



WETENSKAPLIKE BYDRAES van die PU vir CHO
REEKS H: Inouguerele Redes
NOMMER: 84

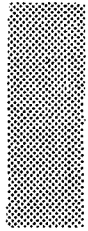
DIE VIERDE WEG

Sestiende-eeuse modelle vir die Christen se
betrokkenheid in die wêreld

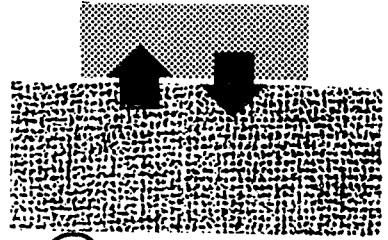
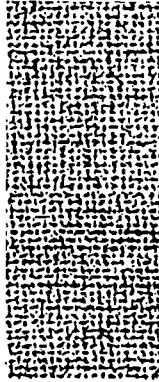
Prof. B.J. van der Walt

Rede uitgespreek by die aanvaarding van die amp
as Hoogleraar in die Departement Filosofie aan die
Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër
Onderwys op 14 November 1980.

Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys
1980.



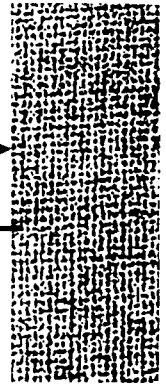
3



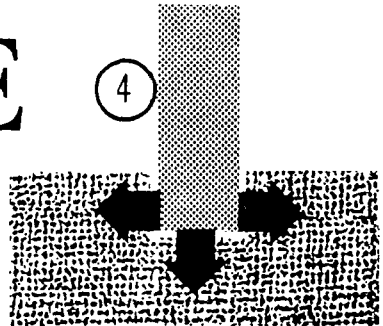
1



2



DIE VIERDE WEG



4

“Ek bid nie dat U hulle uit die wêreld moet wegneem nie, maar dat U hulle van die Bose moet bewaar. Hulle behoort nie tot die wêreld nie ... Laat hulle aan U toegewy wees deur die waarheid. U Woord is die waarheid. Soos U My na die wêreld toe gestuur het, het Ek hulle ook na die wêreld toe gestuur ...”

(Joh. 17:15-18)

“Julle moenie aan hierdie sondige wêreld gelyk word nie, maar laat God julle verander deur julle denke te vernuwe. Dan sal julle ook kan onderskei wat die wil van God is, wat voor Hom goed en aanvaarbaar en volmaak is”

(Rom. 12:2)

Die Universiteit hou hom nie verantwoordelik vir die menings in hierdie publikasie uitgespreek nie.

Navrae in verband met die *Wetenskaplike Bydraes* moet gerig word aan: Die Hoof, Sentrale Publikasie-afdeling, Potchefstroomse Universiteit vir C.H.O., Potchefstroom, Transvaal, Republiek van Suid-Afrika.

The University does not hold itself responsible for the opinions expressed in this publication.

Inquiries in connection with the *Wetenskaplike Bydraes* must be addressed to: The Head, Central Publications Department, Potchefstroom University for C.H.E., Potchefstroom, Transvaal, Republic of South Africa.

ISBN 0 86990 612 7

Geldelike bystand van die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing ten opsigte van die koste van hierdie navorsing word hierby erken. Menings in hierdie werk uitgespreek of gevolgtrekkings waartoe geraak is, is dié van die skrywer en moet in geen geval beskou word as 'n weergawe van die menings of gevolgtrekkings van die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing nie.

INHOUDSOPGAWÊ EN SKEMA

0.	CHRISTUS SE GEBED	1
1.	VERKENNINGSTOG DEUR DIE 16e EEU	2
	Die religieuse grondmotief ten grondslag aan beskouinge oor die verhouding tussen kerk en staat by	
	. Pous Leo X van Rome	
	. Jan van Leiden van Münster	
	. Martin Luther van Wittenberg en	
	. Johannes Calvyn van Genève.	
2.	VIER MODELLE	4
2.1	Die eerste weg : die Roomse model "Christen <i>bo</i> die wêreld" : die wêreld word <i>geakkomodeer</i> .	4
2.2	Die tweede weg : die Anabaptistiese model "Christen <i>teen</i> die wêreld" : 'n <i>terugkeer</i> na die verlede en 'n <i>omkeer</i> van die hede.	8
2.3	Die derde weg : die Lutherse model "Christen <i>langs</i> die wêreld" : die wêreld word <i>geaksepteer</i> . Samevatting van die eerste drie weë: òf identifikasie òf isolasie maar geen reformatie nie.	11
2.4	Die vierde weg : die Calvinistiese model "Christen <i>in</i> die wêreld" : die wêreld word <i>reformeer</i> .	16
3.	VAN GENÈVE NA POTCHEFSTROOM	22
	Die taak van die IBC en die Departement Filosofie in die ontwikkeling proklamering en konkretisering van die reformatoriese denkmiddel.	
	BYLAAG I Prinsipiële besinning oor die tweeterreïneler	29
	BYLAAG II Bibliografie.	35

Geagte meneer die Vise-Kanselier en Rektor

Dit is vir my 'n besondere voorreg dat u persoonlik vanaand hier teenwoordig kan wees en ook met Skriflesing en gebed kon voorgaan.

Geagte meneer die Voorsitter van die Raad van die PU vir CHO, dankie dat u ons met u teenwoordigheid vereer.

Geagte meneer die Adjunk-Dekaan, hartlike dank vir u voorstelling aan die gehoor.

Geagte meneer die Registrateur, baie dankie dat u die stoet hier ingelei het - al voel ek baie na 'n skaap wat ter slagting gelei word.

Geagte Kollegas, dames en here, studente, die tema van my rede * is *Die vierde weg* met as subtitel *Sestiende-eeuse modelle vir die Christen se betrokkenheid in die wêreld*. Die marteling sal ongelukkig 45 minute duur. U - en my - enigste troos is dat daar nie van sestiende-eeuse marteltuie gebruik gemaak sal word nie!

0. CHRISTUS SE GEBED

Wanneer Christus van sy dissipels afskeid neem, bid Hy vir hulle. Sy gebed vir hulle is dat hulle sal weet hoe hulle in die wêreld teenwoordig moet wees.

Die blote feit dat Hy so ernstig tot sy Vader gebid het, wys daarop dat die Christen se betrokkenheid in die wêreld nie so 'n eenvoudige saak is nie. Bowendien is geen gebed van die Here Jesus Christus so volledig opgeteken as die een in Johannes 17 wat aan u voorgelees is nie.

Soos uit verskillende betekenis van die woord "wêreld" in die Skrif blyk, heers daar spanning in die wêreld. Aan die een kant is dit God se skepping, wat Hy so lief gehad het dat Hy sy enigste Seun gegee het om daarvoor te ly en te sterf. Maar aan die ander kant is dit terselfdertyd

* Hierdie inougurele rede is gelewer op Vrydag 14 November 1980 in die J. Chris Coetzee-gebou, PU vir CHO.

'n wêreld wat teen God in opstand is. Hierdie spanning moet ook die Christen se houding teenoor die wêreld kenmerk.

Dit blyk duidelik uit Christus se gebed vir ons:

Hy bid nie dat God sy kinders uit die wêreld moet wegneem nie. Hulle moet voluit *in* die wêreld staan - dit is immers sy wêreld. Maar terselfdertyd bid Hy dat hulle nie *van* die wêreld sal wees nie. Hy smee die Vader om hulle van die Bose in die wêreld te bewaar. Die gelowiges mag hulle nie aan die wêreld *onttrek* nie maar terselfdertyd mag die wêreld hulle ook nie *intrek* nie. "Laat hulle (in die wêreld) aan U toegewy wees" Dus : nie *wêreldmyding* of *wêreldaanvaarding* nie maar *wêreldwyding*..

'n Mens sou die hele tweeduisendjarige geskiedenis van die Christendom as 'n worsteling met hierdie gebed van Christus kon beskou. Ek wil u uitnooi om vanaand saam met my weer eens ernstig oor hierdie enersyds uiters moeilike maar andersyds brandend aktuele probleem te besin. Daar bestaan by my geen twyfel dat ons denke op hierdie punt voortdurend vernuut moet word nie (Rom. 12:2).

1. VERKENNINGSTOG IN DIE SESTIENDE EEU

U word versoek om u na 'n vervloë tyd en 'n totaal ander wêreld te verplaas. Die tyd en die plek is die eerste helfte van sestiende-eeuse Europa. As ek na my gehoor kyk, glo ek nie dit behoort 'n onmoontlike sprong te wees nie. Die een helfte van hulle is in tipies sestiende-eeuse drag geklee en die ander helfte, aan my regterkant, sonder togas en pette maak ten minste vanaand 'n eienaardige seremonie mee, wat in die sestiende eeu ook 'n gebruik was!

Ons gaan agtereenvolgens besoek aflê by pous Leo X in Rome, by Jan van Leiden in Münster, by Martin Luther in Wittenberg en by Johannes Calvyn in Genève.

In die vyftiende-sestiende eeu staan ons op die drumpel van die moderne tyd.

'n Nuwe wêreld word gebore. Dink maar net aan die ontdekking van

tot nog toe onbekende wêrelddele, van die teleskoop, buskruit, bewegende drukpers — afgesien nog van die herontdekking van die Antieke kultuur. Dit is 'n tyd van indrukwekkende figure soos Magellaan, Copernicus, Michelangelo, Leonardo da Vinci, Luther, Calvin...

In so 'n tyd van ingrypende veranderinge is daar egter ook krisis, stryd, onsekerheid. Grootse verstedeliking, klassestryd, nimmereindigende oorloë en pesepidemies was aan die orde van die dag.

Ook nuwe geestestrominge word gebore — elkeen met die pretensie dat hy en hy aléén weer sekerheid en vastigheid kan bied. Rooms-Katolieke vermoor Protestante. Protestante doen dieselfde met hulle hekse en ketters. Anabaptiste word op die wreedste wyse gemartel, onthoof, opgehang, lewendig verdrink, begrawe en gerooster deur sowel Roomse as Protestante owerhede...

Die wêreld waarin u u vanaand moet probeer inleef, is 'n wêreld van storm en drang, van geweld — die aaklige reuk van brandstapels hang in die lug...

Hierdie stryd het nie in die minste verband gehou met die verskillende beskouinge wat gehuldig is oor hoe die Christen in die wêreld teenwoordig moet wees nie.

Ons beperk ons alleen tot vier antwoorde met betrekking tot hierdie vraag en herlei dit tot vier basiese modelle. Natuurlik is die werklikheid altyd veel ryker en gekompliseerder as die reduksie daarvan tot 'n abstrakte model. Deur verskillende standpunte tot die essensiële te herlei is hulle egter makliker begryp- en vergelykbaar.

Ek tipeer die vier modelle soos volg: “Christen *bo* die wêreld”, “Christen *teen* die wêreld”, “Christen *langs* die wêreld” en “Christen *in* die wêreld”.*

Hierdie vier modelle word slegs baie kortliks na aanleiding van hulle standpunt teenoor een van die brandendste vraagstukke van destyds, nl. die probleem van die verhouding tussen kerk en staat, geïllustreer. Die hoofbedoeling is egter om dieper in te dring en te vra wat agter die vier modelle lê: wat is die diepste religieuse grondmotiewe waardeur hulle aangedryf word?

* Na hierdie rede (op 14/11/81) gelewer in het L.F. Schulze in 'n resensie (Koers, 46 (1) : 92 – 95, 1981) van my boek *Inauguration of Reformation* interessante kritiek op my indeling in vier modelle gelewer. Aangesien hierdie 'n woordelike weergawe van die rede is, kan nie nou aan sy kritiek aandag gegee word nie.

So 'n diepte-analise sal ons in staat stel om 'n verantwoorde keuse tussen die vier modelle te maak. Om hierdie keuse te vergemaklik word ook baie kortliks aangetoon wat die konsekwensies van elk van die vier modelle vir die Christen se betrokkenheid by die beoefening van die wetenskap is.

2. VIER MODELLE

Die vier visies is dié van die Rooms-Katolisisme, Anabaptisme, Lutheranisme en Calvinisme.

* *Die eerste weg : Die Roomse model*

Vanaf sy pouslike stoel in Rome swaai Leo X in hierdie tyd die septer oor die ganse Christelike Westerse wêreld. Meer mag is in hom as in enige wêreldlike vors gesentreer. Hy is hoof van die kerk — die enigste erkende kerk — in die Weste en hy beskik oor die goddelike genade waarsonder niemand salig kan word nie.

Kerk en staat

Hy het egter nie alleen die laaste woord in geestelike sake nie. Ook nie wêreldlike lewe (huwelik, universiteit, staat ens.) het alleen beperkte outonomie. In die laaste instansie moet ook die keiser voor hom buig!

