
Katalisators vir verset teen tirannie: *humanitas*, sosiale welwillendheid en burgerlike ongehoorsaamheid in die *Réveille-Matin des Francois* (1573/1574) as 'n brug tussen humanistiese en Reformatoriese politieke teorie

Andries Raath

Navorsingsgenoot

Departemente Geskiedenis en Publiekreg

Universiteit van die Vrystaat

RaathA@ufs.ac.za

Abstract

Catalysts for resistance to tyranny: *humanitas*, social benevolence and civil disobedience in the *Réveille-Matin des Francois* (1573/1574) as a bridge between humanistic and Reformational political theory

*The French wars of religion of the sixteenth century was an age of pamphlets, and the massacre of St. Bartholomew, in particular, gave impetus to the production of high volumes of polemic literature – an incident that inspired inter alia the influential Huguenot tracts *Franco-Gallia* and the *Vindiciae Contra Tyrannos*. One of the first of the polemic pamphlets was the *Réveille-Matin*, which was published early in the year 1573 in both Latin and French, the French version being issued in Basle*

under the title Dialogue auquel sont traitées plusieurs choses avenues aux Luthériens et Huguenots de la France. It was re-issued in 1574, with the addition of a second part. The French edition received the title of Le Réveille-Matin des Francois, and was dedicated to the queen of England. The Réveille-Matin has been attributed to at least three authors, but Nicolas Barnaud, from Crest in Dauphine, appears to have the strongest claim to its authorship. Although the Réveille-Matin was written to further the Protestant cause of the Huguenots, the second part of the pamphlet borrowed from the famous Discours de la Servitude volontaire of the French humanist De la Boëtie. De la Boëtie's Contr'un was written in 1548 and received the attention of the Protestant author Barnaud. De la Boëtie's work reflects the influence of sixteenth century humanism – a movement strongly reliant on Desiderius Erasmus' The Education of a Christian Prince (1516) and other publications in the humanist fold, the central theme of which was the education of political rulers in the virtues of humanitas, prevention of tyranny and pacifism in matters of resistance to tyrannical rulers. In his Discours de la Servitude, De la Boëtie was prepared to propagate disobedience to tyranny in the event of assault by tyrants on the humanitas of their subjects. In Barnaud's work he fuses three important elements of Protestant and humanist thought into a theory of disobedience to political tyranny: firstly, Martin Luther's perspectives on social benevolence in human interaction, secondly, John Calvin's stance on passive resistance to political injustice, and thirdly, De la Boëtie's grounding of resistance to tyranny in the humanitas of subjects – an important step for the protection of civil liberties in post-sixteenth century political thought.

1. Inleiding

Die betekenis en bydrae van die *Réveille-Matin des Francois* (1573/1574) tot die Reformatoriese politieke filosofie, het tot op hede min aandag geniet. In Reformatoriese kringe bestaan die indruk dikwels dat die kwessie van politieke vryheid en verset teen tirannie hoofsaaklik in die sekulêre literatuur van die modernistiese denke figureer. Die vryheidsvraagstuk is egter nie die uitsluitlike domein van die moderne sekulêre teoretiese denke nie. In sy werk *Reformation und Politik* (1976), wys Hans Scholl daarop dat hoewel die moderne vryheidsproblematiek hoofsaaklik tot die politieke vryheidsvraagstuk beperk is, dié vraagstuk parallelle met die Reformatoriese vryheidsdenke

vertoon.¹ Derhalwe gee sowel die Reformatoriese beweging as die bydraes van individuele Reformatore oorvloedige blyke van die belang van die vryheidskonsep: onder andere Martin Luther (1483-1546), Huldrych Zwingli (1484-1531), Philip Melanchthon (1497-1560) en Johannes Calvyn (1509-1564) het hul in die vryheidsproblematiek verdiep. Dit was veral die mens se spirituele selfverwesenliking wat die stimulus vir Reformatoriese besinning oor menslike vryheid gegee het: "... mit dem Durchbruch der Reformation in der Kirche des frühen 16. Jahrhunderts auch ein ganz bestimmtes Freiheitsverständnis ein für alle Male geboren war. Die Reformation ist identisch mit ihrem Freiheitsverständnis und sie weiss genau, was sie unter Freiheit versteht. Diese letzte reformatorische Gewissheit fehlt im modernen Denken. Verbunden aber ist reformatorisches und moderns Denken in der Dringlichkeit des Interesses an Freiheit und damit an der Selbstverwirklichung des Menschen."² Verskillend van die kontemporêre belangstelling in die vryheidsproblematiek, neem Luther en Calvyn egter nie die menslike vryheid primêr as samelewingsverskynsel in behandeling nie. Voorafgaande aan Luther en Calvyn se politieke vryheidstandpunte, het reeds die Christelike humanis, Desiderius Erasmus (1466-1536) uitvoerig teen politieke tirannie betoog. Hoewel hy nie aktiewe verset teen tirannieke politieke regimes verkondig het nie, het hy die saad gesaai vir verwydering van tiranne wat burgerlike vryheid ondermyn en godsdienstige tirannie pleeg. Die opkoms van tirannieke politieke regimes in Nederland en Frankryk, in die loop van die sestiende eeu, het egter kwessies soos onderdaansvryhede en praktiese verset teen tirannie tot belangrike vraagstukke op die politieke agendas van Reformatoriese skrywers verhef. Menslike vryheid in samelewingsverband word egter deurgaans in verband met die mens se spirituele vryheid – veral gewetensvryheid – behandel. In hierdie artikel word op die bydrae van die politieke traktaat van 'n anonieme outeur, die *Réveille-Matin des Francois* (1573/1574), as 'n katalisator van Reformatoriese burgervryheidsdenke gelet en die vraag beantwoord tot welke mate dié werk die brug tussen die teologiese begroning van politieke gesag en verset teen tirannieke regering deur elemente soos *humanitas*, sosiale welwillendheid en gewetensvryheid in die Reformatoriese denke van die 16de eeu geslaan het. Voorts word aandag geskenk aan die onderskeie bydraes wat die humanistiese en Reformatoriese politieke denke as katalisators tot verset teen tirannieke politieke heersers in die *Réveille-Matin* gelewer het.

1 H. Scholl, *Reformation und Politik*. Mainz: Berlin/Köln (1976), p. 14: "Kommt man von der modernen Freiheitsproblematik, dem Kern der politischen Frage heute, zum reformatorischen Freiheitsverständnis, so zeigt sich vorerst eine frappante Parallele: auch für die Reformation ist die Freiheitsproblematik zentral."

2 Scholl, *Reformation und Politik*, p. 15.

2. Die bydrae van die Christelike humanisme tot die sestiende eeuse Reformatoriese politieke vryheidsteorie

2.1 *Desiderius Erasmus oor die Christelike taak van politieke regeerders*

2.1.1 *Erasmus oor die deugde van goeie regeerders*

Niccollo Machiavelli (1469-1527) bemoei homself hoofsaaklik met die vraagstuk van politieke deugde ter bevestiging van politieke regeerders se aanspraak op gehoorsaamheid van hul onderdane. Machiavelli beklemtoon straftoepassing vir oortredings, 'n verbintenis tot territoriale uitbreiding, die wil om politieke beheer deur middel van magsuitoefening³ te verkry en om onderdane in 'n deurlopende staat van onsekerheid te hou: "it is much safer to be feared than loved', for example, or 'a prince should have no other thought or object than war and its laws and discipline.'"⁴ Erasmus staan in jukstaposisie tot die Machiavelliaanse vergoeiliking van staatsmag. Teenoor Machiavelli se aanbevelings aan regeerders oor hoe om staatsmag te behou, neem Erasmus standpunt in teen sosiale disintegrasie en disharmonie en bemoei homself grootliks met die etiese pligte wat op politieke regeerders en onderdane rus. Erasmus is veral begaan oor die opvoeding van regeerders oor hoe om regverdiglik en met welwillendheid te regeer sodat die regeerder se gesagsuitoefening nie tot onderdrukking verval nie. Regeerders kan nie sonder state bestaan nie. Die staat akkommodeer die regeergesag eerder as die teenoorgestelde en die formele toestemming van onderdane bemagtig regeerders om gesag oor hul uit te oefen. Van regeerders word verwag om deur middel van bindende ondernemings in die beste belang van onderdane te regeer.⁵ Erasmus se aandrang op die noodsaaklikheid van deugdelike optrede in alle regeerhandelinge van regeerders, vloei voort uit sy model van die konsensuele aard van regmatige regering. 'n Groep onderdane oefen die keuse uit om hulself aan die gesag van 'n regeerder te onderwerp op voorwaarde dat alle owerheidshandelinge in die gemeenskaplike belang sal wees. In navolging van die Griekse

3 L. Strauss, "Niccolo Machiavelli". Reds. L. Strauss & J. Cropsey. In: *History of Political Philosophy*. Chicago: Rand McNally (1974), pp. 271-292, 271 e.v.

4 L. Jardine, "Introduction". In: D. Erasmus, *The Education of a Christian Prince*. Vertaal deur N.M. Cheshire & M. J. Heath. Cambridge: Cambridge University Press (1974), pp. vi-xxvi, vi.

5 Jardine, "Introduction", p. vii.

politieke filosoof, Xenophon (ca. 435-345 v.C.), betoog Erasmus dat absolute regering oor vrye en gewillige onderdane iets goddeliks is en dat dit die menslike natuur transendeer. Vrye en gewillige toestemming regverdig en ondersteun die rol van die Christelike regeerder.

