut, maar vaagomlijnd, ideaal dat met harde hand verdedigd dient te worden. Bij deze verdediging wordt de eigen cultuur dusdanig tot absolute toetssteen verheven dat intolerantie het onvermijdelijke gevolg is. Tegenover deze fundamentalistische affirmatie van de Judeo-Christelijke wortels wordt maar al te vaak een impotent relativisme geplaatst, alsof men moet kiezen tussen zwijgen of zich inzetten voor het verdedigen van de 'Judeo-Christelijke cultuur' door middel van het afwijzen van datgene dat er niet eigen aan is. Het lijkt weleens alsof een tussenpositie moeilijk denkbaar is.

De **tweede stellingname** van dit stuk is dat het gedachtegoed van Calvijn, en haar geschiedenis, vruchtbaar is om na te denken over een politieke houding die tussen deze twee gevaren door weet te laveren. Ik bedoel dit tweeledig: Aan de ene kant biedt de historische geschiedenis van het calvinisme een welkome verdieping van de hedendaagse debatten over de 'Judeo-Christelijke cultuur' en de verhouding tussen religie en politiek, aan de andere kant biedt de geschiedenis van de vervlechting van politiek en calvinisme ook voorbeelden politiek engagement die wel kritisch en geëngageerd waren, en tegelijkertijd ervoor waakten de eigen opvatting tot absoluut ideaal te verheffen.

Het vereist wellicht enige uitleg voordat de verbintenis tussen deze twee stellingen duidelijk kan worden, ik zal dan ook eerst kort de situatie schetsen alvorens ik naar Calvijn en het calvinisme over ga. En passant zal ik ook proberen te verduidelijken wat ik, als jonge en niet-kerkelijke wetenschapper bij Calvijn te zoeken heb.

Stelling 1

In de publieke debatten zoals ze maar al te vaak op de opiniepagina's van kranten gevoerd worden wordt regelmatig het beeld geschetst van religie als ware haar rol beperkt tot òf een vrijblijvende vorm van pietisme, die, zolang zij

zich aan de heersende moraal houdt, een verdiepende werking kan hebben in het privéleven van mensen, of anderzijds, een vorm van fundamentalisme die geen plek meer heeft in het moderne politieke functioneren.

Een goed voorbeeld van deze houding ziet men in het werk van populaire filosofen als Herman Philipse (*Atheistisch Manifest,* 1995 & 2004) of Paul Cliteur (*Moreel Esperanto,* 2007). In hun werk stellen zij dat religie geen rol meer zou moeten spelen in het nadenken over politiek of ethiek. In plaats daarvan moet men, om de gevaren van bijvoorbeeld het moslim-fundamentalisme het hoofd te bieden, de seculiere verlichtingsidealen aanhangen en verdedigen.

In zowel het gebruik van de 'Judeo-Christelijke cultuur' door Geert Wilders, als in haar afwijzing door Cliteur en Philipse, wordt een belangrijke dimensie over het hoofd gezien. Niet alleen zijn belangrijke seculiere waarden in Nederland tot stand gekomen onder invloed van religie, de mengvormen van religie en politiek vormen belangrijke momenten om na te denken over religie en intolerantie.

Kortom, de hedendaagse situatie roept de volgende vraag op: wat betekent de 'Judeo-Christelijke cultuur'? Hoe speelt religie door in de hedendaagse politieke houdingen? Hoe heeft zij zich in het verleden verhouden tot vormen van intolerantie? Kan zij wel zo makkelijk als absoluut ideaal ingezet te worden? Of heeft zij juist kritiek op vormen van absoluut idealisme gekend? Hier is, lijkt mij een diepgravender debat nodig. Hier raak ik aan de beweegredenen voor mijzelf om een steentje bij te dragen aan het debat. Aangezien er over het gehele politieke spectrum met de christelijke wortels van Nederland aan de haal gegaan wordt, bedoel ik hiermee niet alleen het functioneren van de confessionele partijen. Er wordt door figuren als Cliteur en Philipse, maar ook door Wilders zo makkelijk met religie en haar invloed op het heden omgesprongen dat gelovige zowel als niet-gelovige individuen, maar ook wetenschappers zich nodig moeten mengen in dit debat. De gezamenlijke geschiedenis van Nederland en het calvinisme behoort meer reliëf te krijgen, vooral wanneer zij voor politieke doeleinden ingezet wordt.

Stelling 2

Het is dan ook ironisch dat bij nadere bestudering van een van de invloedrijkste figuren van onze 'Judeo-Christelijke cultuur', Johannes Calvijn, een vorm van religieus-politiek functioneren te ontwaren valt die zich onttrekt aan zowel

relativisme als aan intolerant fundamentalisme. En Calvijn's gedachtengoed is bovendien nauwer verwant aan de seculiere waarden dan denkers als Cliteur en Philipse toe willen geven.

Ik zal in deze publicatie niet het cliché van de sobere strenge Calvijn hoeven te ontkrachten. Bovendien is dat in 2009, het Calvijn-jaar, al meer dan voldoende door anderen gedaan.[6] Desalniettemin ligt in de publicaties die tot nog toe verschijnen over het calvinisme de nadruk op een historisch beeld. Ik denk, dat er ook een actuele waarde ligt in de historische figuur van Calvijn die inspiratie kan bieden voor een uitweg uit huidige dilemma's.

Al in de vroege edities van zijn hoofdwerk, de Institutie, heeft Calvijn een introducerende brief aan de koning François I bijgevoegd, waarin Calvijn zichzelf en de aanhangers van zijn leer verdedigd, en uiteenzet waarom de gelovigen geen bedreiging zijn voor de soevereiniteit van de vorst.

Zouden wij de omverwerping van koninkrijken beramen, wij, van wie nooit enig oproerig woord gehoord is en wier leven steeds bekend is geweest als rustig en eenvoudig, toen wij onder U leefden, en die ook nu nog, hoewel wij van huis verdreven zijn, toch niet ophouden voor U en Uw rijk om alle voorspoed te bidden!

Wij zien met grote gehoorzaamheid hoe de Here gewild heeft dat de vreselijke en wrede tiran gediend zou woden, om geen andere reden omdat hij het koninkrijk bezat.

Teruggrijpend op Paulus, presenteert Calvijn hier de beroemde plicht tot gehoorzaamheid die zo het gezicht van het calvinisme zou gaan bepalen. Het is het beeld van de berustende calvinist die onder andere door de beroemde socioloog Max Weber verbonden wordt met de oorsprong van het kapitalisme[7]. Of, in de taal van het stereotype: de calvinst werkt hard, zeurt weinig, en probeert in zijn roeping zo goed mogelijk zijn plicht te vervullen. Tegelijkertijd staat het calvinisme bekend om een geheel andere kant van religieus politiek functioneren: het recht op opstand. In de allerlaatste paragraaf van zijn

[6] *Voor een complete en rijke bespreking van de verschillende facetten van Calvijn's leven, zie Herman J. Selderhuis,* Calvijn Een Mens *(2008),*

[7] *Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904)*

hoofdwerk stelt Calvijn dat de gehoorzaamheid die de mens schatplichtig is aan de heerser begrensd wordt door de wil van God.

Laat ons ons troosten met de gedachte, dat wij dan die gehoorzaamheid betonen, welke de Here eist, wanneer we alle liever lijden dan dat we afwijken van de vroomheid. En opdat onze gemoederen niet zouden wankelen, geeft Paulus ons nog een andere prikkel, zeggende, dat wij daarom door Christus voor zulk een prijs gekocht zijn, als waarop Hem onze verlossing te staan gekomen is, opdat wij geen dienstknechten zouden worden van de slechte begeerten der mensen, en nog veel minder onderworpen zouden zijn aan hun goddeloosheid.

In het werk van Calvijn staat de zondigheid dusdanig centraal dat men aan de ene kant geen revolutionair ideaal kan verwerkelijken, terwijl aan de andere kant men erop moet toezien dat door de gehoorzaamheid aan de koning niet meegewerkt wordt aan een tyranniek regime.

Waar Calvijn zelf dit eventuele verzet uitsluitend voor magistraten in gedachten had, bleek de spanning tussen gehoorzaamheid en opstand een uiterst vruchtbare en explosieve mengeling voor de roerige zestiende eeuw[8]. Zo zou Willem van Oranje[9], of zijn hugenootse adviseurs, gebruik maken van de calvinistische argumentatie om zijn opstand tegen Spanje te rechtvaardigen. Het Wilhelmus geeft een goede illustratie van deze spanning, ik citeer het laatste couplet:

---

[8] *Voor een korte beschrijving van het recht op opstand in Calvijn, zie 'De Kerk en de Overheid' door Robert M. Kingdom, in* Calvijn Handboek*, red. Herman J. Selderhuis, 2008. Voor een toegankelijke analyse van de ontwikkeling van Calvijn's recht op opstand in Frankrijk, zie het hoofdstuk 'The invasion of Ideas: Calvin and France' in Alister E. McGrath,* A Life of John Calvin*, 1990.*

[9] *Voor de complexe vermenging van lutherse en calvinistische vormen van recht op opstand, en hun invloed op Willem van Oranje, zie het uitstekende proefschrift van H. Klink* Opstand, Politiek en Religie bij Willem van Oranje 1559-1568*. In dit artikel benadruk ik het gebruik van het recht op opstand zoals het door de hugenootse adviseurs van Oranje gepresenteerd wordt aan het eind van de jaren zeventig en begin jaren tachtig van de zestiende eeuw. Dat in de aanloop naar de* Apologie *een complex van invloeden, waaronder lutherse, op Oranje ingespeeld heeft, erken ik hier. Maar voor een discussie hiervan verwijs ik naar het boek van Dr. Klink. Voor een uitstekende geschiedenis van de opkomst en ontwikkeling van het calvinisme in Nederland, zie:* Een Nieuwe Tijd, een Nieuwe Kerk: de Opkomst van het 'Calvinisme' in de Lage Landen*, Mirjam van Veen, 2009.*

Voor Godt wil ick belijden
End zijner grooter Macht,
Dat ick tot gheenen tijden
Den Coninck heb veracht:
Dan dat ick Godt den Heere
Der hoochster Maiesteyt,
Heb moeten obedieren,
Inder gherechticheyt

Aan de ene kant dus de gehoorzaamheid aan de door God geïnstalleerde koning, aan de andere de noodzaak om aan God meer te gehoorzamen dan aan de mensen. Maar, dit brengt automatisch de vraag op wanneer men gerechtvaardigd is om in verzet te treden. In het licht van menselijke zondigheid, wanneer en hoe kan men er van op aan dat men in verzet moet komen? Als de menselijke geest, in de woorden van Calvijn, een 'werkplaats' is waar 'constant afgoden gecreëerd worden', hoe kan men tot een bevredigende reden komen om een door God gegeven macht te bekritiseren? In de zestiende eeuw, met haar roerige religie-conflicten, zou dit een prangend probleem blijven. Een bruikbare definitie van de spanning valt te destilleren uit de *Vindiciae Contra Tyrannos* (1579), waarschijnlijk geschreven door Oranje's adviseur, Phillippe Plessis-DuMornay (1549 – 1623):

Particulieren mogen in principe geen verzet plegen, maar alleen als de geest vrij is van eerzucht, vol van waarachtige ijver, goede conscientie en kennis van zaken.

In de zestiende eeuw was deze houding zeer invloedrijk bij de strijd tegen Spanje, en, belangrijker nog, was zij ook verbonden aan Willem van Oranje's pogingen religievrede te bewerkstelligen. Als de overheid gebonden is door grenzen, en afgekeurd mag worden als zij intolerant wordt, dan kan zij, op basis van het calvinisme, dan ook niet direct leiden tot een eigen intolerante theocratie. We zien dat in de rechtvaardiging van het verzet tegen de Spaanse koning niet alleen religieuze argumenten een rol spelen, maar vooral het recht van de Christen om tegen tirannen in opstand te komen.

We zien dat op belangrijke momenten, waarvan ik er een aantal beschrijf in mijn boek, deze kwestie telkens terugkeert. Zo zijn er tijdens de Tweede Wereldoorlog genoeg voorbeelden van discussies tussen gelovigen of men de

Duitsers als nieuwe overheid moest gehoorzamen, of dat zij onwettig was, en dus verzet geoorloofd was. Ik beschrijf in mijn boek de briefwisseling tussen de jonge Kuyper en Klaas Schilder[10], maar ook de posities die ds. Gerrit Hendrik Kersten en ds. Reinier Kok vroeg in de oorlog innamen hadden als voorbeelden kunnen dienen. Het terugkerende punt is dat de calvinistische religie zowel een waarborg tegen een eigen intolerantie in zich herbergt, en daardoor zich wellicht in de oorlog soms heeft geleend voor een berustende houding, maar dat zij zich ook kritisch kan verhouden tegen andere vormen van intolerantie, en daardoor een actieve politieke houding kan opleveren die haar eigen voorkeuren niet fundamentalisme zal verheffen.

Deze gedachte heeft dan ook in het moderne Nederland haar sporen nagelaten. Abraham Kuyper legde wellicht teveel historische verworvenheden in de schoot van het calvinisme[11], maar toch was ook voor hem de beperkte rol van de staat een belangrijk thema. Op deze wijze speelde het calvinisme ook een rol bij de totstandkoming van de moderne Nederlandse politiek.

Maar wat is nu de hedendaagse waarde van een dergelijk gedachtegoed?

Kernachtig gezegd toont de geschiedenis van het calvinisme dat in de wortels van onze cultuur een politiek functioneren ligt dat juist door haar vermenging met religie kritisch en geëngageerd is, terwijl dit functioneren door de nadruk menselijke zondigheid tegelijkertijd de middelen bezit om haar engagement niet te laten verworden tot totalitaire intolerantie. Deze houding biedt aanknopingspunten voor de huidige politieke situatie, waar, naar mijn mening, nu juist het probleem is dat men moeite heeft zich kritisch op te stellen tegen vormen van intolerantie (en hieronder kunnen zowel Wilders als islamitisch fundamentalisme gerekend worden) zonder zelf intolerant te worden.

In een recensie van mijn boek in het *Nederlands Dagblad* (12 juni 2009) door drs. J.P. de Vries was de voornaamste kritiek dat ik stel dat er altijd verzet moet zijn. Nu lijkt mij dit niet geheel correct. Het feit dat het politiek functioneren, de

---

[10] *Zie Ernst van den Hemel,* Calvinisme en Politiek: Tussen Verzet en Berusting, *hoofdstuk 4 'Tweede Wereldoorlog: Colijn, Schilder en Kuyper'.*

[11] *In zijn* Het Calvinisme: Oorspron en Waarborg van Onze Constitutionele Vrijheden, een Nederlandse Gedachte *(1874), verklaarde Kuyper zo'n beetje alle vooruitgang in Europa aan de hand van het calvinisme. Zo waren volgens Kuyper de Amerikaanse Onafhankelijkheidsoorlog, de Engelse Glorious Revolution, en de Nederlandse Opstand allemaal directe uitvloeisels van het calvinisme.*

gehoorzaamheid of berusting, altijd mogelijk ondergeschikt gemaakt kan worden aan gehoorzaamheid aan God geeft een wezenlijk andere politieke houding aan dan een waarin de staat absoluut is, of waarin het eigen politiek geloof absoluut aangehangen wordt. De *mogelijkheid* van verzet levert, zoals we in de *Vindiciae Contra Tyrannos* al konden lezen, een politiek functioneren op dat gekenmerkt wordt door een kritische geëngageerde houding, kennis van zaken, en een goede consciëntie. Dit is ook van kracht als men niet onder de onderdrukking van een Spaanse of Duitse bezetter leeft.

De hedendaagse waarde van een dergelijke houding is tweeledig: Aan de ene kant is het hard nodig dat de 'Judeo-Christelijke cultuur' weer inhoudelijk besproken wordt, in plaats van dat deze dient als onduidelijk gedefinieerde ammunitie voor Wilders. Uit een dergelijke bespreking komt naar mijn mening het beeld naar voren dat de 'Judeo-Christelijke cultuur' een engagement kent dat de huidige orde kritisch bevraagt en stelling kan nemen tegen intolerantie zonder zelf te verworden tot intolerantie. Het is een discussie die te weinig gevoerd wordt, en het is een positie die te weinig ingenomen wordt. Afwijzing van vormen van fundamentalisme, of deze nu religieus is of niet, is ook onderdeel van de Nederlandse Judeo-Christelijke cultuur.

Casus: Islam: "Liever Turks dan Paaps"?