Iets geweldigs is gedurende die Middeleeue bereik : nie alleen 'n Christelike kerk nie maar ook 'n Christelike staat en samelewing, 'n *corpus Christianum*. Ons mag dus nie maar van die “donker Middeleeue” praat, of — soos die benaming “Middeleeue” suggureer — dit bloot as 'n onbelangrike intermezzo in die Westerse kultuurgeskiedenis afskryf nie.

Die skadukant mag egter ook nie misgekyk word nie. Die vroeë sestienste eeu was nie 'n tyd van kerklike hoogbloei nie maar van diepe verval. Ten spyte van hervormingspogings — veral onder gewone kerkklidmate — was korrupsie aan die orde van die dag. Met geld kon jy 'n kerklike posisie koop; familie en vriende is in kerklike ampte aangestel — al het hulle geen opleiding daarvoor gehad nie; 'n mens kon terselfdertyd meer as een voltydse amp beklee — selfs in verskillende wêrelddele!

Afgesien daarvan het ontsettende onkunde, bygeloof en onsedelikheid onder kerklike leiers hoogty gevier. 'n Sekere biskop, wat 'n Benediktynse abdis as bywyf aangehou het, het boonop in die publiek daarmee gespog dat hy in 22 maande 14 kinders ryker geword het! En dit was nog nie die ergste wat 'n mens sou kon vertel nie... Gewone mense is volgens die wette van die staat veroordeel. As 'n priester egter aan dieselfde misdaad skuldig was, kon hy nie volgens die wette van die land gestraf word nie. Hy was 'n "heilige" en kon alleen deur die (korrup-te) kerklike hof verhoor word. Geen wonder dat 'n algemene uitdrukking destyds was "As jy jou seun wil ruïneer, laat hom 'n priester word".

As dit binne die mure van die kerk só gelyk het, in die sogenaamde Christelike Europa het dit in die wêreld buite die kerk beslis nie beter gelyk nie. Die Roomse ekklesiokrasie (kerklike heerskappy oor die hele lewe) het wel 'n oppervlakkige kerstening van die wêreld tot gevolg gehad, maar diepgaande reformasie was dit meestal nie.

Tweeterreineleer

Een van die diepste agtergronde vir hierdie haglike toestand was sekerlik die Roomse visie op die Christen se betrokkenheid in die wêreld. Dit is deur die bekende Roomse tweeterreineleer * van natuur en genade bepaal.

Hierdie twee ordes is duidelik onderskei maar nooit geskei nie. Hulle is wedersyds op mekaar betrokke. Die verhouding tussen die laere, natuurlike terrein (wat o.a. die skool, universiteit en staat insluit) tot die hoëre, bonatuurlike, geestelike genade-terrein (waaronder die kerk) is dus komplementêr.

Kom ons kyk eers wat die verhouding tussen genade en natuur (d.w.s. van bo na benede) is en dan wat die verhouding tussen natuur en genade (die rigting van onder na bo) is.

* *Sien Bylaag 1* aan die einde vir 'n prinsipiële besinning oor die tweeterreineleer.

Die *doctor ecclesiae*, Thomas van Aquino, leer dat die genade die natuur veronderstel (*gratia praesupponit naturam*). Dit beteken dat die natuur aan die genade onderworpe is. Dit impliseer egter nie dat die Christelike geloof die wêreld grondig kan verander nie. Die terrein van die natuur is immers outonoom op eie gebied. In die boonste, sakrale verdieping woon die gelowige tevrede met sy Bybel, geloof, kerk en teologie – veilig afgesonderd van die onderste profane verdieping, wat die huwelik, staat, handelswêreld en die sekulêre wetenskappe soos die filosofie huisves. Af en toe – as dit lyk of sake op die onderste verdieping hande wil uitruk – laat die pous 'n dreigement van ekskommunikasie van bo-af hoor.

Hierdie blote onderwerp van die natuur aan die genade, oppervlakkige verkerkliking of bolangse verchristeliking (die versiersuiker op die koek!) kan die aardse lewe egter nie radikaal, tot in die wortel verander nie. 'n Kerklike skool, kerklike universiteit en 'n deur die kerk gedomineerde staat is wel veel beter as 'n heidense skool, universiteit of staat, maar beslis nog nie 'n Christelike skool, universiteit, staat nie. Ekklesiokrasie (kerklike heerskappy oor die hele lewe) verseker nog nie Teokrasie (die heerskappy van God oor alles) nie! Wat die rigting van bo na onder betref, is daar dus nie sprake daarvan dat die Christen voluit in die wêreld kan staan om dit te reformeer nie.

Die rigting van onder na bo, van die natuur na die genade omskryf Thomas soos volg: die genade hef die natuur nie op nie maar verhef, vervolmaak dit alleen (*gratia non tollit naturam, sed perficit*).

Die verhouding tussen natuur en genade is dus soos dié tussen die drumpel van die heiligdom en die heiligdom self.

Dit beteken dat die fokuspunt van die wêreld nie in homself nie maar buite homself lê. Die Christelike genade gee sin aan die natuurlike, aardse bestaan – dit open die venster op die ewigheid. Op hierdie wyse moet ook die aardse geheilig word.

Dit is egter belangrik om daarop te let dat die mens hom van die aardse moet ontheg, daarbo moet uitstyg. Hy moet op die hemelse gerig wees, "geestelik" lewe om werklik sinvol te kan bestaan. As jy werklik Christen wil wees, moet jy die wêreld transendeer. Ek bespeur hier 'n tendens van wêreldontvlugting, wêreldveragting.

Saamgevat sou ons dus (sowel wat die gerigtheid van die genade op die natuur as die omgekeerde betref) kon sê dat die Roomse model gekenskets kan word as “Christen *bo* die wêreld”.

Thomas en die Roomse Kerk se leer van die genade, wat die natuur vervolmaak, is onder andere ’n uitvloeiing van hulle standpunt dat die natuur nie radikaal verdorwe is nie. In die wêreld is daar dan ook ’n natuurlike verlange (*desiderium naturale*) na die bonatuurlike, goddelike genade! Daarom hoef die wêreld nie *verander* te word nie maar moet dit bloot tot die geestelike genadesfeer *verhef* word. Dit sou dus meer gepas wees om in hierdie geval van *akkomodasie* as van *reformasie* te praat.

In die Roomse denke lê daar dan ook nie net ’n inherente tendens tot wêreldontvlugting opgesluit nie maar — merkwaardig — terselfdertyd ook ’n neiging tot verwêreldliking. Sowel die “nie van die wêreld” (as wêreldmyding) as die “in die wêreld” (as van die wêreld) is verkeerd verstaan.

Nòg die poging tot *verkerkliking* van die lewe nòg die poging om die natuurlike lewe te *vergeestelik* kon op die duur die stroom van sekularisme stuit. Die vyftiende-estende eeu is getuie daarvan dat die natuurlike lewe geweier het om òf langer deur die genade gedomineer te word òf om sy ware sin en bestemming buite homself te soek. Die aardse lewe wou volkome selfstandig, outonoom wees en sy eie natuurlike doeleindes nastreef.

Die gedagte van ’n *corpus Christianum* het onder die kanonvuur van die sekularisme beland. Pous Leo X kon nie meer so maklik *ex cathedra* die magwoord vir die hele samelewing spreek nie ... Die wêreldse owerhede laat hulle nie meer voorskrywe nie ... Die eeu-oue huwelik tussen kerk en staat, geloof en wete, teologie en filosofie loop op die rotse ...

In plaas van dat die Christen die wêreld oorwin het, het die wêreld die Christen oorwin! Meer wêreld in die Christen as Christen in die wêreld ...

Dit is ten slotte baie belangrik om daarop te let dat die siekte van sekularisme, dit wil sê die losmaak van die hele lewe van God en sy Woord, nie maar van buite gekom het nie. Die sluimerende kiem lê in die Roomse

tweeterreineleer self!

Tot sover ons eerste model: “Die Christen *bo* die wêreld”. Hierdie standpunt van en die Christen en die wêreld beantwoord — u sal met my saamstem — beslis nie aan Christus se gloeiende afskeidsgebed nie.

* Die tweede weg : Die Anabaptistiese model

In die lig van die voorgaande is die reaksie van hierdie sestiende-eeuse geestestroming volkome begryplik. Daarvolgens moet ’n definitiewe keuse gemaak word : of die Christen of die wêreld. Hierdie mense is heilig daarvan oortuig dat dit vir die Christen onmoontlik is om voluit in die wêreld te staan sonder om van die wêreld te word. Ons vat hulle standpunt dus in die formule “Christen *teen* die wêreld” saam. Die Anabaptiste of Dopers (so genoem omdat hulle in die volwassendoop geglo het) was die radikaliste van die sestiende eeu. Die verskil tussen Christen en wêreld is nie net *relatief* nie maar *absoluut*.

Hulle verset hulle ook nie net teen Rome nie maar kritiseer ook die Reformatore, wat volgens hulle halfpad vasgesteek het en nie die moed gehad het om die Hervorming in sy volle konsekwensies deur te voer nie.

Kerk en staat

Hoe het hulle die verhouding tussen kerk en staat gesien? Omdat die Anabaptisme so ’n ryk geskakeerde verskynsel met uiteenlopende tendense is, gebruik ons as bron ’n dokument waarin ’n groep van hulle ’n konsensus op sekere punte bereik het. Dit is die Schleitheimbelydenis van 24 Februarie 1527, ook genoem die *Confessio Schlattensis*, deur Michael Sattler opgestel. Sowel Zwingli as Calvyn het dit verwerp en slegs drie maande nadat dit opgestel is, moes Sattler daarvoor met sy lewe op die brandstapel betaal.

In die vierde artikel word met betrekking tot afskeiding oor die volgende ooreengekom : “Aangesien almal wat nie in geloofsgehoorsaamheid lewe en hulle met God verenig het om sy wil te doen nie, ’n gruwel voor Hom is, is dit nie moontlik dat hulle enigiets anders as verfoeisels kan voortbring nie. Want, waarlik, alle skepele bestaan net uit twee groepe : goed en sleg, gelowig en ongelowig, duisternis en lig, die wêreld en hulle wat uit die wêreld is, God se tempel en afgode, Christus of Belial - en die een kan nie met

die ander gemeenskap hê nie”.

Hierdie artikel oor afsondering gaan voort en handel nie net oor onttrekking aan alle paapse en antipaapse kerklike aktiwiteite, kroee ens. nie maar ook oor afskeiding van alle burgerlike aangeleenthede. Op grond van ’n beroep op Christus se woorde dat ’n mens nie die kwaad moet weerstaan nie, word alle geweld (oorlog en swaard) afgekeur.

In die sesde artikel word breedvoeriger oor die gebruik van die swaard gehandel. Weer eens word met beroep op die Skrif gesê dat onder die gelowiges die hantering van die swaardmag nie meer nodig is nie. Alleen die ban (as middel vir waarskuwing of ekskommunikasie) is toelaatbaar. (Hieroor word in artikel 2 breedvoeriger gehandel).

Maar distansiering van die wêreld gaan veel verder. Hofsake is vir Christene nie toelaatbaar nie en as ’n Christen vir ’n owerheidsamp gekies word, moet hy dit weier. Die motivering hiervoor is insiggewend: “Die owerheidsmagistratuur is volgens die vlees, maar die Christen se regering volgens die Gees; hulle woonplek bly op die aarde, maar die Christen s’n is in die hemel; hulle burgerskap is in hierdie wêreld, die Christen se burgerskap in die hemel; hulle wapens is vleeslik en alleen teen die liggaam, terwyl die Christen se wapens geestelik, teen die duiwel gerig is ...”

Soos in die vorige artikels word ook in die sewende, waarin ook die eed verwerp word, die voorbeeld en woorde van Christus self ’n beroep gedoen (Matt. 5 : 33 – 37): Laat jou “ja” ja wees en jou “nee” nee!

Hierdie mense se ja was ook ja. Ten spyte van die feit dat elkeen wat Anabaptis geword het, sedert 1527 volgens die wet die doodstraf skuldig was, het hulle aan hulle Verlosser trou gebly. Daar word bereken dat nie minder as 5 000 van hierdie “stiefkinders van die Reformasie” se lewe in die sestende eeu deur Katolieke, Protestante en die owerhede geneem is nie. Dit was die as gevolg van ’n slegte lewe nie — oor die algemeen was hulle mense van ’n hoogstaande sedelike lewe — maar as gevolg van hulle maatskappykritiek, om at hulle die “beroerders van Israel” was.

