HOOFSTUK 15

DIE AARD VAN DIE SKEPPING VAN DIE MENS:[1] 'N BESPREKING VAN A55 DIE VERMOËNS VAN DIE SIEL,[2] DIE BEELD VAN GOD,[3] VRYE WILSUITING[4] EN DIE OORSPRONKLIKE ONGESKONDENHEID VAN DIE MENS SE NATUUR.[5]

1. 'n Inleiding tot die bespreking van die skepping van die mens; omdat God die mens goed geskep het, mag hy nie die skuld vir sy bedorwenheid op Hom afskuif nie

Nou moet ons oor die skepping van die mens praat – nie alleen omdat hy onder al die werke van God die edelste en aanskoulikste voorbeeld van sy geregtigheid, wysheid en goedheid is nie maar omdat dit nie moontlik is dat God, soos ons in die begin gesê het,[6] duidelik en grondig deur ons geken kan word nie, tensy kennis van onsself aan die ander kant daar bykom. Die kennis is egter tweërlei. Ons moet naamlik weet hoe ons heel in die begin geskep is en wat ons toestand na die val van Adam was. Die kennis van ons skepping sou ons immers weinig bevoordeel as ons nie in sy droewige val van die aard van die bedorwenheid en misvormdheid van ons natuur kennis sou neem nie. Ons sal nou slegs genoeë neem met 'n beskrywing van sy natuur toe dit nog ongeskonde was. En voordat ons oorgaan tot 'n bespreking van die ellendige toestand waarin die mens hom nou bevind,[7] sal dit inderdaad die moeite loon om te weet hoe hy van die begin af geskape was.[8] OS 174
Want ons moet daarteen waak om nie, deur slegs die natuurlike kwaad van die mens aan te dui, die skyn te skep dat ons dit kort en klaar op die Skepper van sy natuur lê nie. Want die mens in sy goddeloosheid dink dat hy homself genoegsaam onder hierdie dekmantel kan verdedig as hy as voorwendsel kan aanvoer dat al die gebreke wat hy het, op een of an-

[1] Vgl. Calvyn, *Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias Alberti Pighii Campensis* (OC 6:225-404).
[2] Vgl. Thomas, *Summa Theol,* 1, 1.77,78; Calvyn, *Psychopannychia* (OC 5:165-232); *ibid., Instructio adversus Libertinos (Tract. omnes,* 501-539).
[3] Vgl. Thomas, *ibid.* 1, 1.35.1-2.
[4] Vgl. Thomas, *ibid.* 1, 1.83.1 – 4; Erasmus, *De libero arbitrio* (EOO 9:1 215-1 248); Pighius, *De libero hominis arbitrio* (1542); Luther, *De servo arbitrio,* 1525 (WA 18:600-787); Augustinus, *De libero arbitrio libri tres* (CCSL 29:211-321).
[5] Thomas, *Summa Theol.* 1, 1.90-102.
[6] *Inst.* 1.1.1; 1.5.2-3.
[7] *Inst.* 2.1-4.
[8] Die res van die eerste boek handel oor die mens na die skepping in sy oorspronklike toestand.

der wyse uit God ontstaan het.[9] En as hy bestraf word, aarsel hy nie om God self die stryd aan te sê en die skuld waarvoor hy met reg teregstaan, op Hom af te skuif nie.

Die mense wat die skyn wil wek dat hulle met groter eerbied van die mag van God praat, soek nogtans met graagte 'n verskoning vir hulle bedorwenheid uit die natuur, sonder om daaroor na te dink dat hulle God ook belaster, al is dit meer bedek. As 'n mens sou kon bewys dat daar 'n gebrek in die natuur aanwesig is, sou dit daarop neerkom dat hy God krenk.

Omdat ons dus sien dat die vlees gretig soek na elke uitvlug waarmee hy meen dat hy die skuld vir sy eie boosheid van homself af na 'n ander kan oorplaas, moet ons hierdie kwaad sorgvuldig teengaan. Gevolglik moet ons die ellendigheid van die mensdom so behandel dat elke geleentheid om te ontvlug vir hom afgesny en die geregtigheid van God van alle blaam gevrywaar word. Daarna sal ons op die regte plek daarvoor sien hoe ver die mens nou weg is van die reinheid wat aan Adam gegee is.[10]

In die eerste plek moet ons in gedagte hou dat die mens se hoogmoed beteuel is toe hy uit die aarde en modder geneem is.[11] Want niks is dwaser as dat mense wat nie alleen in kleihuise woon nie[12] maar self ook deels klei en as is, hulle op hulle voortreflikheid beroem nie. Omdat OC 135
God Hom egter verwerdig het nie alleen om so 'n erdekruik lewendig te maak nie maar omdat dit ook sy wil was dat dit die tuiste van 'n onsterflike siel moes wees, kon Adam met reg op die groot milddadigheid van sy Skepper roem.

2. Die onderskeid tussen siel en liggaam

Voorts moet dit onteenseglik duidelik wees dat die mens uit 'n siel sowel as 'n liggaam bestaan. Onder die woord *siel* verstaan ek 'n onsterflike maar nogtans geskape wese wat die edeler deel van die mens is. Soms word dit ook sy gees genoem. Want hoewel die woorde siel en *gees* in betekenis van mekaar verskil wanneer hulle bymekaar gevoeg word, beteken die woord *gees* net dieselfde as *siel* wanneer dit afsonderlik geplaas word. Wanneer Salomo byvoorbeeld oor die dood praat, sê hy OS 175
dat die gees van die mens na God wat dit aan hom gegee het, terugkeer.[13] En wanneer Christus sy gees aan sy Vader[14] en Stéfanus syne aan

[9] Calvyn gebruik *impietas* in 'n gepersonifieerde vorm as onderwerp van die sin: ... "Want die goddeloosheid dink ..."
[10] *Inst.* 2.1-3.
[11] (Gen. 2:7; 18:27).
[12] (Job 4:19).
[13] Pred. 12:7.
[14] Luk. 23:46.

Christus[15] oorgee, verstaan hulle daaronder net dat God tot in ewigheid die bewaarder van hulle siele is wanneer dit uit die gevangenis van die vlees bevry is.