Als een praktische case-study van een dergelijke politieke houding, wil ik hier aflsuiten met centrale problematiek van onze tijd: de radicale Islam. Ik zie het als een serieus probleem van onze tijd dat men, om de radicale Islam te bestrijden de gehele religie en haar aanhangers over één kam scheert. Als dit bovendien, zoals in het geval van Geert Wilders, uit naam van de Judeo-Christelijke cultuur gebeurt, dan dient er verder onderzoek plaats te vinden. We hebben hierboven reeds gezien dat men op basis van het calvinisme een politieke spanning terug ziet keren die, ondanks de eigen menselijke tekortkomingen, toch kan ageren tegen juist die systemen die een totaliteit op proberen te dringen. Maar, hoe verhoudt zich dit beeld van het calvinisme tot de islam-problematiek?

In een aantal artikelen door islamoloog en predikant Jan Slomp[12] wordt de houding van Calvijn tegen de islam uiteengezet. Slomp benadrukt dat er een

[12] *Zie o.a. 'Calvin and the Turks' in* Studies in Interreligious Dialogue *19/1 2009, blz. 50-65, J. Slomp 'Calvijn en de Ottomaanse Sultan', op de website Interreligieuze*

dubbelheid in de houding van Calvijn zit. Aan de ene kant stelt Calvijn dat de islam een geperverteerde vorm van het christendom is, en dat zij als zodanig inferieur genoemd kan worden. Aan de andere kant stelde Calvijn zich wat daadwerkelijk handelen betreft toleranter op. Zo weigerde Calvijn kruistochten te ondersteunen, met het argument dat kerken dienen op te roepen tot gebed, boete en bekering en niet tot politiek-religieuze invasies. De militaire verdediging tegen een militaire dreiging moet door staatshoofden uitgevoerd worden. Daarnaast stelde Calvijn in de eerste versie van zijn *Institutie* van 1536 dat:

Turken, Saracenen en de overige vijanden van het ware geloof niet op dezelfde manier moeten worden behandeld als afvallige christenen. Ook is het ver er van dat de redenen moeten worden goedgekeurd, waarmee velen tot nu toe hebben geprobeerd hen tot ons geloof te brengen, namelijk wanneer ze hun het gebruik van water, vuur en andere eerste levensbehoeften verbieden, wanneer ze hun alle diensten van menselijkheid ontzeggen, wanneer ze hen met het zwaard en andere wapens vervolgen[13].

Kortom, waar Calvijn, zoals men van een 16de eeuwse Christen verwacht, de islamitische religie als inferieur aan de christelijke religie ziet, houdt dit voor Calvijn niet zozeer in dat men deze veroordeling als reden tot politieke vervolging mag zien. De discussie 'Calvijn en islam' zou dus niet zozeer moeten gaan over de theologische verschillen, en de superioriteit van religie, maar of men op basis van het werk van Calvijn de eigen theologische opvattingen als leidraad moet nemen bij politieke denkwijzen. Hierbij zou een analyse van de slogan die tijdens de Tachtigjarige Oorlog gebruikt werd, 'liver turckx dan paus', ook een interessante analyse op kunnen leveren: gaat het om religieuze superioriteit, of om tolerantie ten opzichte van religieuze verschillen?

Op basis van het calvinisme kan zeggen dat deze spanning telkens weer terugkeert, maar dat in het bewustzijn van de calvinist een gewaarwording aanwezig is dat men politiek geëngageerd moet zijn, en dus intolerantie moet afkeuren, maar dat men toch de eigen religie niet tot absolute politieke waarheid kan verheffen.

---

werkplaats, geplaatst 8 april 2009. http://www.interreligieuze-werkplaats.nl/portal/doc.phtml?p=Teksten&archive=0&category=&index=32

[13] Geciteerd in J. Slomp 'Calvijn en de Ottomaanse Sultan'.

Om te concluderen: men kan stellen dat het calvinistische engagement in het verleden zich afgespeeld heeft tussen twee polen: aan de ene kant berusting in de situatie, aan de andere kant verzet tegen intolerantie zonder het eigen beeld tot ideaal te maken. Het onderscheid tussen deze twee vormen van engagement is in een aantal sleutelmomenten in de geschiedenis tot stand gekomen door middel van een serieus debat. Als de 'Judeo-Christelijke' cultuur van enige invloed op het heden is, dient een dergelijk debat opnieuw plaats te vinden. En, een dergelijk debat over de betekenis van de 'Judeo-Christelijke cultuur' hoort zo breed mogelijk gevoerd te worden. De invloed van Calvijn op Nederland is breder dan de confessionele politiek. Ook wetenschappers en niet-gelovigen hebben een plaats in het evalueren van de politieke betekenis van de calvinistische wortels van Nederland.

Calvijn en de sociale ontwikkelingen in de tijd van de Reformatie

2009 is uitgeroepen tot het jaar van Calvijn. Vele activiteiten worden ontplooid om het denken van Calvijn voor het voetlicht te brengen. Ik wil in dit artikel aandacht besteden aan de sociale ontwikkelingen die gepaard zijn gegaan met de Reformatie. Eerst wordt een aantal ontwikkelingen geschetst voorafgaand aan de Reformatie. Vervolgens wordt aandacht besteed aan de sociale ontwikkelingen in de tijd van de Reformatie. Deze ontwikkelingen worden in verband gebracht met een aantal belangrijke punten in het denken van Calvijn. In deze punten wordt de sociale agenda zichtbaar van de leermeester van Calvijn, de bron van waaruit hij zich laat voeden.

1. Ontwikkelingen

De sociale ontwikkelingen in de tijd van de Reformatie zijn onder meer gevoed door maatschappelijke en sociale ontwikkelingen. Een aantal ontwikkelingen wordt kort aangestipt.

In de 11e tot de 13e eeuw komt de handel in Europa tot bloei en ontstaat de middenklasse. De middenklasse wil haar eigen privileges beschermen, ten koste van het proletariaat. Er worden gildes opgericht onder strikte regels en er ontstaan monopolies die de ontwikkeling van de handel belemmeren. Vele arbeiders worden uitgesloten van de economische en materiële voordelen van de handel. De genoemde ontwikkelingen leiden tot onvrede.

De handel breidt zich verder uit in Europa en handelaren zijn op zoek naar mogelijkheden om hun winsten te vergroten. Banken worden gesticht in Siena en Florence en groeien snel in grootte en macht. De strijd tussen kapitaal en de inzet van arbeid neemt toe. Het kapitalisme botst met de gildes in de grote steden die veel protectionistische regels hebben opgesteld voor hun eigen gebieden. Om zich te onttrekken aan de regels en de controle van de gildes vestigen de handelaren zich in kleinere steden en op het platteland. Bijgevolg ontstaat er werkloosheid in de steden. De grote handel komt in handen van nieuwe ondernemers. Zij maken enorme winsten buiten de bestaande gildes.

Een andere belangrijke gebeurtenis is de 100-jarige oorlog (1340-1453). Deze oorlog leidt tot grote sociale ontwikkelingen. Het feodale stelsel stort in en mensen raken zich steeds meer bewust van hun eigen rechten. Er ontstaan

steeds meer revolutionaire bewegingen van opstand en protest. Begin 1400 leidt John Hus een sociale en religieuze opstand in Tsjechië. De beweging verspreid zich over Polen, Hongarije en Kroatië.

De genoemde ontwikkelingen vormen een voedingsbodem voor de Reformatie. Volgens velen zijn de fundamentele oorzaken van de Reformatie niet slechts economisch of sociaal, maar in grote mate religieus. Een belangrijke pijler van de Reformatie is de herontdekking van de rechtvaardiging door het geloof. Niet door eigen werken wordt de mens gered van zijn zonde, maar door geloof in Jezus, de Zoon van God, die de zonden van de mens op zich heeft genomen en ervoor betaald heeft door Zijn dood aan het kruis. Door Zijn dood en opstanding heeft de mens weer leven. Calvijn benadrukt dat deze genade van God het hele leven en denken van mensen moet doortrekken.

2. Sociale agenda in Geneve

De religieuze reformatie moest volgens Calvijn gepaard gaan met veranderende sociale omstandigheden.[14] Calvijn leefde een groot deel van zijn leven in Geneve en heeft daar samen met anderen een sociale agenda opgesteld. Deze agenda heeft grote sociale veranderingen tot gevolg gehad. In deze paragraaf wordt een aantal sociale veranderingen benoemd.

De ongerechtigheid in de samenleving wordt ter discussie gesteld, niet alleen door Calvijn, maar ook eerder door bijvoorbeeld Zwingli. Zo heeft Zwingli een aanzet gegeven voor reorganisatie van de sociale welvaart. Aan armen wordt zorg verleend en giften worden centraal ingezameld en verdeeld. Bedelen wordt verboden, kleding wordt ingezameld voor de armen en aan de hongerigen wordt eten uitgedeeld. De Reformatie zorgt voor een nieuwe visie op de samenleving, hierover later meer. Als gevolg van de nieuwe visie op de samenleving worden nieuwe wetten ingevoerd. Zo worden landeigenaren verantwoordelijk gesteld voor hun bewoners, barkeepers voor hun klanten en echtparen voor hun gedrag in en om het huis. In 1536 wordt publiek onderwijs verplicht gesteld en wordt wetgeving opgesteld voor het reguleren van herbergen. Het lasteren van Gods naam wordt verboden evenals dobbelen en kaarten. Na negen uur 's avonds mag geen drank meer worden geserveerd en brood en wijn mogen niet tegen onredelijke prijzen verkocht worden. Verder wordt prostitutie verboden en worden prostituees verbannen.

[14] *Deze paragraaf is gebaseerd op:Bieler, A.,* Calvin's economic and social thought*, p. 54 en verder.*

De sociale veranderingen, het herstel van de moraal en ook het bevorderen van onderwijs kunnen worden beschouwd als gevolgen van de religieuze Reformatie die al voor Calvijn in gang is gezet. Calvijn heeft deze lijn voortgezet en tevens een belangrijke bijdrage geleverd aan de theologische onderbouwing voor de wijze waarop mensen zich binnen een samenleving behoren te gedragen.

3. Belangrijke punten in het denken van Calvijn

Om de sociale agenda van de Reformatie te begrijpen, wordt in onderstaande paragraaf een aantal belangrijke punten benoemd waarop het sociale denken van Calvijn gebaseerd is. De punten worden steeds kort aangestipt.

3.1 Schepping en zondeval

God heeft de wereld tot in detail geschapen. De schepping is afhankelijk van God en onderworpen aan Zijn soevereiniteit. Heel de schepping reflecteert de majesteit van zijn maker.
God heeft de mens geschapen naar Zijn beeld. De mens heeft vervolgens zichzelf gezocht in plaats van God en is in zonde gevallen. Hierdoor is de mens overgeleverd aan de dood. Door het offer dat Christus voor de zonden van mensen bracht en Zijn opstanding uit de dood is de weg naar het leven weer geopend. Om het leven te verkrijgen moet de mens het offer dat Christus bracht aannemen in zijn leven. De enige weg naar de Vader is door de Zoon.

3.2 Sola fide en sola gratia

Een van de fundamentele principes van de theologie van de reformatie is rechtvaardiging door geloof (sola fide), door de genade van God alleen (sola gratia). Een gevolg hiervan is de autoriteit van de bijbel (sola scriptura). Die autoriteit geldt niet alleen voor het geloof in God, maar doortrekt alle gebieden van het leven. In de paragraaf over de wet wordt hierop verder ingegaan.

3.3 Vrijheid en gaven van God

Calvijn geeft aan dat de mens in zonde gevallen is en daarom zijn vrijheid heeft verloren. De zonde verwondt het zijn en de gaven van de mens. Door de genade van God ontvangen de mensen toch gaven om dingen te kunnen doen. De gaven die God aan mensen geeft zijn giften en daarom mag de mens ze niet als zijn eigendom gaan beschouwen. Gematigdheid is volgens Calvijn de regel

voor een juist gebruik van Gods gaven.[15] Door vrij en sober te blijven kunnen we zien hoe onbelangrijk dit leven is in relatie tot het eeuwige leven. Door nu te denken aan de onsterflijkheid straks maken we een schild tegen twee gevaren:

1) te veel houden van de rijkdom
2) grote angst voor ontberingen

Christenen moeten volgens Calvijn in staat zijn om beide te dragen.

3.4 Verantwoordelijkheid

Calvijn benadrukt verder dat de mens wel zijn vrijheid heeft verloren, maar niet zijn verantwoor-delijkheid. Ieder mens neemt zijn eigen plek in en heeft zijn eigen verantwoordelijkheid. Hij past het punt van verantwoordelijkheid onder meer toe op rijkdom. Volgens Calvijn moeten we rijkdom niet beschouwen vanuit ons eigen ik. We staan altijd in relatie met de ander en dienen rijkdom dan ook te beschouwen in relatie met de middelen van anderen. Er is volgens Calvijn geen kwantitatieve standaard voor de hoeveelheid vermogen die we mogen hebben. Er is ook geen standaard voor armoede. Ieder mens dient vanuit zijn eigen verantwoordelijkheid te bepalen hoeveel geld nodig is voor hemzelf en voor anderen. Hierin komt een belangrijk principe tot uitdrukking, namelijk de opdracht voor de mens om zijn naaste lief te hebben als zichzelf. De mens dient altijd liefdevol met zijn naaste om te gaan.

3.5 De wet

Een ander belangrijk onderwerp in het denken van Calvijn is de wet. Zoals eerder aangegeven bepleit Calvijn dat Gods genade voor de mensen alle gebieden van het leven behoort te doortrekken. In de wet leert Jezus de mens hoe te handelen in het dagelijks leven. Calvijn geeft aan dat met betrekking tot de wet onderscheid moet worden gemaakt tussen het tijdelijke en het absolute. De wet die God in de bijbel heeft gegeven is geldig voor alle mensen in alle tijden op alle plaatsen. Dit is niet zo voor alle ceremoniële en civiele wetten.

We must look to the design and intention of the Legislator. God enjoined the ceremonies that their outward use might be temporal, and their meaning eternal. The latter does not destroy the ceremonies when it retains the effect while abandoning the shadow.[16]

[15] *Bieler, A., Calvin's economic and social thought, p. 190.*
[16] *NT Commentaries, op. Cit., Matthew, 5:19*

Als we in onze tijd wetten maken, moeten we deze volgens Calvijn niet baseren op de wetten van het oude testament. We moeten ze wel baseren op de uitgangspunten zoals die ook voor de wetten in Israel werden gebruikt. Deze uitgangspunten leert God de mens in de tien geboden. De uitgangspunten moeten steeds worden toegepast in verschillende tijden, plaatsen en omstandigheden.

…every nation is left free to make such laws as it foresees to be profitable for itself. Yet these must be in confirmity to that perpetual rule of love, so that they indeed vary in form but have the same purpose.[17]

We moeten volgens Calvijn dus niet klakkeloos de gebruiken uit de tijd van de bijbel overnemen, maar de huidige sociale gewoontes in overeenstemming laten zijn met de morele instructies die God ons in Zijn Woord geeft.

3.6 De samenleving

God heeft de samenleving van mensen gevestigd in overeenstemming met de natuurlijke orde. Zoals ook eerder beschreven is de orde van de natuur afhankelijk van God en onderworpen aan zijn absolute soevereiniteit. De natuurlijke orde van de samenleving berust op sociale verbanden zoals echtparen en familie, op de banden van de sociale hiërarchie gevestigd in het werk en op de economische solidariteit die noodzakelijkerwijs mensen aan elkaar verbindt door het uitwisselen van producten en arbeid.[18] Een belangrijk kenmerk van de natuurlijke orde van samenlevingsverbanden is solidariteit.

The human race is linked together with a sacred bond of community. All are neighbours of each other. It is sufficient that someone should be a person for them to be our neighbour; because we are not to obliterate the nature we have in common.[19]

Calvijn geeft aan dat de natuurlijke orde wordt vernietigd door de zonde.

[17] Institutes (1560), *IV, xx, 15 (Battles translation)*

[18] *Zie onder meer Bieler, A.,* Calvin's economic and social thought*, p. 205-213.*

[19] *N.T. Commentaries (Harmony of the Gospels), op. Cit., Luke 10:30.*

Moreover, when we have forgotten our God, let it be noted thet we inevitably also forgot the whole order of nature, and it makes us mad…[20]

De zonde vernietigt de liefde tussen man en vrouw. De zonde corrumpeert ook familierelaties en ontwricht de sociale hiërarchie. De trots van degenen die God verantwoordelijkheden geeft en de afgunst van hen die zich lager in hiërarchie bevinden zorgen voor sociale onrust. Mensen kunnen hun verantwoordelijkheden niet meer nemen op de plek waar ze geplaatst zijn. Ook de natuurlijke economische orde van het uitwisselen van goederen die mensen vervaardigen wordt verstoord door de zonde. Mensen geloven - zo schetst Calvijn - niet in Gods voorzienigheid en monopoliseren goederen die voor iedereen zijn bedoeld. Zo raakt de verdeling van goederen uit balans.