Net so onwrikbaar as wat hulle aan hulle “ja!” teenoor Christus getrou gebly het, net so ferm het hulle hulle radikale “nee!” teenoor die wêreld

gehandhaaf. Daarom breek hulle met die Middeleeuse denkbeeld van 'n *corpus Christianum* waarvolgens kerk en wêreld feitlik een geword het. Hulle distansieer hulle egter ook van die Protestantse Hervormers, wat nog steeds 'n band tussen kerk en staat gehandhaaf het. Die gelowige mag niks met die staat – wat as sinoniem met die sonde beskou is – en alles wat daarmee saamgaan (soos diensplig, oorlog, eed en owerheidsampte) te doen hê nie.

Die Dopers trek hulle terug in hulle kerk van ware heiliges waar streng tug, gemeenskap van goedere en grootdoop geld. Die Nuwe Testament is vir hierdie ware kerk die model. Hulle leuse is dus *restitutio*, terugkeer na, herstel van die eerste kerk in die tyd van Christus en die apostels.

'n Mens kan nie anders as om bewondering vir hierdie radikale “linkervleuel” van die Reformasie te hê nie. Daar is baie waarheidsmomente by hulle wat ons moet waardeer – so byvoorbeeld hulle stryd om die onafhanklikheid van die kerk, waarvan selfs Calvyn baie geleer het.

Maar bied hulle werklik 'n oplossing vir ons probleem?

Ek glo nie.

Tweeterreineleer

Die diepste rede is weer eens 'n foutiewe uitgangspunt. Op die oog af mag dit lyk asof hierdie radikaliste die profaan-sakraal-onderskeiding van Rome deurbreek het. Hulle vertrekpunt is egter nog steeds (soos uit die sitate hierbo blyk) 'n tweedeling van die lewe in 'n sekulêre en 'n heilige terrein. Al verskil is dat die spanning tussen die twee by hulle nie soos by Rome verdoesel is nie maar openlik uitbreek. Verder hink hulle nie langer op twee gedagtes nie, nl. of die natuur- of die genadepool die belangrikste is. Hulle kies radikaal vir die genade, die geloof, die kerk – vir Christus.

Die Anabaptiste was met 'n sterk missionêre drang besiel. Hulle het geglo dat die koninkryk van God op aarde verwerklik kon word en dat hulle self 'n belangrike rol daarin kon speel. Dit het tot die Münster-episode (1534 – 1535) gelei – wêliswaar nie tipies van hierdie vredeliewende mense nie maar tog 'n duidelike bewys daarvan dat absolute wêreldmyding

nie alleen onmoontlik is nie maar ook maklik in sy teendeel, nl. geweld, kan omslaan.

Münster is in 1534 deur 'n groep Anabaptiste beset, en honderde ander stroom na die “Nuwe Jerusalem”. Toe die biskop van Münster die stad wou herower, breek 'n heilige oorlog uit. Die eertydse “geestelike” mense skaam hulle nou nie om allerlei vleeslike middele te gebruik nie. Nie alleen wapens nie maar ter vermeerdering van die “volk van God” word veelwywery ingevoer — in hierdie geval met 'n beroep op die andersins glad nie populêre Ou Testament! Jan van Leiden, die messiaanse koning, stel die voorbeeld met 'n hele harem! Op elke oortreding van die “Wet van God” volg die doodstraf. Jan stel weer die voorbeeld: hy maak self een van sy eie vroue dood!

U kan begryp dat die verwagte duisendjarige vrederyk slegs enkele maande kon duur: dit is wreed in bloed gesmoor. Die lyk van Jan van Leiden is nie begrawe nie maar is as afskrikmiddel hoog in 'n kerkoring in Münster opgehang. Daar moes sy geraamte vir twee eeue hang voordat dit in meer menslike tye uiteindelik verwyder is.

Die eienaardige dubbelslagtigheid by hierdie merkwaardige Christene, nl. aan die een kant passivistiese quiëtisme en aan die ander kant aktivistiese rewolusionêre fanatisme, is tot 'n groot mate uit hulle dualistiese wêreldbeeld te verklaar. Hulle lokaliseer die sonde in die laere, liggaamlike, uiterlike, wêreldse. Sonde is vir hulle *inherent* aan die strukture van die wêreld, soos die staat. Daarom moet die wêreld *as sodanig* vermy word in plaas van die sondige *in* die wêreld. Die gelowige moet hom aan die wêreld — waarvoor Christus gesterwe het — onttrek!

Münster bewys egter dat die spanning tussen die twee terreine so groot kan word dat onbetrokkeheid in oorbetrokkeheid omslaan. Askese slaan oor in geweld. Die nostalgiese teruggrype na die verlede word vir 'n omverwerping van die hede prysgegee — repristinasië word rewolusie!

Ook hierdie Christene kon nie die dilemma oplos nie: *uit* die wêreld het die Christen geen betekenis vir of invloed op die wêreld nie, en *in* die wêreld verloor hy sy identiteit. Wat sou tog die bedoeling van Christus se gebed wees dat ons in die wêreld maar nie van die wêreld moet wees nie?

* *Die derde weg: Die Lutherse model*

Luther moes dus aan twee fronte die stryd voer: sowel teen Rome as teen die Anabaptiste. Nòg die model “Christen bo die wêreld” nòg die van “Christen teen die wêreld” was vir hom aanvaarbaar. Maar is daar nog ’n derde moontlikheid behalwe Christen en wêreld en Christen téén die wêreld?

Kerk en staat

Kom ons gebruik weer as voorbeeld die brandende kwessie van kerk en staat. Vir Luther was dit nie maar ’n abstrakte probleem nie. Na sy 95 stellinge op 31 Oktober 1517 teen die aflaat; nadat hy die pouslike bul, waarin hy uit die kerk geëkskommunikeer is op 10 Desember 1520 in die openbaar verbrand het terwyl sy studente rondom die *Te Deum* gesing het, en veral nadat hy op twee-en-veertigjarige leeftyd met ’n ses-en-twintigjarige uit ’n klooster ontsnapte non getroud is — nie omdat sy so aantreklik was nie maar (soos hy self sê) om sy pa tevrede te stel en die pous kwaad te maak — was die koeël deur die kerk! Na die Ryksdag van Worms (April 1521), waar hy geweier het om op versoek van die keiser dit te verloën waarin hy vas geglo het, is ook die wêreldlike ban oor hom uitgespreek. Hy was nou voëlvy wat sowel kerk as staat betref ...

Na sy verblyf onder ’n skuilnaam in die kasteel van Wartburg (waartydens hy die Bybel vertaal het en probeer het om Moses sulke goeie Duits te laat praat dat niemand ooit enige agterdog sou koester dat Moses ’n Jood was nie) keer Luther na Wittenberg terug. Daar skryf hy ’n klein werkjie met die titel *Oor die wêreldlike owerheid* (1523).

Luther onderskei daarin tussen twee ryke: ’n aardse, tydelike ryk, wat God aan die mense gegee het, en ’n hemelse, ewige ryk, waaroor God alleen regeer (a.w, p. 42). “Ryk” dui vir hom die *gebied of terrein* aan waaroor gesag gevoer word.

Nou verbonde met sy tweerykeleer huldig Luther ook ’n tweeregimenteleer. “Regiment” dui meer op die gesag self en die wyse waarop dit uitgeoefen word. Om oor die twee ryke te regeer het God twee regimente verorden: “... die geestelike, waarin die Christen en regskepe mense deur die Heilige Gees onder Christus lewe, en die wêreldlike, wat die ongelowiges en slegtes betoel, sodat hulle teen hulle wil in vrede en stilte lewe” (a.w, p. 21).

In die geval van die geestelike regiment regeer God met sy Woord, en in die geval van die wêreldlike regiment regeer mensgemaakte wette en die swaard. Die aardse regeerders is egter God se diensknegte.

In ooreenstemming met die twee regeringsmiddele (Woord en wet) is daar ook verskil in die omvang van die gesag van die twee regimente: “Die wette van die wêreldlike regiment gaan nie verder as die liggaam en besittings en uiterlike dinge op die aarde nie. Maar oor die siel wil God niemand anders as Homself laat heers nie” (a.w, p. 36). Die een regeer dus oor die liggaamlik-uiterlike en die ander oor die geestelik-innerlike.

Dit is belangrik dat daarop gelet word dat die onderskeid innerlik-uiterlik alleen op die reikwydte van die *gesag* in die twee ryke betrekking het. Dit dui nie op die *omvang* van die twee ryke self nie. Luther sê dus nie dat die hemelse ryk alleen innerlik en die aardse ryk slegs uiterlik is nie. Die geestelike regiment het ook nie net op die hemelse (ewige) ryk betrekking nie maar kan ook in die aardse (tydelike) ryk regeer – altyd egter innerlik, nooit uiterlik nie. Omgekeerd laat Luther dit ook toe dat die wêreldse regiment oor die hemelse ryk regeer maar slegs uitwendig, nooit inwendig nie.

’n Duidelike illustrasie hiervan is Luther se standpunt oor die bestryding van ketterye (vgl. a.w, p. 44 – 47). Dit behoort tot die wêreldse ryk maar kan nie met uiterlike wêreldse geweld (swaard, vuur en verdrinking) uitgeroei word nie. Dit kan alleen deur die kerk met die Woord van God op ’n innerlike wyse bestry word. Luther lê groot klem daarop dat die wêreldse owerheid geen mag oor geloofsake het nie.

Dit moet in gedagte gehou word dat sy twee regimente nie met kerk en staat saamval nie maar alleen in beperkte mate met kerk en staat verband hou. Sy geestelike regiment het byvoorbeeld alleen betrekking op die kerk in die beperkte betekenis van die regering van die kerklike ampsdraers oor geestelike sake. Verder moet ook in gedagte gehou word dat Luther se terminologie nie baie sistematies en konsekwent is nie, sodat dit soms moeilik is om ryke, regimente, kerk en staat te onderskei.

Luther se tweeryke- en twee regimenteleer is ’n moedige poging om aan te dui hoe ’n Christen die wêreld nòg mag aanvaar (verwêreldliking) nòg verwerp (wêreldmyding) maar betekenisvol daarin betrokke kan wees. Sy teorie is baie duidelik teen die twee uiterstes van sy tyd gerig. Aan die een kant teen die Rooms-Katolisme, wat wêrelds op geest like gebied optree (die pous maak

daarop aanspraak dat sy geestelike gesag ook die wêreld raak, maak van die kerk 'n staat en bederf so albei); aan die ander kant teen die Anabaptiste, wat geestelike maatstawwe op die wêreld toepas. (Dit geld sowel die meer askeetiese vleuel wat die wêreld ontvlug om "geestelik" te kan wees, as die meer aktivistiese tendens - soos in die geval van Münster — wat 'n geestelike ryk met die wêreldse middele wil afdwing). Die Anabaptiste, wat die wêreldlike reg en swaardmag ontken het en die wêreld alleen volgens die evangelie wou regeer, is volgens Luther dwaas (a.w; p.21). Die Katolieke was te wêrelds en die Anabaptiste te Christelik!

In sy eie woorde gestel mag 'n mens nie met yster die siel of met papier (die Bybel) die liggaam regeer, sodat die wêreldlike vorste geestelik en die geestelike vorste wêreldlik regeer nie (a.w; p. 46). Enige *confusio regnorum* is vir Luther uit die bouse. Daar moet sowel segregasie as integrasie wees maar nooit vermenging nie.

U kan begryp waarom Luther die Anabaptiste se leer dat die Christen hom van alles wat met die staat te doen het (eed, militêre diens, siviele diens) moet distansieer, verwerp het. Sulke dinge is nie vir hom *as sodanig* sondig nie.

In sy *Von Weltlicher Obrigkeit* sê hy uitdruklik dat Christene ook regeringsposte kan beklee, en hy wy selfs 'n hele gedeelte van sy werk aan die vraag oor hoe 'n Christen 'n wêreldlike amp Christelik moet volvoer.

As 'n mens die werk aandagtig lees, ontkom jy egter nie aan die indruk dat die Christen en sy (politieke) amp tog maar twee afsonderlike, langs mekaar staande sake is nie.

Dit verbaas ons dus ook nie dat Luther enkele jare later uitdruklik tussen die Christen as Christen en as wêreldse mens (*Christperson* en *Weltperson*) onderskei nie. As Christen staan hy onder die gesag van die Bybel as enkeling voor God (*coram Deo*). Hy is egter terselfdertyd wêreldse mens, wat onder die wêreldse gesag in relasie tot sy medemens (*coram hominibus*) lewe. Let wel: 'n mens lewe èn voor God èn voor die mense. Jy kan nie onder jou medemens onmiddellik voor die aangesig van God lewe nie.

