

GEREFORMEERDE ORTHODOXIE

W. van 't Spijker

Abstract

This article shows how Reformed scholasticism contributed to the shaping of Reformed orthodoxy. When Luther aimed to reject Aristotle, this rejection was less thorough than commonly assumed. Aristotle returned in a Christianized fashion, accompanied by some methodological projects borrowed from other philosophical schools. Diversity in prolegomena did not detract from a profound intrinsic unity established within Reformed orthodoxy. Originally, this unity involved views of the Eucharist, predestination, and Christology. Later on, the same unity extended to the fields of Scripture, the doctrine of grace, and ecclesiology. Increasing confessionalization and denominationalization, as well as the political situation of the late Sixteenth and early Seventeenth centuries, also had a considerable influence. At the end of the Seventeenth century came the decline of Reformed orthodoxy and the rise of the Enlightenment.

Inleiding

In de jaargangen 28, 29 en 30 (1985-1987) van dit tijdschrift verscheen een serie artikelen over de gereformeerde scholastiek. De redactie wilde zich richten op de problematiek die gegeven was met de invloed van de scholastieke methode binnen de Reformatie en de na-reformatorische theologische ontwikkelingen. Zij zag de specifiek scholastieke methode van theologiseren als een bepalende en actieve factor voor het ontstaan van de gereformeerde orthodoxie. Met een inleidend artikel over het Griekse denken in kerk en theologie en in de geloofspraktijk zette S. van der Linde de thematiek uiteen. De serie bestond uit een reeks van zeven bijdragen. De bedoeling was om onderzoek te doen naar de ontwikkeling vanaf de Reformatie. Via de Nadere Reformatie en de Verlichting bedoelde men door te stoten tot de geloofspraktijk zoals die in de gemeenten nog beïnvloed zou kunnen zijn door de scholastieke gereformeerde theologie of door de gereformeerde orthodoxie.¹ De idee daarachter was, dat de scholastiek inderdaad nog steeds een rol speelde in de gemeente van Christus en dat daardoor het zicht op het evangelie zelf kon worden belemmerd. In de volgende jaargang volgden artikelen van W. van 't Spijker over de Scholastiek en Erasmus, Luther, Melanchthon, Zwingli en Bucer.² Van

1 S. van der Linde, 'Het "Griekse" denken in Kerk, theologie en geloofspraktijk', *Theologia Reformata* 28 (1985), 247-268.

2 W. van 't Spijker, 'Gereformeerde Scholastiek II en III'; 'Scholastiek, Erasmus, Luther, Melanchthon', *Theologia Reformata* 29 (1986), 7-29; 136-160.

der Linde schreef vervolgens over de problematiek bij Calvijn.³ C. Graafland onderzocht het thema met zijn bijdrage over de Gereformeerde Scholastiek en de Orthodoxie en met twee artikelen over de Scholastiek en de Nadere Reformatie.⁴ Een samenvattende bijdrage volgde niet.

Na een kwart eeuw blijkt de thematiek nog steeds bijzonder aantrekkelijk te zijn. De literatuur erover is aanzienlijk toegenomen.⁵ Sterker dan in het verleden kwam er aandacht voor de erkenning van een vorm van continuïteit tussen middeleeuwse en reformatorische theologie. Sterker nog kwam met name het onderzoek op gang naar de relatie tussen de reformatorische theologie en die van anderhalve eeuw ná de Reformatie. In de vroege reformatorische theologie zou sprake zijn geweest van een vitaal evangelisch élan. Daaraan zou gaandeweg een einde zijn gekomen door het toenemende gebruik van

-
- 3 S. van der Linde, 'Gereformeerde Scholastiek IV: Calvijn', *Theologia Reformata* 29 (1986), 244-266.
- 4 C. Graafland, 'Gereformeerde Scholastiek V: De invloed van de Scholastiek op de Gereformeerde Orthodoxie', *Theologia Reformata* 30 (1987), 4-25; idem, 'Gereformeerde Scholastiek VI: De invloed van de Scholastiek op de Nadere Reformatie (1)', *Theologia Reformata* 30 (1987), 109-131; idem, 'Gereformeerde Scholastiek VI: 'De invloed van de Scholastiek op de Nadere Reformatie (2)', *Theologia Reformata* 30 (1987) 313-340.
- 5 Oudere literatuur die nog steeds van betekenis is: P. Althaus, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik*, Leipzig 1914, Repr. Darmstadt 1967; Ernst Bizer, *Frühorthodoxie und Rationalismus*, Zürich 1953; idem, 'Historische Einleitung', in: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, dargestellt und aus den Quellen belegt von Dr. Heinrich Heppe. Neu durchgesehen und herausgegeben von Ernst Bizer, XVII – XVCI; Josef Bohatec, *Die Cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts*, Leipzig 1912, Repr. Hildesheim 1966; Robert D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism. A Study of Theological Prolegomena*, St. Louis 1970; Vol. II: *God and His Creation*, St. Louis 1972; E. Weber, *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie*, Leipzig 1907; Hans Emil Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, I-1 en I-2: *Von der Reformation zur Orthodoxie*, II: *Der Geist der Orthodoxie*, Gütersloh 1937-1951; C. van der Woude, *Op de grens van Reformatie en Scholastiek*, Kampen 1964. Nieuwere literatuur: met name de studies van Richard A. Muller, *Christ and the Decree. Christology and Predestination in the Reformed Theology from Calvin to Perkins*, Grand Rapids 1986; *The Unaccommodated Calvin. Studies in the Foundation of a Theological Tradition*, Oxford 2000; *After Calvin. Studies in the Development of a Theological Tradition*, Oxford 2003; *Post-Reformation Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy ca 1520 to ca 1725*, I-IV, Grand Rapids 2003; Hans Martin Barth, *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik in 17. Jahrhundert*, Göttingen 1971; John Platt, *Reformed Thought and Scholasticism. The Arguments for the Existence of God in Dutch Theology 1575-1650*, Leiden 1982; W.J. van Asselt e.a., *Inleiding in de gereformeerde scholastiek*, Zoetermeer 1998; R. Trueman, R.S. Clark, *Protestant Scholasticism. Essays in Reassessment*, Carlisle 1999; Willem J. van Asselt en Eef Dekker, *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise*, Grand Rapids 2001.

de scholastieke methode. Meer dan voorheen erkende men de juistheid van de beschouwing die de continuïteit tussen middeleeuwse en reformatorische theologie benadrukte. Nu zou er meer sprake moeten zijn van een vorm van discontinuïteit tussen de reformatorische theologie en die van een derde of vierde volgende generatie. Calvijns theologie zou aan betekenis hebben ingeboet door deze hernieuwde wijze van scholastiek denken. Daardoor kwam de Geneefse reformator tegenover het latere calvinisme te staan.⁶ Verzet tegen deze beschouwing bleef niet uit.⁷ Uit ons onderzoek zal duidelijk moeten worden hoe de lijnen van de historische ontwikkeling het meest naar waarheid kunnen worden aangegeven.