Door het offer dat Jezus bracht voor de zonden van de mensen kan er door hen die geloven weer een begin worden gemaakt met het herstellen van de ontwrichte relaties. Door het volgen van Jezus kunnen sociale relaties tussen mensen worden hersteld. De eerste tekenen van sociaal en maatschappelijk herstel worden zichtbaar. Naast herstel van ontwrichte intermenselijke relaties kunnen ook werk- en handelsrelaties hersteld worden. Leidinggevenden onderdrukken hun werknemers niet langer, arbeiders stelen niet van hun baas. Ook de economische orde wordt hersteld. Er komt weer een rechtvaardige verdeling van goederen die bedoeld zijn voor allen en er wordt niet gespeculeerd met de middelen die God aan mensen geeft. Calvijn maakt hierbij wel de volgende kanttekening. Door het offer dat Jezus bracht voor de zonden van de mens wordt het gemeenschapsleven in dit leven deels hersteld. Dit herstel is echter pas het begin van het totale herstel dat komt als Gods Koninkrijk ten volle zichtbaar wordt. Tot de komst van Gods Koninkrijk blijven kerk en wereld onderworpen aan de zonde. Straks zal Gods koninkrijk het hele universum doortrekken. Het hele leven zal dan zijn volle betekenis krijgen en het doel bereiken dat God vanaf het begin met de schepping voor ogen heeft gehad.

Conclusie

In dit artikel zijn enkele sociale ontwikkelingen beschreven die plaatsvonden in en voorafgaand aan de tijd van de Reformatie. Om de sociale agenda van de Reformatie te begrijpen is vervolgens een aantal belangrijke punten benoemd waarop het sociale denken van Calvijn gebaseerd is. Belangrijke les die Calvijn

[20] *Sermon CLXI on* Deuteronomy *28:49-58,* Op. Calv., *XXVIII, 454.*

ons leert is dat wetten en regels niet klakkeloos in elke tijd en plaats toepasbaar zijn. De onderliggende uitgangspunten zijn echter wel steeds geldig. Zo behoort Gods genade voor mensen het hele leven te doortrekken, staat de mens altijd in relatie tot God en tot andere mensen en behoort de mens God en andere mensen lief te hebben als zichzelf. Deze uitgangspunten worden aan de mensen in de bijbel door God zelf geleerd en komen onder meer tot uitdrukking in de tien geboden. Ook in onze tijd kunnen de genoemde uitgangspunten worden toegepast. Laten we proberen om de belangrijke punten in het denken van Calvijn - gebaseerd op de regels die God aan de mens leert – te vertalen naar een sociale agenda voor de 21e eeuw.

Calvijn en arbeid

Optimistisch nam ik de uitnodiging aan voor een workshop over 'Calvijn en arbeid'. Daarvan was vast iets te zeggen. Wij spreken toch met de zogenaamde Weberthese over een 'protestantse werkethiek' of een 'calvinistisch arbeidsethos'? Zoals bekend verklaarde Max Weber de opkomst van het kapitalisme uit de invloed van het calvinisme. Wel had ik uit mijn bestudering van Calvijns *Institutie* niet direct veel herinnering overgehouden aan dit thema. Dat zou echter vast aan mijn geheugen liggen.
Toch niet, zo bleek al gauw. In de *Institutie* heeft Calvijn het nauwelijks over arbeid. Pas wie de commentaren doorzoekt, komt het nodige op het spoor. Bovendien bedoelt Calvijn met 'arbeid' iets anders dan wij vaak. En het zogenaamde 'calvinistische arbeidsethos' bleek in ieder geval niet uitgevonden door Calvijn.
In het onderstaande ga ik op drie aspecten in:
(1) Wat zegt Calvijn over arbeid?
(2) Welke boodschap bevat dat voor vandaag?
(3) Hoe moeten wij de Weberthese waarderen?
Elk van deze delen zet in met enkele stellingen. Mijn betoog moet beknopt blijven. Elders hoop ik mijn studieresultaten uitvoeriger te publiceren.

1. Wat zegt Calvijn zelf?

Het 'calvinistische arbeidsethos' bestaat niet, al heeft God ons volgens Calvijn geschapen 'om iets te doen' en niet 'om traag en lui neer te liggen'.
Calvijns visie op arbeid als 'vocatio' wordt bepaald door de centrale lijnen in zijn theologie.

Uit de commentaren
Calvijns visie op arbeid vinden wij in de kern al in zijn uitleg van Genesis 1-3. Verder treffen wij het nodige aan bij bijbelgedeelten als Exodus 20, Deuteronomium 5, Psalm 127, Matteüs 6, 1 Tessalonicenzen 4, en 2 Tessalonicenzen 3.
Arbeiden is volgens Calvijn gegeven met de schepping. God schiep ons om iets te doen, niet om traag en lui neer te liggen. Alleen maar eten, drinken en slapen vindt hij onnatuurlijk. God heeft geen behagen in lekker nietsdoen.

Daarvan word je zelfs meer moe dan van werken. Calvijn noemt arbeid een wet van de Schrift én de natuur.
Geschapen om 'iets te doen'. Dat klinkt breed. Voor ons vormt arbeid één van de menselijke activiteiten. Voor Calvijn omvat zij alle activiteiten, ook zorgen voor het gezin, leren, raad geven, en zelfs denken. Eigenlijk gaat het om alles wat valt onder het heersen waartoe God de mens bij de schepping riep.
Deze arbeid vindt niet plaats uit noodzaak. De mens start in een volledig ingericht huis. Hij hoeft niet voor zichzelf te zorgen. Dankzij God ontbreekt het hem aan niets. Arbeid hoort echter bij de geschapen orde. God doet alles. Daarbij gebruikt Hij echter de eigen aard van zijn schepselen. Zo schakelt Hij de menselijke verantwoordelijkheid als zijn werktuig in. Onze arbeid vormt daarmee geen aanvullende bijdrage van 'Gods compagnon in de firma aarde'. Zij zit inbegrepen in Gods alwerkzaamheid. Het is nu eenmaal de menselijke bestaansorde om 'spaarzaam, ijverig en met vreugde' rentmeester te zijn. Als arbeid geen noodzaak vormt, kost zij ook geen moeite. Zij verveelt geen moment maar is juist vol zoet genot. Al ver voor de neomarxist Herbert Marcuse vergelijkt Calvijn deze paradijselijke vorm van arbeid met een spel.
Door de zondeval wordt arbeid alsnog een harde noodzaak. Wie werkt, voelt zich voortaan, als een misdadiger die is veroordeeld tot de steengroeve. Wij lijden, worden moe, ja walgen soms van ons werk. Zorgen rond arbeid stapelen zich op. Weliswaar blijft de aarde dankzij Gods goedheid en door Christus' verlossing onder onze arbeid eten en drinken opleveren, en zelfs enige arbeidsvreugde. Toch domineert de zondeval Calvijns kijk op de praktijk van de meeste arbeid. Meestal herkennen wij nauwelijks de orde van het begin. Arbeid staat grotendeels in het teken van de vloek. Wel geeft Christus' genade ons weer zicht op de oorspronkelijke verhoudingen. Wij leren des te meer om niet aan onszelf toe te schrijven wat Gods werk is. God geeft het zijn beminden in de slaap, zegt Psalm 127. Volgens Calvijn is dit slapen rustige arbeid die je in vertrouwen op Gods werk verricht. Door Christus' genade blijkt nog radicaler dat wij slechts werktuigen te zijn. Wij moeten ons dan ook door God geroepen weten, ingeschakeld om met arbeid Hem te dienen via de bekwaamheid en de gaven die Hij ons zelf gaf.
Calvijns kijk op arbeid leidt tot een bepaalde houding. Wij leren op onze aardse plek te leven onder Gods roeping ('vocatio'). Dat maakt ons gemotiveerd en ijverig voor Hem. Wij kennen ons zelf bovendien als zondaren. Dat leert ons het lijden rond het werk geduldig uithouden als deel van het christelijke kruisdragen. Wij beseffen tegelijk dat Gods goedheid nu al zegen mengt in de moeite. Dat doet ons daarvan dankbaar genieten, zelfs deze klein blijft en er veel ellende tegenover staat. Wij beseffen dat wij leven van Gods genade en

niet van onze eigen werken. Daarom oefenen wij onszelf elke zondag om geestelijk te rusten in Gods werk.
Vooral hier staat wat Calvijn echt zegt, haaks op de gangbare praat over een 'calvinistisch arbeidsethos'. Hij moppert niet alleen op luiheid, maar kraakt ook uitslovers af, die dag en nacht aan het werk zijn. Met zo'n 24 uurseconomie willen zulke mensen zichzelf redden. Calvijns nadruk op Gods genade sluit elke prestatiemoraal uit. In zijn commentaar bij Matteüs 6 vinden wij een mooie vuistregel. Een mens moet niet bezorgd, rusteloos en onbeperkt doorwerken. Wij moeten 'zoveel arbeiden als onze roeping meebrengt en de Heer ons beveelt'. Dat kan kennelijk per persoon en situatie verschillen. Wat de Heer mij beveelt, bevat ook een element waarop ik alleen mijzelf kan toetsen. Ik denk dat Calvijn veel kritiek zou hebben op het latere 'calvinistisch arbeidsethos'.

Lijnen uit zijn theologie
Al spreekt Calvijn in de *Institutie* niet zo nadrukkelijk over het thema arbeid, zijn visie op dat thema blijkt nu wel bepaald te worden door belangrijke hoofdlijnen uit zijn theologie:
1. Het geheim in zijn visie op arbeid is het '*sola gratia*' van de Reformatie. De bezinning op de status van menselijke goede werken wordt doorberekend naar het denken over het gewone menselijke werken.
2. Zoals in heel zijn theologie staat ook rond arbeid de *voorzienigheidsleer* centraal. God doet alles en toch is de mens als rentmeester geroepen. In ons beroep staan wij zelfs voor Gods speciale persoonlijke voorzienigheid of leiding.
3. Calvijn benadert het werken in de samenleving vanuit zijn leer over de *kerk als lichaam*. Daarin deelt God gaven en talenten gevarieerd uit. Rentmeesterschap is ons niet alleen verantwoordelijk weten voor het eigen leven, maar ook onze talenten inzetten voor het gezamenlijke goed.
4. Calvijns visie ademt verzet tegen de Roomse tweedeling tussen *natuur en genade*. Zijn veelvuldige gemopper op luiheid richt zich ten diepste op monniken die, zegt hij, leven van het zweet van een ander, zich laten vetmesten en intussen de tijd verdrijven met een beetje zingen in de kerk. Juist gewone beroepsarbeid ziet hij als een geestelijke roeping.
5. Calvijns visie op arbeid is eschatologisch gekleurd. Dit leven vormt een pelgrimage naar het komende leven. Wij moeten het zo gebruiken dat het daaraan dienstbaar is. Daarom verbindt Calvijn aan menselijke arbeid geen grootste verwachtingen of ontplooiingsidealen voor het tegenwoordige leven. Het gaat er niet om hier geluk te vinden, onszelf te ontplooien of veel tot stand te brengen..Wij staan op een wachtpost en kijken uit naar de toekomst. Zo vervullen wij bescheiden en trouw Gods roeping in het heden. Centraal daarbij

is de eenvoudige de hoofdregel van het christelijke leven: Ook met onze arbeid en ons loon moeten wij God en de naaste liefhebben. In de praktijk vormt het helpen van armen daarom een kerndoelen van arbeid.

2. Calvijns boodschap vandaag

Calvijns visie op arbeid ontkomt aan het dilemma tussen 'arbeid als noodzakelijk kwaad' en 'arbeid als instrument van zelfverwerkelijking'.
Een echte calvinist doet niet aan 'Job-hoppen', maar kan wel iets met het huidige 'combinatieethos'.
Calvijn kan ons leren de beroepskeuze weer als geloofskeuze te benaderen en een begrip als 'carrière' of een focus op het 'salarisperspectief' af te zweren.
Bij de beroepskeuze is het verlangen naar 'passende arbeid' niet onbegrijpelijk, terwijl dit tegelijk niet doorslaggevend mag zijn.
De neocalvinistische benadering van arbeid in het kader van de 'cultuuropdracht' kan zich op de letter van Calvijn beroepen, maar komt toch in strijd met de geest van zijn visie.

Pas in de 20e eeuw ontstaat een strikte afbakening tussen 'betaalde beroepsarbeid', 'andere activiteiten' en 'vrije tijd'. Zowel in tijd (werkuren) als in ruimte (aparte werkplekken) begrenzen wij arbeid. Daarbij ontwikkelde zich een drievoudig ethos. In de eerste plaats zien wij een *arbeidsethos*. Arbeid is daarin de manier om onszelf als individu te verwerkelijken, via een carrière. In de tweede plaats bestaat er een *vrije tijdsethos*. Daarbinnen geldt arbeid als noodzakelijk kwaad en opstapje naar de vrije tijd, waarin wij echt onszelf zijn. Tenslotte groeide in de laatste decennia een combinatieethos. Zinvol mens-zijn bestaat uit een combinatie van werken, ontspannen, zorgen, leren, huishouden en maatschappelijk betrokken zijn.
Dit combinatieethos leeft van het eerdere arbeidsethos. De hoge eisen en verwachtingen rond arbeid dijen uit naar heel het leven. Overal weten wij ons verantwoordelijk gesteld om onszelf te verwerkelijken, worden ons hoge eisen opgelegd en streven wij naar kwaliteit. Het komt er altijd op aan. Zelfs in de kwaliteitseisen waarmee wij vrije tijd benaderen. Wij worden niet alleen moe van ons werk maar ook van onze vakanties. Geen wonder dat tegenwoordig gezocht wordt naar een spirituele compensatie. Hoge eisen leiden tot ´burnout´. Van wijsheid uit de kloostertradities verwachten wij tegengif. Maar wanneer we niet oppassen wordt deze spirituele compensatie zelf het combinatieethos ingetrokken. Bij de bestaande eisen komt dan de roeping om spiritueel te groeien.

In dit combinatieethos vervaagt de scheiding tussen arbeid en andere activiteiten. Arbeid wordt ook flexibeler. Wie kiest er nog een beroep voor het leven? In de ene levensloop herschikken wij voortdurend onze verantwoordelijkheden. Wij blijven onszelf ontwikkelen en onze positie verbeteren. Daarbij past het zogenaamde 'jobhoppen'.
Calvijns visie op Gods voorzienigheid en genade kan hier veel betekenen. Door elke gedachte aan prestatie en zelfverwerklelijking te verbannen, kan zij dit combinatieethos 'redden'. Door alle activiteiten te brengen onder de ene vocatio brengt zij tegen de dreigende versnippering in de eenheid terug. Met zulke correcties past zo'n combinatieethos beter bij Calvijns visie dan het arbeidsethos. Onze roeping is immers breder dan (betaalde) arbeid in de zin van onze tijd
Tegelijk helpt Calvijn ons om in arbeid meer te zien dan een noodzakelijk kwaad, maar haar niet te belasten met het ideaal van zelfverwerkelijking. Natuurlijk mag arbeid samenhangen met individuele talenten die God ieder geeft. Zo mogelijk moet zij 'passend' zijn. Maar doordat Calvijn eerlijk is over de dominantie van de zonde rond arbeid behoedt hij ons voor idealisme. Wij moeten onze 'wachtpost' zonodig ook herkennen in taken waarin wij weinig van onszelf kwijt kunnen en nauwelijks talenten gebruiken. Overigens zou Calvijn zich daarom ook niet zomaar identificeren met latere (neo-)calvinisten. Die oriënteren zich eenzijdig op de cultuuropdracht en de gelijkenis van de talenten. Zij dempen Calvijns eschatologische grondtoon.
Calvijns nadruk op genade en voorzienigheid werpt ook een eigen licht op ons 'salaris' en beroepskeuze. Salaris kan eigenlijk geen echte verdienste. God verbindt in zijn vrije genade gaven aan onze inzet. Daarom mogen wij arbeid niet reduceren tot economische waarde. Bij onze beroepskeuze mag het salarisperspectief niet leidend zijn. Overigens protesteert Calvijn hierom ook tegen sociaal onrecht. Wie arbeiders loon onthoudt en armen niet ondersteunt, blokkeert als Gods werktuig de zorg die Hij wil geven. Calvijns visie brengt een andere houding met zich mee dan het combinatieethos. Zelfverwerkelijking strijdt met de bescheidenheid en nederigheid waarmee de mens zijn wachtpost moet bezetten. Wij moeten geen beroep kiezen of werk doen om financieel of anderszins onszelf te dienen, maar omdat wij daarin Gods roeping herkennen. Daarbij spelen meerdere factoren een rol: ieders startpositie, de noodzaak van levensonderhoud, de mogelijke spanning tussen een beroep en de navolging van Christus, talenten die God gaf, persoonlijke omstandigheden en momenten van leiding. Zelf leerde Calvijn onder het appèl van zijn collega Farel ondanks andere ambities de drukke pastorspositie in Geneve zien als Gods vocatio. Vanwege deze veelheid aan overwegingen is Calvijn niet tegen het wisselen van

beroep. Wat telt zijn de motieven en de manier waarop dat gebeurt. Dat plaatst wel vraagtekens bij het hedendaagse 'jobhoppen'. Daaruit spreekt een reductie van arbeid tot economische waarde en zelfverwerkelijking. Het strijdt met deugden die een 'vocatio' kenmerken: verantwoordelijkheid voor de werkkring, trouw, volhouden en afmaken waarmee wij beginnen.
Volgens mij is dit element van roeping vandaag weggelekt uit de christelijke omgang met arbeid en beroep. Dat wreekt zich onder meer in de moeite van veel jongeren om een geschikte studie of arbeidsplek te kiezen. Natuurlijk ontstaat deze keuzestress door de explosie aan mogelijkheden die zij voorgeschoteld krijgen. Maar zouden niet juist de overspannen idealen die zeggen dat je in je arbeid jezelf moet verwerkelijken daarbij de eigenlijke moeite geven. Christelijke opvoeding en onderwijs moeten opnieuw oog geven voor het feit dat ieder leeft onder een roeping.