Sy finale standpunt (in byvoorbeeld sy *Preke oor Matteus 5 – 7* van 1530 – 1532) is dan ook die volgende: "Natuurlik kan 'n prins 'n Christen wees. Maar hy kan nie as Christen regeer nie ... Hy is werklik 'n Chris-

ten, maar die amp van prins het niks met sy Christenwees te make nie.”

Die onderskeid tussen persoon en amp kom glashelder na vore in 'n werkie van 1526 waarvan die titel (vry vertaal) lui: *Of soldate ook salig kan word*. Teenoor die Anabaptiste keur Luther die soldate-amp goed. Tereg sê hy dat met die beroep niks verkeerd mag wees nie maar dat die persoon wat dit beklee dit op verkeerde wyse kan doen. Dan sê hy egter (a.w., p. 68) dat Christene nie as *Christene* oorlog mag voer nie maar alleen as *burgers* van die staat en gehoorsame onderdane.

Ek hoef u nie verder te vertel dat 'n Christelike regering of staat vir Luther in beginsel onmoontlik is nie; of dat nie die geloof nie maar alleen die rede 'n inherente plek in die politiek het; of dat hy evangelie en geregtigheid skei, sodat vir die Christelike beginsel van geregtigheid in die politiek geen plek is nie.

Het Luther daarin geslaag om die Christen as *Christen* voluit in die wêreld te laat staan?

Ek glo nie. Dit is verbode om met die evangelie in die wêreld buite die kerk in te gryp. Innerlik kan en moet ek Christen wees, maar verder is ek 'n magtelose vreemdeling in die wêreld.

Stem u saam da ons nie onreg pleeg as ons sy visie as “Christen langs die wêreld” tipeer nie?

Tweeterreineleer

En nou weer eens die belangrikste vraag, wat die kern van ons ondersoek is: Waarom het Luther ten spyte van sy eerlike poging misluk?

Die grondoorsaak is dat hy nog steeds 'n tweeterreineleer as uitgangspunt neem. In plaas van dit heeltemal te verwerp het hy slegs probeer om die Roomse en Anabaptistiese model te modifiseer. Dieselfde lied word alleen op 'n ander melodie gesing! En — laat ons dit baie goed besef — die lied is van heidense oorsprong — ook al word dit hoe geleerd, plegtig en Christelik gesing.

Nog steeds weet ons nie hoe om in die wêreld te wees sonder om van die wêreld te word nie! Dit het in alle geval duidelik geword dat 'n mens nie as Christen voluit in die wêreld kan wees en dit werklik verander as jy vanuit enige vorm van tweeterreineleer dink nie.

* *Die vierde weg: Die Calvinistiese model*

Ook in Calvyn se geval was die kwessie van kerk en staat 'n wesentlike vraagstuk. In 1533, na die rektorale rede van Nicolas Cop ten gunste van die reformasie — waarin Calvyn na alle waarskynlikheid 'n hand gehad het — moes hy vir sy lewe uit Parys vlug. Later word sy *Institusie* voor die Notre Dame in Parys verbrand. Ook hy word gedwing om 'n tvdank 'n vervalste paspoort met 'n ander naam te dra ...

Maar ook die staat soek die opstandeling se bloed. Dink maar slegs aan die Voorwoord in die eerste (1536) uitgawe van sy *Institusie* aan koning Frans van Frankryk. Met die Münster-episode (1535) nog vars in die geheue van baie moet hy duidelik maak dat die Hervormingsgesindes nie opstandelinge teen die staat is nie en nie met die Anabaptiste verwar mag word nie. En al word die Anabaptiste nie by die naam nie maar met allerlei skelwoorde genoem, is veral die laaste gedeelte van die 1536-*Institusie* vol van verwysings na hulle.

Veel later moes Calvyn 'n taai stryd vir die onafhanklikheid van die stadstaat Genève beide teen die Roomse Kerk en die huis van Savoye voer. Genève was egter die enigste stad in die sestiende eeu wat onafhanklik geword en gebly het! In die stad self moes Calvyn 'n uitgerekte stryd voer om die kerk (Konsistorie) van inmenging deur die Raad van Genève vry te kry.

Die man van Genève het dus sy hele lewe met die probleem van die verhouding tussen kerk en staat geworstel.

Kom ons luister na wat Calvyn in die finale (1559-) uitgawe van sy *opus magnum* oor ons vraagstuk te sê het.

Kerk en staat

Soos in die geval van die vorige figure (ongelukkig was daar nie tyd om dit aan te toon nie) speel Calvyn se mensbeskouing 'n beslissende rol in

sy visie op die verhouding kerk en staat. Daar is volgens hom in die twee wêreldes waaroor verskillende wette gesag voer (*Institusie* III, 19, 15). Hierdie twee wêreldes word as siel-liggaam, innerlik-outerlik, onsterflik-sterflik, hemels-aards, ewig-tydelik en gevolglik belangrik-onbelangrik gekarakteriseer.

Dit is 'n feit dat die invloed van die heidense denker Plato Calvyn hier verhinder het om die Bybelse openbaring aangaande die mens reg te begryp.

Op een lyn met sy antropologie onderskei Calvyn dan tussen twee ryke, wêreldes, regerings en regspraak. Anders as Luther onderskei Calvyn nie ryk (*regnum*) en regering (*regimen*) nie maar gebruik hy hulle meestal as wissel terme, sodat sy tweerykeleer terselfdertyd 'n tweeregeringsleer is. Belangrik is egter dat albei terme by Calvyn meer op die *wyse* van regering as op 'n *gebied* dui (d.w.s. die betekenis wat Luther aan regiment heg).

Calvyn skryf: "...daar is 'n tweevoudige regering in die mens: die een is geestelik, waardeur die gewete in vroomheid en die vrees van God onderdigg word; die tweede is politiek, waardeur 'n mens vir die pligte van die gemeenskap en die burgerskap opgevoed word.... Die eerste soort regering het op die siel betrekking, terwyl die tweede met die teenwoordige lewe te make het.... Die eerste is gesetel in die innerlike gees, terwyl laasgenoemde alleen uitwendige gedrag reguleer. Ons kan die een die geestelike koninkryk en die ander die politieke koninkryk noem. Hierdie twee moet soos ons hulle onderskei het, altyd afsonderlik ondersoek word... (*Institusie*, III, 19, 15. Vgl. ook IV, 20, 1 en 2).

Dit is kortliks die fundamentele struktuur van Calvyn se maatskappyvisie.

Dit is belangrik om in gedagte te hou dat Calvyn se onderskeid tussen die geestelike en politieke regerings of ryke alleen met die onderskeid tussen kerk en staat saamval in die sin van die *wyse* van regering en nie wat die *gebied* betref nie. Daar is byvoorbeeld aanduidings dat hy die geestelike ryk nie heeltemal met die kerk laat saamval nie (vgl. a.w., IV, 20, 2), terwyl Luther tog sterk daartoe geneig het om die koninkryk

van God met die kerk te vereenselwig.

Dit hoef ons nie te verbaas dat daar groot ooreenkomste tussen Luther en Calvyn se beskouinge is nie. Die Middeleeuse agtergrond waarin kerk en staat die twee belangrikste samelewingsverbande was, speel daarin 'n belangrike rol. Albei Reformatore moet ook met dieselfde twee teenstanders swaarde kruis. Teenoor Rome wat politieke en kerklike sake vermeng het, veg hulle albei vir 'n duidelike onderskeiding. En teenoor die Anabaptiste, wat kerk en staat radikaal geskei het, moet hulle die verband probeer handhaaf: daar is wel onderskeid maar geen skeiding nie. Albei die Reformatore beklemtoon dus ook dat die politieke lewe, omdat dit deur God verorden is, nie uit die bouse is nie; dat Christene hulle aan die regering moet onderwerp; dat krygsdiens en oorlog nie sondig hoef te wees nie; dat 'n Christen aan die politieke lewe mag deelneem, ensovoorts.

Tweeterreineleer

Ten spyte van die feit dat albei hierdie manne die soewereiniteit van God oor die politieke lewe wou erken, het ek met albei 'n soortgelyke probleem: die *integrale verhouding tussen Christendom en politiek word nêrens uitdruklik uitgespel nie*. Ons het dit reeds by Luther aangetoon. As Calviniste sal ons moet aanvaar dat dit ook by Calvyn die geval is. Hy sê byvoorbeeld: “Aardse sake (*res terrenas*) noem ek dié wat op God en sy ryk, op die ware geregtigheid en op die saligheid van die toekomstige lewe geen betrekking het nie maar met die teenwoordige lewe reken en daarmee in betrekking staan en in 'n sekere sin binne die grense daarvan bly. Hemelse sake (*res caelestes*) noem ek die suiwere kennis van God, die ware geregtigheid en die verborgenheid van die hemelse koninkryk. Tot die eerste soort behoort die owerheid, die huisgesin, alle handarbeid en die wetenskap (*artes liberales*). Tot die tweede (behoort) die kennis van God, die goddelike wil en die reël om die lewe dienoreenkomstig in te rig” (a.w., II, 2, 13).

Calvyn sê dus uitdruklik dat die politieke lewe nie 'n integreerende deel van die koninkryk van God is nie. As — soos die Bybel leer — Christus se verlossing die hele kosmos raak en sy koninkryk die hele lewe omvat, dan moet die staat tog ook daarby ingesluit wees!

Dat Calvyn kan sê dat daar sake is wat “op God en sy ryk ...’ geen betrekking het nie”, kan alleen daarop dui dat ook hy nog nie met ’n vorm van tweeterreineleer gebreek het nie. Dit maak dit ook duidelik hoe dit moontlik is dat hy kan beweer dat die wil van God tot hemelse sake beperk is. Ook by hom word die allesomvattende ryk van God tot sake van die innerlike lewe vereng en beperk.

Dit is pragtig dat Calvyn volgens die Skrif geleer het dat God absoluut soewereïn is en dat Hy op alle terreine gedien moet word. Die tweeterreineleer, wat duidelik ook nog in sy denke deurwerk, het hom egter gepootjie, sodat hy nie altyd konkreet kon aantoon hoe dit gedoen moet word nie.

Gelukkig dat ons nie op hierdie droewige noot hoef te eindig nie. Hoewel Calvyn nog nie met die tweeterreineleer met al sy ramspoedige gevolge *gebreek* het nie, het hy tog dikwels daarin geslaag om dit te *deurbreek* soos uit die volgende blyk:

- . In sy tweerykeleer gaan dit meer oor die wyse van regering as oor die terrein.
- . Die geestelike ryk van God behels vir hom meer as net die kerk.
- . Teenoor Luther sê hy dat diens aan God en diens aan die medemens nie geskei kan word nie : wanneer ’n mens jou plig teenoor jou medenens doen, is jy ook aan God gehoorsaam.
- . Verder staan hy positief teenoor die idee van ’n Christelike staat, wat nie à la Luther sou beteken dat net menslike wette en nie die evangelie daarvoor geld nie.
- . Hy deurbreek Luther se wet-evangelie dualisme en toon aan dat die wette van die staat deur die evangeliese beginsel van die liefde bepaal en geleï moet word!

Omdat Calvyn nie net die man van ’n boek (die *Institusie*) nie maar ook van ’n stad (Genève) was, sou bostaande gevalle met nog talle voorbeelde aangevul kon word. Ek dink alleen aan Calvyn se baanbrekende, reformatoriese denke ten opsigte van die vrou en die sosiaal-ekonomie-

se lewe waarin sy tydgenote ver vooruit was en werklik daarin geslaag het om vanuit die skrif 'n verlossende woord vir die vraagstukke van sy tyd te spreek.

Al is die oorblywende tyd hoe kort, kan ek 'n laaste illustrasie tog nie nalaat nie. Dit is Calvyn se unieke standpunt ten opsigte van die onderwys en veral die filosofie. Dit bied terselfdertyd die geleentheid om die vier modelle baie kortliks vergelykend saam te vat.