Maar die werklikheid en die hele Skrif bewys dat die mense wat hulle verbeel dat die siel 'gees' genoem word omdat dit dan die asem of krag is wat van God in ons liggaam ingestort is en tog geen wese het nie, uitermatig growwe dwaasheid aan die dag lê. Wat wel waar is, is dat die mens stompsinnig word wanneer hy onbetaamlik aan die aarde verknog is; ja, omdat hy van die Vader van die ligte vervreem is,[16] is hy so deur die duisternis verblind dat hy dink dat hy nie die dood sal oorlewe nie. Maar intussen is die lig nie so deur die duisternis uitgeblus dat die mens nie deur 'n gevoel van sy onsterflikheid geraak word nie. Ongetwyfeld is die mens se gewete, wat tussen goed en kwaad onderskei en met die oordeel van God ooreenstem, sekerlik 'n teken van sy onsterflike gees. Want hoe sou die ontroering van 'n wesenlose siel tot die gerig van God kon deurdring en homself as gevolg van sy sondeskuld skrik kon inboesem? Want die liggaam word nie deur vrees vir die straf van die siel geraak nie – dit val alleen die siel te beurt. Daaruit volg dat die siel 'n wese het.

Juis die kennis van God bewys ook dat siele, wat bo die wêreld uitstyg, onsterflik is, omdat 'n verganklike krag nie tot die bron van die lewe kan kom nie.

Aangesien soveel voortreflike gawes waaroor die mens se siel beskik, voorts uitroep dat daar iets goddeliks daarop ingegrif is, is ook dit getuienis van die siel se onsterflike wese. Want die gevoel wat by redelose diere voorkom, gaan nie buite hulle liggame nie – of strek in elk geval nie verder as voorwerpe wat voor hulle opdoem nie. Die vlugheid van die mens se verstand dui trouens duidelik daarop dat daar iets in die mens verborge is wat anders as sy liggaam is wanneer dit hemel en aarde en die geheime van die natuur deurkruis, al die eeue in sy verstand en geheue saamvat en elke gebeurtenis ordelik rangskik of die toekoms uit die verlede aflei.[17] Met ons verstand vorm ons 'n begrip van die onsienlike God en sy engele – iets wat nie binne bereik van ons liggame is nie. Ons verstaan wat reg, regverdig en eerlik is – iets wat vir die sintuie van ons liggaam verskuil is. Die setel van hierdie kennis moet dus die gees wees.

Ja, selfs slaap, wat die mens verdoof en hom skynbaar selfs sy lewe ontneem, is 'n duidelike getuie van sy onsterflikheid. Want dit lewer nie

[15] Hand. 7:59.
[16] (Jak. 1:17).
[17] Tertullianus, *Adv. Marc.* (CSEL 47:346; CCSL 1:441-726); Augustinus, *Retractationes* 1.10.3 (MPL 32:600).

alleen gedagtes op oor dinge wat nog nooit plaasgevind het nie, maar ook voorgevoelens van dinge wat nog in die toekoms gaan gebeur. Al hierdie bewyse wat heidense skrywers ook voortreflik in 'n skitterender styl lof toegeswaai het,[18] roer ek hier maar net bondig aan, maar vir godvrugtige lesers sal 'n eenvoudige onderwysing genoeg gewig dra. A56 As die siel dan nie iets wesenliks was wat van die liggaam onderskei is OS 176 nie, sou die Skrif nie geleer het[19] dat ons in huise van klei woon en by OC 136 ons afsterwe uit die tentwoning van ons vlees verhuis nie en dat ons dit wat verganklik is, aflê om uiteindelik op die laaste dag die loon te behaal – elkeen na gelang hy hom in sy liggaam gedra het.[20] Want hierdie en soortgelyke verwysings wat oral in die Woord voorkom, onderskei nie alleen duidelik tussen siel en liggaam nie, maar deur ook die woord *mens* op die siel van toepassing te maak gee al die verwysings te kenne dat die siel die vernaamste deel van die mens is. Wanneer Paulus die gelowiges dan aanspoor om hulle van alle besoedeling van die vlees en die gees te reinig,[21] stel hy twee dele waarin die vuilheid van die sonde aanwesig is. Ook wanneer Petrus Christus die Herder en Opsiener van ons siele noem,[22] sou hy dit verkeerdelik gesê het as daar nie siele was ten behoewe waarvan Christus hierdie amp sou kon vervul nie. Ook sou dit wat hy in verband met die ewige saligheid van ons siele sê,[23] nie stand kon hou nie; en ook nie wanneer hy ons vermaan om ons siele te reinig en dat die slegte begeertes teen die siel 'n stryd voer nie.[24] Net so sou ook die verklaring van die skrywer van die brief aan die Hebreërs nie stand kon hou nie, naamlik dat die herders oor ons siele waak om daarvan rekenskap te gee,[25] as dit nie was dat ons siele 'n wese van hulle eie het nie. Die feit dat Paulus God tot getuie vir sy siel aanroep, het dieselfde strekking, want sy siel sou nie voor God skuldig kon wees as dit nie was dat dit ook strafbaar was nie. Dit word nog duideliker deur die woorde van Christus uitgedruk wanneer Hy beveel dat ons die een moet vrees wat ook ons siele in die hel se vuur kan werp nadat hy ons liggame gedood het.[26] Wanneer die skrywer van die brief aan die Hebreërs die vaders van ons vlees van God onderskei, wat die enigste Vader van ons gees is, kon hy die wese van ons siele nie duideliker gestel het nie.

[18] Cicero, *Tusc. Disp.* 1.27; *De nat. deor.* 2.54.133 2.61.153; Aristoteles, *De part. animal.* 686.25-35 (vir slaap as 'n vorm van dood); Tertullianus, *De anima* 42-49 (CCSL 2:845 – 855; kyk Waszink se uitnemende kommentaar, 58-67).
[19] (Job 4:19).
[20] (2 Kor. 5:1, 4, 10).
[21] 2 Kor. 7:1.
[22] 1 Petr. 2:25.
[23] 1 Petr. 1:9.
[24] 1 Petr. 2:11.
[25] Hebr. 13:17.
[26] Matt. 10:28; Luk. 12:5.

Bowendien, as ons siele nie lewendig sou bly nadat hulle uit die gevangenis van ons liggame bevry is nie, sou Christus Lasarus se siel verkeerdelik voorgestel het asof dit vreugde in die skoot van Abraham geniet, maar dat die siel van die ryk man aan verskriklike pyniging uitgelewer is.[27] Paulus bevestig dit ook wanneer hy leer dat ons van die Here uitwoon so lank as wat ons in die vlees inwoon en dat ons buite ons vlees sy nabyheid geniet.[28]

Om egter nie langer by 'n onderwerp wat glad nie onduidelik is nie, stil te staan nie, sal ek slegs hierdie verwysing uit Lukas byvoeg, naamlik dat dit as deel van die dwaling van die Sadduseërs gereken word dat hulle nie geglo het dat daar geeste en engele is nie.[29]

3. Die skepping van die mens na die beeld en die gelykenis van God

'n Onwrikbare bewys hiervan kan ook daaruit afgelei word dat daar gesê word dat die mens na die beeld van God geskep is.[30] Want hoewel die heerlikheid van God in die uiterlike van die mens uitstraal, is dit ongetwyfeld so dat die eintlike setel van sy beeld in die siel is. Ek ontken wel nie dat ons uiterlike voorkoms ons ook nader aan God verbind in so- OS 177
verre as wat dit ons van redelose diere onderskei en afsonder nie. Ek sou my ook nie te hewig verset as iemand van mening wou wees dat ook dit as die beeld van God gereken moet word dat aan die mens 'n gesig gegee is wat na bo opgehef is terwyl alle ander wesens se oë onder op die wêreld gerig is, en dat die mens beveel is om die hemel te aanskou en sy blik na die sterre op te hef[31] – so lank as wat dit maar net onwrikbaar vas bly staan dat die beeld van God wat in hierdie uitwendige tekens waargeneem kan word en daar skitter, geestelik is.