3. Weg met de Weberthese?

De schaduwkanten in de latere beleving van Calvijns visie op arbeid ontstaan vooral door
zijn eigen eenzijdige visie op het vierde gebod, en
onze moderne misinterpretatie van vrije toewijding aan God als 'het leven van een workaholic op weg naar een burn-out'.
Nederlandse calvinisten onderschatten de zogenaamde 'Weberthese', terwijl Amerikaanse calvinisten haar te weinig kritisch verwerken.

Het 'calvinistische arbeidsethos' past dus niet zo goed bij Calvijn. Toch denken velen dat wel. Voor een deel is dat Calvijns eigen schuld. Hij waarschuwt wel erg nadrukkelijk tegen luiheid. Gewoon niets doen heeft geen waarde. Bij het vierde gebod ligt zijn nadruk eenzijdig op geestelijke rust. Gewoon rusten zou God niet interesseren. Veelzeggend is ook dat hij het slapen in psalm 127 als beeldspraak opvat. Is gewoon slapen hem te min?
Voor een ander deel ligt het misverstand aan ons. Als moderne mensen vinden wij Calvijn maar vreemd. Hij werkte onwaarschijnlijk hard, ten koste van zijn eigen gezondheid. Hij heeft zich dood gewerkt. Zo iemand kunnen wij alleen maar zien als een mens die niet goed voor zichzelf zorgt. Calvijn lijkt een 'workaholic op weg naar zijn burnout'. Wij bleken vervreemd van de gedachten van 'wachtpost' en 'roeping'. Daardoor ontgaat het ons dat Calvijn zichzelf geroepen wist op een bijzondere wachtpost als reformator. Hoeveel iemand werkt, noemde hij een zaak van ieders specifieke roeping. Zijn buitengewone inzet vormt daarom geen norm voor anderen.

Bovendien moeten wij als moderne mensen onszelf een indringende vraag stellen. Kan het ook vandaag soms *wel* Gods roeping zijn om je dood te werken? Wat zouden vroegere christenen daarvan vinden die als hulpverleners zich doodwerkten in de pestwijken van Carthago? Wat te denken van die huisvader die in de kolenmijnen voor zijn gezin zijn longen stuksloofde? Hoe kijken wij aan tegen die bejaarde Afrikaanse vrouw in een door Aids gedecimeerde familie, die ver boven haar krachten zorgt voor haar kleinkinderen? Vormt onze angstvallige afbakening van vrije tijd in een wereld onder de vloek geen uiting van ongewone luxe?
Bovendien moeten wij de Weberthese serieuzer nemen. Sommige Amerikaanse calvinisten omarmen haar. Zij juichen kapitalisme toe en koppelen dat graag met de culturele doorwerking van het evangelie. Europese calvinisten zijn door de invloed van het christelijk-sociale denken en het socialisme gereserveerder over kapitalisme. Daarom, duwen zij ook de Weberthese liefst zo ver mogelijk weg.
Naar de letter deugt de Weberthese ook niet. Weber werkt nauwelijks met Calvijn zelf en doet ook de puriteinen die hij wel noemt, vaak geen recht. Zijn beroep op Benjamin Franklin illustreert dat hij vooral werkt met een geseculariseerde vorm van calvinisme. Webers stelling strijdt vooral met Calvijns 'sola gratia'. Nergens leidt bij Calvijn de verkiezing tot heilsonzekerheid die gecompenseerd wordt door de ervaring van materiële zegen. Helemaal ondenkbaar is het dat volgens Calvijn onze werken zelf deze zegen kunnen organiseren. Bovendien bestond er al kapitalisme voor Calvijn.
Toch werd onlangs het eeuwfeest van de Weberthese overtuigd gevierd. Als sociologische theorie blijft zij uitdagend. Weber zocht een alternatief voor een marxistische opvatting. Niet materiële maar geestelijke factoren sturen de westerse samenleving. Dat kunnen calvinisten beamen. Zij voeren zelf graag trekken uit de moderne cultuur terug op Calvijn. Zelfs vrijheid, gelijkheid en broederschap kunnen wij zien als parasieten op gereformeerde overtuigingen. Zo vreemd is de gedachte niet dat zo'n verband ook in economisch opzicht bestaat. Calvijn schiep een belangrijke voorwaarden doordat hij verdiend geld wilde inzetten voor een hoger doel dan de individuele consumptie. Talenten willen worden hergebruikt en geïnvesteerd voor een hogere doel. Evenals Weber moet het ons opvallen dat met name in gereformeerde gebieden economische ontwikkeling optrad. Weber vond duidelijk niet de passende sleutels. Toch wil het slot waaraan hij morrelde, nog steeds geopend worden.

Stellingen

1. Het 'calvinistische arbeidsethos' bestaat niet, al heeft God ons volgens Calvijn geschapen 'om iets te doen' en niet 'om traag en lui neer te liggen'.

2. Calvijns visie op arbeid als 'vocatio' wordt bepaald door
   a. Zijn reformatorische genadeleer
   b. Zijn opvatting van Gods (speciale) voorzienigheid en het menselijke rentmeesterschap
   c. Zijn kijk op kerk en samenleving als netwerk van gaven rond een gedeeld goed.
   d. Zijn door de scheppingsleer bepaalde protest tegen het Rooms-katholieke dualisme van natuur en genade.
   e. Zijn eschatologische grondhouding.

3. Calvijns visie op arbeid ontkomt aan het dilemma tussen 'arbeid als noodzakelijk kwaad' en 'arbeid als instrument van zelfverwerkelijking'.

4. Een echte calvinist doet niet aan 'Job-hoppen', maar kan wel iets met het huidige 'combinatie-ethos'.

5. Calvijn kan ons leren de beroepskeuze weer als geloofskeuze te benaderen en een begrip als 'carrière' of een focus op het 'salarisperspectief' af te zweren.

6. Bij de beroepskeuze is het verlangen naar 'passende arbeid' niet onbegrijpelijk, terwijl dit tegelijk niet doorslaggevend mag zijn.

Enige literatuur

Barber, John (2008). *The Road from Eden: Studies in Christianity and Culture*. Bethesda, Dublin, Palo Alto: Academia Press.
Benschop, Albert (1995). *Arbeid, een lasting en omstreden begrip*. Faculteit der Maatschappij- en Gedragswetenschappen, Universiteit van Amsterdam, http://www.sociosite.net/labor/arbeid (8 juli 2009).
Biéler, André (1959). La Pensée Économique et Sociale de Calvin. Genève: Georg.
Calvijn, Johannes (2004). *Verklaring van de bijbel: Genesis Deel 1*. Kampen: De Groot Goudriaan.

Calvijn, Johannes (1985). Verklaring van de bijbel: Harmonie van de laatste vier boeken van Mozes Deel 2. Kampen: De Groot Goudriaan.
Calvijn, Johannes (1970). *Verklaring van de bijbel: Het boek der Psalmen Deel 2*. Kampen: De Groot Goudriaan.
Calvijn, Johannes (1979). Verklaring van de bijbel: De evangelien van Matteus, Markus en Lukas Deel 1. Kampen: De Groot Goudriaan.
Calvijn, Johannes (2004). *Verklaring van de bijbel: Zendbrieven: Tweede deel*. Kampen: De Groot Goudriaan
Calvijn, Johannes (1949-1959). *Institutie of onderwijzing in den christelijke godsdienst (vertaling A. Sizoo)*. Delft: Meinema. (I, xvi-xviii; II,viii,28-34.45-46; III, vi-x; III,xix; III, xx,44).
Crijns, Hub (2002). 'Kwaliteit, zelfs in het rusten: Gij zult werken, u vertieren of beide combineren', in: *Ondersteboven. Tijdschrift van Disk arbeidspastoraat 16,4*. 's-Hertogenbosch: Disk.
Crijns, Hub e.a. (red.) (2006). *Arbeid, zin en geloof: Handboek arbeid en kerk*. Kampen: Kok.
Dommen, Edward; Bratt, James D. (eds.). *John Calvin Rediscovered: The Impact of his Social and Economic Thought*. Louisville, London: Westminster John Knox Press.
Douma, J. (1985). Vrede in de maatschappij: een handleiding voor maatschappelijke vraagstukken. Kampen: Van den Berg.
Gaffin, Richard B. jr. (1998). *Calvin and the Sabbath: The Controversy of applying the Fourth Commandment*. Fearn, Ross-shire: Mentor Christian Focus Publications.
McKim, Donald K. (ed.) (2004). *The Cambridge Companion to John Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press.
Kolfhaus, W. (1949). *Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin*. Neukirchen: Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kreis Moers.
Plasger, Georg (2008). *Johannes Calvins Theologie: Eine Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
Swatos, William H.; Kaelber, Lutz (eds.) (2005). *The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis*. Boulder, London: Paradigm Publishers.
Wallace, Ronald S. (1959). *Calvin's Doctrine of the Christian Life*. Edinburgh, London: Oliver and Boyd.
Weber, Max (1979-5), *Die protestantische Ethik 1+2: Eine Aufsatzsammlung*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Mohn.

Arbeid in perspectief

Enige tijd geleden bracht ik namens de SGP een werkbezoek aan een voormalig Oostblokland. Ik mocht er een lezing geven over het Christen zijn in een dynamische samenleving. Daarin kwamen aspecten van tijd en techniek aan de orde, met een toespitsing op hoe we als christen daarmee om moeten gaan. Deze lezing leverde bijzondere reacties op, namelijk hoe het mogelijk is dat de verbinding tussen de Bijbel en het dagelijks leven zo gelegd kan worden. Zelfs een hoogleraar Oude Testament was verbaasd. Dit was volkomen nieuw voor hem.

Hoe kan dat? Is deze levenshouding typisch Nederlands? Zijn wij, Nederlanders, zo gedrenkt in een traditie waar Gods Woord indringend gekoppeld wordt aan het dagelijks leven? En is dat dan typerend voor dat nijvere volkje, dat zo vaak wordt aangeduid als Calvinistisch?

Het is gevaarlijk om maar lichtvaardig 'ja' te zeggen op deze vragen. Maar het is heel wel mogelijk dat het inderdaad de waarheid is. Immers, juist de invloed van Calvijn op onze houding voor ons dagelijks leven is heel groot. Sterker nog, Calvijn heeft door zijn benadering van de samenleving de basis gelegd voor het zogenoemde calvinistische arbeidsethos. Hij bevond zich in feite op het breukvlak van twee culturen, namelijk van de Middeleeuwen en van de Reformatie.

Economisch gezien bestonden er in de Middeleeuwen talloze levenskringen van agrarische aard. Maar die samenleving werd gedomineerd door de kerk. In die samenleving was het doel van de arbeid om zich te handhaven in de omstandigheden waarin men geboren was, in afwachting van de overgang van het aardse tot het hemelse leven.

Dat maatschappelijke beeld gaat schuiven, onder andere door een opbloeiende handel. Die opbloeiende handelsgeest was niet meer zo gericht op de kerkelijke verbanden, maar veel meer op het eigen zakelijke gewin, en gericht op levensgenieting, als onderdeel van de Renaissance.
Daarnaast vond de Reformatie plaats, waardoor een doorbraak kwam in het gezag dat de kerk had. Het maatschappelijk leven werd door de Reformatie niet meer gedomineerd door de kerkelijke structuur, en dat had invloed op alle

aspecten van het maatschappelijk leven. In de reformatorische visie is het aardse niet van een lagere orde dan het bovennatuurlijke. Het aardse is immers ook schepping van God. Weliswaar verdorven door de zonde, maar het aardse zondige leven kan door de genade die er is in Christus worden vernieuwd. Deze genade is niet tot onderdrukking van het natuurlijke, maar tot herstel.
Calvijn richt zich tot de gelovigen met een bijbelse eis ten aanzien van de vraag hoe zij hun leven moeten inrichten. Het ganse leven wordt zo een toewijding aan de dienst van God. Een ware christen is in leven en in sterven van de Heere.

Deze Calvinistische gedachte heeft uiteraard invloed op het maatschappelijke leven. Zo bezien is immers niet alleen het ascetische monnikenleven van belang, maar ieder mens op de plaats waar God hem heeft gesteld is van waarde. In feite wordt hiermee de top uit het hiërarchische middeleeuwse leven weggehaald. De hiërarchie in de zin van een superioriteit (van de geestelijkheid) bestaat niet meer.

Calvijn bouwde hierin overigens voort op wat Luther al begonnen was. Luther had een nieuwe kijk op het beroep (Beruf). Hij ziet het beroep in het licht van de roeping, die God door het Evangelie tot ieder christen doet komen. God schenkt aan ieder gaven die gebruikt moeten worden, ook ten nutte van de medemens. Calvijn heeft op deze gedachte doorgebouwd. Hij ziet de roeping, het beroep, zelfs als een bevel van God waarop de mens acht moet geven. De mens moet zijn werk verrichten, want God heeft hem een opdracht gegeven. De mens moet als schepsel arbeid verrichten in de schepping.

In feite ontstaat hier weer een organisch geheel, maar niet zoals in de Middeleeuwen. Toen ging het om een hiërarchisch organisme van het geestelijke naar het praktische. Bij Calvijn is het organische veel meer een samenhang door samenwerking. De arbeid komt in het kader van de menselijke samenleving te staan, vanuit betrokken naastenliefde. En intussen wordt voortdurend rekenschap gegeven tegenover God. Zo wordt het beroep een goddelijk beroep (zoals verwoord in het klassieke huwelijksformulier).

Door deze gedachtegang is het volgens Calvijn ook mogelijk dat een mens een ander beroep kiest. In de Middeleeuwen was het beroep min of meer bepaald door geboorte. Calvijn ziet ruimte voor hen die niet goed functioneren in hun beroep om te switchen. Dat mag niet lichtvaardig. Calvijn vindt dat de mens in

zijn arbeid moet blijven totdat God hem nieuwe wegen opent. Heel mooi is de houding die Calvijn daarbij aantekent, om hier biddend en in afhankelijkheid mee om te gaan.

Kortom, Calvijn heeft een omwenteling teweeggebracht in de kerk door de Reformatie waaraan hij heeft gewerkt. Maar de invloed van de Reformatie is niet beperkt gebleven tot het kerkelijke leven. Het gehele maatschappelijke leven is er door beïnvloed. De gevolgen daarvan zijn vandaag nog merkbaar, bijvoorbeeld wanneer een calvinist een spreekbeurt houdt in een voormalig Oostblokland. Dan wordt hij met zijn neus op de feiten geduwd. De calvinist is gedrenkt in het gedachtegoed van Calvijn, waarbij God en Zijn Woord gestalte dienen te krijgen in alle facetten van het maatschappelijke leven, dus ook op het terrein van arbeid en beroep. Zo is arbeid geen doel meer in zichzelf, maar heeft een hoger doel gekregen. Tot eer van God, en tot heil van de naaste.

Stellingen

In het klassieke huwelijksformulier wordt gesproken over het goddelijk beroep. Deze term past bij het calvinistische arbeidsethos.

Het zogenaamde Calvinistische arbeidsethos mag niet ten koste gaan van de eerste opdracht van ouders, namelijk de zorg voor het gezin. De trits gezin – werk – kerk vraagt om herbezinning.

“Arbeid en zorg” is een verkeerde woordcombinatie. Er zou consequent gesproken moeten worden over “Zorg en arbeid”.

Calvijn heeft (mede) een omwenteling teweeggebracht in de kerk door de Reformatie. Dat had nadrukkelijk invloed buiten de kerk, ook op de positie van christenen op de werkvloer. Deze beweging vanuit de kerk naar buiten is anno 2009 onzichtbaar.