Enige nuancering ten aanzien van de terminologie lijkt noodzakelijk. Het begrip 'gereformeerde scholastiek' functioneert op een ander niveau dan de aanduiding die we hanteren in ons spreken over de 'gereformeerde orthodoxie'. Het eerste slaat op het gebruik van een bepaalde theologische methode.⁸ Het moet geplaatst worden binnen de context van de school, en duidt daarmee op een bepaald segment van de theologie. Immers naast en vóór de scholastieke theologie ontwikkelde zich reeds de monastieke en de mystieke theologie. Elk veld zoekt naar een eigen methode, die in het klooster anders is dan in de school die naast de kerk staat, en ook weer anders dan in de stilte van een mystieke kennis vanuit de ontmoeting met God, die voor sommige middeleeuwse theologen door niets kon worden overtroffen.⁹ Op de keper beschouwd kan het begrip 'scholastieke methode' een versmalling inhouden. Ook in de scholen hebben alle methoden nog niet dezelfde vorm.

Het begrip dat we gebruiken om de situatie in de gereformeerde wereld vóór en na Dordt aan te geven, dat van de gereformeerde orthodoxie, is veel complexer. Het ziet niet slechts op een singuliere theologische methode. Het duidt op een geheel, waarin inderdaad theologie en academie, maar ook cultuur en wetenschap, kerk en staat een rol spelen. Men spreekt van orthodoxie, niet slechts om de gehele situatie weer te geven, zonder toetsing, maar ook om duidelijk te maken, dat zij normeerbaar is aan hetgeen

6 R.T. Kendall, *Calvin and the English Calvinism*, Oxford 1979; Holmes Rolston III, *John Calvin versus the Westminster Confession*, Richmond 1972.

7 Paul Helm, *Calvin and the Calvinists*, Edinburgh 1982; daarnaast de literatuur over de vijf punten van het calvinisme: E.H. Palmer, *The five Points of Calvinism*, Grand Rapids 1972; D.E. Spencer, *Tulip. The five Points of Calvinism in the Light of Scripture*, Grand Rapids 1979.

8 M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode, nach gedruckten und ungedruckten Quellen*, I-II, Graz (Repr.) 1957.

9 Grabmann, *Geschichte* II, 97: 'Scholastik und Mystik sind sonach nicht Gegensätze, sondern Korrelate'; Martin Anton Schmidt, *Scholastik*, in: KIG Band 2, Lieferung G (2. Teil), Göttingen 1969, 74-75: 'Mittelalterliche "Scholastik" im Sinne dieser vornehmlich an den Kathedralschulen und später den Universitäten ausgebildeten Schulwissenschaft unterscheidet sich von der monastischen Meditation der Geheimnisse Gottes und der Schöpfung'; Kent Emery Jr., *Monastic, Scholastic and Mystical Theologies from the Later Middle Ages*, Aldershot 1996.

gehouden kan worden tegen het licht van wat gereformeerd is. Tegenover de theologische versmalling die ongewild nawerkt in het begrip van de scholastieke methode, staat de gecompliceerde en veelomvattende werkelijkheid van de gereformeerde orthodoxie. Zij is historisch gegroeid. Zij kent grote veelvormigheid, maar is niettemin in het grondprincipe duidelijk herkenbaar. Zij is gereformeerd.

Wat de opzet van deze bijdrage betreft, handelt de eerste paragraaf over de afwijzing van de scholastiek en de terugkeer daarvan binnen de reformatorische wereld. Een tweede paragraaf beschrijft hoe deze terugkeer op onderdelen plaats vond. Een derde stuk laat zien welke andere factoren daarbij een rol speelden: breuk in de Reformatie, confessionalisering, godsdienstgesprekken, politieke ontwikkelingen en binnen-gereformeerde controversen. Een vierde stuk schetst de betekenis van de ontwikkelingen voor de leer omtrent de Schrift, de leer van de genade en de kerk.

De scholastiek afgewezen en teruggekeerd

Luthers kritiek in zijn disputatie van 4 september 1517 op de scholastieke theologie en met name op de rol van de dialectiek van Aristoteles was theologisch gezien van ingrijpende aard dan zijn afwijzing van de aflaat in de bekende 95 stellingen van 31 oktober 1517.¹⁰ Voor Luther was het een dwaling om te zeggen dat men zonder Aristoteles geen theoloog zou kunnen worden. Vooral diens ethiek moest het ontgelden, hoewel hij in zijn *Tischreden* kon verklaren dat het vijfde boek van diens Ethiek wel het beste was.¹¹ Ook al nuanceerde Luther in later tijd hier en daar zijn oordeel over Aristoteles en de scholastieke theologie, zijn afwijzing van de Griekse filosoof bleef radicaal.¹² Zij hing samen met wat hij noemde 'den Kern der Nuss und das Mark der Knochen'.¹³ Daardoor verschilde zij niet alleen in toon van de bij tijden satirische kritiek die Erasmus uitoefende op de scholastieke theologie. Voor Luther was deze wijsbegeerte niet te rijmen met de genade.¹⁴ Het zal mede aan deze wezenlijke en inhoudelijke kritiek hebben gelegen, dat er vanaf 1525 aan de universiteit van Wittenberg steeds minder disputaties werden gehouden.

Tien jaren later spande Luther zich in om in het kader van zijn onderwijs de kunst van het disputeren weer in te voeren.¹⁵ Belangrijke thema's uit zijn theologie kwamen daarbij aan de orde. Duidelijk werd vooral dat zijn kritiek op andere leest geschoeid was

10 *Disputatio contra scholasticam theologiam*, WA I, 221-238.

11 *WA Tr VI*, 345.

12 Zie Gesamtregister WA Band 58, 1. Teil, 163-170.

13 *WA I*, 221.

14 *WA I*, 226: 'Non efficitur iusti iusta operando, sed iusti facti operamur iusta. Contra Philosophos'.