Want Osiander[32] (en sy geskrifte getuig dat sy vindingrykheid hom verkeerdelik op sinnelose verdigsels toegelê het) brei die beeld van

[27] Luk. 16:22 e.v.

[28] 2 Kor. 5:6, 8.

[29] Hand. 23:8.

[30] Gen. 1:27; ***Munsteriana***, p.*4*, noot m; Lactantius, *Div. Inst.* 2.1;2.2 (MPL 6:253 e.v., 257 e.v.; CSEL 19,1:98-103; Vgl. ook Petrus Martyr (Vermigli), *Loci Communes* 1.12.27-28; kyk *Vita* p.30, n. 132 vir Petrus Martyr; *Ep.* 1172, Bucer aan Calvyn, 28 Okt. 1542 (Herminjard 8:168); Thomas, *Summa Theol.* 1,1.93.

[31] Lactantius, *Div. Inst.* 2.1 (MPL 6:257; CSEL 19,1:98); Lactantius haal *verbatim* uit Ovidius, *Metamorphoses* 1.84 e.v. aan, wat weer letterlik met Calvyn se aanhaling ooreenstem:
pronaque cum spectent animalia cetera terram;
os homini sublime dedit caelumque videre
iussit et erectos ad sidera tollere vultus.
Calvyn bou sy redenasie op Cicero, *De nat. deorum* 2.56.140.

[32] Kyk *Vita* p.28, n. 127 vir Osiander. Vgl. *Inst* 3.11.5,6; Osiander, *An filius Dei fuerit*

God sonder onderskeid na die liggaam sowel as na die siel uit en krap so OC 137
die hemel en die aarde om. Hy beweer dat die Vader, die Seun en die Heilige Gees hulle beeld in die mens plaas omdat Christus nogtans mens sou word[33] al het Adam ook in sy onbedorwenheid volhard. Volgens hom[34] is die liggaam wat vir Christus bestem was, 'n voorbeeld en afdruk van die liggaam en gestalte wat toe geformeer is.[35] Maar waar sal hy vind dat Christus 'n beeld van die Gees is? Ek erken wel dat die heerlikheid van die volle Godheid in die Persoon van die Middelaar skitter, maar hoe sal die ewige Woord 'n beeld van die Gees genoem kan word as die Woord in rangorde aan die Gees voorafgaan? Verder word die onderskeid tussen die Seun en die Gees tot niet gemaak as die Gees Christus sy beeld sou noem. Bowendien sou ek graag van hom wil weet hoe Christus in die vlees wat Hy aangeneem het, die Heilige Gees weergee en met watter tekens en buitelyne Hy die gelykenis met die Gees tot uitdrukking bring. En aangesien die woorde: "Laat ons die mens maak", ens., ook die Persoon van die Seun toekom, volg daaruit dat Hy dan 'n beeld van Homself is – dit is iets wat teen alle redelikheid indruis. Voeg hierby dat, as ons Osiander se versinsel aanvaar[36] die mens slegs volgens die patroon en voorbeeld van Christus as mens geformeer is. En so was Christus in soverre as wat Hy met vlees beklee was,[37] die idee[38] waaruit Adam geneem is, hoewel die Skrif in 'n heel ander sin leer dat hy na die beeld van God geskep is.

'n Kleurvoller redenasie vind ons by die mense wat dit so verklaar dat Adam na die beeld van God geskep is omdat hy aan Christus, wat die enige beeld van God is, gelykvormig was.[39] Maar ook in daardie redenasie is daar geen vaste gronde nie. Oor die woorde *beeld* en *gelykenis* is daar OS 178
ook groot verskil, omdat verklaarders 'n verskil tussen hierdie woorde soek wat nie bestaan nie.[40] Die woord *gelykenis* is slegs ter verklaring

incarnandus, si peccatum non introvisset in mundum; De imagine Dei quid sit. Ex certis et evidentibus sacrae scripturae testimoniis, et non ex philosophicis et humanae rationis cogitationibus deprompta explicatio, 1550, E 2 a-b. (Lg. werke is van die weiniges wat nie beskikbaar was nie. Kyk hiervoor en vir die volgende verwysings na OS 3:177, n. 2).

[33] *Ibid.* E 1 a-b.

[34] *Secundum eos* in teks in plaas van *eum.*

[35] *Ibid.* E 3 b-4 a; D 1 b-2 a.

[36] *Ibid.*

[37] *Ibid.*

[38] Thomas, *Summa Theol.* 1,1.15.1: *Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra* (Q.47 a.1) *patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.* Thomas omskryf *forma* soos volg: *Idea enim graece, latine forma dicitur: unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes.* Dit is duidelik dat Osiander sterk op Thomas se verwysing aangewese was.

[39] Servet, *Christianismi restitutio: De Trin.* 3:102.

[40] Bernard van Clairvaux, *De grat. et lib. arb.* 9.28 (MPL 182:1016).

bygevoeg. In die eerste plek weet ons dat herhalings 'n ou gebruik van die Hebreërs is om een saak twee keer te verduidelik. Verder is daar in werklikheid geen dubbelsinnigheid daarin dat die mens die beeld van God genoem word nie, omdat hy soos God is.

Daaruit blyk hoe belaglik die mense is wat met groot skerpsinnigheid redekawel oor die woorde, of hulle nou ook al die Hebreeuse woord *Zelem*, dit is 'beeld', stel in die wese van die siel, of *Demuth*, dit is 'gelykenis', in die hoedanighede daarvan en of hulle nou ook al iets anders aanvoer.[41] Want toe God besluit het om die mens na sy beeld te maak, herhaal Hy iets wat ietwat onduidelik was, verklarend met die volgende deeltjie: "na sy gelykenis" – net asof Hy wou sê dat Hy die mens sou maak om Homself in die mens soos in 'n beeld weer te gee deur die tekens van sy gelykenis op hom in te graveer. Wanneer Moses dus die skepping 'n rukkie later herhaal, gebruik hy die uitdrukking 'beeld van God' twee maal sonder om van die woord *gelykenis* melding te maak.