Van Calvyn se groot belangstelling in die hoër onderwys getuig sy onvermoeide ywer van byna 20 jaar totdat die Akademie van Genève in 1559 — in sy vyftigste lewensjaar — geopen kon word. (U kan die plek vandag nog besigtig!) Dat Calvyn ook hiermee 'n vierde, totaal nuwe weg aangedui het, blyk uit die volgende:

- *Hy verwerp eerstens die Roomse model van Christen bo die wêreld, waarvolgens met alle mag, selfs ekskommunikasie — met steeds minder welslae — gepoog is om die wetenskap onder die plak van die kerk te hou. 'n Verkerklikte wetenskap is nog geen Christelike wetenskap nie. Die opvatting van teologie as die enigste werklike Christelike wetenskap word deurbreek. Die Geneefse Akademie is 'n vrye akademie waarvoor Calvyn nie 'n pouslike bul of keiserlike goedkeuring nodig geag het nie!*
- *Calvyn verwerp tweedens die Anabaptistiese model van Christen teen die wêreld, waarvolgens 'n mens die wetenskap nie nodig het as jy die evangelie omhels het nie. Selfs teologiese opleiding was vir hulle nie belangrik nie, en hulle het so ver gegaan om biblioteke te verbrand — aan die Bybel het 'n mens mos genoeg! Waar die linkse Humanisme die evangelie ter wille van die wetenskap verwerp, verwerp die regse Anabaptiste die wetenskap ter wille van die Woord.*
- *Derdens verwerp hy die Lutherse model van Christen langs die wêreld. Hiervolgens staan geloof en wete langs mekaar. Hulle is nie noodwendig in konflik nie maar beslis ook nie groot vriende nie. Daarom is iets soos Christelike wetenskapsbeoefening vir Luther houtyster — 'n onmoontlikheid. Godsdien en wetenskap is onverenigbaar.*

Saamgevat verwerp Calvyn sowel die òf-òf as die én-én visies:

Dit is vir hom nie 'n keuse nie. Aan die een kant toorn Calvyn teen die Humanisme, wat vir 'n wetenskap los van God kies. Geskei van die koninkryk van God is wetenskapsbeoefening vir hom 'n ydele, nuttelose saak, 'n skadelike pes. Aan die ander kant verwerp Calvyn die Anabaptistiese dwaasheid wat die Bybel van die wetenskap afskei.

Calvyn wil ook nie 'n kompromie nie. Nòg die Roomse nòg die Lutherse visie maak dit vir die Christelike geloof moontlik om 'n integrale rol in die wetenskapsbeoefening te speel.

- *Calvyn dui 'n vierde weg aan, die reformatoriese van die Christen in die wêreld.* die vroomheid moet die fondament van die wetenskap wees. Dus: nie òf wetenskap òf geloof nie en ook nie én geloof én wetenskap nie maar gelowige wetenskapsbeoefening.

Dit blyk duidelik uit wat die Reformator van Genève oor filosofie te sê het. (Natuurlik is dit nog nie by hom 'n tegniese term om 'n spesifieke vak aan te dui nie — dit dui eerder 'n breë lewensbeskouing aan). Omdat die tyd dit nie meer toelaat om Calvyn self aan die woord te laat nie, gee ek slegs enkele flitse uit die *Institusie*.

- * Hy dui sy leer op verskei plekke in sy *Institusie* as “Christelike filosofie” (*philosophia Christiana*) aan.
- * Hierdie Christelike filosofie word nie daardeur gekenmerk dat dit die rede verwerp nie maar dat dit die outonomie van die verstand verwerp en dat die verstand hom aan die Woord onderwerp en deur die Heilige Gees vernuut word (vgl. die pragtige slotgedeelte van III; 7, 1).
- * So 'n Christelike filosofie hoef nie by voorbaat alle denkreultate van ongelowige denkers as van geen nut af te skrywe nie. Hy glo aan reformasie deur transformasie.
- * Die goue reël vir 'n Christelike wysbegeerte is in die eerste plek nederigheid, in die tweede plek nederigheid en in die derde plek — en altyd — nederigheid (II, 2, 11).

Saamgevat sê Calvin (vry weergegee):

“Dit is ’n besondere, unieke filosofie. Dit word nie deur bloot logiese redenasie bereik nie. Dit is grondige kennis van hulle wie se oë God geopen het sodat hulle in sý lig die lig sien” (III, 20, 1).

Daar het u dit: wetenskap, filosofie “in U lig”!

3. VAN GENÈVE NA POTCHEFSTROOM

Ek praat dalk reeds in beseringstyd, maar ek dink dat ons nou sover gevorder het dat ons ’n weloorwoë keuse tussen die eerste, tweede, derde en vierde weg kan maak.

Myns insiens bring die vierde weg ons die naaste aan Christus se gebed dat sy navolgers wel in maar nie van die wêreld moet wees nie. Al was dit soekend en dikwels struikelend, het Calvin daarin geslaag om baie *meer in* die wêreld te staan en terselfdertyd *minder van* die wêreld te wees as enigeen van sy tydgenote.

Die geheim daaragter is vir ons baie belangrik. Het dit in sy grootheid, sy onversetlike wil en briljante verstand gelê? Nee, juis in sy kleinheid, sy nederigheid voor God en sy Woord. Calvin het die sleutel tot die vervulling van Christus se bede in Johannes 17 ontdek: Die Heilige Skrif! Daarom het hy *daaglik biddend* daarmee *geworstel*.

Met God se woord kan ’n mens *in* ’n sondige wêreld betrokke wees sonder om deel daarvan te word.

* * *

Al mag dit ’n groot afstand in kilometers en tyd wees, lê Genève en Potchefstroom tog nie so ver uitmekaar nie. W.A. de Klerk noem (in sy boek *The Puritans in Africa*, p. 342) Potchefstroom die plek “where probably more of the original Calvin has survived than anywhere else”.

Ek is daarvan bewus dat ons ’n groot sprong maak: vanaf die eerste helfte van die sestiende eeu na die laaste kwart van die twintigste! Volledigheid vereis dat hierdie 450 jaar oorbrug moet word. Om maar net enkele

van die dringende vrae te noem:

Wat was die kenmerke van die Calvinisme wat ná Calvyn in Europa ontwikkel het? Wat se tipe Calvinisme het met die volksplanting in die sewentiende eeu na die Kaap gekom? Hoe het die Calvinisme daarna ontwikkel? Het daar ander invloede in die loop van meer as 300 jaar bygekom? Weerspieël die Christelik-nasionale gedagte, wat die Calvinisme gedurende die negentiende en twintigste eeu in Suid-Afrika aangeneem het, wel die diepste bedoelinge van Calvyn? Is dit nie dalk tot 'n groot mate deur tweeterreineleerdenke beïnvloed nie? Hoe behoort ons as Neo-Calviniste vandag met die geestelike nalatenskap van die Reformator van Genève om te gaan?

Aangesien ons tyd beperk is, en ek reeds elders * in hierdie rigting probeer besin het, sal u vanaand voorlopig maar met die vrae tevrede moet wees. Ek beperk my tot enkele opmerkings oor ons huidige roeping.

Ten slotte dus nog enkele flitse oor hoe ek van mening is hierdie vierde denkweg verder uitgebou, geproklameer en gekonkretiseer kan en moet word – veral dan in die Departement van Filosofie en deur die Instituut vir die Bevordering van die Calvinisme.

* **Ontwikkeling van die Reformatoriese denke**

• 'n Taak vir die Filosofie aan die PU vir CHO

Dit het my getref dat daar in die verlede in die bestudering van die geskiedenis van Wysbegeerte aan die PU vir CHO min aandag aan die Reformasie en veral Calvyn gegee is. Ons moet ons nie deur die gangbare handboeke oor die geskiedenis van die Filosofie laat mislei nie. Hulle slaan die Reformasie oor, omdat dit vir die geskiedenis van die Filosofie irrelevant sou wees.

* Vergelyk die opstel "Christian-National. Tracking down Calvinism in South Africa" in my bundel *Anatomy of Reformation. Flashes and fragments of a Reformed cosmoscope*. Potchefstroom, Instituut vir die Bevordering van Calvinisme, 1981 p. 336 - 435.

Myns insiens lê daar in die sestiende eeu 'n grootliks onontginde, maar besonder ryk veld vir die Christelike wysgeer. Om maar net iets te noem: In die vroeë sestiende eeu vind ons die herlewing van feitlik alle antieke wysgerige strominge soos die Platonisme, Stoïsisme en Epukurisme. Baie interessante navorsing sou wees om vas te stel in hoeverre die Reformatore deur hierdie filosofiese tendense beïnvloed het.

- **Die bydrae van die Instituut vir die Bevordering van die Calvinisme (wat vanaf 1981 as die Instituut vir Reformatoriese Studie bekend sal wees)**

Die IBC, wat aanstaande jaar reeds sy vyftiende verjaarsdag herdenk, kan, veral weens sy interfakultêre karakter, 'n unieke bydrae tot die bestudering en ontsluiting van die Reformatoriese tradisie lewer. 'n Verskeidenheid vakwetenskaplikes kan elk vanuit 'n eie hoek help om ons sestiende-eeuse erfenis vir vandag te ontsluit. Termynposte vir belowende studente en die sekondering van navorsers vanuit ander departemente aan die PU na die IBC maak vir die toekoms nuwe moontlikhede oop.

Nie net die sestiende-eeuse skat van literatuur moet egter bestudeer en vertaal word nie. Ook die hele ryke Christelike tradisie voor en na die Reformasie behoort op hierdie wyse ontsluit te word! As reformatoriese instelling behoort die PU vir CHO nie net ter wille van homself in die reformatoriese denke belang te stel nie, maar het dit 'n plig om hierdie ryk skatkamer vir ons land en al sy mense oop te sluit.

Samevattend: ons het aan die PU vir CHO 'n sterk navorsings- en denkgemeenskap dringend nodig. Ons doseertaak is belangrik. Maar sonder om wakker en op datum voortdurend oor ons spesifieke taak te besin sal die doseerwerk ook nie op die voerpunt van die tye kan bly nie en geleidelik in die herhaling van mooi klinkende maar hol slagspreuke verval.

Ons let in die tweede plek op die

- * **Proklamasie van die Reformatoriese denke**

Die resultate van ons navorsingswerk in die Filosofie en by die IBC mag nie in die verstand van denkers en navorsers, of in stapels lêers vol manuskripte in die heiligdom van hulle studeerkamers toegesluit bly nie. Dit moet deur woord en geskrif publiek gemaak, gepropageer word.

Wat help dit as 'n mens 'n arsenaal met die beste wapens opgebou het, maar dit het geen paaie wat die wapens na die slagveld kan vervoer nie?

In die eerste plek moet die kragtige vitamienne van die reformatoriese denke in die bloedstroom van ons eie Universiteit ingespuut word, sodat dit elke veseltjie van hierdie inrigting binnedring en dit vernuut en aktiveer. Ons studente in die klaskamer en kollegas in gesprekke moet daarvan hoor en daardeur geïnspireer word.

Veral dink ek dat ons die mag van die geskrewe woord hopeloos onderskat. Die sestienste-eeuse Reformasie sou nooit die uitwerking, die geweldige trefkrag en inslag kon hê as die nuut-ontdekte boekdrukkuns nie in die tyd gebloe het nie. Ook vandag nog is die pen magtiger as die swaard. Ons het byvoorbeeld dringend behoefte aan 'n eie uitgewery en 'n kampusboekwinkel waar studente nie net die voorgeskrewe boeke vir hulle vakke kan aankoop nie maar ook die geleentheid het om prinsipiële, grondliggende reformatoriese lektuur te sien en te koop.

Maar behalwe na binne moet ons ook nog sterker as in die verlede na buite werk. Die afgelope 6 ½ jaar by die IBC het my elke dag meer en meer laat besef hoe dringend noodsaaklik dit is om ons denresultate vir die buitewêreld, die gewone mens te populariseer en te publiseer. Die groot waardering en oplaag van die populêre IBC-Studiestukke is daarvan 'n duidelike bewys.

Moontlik moet ons nog verder populariseer. In alle geval moet twee dinge gebeur.

In die eerste plek moet ons in staat gestel word om onmiddellik en direkter op die aktuele probleme van elke dag in te speel en leiding vanuit 'n reformatoriese perspektief te gee.

In die tweede plek moet ons nie net op die Afrikaanssprekende gemeenskap toespits nie, maar alle bevolkingsgroepe in Suid-Afrika moet die

geleentheid kry om by die ware bron van vernuwing te drink. Ons mag egter nie met *lokale* en *nasionale* propaganda volstaan nie. *Mondiale* perspektiewe is nodig. Dat die Calvinisme nie 'n bloot plaaslike of landelike lewensbeskouing is nie, het die vader van hierdie lewensvisie al vir ons duidelik getoon. Hy het wêreldwyd gekorrespondeer; hy het hom bereid verklaar om die sewe seë ter wille van sy ideale oor te steek; die impulse vanuit sy Akademie in Genève het die uithoeke van Europa bereik..

Die idees wat hier aan die PU, die Departement Filosofie en IBC uitgewerk word, moet vlerke kry om te kan vlieg - nie net na Suider-Afrika nie maar na adresse rondom die aardbol.

Ook dít is nie 'n nuwe terrein waarop ons ons sal waag nie maar slegs 'n terrein wat om groter aktiwiteit roep. Binne slegs vyf jaar (sedert September 1975, met die Eerste Internasionale Konferensie van Instellings vir Christelike Hoër Onderwys) het die PU vir CHO op hierdie gebied 'n historiese deurbraak gemaak. In die gekompliseerde internasionale opset het dít beslis nie sonder sweet gepaard gegaan nie — maar dít was beslis die moeite werd.