15 Paul Drews, *Disputationen Dr. Martin Luthers in d. J. 1535-1545 an der Universität Wittenberg gehalten*, Göttingen 1895, V-XLIV.

dan die van het humanisme.¹⁶ Daarvan was in Wittenberg niet direct sprake. De didactische hervormingen waarin Melanchthon voornamelijk de hand had droegen wezenlijk bij aan de herstructurering van het academisch onderricht. Maar zij eerbiedigden volstrekt het centrale gegeven van de reformatorische boodschap.¹⁷ Luther ervoer het werk van Melanchthon als de vormgeving van het evangelie zoals hij het predikte. Het werk waarin Melanchthon gestalte gaf aan Luthers boodschap in de vorm van een vernieuwde, geherstructureerde, logische en retorische opzet, zijn *Loci Communes* (sinds 1521), werd door Luther zelf zo hoog geschat, dat hij het een plaats waard achtte in de canon van de Schrift zelf. Wat de kern van de zaak betreft was hun inzicht in de Schriften van hetzelfde kaliber. Toch zou blijken dat de vorm waarin Luthers boodschap werd gepresenteerd een lichte wissel deed omgaan, zoals later ook het geval zou zijn in de manier waarop Beza de diepste intenties van Calvijns theologie doorgaf. Het verschil tussen de presentatie in dogma dan wel in prediking is daarbij van invloed geweest. In de begintijd van de Reformatie zelf was deze lichte verschuiving echter niet opvallend groot. Zij betrof in elk geval niet een zodanige theologische overgang naar een andere *genus* als in latere weergaven van de theologiegeschiedenis wel is gesuggereerd. Het is opvallend hoeveel grote en kleinere werken op het gebied van de grammatica, retorica en dialectiek het licht zagen.¹⁸ Vele daarvan gingen terug op de onderwijsvernieuwing waaraan de naam van Rudolf Agricola (1444-1485) was verbonden.¹⁹ De meeste verschenen dan ook niet alleen in het kader van een structuurverandering in de theologische wetenschap. Toen de bekende uitgever Froschauer uit Zürich een werk van Andreas Hyperius (1511-1564) op dit terrein publiceerde, greep hij de gelegenheid aan om te wijzen op het verschijnsel dat tal van wetenschappelijke disciplines weer gebruik gingen maken van de dialectiek van klassieke schrijvers als Cicero en ook Aristoteles.²⁰

Toch was er wel wat veranderd. Melanchthon verankerde zijn methode in het christelijk geloof en kon haar op die manier christianiseren.²¹ Het gevaar zou daarin kun-

16 Steven Ozment, 'Humanism, Scholasticism, and the Intellectual Origins of the Reformation', in: F. Forrester Church, Timothy George (Eds.), *Continuity and Discontinuity in Church History. Essays presented to George Huntston Williams on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden 1979; James H. Overfield, *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*, Princeton 1984; Erika Rummel, *The humanist-scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*, Cambridge/Londen 1995, 153ss.; Erika Rummel (ed.), *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, Leiden/Boston 2008.

17 Siegfried Wiedenhofer, *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon*, 2 Bde., Frankfurt usw., 1976.

18 E. Campi a.o. (Eds.), *Scholarly Knowledge. Textbooks in Early Modern Europe*, Genève 2008.

19 F. Akkerman, A.J. Vanderjagt (Eds.), *Rodolphus Agricola Phrisius (1444-1485). Proceedings of the International Conference at the University of Groningen 28-30 October 1985*, Leiden 1988.

20 Praefatio van Froschauer in: Andreas Hyperius, *Topica Theologica*, Wittenberg 1565.

21 Rummel, *Debate*, 173: 'Melanchthon's theory of argumentation is firmly grounded in his Christian faith'.

nen bestaan, dat het geloof een grond zou zoeken in een methode van argumentatie die vreemd zou zijn aan het christelijk geloof en die de boodschap zou kunnen paganiseren. Voor dat gevaar waren de auteurs in de na-reformatorische tijd niet blind. Niettemin zijn zij verder gegaan dan Melanchthon en vooral Luther zelf hebben verkozen. Zij hebben het in hun onderricht niet geschuwd om de ethiek van Aristoteles weer naar voren te halen. Daarvan zijn twee voorbeelden te geven. Petrus Martyr (1500-1562) voorzag in Zürich de Nicomachische ethiek van Aristoteles van zijn commentaar²², terwijl Andreas Hyperius in Marburg op zijn colleges dezelfde ethiek behandelde.²³ In beide gevallen was het de bedoeling om het hart van de reformatorische verkondiging in de leer van de rechtvaardiging als bijbelse boodschap te waarborgen, maar tegelijk ook de ethische consequenties ervan met de categorie van de *duplex iustitia* te verbinden.²⁴

Het valt niet te ontkennen dat binnen de zich vormende reformatorische traditie al met al de naam van Aristoteles een andere klank kreeg dan zij in Luthers spraakgebruik had gehad. Niet alleen op het gebied van de theologische methode, maar ook op dat van de ethiek is men blijkbaar met enig (zij het gereserveerd) vertrouwen van zijn diensten gebruik gaan maken. Ook daarbij bleef voorshands de nadruk vallen op de vraag welke theologische methode gebruikt diende te worden. De polemiek met Rome vroeg om een helder en krachtig verweer. De rooms-katholieke theoloog Robertus Bellarminus (1542-1621) werd benoemd op de leerstoel voor controverstheologie in Rome, waar hij zijn bekendste werk schreef: *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Ingolstadt 1586-1593. Het werk riep bij tal van protestantse theologen reacties op.

Nog voor het werk van Bellarminus verscheen, had Antoine de la Roche Chandieu (1534-1591), een befaamd Frans theoloog,²⁵ in tal van publicaties de gereformeerde theologie uiteengezet. Hij hanteerde daarbij zeer bewust de scholastieke methode, de *scholastica tractatio*.²⁶ In zijn verantwoording verklaarde hij deze keus als een reactie op

22 Luca Baschera, *Tugend und Rechtfertigung. Peter Martyr Vermigli's Kommentar zur Nikomachischen Ethik im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie*, Zürich 2008.

23 *Meditationes Sive Aristotelis Ethicorum Nikomaxeion perspicua ac perquam eriduta cum moribus sacris, id est in pagina descriptis, collata explicatio. Per d. Petrum Vermilium Florent...et D. Andream Hyperium*, Lich an der Wetter 1598.