2.1.2 Erasmus se afwysing van tirannie

Teenoor deugdelike regering, jukstaposisioneer Erasmus die ondeug van tirannie. Deur middel van opvoeding leer die regeerder om dit wat moreel goed is te identifiseer ten einde die regte keuses namens sy onderdane te maak. Erasmus vermaan vorste om alle dade van aggressie te vermy, in die gemeenskaplike belang op te tree en nie hul eie voordeel te soek nie: “Whoever wants to bestow on himself the title of prince and wants to escape the hated name of tyrant must win it for himself by benevolent actions and not through fear and threats.” Christelike vorste en hul onderdane is wedersyds op mekaar aangewese en tot wedersydse diens verplig.⁶ Christelike vorste sal hul weerhou van wandade waardeur mense as gevolg van sy ondeugdelike voorbeeld tot soortgelyke dade geïnspireer sal word. Met verwysing na Plutarch (ca. 46-120 n.C.), merk Erasmus op dat ’n welwillende vors ’n afbeelding is van die lewende God: goed sowel as magtig – sy *welwillendheid* inspireer hom daartoe om goed te doen; sy *mag* stel hom in staat om dit uit te voer.⁷ Mag sonder welwillende goedheid is ongebreidelde tirannie⁸ en ’n tiran word deur goeie mense gehaat en slegs die mees vervalde mense ondersteun hom.⁹ Deugdelike vorste en tiranne staan teenoor mekaar soos welwillende vaders teenoor wrede heersers. Eersgenoemde is bereid om hul lewe vir hul kinders te offer, laasgenoemde bedink slegs hul eie voordeel of lewe slegs tot hul eie voordeel sonder om die welsyn van die onderdane in aanmerking te neem.¹⁰ In dié verband verwys hy na Aristoteles se *Politica*, 3.5.1 en 4.8.3: “To put it in a nutshell, Aristotle differentiates in his *Politics* between a prince and a tyrant by the criterion that the latter is concerned for his own interests and the former for the state.”¹¹ Erasmus vergelyk vorste se soeke na eie belang met die onwaardige behandeling van donkies en pakkdiere.

6 Jardine, “Introduction”, p. xii. Kyk ook Erasmus, *Education of a Christian Prince*, pp. 9, 10.

7 Erasmus, *Education of a Christian Prince*, p. 22.

8 Erasmus, *Education of a Christian Prince*, p. 22

9 Erasmus, *Education of a Christian Prince*, p. 23.

10 Erasmus, *Education of a Christian Prince*, p. 25.

11 Erasmus, *Education of a Christian Prince*, p. 25.

By laasgenoemde staan die belang van die pakkdiere nie op die voorgrond, maar word slegs op die voordeel wat hul oplewer, gelet. Hy maak dié metafoor van toepassing op die sug van tiranne om hul onderdane uit te buit: "But those who despoil people in their greed and torture them with their cruelty or expose them to all sorts of perils to satisfy their ambition are giving free citizens a lower status than the common folk give to the cattle they buy or the gladiator-master gives to the gladiators he owns."¹² As voorbeelde van tiranne noem hy Phalaris (6de eeu v.C.), Mezentius (oorlede 1176 v.C.), Dionysius van Syracuse (431-367 v.C.), Nero (37-68 n.C), Caligula (12-41 n.C.) en Domitianus (51-96 n.C.), wat as God en Here vereer wou wees.¹³ Erasmus skets vervolgens 'n prentjie van wreedheid en selfsug wat tiranne kenmerk, dié van "a dragon, wolf, lion, viper, bear, and similar monsters; having hundreds of eyes all over it, teeth everywhere, fearsome from all angles, and with hooked claws; having a hunger that is never satisfied, fattened on human entrails and intoxicated with human blood; an unsleeping menace to the fortunes and lives of all men, dangerous to everyone especially to the good, a sort of fateful blight on the whole world, which everyone who has the interests of the state at heart curses and hates; intolerable in its monstrosity and yet incapable of being removed without great destruction to the world, because its malevolence is supported by armed forces and wealth."¹⁴ Die vergelyking van tiranne met vorste skets die volgende prentjie: tiranne neem wat hul ook mag geval; konings doen wat reg en eerbaar is. Tiranne se vergoeding is rykdom; konings se loon is eer wat spruit uit deug. Tiranne regeer met vrees, swendelary en bose oorleg; konings regeer deur wysheid, integriteit en goeie gesindheid. Tiranne gebruik mag vir hulself; konings gebruik hul mag tot beswil van die staat. Tiranne beskerm hulself deur 'n bende buitelandse wagte en huurlinge; konings ag hulself veilig genoeg deur hul welwillendheid jeens hul onderdane en dié se welwillendheid jeens hul vors. Tiranne bejeën goeie onderdane wat deur hul morele kwaliteit onderskei word met wantroue en hul goeie hoedanighede en aansien word met suspisie bejeën; konings daarenteen soek hul ondersteuning as helpers en vriende. Tiranne is tevrede met gekke wat hul vir hul doeleindes gebruik of met bose mense wat hul vir bose doeleindes aanwend om hul tirannieke posisie te beveilig of met vleiers van wie

12 Erasmus, *Education of a Christian Prince*, p. 26.

13 Erasmus, *Education of a Christian Prince*, p. 26.

14 Erasmus, *Education of a Christian Prince*, p. 27.

hul verneem dit wat vir hul aangenaam is om te hoor; vir konings is elke wyse mens van groot waarde omdat hy met veiligheid van sy goeie advies gebruik kan maak en hul waardeer die advies van goeie mense wat prontuit en opreg hul mening lug omdat hul kameraadskap van hul 'n beter mens maak. Tiranne versamel die rykdom van hul onderdane in die hande van enkele bose mense en om hul eie magposisie te versterk deur die krag van hul onderdane te verminder; konings ag die rykdom van hul onderdane die grootste bate. Tiranne regeer hul onderdane onder hul duim, hetsy deur wetgewing of deur informante; konings verlustig hul in die vryheid van hul onderdane. Tiranne streef daarna om gevrees te wees; konings begeer die liefde van hul onderdane. Tiranne is suspisiesus jeens samewerking tussen mense en stede; konings verheug hul juis daaroor. Tiranne wek faksiekonflik en dispute tussen onderdane en voed onderlinge twis en stryd ten einde hul tirannieke beheer te verstewig; konings begeer harmonie tussen hul onderdane en streef na die uitskakeling van konflik omdat hulle weet welke skade dit in die staat kan veroorsaak. By aanskoue van bloei en vooruitgang in die staat, verwek tiranne oorloë deur onwaar fabriserings ten einde die krag van hul onderdane lam te lê; konings doen alles in hul vermoë om vrede in die staat te bevorder wel wetende dat oorlog allerlei rampe vir die staat inhou; tiranne promulgeer wette, konstitusies, bevele, verdrae en alle heilige en onheilige middele vir hul persoonlike beskerming of verdraai dit vir dié doel; vorste beoordeel al hierdie dinge volgens hul waarde vir die staat.

Ná die tabulering van die eienskappe van tiranne en deugdelike vorste, gee Erasmus 'n opsomming van Aristoteles se samevatting van tirannieke gedrag: eerstens sien tiranne toe dat onderdane nie teen despotiese regering in opstand kom nie; tweedens, dat onderdane mekaar nie vertrou nie; derdens dat onderdane oor geen middele beskik om die tirannieke sisteem te verander nie.¹⁵ Die middele wat tirannieke owerhede daartoe gebruik, is die volgende: "He achieves the first objective by doing everything to prevent his subjects from developing any spirit at all or any wisdom, and by keeping them like slaves and either accustomed to a degraded status or vulnerable to informers or debilitated by self-indulgence. For he knows that noble and confident spirits do not tolerate despotism with good grace. He achieves the second aim by stirring up dissension and mutual hatred among his subjects, so that one accuses the other and he himself

15 Aristoteles, *The Politics*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books (1979), 5, 9, 8.

meanwhile becomes more powerful as a result of his people's troubles. The third he attains by using every means to reduce the wealth and prestige of any of his subjects, and especially that of the good men; and no sensible person would be inclined to resist him in this, because he would not think there was any hope of success."¹⁶ Ter ondersteuning van sy tipering van tiranne, verwys Erasmus ook na Skriftuurlike gegewens, soos 1 Samuel 8:11-18 se beskrywing van tirannieke optrede. Daarteenoor skets hy die deugszaamheid van Christen-vorste volgens Deuteronomium 17:16-20. Erasmus gebruik ook ander metafore om deugsame vorste te beskryf byvoorbeeld vaders en¹⁷ herders.¹⁸ Die leidende beginsel van Christenvorste is die publieke belang: "... he who looks to the common good is a king; he who looks to his own good is a tyrant." Daarteenoor staan eiebelang en selfsug: "And yet what name shall we then assign to those who feather their own nests at their country's expense, and who are in fact robbers although in name (but falsely so) princes?"¹⁹

Vervolgens wys Erasmus op die gevare van haat en minagting vir vorste. Hy doen weereens 'n beroep op Aristoteles: welwillendheid is die teenoorstaande van haat; gesag van minagting. Haat en minagting lei tot die verlies aan steun by die onderdane: "Hatred is incited by brutality, violence, insults, sullenness, obstinacy, and greed; and it is easier to provoke it than to mollify it once aroused. So the good prince must take every precaution against falling out of favour with his subjects for any reason. Believe me, the man who is deprived of the people's good will is stripped of much protection. On the other hand, good will is fostered, generally speaking, by those qualities most lacking in the tyrant: mercy, friendliness, fairness, courtesy, compassion."²⁰ Erasmus se standpunt is duidelik: vorste benodig die ondersteuning van hul onderdane soos onderdane ook van hul vorste afhanklik is.