Die skakel- en publikasiewerk wat vanuit die Internasionale Klaringshuis vir CHO aan die IBC gedoen word, is nog beskeie. Daar is egter groeiende waardering vir die driemaandelikse *Circular* (wat tans in 55 lande gratis versprei word) en die ander publikasies wat gereeld die lig sien.

Die reaksie tot sover op “Aksie CHO-Internasionaal”, ons spesiale fondsinsameling om die PU finansieël in staat te stel om sy internasionale roeping beter te vervul, is 'n bewys daarvan dat die publiek bereid is om die PU in hierdie saak te steun.

Wanneer 'n mens nie langer introvert lewe nie maar uitwaarts beweeg, trek jy ook andere — Calvyn se Akademie het dít bewys. Die eerste bewyse daarvan het óns ook reeds: studente vanuit verre lande wat tans aan die PU studeer.

Baie kortliks in die derde plek oor

* Die konkretisering van die reformatoriese denke

'n Goed toegeruste arsenaal met die modernste wapens en die nodige weë om dit met die front te verbind, is nie voldoende nie. Die ammunisie moet ook ontplof! Die reformatoriese insigte moet in konkrete reformatoriese aksie “vertaal” word.

Ons betree hier 'n terrein wat streng gesproke buite die mure van die akademie lê. Daar is egter vandag 'n groeiende besef dat 'n inrigting vir hoër onderwys nie 'n sestiende-eeuse kasteel met 'n diep grag rondom en 'n ophaalbrug is om dit van die wêreld rondom te isoleer nie. Akademiese werk mag nie steriel wees nie, dit moet betrokke wees, vrugte in die samelewing dra.

As ons weer Calvyn se Akademie in Genève in herinnering roep, is dit glad nie 'n nuwe gedagte nie. Meer as vierhonderd jaar gelede al het Calvyn die oortuiging gehuldig dat sy inrigting nie net 'n akademiese nie maar ook 'n strydgemeenskap moet wees. Laat die ouers die jong hout stuur. Ons sal hulle tot skerp pyle sny – tot mense van die vierde weg!

As mense van hierdie unieke weg het ons 'n geweldige verantwoordelikheid op die braak veld van die Suid-Afrikaanse samelewing buite die universiteit.

Visie en vaart: dit wil ek graag die PU vir CHO vir die jare tagtig toewens. Mag Christus se hoëpriesterlike gebed in Johannes 17 dat ons voluit in die wêreld sal wees maar terselfdertyd van die Bose bewaar bly ook in die geval van my *alma mater* verhoor word!

Ek wil graag dit voor u bely: God was goed, baie goed vir my en my huis. Sy liefde en oneindige geduld met my is onpeilbaar heerlik. Wat is dit geweldig om kind van so 'n Vader te mag wees!

Die feit dat ek nie die bedankings mondeling nie maar skriftelik in die program voor u doen -- asook die korthed daarvan en die weglaat van alle moontlike byvoeglike naamwoorde -- is nie 'n teken van die vlakheid daarvan nie maar eerder van die intensiteit van my diepe dankbaar-

heid teenoor so baie persone wat in my lewe 'n rol gespeel het. In dieselfde mate wat u almal se teenwoordigheid hier onverdiend is, word dit gewaardeer.

Vir my kinders moes ek verduidelik dat 'n gorrelrede (inougurele rede laat hulle tonge knoop) ongeveer iets soos 'n bruilof sal wees. Afgesien daarvan dat ek met die vergelyking daarin geslaag het om hulle ook hier te kry - in plaas van om na *High Chaperal* op die televisie te kyk -, was dit tog nie so 'n swak vergelyking nie. Net soos met 'n troue geniet 'n hele klomp mense dit eers om te sien hoe een ou se broekspye bewe en daarna vier hulle saar met hom fees omdat hy dit tog oorlewe het!

Na die geestelike dosis wat u die afgelope driekwartuur moes sluk, sal u beslis behoefte daaraan hê om die natuurlike mens te versterk. (Of verval ek nou alweer in dualistiese taal? !) In alle geval: dit is vir my en my vrou 'n vreugde om u hartlik uit te nooi om ook die tweede deel van hierdie "bruilof" in die foyer van die Hennie Bingle-Studentesentrum mee te maak.

Ek dank u vir u aandag.

PRINSIPIËLE BESINNING OOR DIE TWEETERREINELEER

1. 'n Skeppingsdualisme van pagane oorsprong as uitgangspunt

Hoe groot die onderlinge verskeidenheid ook al, aldrie weë gaan van een of ander vorm van tweeterreineleer uit. Hierdie verdeling van die skepping in profane (sekulêre) en sakrale (heilige) gebiede is 'n oorspronklike heidense denkbeeld (reeds by die antieke Griekse denke aanwesig). Die Bybel bied 'n ander siening: Die Woord van God eis dat alles, die ganse skepping — tot in die kleinste en onbenulligste deeltjies — aan Hom geheilig moet wees. Dit is moontlik, omdat daar in die skepping wel verskeidenheid is, maar dit is nie 'n verskeidenheid van hoër en laer, beter en slegter, belangrik en onbelangrik nie. In die groot verskeidenheid van God se skepping is die eenheid daarvan altyd net so fundamenteel.

Natuurlik is 'n Christelike uitwerking van die tweeterreineleer verkieslik bo 'n heidense. Radikaal-skrifmatige denke is dit egter nie!

2. 'n Onbybelse mensbeskouing as grondslag

Ewe-eens van heidense oorsprong is die visie op die mens wat gewoonlik met hierdie dualistiese visies op die skepping saamgaan. Die Skrif sien nie net die skepping nie maar ook die mens as eenheid. (Eintlik is "eenheid" nie 'n sterk genoeg woord nie, want dit veronderstel nog altyd 'n eenheid van een of meer dele!).

3. Verwarring van struktuur en rigting

Volgens die tweeterreineleer word die kwaad nie *in* die skepping gesoek nie maar *met* 'n bepaalde gebied in die skepping geïdentifiseer. Struktuur en rigting word hier verwar. Die één skepping (ook na die sondeval) het twee rigtings waarin dit beweeg: na of weg van God, vir of teen Hom. Hierdie rigtings is egter iets "geesteliks" en nie iets onties, "dinge" wat konkreet aanwysbaar is nie. Goed en kwaad kom dwarsdeur die skepping voor en kan nie tot 'n spesifieke ding of terrein beperk word nie. (Uiteraard is die effek van die sonde verskillend by die mens as by die res van die skepping):

Daar is spanning in die skepping na die sondeval en as gevolg van Christus se verlossingswerk. Die spanning lê egter in die antitese, die stryd tussen goed en kwaad, sondeverlorenheid en verlossing op *elke* terrein. Die spanning lê nie tussen *twee* terreine waarvan die een vanselfsprekend goed en die ander as sodanig sleg sou wees nie.

Die tweeterreineleer dryf 'n wig tussen die skepping en verlossing. Vandaar die tendens by sommige om die skepping *as sodanig* as iets uit die bouse te sien. Die blote feit van die skepping is reeds sonde. (Om byvoorbeeld 'n liggaam te lê — verskoon my die dualistiese terminologie — beteken al klaar om 'n sondaar te wees, weg van Christus af te lewe!) Die skepping is egter nie sleg in die sin dat dit (of 'n gedeelte daarvan) intlik nie behoort te bestaan nie. Dit is slegs in die sin van die verkeerde gees of rigting wat dit beheers. Dit is nie 'n slegtheid van syn nie maar die kwaad van die afval, van die verdraaiing van die goeie.

Indien die sonde gelokaliseer word, is die implikasie natuurlik dat ook net 'n deel van die skepping aan verlossing behoefte het (die ander deel is plus-minus ongeskonde) en dat die verlossing ook gesien word bloot as iets wat bykom, aan die bestaande toegevoeg word ('n *donum super-additum*).

Wat in die paradys gebeur, is merkwaardig: Na die sondeval sê Adam dit is Eva en Eva plaas weer die skuld op die slang! Die mens wil nie erken dat die sonde diep in sy eie hart skuil nie. Hy skuif dit al op iets buite hom — op sy laere liggaam, op die terrein van die natuur, op die slegte strukture!

Die groot verskeidenheid in die verskillende uitwerkings van 'n tweeterreineleer ontstaan bloot as gevolg van die onderlinge verskil oor presies waar die sonde gelokaliseer word, hoe ernstig die sondeval gesien word en gevolglik hoe groot die behoefte aan verlossing is of nie is nie. Verder hang dit ook saam met 'n bepaalde visie op die verhouding tussen God en skepping.

4. Rampspoedige gevolge vir die Christen se teenwoordigheid in die wêreld

Die gevolge hiervan vir die Christen se betrokkenheid in die wêreld is rampspoedig en wel om die volgende redes:

* In die eerste plek veg die Christen nou teen windmeulens, identifiseer hy sy vyand eensydig. Hy veg nie teen die sonde in die hele wêreld nie maar teen 'n bepaalde terrein van God se skepping wat dan sleg sou wees.

Hy veg teen sy eie liggaamlike behoeftes — en in sy hart vier die sonde hoogty! Hy veg teen die sondige politiek — en in die kerk maak die duivel amok! Hy bestry die filosofie, omdat dit gewone mensewysheid sou wees — en in die teologie, wat hy meen vanselfsprekend Christelik moet wees, sluip ongemerk onbybelse opvattings in! Hy onttrek hom aan die huwelik en die “bose wêreld” — maar in die eensame klooster volg sewe duiwels hom!

Dit spreek vanself dat 'n mens wat die vyand op die verkeerde plek soek, 'n vergeefse stryd voer.

* In die tweede plek is die kwaad nie net gelokaliseer nie maar in 'n sekere sin ook gewettig. Die laere terrein van die natuur is in beginsel gepantser teen die krag van die evangelie. Dit blyk duidelik in die geval van die “Christen *bo*”- en “Christen *langs die wêreld*”-tipe tweeterreinelere. Die laere terrein het ongeveer net soveel reg van bestaan as die hoëre. Ons sien dit duidelik by Luther, wat die “natuurlike” gedwee *aanvaar*, en by Rome, wat dit *verkerklik*. Die absolute magtelosheid spreek die duidelikste by die Anabaptiste, wat dit *omverwerp!*

Enige vorm van tweeterreineleer-Christendom is gedoem tot magtelosheid om die wêreld ingrypend te verbeter. Magtelosheid is baie gevaarlik. As 'n mens mag het, kan jy reformeer, verbeter. Onmag is egter 'n vrugbare teelaarde vir revolusie.

* 'n Derde rede vir die oneffektiwiteit, steriliteit van die Christen in die wêreld wat die tweeterreineleer huldig, is die volgende: Dit beperk die Christen met sy Bybel, geloof en kerk tot die hoëre terrein van die genade. Die allesomvattende koninkryk van God word dikwels met die ingeperkte kerk vereenselwig en op dié wyse ook versmal. Maar ook al word God se ryk nie met die kerk vereenselwig nie, word dit as

iets bonatuurliks, iets geesteliks gesien, wat niks met die sogenaamde wêreldse lewe te make het nie.

5. Werklike betrokkenheid as Christen uitgesluit

Samevattend is die gevolgtrekking geregtig dat wie ook al bewustelik, maar meestal onbewus, sy vertrekpunt in een of ander vorm van tweeterreineleer neem, nooit werklik as *Christen* voluit in die wêreld besig kan wees nie.

Hy is òf *onttrek* van die wêreld, (*bo, langs, teen* die wêreld) òf *ingetrek* in (*van*) die wêreld. In ε bei gevalle is hy kragteloos om iets aan die wêreld te verander: in die eerste geval *isoleer* hy hom van die wêreld, en in die tweede geval *identifiseer* hy hom met die wêreld. *Isoleer* hy hom, is hy irrelevant, en *identifiseer* hy hom, verloor hy sy identiteit as Christen.

Uit die voorgaande is dit ook duidelik dat die “*uit die wêreld*”-houding (*bo, langs, teen die wêreld*) nie so ver van die “*van die wêreld*”-visie verwyderd is nie. Die (sondige) wêreld het volgens hulle immers bestaansreg, en die Anabaptiste bewys dat die “*teen die wêreld*” maklik in wêreldse revolusionêre metodes kan omslaan!

6. Geen vernuwing - wel vernietiging

Ons trefwoorde vir die vier verskillende modelle, nl. *sekularisasie, akkomodasie, akseptasie, restituisie (en revolusie)* is intiem met die tweeterreineleer verbonde. Dit vat die verskillende tipes oplossings met behulp van die tweeterreineleer vir die Christen se betrokkenheid in die wêreld in één woord saam.