24 Luca Baschera, *Tugend*, 240: 'Die reformierte Lehre der *duplex iustitia* gestattete ihren Vertretern einerseits, sowohl den forensischen als auch den realen Aspekt des Heilspozesses in ihrer respektiven Differenz und Untrennbarkeit zu betonen, um weder das "umsonst" der Gnade noch die ethischen Folgen der Gerechtsprechung auszublenden. Andererseits nahm sie eine entscheidende Rolle bei der Begründung der christlichen Ethik ein'.

25 Chandieu behoorde tot de leidende Franse theologen en nam deel aan de eerste Franse synode, die de gereformeerde *Confessio Gallicana* opstelde (1559). Hij leidde het Franse verzet en werd later onder Hendrik IV benoemd tot hofprediker. Zijn *Opera Theologica* verschenen in 1592.

26 W. Neuser in: Carl Andresen (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte II*, 'Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität II', Göttingen 1980, 309ff.

de activiteiten van de Jezuïeten, die zich in zijn dagen hadden weten in te dringen in de meest bloeiende academies van het land, zich daarbij beroepend op eigen bedrevenheid in het disputeren.²⁷ Tegenover hun methode poneerde Chandieu zijn eigen theologische, analytische wijze van omgaan met de stof, waardoor hij zou kunnen voorkomen dat een discussie in een subtiële en sofistieke disputatie zou ontaarden. De waarheid zou dan plaats moeten maken voor onzekerheid, mogelijkheid of waarschijnlijkheid. Zijn eigen methode betekende de opgang van het licht der waarheid, waardoor zelfs de blinden haar konden aanschouwen.²⁸ Chandieu pleitte voor het maken van een wezenlijk onderscheid tussen theologie en filosofie. Hij stelde een scholastiek-theologische methode ook tegenover een eenvoudiger, retorische manier van spreken, zoals voor niet-theologen noodzakelijk is. Hij bestreed de gedachte dat men zou dienen terug te keren tot het werk van Petrus Lombardus. En hij plaatste de mening van Duns Scotus tegenover zijn eigen opvatting. Terwijl de eerste meende dat de scholastieke theologen met veel vrucht de wijsbegeerte hadden vermengd met de godgeleerdheid, gaf Chandieu te kennen dat die vermenging slechts gif had opgeleverd. Zij was vrucht geweest, niet van gebruik, maar van *misbruik* van de filosofie. Zijn kritiek betrof vooral de middeleeuwse scholastieke theologen.

Zelf wilde Chandieu terugkeren tot de vroegklassieke theologen. De latere werkten te veel met logische axioma's en niet met de Heilige Schrift. Het is zijns inziens niet te tolereren wanneer men de doctores van de kerk op één lijn plaatst met profeten en apostelen. Deze opvatting vormt de eerste dwaling van de scholastici. Daar komt nog bij, dat men in de filosofie uitgaat van principes waarmee men boven waarschijnlijkheden probeert uit te komen. Theologische, analytische disputaties daarentegen dienen te steunen op ware, zekere en noodzakelijke argumenten. Wijsgerige disputen behelzen tal van principes, die de waarheid zouden moeten toelichten. Theologen disputeren niet over hun beginselen. Zij gaan er vanuit, omdat ze boven elke twijfel verheven zijn. Filosofen brengen zoveel verschillende en tegenstrijdige argumenten aan, dat elke vorm van zekerheid teloor gaat. Met hun spitsvondigheden verduisteren zij de waarheid en moeilijkheden maken zij nog moeilijker. Zij brengen hun tijd door met het behandelen van ijdele en curieuze vraagstellingen. Ze hebben niets gemeen met werkelijk theologisch en scholastisch onderzoek. Zij hebben een hekel aan een eenvoudige behandeling van een vraagstuk. Door hun syllogismen maken zij de dingen ingewikkeld. Wanneer er nog gestreden moet worden, beroemen zij zich al op de overwinning. Wèrkelijke duidelijkheid en eenvoud komt tot stand door de Schrift zelf. De menselijke rede kan geen principe zijn van de theologie.²⁹ Het gezag van de kerk kan evenmin functioneren als een

27 Chandieu, *Opera theologica*, 2. Over Chandieu's opvattingen over de scholastieke methode zie de waardevolle bijdrage van Donald Sinnema: 'Antoine De Chandieu's Call for a Scholastic Reformed Theology (1580)', in: W. Fred Graham (Ed.), *Later Calvinism. International Perspectives*, Kirksville 1992, 159-194.

28 Chandieu, *Opera*, 6.

29 'Humana autem ratio non potest esse principium Theologiae', Chandieu, *Opera*, 10.

zelfstandig principe van de theologie: de kerk van Christus kan immers niet gedefinieerd worden zonder het geloof ter sprake te brengen; zonder geloof kan zij niet bestaan. Men kan het geloof niet definiëren zonder vooraf het Woord van God te vermelden, dat immers norm en voorwerp van het geloof is. Een mensenwoord, of menselijk gezag, kan zo niet functioneren.³⁰ De Schrift is in haar geheel heilig en door God ingegeven. Wat in de Schrift is begrepen, kan daarom niet innerlijk tegenstrijdig zijn. God spreekt zichzelf niet tegen.

Voor Chandieu betekende de hantering van zijn methode een krachtig middel om de rijkdom van de Schrift voor zichzelf te laten spreken. Het bijbels karakter van de gereformeerde theologie kwam niet onder druk te staan.³¹ Hij genoot ook buiten Frankrijk grote bekendheid. Zijn gedachten over een scholastieke gereformeerde theologie werden door verscheidene theologen overgenomen. Donald Sinnema noemt Lubbertus uit Franeker en Alsted uit Herborn. Ook Ursinus gebruikte een soortgelijke methode ter verduidelijking van de bijbeltekst, tot in zijn preekvoorstellen toe. De betekenis van de scholastieke methode – niet alleen bij Chandieu – was vooral gelegen in het feit dat zij aan de alleenheerschappij van de puur aristotelische wijsgerige invloed een halt toeriep. Zij oriënteerde zich ook niet op de middeleeuwse scholastieke scholen, maar wilde een brug slaan naar de vroegchristelijke manier van theologiseren. Zij bood bovendien ruimte en gelegenheid voor een vrije toepassing en voegde zich zo ook binnen het kader waarin veel theologen hun eigen methodiek publiceerden. Het is niet zo dat er op het terrein van de theologische methode eenvormigheid heerste. Wat dit betreft is er eerder sprake van een rijke verscheidenheid.