2.2 *De la Boëtie se Le Contrun, ou de la servitude volontaire (1548)*

Vanaf die middel van die sestiende eeu het die Protestantse Reformasie

16 Erasmus, *Education of a Christian Prince*, p. 29.

17 Erasmus, *Education of a Christian Prince*, p. 34.

18 Erasmus, *Education of a Christian Prince*, p. 34.

19 Erasmus, *Education of a Christian prince*, p. 53.

20 Erasmus, *Education of a Christian Prince*, p. 69.

sterk invloed in Frankryk uitgeoefen.²¹ Vooraanstaande akademici en skrywers van uiteenlopende oortuigings het hul rondom die werksaamhede van die Hugenote-party geskaar en verskeie invloedryke regsgeleerdes het hul aan die Hugenote Bond verbind, hoewel hul nie noodwendig volbloed Calviniste was nie. Onder hulle was die talentvolle skrywer, Stephan de la Boëtie, 'n humanistiese skrywer van die invloedryke werk, *Le Contr'un, ou de la servitude volontaire* (1548). In dié publikasie word die onmag van die koning in vergelyking met verenigde krag waaroor die onderdane beskik, aan die orde gestel. Hy sluit sy werk af met die gedagte dat niks God meer vertoorn as tirannie nie en dat vir tiranne en hul ondersteuners 'n spesiale straf deur God toeberei is. De la Boëtie se werk vertoon sterk invloed van transalpyense humanisme wat – by afwesigheid van 'n eenduidige begroning – ook aanklank in Calvinistiese kringe gevind het. Die uitstaande kenmerk van transalpyense humanisme was die inkleding van humanistiese gedagtes aan die hand van ander lewensoriënterings: “Approached in this way, therefore, the political literature of northern humanism presents, strictly as a humanist corpus, a mode of discourse, no more – a form, so to speak, without substantial content.”²² Thomas Starkey (c. 1499-1538) se *Dialogue between Pole and Lupset* (1529-1532) – 'n teks met 'n sterk inslag van populisme en republikeinse sentimente, staan in die stroom van humanistiese literatuur met ondertone van “... readiness of humanists to put their literary expertise to work as polemicists and propagandists on behalf of a variety of mutually antipathetic ideologies”. Die naaste aan 'n omskrywing van transalpyense humanisme is waarskynlik dat dit 'n gemeenskaplike lewens- en wêreldbeskouing verteenwoordig, synde “... a common perception of the human condition, a world view, a philosophy of life, in which the literary and educational enterprise of the humanists is also found to be grounded.”²³ Binne breër humanistiese verband was Erasmus se *The Education of a Christian prince* (1516) en Claude de Seyssel (oorlede 1520) se *La Monarchie* volbloed humanistiese werke waarin die ideale van Aristoteliëse sinkretiese regering en inkleding van die politieke gemeenskap as 'n regverdige samelewingsorde, ter uitdrukking van die klassieke antieke ideale van Cicerooniaanse *humanitas*, sterk figureer. Sentraal tot die humanistiese politieke filosofie was die Renaissance-begrip van die mens en die menslike vorm as vergestaling van die ideaal van perfekte skoonheid

21 C.B. Hundeshagen, *Calvinismus und staatsbürgerliche Freiheit*. Zürich: Evangelischer Verlag AG. Zollikon (1946), p. 22.

22 J.H. Burns (Red.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press (1996), p. 96.

23 Burns, *Political Thought*, p. 97.

– grootliks die nawerking van Giovanni Pico della Mirandola (1463-1493) se *Oration on the Dignity of Man* (1486). In die politieke literatuur van die Renaissance het die begrip *humanitas* in tweeledige betekenis gefigureer: eerstens, as uitdrukking van die geleerdheidsideale van die klassieke en Skolastieke skrywers; tweedens, as 'n morele kwaliteit wat die mens verhef bo die diereryk deur die menslike eienskappe van rasionaliteit, spraak en morele vryheid – 'n samevatting vir die waardigheid wat die mens van die dier onderskei. Laasgenoemde klem op *humanitas* was verteenwoordigend van 'n ideologiese blik met 'n spesifieke antropologie. Verskillend van die Middeleeuse ekklesiosentrisme, was die Renaissance-ideaal van *humanitas* grootliks gerig op die bevestiging van die outonomie van die sekulêre orde geskoei op Christelike waardes. Vir dié doel het voorstanders van die ideaal van *humanitas* as politieke ideaal, die menslike perfeksionering in 'n Bybelse huls aangebied. Die Renaissance-werk van Juan Luis Vives (1493-1540), *Fabula de homine* (1518) gebruik byvoorbeeld die Genesis-skeppingsgeskiedenis in allegoriese vorm ter ondersteuning van die waardigheid van die mens. In politieke terme getransponeer, geld die ideaal van die klassieke *respublica* as 'n belangrike morele oorweging by inkleding van 'n regverdigde politieke bedeling.

Die Renaissance-ideaal van die regverdigde *respublica* is vanuit twee verskillende hoeke benader. Enersyds was daar die Augustiniaanse benadering van die staat as noodmaatreël om die sonde te bestry; andersyds die ideaal van *humanitas* in die Christelike gemenebes. Laasgenoemde het veral deur Thomas More (1487-1535) se *Utopia* die Ciceroniaanse ideaal van *respublica* op die voorgrond geplaas: wyse regering ter bevordering van die publieke belang en grondwetlike regering, synde “a system of political organisation devised so as to comprehend the general will by the process of election, consultation, representation and consent”.²⁴ Die utopiese ideaal van die gemenebes as samevoeging van die klassieke en Christelike waardes, kom tot uiting in drie kernbegrippe: eerstens, *respublica* as rasionele regering om publieke deug te bevorder; tweedens, republikeinse regering as waarborg vir goeie regering, en derdens, sosiale geregtigheid gebaseer op die Bybelse-Christelike tradisie van sosiale moraliteit, die Messiaanse strewe na emansipering van die *populous* en *humanitas* ter verwesenliking van *respublica*.

24 Burns, *Political Thought*, p. 114 e.v.

3. Reformatoriese vryheidspektiewe

3.1 *Luther oor die grondslag van Christelike vryheid en welwillendheid*

3.1.1 *Vryheid van die homo interior*

In die geledere van die vroeë Reformatore, verteenwoordig Martin Luther se traktaat *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520) 'n belangrike pioniergeskrif oor die vryheid van Christen-gelowiges.²⁵ In dié publikasie stel Luther die vryheidsproblematiek aan die orde as 'n personalistiese vryheidskonsepsie georiënteer aan 'n suiwer opvatting van vryheid as geestesgoed. Hy begrond die vryheid in die geloof van die individu – in die mens se persoonlike Christusbeskouing – wat aan Luther se vryheidsbeskouing 'n mistieke karakter verleen. Luther skryf: “Therefore, if we recognise the great and precious things which are given us, as Paul says [Romans 5:5], our hearts will be filled by the Holy Spirit with the love which makes us free, joyful, almighty workers and conquerors over all tribulations, servants of our neighbours, and yet lords of all. For those who do not recognize the gifts bestowed upon them through Christ, however, Christ has been born in vain; they go their way with their works and shall never come to taste or feel those things. Just as our neighbour is in need and lacked his mercy. Hence, as our heavenly Father has in Christ freely come to our aid, we also ought freely to help our neighbour through our body and its works, and each therefore, if we recognize the great and precious things which are given us, as Paul says [Rom. 5:5], our hearts will be filled by the Holy Spirit with the love which makes us free, joyful, almighty workers and conquerors over all tribulations, servants of our neighbours, and yet lords of all. For those who do not recognize the gifts bestowed upon them through Christ, however, Christ has been born in vain; they go their way with their works and and each one should become as it were a Christ to the other that we may be Christ to one another and Christ may be the same in all, that is, that we may be truly Christians.”²⁶ Dié vryheid berus op die verhouding tussen God en mens – die vryheid van die *homo interior*: “From this anyone

25 M. Luther, “Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen”. In: K. Zimmermann, *Die Reformatorischen Schriften Dr. Martin Luthers*. Vol. I. Darmstadt: Verlag von Karl Wilhelm Leske (1846), pp. 15-36.

26 M. Luther, *Works*. Vol. 1-55. Reds. J. Pelikan (Vols. 1-30) & H. Lehmann (Vols. 31-55). Philadelphia: Concordia (1958-1967), “Table Talk” (No. 2938b, tussen 26 en 29 Januarie 1533. In: Vol. 31. Reds. J. J. Pelikan, H. C. Oswald & H. T. Lehmann). Philadelphia: Fortress Press (1999, c. 1957), pp. 367-368.

can clearly see how a Christian is free from all things and over all things so that he needs no works to make him righteous and save him, since faith alone abundantly confers all these things.”²⁷ Vryheid is nie afhanklik van uiterlikhede soos samelewingsordes, staat of beroep nie. Luther vat dit in twee stellings saam: 'n Christen is 'n vrye heerser oor alles; 'n Christen is 'n diensbare kneeg in alle dinge en almal se onderdaan.²⁸

3.1.2 Luther oor die politieke sfeer

In die tydperk onmiddellik voorafgaande aan die Duitse Boereopstand van 1525, verdiep Luther hom in die samelewingsproblematiek van sy tyd. Nie alleen die individuele bestaan van die mens, maar alle aspekte – ook die politieke – behoeft 'n nuwe strukturele begroning. In 1520 betree Luther die politieke debatte van sy tyd met sy geskrif *An den christlichen Adel Deutscher Nation*. Die inslag van Luther se werk is dat die staat as samelewingsvorm van die oorheersing van die kerk bevry moet word.²⁹ Luther rig hom teen die mite van die Middeleeue wat die wêreldlike mag aan die kerk onderwerp het. Die politieke lewe moet nie van die geloof afgesny word nie, maar opnuut in Christus veranker word. Die staat staan nie los van die geloof nie, maar bestaan as 'n noodordening van God wat ter wille van die menslike behoud, ingestel is. In sy geskrif *Vom weltlichen Obrigkeit, wie man ihr gehorsam schuldet* (1523) vind Luther die regverdiging vir die owerheid, volgens Romeine 13, in die goddelike beskerming van die mensdom vir chaos en sonde.³⁰ Die owerheid is egter begrens – die staat beskik oor geen godsdiensige taak nie. Op hierdie basis ontwikkel Luther sy program vir geloofs- en gewetensvryheid, wat die staat moet eerbiedig, sonder om self in godsdiensige onverskilligheid te verval en Luther sluit sy geskrif oor die owerheid af met riglyne oor hoe vorste behoort te regeer.