Mammon op de korrel

Calvijns visie op de economie heeft een grote invloed gehad op de economische ontwikkeling van de westerse samenleving. Door het renteverbod te plaatsen in het licht van de context van de economie van het oude Israël, baande hij de weg voor een legitimering van het rente heffen. Tegelijkertijd was hij wel heel kritisch op het menselijk streven naar rijkdom en stond hij een verantwoord gebruik van materiële middelen voor.
In het navolgende geef ik eerst een korte schets van de economische context waarin Calvijn leefde. Daarna ga ik in op zijn visie op het streven naar rijkdom en consumptie. Daarna zet Calvijns visie op bankieren en het renteverbod uiteen. Het referaat mondt uit in de drie stellingen, die ik tussendoor zal presenteren.

Historische achtergrond

De zestiende eeuw waarin Calvijn leefde, kende een ontzaglijke uitbreiding van de handel als gevolg van de ontdekkingsreizen. Genève was een commerciële stad op het kruispunt van handelsroutes.

Tegelijkertijd was het ook periode van oorlogen die Europa in de zestiende eeuw verscheurden. De stijging van prijzen leidde tot grote armoede, zowel in de steden als op het plattenland. Ook Genève had met een situatie van schaarste te maken doordat het in een voortdurend conflict verwikkeld was met de hertog van Savoy, die het voedselaanbod afsneed van het achterland van de stad. Daarvoor was de economische positie van Geneve al aangetast door een verbod van de hertog van Savoy op de markt in Geneve ten voordele van Lyon. Ook had Geneve te lijden gehad van een verschuiving van handelsroutes. Als gevolg hiervan brak een periode aan van terugval en armoede. In combinatie met de opvang van protestantse vervolgden uit andere delen van het land, leidde dit tot een sterke stijging van de voedselprijzen in Genève.

Mammon op de korrel

Het is daarom heel begrijpelijk dat Calvijn fel protesteerde tegen geldzucht – de zucht om rijk te willen worden – en onmatigheid in consumptie. Hij brengt het streven naar rijkdom in verband met ongeloof in de zorg van God. De angst

voor tegenspoed zet mensen aan om steeds meer te willen hebben. Net zoals alcoholverslaafden keuzes maken die hen niet verlichten en hun werkelijke natuurlijke behoeften dienen, zo ook wanneer hebzucht het hart van mensen in beslag neemt. Alhoewel het geen wetmatigheid is dat rijkdom ons verhindert om God te volgen, moet het welhaast zeker gebeuren dat zij die goed voorzien zijn beneveld worden door hun rijkdom.

Ook is van Calvijn bekend dat hij extravagante luxe hekelde. Dat betekent overigens niet dat Calvijn ascese voorstond. De mens mag genieten onder de condities dat ook het materiële dient om het doel van het menselijk leven te verwezenlijken, te weten de lof brengen aan God en de dienst aan de naaste. Hij pleit dus eigenlijk voor een middenpositie tussen de twee ondeugden van onmatigheid enerzijds en ongevoeligheid anderzijds. In zijn commentaar op Amos 6: 4 stelt Calvijn ten aanzien van het slapen op ivoren bedden dat weelderigheid altijd moet worden veroordeeld. Want wanneer wij ons overgeven aan pracht en praal, dan gebeurt dat zeker niet zonder dat wij zondigen. In hoofdstuk 10 van boek III van de Institutie stelt Calvijn echter ook dat Gods gaven in de schepping ons welzijn als doel hebben. Ze zijn niet alleen bedoeld voor het noodzakelijke levensonderhoud, maar ook om ervan te genieten. Het doel van kleding is niet alleen bescherming van het lichaam, maar ook het verlenen van voorkomendheid en goede vormen. De mens die de aardse goederen veracht, vervreemdt van zichzelf. Hij berooft zichzelf van alle gevoel, alsof hij een blok van hout is. Daarmee verwerpt Calvijn ook ongevoeligheid als een ondeugd.

Stellingen

Stelling 1
Calvijns visie op matigheid en zijn kritiek op buitensporige consumptie moet mede worden geïnterpreteerd in het licht van de toenmalige economische situatie in Génève, waarin schaarste aan noodzakelijke levensbehoeften heerste als gevolg van de politieke spanningen en de toevloed van vluchtelingen.

Stelling 2
Uit Calvijns exegese van het renteverbod kan worden opgemaakt dat Calvijn oog had voor de sociaal-economische context waarbinnen teksten in de Bijbel waren ontstaan en schroomde hij niet voor her-actualisatie in het licht van zijn eigen tijd. Daarbij deed hij een veelvuldig beroep op bijbelteksten die het algemene principe van wederkerigheid onderstrepen (Lucas 6,31). Een

dergelijke werkwijze is ook in onze tijd geboden en zou de aansluiting en relevantie van de Bijbel voor hedendaagse maatschappelijke vraagstukken ten goede komen.

Stelling 3
Het is jammer dat Calvijns theologie maar ten dele vruchtbaar is gemaakt in de reformatorische traditie. Zijn radicale visie op economie en persoonlijk rentmeesterschap vindt weinig navolging in de gereformeerde gezindte. Wie Calvijn op dit punt serieus neemt, zal meer verantwoordelijkheid nemen voor hedendaagse thema's als duurzaamheid en maatschappelijk verantwoord ondernemen.

Stelling 1
De manier waarop Calvijn dit invult moet wel worden gezien tegen de achtergrond van zijn tijd. Dat leidt tot mijn eerste stelling en een aantal vragen die die stelling oproept. Immers, in het licht van de voedselschaarste en meer in het algemeen de armoede in Calvijn's dagen, is het heel begrijpelijk dat hij extravagante luxe veroordeelt. Maar kunnen wij dat ook vertalen naar onze Nederlandse samenleving waarin echte armoede veel minder voorkomt? En een tweede vraag die men daaraan kan koppelen is of matigheid eigenlijk wel zo goed is voor de economie. Welvaart bestaat mede dankzij het feit dat mensen hun geld uitgeven aan consumptie. Is Calvijn niet achterhaald op dit punt?

Bankieren en renteverbod
Calvijn heeft baanbrekend werk verricht als het gaat om legitimering van rente. Volgens Calvijn kan de financier een nuttige functie vervullen in de maatschappij, omdat geld een middel is om mensen met elkaar te verbinden. Dat het geld vruchteloos was, zoals door Aristoteles en de kerkvaders Ambrosius, Chrysostomus en de scholastieken werd gesteld, wees Calvijn af. Zonder kapitaal kan de arbeid niet productief worden ingezet. Beide productiefactoren zijn complementair aan elkaar. Calvijn vindt het dan rechtvaardig dat de geldlener een vergoeding krijgt in de vorm van rente, omdat de ander met zijn geld winst kan maken.

Calvijn schoof de dikwijls geciteerde passages over het renteverbod uit het Oude en Nieuwe Testament als irrelevant terzijde. In deze teksten gaat het namelijk om consumptief krediet aan armen dat tot doel heeft om een arme in

zijn directe nood bij te staan en niet om investeringskrediet zoals ten tijde van Calvijn.

Stelling 2a
Dit leidt mij tot het eerste deel van stelling 2, namelijk dat Calvijn een scherp oog had voor de context van Bijbelteksten en hij niet schroomde voor heractualisatie in zijn eigen tijd.

Restricties
Tegelijkertijd verbond hij wel strikte eisen aan het uitlenen van geld. Ik noem een viertal.

Allereerst handhaaft hij het renteverbod in de betekenis van lenen aan armen omwille van urgente consumptieve behoeften. Er mag geen voordeel worden genomen uit de armoede van anderen. In de tweede plaats mag men alleen geld uitlenen, als er voldoende overblijft om anderen te helpen. Het uitlenen tegen rente mag geen excuus zijn om het renteloos lenen te weigeren, met het argument dat dit de lener per saldo geld kost vanwege het alternatief van investeringskredieten tegen rente. In de derde plaats dient de geldschieter de lening niet aan condities te onderwerpen die hij, als hij zelf zou lenen, onacceptabel zou vinden. Calvijn ontleent deze restrictie aan de gouden regel uit *Lucas* 6,31: “Behandel anderen zoals je wilt dat ze jullie behandelen.” De vierde conditie is dat degene die het geld leent er wel op moet kunnen verdienen. Verder is Calvijn zich bewust dat de invloed van leningen verder gaat dan alleen het effect ervan op degene die leent en uitleent. Het beïnvloedt de kosten van levensonderhoud en behoort daarom tot dienst van allen te zijn. Tot slot stelt hij dat het niet geoorloofd is om van geldschieter je beroep te maken. Hij acht de morele gevaren daarvan te groot.

Kredietkrisis
De beperkingen die Calvijn stelt aan het vragen van rente kunnen ons ook nu nog helpen in de kredietcrisis. Dit wil ik illustreren aan het voorbeeld van respect voor het principe van wederkerigheid. Dit zou ertoe bijgedragen hebben dat de kredietcrisis minder heftig zou zijn geweest. Als banken meer vanuit het principe van *Lucas* 6,31 hadden gehandeld, hadden zij zichzelf niet toegestaan om de spaartegoeden die hun door onwetende spaarders waren toevertrouwd op een zeer risicovolle wijze te beleggen. Als zij zelf spaarder waren geweest, hadden zij ook liever gezien dat de banken minder hadden gegokt met het geld dat hun was toevertrouwd. En als banken aan zichzelf dezelfde eisen zouden

opleggen, die zij doorgaans stellen bij leningen aan bedrijven, zouden zij een groter eigen vermogen hebben aangehouden om eventuele tegenvallers op te vangen. Voorts zou men nog kunnen wijzen op de wijze waarop de risicovolle hypotheken werden doorverkocht in de vorm van derivaten. Door gebrek aan transparantie en overwaardering van *credit rating agencies* werden risico's afgeschoven op kopers die zich hier onvoldoende van bewust waren. Ook dit gaat in tegen het principe van wederkerigheid. Dit vereist dat je geen misbruik maakt van het gebrek aan kennis bij anderen.

Stelling 2b

Ook de andere restricties die Calvijn aanbrengt bij het vragen van rente zijn toepasbaar op de kredietcrisis. Denk aan Calvijn's kritiek op hebzucht alsook zijn oproep tot matigheid. Omwille van de tijd laat ik dat nu even rusten. In plaats daarvan ga ik naar de tweede stelling, namelijk dat Calvijn in zijn argumentatie vaak een beroep doet op het principe van wederkerigheid zoals dit verwoord wordt in Luc. 6:31. Naast het voorbeeld van de restrictie op het vragen van rente geef ik nog twee andere voorbeelden. Allereerst betreffende een rechtvaardig loon. Daarbij stelt Calvijn dat als iemand een ander in dienst heeft, hij moet nagaan hoe hijzelf beloond zou willen worden als hij in zijn plaats stond. Daarbij moet recht worden gedaan aan de inzet en productiviteit van de werknemer. En het tweede voorbeeld betreft de solidariteit tussen de rijke en de arme. Calvijn past dan wederom de gouden regel uit Luk. 6:31 toe: men dient zich te realiseren, wanneer men een nooddruftige naaste ziet, hoe men zelf behandeld zou willen worden als men in een soortgelijke positie zou verkeren. Mijn stelling is dat ook wij bij de vertaling van Bijbelse praktijken naar de huidige maatschappelijke context vaker gebruik zouden kunnen maken van dit meer algemene ethische principe van wederkerigheid om uit te maken wat rechtvaardig is.

Stelling 3

Ik sluit tot slot af met mijn derde stelling. Dit is een stelling die de overgang naar ' de bijdrage van Roel Jongeneel markeert en aansluit bij Calvijn's opvatting over rentmeesterschap. In zijn commentaar op Genesis 2:15 schrijft Calvijn dat de mens de voogdij over de hof van Eden is toevertrouwd onder de conditie dat hij er zorg voor zal dragen en tevreden zijn met een voorzichtig en gematigd gebruik ervan. Calvijn verwijst daarbij naar het begrip rentmeesterschap: 'Laat ieder in wat hij bezit zichzelf zien als rentmeester van God. Opdat het gevolg zij dat niemand zich bandeloos gedraagt noch datgene opmaakt en bederft waarvan God wil dat het bewaard wordt'. Als mensen het

land bederven dat God gegeven heeft om de mensen te onderhouden, dan zijn zij druk bezig om Gods goedheid weg te werpen, die zowel bedoeld is voor ons als voor onze naasten. Wij keren ons dan niet zozeer tegen de schepping, als wel tegen de Schepper. Op grond van onderzoek naar Maatschappelijk Verantwoord Ondernemen (MVO) onder christelijke ondernemers denk ik dat hier binnen de reformatorische gezindte nog te weinig besef van is. Wie Calvijn serieus neemt, zal ook verantwoordelijkheid voor een duurzame economie moeten nemen.

Calvijns heilzame correctie

Het thema van deze deelsessie “Mammon op de korrel” verbindt de economie met de invloed van de duivel. Noemde Jezus in de Bergrede Gods tegenspeler immers niet de Mammon en verbond Hij deze niet met de macht van het geld? Laat me daarom beginnen met een kleine anekdote. In een interessante en sprekende middeleeuwse legende wordt het volgende verteld:

“Een zeker persoon treft op een keer in alle hoeken en gaten van het klooster duivels aan. Toen hij een keer daarvoor op de markt liep had hij echter slechts één duivel aangetroffen, die bovenop een pilaar zat. De man was verrast en sprak zijn verbazing uit tegen een geestelijke. Die had echter onmiddellijk een verklaring bij de hand: “In het klooster zijn vele duivels nodig om erin te slagen de monniken te verleiden. Op de markt is voor hetzelfde resultaat één duivel al ruimschoots voldoende, want daar is elk mens uit zichzelf al een duivel”

Wat deze legende (of liever gezegd dit exempel-verhaal) duidelijk maakt is dat het in de Middeleeuwen niet vreemd is om economie en geloof met elkaar te verbinden. De middeleeuwse samenleving was een sterk gechristianieerde samenleving. Over economie in een verzelfstandigde zin, zoals dat in ons spraakgebruik vanzelfsprekend is, kon niet worden gesproken en zelfs niet worden gedacht. Er bestond nog geen economisch denken, maar over economie werd gedacht in termen van de ethiek. Een voorbeeld daarvan is de leer van de *justum pretium* (de rechtvaardige prijs) als het gaat over de prijsvorming op markten.

Om Calvijn’s bijdrage voor de economie goed te kunnen begrijpen zijn drie zaken nodig. a) Kennis van de man als kerkhervormer, theoloog en Schriftuitlegger. Daarin lag de kern van zijn levensroeping. Dat bracht hem ook in aanraking met andere terreinen van het leven, maar dan wel pas in tweede instantie. b) Kennis van de situatie in Geneve, de plaats waar Calvijn de meeste tijd van zijn arbeidzame leven doorbracht (een stad die tussen verschillende belangen moest laveren en met een grote stroom vluchtelingen werd geconfronteerd, waarvoor tenminste voedsel en onderdak moest komen). c) Kennis van de economische achtergrond van Calvijns tijd. En dat was het laat-Middeleeuwse denken over economie.

Het beeld dat van het Middeleeuwse economisch leven oprijst is dat van een economie die primair gericht is op de voorziening van het noodzakelijke. Het primaire levensonderhoud (voedsel, kleding en onderdak) bepaalt het economische streefleven. Meer is niet echt nodig. Het streven naar een *toujour plus*, zoals dat het latere kapitalisme steeds meer ging karakteriseren speelde in feite nauwelijks een rol. Wel ontstonden er hier en daar eilandjes van dynamiek en ontwikkeling die vooraankondigers van de nieuwe tijd die op aanbreken stond waren. Daarmee gepaard ging een zekere welvaartsontwikkeling. Deze dynamiek concentreerde zich vooral rond de financiële sector (banken, vermogenden, woekeraars) en de handel (kooplui, lange afstand handel). Vanuit de Middeleeuwse kerkelijke optiek was deze beweging allerminst onomstreden.

1. Calvijn staat in zijn economisch denken veel dichter bij een "economie van het genoeg" dan bij de kapitalistische vrije markteconomie. Hij wordt daarom vandaag vaak verkeerd begrepen.