As slagspreuke vir die Christen se teenwoordigheid in die wêreld moet ons hulle egter van die hand wys. Hoe verskillend en uiteenlopend hulle ook al mag wees, die bron waaruit hulle spruit, is dieselfde — en dit is ’n vergiftigde fontein!

Al die sestiende-eeuse modelle — vanaf die Christelike Humaniste se mildheid teenoor die wêreld tot die Anabaptiste se radikale verwerping, met die twee versoeningspogings daartussen — kan nie werklik verandering, werklike ver-

nuwing bring nie.

Presies die teenoorgestelde gebeur: die uiteinde van die tweeterreineleer-Christendom is revolusie. Nie *vernuwing* nie maar *vernietiging* van die wêreld, nie suurdeeg nie maar dinamiet is die wanhopige eindresultaat. 'n Halfslagtige, dubbelhartige tweeterreineleer-Christendom se uiteinde is revolusie!

Sou die feit dat die Christendom nog nooit werklik met die tweeterreineleer gebreek het nie, dalk die diepste rede wees waarom so baie Christene vandag openlik revolusie as die enigste uitweg sien? As dit so is, is dit duidelik 'n teken van wanhoop, van die bankrotskap van die dualistiese Christendom van ons tyd.

7. Radikale breuk die enigste oplossing

Die laaste punt van besinning waarin die remedie vir die siekte aangedui moet word, is so voor die hand liggend dat dit eintlik maar nagelaat kon word as dit nie was dat hierdie chroniese siekte die Christendom al soveel eeue verlam, van alle energie beroof het nie.

Die geskiedenis van die Christendom toon duidelik dat ons reeds soveel eeue gebreinspoel is dat ons meestal nie meer van ons gevangenskap as gevolg van die tweeterreineleer bewus is nie - net soos 'n voëltjie in 'n koutjie, wat al so aan sy gevangenskap gewoond geraak het dat hy nie uitvlieg as die deur van sy tronk oopgemaak word nie!

Die oplossing is uiters eenvoudig: die skema *self* moet in die ban gedoen word! Die kettings van die tweeterreineleer wat die Christendom magtelos maak, moet losgebreek word.

Ek herhaal en onderstreep: die tweeterreineleer *self* moet oorboord gegooi word. Dit help nie om slegs die aksente anders te lê, te herformuleer of te modifiseer binne dieselfde denkraamwerk nie (Of ons nou 'n motor opwarm, opnuut instel, opknap of heeltemal herbou, dit bly dieselfde dryfkrag. Of dit 'n "sagte" of "harde" dualisme is - dit bly 'n dualisme!)

Dit is die enigste manier om die Christendom uit sy byna tweeduisend-

jarige gevangenskap weer vry te maak, sodat dit weer werklik voluit in die wêreld kan staan sonder om van die wêreld te wees.

BIBLIOGRAFIE

Aangesien hierdie rede in sy oorspronklike toespraakvorm gepubliseer word, verskyn daar nie veel bibliografiese verwysings in die teks nie. Die volgende lys van bronne by die voorbereiding van die rede gebruik, wil as kompensasie vir die leemte dien.

ARMOUR, R.S., 1966. *Anabaptist Baptism; a representative study*. Scottsdale, Pennsylvania, Herald Press.

AVIS, P.D.L., 1974. The reformers and mission. *International Reformed Bulletin*, 17 (56/57) : 2 - 15.

BAINTON, R.H., 1953. *The Reformation of the sixteenth century*. Boston, The Beacon Press.

BAKKER, J.T., 1956. *Coram Deo*. Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers theologie. Kampen, Kok.

BALKE, W., 1975. Calvijn over Gods wereld. (*In: Solannaal '74 - '75*. Bolland.)

BALKE, W., 1974. Dopers radicalisme in historisch perspectief. *Theologia Reformata*, 17 : 112 - 129.

BALKE, W., 1975. Calvijn over Gods wereld. (*In: Solannaal '74 - '75*. Lezingcyclus. Utrecht, Uitgave "Sola Scriptura". p. 17 - 26.)

BALKE, W., 1978. De toekomstverwachting in de tijd van de Reformatie, vooral bij Calvijn. (*In: Abma, A. et al.: Profetie of fantasie*. Amersfoort, Echo. p. 19 - 33.)

BALKE, W., 1980. Calvijn over kerk en staat. Ongepubliseerde referaat gelewer by Simposium oor die Reformasie, Potchefstroom, 8 Augustus.

BALKE, W., 1980. Calvijn en de theologiese strominge van zijn tijd.

Ongepubliseerde referaat gelewer by die S.A. Kongres vir Calvinnavorsing, Pretoria, 12 Augustus.

BEERLING, R.F., 1946. Protestantisme en Kapitalisme; Max Weber in de Critiek. Groningen, J.B. Wolters.

BIÉLER, A., 1959. La pensée économique et sociale de Calvin. Genève.

BIÉLER, A., 1961. L'Humanisme Social de Calvin. Genève.

BIÉLER, A., 1963. L'homme et la femme dans la morale calviniste; la doctrine réformée sur l'mour, le mariage, le célibat, le divorce, l'adultère et la prostitution, considérée dans son cadre historique. Genève, Labor et Fides.

BIÉLER, A., 1964. Calvin, Prophète de l'ère industrielle. Genève.

BLAISDELL, Charmarie, 1976. J. Response to J.H. Bratt: The role and status of women in the writings of John Calvin. (*In: De Kleerk, P., red. Renaissance, Reformation, Resurgence. Grand Rapids, Michigan, Calvin Theological Seminary. p. 19 – 32*).

BLOCH, E., 1921. Thomas Münzer als Theologe der Revolution. Berlyn.

BORNKAMM, H., 1966. Luther's doctrine of the two kingdoms in the context of his theology. Philadelphia, Fortress Press.

BORNKAMM, H., 1970. Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

BORNKAMM, H., 1979. Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

BOTHA, C., 1980. Ireneus oor natuur en genade. Ongepubliseerde referaat by die Dogmatologiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika. Potchefstroom, 7 Augustus.

BRATT, J.H., 1976. The role and status of women in the writings of John Calvin. (*In: De Klerk, P., red. Renaissance, Reformation, Resur-*

- gence. Grand Rapids, Michigan, Calvin Theological Seminary.
p. 1 - 8.
- BRINTON, C.C., 1952. The anatomy of revolution. New York, Prentice-Hall.
- CALVIN, J., 1544. Briève Instruction pour armer tous bons Fideles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes. -Genève. (*In: Calvini Opera, Deel VII, p. 45 - 142*).
- CALVIN, J., 1954. Theological treatises. London, SCM Press. (Library of Christian Classics, deel 22).
- CALVIN, J., 1958. Tracts and treatises on the reformation of the church. Deel I. Grand Rapids, Wm.B. Eerdmans.
- CALVYN, J., 1968. Tegen de wonderlijke en verwoede secte van de Libertijnen die zich geestelijken noemen. Meeuwen, De Gereformeerde Bibliotheek. (Serie "Stemmen uit Genève", deel 6).
- THE CHURCH and its social calling. 1979. Grand Rapids, Michigan, Reformed Ecumenical Synod.
- COETZEE, J. Chr., 1959. Calvin and the school. (*In Hoogstra, J.T., red. John Calvin contemporary prophet. Grand Rapids, Michigan, Baker Book House. p. 197 - 226*).
- COLLINS, R.W., 1968. Calvin and the Libertines of Geneva. Toronto, Clarke, Irwin & Co.
- CRANZ, F.E., 1959. An essay on the development of Luther's thought on justice, law and society. Cambridge.
- DANKBAAR, W.F., 1978. Hervormers en Humanisten. Amsterdam, Ton Bolland.
- D'ASSONVILLE, V.E., 1974. Calvyn verdedig sy stad. (Sy antwoord aan Kardinaal Sadoletus in 1539.) Potchefstroom, Pro Rege.

- DAVIS, K.R., 1974. Anabaptism and ascetism. Scottdale, Pennsylvania, Herald Press.
- DE BOER, W.P., 1976. Calvin on the role of women. (*In*: Holwerda, D.E., red. Exploring the heritage of John Calvin. Grand Rapids, Baker Book House. p. 236 - 272.
- DE KLERK, P., 1974. Reformasie en revolusie in die geskiedenis. (*In*: Floor, L. *et al.* Reformasie en Revolusie. Potchefstroom, Instituut vir die Bevordering van die Calvinisme. p. 23 - 36.)
- DENGERINK, J.D., 1966. The Christian in modern society. *International Reformed Bulletin*, 9 (24/25) : 42 - 52.
- DENGERINK, J.D., 1971. The spirit of revolution in Western Society: a challenge for the church. *International Reformed Bulletin*, 14 (44, 45) : 11 - 24.
- DIEPENHORST, P.A., 1904. Calvin en de Economie. Wageningen, Drukkerij "Vada".
- DU PLESSIS, P.G.W., 1974. Renaissance en Reformasie se revolusie in die wetenskappe. (*In*: Floor *et al.* Reformasie en revolusie. Potchefstroom, Instituut vir die Bevordering van die Calvinisme. p. 255 - 265.)
- DUVENAGE, B., s.j. Beroepsarbeid in die lig van die Gereformeerde Etiek. Potchefstroom, Wetenskaplike Bydraes van die PU vir CHO.
- EBELING, G., 1963. The necessity of the doctrine of the two kingdoms. (*In*: Word and faith. Philadelphia, Fortress Press.
- ELLIGER, W., 1975. Aussenseiter der Reformation: Thomas Müntzer. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- ELLIGER, W., 1976. Thomas Müntzer. Leben und Werk. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- ENGELBRECHT, B.J. Calvin and the Corpus Christianum. *Hervormde*

- ENGELBRECHT, B.J. 1979. Temas rondom die Reformasie. Pretoria, HAUM.
- ESSER, H.H. : Calvins Sozialethik und der Kapitalismus. *Hervormde Teologiese Studies*, 35 : 41 – 57.
- FAST, H. red. 1962. Der linke Flügel der Reformation; glaubenzeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier. Bremen, Carl Schünemann Verlag.
- FLOOR, L., 1974. Reformasie versus revolusie – 'n prinsipiële verkenning. (*In*: Reformasie en revolusie. Potchefstroom, Instituut vir die Bevordering van die Calvinisme. p. 11 – 22.)
- FLOOR, L., 1979. Die kerstening van strukture. *Theologia Reformata*, 22 (4) : 265 - 276, Desember.
- FLOOR, L., 1980. Die herneneutiek van Calvyn. Ongepubliseerde referaat gelewer by die S.A. Kongres vir Calvynnavo sing. Pretoria, 12 Augustus.
- FOWLER, S., 1975. The persistent dualism in Calvin's thought. Ongepubliseerde referaat gelewer by die "Foundation for Christian Scholarship". Sydney, 8 Augustus.
- FRIEDMANN, R., 1973. The theology of Anabaptism; an interpretation. Scottdale, Pennsylvania.
- FRIESEN, A., 1974. Reformation and utopia: the Marxist interpretation of the Reformation and its antecedents. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
- FRIESEN, A. & GOERTZ, H.J., reds. 1978. Thomas Müntzer. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Wege der Forschung, deel CDXCI.)
- FRÖHLICH, F., 1922. Die Reichgott siede bei Calvin. München, Kai-

ser Verlag.

- GANOCZY, A., 1976. Calvin als paulinischer Theologe; ein Forschungsansatz zur Hermeneutik Calvins. (*In: Neuser, W.H., red. Calvinus Theologus. Neukirchen, Neukirchener Verlag. p. 39 - 70*)
- GOUDZWAARD, B., 1960. Calvijn's etiek van het sociaal-economische leven. *Anti-Revolutionaire Staatskunde*, 30 : 137 - 152. (Afrikaanse teks in: Calvyn se etiek van die sociaal-ekonomiese lewe. Potchefstroom, IBC-studiestuk nr. 155, November 1980).
- GOUDZWAARD, B., 1975. Socio-economic Life — A way of confession. *International Reformed Bulletin*, 18 (60) : 18 - 24.
- GRAHAM, F.W., 1965. The permeation of Calvin's social and economic thought into Genevan life: 1536 - 1564. Ann Arbor, Michigan, University Microfilms.
- GRAHAM, F.W., 1978. The constructive revolutionary; John Calvin and his socio-economic impact. Atlanta, John Knox Press.
- GRIMM, H.J., 1973. The reformation era: 1500 - 1650. New York Macmillan Pub. Co.
- HAGE, L.J.M., 1965. Calvijn en het maatschappelijk leven. (*In: Van Genderen, J. et al. Zicht op Calvijn. Amsterdam, Buijten & Schipperheijn. p. 143 - 182.*)
- HENRY, C.F., 1966. Christian social involvement: its basis and method. *International Reformed Bulletin*, 9 (26) : 25 - 30.
- HILBERS, A., 1962. Een goddelike beroep. Goes, Oosterbaan & Le Coindre.
- HILLERBRAND, H.J., 1964. The Reformation in its own words. London, SCM Press.
- HILLERBRAND, H.J., red. 1968. The Protestant Reformation; selected documents. London, Macmillan. (Vir Schleitheimbelydenis op p.129 - 136.)