27 Luther, *Works*, Vol. 31, p. 355.

28 Luther, “Semon von der Freiheit”, p. 15.

29 M. Luther, “Vom weltlichen Obrigkeit, wie man ihr gehorsam schuldet”. In: K. Zimmermann, *Die reformatorischen Schriften Dr. Martin Luthers*. Vol. 1. Darmstadt: Verlag von Karl Wilhelm Leske (1846), pp. 475-559, op 483: “Darum soll weltliche, christliche Gewalt ihr Amt üben frei unverhindert, unangesehen, ob es Papst, Bischof, Priester sei, den sie trifft; wer schuldig ist, de leide; was geistlich Recht dawider gesagt hat, ist lauter erdichterte römische Vermessenheit.”

30 M. Luther, “Vom weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei”, pp. 64-103, op 66-67: “Aufs erste, müssen wir das weltliche Recht und Schwert wohl gründen, dass nicht jemand daran zweifele, es sei von Gottes Willen und Ordnung in der Welt. ... Auch ist desselben Schwerts, Recht von Anfang der Welt gewesen.”

3.1.3 Luther se twee-ryke-leer

Luther se samelewingsbeskouing het by Aurelius Augustinus se samelewingsteorie aansluiting gevind. Volgens Augustinus is Christene burgers van die hemelse ryk en in die wêreld vreemdelinge – die swerwende volk van God volgens die Hebreërbrief. Kerk en wêreld is twee groothede wat van mekaar geskei is; twee vorme van liefde bind hul saam – selfliefde in die staat; Godsliefde in die kerk. Laasgenoemde is ook die voortrap tot die hemelse ryk. Deur die Roomse bul *unam sanctam* van 1302 neem die kerk die plek van die koninkryk in. Die samelewing is die *corpus Christianum* en die pous, as hoof van die kerk, beskik oor beide swaarde – die kerklike en die wêreldse. Hoewel die staat op die natuurlike terrein die hoogste vorm van menslike saambestaan verteenwoordig, die *gratia perficiens naturam*, is dit op die kerk aangewese om sy doel te bereik; deur die genade bereik die staat sy hoogste doel. Eers in verhouding tot die kerk verkry die staat sy ware aard. Teenoor die twee-swaarde-leer postuleer Augustinus die onderskeie terreine van kerk en staat as twee ryke, maar wat grondig van die Roomse twee-swaarde-leer verskil.

Luther onderskei egter by die staat 'n nuwe positiewe aard en rol. Die staat funksioneer as 'n selfstandige samelewingsvorm met 'n unieke goddelike opdrag: om reg te spreek en geregtigheid te handhaaf, welke opdrag geld vir alle samelewings. Vanaf 1520 tot 1525 brei Luther sy leer van die twee ryke uit deur die Skrif op sowel kerk as staat van toepassing te maak – God se groot barmhartigheid is in beide ryke werksaam. In sy *Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauernschaft* (1525) voeg Luther 'n belangrike element tot die perke van die burgerlike owerheid toe: die owerheid mag nie verhoed wat elke mens leer of glo nie, hetsy Evangelie of leuen en dit is voldoende dat die owerheid oproer en onvrede aan bande lê.³¹

3.1.4 Luther oor die Dekaloog en Christelike welwillendheid

Verskillend van Aurelius Augustinus se leer van die twee ryke – die aardse en die hemelse – wat in onderlinge konflik verkeer, verkondig Luther die Christen se betrokkenheid in beide ryke. Die Christen is 'n burger van beide ryke, onderhewig aan die wette en gebruike van elk – bowe al God se wet wat vir beide ryke geld. Die eerste en grootste

31 M. Luther, "Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauerschaft in Schwaben, von Jahr 1525". In: M. Luther, *Ausgewählte Schriften*. Vol. 4. Dresden: Justus Naumann's Buchhandlung (1847), pp. 42-61.

gebod gebied die liefde jeens God met die hele hart, siel, verstand en krag – die grondleggende Wet van die Koninkryk van God. Die tweede betref die liefde jeens die naaste en beheers die Christelike lewe in die aardse koninkryk, volgens Lukas 10:27.³² Volgens Luther het God nie die mens sonder eksplisiete aanduidings gelaat oor hoe om goeie burgers van beide koninkryke te wees nie en die samevatting van die Wet as synde sowel die liefde jeens God as die naaste, reguleer die mens se verhouding met God en die naaste onderskeidelik.³³ Hoewel die menslike rede in sonde geval het, kan dit deur geloof en die Gees van God vernuwe word: “Just as all gifts and instruments of nature are evil in godless men, so they are good in believers. Reason, speech and eloquence now further faith, whereas these were only impediments prior to faith. Enlightened reason taken captive by faith, receives life from faith, for it is slain and given life again. As our body will rise glorified, so our reason is different in believers than it was before. Reason, speech and all gifts and created things are therefore different in believers and in Christians than in unbelievers.”³⁴ In die prelapsariese bedeling is die voorskrifte van die natuureg deur God se Gees in die hart van die mens weggele – 'n wet waarvan die Tien gebooi die geskrewe Skriftuurlike weergawe is.³⁵ In die burgerlike samelewing gee die ingeskape morele wet leiding aan die mens in sy optrede jeens andere in die vorm van natuurlike geregtigheid of die natuureg.³⁶ Vrede en liefde is die oogmerke van die morele wet en omdat die morele wet die spirituele wet in die hart van die mens is, is die kern daarvan die gebod van liefde en behoort dit alle fasette van die mens – ook die menslike rede – te deurdring: “For nature teaches – as does love – that I should do as I would be done by (Luke 6: 31) ... that love and natural law always prevail ... Such a free decision is given, however, by love and by natural law with which all reason is filled.”³⁷ Die implikasie is dat dit wat deur die Tien Gebooi verbied word,

32 Kyk S.J. Nichols, *Martin Luther: a guided tour of his life and thought*. Philipsburg: P & R Publishing (2002), p. 134.

33 Nichols, *Martin Luther*, pp. 235-236.

34 Luther, *Works*. Vols. 1-55. Reds. J. Pelikan (Vols 1-30) & H. Lehmann (Vols. 31-55). Philadelphia: Concordia (1958-1967) Table Talk (No. 2938b, tussen 26 en 29 Januarie 1533.

35 Kyk E.A. Dowe, “Law in Luther and Calvin”. In: *Theology Today*, 41(2), (1984), pp. 146-153, op 148.

36 Luther, *Works*, Vol. 40, pp. 97-98.

37 Luther, *Works*, Vol. 45, p. 128.

ook in stryd met die natuurlike wet van liefde sal wees. Voorbeelde van menslike gedrag wat in stryd met die natuurlike gebooie van welwillendheid jeens ander sal wees, sluit in beswadding van die naaste,³⁸ woekerwins³⁹ en die onregmatige toe-eiening van ander se eiendom.⁴⁰ Alle menslike besluite behoort gelei te word deur sosiale welwillendheid en die bepalings van die morele wet: “A good and just decision must not and cannot be pronounced out of books, but must come from a ‘free mind’, as though there were no books. Such a free decision is given, however, by love and by natural law, with which all reason is filled.”⁴¹ Luther se klem op broederlike welwillendheid aan die kern van natuurlike geregtigheid staan teenoor die ongebreidelde magsuitoefening van politieke owerhede en gebied dat die mens sy reg op gewetensvryheid in diens van broederlike liefde sal gebruik: “The individual’s duty to promote God’s demands of love is supported by the right to promote justice, which right flows from the individual’s freedom of conscience – something that is inviolable.”⁴²

3.2 *Johannes Calvyn se vryheidsperspektief*

3.2.1 *Vryheid as heilsnoodwendigheid*

Calvyn volg aanvanklik Luther se invalshoek en beklemtoon die heilsnoodwendigheid van die Christelike vryheid tesame met die antropologiese, psigologiese en wetenskaplike implikasies daarvan: sonder Christelike vryheid, “kan nóg Christus nóg die waarheid van die evangelie nóg innerlike sielevrede na behore geken word”.⁴³ Binne die konteks van sy regverdigingsleer, word drie aspekte beklemtoon: 1. Vryheid is deur verbinding daarvan met die mens se regverdigmaking bowe al bevryding van die mens van homself: “Wanneer dit dus oor regverdigmaking handel, moet ons geen melding van die Wet maak nie, elke gedagte aan goeie werke laat vaar en God se barmhartigheid alleen omhels. Ons moet ons van ons af wegdraai en na Christus alleen kyk.”⁴⁴ 2. Die Christen bevry van die Wet, rig uit dankbaarheid die oog

38 Luther, *Works*, 42, p. 68.

39 Luther, *Works*, 45, p. 247.

40 Luther, *Works*, 45, p. 247.

41 A.W.G. Raath, “Writing ‘new’ Decalogues: Martin Luther’s development of the Pauline-Augustinian tradition of natural law”. In: *Koers*, 70(3), (2005), pp. 425-454 op 446.