Osiander se beswaar is egter oppervlakkig. Hy sê naamlik dat nie slegs 'n deel van die mens of sy siel met sy gawes 'beeld van God' genoem is nie maar die volle Adam wat sy naam gekry het uit die aarde waaruit hy A57 geneem is.[42] Ek herhaal dat al my lesers met gesonde verstand dit as 'n oppervlakkige beswaar sal beoordeel. Want wanneer die mens in sy totaliteit sterflik genoem word, word sy siel nie daarom ook aan die dood onderwerp nie, en wanneer die mens aan die ander kant 'n redelike wese genoem word,[43] kom sy rede of verstand nie daarom sy liggaam toe nie.

Hoewel die siel dus nie die mens is nie, is dit tog nie onvanpas dat die mens ten opsigte van sy siel 'beeld van God' genoem word nie, hoewel ek hierin hou aan die beginsel wat ek so pas gestel het, naamlik dat die OC 138 beeld van God oor al die voortreflikhede strek waarin die natuur van die mens bo alle ander soorte lewende wesens uitmunt. Met die woord word dus die reinheid aangedui waarmee Adam bedeel was toe hy 'n regskape verstand gehad het en begeertes wat na sy rede geskik was, terwyl al sy sinne in onderlinge harmonie was en hy in sy uitnemende gawes waarlik die uitnemendheid van sy Skepper uitgedruk het. En hoewel die setel van die goddelike beeld primêr in die mens se verstand en sy hart of in sy siel en die vermoëns daarvan gesetel was, was daar tog geen deel – en selfs sy liggaam val daaronder – waarin daar nie 'n vonkie van die beeld

[41] Vgl. Calvyn, *Commentarius in Genesin* 1:26 (OC 23:25 e.v.). *Zelem* is ekwivalent aan *imago* en *demuth* is ekwivalent aan *similitudo*. Kyk ook Thomas, *Summa Theol.* 1,1.35; *Munsteriana:* Gen. 1:27 (p. 4 noot m).

[42] Osiander, *An filius Dei fuerit incarnandus* B4a; E2b (vgl. OS 3:178, n.3).

[43] *Inst.* 1.15.8; vgl. Seneca, *Epistolae morales* 61.8: *Rationale enim animal est homo* (LCL 277); Liddell and Scott, *Greek-English lexicon s.v.* λογικός .

van God geglinster het nie.[44] Selfs in elke afsonderlike deel van die wêreld glinster daar in elk geval sekere spore van die heerlikheid van God.

Daaruit kan ons aflei dat, waar die beeld van God in die mens gesetel is, daar 'n stilswyende teenstelling is wat die mens bo alle ander wesens verhef en hom as 't ware van 'n gewone skepsel afsonder. Ons kan inderdaad ook nie ontken dat die engele na die beeld van God geskep is[45] nie, want volgens die getuienis van Christus[46] sal ons hoogste volmaaktheid daarin bestaan om soos hulle te word. Maar met hierdie besondere erebenaming wys Moses ons op die genade van God jeens ons – besonderlik omdat hy slegs sigbare skepsels met die mens OS 179
vergelyk.

4. Die ware betekenis van 'die beeld van God' kan uit die Skrif se verklaring van die vernuwing van die beeld deur Christus afgelei word

Skynbaar is daar egter nog nie 'n volledige beskrywing van die beeld van God gegee nie, tensy dit duideliker na vore kom in watter vermoëns die mens uitmunt en waarin hy as 'n spieëlbeeld van die heerlikheid van God beskou moet word. Ons kan dit inderdaad nêrens beter as uit die herstel van die mens se bedorwe natuur te wete kom nie. Ja, daar bestaan geen twyfel daaroor nie dat Adam deur sy afwyking van God vervreem is toe hy afvallig geword het. Hoewel ons daarom toegee dat die beeld van God nie volkome in hom tot niet gemaak en uitgewis is nie, was dit nogtans so bedorwe dat die oorblyfsels daarvan verskriklik misvorm is. Die begin van die herwinning van ons saligheid is daarom geleë in die herstel wat ons deur Christus verkry, aangesien Hy juis om hierdie rede die tweede Adam genoem word, omdat Hy ons in ware en volkome regskapenheid herstel het. Want hoewel Paulus 'n oorvloediger maat van genade in die wedergeboorte aanprys wanneer hy die lewendmakende Gees wat Christus aan gelowiges skenk, teenoor die lewende siel waarin Adam gebore is, stel,[47] neem hy tog nie die tweede hoofpunt weg nie, naamlik dat die doel van ons wedergeboorte daarin geleë is dat Christus ons weer na die beeld van God vorm. Daarom leer hy elders dat die nuwe mens volgens die beeld van sy Skepper weer nuut gemaak

[44] Calvyn het vroeër 'n meer dualistiese standpunt gehad en ontken dat daar in die liggaam enigiets van die beeld van God aanwesig is. In sy *Psychopannychia* het hy gesê: *Sacra historia nobis, ante creatum hominem, commemorat Dei consilium de faciendo ipso ad imaginem et similitudinem suam* (Gen. 1:26). *Quae verba de corpore nullo modo accipi possunt* (OC 5:180). Kyk ook Calvyn, *Comm. in Gen.* (OC 23:25 e.v.).
[45] Osiander, *op. cit.* F 1a (OS 3:178, n. 4.).
[46] Matt. 22:30.
[47] 1 Kor. 15:45.

word.[48] Daarmee stem die volgende ooreen: "Beklee julle met die nuwe mens wat na God geskape is."[49]

Nou moet ons let op dit wat Paulus in besonder onder hierdie vernuwing verstaan. In die eerste plek stel hy kennis en in die tweede plek ware geregtigheid en heiligheid. Daaruit kan ons aflei dat die beeld van God in die begin in die verligting van die verstand en regskapenheid van hart geleë was en dat die beeld van God in die ongeskondenheid[50] van al sy dele merkbaar was. Want hoewel ek erken dat die styl hier vol sinekdogeë is,[51] kan hierdie beginsel tog nie daarvan losgeskeur word nie, naamlik dat dit wat in die hernuwing van die beeld van God die kern is, juis in die skepping die belangrikste was.[52]

Dit wat hy elders leer, het dieselfde strekking, naamlik dat ons in OS 180 dieselfde beeld verander word wanneer ons met onbedekte gesig die heerlikheid van Christus aanskou.[53]

Nou merk ons hoe dat Christus die volmaakste beeld van God is. Wanneer ons daarna geformeer is, word ons so hernuwe dat ons die beeld van God in ware godsvrug, geregtigheid, reinheid en kennis kan OC 139 dra. Met hierdie stelling verdwyn Osiander se verbeeldingsvlug in verband met die gestalte van die liggaam vanself gemaklik.