In dit verband moet aan de wijsgerige methode van Pierre de la Ramée (1515-1572) een wezenlijke betekenis worden toegekend. Rond 1561 sloot hij zich aan bij het Franse protestantisme. Hij stond bekend als een felle, principiële tegenstander van Aristoteles' wijsbegeerte. Zijn werk beoogde een totale vereenvoudiging van het wetenschappelijke denken.³² Hij meende dit te kunnen bereiken door een vorm van classificatie toe te passen, waardoor de te behandelen objecten overzichtelijk werden geordend en in verder-

30 Chandieu, *Opera*, 10/11.

31 Sinnema, 'Chandieu's Call', 189: 'Chandieu sees the Bible as the source of these theological principles. For him the Bible itself is not a single principle of theology, as other Reformed theologians, especially in the seventeenth century would formulate it... Since he denies that reason can be a principle of theology, Chandieu has not adopted a rationalist position, which considers reason a source of theological truth'.

32 Nelly Bruyère, *Méthode et dialectique dans l'œuvre de La Ramée. Renaissance et âge classique*. [De Pétrarque a Descartes 45] Paris 1984; Donald K. McKim, *Ramism in William Perkins' Theology*. [American University Studies 7/15] New York 1987. James Veazie Skalnik, *Ramus and Reform. University and Church at the End of the Renaissance*. [Sixteenth Century Essays and Studies Series] Kirksville 2002; Mordechai Feingold, Joseph S. Freedman and Wolfgang Rother (Ed.), *The Influence of Petrus Ramus. Studies in Sixteenth and Seventeenth Century Philosophy and Sciences*. [Schwabe Philosophica 1] Basel 2001.

gaande onderverdelingen konden werden gepresenteerd. Op deze manier van de visualisering werd het mogelijk om in één oogopslag onderlinge samenhangen weer te geven. Waar in de klassieke logica het syllogisme tot ordeningsprincipe was uitgegroeid, stond bij Ramus het schematisch weergegeven verband, dat liet zien hoe de dingen samenhangen en ook uit elkaar voortkwamen. Ramus verbond deze methodiek met zijn inzicht dat het denkproces zelf ontleed diende te worden, zodat de algemene begrippen werden gedefinieerd en vervolgens verder ontvouwd. De dichotomie, waarin de eigenlijke verwerking plaatsvond, kon een totaalbeeld leveren waarin samenhangen inzichtelijk werden gepresenteerd.

De didactische mogelijkheden die ter beschikking kwamen werden aan tal van academies intensief gebruikt. In de ramistisch georiënteerde academies beschikte men zo over het pedagogisch hulpmateriaal van de *tabulae*, die op colleges verhelderend werkten. Het was een kwestie van druktechniek. Paginagrote vouwbladen spreidden voor het oog de collegestof uit. Het vrij neutrale pedagogische hulpmiddel liet de mogelijkheid van een principiële invulling open. Vandaar dat het Ramisme een krachtige afwijzing ontving waar Aristoteles de scepter zwaaide, vanwege een gebrek aan principe. Toen Ramus solliciteerde naar een leerstoel wijsbegeerte in Genève, gaf Beza hem te kennen dat men daar niet van Aristoteles zou afwijken. Tegelijk is het verklaarbaar dat deze methode aan haar voorstanders en gebruikers de vrijheid verleende om radicaal tegengestelde standpunten in te nemen. Arminius wordt als een Ramist aangemerkt³³ evenals Perkins te Cambridge. Toch bestreed Arminius de vader van het puritanisme op een zeer principiële manier op het punt van verkiezing en predestinatie.³⁴ Dit voorbeeld maakt reeds duidelijk dat de kwestie van de theologische methode op zichzelf genomen geen uitsluitsel geeft omtrent de inhoud van een theologie als zodanig. Bij het ontstaan van de gereformeerde orthodoxie is de scholastiek ongetwijfeld mede van invloed geweest. Maar men dient, om haar ontstaan en voortgang te beschrijven, een bredere blik te hebben. Haar origine is toe te schrijven aan een reeks van factoren, die in zekere zin samenhang vertonen. Er zijn echter ook invloeden geweest die op een heel eigen manier zelfstandig hebben gewerkt.

Onderweg naar een gereformeerde orthodoxie

Een halve eeuw nadat Luther verzet aantekende tegen de scholastiek was er op het punt van de theologie en met name op dat van haar methode het een en ander veranderd. Rond

33 Carl Bangs, *Arminius. A Study in the Dutch Reformation*, Asbury 1985, 56-63; Ian Breward, *The Work of William Perkins*, Appleford 1970, 85, 171s.; Keith L. Sprunger, *The learned Doctor William Ames. Dutch Backgrounds of English and American Puritanism*, Urbana, Chicago 1972, reg. s.v.; John Dykstra Eusden, *The Marrow of Theology, William Ames (1576-1633)*, Durham 1968, Repr. 1983, 37-47.

34 Bangs, *Arminius*, 206-221.

het midden van de zestiende eeuw zette zich een ontwikkeling in die juist een eeuw later als hoogtepunt van de gereformeerde orthodoxie kon worden aangemerkt. Bijna onmerkbaar had zich reeds in de vroege Reformatie zelf een eerste teken van een ontwikkeling in deze richting voorgedaan, die vijftig jaar later lutheranen en gereformeerden tegenover elkaar zou plaatsen. In Marburg vond in 1529 een godsdienstgesprek plaats, dat niet tot een sluitende overeenkomst leidde. Partijen ontmoetten elkaar bij Philips van Hessen. Luther liet zich tegenover Bucer ontvallen, dat hij ‘van een andere geest’ was.³⁵ Oecolampadius had onder vier ogen een drie uur durend gesprek met Luther. In een persoonlijke ontmoeting met Zwingli vertelde hij later, dat het hem was geweest alsof hij opnieuw met Eck geconfronteerd werd, met wie hij in 1526 in Baden had gedisputeerd en die hem toen met scholastieke spitsvondigheden te lijf was gegaan.³⁶ Blijkbaar konden men over de avondmaalskwestie niet spreken dan alleen in termen die aan de scholastieke theologie ontleend waren. Bucer verklaarde kort voor zijn sterven in 1551 dat het conflict beschouwd moest worden als een *logomachia*, een woordentwist.