42 Raath, “Writing new Decalogues”, p. 452.

43 J. Calvyn, *Institusie van die Christelike Godsdienst*. Vols. 1-4. Vertaal deur H.W. Simpson. Potchefstroom: Calvyn Jubileumfonds (1988), 3, 19, 1.

44 Calvyn, *Institusie*, 3, 19, 2.

op die Wet: "... diegene wat deur die juk van die Wet geknel word, is soos slawe aan wie dag vir dag sekere werke deur hulle eienaars opgedra word. Hulle reken dat hulle niks bereik het nie en waag ook nie om voor hulle eienaars te kom tensy hulle die vereiste maat van werke gelewer het nie. Maar kinders wat met groter vrygewigheid en groter vriendelikheid deur hulle vaders behandel word, aarsel nie om werk wat pas begin en nog maar halfpad voltooi en self een of ander gebrek het, vir hulle te bring nie, omdat hulle vertrou dat hulle vaders hulle gehoorsaamheid en bereidwilligheid sal aanneem selfs al sou hulle nie presies volvoer het wat hul vaders verlang het nie. Ons moet sulke kinders wees wat vas vertrou dat ons allergenadigste Vader al ons diens sal goedkeur hoe gering, hoe grof en onvolmaak dit ook al is."⁴⁵ 3. Reformatoriese vryheid word met die historiese bewussyn geïdentifiseer – die bevryding van allerlei Middeleeuse gebruike en allerlei tussenowerhede: "Aangesien hierdie voorreg van vryheid soos ons tevore beskryf het, deur die weldaad van Christus aan die gewete van gelowiges gegee is, het hulle daardeur nou inderdaad bereik dat hulle deur geen strikke van gehoorsaamheid aan dinge waarin die Here wou hê dat hulle vry moet wees, gebind word nie. Ons kom dus tot die slotsom dat hulle van alle mense magte vrygestel is. Dit is immers onwaardig dat óf Christus die dank vir so 'n groot vryheid sou verloor óf gewetens self die vrug daarvan. Ons moet dit ook nie as 'n onderwerp van geringe belang beskou nie terwyl ons sien dat dit vir Christus so duur te staan gekom het, naamlik dat Hy dit nie met goud of silwer nie, maar met sy eie bloed gekoop het."⁴⁶

3.2.2 *Calvyn oor die problematiek van kerk en staat*

Soos Luther, het Johannes Calvyn die verhouding van kerk en staat wat sedert die Konstantynse era inslag gehad het, krities afgewys. In die plek van die *Corpus Christianum*-samelewingsbeskouing, stel Calvyn 'n nuwe benadering wat afwyk van die twee-ryke-standpunt van die Roomse. In boek vier van sy *Institusie* onderskei Calvyn die staat as wesensverskillende entiteit van die kerk. Hy plaas sowel kerk as staat onder die uiterlike heilsmiddels en soos Luther beskou Calvyn die staat as 'n goeie gawe uit Gods hand. Met betrekking tot die Gereformeerde Protestantse beskouing van politieke gesag, het Calvyn se standpunt twee aspekte behels: enersyds die taak van politieke gesaghebbers om die ware godsdiens te beskerm en te

45 Calvyn, *Institusie*, 3, 19, 5.

46 Calvyn, *Institusie*, 3, 19, 14.

bevorder, teenoor die Anabaptistiese standpunt wat die bekleding van politieke ampte deur gelowiges afgewys het. Andersyds, die beginsel dat die kerk onafhanklik funksioneer, dat kerklike en politieke gesag onderskei moet word en dat die kerklike regering spiritueel van aard is, met ontkenning van politieke inmenging in kerklike aangeleenthede.⁴⁷ In die Franse en Nederlandse versetsliteratuur van die sestiende eeu, het die klem afwisselend op die eerste of tweede aspek geval.

3.2.3 *Calvyn se standpunt oor verset teen tirannie*

In die vierde boek van sy *Institusie* gee Calvyn 'n samevatting van die plig wat onderdane jeens die burgerlike owerheid het – owerhede wat regeer soos “'n vader van die vaderland”, “'n herder van sy volk, 'n bewaarder van die vrede, 'n beskermmer van regverdigheid en 'n verdediger van onskuld”: onderdane moet die owerheid met die grootste eerbied bejeën terwyl hulle dit erken as 'n bevoegdheid wat deur God aan die owerheid opgedra is.⁴⁸ Onderdane moet na owerhede opsien en moet owerhede eerbiedig as dienaars en gesante van God. Hy voeg egter by dat hier nie sprake is van lof aan 'n dwase owerheid nie: “Ek praat nie van mense (in die owerheid) asof dwaasheid, luiheid, of wreedheid en slegte maniere wat vol skande is, onder 'n masker van eerwaardigheid bedek moet word en dat die owerheid vir sy ondeugde die lof van deugde moet kry nie. Ek sê wel dat die orde van die owerheid self eer en respek verdien sodat almal wat oor ons gestel is, vir ons kosbaar moet wees en vanweë hulle regering eerbied van ons moet ontvang.”⁴⁹ Benewens eerbied, pleit Calvyn ook vir gehoorsaamheid aan die owerheid en selfbeheersing in sake wat die openbare welvaart raak: “As daar iets in die staatsbeleid voorkom wat reggestel moet word, moet hulle nie self daarvoor in oproer kom nie, en hulle moet ook nie hulle hande aan die werk sit nie omdat hulle almal se hande in hierdie opsig gebind behoort te wees. Hulle moet dit egter ter kennisname onder die owerheid se aandag bring wie se hande in hierdie opsig gebind behoort te wees.”⁵⁰ Calvyn voeg by dat daar byna in alle tye voorbeelde was van vorste wat hulle nie bekommer oor die sorg van dinge waarop hulle bedag moet wees nie, “en ver van alle bekommernis onbesorg in wellus” leef of net bedag is op hulle eie belang en wat alle regte, voorregte,

47 Calvyn, *Institusie*, 4, 20, 1-32.

48 Calvyn, *Institusie*, 4, 20, 22.

49 Calvyn, *Institusie*, 4, 20, 22.

50 Calvyn, *Institusie*, 4, 20, 22.

vonnisse verkwansel het of arm mense leeggetap van hul geld, dit op uitspattige geskenke verkwis het, huise geplunder, jong meisies en vrouens geweld aangedoen het, onskuldige mense doodgemaak en louter roof gepleeg het.⁵¹ Selves sulke vorste verdien die eerbied en gehoorsaamheid van hul onderdane.⁵² Sodanige gehoorsaamheid strek egter slegs sover as wat die regeerder se bevele met die Woord van God ooreenstem. Met verwysing na Daniël se ongehoorsaamheid aan die koning se tirannieke bevele, voeg Calvyn by dat indien vorste teen God se wil bevele, “moet dit geen plek of waarde by ons hê nie” en “(d)ie aansien wat die owerheid geniet moet ons ook nie hiervan laat terugdeins nie” want “(h)ierdie aansien word trouens nie veronreg wanneer dit aan die sonderlinge en ware oppergesag van God ondergeskik gestel word nie.”⁵³ Voorts wys hy daarop dat onderdane onder die oordeel van God staan indien hulle inskiklik is teenoor die goddelose bevele van vorste en “verre sy dit dus daarvan dat 'n dekmantel van ondeugdelikheid lof toegeswaai moet word” want “(d)it is die dekmantel waarmee vleiers van die koninklike hof hulle skande bedek en eenvoudige mense mislei wanneer hulle beweert dat dit hulle nie geoorloof is om bevele wat deur konings aan hul opgedra is, te weier nie. Net asof God sy reg aan sterflike mense oorgedra het toe Hy hulle oor die mense aangestel het!”⁵⁴

4. Hugenote-weerstandteorie en die *Réveille-Matin des Francois et de leurs Voisins* (1573/74) as sinkretiese versetteks

4.1 *Die Réveille-Matin en die begroning van gewetensvryheid en humanitas*

Die druk van die *Réveille-Matin* is voltooi op 12 Februarie 1573 en verskyn in sowel Latyn as Frans te Basel en Lausanne, met die moontlikheid ook van Genève. In 1574 verskyn 'n herdruk met byvoeging van 'n tweede deel waarvan die titelblad die inskripsie dra: “composé par Eusèbe Philadelphie cosmopolite en forme de Dialogues, à Edembourg, de l'imprimerie de Jacques James, 1574”. Arthur Tilley spreek hom ten gunste van verskeie outeurs uit