Die feit dat die man alleen in Paulus die beeld en heerlikheid van God genoem word en dat die vrou van hierdie ereposisie uitgesluit word,[54] het betrekking op die politieke orde,[55] soos uit die konteks duidelik is. Ek dink dat alreeds genoegsaam bewys is dat onder die beeld van God alles wat op die geestelike en ewige lewe betrekking het, inbegrepe is. Dit bevestig Johannes ook met ander woorde wanneer hy aanvoer dat die lewe wat van die begin af in die ewige Woord van God was, die lig van die mense was.[56] Want hoewel dit sy doel was om die uitnemende genade van God waarin die mens bo ander wesens uitmunt, te prys om Hom sodoende van die gewone wesens af te sonder omdat die mens nie 'n gewone lewe ontvang het nie maar een wat met verligting van die verstand gepaard gaan, toon hy tog terselfdertyd aan hoe die mens na die beeld van God geskep is.

Aangesien die beeld van God dus die ongeskonde uitstaande kenmerk van die menslike natuur is wat in Adam voor sy afvalligheid uitgeblink

[48] Kol. 3:10.
[49] Ef. 4:24.
[50] Fr.: *intégrité* (Benoit 1:212). Die Latynse teks het *sanitas.*
[51] *Sinecdochitas esse loquendi formas;* Fr.: *les façons de parler...*
[52] Calvyn raak weer hierdie vraagstuk aan in *Inst.* 2.2.12; *Ep. Pauli ad Corinthios* 15:44-50 (OC 49:557-560).
[53] 2 Kor. 3:18.
[54] 1 Kor. 11:7.
[55] Fr.: *police terrienne* (siviele orde); Latyn: *ad ordinem politicum!*
[56] Joh. 1:4.

het maar daarna so bedorwe en bykans uitgewis is dat daar as gevolg van sy val niks anders as verderf, verminking en besmetting oorgebly het nie, kan dit nou deels in sy uitverkorenes waargeneem word, in soverre as wat hulle na die gees wedergebore is. Maar sy volle glans sal dit eers in die hemel kry.

Dit is daarom die moeite werd om die vermoëns van die siel te bespreek, sodat ons kennis kan dra van die dele waaruit dit bestaan. Want Augustinus se bespiegeling dat die siel 'n spieëlbeeld van die Drie-eenheid is, omdat verstand, wil en geheue in die siel gevestig is, staan glad nie op vaste grond nie.[57] Maar ook die opvatting van die mense wat die gelykenis van God in die heerskappy wat aan die mens gegee is, stel, is nie aanneemlik nie.[58] Dit is dan net asof die mens slegs in hierdie op- OS 181
sig met God in verband gebring word omdat hy as heer en besitter oor alle dinge aangestel is,[59] hoewel die beeld van God juis binne, en nie buite die mens nie, gesoek moet word en inderdaad die innerlike goed van die siel is.

5. Die Manicheërs se dwaling, dat die siel 'n spruit van die Wese van God is, is van alle waarheid ontbloot

Maar voordat ek verder gaan, is dit tog nodig dat ek eers die waansin van die Manicheërs teengaan. Servet het gepoog om dit weer in ons tyd op te A58
rakel.

Omdat daar gesê word dat God die asem van die lewe in die gesig van die mens ingeblaas het,[60] het hulle gemeen dat die siel 'n spruit van die Wese van God is – net asof 'n deeltjie van die onmeetlike Godheid in die mens ingevloei het. En tog is dit maklik om kortliks aan te dui watter growwe, afstootlike valsheid hierdie duiwelse dwaling teweegbring. Want as die siel van die mens 'n spruit uit die Wese van God was,[61] sal daaruit volg dat die natuur van God nie alleen aan verandering en emosies nie maar ook aan onkunde, verkeerde begeertes, swakheid en elke soort gebrek onderhewig is.

Niks is onbestendiger as die mens nie, omdat teenstrydige emosies sy

[57] Augustinus, *De Trin.* 10.11, 12; 14.4, 6, 8; 15.21 (MPL 42:982-984, 1040-1042, 1044, 1088; CCSL 50:329 e.v.; 50A:428 e.v.); *De civ. Dei* 11.26, 28 (MPL 41:339, 342; CCSL 48:345; 347 e.v.).

[58] Calvyn, *Psychopannychia: Audio quosdam eorum sic nugari, ut dicant imaginem Dei referri ad imperium quod traditum est homini in beluas* . . . (OC 5:180).

[59] (Gen. 1:28); Chrysostomos, *In Genesin Hom. 8.3* (MPG 53:72); Augustinus, *De gratia et libero arbitrio* 23.25 (MPL 44:896).

[60] Gen. 2:7.

[61] *Si ex Dei essentia per traducem sit anima hominis.* Vgl. *Inst.* 1.14.20; 2.1.7; Augustinus, *De haeresibus* 46.1: *Animas dei dicunt habere naturam* (CCSL 46:312 *infra); ibid., De gen. contra Manichaeos 2.8* (MPL 34:202); vgl. ook die Libertyne se opvatting waarteen Calvyn te velde trek (OC 7:176-178).

siel verontrus en verwring. Soms ly hy as gevolg van sy onkunde aan sinsbedrog: wanneer hy selfs deur die geringste beproewinge oorweldig word, beswyk hy. Ons is bewus daarvan dat juis die siel 'n kuil en vergaderplek van alle onreinheid is. As ons dan aanneem dat die siel uit die Wese van God afkomstig of 'n verborge instroming van die Godheid OC 140 is, moet ons ook al hierdie gebreke aan die natuur van God toeskrywe. Wie sou nie vir so 'n gedrog terugdeins nie? Na aanleiding van Aratus[62] sê Paulus tereg dat ons God se geslag is[63] – maar dan nie in wese nie maar in kwaliteit waarvolgens Hy ons met goddelike gawes versier het. Maar dit is 'n teken van uitermatige dwaasheid om die Wese van ons Skepper uitmekaar te skeur sodat elkeen 'n deeltjie van Hom kan besit. Hoewel die beeld van God dus in ons siele ingegrif is, moet ons vas en seker besluit dat siele net soos engele ook geskep is. Skepping is egter nie oordrag nie maar die begin van wese uit die niet.[64] En al is die gees deur OS 182 God gegee en al keer dit weer tot God terug wanneer dit uit die vlees verhuis, moet ons tog nie daarom sê dat die gees uit sy Wese afgelei is nie.