- HINWOOD, B., 1980. Natuur en genade by die heilige Thomas van Aquino. Ongepubliseerde referaat gelewer by die Dogmatologiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika. Potchefstroom, 6 Augustus.
- HOLL, K., 1966. The cultural significance of the Reformation. (Translated by K. & B. Hertz and J.H. Lichtblau.) New York, Meridian.
- HYMA, A., 1951. Renaissance to Reformation. Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Pub. Co.
- JONKER, W.D., 1973. Die Heilige Skrif en die sosiale etiek by Calvin. *Bulletin van die Suid-Afrikaanse Vereniging vir die Bevordering van Christelike Wetenskap*, nr. 39 : 31 - 37, Des.
- KITCH, M.J., 1969. Capitalism and the Reformation. London, Longman.
- KUYPER, A., 1883. Tractaat van de Reformatie der Kerken. Amsterdam, Höveker & Zoon.
- LADNER, G.B., 1967. The idea of reform; its impact on Christian thought and action in the age of the Fathers. New York, Harper-Torch books.
- LAGERWEIJ, L., *et al* 1973. Reformatie: Blijvende opdracht! Kampen, Kok.
- LEE, W., 1969. Calvin and the sciences. England, Sovereign Grace Union.
- LEITH, J.H., *red.* 1973. Creeds of the churches; a reader in Christian doctrine from the Bible to the present. Oxford, Basil Blackwell.
- LOCHNER, G.W., 1979. Die zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- LOS, S.O., 1923. Calvin en de ascese. Den Haag/Hilversum, Fa. Scheps & Co.
- LUTHER, M., 1967. Temporal authority; to what extent it should be

- obeyed. (*In*: Tappert, T. *red.* Selected writings of Martin Luther, 1520 - 1523. Philadelphia, Fortress Press.
- LUTHER, M., 1965. Von Weltlicher Obrigkeit; Sch. iften zur Bewährung des Christen in der Welt. München/Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag.
- LUTHER, M., 1967. Selected political writings. (Edited by J.M. Porter.) Philadelphia, Fortress Press.
- MANCHA, Rita. 1979/80. The woman's authority: Calvin to Edward. *The Journal of Christian Reconstruction*, 6 (2) : 86 - 98.
- MCINTIRE, C.T., 1969. Revolution at work today. *International Reformed Bulletin*, 12 (39) : 13 - 21.
- MITCHELL, C.B., 1961. Martin Bucer and sectarian dissent; a confrontation of the magisterial reformation with anabaptists and spiritualists. Ann Arbor, University Microfilms.
- MITCHELL, R.M., 1971. The Weber Thesis as tested by the writings of John Calvin and the English Puritans of the sixteenth and seventeenth century. Michigan, Ann Arbor, University Microfilms.
- MOEHLER, B., 1977. Deutschland im Zeitalter der Reformation. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- MONTER, E.W., 1967. Calvin's Geneva. New York, John Wiley & Sons.
- MUELLER, W., 1954. Church and state in Luther and Calvin. Nashville, Broadman Press.
- NAUTA, D., 1959. Calvyn en zijn academie in 1559. (*In*: Vier redevoeringen over Calvijn. Kampen, Kok. p. 5 - 21.)
- NEDERHOOD, J.H., 1971. The new life in Christ. *International Reformed Bulletin*, 14 (44 & 45) : 73 - 82.

- NEUSER, W.H., *red.* 1980. Calvinus ecclesiae doctor; International Congress on Calvin Research. (Amsterdam, September 25 - 28, 1978) Kampen. Kok
- NEUSER, W.H., 1980. Calvin and Luther: their personal and theological relationship. Ongepubliceerde referaat gelewer by Simposium oor Reformasie. Potchefstroom, 8 Augustus.
- NIEBUHR, H.R., 1952. Christ and culture. London, Faber & Faber.
- NIJENHUIS, W., 1980. Der ökumenische Calvin: Calvin, Luther und das Luthertum. *Nederlands Theologische Tijdschrift*, 34 : 191-212, Julie.
- NIJKAMP-VAN DOORNIK, P. & NIJKAMP, P., 1975. De Weber-tese: verleden en heden. *Radix* : 6 - 24.
- OBERMAN, H.A., 1966. Forerunners of the Reformation; the shape of late Medieval thought illustrated by key documents. New York Holt, Rinehart & Winston.
- OLIN, J.C., *red.* 1966. John Calvin and Jacopo Sadoletto: A reformation debate; Sadoletto's letter to the Genevans and Calvin's reply. Grand Rapids, Michigan, Baker Book House.
- OLTHUIS, J.H., 1970. Must the church become secular? (*In: Out of concern for the church.* Toronto, Wedge Publishing Foundation. p. 105 - 125.)
- OLTHUIS, J.H. *et al* 1970. Will all the King's men ... *Out of concern for the church II.* Toronto, Wedge Publishing Foundation.
- OZMENT, S.E., 1975. The Reformation in the cities; the appeal of Protestantism to sixteenth-century Germany and Switzerland. New Haven, Yale University Press.
- RAMP, E., 1949. Die Stellung von Luther, Zwingli und Calvin zur Zinsfrage. Zürich, Zwingli-Verlag.

- REID, W.S., 1965. The power of the Reformation today. *International Reformation Bulletin*, 8 (20 - 22) : 37 - 49.
- REID, W.S., 1967. The impact of Calvinism on sixteenth century culture. *International Reformed Bulletin*, 10 (31) : 3 - 10.
- REID, W.S., 1968. The Reformation : revival or revolution? New York, Holt, Rinehart & Winston.
- RIDDERBOS, H., 1966. The church and the Kingdom of God. *International Reformed Bulletin*, 9 (27) : 8 - 18.
- RIDDERBOS, H., 1979. Church, world, Kingdom. Potchefstroom, Instituut vir die Bevordering van die Calvinisme, Studiestuk nr. 141, September.
- ROSSOUW, H.W., 1980. Calvyn se reformatoriese hermeneutiek van die Heilige Skrif. Ongepubliseerde referaat gelewer by die S.A. Kongres vir Calvynnavorsing, 13 Augustus.
- SCHUURMAN, L., 1965. *Confusio Regnorum*; Studie zu einem Thema aus Luthers Ethik. Den Haag, Van Keulen Periodieken.
- SINGER, C.G., 1959. Calvin and the social order. (In: Hoogstra, J.T. red. Calvin contemporary prophet. Grand Rapids, Michigan, Baker Book House. p. 227 - 242.)
- SINNEMA, D., 1980. Luther and Calvin on Christianity and politics. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap*, 16 : 1 - 24.
- SMEATON, D.D., 1979. Calvin's conflict with the Anabaptists. Ongepubliseerde referaat.
- SMITSKAMP, H. et al 1949. Groens "Ongeloof en Revolucie"; een bundel studiën. Wageningen, Gebr. Zomer & Keunings.
- SOEDARMO, R., 1957. In de wereld maar niet van de wereld; een studie over de grondgedachten van de theologie van Friedrich Gogarten. Kampen, Kok.

- SPOELSTRA, B. Ontstaan en persoonlikhede in die vroeë Anabaptisme. *Hervormde Teologiese Studies*, 32 : 47 - 64.
- STADLAND-NEUMANN, H., 1966. Evangelische Radikalismen in der Sicht Calvins; Sein Verständnis der Bergpredigt und der Aussendungsrede (Matt. 10). Neukirchen, Neukirchener Verlag. (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, 24.)
- STEENKAMP, J.J., Verwante en soortgelyke strominge langs die Anabaptisme in die sestiende eeu. *Hervormde Teologiese Studies*, 32 : 65 - 75.
- STEVENSON, W., 1959. The story of the Reformation. Richmond, Virginia, John Knox Press.
- STORKEY, A., 1979. A Christian social perspective. Leicester, InterVarsity Press.
- STRAUSS, D.F.M., 1980. Die reformatoriese evaluering van natuur en genade. Ongepubliseerde referaat gelewer by die S.A. Dogmatologiese Werkgemeenskap. Potchefstroom. 6 Augustus.
- TAWNEY, R.H., 1926. Religion and the rise of Capitalism. New York, Harcourt, Brace & Co.
- TAYLOR, E.L.H., 1965. The church in the modern world. *International Reformed Bulletin*, 8 (20 - 22) : 59 - 74.
- TROOST, A., 1968. Christian social action in a changing world. *International Reformed Bulletin*, 11 (34) : 4 - 14.
- TROOST, A., 1969. Neo-Marxism and the Theology of society. *International Reformed Bulletin*, 11 (34) : 4 - 14.
- TROOST, A., 1980. De leer der twee rijken. *Beweging* 44 (6) : 81 - 85, Desember.
- VAN DER LINDL, S., 1964. Calvijn als paedagoog. *Theologia Reformata*, 7 : 69 et seq.

- VAN DER STELT, J.C., 1968. Church and society. *International Reformed Bulletin*, 11 (34) : 15 - 36.
- VAN DER WAAL, C., 1971. Over de "vreemd"ling hierbeneen". (In: Wat staat er eigenlijk? Goes, Oosterbaan & Le Cointre. p. 16 - 212.)
- VAN DER WALT, B.J., 1974. Die natuurlike teologie met besondere aandag aan die v sie daarop by Thomas van Aquino, Johannes Calvyn en die "Synopsis Purioris Theologiae"; 'n wysgerige ondersoek. (Ongepubliseerde proefskrif - Potchefstroomse Universiteit vir CHO.)
- VAN DER WALT, B.J., 1978. Biblical and unbiblical traits in Calvin's view of man. In: Heartbeat. Potchefstroom, Potchefstroomse Universiteit vir CHO. p. 229 - 252.
- VAN PRINSTER, G. s.j. Ongeloof en revolusie; een reeks historiese voorlesings. Francker, T. Wever.
- VAN'T SPIJKER, W., 1979. Natuur en genade in de reformatoriese teologie. *Theologia Reformata*, 22 (3) : 176 - 190, Sept.
- VAN WYK, J.H., 1980. Die etiek van Calvyn. Potchefstroom, Potchefstroomse Universiteit vir CHO (Calvyncauserieë nr. 9.)
- VENTER, E.A., s.j. Calvyn en die Calvinisme. Bloemfontein, SACUM.
- VERDUIN, L., 1964. The reformers and their stepchildren. Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Pub. Co.
- WALLACE, R.S., 1961. Calvin's doctrine of the Christian life. Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Pub. Co.
- WALZER, M., 1965. The revolution of the saints; a study in the origins of radical politics. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- WEBER, M., 1976. The Protestant Ethic and the spirit of Capitalism.

London, George Allen & Unwin.

- WILCOX, D.J., 1975. In search of God and self; Renaissance and Reformation thought. Boston, Houghton Mifflin Co.
- WILLIAMS, G.H. & MERGAL, A.M., *reds.* 1957. Spiritual and Anabaptist writers; documents illustrative of the radical reformation. Philadelphia, The Westminster Press.
- WILLIAMS, G.H., 1962. The radical reformation. Philadelphia. The Westminster Press.
- WINCKELMAN, J. *red.* 1968/69. Max Weber: Die protestantische Ethik I & II. Munchen/Hamburg. Siebenstern Taschenbuch Verlag.
- WOELDERINK, J.G., s.j. Was de Reformatie een vergissing? De Doperse geestesstroming in den Reformatietijd. 's-Gravenhage, Willem de Zwijger-Stichting.
- WURTH, G.B., 1936. De ethische grondbeginselen van Calvijn in het kader van de geestelijke bewegingen van zijn tijd (Publicaties van de Reunisten-Organisatie van N.D.D.D., nr. 8.)
- WURTH, G.B., 1959. Calvijn en de koninkrijk Gods (*In: Nauta, et al.* Vier rede oeringen over Calvijn. Kampen, Kok. p. 55 - 57.)
- WURTH, G.B., 1959. Calvin and the kingdom of God. (*In: Hoogstra, J.T. red.* John Calvin contemporary prophet. Grand Rapids, Michigan, Baker Book House. p. 113 - 126.)
- YODER, J., 1962. Täuferturn und Reformation in der Schweiz. Karlsruhe, Buchdruckerei und Verlag H. Schneider.
- YODER, J., 1968. Täuferturn und Reformation im Gespräch. Zürich, E.V.Z. Verlag.