51 Calvyn, *Institusie*, 4, 20, 22.

52 Calvyn, *Institusie*, 4, 20, 25.

53 Calvyn, *Institusie*, 4, 20, 32.

54 Calvyn, *Institusie*, 4, 20, 32.

en aanvaar dat dit die produk was van 'n Protestantse propaganda-sindikaat wat uit Switserse stede bedryf is. J. Barrère is van mening dat Francois Hotman die skrywer is omdat die woord vir “Frankryk” in die Latynse uitgawe “Francogallia nostra” is – 'n term waarvan Hotman die skepper is.⁵⁵ Adrien Baillet was van oordeel dat Theodorus Beza die outeur daarvan was.⁵⁶ Die heersende mening is dat Nicolas Barnaud, van Dauphiné, waarskynlik die skrywer was. Barnaud se oproep tot verset vertoon aspekte van Protestantse oortuiging – veral Lutherse trekke met betrekking tot die rol van die dekaloo as samevatting van die eise van sosiale welwillendheid en die Christen se absolute reg op vryheid van gewete onder leiding van die herbore hart. Die outeur van die *Réveille-Matin* vind die sleutel van sy politieke hermeneutiek in die eise van die dekaloo. Sowel regeringsoptrede as weerstand van die onderdane teen tirannieke owerhede, moet aan die maatstawwe van die Tien Gebooe beantwoord: Politieke regeerders wat nie hul verpligtinge noudeset uitvoer nie, kan growwe flaters begaan – hetsy deur te gebied wat in stryd is met die eerste tafel van God se Wet, of dat hul verbied wat deur die eerste tafel gebied word. Sulke gebiedinge en verbiedinge is skadelik vir die vroomheidslewe wat deur God beveel word. Die owerheid oortree teen die tweede tafel van die Wet indien hul gebied wat mense nie kan nakom sonder om die eise van naasteliefde te skend of indien verbied word wat nie nagekom kan word sonder om dié liefde wat vir ons onverliesbaar behoort te wees, te skaad nie. Sodanige gebiedinge of verbiedinge moet as volkome onbillik en vals beoordeel word.⁵⁷ Dié beroep op die morele wet, versand nie in 'n bloot teologies-konfessionele teks nie. Aan die einde van die eerste Dialoog is 'n staats- en krygsreglement in 40 artikels vervat wat in die volgende jare sterk invloed op die begroning van die Protestantse sameelwingsvisie uitgeoefen het. In artikels 32 en 33 word die verhouding van Protestante jeens Katolieke minderhede in stede en gebiede onder Hugenote-beheer aan die orde gestel. Die kern daarvan is dat Protestante in vrede met Katolieke moet leef.⁵⁸ Die regulatiewe element wat leiding gee aan Protestante in hul daaglikse handel en wandel is die idee van *humanitas*. Die beroep op *humanitas* is begrond in die verligte menslike denke – verligting wat deur sondebelydenis en verootmoediging voor God, verkry word.

55 H. Kurz, “Montaigne and la Boétie in the Chapter on Friendship”. In: *PMLA* 65(4) (Junie 1950), pp. 483-530, op 501.

56 A. Tilley, “Some Pamphlets of the French Wars of Religion” in *The English Historical Review*, 14(55) (Julie 1899): 451-470.

57 Eusebe Philadelphie Cosmopolita (Nicolas Barnaud), *Réveille-Matin*, (1574), p. 76 e.v.

58 Eusebe Philadelphie Cosmopolita (Nicolas Barnaud), *Réveille Matin oder Wache Früh auf*, (1575), p. 130.

Teenoor hierdie oproep van Barnaud staan die irrasionele, onverstandige en onverligte menslike verstand wat gemoedelik die tirannie van die Godonterende politieke maghebbers gewilliglik verduur en bygevolg hul vryheid van gewete verwing en hul roeping versaak: “Der Ruf zur Humanität wandelt sich, wie könnte es anders sein, zum Appell an die Vernunft an die Untertanenverhältnisses zu durchschauen und diese törische Abhängigkeit durch vernünftige Freiheit zu erstzen. Nur in ihr lässt sich Humanität, das politische Ziel der Reformation, auch verwirklichen und leben.”⁵⁹

4.2 *Barnaud oor die Dekaloog, humanitas en verset*

4.2.1 *Die Dekaloog*

Die eerste dialoog van die *Réveille-Matin*, wat enkele maande na die St. Bartholomeusnag-moorde, in 1573 verskyn het, is hoofsaaklik 'n geskiedeniswerk. Die tweede dialoog is van meer kontemporêre en praktiese inslag. Die tweede dialoog, van 1574, verskyn in 'n veranderde politieke landskap. Die kern van Barnaud se tweede dialoog is die noodroep van onderdrukte en die vaste sekerheid van oorwinning, op grond van die Bybelse verwagting waarin die samesteller die regmatige verset van die onderdrukte behandel. Aldus bevat sowel die aanvang as slot daarvan maatstawwe met betrekking tot die reg op verset. Die outeur van die *Réveille-Matin* neem die sleutel vir sy politieke hermeneutiek uit die Ou Testamentiese Dekaloog – sowel regeringsoptrede as volksverset moet teen die Tien Gebooie gemeet word. Soos by ander monargomagiese outeurs, plaas die *Réveille-Matin* die Eerste Tafel bo die Tweede; die gebooie betreffende die diens van God bo die diens aan die naaste.

4.2.2 *Humanitas*

Die *Réveille-Matin* is nie slegs 'n teks wat 'n Bybels konfessionele opvatting oor die Staatsreg bevat nie. Dit is, volgens Holl, veelal 'n praktiese relaas oor verset teen tirannie. Die eenheid van menslike saambestaan moet, volgens die *Réveille-Matin*, geskied op die grondslag van *humanitas*. Vir dié doel moet die Eerste Tafel van die Wet in ouer verband met die Tweede geïnterpreteer word: Ware godsdiens is gerig op die verheffing van *humanitas*. Die *Réveille-Matin* het dit teen owerhede wat hulself as here en meester oor alles en almal aanstel en die godsdiens versteur wat die sterkste band met die menslike samelewing vorm.⁶⁰ Die dialoog sluit af met die oorname

59 Scholl, *Reformation und Politik*, p. 119.

60 Eusebe Philadelphie Cosmopolita, *Réveille-Matin* (Nicolas Barnaud), p. 92 e.v.

van enkele dele uit die opstel van Etienne de la Boëtie, *Von der freiwillige Dienstbarkeit de Völker*. De la Boëtie se *Discours* verskyn in 1548 en word in die geheel herdruk in Goulart se *Memoires de l' estat sous Charles IX* (1576). Die slot van die *Réveille-Matin* neem Barnaud uit De la Boëtie se werk, *Über die freiwillige Dienstbarkeit* en wentel om die mens wat tot vryheid geroep is: "Um die Wahrheit zu sagen, mein Freund, es ist doch eine sehr seltsame Sache, Millionen und Abermillionen von Menschen zu sehen, die erbärmliche Sklavendienste leisent und den Nacken unterm Joch haben, und dies nicht gezwungen durch eine äussere Gewalt, sondern wie mir scheint irgendetwie behext und bezaubert durch den Namen eines einzigen, dessen Stärke sie nicht zu fürchten brauchen, den er ist allein, und dessen Qualitäten sie nicht zu verehren haben, den er ist unmenschlich und wild."⁶¹ De la Boëtie bespeur onder die volk die neiging tot dennisbaarheid: "Arme, elende Franzosen, verkehrtes Volk, in dein Unheil verliebte Nation, blind für das, was dir gut täte! Du lasses dir von der Augen die besten und schönsten Einkünfte wegführen. Man plunder deine Felder, leert deine Häuser, stiehlt deine alten Möbel und Erbstücke. Ihr lebt so, dass ihr sagen must: nichts gehört uns."⁶² Tiranne is geen supermense nie, maar slegs armsalige mensies, "(d)er euch so beherrscht, hat nur zwei Augen, zwei Hände, nur einen Körper und hat nichts, was nicht auch der armseligste Mensch in der Grossen und unendlichen Zahl eurer Städte auch hätte. Doch etwas hat er über euch alle hinaus: ein trügerisches, verlogenes, vertragbrüchiges Herz und das, was ihm gebt, um euch zu zerstören."⁶³ Dié diensbaarheid skep 'n onwaardige toestand – dit is 'n laster "das nicht einmal die Bezeichnung Feigheit verdient, für das man keinen hinlänglichen Namen finden kann, das die Natur, als von ihr commend, ablehnt, und die Sprache zu nennen sich weigert".⁶⁴

4.2.3 *Verset teen tirannie*

Die oorname van De la Boëtie se gedagtes, dien as afsluiting van wat versweë of uitgesproke in die *Réveille-Matin* vervat is. Die appèl op rasionaliteit teenoor irrasionaliteit, domheid en verstandeloosheid en die verwesening van die Reformatoriese verstandigheid. Dié optrede geskied na die oorname van De la Boëtie se oproep: die arm,