Terwyl Osiander oor sy sinsbedrog pronk, het hy hom ook in hierdie onderwerp in 'n goddelose dwaling verstrengel. Hy erken die beeld van God in die mens nie sonder die geregtigheid van sy Wese nie[65] – net asof God nie met die onskatbare krag van sy Gees daartoe in staat is om ons aan Hom gelykvormig te maak sonder dat Christus Hom wesenlik in ons uitstort nie. Al sou sommige mense ook al poog om hierdie oëverblindery met 'n effense skakering te verdoesel, sal hulle die oë van verstandige lesers nooit so muilband dat hulle nie kan sien dat dit na die dwaling van die Manicheërs lyk nie!

En wanneer Paulus oor die herstel van die beeld handel, kan ons geredelik uit sy woorde aflei dat die mens nie deur 'n instroming van sy Wese nie maar deur die genade en krag van sy Gees aan God gelykvormig was. Want hy sê dat ons, asof dit deur die Gees van die Here is, in dieselfde beeld verander as ons die heerlikheid van Christus aanskou.[66] Die Gees werk gewis op so 'n wyse in ons dat dit ons nie aan die Wese van God deelagtig maak nie.[67]

[62] Aratos van Soloi kyk *Inst.* 1.5.3 (p. 162, n. 14).

[63] Hand. 17:28.

[64] Calvyn kies hier ondubbelsinnig die kreasionisme, waar elke siel afsonderlik by die begin van die lewe uit niks geskep word, teenoor die tradusianisme, waarvolgens die siel vanaf die ouers oorgedra word. Calvyn volg Augustinus se uiteensetting in *De civ. Dei* 11.22 (MPL 41:336; CCSL 48:340-341).

[65] Osiander, *An Filius Dei fuerit incarnandus,* F 4 b (OS 3:182, n.1).

[66] 2 Kor. 3:18.

[67] Die 1559-uitgawe het *nos reddat.* Dit is egter klaarblyklik 'n drukfout en is in die 1568-uitgawe soos volg reggestel: *Consubstantiales non reddat.* Die Franse teks van 1560 vertoon parallel met die 1568-uitgawe: *qu'il ne nous rend pas compaignons et*

6. Filosowe se siening van die funksies van die siel

Dit sou dwaas wees om 'n definisie van die siel by filosowe te gaan soek. Met die uitsondering van Plato was daar oor die algemeen nie van hulle wat vas en seker verklaar het dat die siel 'n onsterflike wese is nie. Sommige navolgers van Sokrates roer dit weliswaar ook aan maar dan op so 'n wyse dat nie een van hulle openlik sy eie oortuiging leer nie. Plato se siening is daarom korrekter, omdat hy die beeld van God in die siel bedink.[68] Sommige filosowe verbind die kragte en funksies van die siel op so 'n wyse aan die teenswoordige lewe dat hulle niks buite die liggaam daarvoor laat nie.[69]

Verder het ons tevore reeds uit die Skrif geleer dat die siel 'n onliggaamlike wese is.[70] Nou moet ons daarby voeg dat hoewel die siel eintlik nie tot 'n bepaalde plek beperk kan word nie, dit tog aan die liggaam geheg is en daarin woon soos in 'n tuiste. Dit is nie alleen daarop gerig om al die dele van die liggaam te besiel en die organe daarvan geskik en doeltreffend vir die werk daarvan te maak nie, maar ook om die hoofsetel in die regering van die mens se lewe te beklee, om die funksies van sy lewe op aarde te vervul sowel as om hom terselfdertyd op te wek om God te dien.

Hoewel hierdie laasgenoemde aspek nie so duidelik in die bedorwe natuur van die mens sigbaar is nie, bly daar tog spore daarvan oor wat juis op sy gebreke afgedruk is. Want waaruit spruit mense se groot bekommernis vir hulle naam anders as uit hulle skaamte? En waaruit ontstaan hulle skaamte anders as uit hulle agting vir eerbaarheid? Die oorsprong en oorsaak hiervan weer is dat die mens besef dat hy gebore is om OS 183
geregtigheid te beoefen – en daarin is die saad van die godsdiens ingesluit.

Maar soos die mens ongetwyfeld geskep is om sy lewe in die hemel te oordink,[71] net so seker is dit dat die kennis daarvan ook in sy siel ingegraveer is. Die mens sou in elk geval van die vernaamste gebruik van sy verstand beroof gewees het as sy geluksaligheid, waarvan die vervolmaking in sy vereniging met God geleë is, vir hom verborge sou wees. OC 141
Dit is daarom ook die belangrikste werk van die siel om daarna te strewe, en hoe meer iemand daarvoor ywer om tot God te nader, hoe meer bewys hy dat hy verstandig is.

participans de la substance de Dieu, en regverdig dus 'n aanpassing hier (Benoit 1:214). OS gee *nos non reddat.*

[68] Plato, *Phaedo* 105E-107; LCL 1:364-371; *Phaedrus* 245C e.v.; *Alcibiades* 1.133; Cicero, *Tusc. disp.* 1.27.66; Tertullianus, *De anima* 1.4 (CCSL 2:786). Vgl. ook Waszink se kommentaar oor laasgenoemde.

[69] Petrus Pomponazzi (1462-1525), *De immortalitate animae* 4 (1516).

[70] *Inst.* 1.15.2.

[71] *Inst.* 3.9.

Hoewel dit lyk asof die mense wat die opvatting huldig dat daar meer siele in die mens aanwesig is, naamlik 'n siel van die gevoel en 'n siel van die rede,[72] 'n waarskynlikheid aanvoer, moet ons hulle opvatting tog verwerp, omdat daar nie vaste gronde in hulle redes is nie, tensy ons ons met ligsinnige nuttelose dinge wil folter. Hulle beweer dat daar 'n groot stryd tussen ons organiese bewegings en die redelike deel van ons siele is[73] – net asof die rede self nie ook met homself verskil en sy besluite nie ook soos vyandige leërs met mekaar in botsing is nie! Maar aangesien hierdie versteuring uit die bedorwenheid van die mens se natuur spruit, word verkeerdelik daaruit afgelei dat hy twee siele het,[74] omdat die funksies daarvan nie harmonies met mekaar ooreenstem soos dit hoort nie.

Verder laat ek dit aan filosowe oor om op hulle subtiele wyse die funksies van die siel te bespreek. Vir ons doel sal 'n eenvoudige beskrywing genoegsaam wees ter opbouing van ons godsvrug. Ek erken dat hulle onderrig waar is en nie alleen aangenaam nie maar ook nuttig om te weet en dat die dinge wat hulle leer, met vaardigheid saamgestel is. Daarom verbied ek mense wat die begeerte het om te studeer nie om 'n studie daarvan te maak nie.