Het is voor een goed begrip van Calvijns visie op de economie van belang zich van de context van het Middeleeuwse leven rekenschap te geven. De economie van zijn tijd stond mijlenver af van het latere kapitalisme. Er is geen enkele aanwijzing dat Calvijn zich niet in de grote lijnen van de Middeleeuwse oriëntatie van het economisch leven kon vinden. Wel zal hij een positievere duiding gaan geven aan de economische ontwikkelingscentra. Maar een economie die primair gericht is op de voorziening in het noodzakelijke en sterk gericht is op zorg, zoals de Middeleeuwse economie dat was, heeft stellig zijn instemming. En wanneer hij zich kritisch uitlaat, zoals bijvoorbeeld over het renteverbod, dan gaat het hem er niet primair om de woekeraar alsnog zijn speelruimte te geven. Nee, dan verzet hij zich met name tegen een misplaatste moralisering van het economisch leven, waarbij ethiek zich opdringt zonder recht te doen aan de eigenheid van het economisch leven. Bovendien vindt hij de theologische exegese waarop het renteverbod is gebaseerd ondeugdelijk en aan vervanging toe.

Calvijns kritiek op bepaalde Middeleeuwse opvattingen moet niet te snel worden geïnterpreteerd als een bijval van het kapitalisme. Hij was misschien wel mede een wegbereider voor een nieuwe tijd, maar daarbij was geen sprake van revolutionaire vooropgezette bedoelingen. Het Middeleeuwse economisch denken werkt vanuit de *necessitas,* ofwel datgene wat nodig is. In de moderne economie daarentegen ligt het uitgangspunt in het oneindige: de oneindige

behoeften en de daarom nooit verzadigbare consument. Het gevolg van dit verschil is ook dat de Middeleeuwse en de moderne economische idee van schaarste een heel verschillende is. De schaarste van de Middeleeuwen kon nijpend zijn, maar was in principe te overwinnen. Het was denkaar dat aan het nodige werd voldaan en dan was genoeg ook genoeg. Eigenlijk was het economisch leven precies daar op gericht.

In het moderne economische denken wordt de schaarste in feite verabsoluteerd. De veronderstelling van oneindige behoeften betekenen dat zelfs als één iemand de hele aarde voor zich alleen zou krijgen, met alles wat daarop aan mogelijkheden is, hij dan nog een gevoel van 'tekort' zou hebben. Schaarste mag dan in de moderne economie altijd relatief genoemd worden, toch is ze in beginsel onophefbaar: vanuit de oneindige behoeften is er de roep om oneindige middelen. Het grenzeloze zit daar van meet af aan ingebakken. In het Middeleeuwse denken is dit anders: daar is wel sprake van begrenzing en die loopt via een beperking van de behoeften tot datgene wat nodig is. Zoals in het vervolg zal blijken is het zo dat waar Calvijn ook afstand neemt van het oude Middeleeuwse denken (bijvoorbeeld van het renteverbod), hij toch steeds blijft denken vanuit de lijn van de *necessitas* en daarbij behorende begrippen als 'het nodige' en 'genoeg' en niet in termen van die van het oneindige.

2. De these van Weber dat het calvinisme de vader is van het kapitalisme, dankt zijn vitaliteit vooralsnog waarschijnlijk meer aan het feit dat het gewoon een leuke stelling is dan aan stevig bewijsmateriaal. Niettemin verdient de relatie tussen religie en (economische) ontwikkeling blijvende aandacht.

Reformatie en Renaissance markeren een beslissend punt in de geschiedenis. Ze openen beide nieuwe wegen, waarna de geschiedenis na de Middeleeuwen haar voortgang kan vinden. Soms wordt wel gesteld dat ze door de geschiedenis zijn opgeroepen: de nieuwe economische omstandigheden vroegen om een nieuwe geestesstroming.. Ook precies het tegenovergestelde is beweerd. De Reformatie, in het bijzonder het Calvinisme, is dan de oorzaak voor de opkomst van de nieuwe economische structuur: het kapitalisme. Het is met name Weber geweest die deze invloedrijke these heeft opgeworpen. Landes heeft recent in zijn dikke boek Arm en Rijk nog eens laten zien hoe relevant die vraagstelling is ook voor het begrip van verschillen in economische ontwikkeling vandaag.

Over de betekenis van het calvinisme voor het economisch leven is, in tegenstelling tot wat men misschien zou verwachten, al heel wat geschreven en gediscussieerd en dat loopt door tot op vandaag. Dit is vooral te danken aan de grote Duitse socioloog Max Weber. Weber, in 1864 in Erfurt geboren, werd in 1897 benoemd tot hoogleraar in de 'Staatswissenschaft' in Heidelberg.Hij werd een zeer invloedrijk man in intellectuele kringen en nam ook een vooraanstaande plaats in in het publieke leven. In 1904-1905 publiceerde hij zijn beroemd geworden boek *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, waarop een jaar later nog een kort vervolg kwam. In deze uitvoerige en nog steeds zeer lezenswaardige studie legde hij het verband tussen de geest van het kapitalisme en het calvinisme.

Eén van Weber's tijdgenoten, de belangrijke Duitse econoom Sombart, had een paar jaar eerder een boek geschreven over het kapitalisme, waarin hij het belang van "der geist des Kapitalismus" benadrukte. Weber probeert door te dringen tot de oorsprong van die geest. Daarbij stuit op het calvinisme als de verklarende factor. Het was hem bij zijn studie namelijk opgevallen dat veel handelslieden van protestantse huize kwamen. Ook was het relatieve aandeel van de protestanten in de techniek, de industrie en de financiering groter dan dat van de rooms-katholieken. Dit was met name het geval voor de calvinistische tak van het protestantisme, die veel aanhangers had onder de Franse hugenoten, de Nederlandse protestanten en de Engelse puriteinen.

Op zijn speurtocht naar de diepere wortels van de kapitalistische geest komt hij zo bij de calvinistische ethiek uit. Is er een verband tussen de kapitalistische geest, die steeds meer is verworden tot een rationele ethiek van het geld bijeen schrapen en de calvinistische ethiek? "Ja", zegt Weber, "dat verband is er duidelijk, vooral als je let op de Engelse puriteinen". Met name de boeken van Franklin en Baxter brengen hem op dit spoor. Franklin, bijvoorbeeld, leidt uit Spreuken 22:29 af dat er voor de christen een verplichting is om geld te vermeerderen. Het is precies deze dure plicht tot de voortdurende accumulatie van geld, die de ethische kern vormt van het kapitalisme. Dus, zo concludeert Weber, vinden we hier de diepere verklaring voor de kapitalistische ethiek. Dit wordt nog duidelijker als ook een ander verschijnsel, namelijk de sobere levensstijl, in de beschouwing wordt betrokken

Naast het streven om de hoeveelheid geld te vermeerderen, viel het Weber op, dat dit streven gepaard ging met een grote mate van zelf-discipline. Ondanks de rijkdom werd het geld niet over de balk gesmeten. De rijkdom werd

gecombineerd met een sobere, ernstige, haast ascetische levensstijl. Ook dit was iets nieuws. De belangrijkste verklaring voor de combinatie van een ascetische levensstijl met een arbeidsethos gericht op hard werken is, volgens Weber, het leerstuk van de predestinatie. Het typische van het calvinisme is volgens Weber dat het begint bij de grootheid en absoluutheid van God. God is de Schepper; Hij heeft de mens een plaats op de aarde gegeven met het doel Hem te verheerlijken. Tegenover de grootheid van God staat de absolute kleinheid van de mens. Hij kan zelf niets doen om zalig te worden; er is geen rechtvaardiging door 'de werken der wet'. Hij kan door God worden uitverkoren of worden verworpen; de mens heeft hierop geen enkele invloed.

Waar leidt het voorgaande nu toe? Volgens Weber kan allereerst worden gezegd dat de uitverkiezing een individualistische trek heeft. De mens komt daardoor strikt persoonlijk, als individu voor God te staan. De belangrijkheid van de vraag of God aan zijn eer komt leidt ertoe dat men, hoewel 'niet van de wereld', wel in de wereld staat en zich ook inzet in het maatschappelijke leven. De voortdurende inspanning in beroep is noodzakelijk om tot eer van God te leven. Anderzijds mag het leven niet opgaan in genotzucht, maar moet er juist sprake zijn van soberheid en zuiverheid.

Er is volgens Weber ontwikkeling in het Calvinisme met betrekking tot de uitverkiezing. Domineerde bij Calvijn nog een onwankelbaar geloof in Gods vaste beloften, al vrij snel ging dit veranderen en de twijfel de overhand voeren. De belangrijkste vraag voor de calvinist werd: "Hoe ben ik zeker van mijn verkiezing?" Hoewel over deze knagende onzekerheid nooit absoluut uitsluitsel was te krijgen, ging men volgens Weber, op zoek naar bepaalde kenmerken, die althans toch een zekere indicatie zouden geven. Daarbij richtte men zich vooral op uiterlijke tekenen. Winst in zaken en succes in beroep werden steeds meer gezien als tekenen die de welgevalligheid van God aangaven en zo enige zekerheid gaven dat men uitverkoren was. Deze onzekerheid vormt nu de spanning in het leven van de calvinist, die hem er enerzijds toe aanzet zich volledig in te zetten in beroep en overige aardse activiteiten en hem er anderzijds van weerhouden in een werelds leven van genotzucht en luxe op te gaan. Deze rusteloze beroepsactiviteit en de sobere levenswijze, die in feite voortvloeien uit het verkiezings-denken, vormen, volgens Weber, nu precies de kern van de geest van het kapitalisme.

Weber heeft in feite nauwelijks studie van Calvijns werken gemaakt. Hij was niet zozeer geïnteresseerd in Calvijns werken alswel in de uitwerking van

bepaalde grondgedachten van Calvijn door diens latere volgelingen. De vraag of deze praktische ethiek echt kan worden afgeleid uit Calvijns werken laat Weber wijselijk rusten en vindt hij onbelangrijk. Gezien de onderscheiding die Weber ergens maakt tussen de 'Geist des alten Calvinismus' en 'der späteren Puritaner' heeft hij blijkbaar wel aangevoeld dat deze beiden toch niet geheel samenvielen. Het had dan ook juister geweest als hij zijn boek had omgedoopt tot "De puriteinse ethiek en het kapitalisme". Weber heeft een bepaalde praktijk als norm genomen voor het calvinisme, zonder zich af te vragen of die praktijk wel werkelijk aan de echte norm, zoals het calvinisme die in het Woord van God erkent, beantwoord. De wens lijkt bij Weber een beetje de vader van de gedachten te zijn geweest.

De centrale rol die het dogma van de uitverkiezing in Weber's theorie speelt komt gekunsteld en gezocht over. Het beeld dat uiteindelijk van de uitverkiezing ontstaat is zo verdraaid en verwrongen, dat in ieder geval Calvijns opvattingen hierin niet meer te herkennen zijn. Waar Calvijn spreekt over de troost van de uitverkiezing spreekt Weber over knagende twijfel en grenzeloze onzekerheid. Spreekt Calvijn over soberheid en bezinning op het toekomstige leven dan spreekt Weber over winst-maken, dadendrang en leven om te werken in plaats van werken om te leven. Kortom, Weber beweert ten aanzien van de verkiezing zo ongeveer precies het tegengestelde van wat Calvijn in navolging van de Bijbel leerde.

Mijn conclusie is daarom dat kapitalisme en calvinisme eerder concurrenten dan bondgenoten voor elkaar zijn. In het kapitalisme staat uit eindelijk de mens centraal: zijn autonomie en verlangens zijn bepalend voor wat goed is. In het calvinisme staat de dienst aan God centraal, een dienst die zich ook uitstrekt tot het economisch leven. In hun kern sporen die twee daarom niet met elkaar! De stelling van Weber is vooral leuk en keert daarom waarschijnlijk vaak terug. Echt calvinisme verhoudt zich kritisch ten opzichte van het kapitalisme en haar (verabsoluteerde) vrije markt-economie. Zijn de moderne calvinisten dit niet veel te veel kwijt geraakt?

Genoteerd kan wel worden dat Calvijn's opstelling inderdaad een ingrijpende verandering betekende ten opzichte van het oude middeleeuwse denken. Calvijn erkende de legitimiteit van de handel en had oog voor de productiviteit van het geld. Hij toonde door uitvoerige studie van de relevante Bijbelgedeelten aan dat het vragen van rente niet ongeoorloofd is; zij het dat daarbij wel bepaalde regels in acht moeten worden genomen. Als zodanig ging er van het

calvinisme dus zeker een stimulerende invloed uit op een verdere ontsluiting van het economisch leven. Er kwam meer ruimte voor de ontwikkeling van een kapitalistische economie dan in de rooms katholieke theologie van de middeleeuwen het geval was. Daar moet echter gelijk aan worden toegevoegd dat het menselijk handelen, in wat voor soort beroep dan ook, in het calvinisme nooit onder de centrale normen, zoals die uit Gods Woord naar voren komen, uitkomt.

3. Calvijn heeft in de lijn van de Bijbel een aantal gedachten die richting willen geven aan een verantwoorde levensstijl. De omgang met geld en goed wordt daarbij niet vermeden als een gevoelig onderwerp. Christen-zijn heeft vergaande consequenties, iets dat zich uit tot in het vullen van het winkelwagentje. De gereformeerde gezindte heeft haar kritische houding op dit punt zowel in leer als in leven verloren.

Zowel de huidige levensstijl als het economische denken hebben sterk hedonistische trekken. Hedonisme maakt genot niet alleen tot het hoogste goed, maar het heeft ook iets mateloos. Maar mateloze consumptie blijkt letterlijk ziekmakend te zijn. Steeds meer mensen hebben last van obesitas en overgewicht. Ruim 20 procent van de Amerikanen leidt aan obesitas en 30 tot 40 procent heeft problemen met overgewicht. Er wordt wel gezegd dat deze problemen worden veroorzaakt doordat mensen steeds minder zijn gaan bewegen en minder lichamelijke inspanningen verrichten. Er is echter recent wetenschappelijk onderzoek dat de grondoorzaak niet zozeer bij het te weinig bewegen legt, maar bij het teveel aan consumptie. Een andere aanwijzing dat we te vaak en teveel eten is de toename van de suikerziekte. Het al vroeg jonge mensen laten wennen aan suiker is funest en helpt hen aan een slechte eetstijl. Er komt daarom steeds meer aandacht voor verkooppunten van ongezonde snacks op scholen en daarmee voor regulerend optreden van bovenaf.

Calvijn heeft in de lijn van de bijbel een aantal gedachten ontwikkeld, die richting willen geven aan een verantwoorde levensstijl. De omgang met geld en goed wordt daarbij niet vermeden als een gevoelig onderwerp. Christen-zijn heeft vergaande consequenties, iets dat zich uit tot in het vullen van het winkelwagentje.

Calvijn ziet economie en geloof in zekere zin als concurrenten. Het materialisme is een bedreiging voor een van God afhankelijk leven dat meer

gericht is op wat komt dan op wat hier en nu voorhanden is. Calvijn sluit zich aan bij het klassieke onderscheid tussen gebruiken en genieten (*uti et frui*) zoals dat door Augustinus al werd gemaakt. Het echte genieten is volgens Augustinus niet iets dat te maken heeft met materiële consumptie, maar met het hoogst denkbare, namelijk het genieten van God. Wie echt geniet gaat namelijk helemaal in iets op. Dat kan voor de christen alleen maar met betrekking tot God gelden. Als consumptie tot zaak van het hoogste genot wordt, zoals in het hedonisme het geval is, dan krijgt het iets afgodisch. Het hoogste genot kan voor de christen met recht alleen God zijn, al het andere mag zijn of haar plaats in het leven hebben, maar moet ten diepste dienstbaar zijn aan een leven gericht op God.

Bezit en rijkdom zijn prima. Er bestaat wel een voorbeeld waarin gemeenteleden hun bezittingen onderling verdeelden (eerste pinkstergemeente), maar daaruit mag geen algemene regel voor christenen worden afgeleid. Wel onderstreept dit 'experiment', evenals vele andere Bijbelplaatsen dat wie veel heeft gekregen ook over veel verantwoordelijk is. En in die verantwoordelijkheidsbeleving hoort de behoeftige naaste present te zijn en het uiteindelijke bestedingspatroon in balans te zijn met de urgentie van behoeften en noden. In die zin rust op rijkdom altijd een sociale hypotheek.

Er is zelfs ruimte voor rijkdom en weelde; calvinisme is meer dan somberheid en soberheid. Het is inderdaad juist dat dit een beperkte ruimte, in de zin van een genormeerde ruimte is. Er zijn grenzen; bij het gebruik van goederen moet steeds de verheerlijking van de Gever worden gezocht. Hierbij past volgens Calvijn een levensstijl die gekenmerkt wordt door eenvoud en matigheid en die een afkeer heeft van dwaze opsmuk en pronkerij. En ook een die royaal bijspringt in het lenigen van de noden van de naaste. Maar Calvijns afkeer van protserigheid betekent zeker niet dat hij daarom oproept tot wereldmijding en ascese. Wel worden excessen in de behoeftebevrediging duidelijk veroordeeld. Het is interessant op te merken dat als Calvijn de mens een rentmeester noemt dat juist doet in het kader van datgene wat God geeft om te genieten. Karakteristiek is dat hij dan spreekt over sober, verantwoord en toegewijd beheer en wijst op deugden als spaarzaamheid en vlijt. Hierbij speelt de voortdurende vrees van Calvijn mee, dat veel weelde de harten van de mensen afkerig maakt van het bedenken van de hemelse dingen. Het vormt een bedreiging van de '*meditatio futurae vitae*', ofwel van de overdenking van het toekomstige leven.