Het vergelijk dat in 1536 tot stand kwam in de *Wittenberger Konkordie* bracht geen wezenlijke toenadering.³⁷ Het conflict sleepte zich voort totdat de twee tradities uit elkaar gingen rond 1580. De standpunten over en weer bleken dikwijls niet anders verduidelijkt te kunnen worden dan met behulp van scholastieke terminologie. Serieuze theologische factoren speelden hier een rol. Luthers woord van de ‘andere geest’ sloeg niet op een andere mentaliteit; het had een pneumatologische setting. Men kan over de Geest spreken zonder een spiritualist te zijn. Blijkbaar ging het om méér dan een accentverschil tussen lutheranen en gereformeerden.

De samenkomst die in 1577 in Frankfurt werd gehouden bracht gereformeerden uit West-Europa bijeen om te overleggen of er tegenover het op handen zijnde lutherse Konkordienbuch niet een gemeenschappelijk getuigenis van gereformeerde kerken tot stand zou kunnen komen. Op de achtergrond speelden zwaarwegende politieke factoren mee.³⁸ Een coalitie van gereformeerde staten leek noodzakelijk. Daarom sloegen Paltsgraaf Johan Casimir en koningin Elisabeth de handen ineen. Pierre l’Oyseleur, sinds 1577 hofprediker van Willem van Oranje, ontwierp een voorstel waarover lutheranen

35 W. van 't Spijker, ‘Gij hebt een andere geest dan wij’, in: *Uw knecht hoort. Theologische opstellen aangeboden aan W. Kremer, J. van Genderen en B.J. Oosterhoff ter gelegenheid van hun vijftiwintigjarig ambtsjubileum*, Amsterdam 1979, 65-83.

36 Zwingli schreef aan Vadian, 20 okt. 1529: ‘Hic Luterus Oeculampadium ita excepit, ut ad me veniens, clam quaeretur, se denuo in Eccium incidisse’. Brief 584 in: *Vadianische Briefsammlung der Stadtbibliothek St. Gallen* IV, hrsg. von Emil Arbenz, St. Gallen 1897, 191.

37 Ernst Bizer, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhunderts*, Gütersloh 1940; Dorothea Wendeburg, *Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation*, Tübingen 2009.

38 J.N. Bakhuizen van den Brink, ‘Het convent van Frankfort 27-28 september 1577 en de Harmonia Confessionum’, in: *NAK* 32 (1941), 235-280.

en gereformeerden het eens zouden moeten worden. Hij beschreef de verschilpunten: avondmaalsleer, predestinatie of voorzienigheid en christologie. Hij meende dat zij alle als niet-noodzakelijke geloofspunten beschouwd konden worden.³⁹ Maar ook al stonden Elisabeth, Joh. Casimir en de gezagsdragers uit Genève achter de plannen en kwamen op hun aandringen vooraanstaande gereformeerde theologen samen, hun doel werd niet bereikt. Dus besloot men tegenover de lutherse uitgave van het boek van Bergen, dat voorafgaand aan het Konkordienbuch verscheen, een gemeenschappelijke gereformeerde confessie op te stellen, een taak waarvoor Zanchius werd aangewezen, nadat Ursinus en Beza om persoonlijke redenen zich teruggetrokken hadden.

Zanchius bracht inderdaad een confessie tot stand. Het werd een veelomvattend document, dat echter in Zürich geen instemming kon vinden, omdat het te veel neigde naar de theologische intentie van Bucer, wiens advocaat Zanchius inderdaad was geweest.⁴⁰ Zo werd zijn werk terzijde geschoven en kwam in 1581 de *Harmonia Confessionum* tot stand, vervaardigd door Jean François Salvard (1530-1585).⁴¹ Het werk bestond uit een weergave van elf confessies die in de gereformeerde wereld in gebruik waren. Op de titelpagina werd aangegeven dat het verscheen uit naam van de Franse en Nederlandse kerken.⁴² Onder de confessies werden ook drie lutherse belijdenisgeschriften opgenomen. De ruimhartigheid van die keus maakt duidelijk dat de gereformeerden blijkbaar meer op eenheid uit waren dan de lutheranen. De inhoud van deze geschriften werd in 19 rubrieken ondergebracht, waarmee zichtbaar werd wat in de gereformeerde wereld tot de inhoud van het confessionele denken werd gerekend. De volgorde werd aangehouden zoals deze in de meeste dogmatische werken van die tijd was te vinden.

In onderscheiding met het lutherse *Konkordienbuch* laat het werk van Salvard zien, dat de gereformeerde kerken hun eenheid in typerende en rijke verscheidenheid staande konden houden. Ook in de tijd van de opkomende gereformeerde orthodoxie was er van een eenheid sprake die geen afbreuk deed aan een variëteit die geheel legitiem was, en juist daarom bijdroeg aan het besef dat samenwerking niet alleen vereist was maar ook

39 'Ratio ineundae Concordiae inter Ecclesias Reformatas', in: D. Gerdes, *Scrinium Antiquarium*, Groningen/Bremen 1752, T. III, P. I, 391-430.

40 Het boek verscheen in 1586 onder de titel: *H. Zanchii de Religione Christiana Fides*, Neustadt (1586). In 2007 verscheen bij uitg. Brill in Leiden, in de serie *Studies in the History of Christian Traditions*, een kritische Latijns-Engelse heruitgave door Luca Baschera en Christian Moser, voorzien van een inleiding en toelichtingen. Men kan zeggen dat in deze belijdenis de zuivere weergave is te vinden van Zanchius.

41 Zie over Jean-François Salvard: Olivier Labarthe, *Polémiques religieuses, études et texts*. Genève/Paris 1979, 345-480.

42 Inderdaad bleek op de synode van Middelburg (1581) belangstelling voor de uitgave van Salvard. Men besloot een geldbedrag beschikbaar te stellen en toestemming te verlenen om de Nederlandse geloofsbelijdenis ook op te nemen, zie: W. van 't Spijker, 'De Acta van de synode van Middelburg (1581)', in: *De nationale synode van Middelburg in 1581. Calvinisme in opbouw in de Noordelijke en Zuidelijke Nederlanden*, [Werken uitgegeven door het Koninklijk Zeeuwsch Genootschap der Wetenschappen 1] Middelburg 1981.

mogelijk, daar waar men op basis van de Heilige Schrift elkaar had gevonden. Nu dit het geval was, leek het niet meer noodzakelijk om de gereformeerde theologische opvattingen in één confessie weer te geven. Zij stonden duidelijker dan een halve eeuw daarvoor tegenover die van de lutheranen.⁴³