In die eerste plek erken ek dus dat daar vyf sintuie is. Plato het verkies om dit organe te noem, waardeur al die dinge wat die mens teenkom, in sy gesonde verstand soos in 'n houer ingedrup word.[75] Dan volg daarop fantasie, wat tussen begrippe wat deur die gewone gevoel begryp is, onderskei. Dan is daar die rede, wat oor die geheel oordeel. Vervolgens is daar die verstand, wat met inspanning en rustigheid waarneem en nadink oor die dinge waarmee die rede hom gewoonlik oppervlakkig A59
besig hou.[76] Net so is daar drie appetitiewe eienskappe[77] wat met hierdie drie kognitiewe eienskappe, naamlik verstand, rede en fantasie, ooreenstem. Dit is naamlik die wil waarvan die rol is om die dinge na te strewe wat die verstand en rede voorhou. Verder is daar die vermoë om toornig te word, wat die dinge aangryp wat die rede en die fantasie voordra. OS 184
Voorts is daar die vermoë om te begeer, wat die dinge wat die fantasie en die gevoel in die weg daarvan plaas, aangryp. Al sou al hierdie dinge

[72] Plato, *Politeia* 4.439 C, D; Tertullianus, *De anima* 14, 16 (CSEL 20:318, 320; CCSL 2:799 e.v., 2:802 e.v.).

[73] Plato, *op. cit.*

[74] Plato, *Theaetetus*, 184 D; kyk Tertullianus, *De anima* 16: *bifariam . . . animam* (CCSL 2:802).

[75] Plato, *loc. cit.*

[76] Plato, *Politeia*, 7.534 A.

[77] *Appetitiva*. Die drie hoekpilare van die mens se persoonlikheid is die kognitiewe (verstand), voluntatiewe (begeerte of strewe) en affektiewe (wat die gevoels- of emosionele funksies insluit). Onder *appetitiva* sluit Calvyn iets van die laaste twee, naamlik die voluntatiewe en affektiewe, in. Drie terme wat Calvyn gebruik, is *appetitiva*, *cognitiva* en *intellectiva*.

waar of ten minste waarskynlik wees, vrees ek tog dat dit ons vanweë die vaagheid daarvan eerder sal verwar as sal help. Daarom meen ek dat ons dit daar moet laat.

Ek verset my ook nie erg daarteen as iemand die vermoëns van die siel op 'n ander wyse indeel nie, naamlik om die een 'n appetitiewe vermoë te noem wat, hoewel dit sonder die rede is, tog aan die rede gehoorsaam is as dit van elders gerig word; of om 'n ander een verstandelik te noem, hoewel dit op sigself deel aan die rede het.[78] Ook sou ek nie die opvatting wil weerlê dat daar drie beginsels is waaruit die mens se handelwyse voortspruit nie, naamlik 'n gevoels-, 'n verstands- en 'n begeerdrang.[79]

Maar laat ons eerder 'n verdeling kies wat binne die bevatlikheid van almal is en gewis nie van filosowe gevra kan word nie. Want wanneer hulle baie eenvoudig wil praat, verdeel hulle die siel in begeerte en verstand maar maak van albei 'n dubbele siel.[80]

Hulle beweer dat die verstand soms kontemplatief is, aangesien dit slegs met kennis alleen tevrede is en geen aktiewe beweging het nie.[81] Dit is iets waarvan Cicero meen dat dit met die woord *vernuf* beskrywe word.[82] OC 142
Soms noem hulle dit 'prakties', aangesien dit as gevolg van 'n begrip van goed of van kwaad die wil op 'n verskeidenheid wyses beïnvloed. Onder hierdie groep word die wetenskap om goed en regverdig te lewe ingesluit.

Eersgenoemde weer – ek bedoel die strewingsdrang – verdeel hulle in wil en begeerte. Wanneer die strewe, wat hulle 'drang'[83] noem, aan die rede gehoorsaam is, is dit 'wil'.[84] Maar wanneer dit die juk van die rede afgooi en in onbeheerstheid uitbars, noem hulle dit 'patos'.[85] So stel hulle altyd die rede in die mens voor as die vermoë waarmee hy homself na regte kan beheer.

7. Vir hierdie bespreking is dit genoegsaam om die siel in 'verstand' en 'wil' te verdeel

Ons word gedwing om vir 'n wyle van hierdie onderrigwyse af te wyk,

[78] Marg. Arist. *lib.* 1 *Ethi.cap. ult.*
Aristoteles, *Ethicae Nicomacheae* 1.13.
[79] *Ibid.* 6.2.
[80] Vgl. Tertullianus se *bifaria anima*. Kyk n. 74 hierbo.
[81] Marg. Themist. *in lib. 3 de Anima cap. 49. De duplici intellectu.*
Themistius, *In libros Aristotelis de anima paraphrasis*. Die verwysing na boek 3, hfst. 49, soos marginaal aangedui, word volgens Barth en Niesel tans in boek 6 gevind (OS 3:184, n. 4). Battles verwys hier na boek 2 en 7 (Battles 1:193, n. 23).
[82] Cicero, *De fin.* 2.11.33; 5.13.36.
[83] Βούλησις.
[84] Ὀρμίω.
[85] Πάθος.

omdat filosowe aan wie die bedorwe natuur wat uit die straf van die mens se val voortgekom het, onbekend was, verkeerdelik die mens se twee toestande, wat geheel en al van mekaar verskil, verwar.
Ons moet dus die beskouing handhaaf – en dit pas ons huidige onderwysing ook – dat die mens se siel twee eienskappe het, naamlik OS 185
verstand en wil. Dan sou dit die taak van die verstand wees om te onderskei tussen voorwerpe of dit sy goedkeuring of afkeuring wegdra. Die funksie van die wil is om 'n keuse te maak en dit wat die verstand as die goeie aan hom voorsê, na te volg en dit wat die verstand nie goedkeur nie, te verwerp en te vermy.[86] Aristoteles se fyn onderskeidings hoef ons nie langer oor die onderwerp te laat draal nie. Hy sê naamlik dat die verstand op sigself geen beweging het nie maar dat dit sy keuse is wat hom in beweging bring.[87] Hy noem dit ook die verstand van die strewe.
Maar laat ons ons nou nie in oorbodige vraagstukke verstrik nie; laat dit vir ons genoegsaam wees dat die verstand as't ware die gids en bestuurder van die siel is en dat die wil altyd na die wense van die verstand omsien en in sy begeertes altyd die oordeel van die verstand afwag. Om hierdie rede het dieselfde Aristoteles juis tereg geleer dat ontwyking en najaging in die strewingsdrang dieselfde as bevestiging of ontkenning in die verstand is.[88] Voorts sal ons elders sien hoe bestendig die beheer van die verstand is om die wil te stuur.[89] Hier wil ons slegs aandui dat daar geen mag in die siel te vinde is wat nie tereg op een of ander van hierdie onderafdelings betrekking het nie. So sluit ons ook die gevoel onder die verstand in. Sommige filosowe maak egter die onderskeid dat gevoel tot genot geneig is, terwyl die verstand na die goeie strewe. Volgens hulle is dit die rede waarom die strewe van die gevoel in uitermatige begeerte en wellus oorgaan en die neiging van die verstand in die wil.[90] In plaas van die woord *begeerte,* wat hulle verkies, gebruik ek die woord *wil,* wat gebruikliker is.