De gereformeerde gezindte, die er prat op gaat in de traditie van Calvijn te willen staan, zou zich kritisch moeten herbezinnen op haar levens- en consumptiestijl. Het label refo-stijl is geen garantie dat het wel goed zit. Bijzondere aandachtspunten zijn de gerichtheid op duurzame consumptiegoederen (auto, huis, woninginrichting), kleding (merk, prijs) en mediaconsumptie. (Volgens een onderzoek heeft Duitse 18-jarige heeft meer tijd achter beeldscherm dan op school doorgebracht!) De kritische distantie en radicaliteit van Calvijn zijn we kwijt geraakt. En dat gaat ten koste van ons getuigenis naar de wereld en kwaliteit van het geloofsleven (de boom wordt gekend aan de vruchten). Het is ook een van de lastigste terreinen: het mes snijdt hier in eigen vlees. Pijnlijk, maar ook heilzaam!

Calvijn en het recht

Juristen speelden in de reformatie een opvallend grote rol. Calvijn was een prominent onder hen. Hoewel hij nooit expliciet als jurist werkzaam is geweest, neemt het recht een belangrijke plaats in, zowel in zijn theologische als maatschappelijke denken. In deze bijdrage probeer ik daar een indruk van te geven. Na een aantal inleidende opmerkingen over Calvijn als jurist zal ik ingaan op betekenis en gebruik van de wet bij Calvijn. Vervolgens zal ik specifieker ingaan op het natuurrecht en de betekenis van de twee regimenten in dat verband. Ook ga ik kort in op de natuurlijke godskennis en de algemene genade. Tenslotte maak ik nog enkele opmerkingen over de actuele betekenis van Calvijns denken.

Calvijn als jurist

Johannes Calvijn (1509-1564) is opgeleid als jurist.[21] Zijn scholing in de humanistische rechtswetenschap zien we terug in de filologisch-contextuele wijze waarop hij met de tekst van de Bijbel omgaat. Ook besteedt hij, als jurist, veel aandacht aan kerkorde, kerkrecht en ethiek. Voortdurend staat daarbij – de terminologie is opvallend juridisch – het recht van God centraal, specifieker: de eer waarop God recht heeft (de *gloria Dei*). Calvijn heeft bovendien een opvallend positievere opvatting van de wet dan Luther. Evenzo is Calvijns opvatting van de overheid positiever dan die van Luther (en Augustinus). De overheid moet niet alleen het kwaad weerstaan, maar moet ook het koninkrijk van God bevorderen. Verder kan gewezen worden op de systematiek van de *Institutie*, die de hand van een jurist verraadt.[22] Hier kan een parallel getrokken worden met de systematiek van de Wijsbegeerte der Wetsidee van de neocalvinistische jurist Herman Dooyeweerd (1894-1977). Als humanistisch rechtsgeleerde grijpt Calvijn over de middeleeuwen en kerkvaders heen terug naar de klassieke auteurs (Plato, Cicero, Quintilianus, Seneca). Van klassieke denkers nam Calvijn gedachten over als het beeld van de mens als een sociaal wezen, de staat als organisme en het wederzijds verdrag tussen vorst en volk.

---

[21] *Zie voor Calvijns vorming als humanistisch rechtsgeleerde Alister E. McGrath,* Johannes Calvijn*, Baarn: Tirion 1994, pp. 69-79 en Christoph Strohm, 'Recht en kerkrecht', in: Herman J. Selderhuis (red.),* Calvijn Handboek*, Kampen: Kok 2008, 443-453: pp. 443-444.*

[22] *Strohm 2008, pp. 445-446.*

Wanneer we spreken over Calvijns denken op het gebied van het recht, is het goed om te beseffen dat dit thema niet de kern van zijn denken vormt. De 'uiterlijke middelen' van rechtsorde en overheid dragen volgens Calvijn bij aan het in stand houden en verbreiden van Gods genadewerk op aarde. Dat is hun weliswaar belangrijke, maar toch beperkte taak, die bijvoorbeeld pas aan het eind van de *Institutie* besproken wordt. Het vormt niet de kern van het christenleven.[23]

Calvijns spreken over de wet en het recht is ook fragmentarisch. Zijn denken moet uit verschillende werken bijeen worden gesprokkeld. Gesteld kan worden dat hij ook niet veel verder hoefde uit te weiden over het recht, omdat zijn natuurrechtelijke rechtsopvatting – dadelijk meer daarover – in grote lijnen gemeengoed was in zijn tijd. Mijns inziens is Calvijns denken op het gebied van het recht, de politieke filosofie en zijn visie op de verhouding van kerk en staat voor de huidige tijd echter onvoldoende uitgewerkt en behoeft zij actualisering.

Betekenis en gebruik van de wet

Welke betekenis heeft de wet voor Calvijn? In algemene zin geeft de wet bij Calvijn een strikte grens aan tussen God en Zijn schepping. In concreto kan Calvijn, wanneer hij spreekt over 'wet' of 'wetten', verschillende dingen bedoelen: allereerst Oudtestamentische ceremoniële wetten en gedetailleerde sociale en economische wetten. Deze zijn afgeschaft met de komst van Christus (*Institutie*, IV.20.15).[24] In de tweede plaats: goddelijke wetten, in het bijzonder in de Decaloog, maar ook elders in de Schrift. In de derde plaats: het natuurrecht. Calvijn gebruikt overigens de termen natuurrecht (*ius naturae*) en natuurwet (*lex naturae*) door elkaar. Zowel goddelijke wetten als natuurwetten worden ook wel morele wetten (of zedenwetten) genoemd. In de vierde plaats: juridisch-bestuurlijke wetten, zoals die gepositiveerd zijn door een wereldlijke wetgever. Deze betekenissen hangen nauw met elkaar samen, zoals nog zal blijken.

---

[23] Th.L. Haitema, 'Calvijn en het calvinisme', in: J. Waterink e.a. (red.), Cultuurgeschiedenis van het christendom*, deel II, Amsterdam: Elsevier 1957, 1132-1158: pp. 1135-1136.*

[24] Bij verdere verwijzingen naar Calvijn's Institutie *(1559) noem ik slechts boek, hoofdstuk en paragraaf. De gehanteerde vertaling is die van Dr. C.A. de Niet (Houten: Den Hertog 2009).*

Calvijn onderscheidt drie manieren om de morele wet te gebruiken: allereerst de *usus theologicus legis*: het theologisch gebruik, waardoor de mens zich bewust wordt van zijn onwaardigheid en Gods genade wordt geopenbaard (II.7.6-9). Het overtuigen van schuld staat daarbij centraal. In de tweede plaats de *usus civilis legis*: het politieke (maatschappelijke) gebruik, waardoor de mens (gelovige en ongelovige) zich onthoudt van het kwaad, uit vrees voor straf (II.7.10-11). Het weerhouden van het kwaad staat daarbij centraal. In de derde plaats de *tertius usus legis*: het pedagogisch gebruik (of de levensheiliging) voor de gelovigen, de toename van de kennis van Gods wil en het dienovereenkomstig leven (II.7.10-11). Het goede doen staat daarbij centraal.

De derde, positieve wijze van gebruik heeft Calvijn extra ten opzichte van Luther.[25] Bij Calvijn is er geen radicale antithese tussen wet en Evangelie, zoals bij Luther, maar liggen ze in elkaars verlengde.[26] Bij Calvijn treffen we, in de woorden van Dooyeweerd, in tegenstelling tot bij Luther, een religieuze wetsidee aan.[27]

Natuurrecht

Ik zal nu nader ingaan op het natuurrecht bij Calvijn.[28] Daarbij wil ik aannemelijk maken dat de huiver voor natuurrechtsdenken in de protestantse

---

[25] *Edward A. Dowey, 'Law in Luther and Calvin',* Theology Today *41:2 (1984), 146-153.*
[26] *McGrath 1994, p. 192.*
[27] *H. Dooyeweerd, Calvinisme en natuurrecht, Amersfoort: Van Wijngen [1925], p.13.*
[28] *Voor Calvijns opvatting van het natuurrecht zie Susan Schreiner, The Theater of His Glory: Nature and Natural Order in the Thought of John Calvin, Durham: The Labyrinth Press 1991, ch. IV; Stephen J Grabill, Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing 2006, ch. 3; L.S. Koetsier, Natural Law and Calvinist Political Theory, Victoria: Trafford 2003, ch. 2; J. Bohatec, Calvin und das Recht, Aalen: Scientia 1971 (1934), pp. 1-129; J. Bohatec, Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens, Breslau: Marcus 1937, pp. 19-35; John Helm, John Calvin's Ideas, Oxford: Oxford University Press 2006, hoofdstuk 12; Irena Backus, 'Calvin's Concept op Natural and Roman Law', Calvin Theological Journal 38 (2003), 7-26; C. Scott Pryor, 'God's Bridle: John Calvin's Application of Natural Law', Journal of Law and Religion 22:1 (2007), 225-254; David VanDrunen, 'Natural Law, Custom, and Common Law in the Theology of Aquinas and Calvin', University of British Columbia Law Review 33:3 (1999), 699-717; David VanDrunen, 'The Context of Natural Law: John Calvin's Doctrine of the Two Kingdoms', Journal of Church and State 46 (Summer 2004), 503-525; R.S. Clark, 'Calvin on the Lex Naturalis', Stulos Theological Journal 6:1-2 (1998), 1-22.*

theologie en rechtsfilosofie onterecht is, althans niet in lijn is met Calvijns denken.

Bij Calvijn zijn de goddelijke wetten en het natuurrecht in de kern identiek en op dezelfde manier bindend voor alle mensen. Hij stelt (IV.20.16):

Het is een feit dat Gods Wet, die wij zedewet noemen, niets anders is dan het getuigenis van de wet der natuur en van het geweten zoals dit door God in de ziel van de mens gelegd is.

De goddelijke wetten zijn echter alleen bekend bij degenen aan wie ze middels de Schrift geopenbaard zijn. De natuurwetten zijn in beginsel voor iedereen kenbaar, met dien verstande dat de zondeval het menselijk inzicht heeft verduisterd, hoewel niet uitgeschakeld (I.15.8).[29] De goddelijke wet vervolmaakt onze kennis van de natuurwet. Gods geboden zijn een verduidelijking, verdieping en verbreding van het natuurrecht.[30]

Op basis van een besef van goed en kwaad (*synderesis*) heeft de mens de mogelijkheid om in concrete gevallen middels het geweten (*conscientia*) een keuze te maken tussen rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid. Door deze bijzondere vorm van weten (*scientia*) is niemand te verontschuldigen voor zijn zonden. Het geweten is een bemiddelaar tussen God en de mens, de toetssteen van Gods rechtvaardigheid voor de menselijke zonden (IV.10.3, II.2.22).[31] Hier heeft de mens een één-op-één verhouding tot God – typisch protestants.[32] Calvijns opvatting van het geweten verschilt hierin van die van Thomas. Calvijn verwierp in dit verband intellectualisme. Het natuurrecht is niet de participatie van de menselijke rede aan God's eeuwige wet.[33]

Het natuurrecht is kenbaar door de samenwerking van de rede en het geweten. Het wordt door ieder van ons in het 'hart' gekend.[34] Niemand is te verontschuldigen voor zijn zonden. Door algemene genade en de kosmische

---

[29] *Duncan B. Forrester, 'Martin Luther and John Calvin', in: Leo Strauss & Joseph Cropsey (Eds.),* History of Political Philosohpy*, Chicago: Rand McNally & Company 1963, 277-313, met name 302-307.*

[30] *Bohatec 1971, p. 92.*

[31] *Backus 2003, p. 10.*

[32] *Backus 2003, p. 12.*

[33] *Pryor 2007, p. 240.*

[34] *Calvijn,* Commentaar op Romeinen*, 1:19-22, 26 en 2:14-15.*

werking van de Heilige Geest is aan alle mensen een beginsel van recht en billijkheid, orde en gemeenschapszin aangeboren. Om preciezer te zijn: de natuurwet op zich is niet bij de mens aangeboren, wel het vermogen die te kennen. De natuurwet is een externe, objectieve, door God gegeven standaard, die zich aan de mens kan tonen. Omdat God de wereld voortdurend onderhoudt, is de natuurwet geen stoïcijns lot of deïstisch mechanisme. Het natuurrecht is de ratio van ieder geschreven recht.

Door het gebruik van zijn rede kan de mens orde in de wereld ontdekken. De rede en de wil zijn weliswaar aangetast door de zonde, maar niet verdwenen (II.2.12–13). Was dat wel het geval geweest, dan zou de gehele menselijke natuur verloren zijn gegaan (II.2.17). Door dit aangeboren besef van goed en kwaad kunnen ook wetgevers die de wet van God niet kennen toch goede wetten maken. Dit hangt samen met het volgende punt.

Twee regimenten

Om Calvijns soms schijnbaar tegenstrijdige uitspraken over de mogelijkheden van het natuurrecht te begrijpen, is het essentieel om het onderscheid tussen de twee regimenten in de discussie te betrekken.[35] De mens is burger van twee koninkrijken of regimenten: een geestelijk regiment (*regnum spirituale*), betrekking hebbend op het geweten en de innerlijke godsdienst, en een burgerlijk of politiek regiment (*regnum politicum*), betrekking hebbend op het samenleven.

In dit verband moet, wat betreft het kennen en kunnen van zondige mensen, een scherp onderscheid worden gemaakt, in navolging van Augustinus, tussen aardse zaken (*res terrenas*) en hemelse zaken (*res caelestes*) (II.2.13). In aardse zaken, zoals openbaar bestuur (*politia*), het besturen van het huishouden (*oeconomia*), mechanische vaardigheden (*artes omnes mechanicae*) en de vrije kunsten (*disciplinae liberales*), waaronder de ethiek, kunnen zondige mensen met hun natuurlijke gaven uitblinken dankzij het 'natuurlijke licht' van de rede (I.15.8). Met betrekking tot de aardse zaken, in het bijzonder de wetgeving, stelt Calvijn (II.2.13):

Aangezien de mens een wezen is dat van nature gemeenschap zoekt, is hij ook door een natuurlijke ingeving geneigd die gemeenschap te onderhouden en te bewaren. Wij zien dan ook dat er in het gemoed van alle mensen een algemene

[35] *Zie daarover in het bijzonder VanDrunen 2004.*

indruk bestaat van zoiets als een fatsoenlijke en orderlijke samenleving. Zo komt het dat er niemand te vinden is die niet begrijpt dat alle menselijke levensverbanden door wetten beheersd worden, en die zich in gedachten geen voorstelling kan maken van de grondbeginselen van die wetten. Dit is ook de achtergrond van de algemene overeenstemming tussen alle volken en stervelingen afzonderlijk om wetten te maken: de kiemen van die wetten zijn namelijk bij iedereen ingeplant, zonder toedoen van een leermeester of wetgever.

Omdat de Geest van God de enige bron is van waarheid, zouden we Hem te weinig eer bewijzen, aldus Calvijn, wanneer we de waarheid die op dit gebied bij heidense filosofen en schrijvers te vinden is, zouden miskennen. Als voorbeeld noemt hij (II.2.15):

[Z]ullen wij dan zeggen dat de waarheid niet lichtend aan de dag getreden is bij de oude rechtsgeleerden, die zo evenwichtig geweest zijn in de ordening van het maatschappelijk leven en in de wetshandhaving?

In hemelse zaken echter, zoals kennis van God en zijn wil, zijn zelfs de meest verstandige mensen 'blinder dan mollen' zonder de Bijbelse openbaring.[36] Wat de tweede tafel van de Decaloog betreft, kunnen mensen dankzij het natuurlijke licht van de rede kennis hebben buiten de Bijbelse openbaring om, in tegenstelling tot van de eerste tafel. Calvijn spitst dit als volgt toe (II.2.24):

Van de geboden van de tweede tafel begrijpt het verstand iets meer, in zoverre die namelijk meer te maken hebben met de instandhouding van beschaafde maatschappelijke verhoudingen tussen mensen.