De twee tradities hebben elkaar in de zestiende eeuw niet meer kunnen vinden. Zij ontwikkelden zich naast elkaar en tegenover elkaar. Het verschil in opvattingen omtrent avondmaal, predestinatie en de christologie bleef de scheidslijnen tussen lutheranen en gereformeerden markeren. Aan beide zijden werd bij de beoefening van de theologie veelal gebruik gemaakt van een zelfde instrumentarium. Daardoor is er op het punt van de theologische methode dikwijls sprake van een gelijksoortige ontwikkeling. De lutherse orthodoxie hanteerde als het om het begrippenmateriaal ging gelijksoortige aanduidingen als de gereformeerde orthodoxie. Inderdaad zou men kunnen spreken van een formele oecumeniciteit, die blijkbaar mogelijk was omdat men veelal één wetenschappelijke taal sprak. De apologetiek vereiste dat men elkaar in ieder geval zou kunnen verstaan. Men wapende zich in de uitrusting die ook door de tegenstander gedragen werd. Zo was er ten minste één vlak, waarop van een zekere eenheid sprake kon zijn. Daarbovenuit ging veelal een herkenning in spiritualiteit. Niet alleen in de theologie was sprake van een continuïteit tussen middeleeuwen en nieuwe tijd, veel meer nog gold dit van de vroomheid.⁴⁴ Juist ook op dit terrein liepen de verbindinglijnen soms onder de drempel van de Reformatie door, van de middeleeuwse spiritualiteit zo naar de orthodoxie. Het is duidelijk te zien in de volksdevotie, maar evenzeer in de streng wetenschappelijk opgebouwde schoolse theologie, zoals Voetius laat zien in zijn werk over de *praxis pietatis*.⁴⁵

In zekere zin had de gereformeerde orthodoxie haar keurmerk als een internationale beweging reeds tegen het einde van de zestiende eeuw ontvangen. Daarbij speelde politieke omstandigheden een rol van betekenis. De nijpende situatie in Frankrijk en in de

43 Bodo Nischan, *Lutherans and Calvinists in the Age of Confessionalism*. [Variorum Collected Studies Series] Aldershot 1999; Robert Kolb, *Luther's Heirs define his Legacy. Studies on Lutheran Confessionalization*. [Variorum Collected Studies Series] Aldershot 1996; Hans-Christoph Rublack, *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposion des Vereins für Reformationsgeschichte 1988*. [Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 197] Gütersloh 1992; Heinz Schilling (Hrsg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der 'Zweiten Reformation'*. *Wissenschaftliches Symposion des Vereins für Reformationsgeschichte 1985*. [Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 195] Gütersloh 1986.

44 Gudrun Litz, Heidrun Munzert und Roland Liebenberg, *Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History*. [Studies in the History of Christian Traditions 124] Leiden [etc.] 2005.

45 Andreas J. Beck, *Gisbertus Voetius. Sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre*, Göttingen 2007, 127ff.; 426f.; Cornelis A. de Niet, Tekstuitgave, inleiding en commentaar van *De praktijk der godzaligheid*, Utrecht 1995. Zie ook W. van 't Spijker, *Vroomheid en wetenschap bij Voetius* [Apeldoornse studies 37], 1998.

Nederlanden vroeg om samenwerking, waarbij ook Elisabeth I zich betrokken voelde. Godsdienst en politieke veiligheid hingen onverbiddeijk samen. Men vond een zeker theoretisch fundament in de wijsbegeerte van Aristoteles, vooral in zijn ethiek. Daarvan was eerder al sprake. Nu bleek die ruimte ook beschikbaar te zijn door een theologische opvatting die confessioneel gedekt werd door een verwijzing naar de schepping en Gods openbaring daarin. De Franse en de Nederlandse geloofsbelijdenis spraken erover. Bucer wees in de inleiding van zijn commentaar op de brief aan de Romeinen op het feit dat er slechts één waarheid is. Wat de heidenen aan waarheid bezaten, moest van God afkomstig zijn. Aristoteles was in Egypte geweest en had daar hoogstwaarschijnlijk iets gehoord van een traditie die terugging op Mozes. De belangstelling voor natuurlijke openbaring en theologie, ook op het terrein van het recht, was dus gewettigd.⁴⁶ En dit niet alleen: er was een alomvattende kennis van de werkelijkheid mogelijk, die encyclopedisch van aard zou moeten zijn.

De gereformeerde orthodoxie kent inderdaad voorbeelden van een bijzonder breed onderzoek van de hele geschapen werkelijkheid.⁴⁷ En zij achtte een redelijke kennis ervan niet alleen mogelijk, maar tegelijk ook nuttig voor alle terreinen van het leven. Voor de gereformeerde orthodoxie lag de mogelijkheid daarvoor in Gods algemene openbaring, zoals deze confessioneel was vastgelegd en theologisch werd uitgewerkt.⁴⁸ De voorzienigheid, als een soort van continuatie van de schepping, diende voornamelijk als achtergrond van wat vanaf het begin de centrale inhoud van de boodschap van de Reformatie was geweest: het geheim van Gods openbaring in Christus. Op dit bredere terrein konden wijsgeren van verschillende scholen een rol spelen. Het lijdt geen twijfel dat de vertegenwoordigers van de gereformeerde orthodoxie daarin met elkaar overeenstemden. Dit neemt echter niet weg, dat de binding aan de confessies hoe dan ook een

46 Hans-Martin Barth, *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert*, Göttingen 1971; John Platt, *Reformed Thought and Scholasticism. The Arguments for the Existence of God in Dutch Theology, 1575-1650*; Aza Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy 1625-1750. Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Antonius Driessen*, Leiden/Boston 2006; Michael Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, Farnham 2009.

47 Howard Hotson, *Johann Heinrich Alsted 1588-1638. Between Renaissance, Reformation and Universal Reform*, Oxford 2000; Gerhard Menk, *Die Hohe Schule Herborn in ihrer Frühzeit (1584-1660). Ein Beitrag zum Hochschulwesen des deutschen Calvinismus im Zeitalter der Gegenreformation* [Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau 30] Wiesbaden 1981.