61 Scholl, *Reformation und Politik*, p. 119.

62 Scholl, *Reformation und Politik*, p. 120.

63 Scholl, *Reformation und Politik*, p. 120.

64 Scholl, *Reformation und Politik*, p. 120.

ellendige, verdwaalde Franse volk, 'n nasie wat gemeensaak met sy onheil maak, blind is vir wat goed is. Hulle laat voor hul oë die beste en mooiste wegvoer – mense plunder die volk, ledig hul huise, steel hul kosbare ou meubels en erfstukke; hulle leef asof hulle wil sé: “Niks behoort aan ons.”⁶⁵ Daarby is die tiran geen supermens, maar 'n armsalige mensie – die juk wat oor die volk heers het twee oë, twee hande, slegs een liggaam en het niks wat ook die armsaligste mens nie ook het nie, asook 'n vervalte en verdragbrekende hart en dit wat hulle hom gee om hul te teister⁶⁶ – alles verskynsels wat tot gevolg het dat die toestand van diensbaarheid uitermate onwaardig is. Ettienne de la Boëtie beskryf die nodige insig metafoeries met verwysing na 'n brandende vuur: Hoe hoër die vlamme brand, des te meer brandhout word benodig. Dieselfde geld vir tirannie: Hoe meer mens aan hom offer, des te meer gierig tree hy op. Die vuur doof uit wanneer die brandhout gedaan is; die tirannie hou op wanneer dit nie meer ontvang nie en mense hom nie meer gee nie en die leser word verseker dat die onttrekking van diensbaarheid tot vryheid lei. Soos vuur uitdoof wanneer die brandhout gedaan is, verval tirannie wanneer diensbaarheid aan die tiran staak: “Woher nimmt er so viele Augen, um euch auszuspionieren, wenn ihr sie ihm nicht leiht? Woher hat er so viele Hände, euch zu schlagen, wenn nicht von euch, und die Füße, mit denen er eure Städte zertritt, sin des nicht die euren?”⁶⁷ Dan behoort die wil tot onttrekking van diensbaarheid op te vlam: “Seit entschlossen, nicht mehr zu dienen, und siehe da, ihr seif frei. Ich verlange nicht, dass ihr den Tyrannen stösst und umstützt ihn nicht mehr, und ihr werdet sehen, wie er, wie ein Standbild, dem man den Sockel entzogen hat, von seinem eigenen Gewicht zermalmt in sich zusammenstürzt.”⁶⁸ Die outeur van die *Réveille-Matin*, verlang nie dat die tiran omvergewerp word nie, maar dat die onderdrukte volk sy steun aan die heerser sal onttrek en soos 'n standbeeld waarvan die basis verwyder is, sal dit ineenstort. De la Boëtie se opstel handel nie soseer om die misbruike van koningskap nie, maar is gerig teen monargie ten gunste van volksregering as sodanig. Drie aspekte kom in die verset-oproep van die *Réveille-Matin* na vore: 1. Tussen Bybelse Openbaring en gesonde menslike verstand is daar geen teenstelling nie. 2. Die onbenydenswaardige posisie waarin die Hugenote hul

65 Eusebe Philadelphie Cosmopolita, *Réveille-Matin* (Nicolas Barnaud), p. 188 e.v.

66 Eusebe Philadelphie Cosmopolita, *Réveille-Matin* (Nicolas Barnaud), p. 189.

67 Scholl, *Reformation und Politik*, p. 121.

68 Scholl, *Reformation und Politik*, p. 121.

bevind, is die resultaat van hul onboetvaardigheid en optrede in stryd met God se Wet. 3. Daar bestaan geen reg tot verset nie, maar deur boetedoening en skuldbelydenis maak dit die versetplegers selfkrities en boetedoening en skuldbelydenis open die weg vir die werking van die Heilige Gees.

Die oogmerk van Etienne de la Boëtie was tweeledig: Eerstens, wou hy aantoon dat daar geen teenstelling tussen Reformasie en *humanitas*; tussen Openbaring en rede bestaan nie en dat die Heilige Gees geen vyand van die rede of van politieke rasionaliteit is nie. Die teenstelling bestaan tussen die irrasionalisme van die heerskapsverhouding tussen vors en onderdaan. Tweedens, gebruik die *Réveille-Matin* die aanhaling uit die werk van De la Boëtie as hermeneutiese sleutel vir die politieke inhoud van sy werk – die diepste grond vir die Hugenote-onderdrukking is geleë in die onboetvaardigheid en ongeloof van die Hugenote. Daarom is die dialoog deurspek van verootmoedigingsgebede en skuldbekentnisse. In die eerste dialoog hef die Kerk byvoorbeeld 'n skuldbelydenis aan: “Wir haben deinem Gesetz zuwider gehandelt und deine Gebote nicht gehalten. Wir haben uns in unseren Lüsten zuviel verderbt und nach zeitlicher Her, auch Bündnissen und Freundschaften getrachtet an der grossen Herren Höfe, bei welchen doch deine göttliche Wahrheit durch offene edicta verworfen gewesen ist.”⁶⁹ Derdens, hoort reformasie en menslike politiek tesame, sonder dat die een identies aan die ander is. Goeie, verstandige politiek dra 'n onbetwyfelbare Reformatoriese karakter en die finale politieke doel van die Reformasie heet *humanitas*, verstandige diens aan God en optrede ten dienste van die mensdom.⁷⁰

4.2.4 Vryheid van die individu en verset teen politieke tirannie

Die *Réveille-Matin* bespreek by aanvang van die kwessie van verset, die sentrale vraagstuk van die evangeliese etiek: Is weerstand geoorloof in die lig van die bergpredikasie se inslag dat die bose nie weerstaan mag word nie? In die *Réveille-Matin* is dié vraagstuk nie alleen van teoretiese maar ook van praktiese belang. Die kern van die Hugenote-weerstandteorie is die weiering van die Hugenote-stede om aan die sentrale regering se pogings om sy optrede tydens die St. Bartholomeusnag-moorde voort te sit. Dié weiering van die Franse stede lei enersyds tot 'n krisis in die Franse staatshuishouding;

69 Scholl, *Reformation und Politik*, p. 123.

70 Scholl, *Reformation und Politik*, pp. 122-123.

andersyds tot 'n opbloeï van die Calvinisme in Frankryk. Die vraag was tot welke mate die opbloeï in versetgesindheid in stryd met die oproep is om die ander wang te draai. Hoe los die *Réveille-Matin* die vraagstuk op? As uitgangspunt stel die *Réveille-Matin* dat die Bergpredikasie nie tot 'n bevrydingsteologie verwring moet word nie. Volgens die *Réveille-Matin* is dit goed en reg vir private individue om in privaat-twiste onreg te duld en nie te vergeld nie. In publieke aangeleenthede geld egter ander oorwegings. Die *Réveille-Matin* staan op die beginsel dat die individuele Christen onder die eis van die vyandsliefde staan en dat verset derhalwe uitgesluit is. Volgens die *Réveille-Matin* is die tiran nie 'n persoonlike vyand wat, volgens die Bergpredikasie, met liefde behandel moet word nie, maar die staatsmag wat in verval geraak het. Om dié mag te reformeer is nie die reg van Christene nie, maar hul plig. Die outeur van die *Réveille-Matin* herken die valse vraagstelling wat deur formalisering van die geloofsgehoorsaamheid in die staat as gehoorsaamheid van die individuele onderdaan sou ontstaan. Luther en tot 'n groot mate ook Calvyn, gee aan die politieke aspek voorkeur: mag is van God gewil, daarom moet dit in gehoorsaamheid aanvaar word. Die gevaar van dié standpunt is reeds deur die Dopers uitgewys. Die Hugenote-skrywer, daarenteen, verklaar dat mag deur God gewil is, maar dat dit in die sin van *humanitas* gehandhaaf en tot vergestaltung gebring moet word.

In lyn met die Reformatoriese grondslae, vertrek die *Réveille-Matin* van die beginsel van die oppergesag van God. Dit is deels aan vorste en owerhede gedelegeer, maar nie sodanig dat dit 'n outonome en absolute mag word nie. Die oppergesag van God dui ook daarop dat dit nie alleen maghebbers legitimeer nie, maar ook hul gesag begrens. Politieke mag durf daarom nie tot 'n doel op sigself verhef word nie. Politieke mag vertoon 'n dienskarakter. Heersers is ten diepste dienaars; indien hulle dit nie aanvaar nie, ontaard dit tot tiranne, dit staan onder die oordeel van God, welke oordeel deur mense voltrek moet word. Die grondoortuiging in die *Réveille-Matin* is dat onbeperkte heerskappy God alleen toekom en gevolglik is die mag waaroor vorste en prinse beskik beperk en begrens, wat die vors nie mag oorskry nie. Indien vorste wel dié grense oorskry hoef onderdane hulle nie te gehoorsaam nie, anders sou mens die mag van regeerders met die soewereiniteit van God gelykstel – 'n laster wat te vreeslik is om te bedink. Waar Calvyn die legitimering van politieke gesag beklemtoon het, lê die *Réveille-Matin* die klem op die begrensing van sodanige politieke gesag wat deur God aan politieke owerhede verleen is.

Die *Réveille-Matin* bring, met verwysing na sowel die Ou as Nuwe Testament, 'n hele aantal voorbeelde van regmatige ongehoorsaamheid na vore: Die vroedvroue in Eksodus wat hul beroepsplig bo die wette van die Faraó stel; die Apostels wat beklemtoon dat God meer as mense gehoorsaam moet word. Die veelheid van staatsvorme – monargie, aristokrasie, demokrasie – is vir die *Réveille-Matin* 'n aanduiding dat die vorming van mag aan die mens oorgelaat is; mag en staatsvorme is maakbaar. Voorts beteken dit dat politieke gesag ter wille van volkere bestaan en nie volkere ter wille van politieke heerskappy nie. Dit is een van die grondgedagtes wat by herhaling in die *Réveille-Matin* na vore kom: vorste is ten dienste van die volk ingestel en nie die volk ten dienste van die politieke owerhede nie.⁷¹ Voorts word geen regering ingestel sonder begrensing nie. Geen mens word deur 'n ander in amp gestel sonder dat dit ondernemings maak en deur eedswering tot ampsperke verbind word nie.⁷² In dié opsig verskil die *Réveille-Matin* van ander monargomagiese tekste: die *Vindiciae Tyrannos* (deur Hubert Languit) plaas die klem op bepaalde aristokratiese elemente, terwyl die *Réveille-Matin* sterk onder invloed van die volksoewereiniteiteiler staan. Soos ander monargomagiese geskrifte, berus die *Réveille-Matin* op 'n sterk feodaalregtelike basis. Ter kontrolering van die sentrale politieke mag, vind die *Réveille-Matin* aansluiting by die klassieke Calvinistiese standpunt oor die Ephore se rol in antieke Griekeland. In die Franse denkmilieu het hierdie standpunt 'n belangrike rol gespeel, soos blyk uit Francois Hotman se *Franco-Gallia*. Met verwysing na Hotman se standpunt, word die rol van die Stande met die rol van die Ephore gelykgestel – politieke kontrole wat tot in die 16de eeu in Frankryk 'n belangrike rol gespeel het en tot die begrensing van staatgesag bygedra het. Volgens Hotman het die formalisering van magsuitoefening deur vorste en politieke absolutisme as 'n nuwe verskynsel in Frankryk na vore gekom – 'n tendens wat die voorafgaande 60 jaar deur onderdrukking van die Stande en verheffing van die koning bo die reg, gemanifesteer het.⁷³ Daarom is weerstand deur die volk nie minagting van die Bergpredikasie, maar is duldigheid van tirannie verraad jeens die volk. Anders as Calvyn se klassieke standpunt dat die enigste weg vir die onderdrukte volk bestaan in die hoop en geloof dat God – volgens die voorbeeld van die Ou Testamentiese Rigterboek – 'n volksbevryder