In het geestelijk regiment heeft het natuurrecht slechts de negatieve rol van het wijzen op de zonde (II.2.22). Met betrekking tot het aardse leven in het burgerlijke regiment heeft het natuurrecht echter een belangrijke, positieve rol. Het is allereerst de teugel waarmee God ongelovigen in bedwang houdt, zij het misschien vanwege schaamte, vrees, berekening of zelfbehoud (II.2.27, II.3.3). Daarnaast is het een cultuurvormend instrument. De geschapen werkelijkheid is op zichzelf niet kwaad of wezensvreemd voor de gelovige. God onderhoudt het 'werk van Zijn handen' door Zijn voorzienigheid. Het is vooral in dat kader

[36] *Anthony N.S. Lane, 'Antropologie', in: Herman J. Selderhuis (red.),* Calvijn Handboek, *Kampen: Kok 2008, 309-324: p. 318.*

dat Calvijn zijn opvattingen over het natuurrecht uiteenzet, zonder daarbij een uitgewerkte theorie te formuleren.[37]

Natuurrecht en goddelijke wet geven de grenzen aan waarbinnen de wereldlijke wetgever de vrijheid heeft om die wetten uit te vaardigen die hem prudent lijken in de gegeven omstandigheden. Rechtsstelsels kunnen naar tijd en plaats in hun uiterlijke verschijningsvorm verschillen (IV.20.16). Dat geldt ook voor die van het kerkrecht. De burgerlijke, maar ook de kerkelijke wetgeving is een zaak van menselijk niveau. Het burgerlijk regiment kan ook niet uitsluitend op basis van de Bijbel geregeerd worden.
Iedere wet moet in harmonie zijn met het gebod van de liefde, zoals verwoord in de wet van Christus: God lief te hebben boven alles en de naaste als jezelf. Daarbij moet de billijkheid (*aequitas*) het beginsel, het doel en het richtsnoer zijn voor ieder recht.[38] Calvijn stelt (IV.20.16):

Omdat billijkheid iets is wat in de natuur verankerd ligt, kan er voor alle mensen slechts één billijkheid bestaan en daarom moet zij ook het doel zijn van alle wetten, in relatie tot de zaak waarover de wet gaat.

Wat de billijkheid betreft, volgt Calvijn in grote lijnen Aristoteles: de billijkheid is de correctie op de algemeenheid van de wet wanneer deze in individuele gevallen tot onrechtvaardigheid leidt.[39] In aanvulling daarop volgt hij Thomas: de billijkheid moet leidend zijn wanneer een wet in strijd komt met het natuurrecht.[40] Wetten die in strijd zijn met de tweede tafel van de Decaloog kunnen overigens per definitie niet billijk zijn.[41] Zij zijn zelfs niet als wetten te beschouwen (IV.20.15).

Natuurlijke godskennis en algemene genade

De Bijbelse openbaring over God is een verduidelijking van wat uit de natuur in beginsel kenbaar is. Uit de natuur is bijvoorbeeld kenbaar *dat* er een God is en *dat* Hij geëerd moet worden, maar pas uit de Goddelijke wet is kenbaar *wie*

[37] *Schreiner 1991, p. 94-95.*
[38] *Zie ook Guenther Haas,* The Concept of Equity in Calvin's Ethics*, Waterloo: Wilfried Laurier University Press 1997.*
[39] *Aristoteles,* Ethica Nicomachea*, 1137a32 – 1138a3*
[40] *Thomas van Aquino,* Summa Theologiae*, II-II, q. 60.5*
[41] *Helm 2006, p. 360-367.*

deze God is en *hoe* Hij geëerd moet worden.[42] Calvijn spreekt van twee manieren om God te kennen (*duplex cognitio Dei)*: als Schepper (uit de natuur) en als Verlosser (uit de Schrift). Er is een besef van God in ieder mens, want ieder mens heeft een 'gevoel van de godheid' (*sensus divinitatis*) of een 'zaad der religie' (*semen religionis*) in het hart gegraveerd of geplant (I.2.1, I.5.1, I.10.3). Ook heeft ieder mens de mogelijkheid van de ervaring en doordenking van de orde in het heelal. Calvijn gebruikt het beeld van de orde van de wereld als 'theater' of 'spiegel' waarin wordt getoond dat er een God is en waarin een indruk van Zijn wijsheid en rechtvaardigheid kan worden verkregen door wie daarover nadenkt (I.5.2, I.5.5).[43] De kennis van God die getoond wordt in de ordening van de wereld en haar schepselen wordt echter nog duidelijker en betrouwbaarder uitgelegd door de Bijbelse openbaring (I.10.1). Karl Barth kan zich dus maar zeer ten dele op Calvijn beroepen wanneer hij, in zijn discussie met Emil Brunner, de natuurlijke theologie met een krachtig *Nein!* afwijst.[44]

Waar in navolging van Abraham Kuyper en Herman Bavinck de algemene genade wordt gethematiseerd, wordt gemakkelijk de fout gemaakt om Calvijns opvatting van algemene genade te plaatsen tegenover Thomas' onderscheid tussen natuur en genade.[45] Daarbij wordt Thomas' opvatting van natuur misverstaan, alsof de natuur een autonoom gebied is, van de zonde gevrijwaard gebleven, waar de genade niet nodig is. Daar tegenover wordt dan de protestantse opvatting geplaatst dat het gehele leven door de zonde besmet is. Bij Calvijn bestaat dit misverstand over Thomas echter niet.[46] 'Natuur' en 'algemene genade' zijn voor Calvijn niet scherp gescheiden. Het is algemene genade dat er een natuurlijk besef van goed en kwaad is overgebleven onder

---

[42] *David Steinmetz, 'Calvin and the Natural Knowledge of God', in:* Calvin in Context*, New York: Oxford University Press 1995, pp. 23-39.*

[43] *Zie uitgebreid Schreiner 1991.*

[44] *Zie voor dit debat: Emil Brunner & Karl Barth,* Natural Theology: Comprising ''Nature and Grace' by Prof. Dr. Emil Brunner and the Reply ' No!' by Dr. Karl Barth*, Eugene: Wipf & Stock 2002. Terzijde: interessant in dit verband is het recente werk van Alistair McGrath op het gebied van* natural theology*. Zie bijvoorbeeld zijn Gifford Lectures uit 2009 (beschikbaar via internet) en het daarop gebaseerde boek Alistair E. McGrath,* A Fine-Tuned Universe. The Quest for God in Science and Theology*, Louisville: Westminster John Knox 2009.*

[45] *Zie over dit misverstand Arvin Vos, Aquinas, Calvin, and contemporary Protestant thought: A critique of Protestant views on the thought of Thomas Aquinas, Grand Rapids: Eerdmans 1985, ch. 6.*

[46] *Helm 2006, p. 382-388.*

de mensen (II.2.12-17). Het natuurrecht is een structuur waardoor de algemene genade werkt.

Actuele betekenis

Tenslotte, wat is de actuele betekenis van Calvijns denken over het recht? Ik stip een tweetal punten aan.

Allereerst denk ik dat er grote behoefte is aan een actualisering en uitwerking van Calvijns denken over het recht, de politieke filosofie en de verhouding van kerk en staat, overigens zonder de grondgedachten te verloochenen. Calvijns denken is gesitueerd in een premoderne tijd, bevindt zich voor de epistemologische wending in de filosofie en gaat uit van een alomtegenwoordig christendom.[47] De filosofie van de neocalvinist Dooyeweerd is een (mijns inziens) briljante poging tot actualisering, hoewel hij het natuurrechtsdenken van Calvijn miskent op basis van een eenzijdige, rationalistische voorstelling van het natuurrecht.

In de tweede plaats denk ik dat, zoals al eerder aangestipt, de huiver voor natuurrechtsdenken in de protestantse theologie en rechtsfilosofie, bijvoorbeeld bij Barth, Berkhouwer en Dooyeweerd, onterecht is. Ik wijs daarbij op Calvijn, maar ook op de calvinisten Vermigli (Martyr), Zanchi, Althusius en Turretini.[48] Hoewel geen calvinist, is ook de twintigste-eeuwse apologeet C.S. Lewis een duidelijk voorbeeld van een vrije omgang met het natuurrecht.[49] In het burgerlijke regiment en de ethiek is, in de lijn van Calvijn, alle ruimte voor natuurrecht. In tijden van maatschappelijk pluralisme en multiculturalisme is Calvijns opvatting van het natuurrecht wellicht een goed aanknopingspunt voor discussie, meer dan zijn overige theologie. De postmoderne ontkenning van iedere orde in de natuur kan echter roet in het eten gooien. Wie niet alleen de God van Calvijn, maar ook het gezond verstand miskent, is gedoemd te leven met de morele blindheid van het rechtspositivisme. Dat is voor een beetje jurist toch onverteerbaar. Daar hoef je geen Calvijn voor te heten.

---

[47] *Pryor 2007, p. 233.*

[48] *Zie Grabill 2006; voor een vergelijking met hedendaagse rooms-katholieke auteurs als Budziszewski, Finnis, George en Hittinger zie Pryor 2007.*

[49] *Zie met name C.S. Lewis,* The Abolition of Man *(1944), diverse uitgaven, vertaald als C.S. Lewis,* De afschaffing van de mens*, Kampen: Kok 2002.*

Personalia



Drs. K. (Koert) van Bekkum (1970) studeerde theologie aan de Theologische Universiteit te Kampen (Broederweg). Sinds 2002 werkt hij als adjunct-hoofdredacteur bij het *Nederlands Dagblad*. Hij was dagvoorzitter van het congres *Calvijn op Scherp.*



Dr. H. (Henk) van den Belt (1971) is gepromoveerd op een dissertatie over de autopistie van de Heilige Schrift. Vanaf 2007 is hij bijzonder Universitair Docent Gereformeerde Godgeleerdheid vanwege de Gereformeerde Bond in de Protestantse Kerk in Nederland aan de Universiteit Utrecht, faculteit Geesteswetenschappen, departement Godgeleerdheid. Verder is hij projectleider van Theologia Viatorum, een initiatief van het International Reformed Theological Institute (IRTI) van de Vrije Universiteit voor de begeleiding van studenten uit Midden- en Oost-Europa die in Nederland theologie studeren. Ook is hij bestuurslid van de Guido de Brès-Stichting, het Wetenschappelijk Instituut voor de SGP.



Drs. M.J.C. (Mathilde) Blok MA (1979) heeft bedrijfseconomie gestudeerd aan de Erasmus Universiteit Rotterdam en wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. Zij is als onderzoeker-adviseur werkzaam bij een organisatieadviesbureau.



Prof. dr. R.M. (Dolf) Britz (1953) doceert sinds 1989 Kerkgeschiedenis aan de Faculteit Theologie van de Universiteit van de Vrijstaat, Bloemfontein, Zuid-Afrika. Hij is directeur van het Instituut voor klassieke en Reformatorische Studies alsook van het Jonathan Edwards Centre (Afrika) aan de Universiteit. Hij is redacteur van UV Theologische Studies, waarin een vertaling van het commentaar van Calvijn op de Romeinenbrief in 2008 verscheen. Hij is directeur van Programma en Onderricht en Leer aan de Faculteit Theologie, en op het moment werkt hij aan een veelomvattend programma om de theologische kwalificaties te herstructureren.



Prof. dr. A.L.Th. (Ad) de Bruijne (1959) studeerde theologie aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) te Kampen. Van 1986 tot 1997 was hij predikant in achtereenvolgens de Gereformeerde kerk van Nijverdal en in die van Rotterdam-centrum. Sinds 1997 is hij verbonden aan de bovengenoemde universiteit, tot 2008 als universitair docent ethiek en encyclopedie der theologie en sinds 2008 als hoogleraar ethiek en spiritualiteit.



Prof. dr. J.J. (Johan) Graafland (1960) studeerde economie in Rotterdam en theologie in Utrecht. Hij was werkzaam als econoom bij het Centraal Planbureau en is sinds 2000 fulltime hoogleraar 'Economie, onderneming en ethiek' aan de Universiteit van Tilburg. Hij is gespecialiseerd in de Filosofie van de Economie, ethiek van de markt, bedrijfsethiek, maatschappelijk verantwoord ondernemen en de relatie tussen economie en religie.



Drs. E. (Ernst) van den Hemel (1981) studeerde Geschiedenis, Literatuurwetenschap en Cultural Analysis aan de Universiteit van Amsterdam. Als promovendus bij het onderzoeksproject "The Future of the Religious Past" onderzoekt hij de "Monumentality and Temporality in Calvin's Institutes". Onlangs publiceerde hij Calvinisme en Politiek: Tussen Verzet en Berusting (Uitgeverij Boom)



Mr. drs. B.D. (Bas) Hengstmengel (1979) studeerde psychologie, rechten en wijsbegeerte in Leiden en Rotterdam. Momenteel is hij promovendus en docent aan de juridische faculteit van de Erasmus Universiteit Rotterdam.



Dr. ir. R.A. (Roel) Jongeneel (1962) studeerde algemene agrarische economie en agrarische bedrijfseconomie in Wageningen. Verder volgde hij specialisatie- en verdiepingscursussen in Tilburg (econometrie), Amsterdam (UVA, monetaire economie), Rotterdam (macro-economie) en Londen (economie van de regulering). Hij is werkzaam als universitair docent bij Wageningen Universiteit en als senior-onderzoeker bij Landbouw-Economisch Instituut. Hij schreef diverse publicaties op het terrein van geloof en economie, waaronder het boek Economie van de barmhartigheid.



Dr. P.T. (Peter) van Rooden (1956) is lid van het Centrum voor Onderzoek Religie en Samenleving. Hij studeerde theologie aan de Universiteit van Leiden. Hij werkte enkele jaren bij de afdeling Geschiedenis van de Kerk aan de Vrije Universiteit, Amsterdam, doet onderzoek op het gebied van protestantse bewegingen rond 1800. In de afgelopen vijf jaar heeft zijn onderzoek zich gericht op de sociale geschiedenis van de Nederlandse godsdienst. In 1997/98 was hij gasthoogleraar aan de afdeling geschiedenis van de Universiteit van Michigan in Ann Arbor. Peter van Rooden is hoofd van de Afdeling Sociologie en Antropologie van de Universiteit van Amsterdam.



Dhr. P. (Peter) Schalk (1961) werkte in het onderwijs als onderwijzer, adjunct-directeur en directeur van een basisschool. In 1994 maakte hij de overstap naar de RMU, waar hij eerst directeur was en sinds 2008 als Raad van Bestuur werkzaam is. Hij is tevens voorzitter van het Platform Waarden en Normen, secretaris van het Platform Zorg voor Leven, en actief in diverse platforms die zich bezighouden met ethische dilemma's op het terrein van arbeid en beroep.



Drs. J.A. (Jan) Schippers (1968) is directeur van de Guido de Bres-Stichting, het Wetenschappelijk Instituut voor de SGP. Hij studeerde staatkundige economie aan de Erasmus Universiteit Rotterdam en was daarna van 1994 -2006 als beleidsmedewerker werkzaam voor de fractie van ChristenUnie en SGP in het Europees Parlement. Van 2005 tot en met 2007 was hij (part-time) coördinator voor de vormingsactiviteiten van de SGP in Midden- en Oost-Europa.



Drs. G.J. (Gert-Jan) Segers (1969) is directeur van de Groen van Prinsterer Stichting, het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie. Gert-Jan Segers studeerde politieke wetenschappen aan de Rijksuniversiteit Leiden en werkte vervolgens als beleidsmedewerker van de Tweede Kamerfractie van de RPF en als verslaggever voor de EO Radio 1. Van 2000 tot 2007 woonde hij in Cairo en werkte hij als zendingswerker van de GZB aan een christelijk studie-en toerustingscentrum. Gert-Jan Segers is columnist voor het Nederlands Dagblad en publiceert binnenkort een tweede roman.



Mr. C.G. (Kees) van der Staaij (1968) is sinds 19 mei 1998 lid van de Tweede Kamerfractie van de SGP. Hij was adjunct chefjurist bij de afdeling bestuursrechtspraak van de Raad van State. In de Tweede Kamer houdt hij zich o.m. bezig met justitie, buitenlandse zaken, milieubeheer en verkeer en waterstaat. Verder is hij bestuurslid van de Guido de Brès-Stichting, het Wetenschappelijk Instituut voor de SGP.

CALVIJN op scherp

Het Calvijnjaar 2009 ligt alweer enige tijd achter ons. Maar het gedachtegoed van Calvijn blijft inspirerend en verrassend actueel. In deze bundel zijn opgenomen de referaten en bijdragen van de sprekers tijdens het congres 'Calvijn op Scherp' dat op vrijdag 19 juni 2009 in de Augustijnenkerk te Dordrecht werd gehouden.

Het organiserend comité van dit congres bestond uit de volgende personen:

William den Boer (Instituut voor Reformatieonderzoek)
Wim Meissner (ChristenNetwerk|GMV)
Arne Schaddelee (Reformatorisch Maatschappelijke Unie)
Jan Schippers (Wetenschappelijk Instituut voor de SGP)
Gert-Jan Segers (Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie)
Cors Visser (ForumC)