8. Verstand en wil was aanvanklik in volkome harmonie, maar tans soek filosowe tevergeefs na die vrye wilskeuse van die gevalle mens

God het die mens se siel dus van 'n verstand voorsien om goed van kwaad en reg van onreg te onderskei en om met die lig van die rede as gids te onderskei of hy iets moet najaag of vermy. Daarom het die

[86] Vgl. Plato, *Phaedrus,* 253 D.
[87] Aristoteles, *Ethicae Nicomacheae,* 6.2.
[88] *Ibid.*, Let op die chiasme.
[89] *Inst.* 2.2.12-26.
[90] Themistius, *loc. cit.* (kyk n. 81 hierbo).

filosowe die leidende deel van die siel die regerende deel[91] genoem. Hierby het God ook sy wil gevoeg, waarin sy keuse geleë is.

Die eerste staat van die mens het in hierdie voortreflike gawes uitgemunt, sodat rede, verstand, insig en oordeelsvermoë tot sy beskikking was – nie alleen om sy lewe op aarde te beheer nie maar ook om daarmee tot by God en sy ewige geluksaligheid op te styg. Voorts dat sy keuse ook OC 143 daar by moes kom om sy begeertes te rig en al sy organiese bewegings te beheers en so sy wil volkome in ooreenstemming met die beheersing OS 186 van sy rede te bring.

In sy ongeskondenheid het die mens ook 'n vrye wilsuiting gehad om, as dit sy wens was, die ewige lewe te verkry. Hier word die vraagstuk in verband met die verborge predestinasie van God heeltemal onvanpas aangevoer, omdat dit hier nie gaan oor wat kon gebeur het en wat nie, maar oor wat die aard van die mens se natuur was. Adam kon dus staande gebly het as hy wou, want hy het slegs deur sy eie wil geval. Maar omdat sy wil na albei kante toe gebuig kon word, en standvastigheid om te volhard nie aan hom gegee is nie, het hy daarom maklik geval.[92] Tog het hy 'n vrye keuse tussen goed en kwaad gehad[93] – en nie alleen dit nie, maar daar was ook die grootste regskapenheid in sy verstand en sy wil, en al sy organiese lede was na behore ingestel op gehoorsaamheid totdat hy homself vernietig het en sy seëninge bederf het.

Hieruit ontstaan so 'n groot duisternis wat vir die filosowe 'n struikelblok was, naamlik dat hulle in 'n ruïne na 'n gebou en in rommel na 'n vaste struktuur gesoek het. Hulle het aan die beginsel vasgehou dat die mens nie 'n redelike wese sou kon wees as hy nie 'n vrye keuse tussen goed en kwaad gehad het nie. Hulle het selfs gedink dat die onderskeid tussen deugde en ondeugde eerder uit die weg geruim sou word as die mens nie sy lewe volgens sy eie insig sou kon inrig nie. Goed en wel tot so ver – as dit nie was dat daar 'n verandering in die mens was nie. Omdat dit egter vir hulle verborge was, is dit nie verbasend dat hulle hemel en aarde deurmekaar krap nie! Hoewel hulle bely dat hulle dissipels van A60 Christus is, soek hulle nog na 'n vrye oordeel in 'n verlore mens wat in geestelike verderf versonke is deur die hemelse leer met die opvattings van filosowe te deel. Hierin is hulle heeltemal dwaas, sodat hulle hemel

[91] τὸ ἡγεμονικόν. Plato, *Protagoras,* 352B; Plutarchus, *Moralia* 6:22; Tertullianus, *De anima 14* (CCSL 2:799-800); Waszink, 17 e.v.

[92] Dit was ook die opvatting van Luther in *De servo arbitrio: Sed mox sequitur ... quomodo sit homo factus malus, desertus a Deo ac sibi relictus* (WA 18:708). In *De aeterna Dei praedestinatione* sê Calvyn dat, hoewel Adam se val 'vrywillig' was, dit tóg deur die raadsplan van God bepaal is: *et tamen admirabili Dei consilio ita fuisse ordinatum, ut voluntaria haec ruina humano generi, et omnibus Adae posteris, humilitatis materia foret* (OC 8:295). Benoit meen dat Calvyn in hierdie behandeling van die tema baie getrou bly aan sy gedagte van die sentrale absolute soewereiniteit van God (Benoit 1:218, n. 5).

[93] Aristoteles, *Ethicae Nicomacheae, loc. cit.*

nog aarde raak. Maar hierdie sake sal ons beter behandel op die regte plek daarvoor.[94]

Nou moet ons slegs dit onthou dat die mens by sy eerste skepping gans anders as sy hele nageslag was, wat van 'n bedorwe mens afkomstig was en 'n oorerflike smet van hom gekry het. Want elke deel van sy siel is regskape geformeer, het 'n gesonde verstand gehad en 'n wil wat vry was om die goeie te kies.[95]

As iemand die beswaar sou opper dat sy wil dan op dun ys gestel sou wees, omdat die vermoë daarvan swak was, dan was sy toestand nog sterk genoeg om enige verontskuldiging daaroor uit die weg te ruim. Dit sou ook onbillik gewees het om God deur hierdie wet te bind dat Hy 'n mens moes maak wat hoegenaamd nie kon of wou sondig nie. So 'n natuur sou wel voortrefliker gewees het, maar om dit onomwonde van God te eis, asof Hy onder verpligting was om dit aan die mens te verleen, is meer as 'n onreg, omdat dit binne sy goeddunke was om soveel aan die mens te gun as wat Hy wou.

Maar die rede waarom Hy die mens nie met die deug van volharding staande gehou het nie, is in sy raadsplan verborge. Sover dit ons aangaan, moet ons nugter en verstandig wees. Die mens het wel die gawe ontvang om dit te kon doen as hy wou, maar hy het nie die wil ge- OS 187
had om dit te kon doen nie, omdat volharding ook op hierdie wil moes gevolg het.[96] Nogtans is daar vir hom geen verskoning nie, omdat hy soveel ontvang het dat hy uit eie vrye wil sy ondergang teweeggebring het. Op God is daar inderdaad geen dwang gelê om aan die mens 'n onsekere of selfs wankelmoedige wil te gee dat die mens as gevolg van sy val stof tot selfverheerliking sou hê nie.

[94] *Inst.* 2.2.2-4.
[95] Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* 2.7.9 (MPL 34:200-201).
[96] Augustinus, *De correptione et gratia* 11.32 (MPL 44:935-936).