71 Eusebe Philadelphie Cosmopolita, *Réveille-Matin* (Nicolas Barnaud), p. 80.

72 Eusebe Philadelphie Cosmopolita, *Réveille-Matin* (Nicolas Barnaud), p. 83.

73 Eusebe Philadelphie Cosmopolita, *Réveille-Matin* (Nicolas Barnaud), p. 89.

sal opwek, pak die *Réveille-Matin* die probleem anders aan. Die vraag na weerstand van private individue is vir die skrywer van die *Réveille-Matin* eerder 'n akademiese vraag. Die vraag is veel eerder dié na die weerstand en afskeiding van minderhede. Minderheidsgroepe is geregtig om hul identiteit deur afskeiding te verdedig. Dit is hierdie vraag na die afskeiding van minderhede waaraan die *Réveille-Matin* aandag skenk. Hiermee kom die feodaalregtelike grondslag van die *Réveille-Matin* na vore. Staatsmag en -gesag setel in die onderskeie verdragsluitendes. Indien die meerderheid in die staat tirannieke optrede van die vors aanvaar, is dit die goeie reg van die minderheid om homself af te skei. Ingevolge die feodale reg verloor die vors op dieselfde grond sy aanspraak, soos die vasaal in geval van tirannie.⁷⁴ Die minderheid durf die tiran nie teen die wil van die meerderheid met geweld te weerstaan nie, maar dit kan sigself van die meerderheid losmaak en sy eie weg gaan, soos die Switsers die Habsburghuis, wat hul verwaarloos het, verlaat het. Dié mag van minderhede is geen irrasionele gegewe nie, maar soos elke gawe van God, vormbaar en vatbaar vir gestaltegewing deur die betrokke minderheid. Die opperste maghebbers, die *magistratus inferiors* en die stede is almal lewenseenhede wat in die 15de eeu deel aan politieke mag had. Die weerstand van La Rochelle – wat binne enkele maande die mag van die tiran vernietig het – getuig daarvan, volgens die skrywer van die *Réveille-Matin*, dat God sy soewereine heerskappy en sy gesag nie laat bespot nie.

5. Samevatting en gevolgtrekking

Desiderius Erasmus se anti-Machiavelliaanse betoë, vanuit die hoek van die Christosentriese humanisme, het die oog vir politieke tirannie en die vorme wat dit kan aanneem geopen. Hoewel Erasmus nie aktiewe weerstand bepleit het nie, was die kiem in Christelike kringe van nie-Roomse oortuiging geplant dat tirannie 'n ondeug is wat uit die samelewing geweerd moet word. Martin Luther se toepassing van die beginsel van sosiale welwillendheid, onderliggend tot die morele wet, het bepaalde moontlikhede geskep vir die beskrywing van politieke owerhede se verpligtinge jeens onderdane. Voorts het die klem op die gelowige se absolute reg op gewetensvryheid 'n grondslag vir verset teen godsdienstige tirannie by die monargoomagiese versetteorie geïnkorporeer. Die regverdiging van verset teen tirannieke optrede het egter

74 Eusebe Philadelphie Cosmopolita, *Réveille-Matin* (Nicolas Barnaud), p. 90.

verder as Calvyn se regverdiging van burgerlike ongehoorsaamheid in geval van owerheidsgebiedinge of -verbiedinge in stryd met God se Woord, gestrek. Anders as Calvyn se regverdiging van burgerlike ongehoorsaamheid, het die *Réveille-Matin* ongehoorsaamheid van onderdane tot plig verhef in gevalle waar die kern van menslike waardigheid – omskryf as *humanitas* – deur politieke owerhede aangetas is. Vergrype teen *humanitas* is deur die outeur van die *Réveille-Matin* in ooreenstemming met Luther se standpunt oor sosiale welwillendheid onderliggend tot die Tien Gebooe, as 'n vergryp teen die morele wet beskou – 'n vergryp wat in stryd met menslike rasionaliteit is en die basis van die sosiale orde ondergrawe. Menslike rasionaliteit, gesuiwer van eiebelang en onbybelse oogmerke, is slegs verwesenlikbaar deur die verligting wat die verstand deelagtig word by sondebelydenis en gebede wat uit 'n berouvolle sondaarshart opkom. Sonder om in die kontroversie van aktiewe verset, tiranne-moord en individuele geweldpleging jeens politieke gesagsdraers betrokke te raak, het die *Réveille-Matin* die reg tot burgerlike ongehoorsaamheid in die konteks van Calvyn se regverdiging daarvan, in bepaalde gevalle tot plig verhef – 'n plig wat lynreg teenoor ongebreidelde dienswilligheid en onbybelse passifisme staan. Voorts het die *Réveille-Matin* 'n belangrike bydrae daartoe gelewer dat burgerlike verset 'n gesprekspunt en oplossing vir tirannieke optrede jeens Protetantse gelowiges geword het. Die *Réveille-Matin* het voorts 'n blywende boodskap vir Protetantse gelowiges ingehou: waar die kern van menswees aangetas word en owerheidsoptrede tot ondermyning van die Wet van God en die sosiale welwillendheidsbasis daarvan strek, is gelowiges verplig om hul steun aan politieke gesagsdraers te onttrek en te weier om hul bevele te gehoorsaam.

Bibliografie

- ARISTOTELES. *The Politics*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books (1979), 5, 9, 8.
- BURNS, J.H. (Ed.). 1996. *The Cambridge History of Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CALVYN, J. 1988. *Institusie van die Christelike Godsdiens*. Vols. 1-4. Vertaal deur H.W. Simpson. Potchefstroom: Calvyn Jubileumfonds.
- DOWEY, E.A. 1984. Law in Luther and Calvin. In: *Theology Today* 41(2), pp. 146-153.
- ERASMUS, D. 1974. *The Education of a Christian Prince*. Vertaal deur N.M.

Cheshire & M.J. Heath. Cambridge: Cambridge University Press.

EUSEBE PHILADELPHIE COSMOPOLITA (NICOLAS BARNAUD). (Anon.). 1574. *Réveille-Matin des Francois, et de leurs voisins*. Edimbourg: Geen uitgewer vermeld.

EUSEBE PHILADELPHIE COSMOPOLITA (NICOLAS BARNAUD). (Anon.). 1575. *Réveille-Matin oder Wache früh auf. Aus dem Französischen ins Teutsch gebracht durch Emericum Lebusium*. Geen plek van uitgawe en uitgewer vermeld.

HUNDESHAGEN, C.B. 1946. *Calvinismus uns staatsbürgerliche Freiheit*. Zürich: Evangelischer Verlag AG Zollikon.

JARDINE, L. 1974. Introduction. In: D. Erasmus, *The Education of a Christian Prince*. Vertaal deur N.M. Cheshire & M.J. Heath. Cambridge: Cambridge.

KURZ, H. 1950. Montaigne and la Boëtie in the Chapter on Friendship. In: *PMLA* 65(4), pp. 483-530.

LUTHER, M. 1846. (Red.) K. Zimmermann, *Die reformatorischen Schriften Dr. Martin Luthers*, Vol. 1. Darmstadt: Verlag von Karl Wilhelm Leske.

LUTHER, M. 1847. *Ausgewählte Schriften*. Vols. 1-4. Dreseden: Justus Naumann's Buchhandlung.

LUTHER, M. 1958-1967. *Works*. Vols. 1-55. Eds. J. Pelikan (vols. 1-30) & H. Lehmann, (vols. 31-55). Philadelphia: Concordia.

NICHOLS, S.J. 2002. *Martin Luther: a guided tour of his life and thought*. Philipsburg: P & R Publishing.

RAATH, A.W.G. 2005. Writing 'new' decalogues: Martin Luther's development of the Pauline-Augustinian tradition of natural law. In: *Koers* 70(3), pp. 425-454.

SCHOLL, H. 1976. *Reformation und Politik*. Berlin / Köln: Mainz.

STRAUSS, L. 1974. Niccolo Machiavelli. In: Reds. L. Strauss & J. Cropsey. In: *History of Political Philosophy*. Chicago: Rand McNally, pp. 271-292.

TILLEY, A. 1899. Some Pamphlets of the French Wars of Religion. In: *The English Historical Review* 14(55) Julie, pp. 451-470.