48 Lucas Trelcatius Sr. en Lucas Trelcatius Jr., *Opuscula theologica omnia*, Leiden 1614, 110-135; Lucas Trelcatius Jr., *Scholastica et methodica locorum communium S. Theologiae institutio*, 54-67; *D. Francisci Junii opuscula theologica selecta*. Recognovit et praefatus est D. Abr. Kuyperus. Amstelodami 1882, 157-160; 322-324; *Synopsis purioris theologiae, disputationibus quinquaginta duabus comprehensa ac conscripta* per Johannem Polyandrum, Andream Rivetum, Antonium Walaenum, Antonium Thysium. Editio sexta, curavit et praefatus est Dr. H. Bavinck. Lugduni Batavorum 1881, 87-95.

corrigerende rol ging spelen. Daarnaast vormde zich een gereformeerde traditie. Zij ging veelal terug tot de eerste grote figuren van de Reformatie, Luther niet uitgezonderd, maar naast hem Calvijn, Bullinger, Beza, Ursinus, Martyr en Zanchius, de wegbereiders van de synode van Dordrecht. Bij alle verscheidenheid in deze overlevering bleef er sprake van een diepe verbondenheid. Duidelijk herkenbaar bleven binnen de gereformeerde orthodoxie de grote, onderling verbonden thema's van de gereformeerde Reformatie: de Heilige Schrift, de leer van de genade en de kerk.

De eenheid van de gereformeerde orthodoxie

Wat de verhouding tussen de gereformeerde orthodoxie en de lutherse aangaat is er sprake van een inhoudelijk verschil rond de thema's van het avondmaal, de predestinatie en de christologie. Er is een zekere overeenkomst in de prolegomena, waarin het gaat over dialectiek en retorica, en over de waardering van de filosofie in het algemeen. Op dit laatste punt is er sprake van een redelijk grote verscheidenheid, ook binnen de gereformeerde traditie, zeker tot het einde van de zeventiende eeuw. Als het echter gaat om de grote onderwerpen die sinds de Reformatie aan de orde waren, blijkt er bij alle diversiteit in presentatie sprake te zijn van een eenheid van overtuiging. Dit geldt zeker ten aanzien van de fundamentele betekenis van de Heilige Schrift. De Reformatie nam haar aanvang in de academisch beoefende theologie, die haar doel vond in de kerkelijke prediking en als zodanig onmiddellijk een enorme verbreiding vond. De kerk is uit het Woord geboren, en wel uit het Woord dat troost kan bieden in de grote onzekerheid waarmee een mens heeft te strijden. Zowel in Zürich als in Wittenberg vormde zich de academie in de naaste omgeving van de kansel. Exegese mocht in Wittenberg anders beoefend worden dan in Genève, zij vormde het belangrijkste element van de universitaire opleiding. De gereformeerde traditie kende sinds Zürich en sinds Genève mede door de invloed van het humanisme een hoge waardering voor de exegetische. Calvijn zag het als zijn roeping om de Schriften op kathedraal en kansel te verklaren. Als voorbereiding voor wat hij zag als zijn levenstaak schreef hij zijn *Institutie*, zagezegd om zuiver exegetisch te werk te kunnen gaan. Hij is vooral door zijn *Institutie* bekend gebleven. Melancthon schreef zijn *Loci communes*. Via dit werk drong al vroegtijdig een sterk dogmatisch element binnen in de lutherse theologie, vooral rond de belijdenis van de rechtvaardiging door het geloof.

Calvijn wilde exegetische en dogmatiek op elkaar betrekken. Maar hij bracht een wijziging aan in het concept waarvan andere gereformeerde theologen, die hun leerstellige of ethische inzichten aan de hand van excursen in de eigenlijke verklaring van de tekst opnamen, zich bedienden. Zo deed Bucer dat in zijn commentaren. Zanchius volgde hem daarin, maar werd door de lutherse Marbach daarover op het matje geroepen. Intussen ontwikkelde zich in de gereformeerde traditie een scheiding tussen exegetische en dogmatiek. Aan de belangrijkste universiteiten beschouwde men de dogmatiek als het vak dat de meeste aandacht verdiende. Deze ontwikkeling werd enigszins bijgesteld doordat de dogmatiek veelal werd ingezet met de *locus de Sacra Scriptura*. Onder dat hoofd kwa-

men dan de kwesties ter sprake die enerzijds het verschil met Rome en haar kerkelijk leergezag betroffen inzake de uitleg van de bijbel en de traditie als openbaringsbron,⁴⁹ maar die anderzijds de opvattingen van dopersen en spiritualisten moesten weerleggen. Kortom: het *Sola Scriptura* werd op allerlei manieren onderbouwd. Of daarbij de uitspraak van Calvijn over de onlosmakelijke relatie van Woord en Geest altijd tot zijn recht kwam, is een open vraag.⁵⁰

Dode orthodoxie ontstaat daar waar de Geest van Christus in de omgang met het Woord op de achtergrond is geraakt. Op dit punt blijkt al dat de gereformeerde theologie een theologie van de genade wil zijn. In het werk van de Heilige Geest treedt immers de verborgen, genadige verkiezing in de openbaarheid. De leer van Gods soevereine, verkiezende genade neemt een centrale plaats in in de gereformeerde traditie die tot de orthodoxie heeft geleid. Voor Calvijn ging het om een leerstuk dat hem van Godswege zeer duidelijk uit de Schrift was aangereikt. Er zat in die overtuiging een zeer persoonlijk element. Toch was dit geen subjectivisme. De bijbel spreekt erover, daarom kunnen wij er niet over zwijgen, zo meende hij evenals Bucer, Zanchius, Martyr en veel anderen. Verzet in Genève tegen zijn persoon en ook tegen zijn leer, én de manier waarop dit verzet werd geuit, heeft hem te meer overtuigd dat de prediking van het evangelie gezegend wordt omdat God een God van verkiezende genade is. Calvijn heeft de leer van Gods vrije genade nooit opgegeven. Hij is er echter niet vanuit gegaan. In zijn preken bleef zij op de achtergrond, tenzij de tekst er aanleiding toe gaf.⁵¹ Hij verwees naar Christus als de spiegel van de verkiezing.

Calvijns opvolger Beza gaf uitvoerig college over de predestinatie.⁵² Hij zette zijn uiteenzettingen in een schema op papier.⁵³ Perkins in Cambridge nam dit van hem over, ook al kleurde hij het ontwerp van Beza bij met eigen, warmere tinten. Ook bij hem gaat het echter om een gelijkwaardige juxtapositie van verkiezing en verwerping, die beide onder het hoge doel vallen van de *gloria Dei*. Binnen het raam van de verkiezing vallen daarbij de schepping, de val, die noodzakelijk is om de barmhartigheid van God te tonen, en vervolgens de *ordo salutis*, die tot het eeuwige leven leidt langs de weg van een krachtdadige roeping, die het geloof werkt door het gehoor van het Woord. De uitwerking van het geloof in zijn vruchten geeft recht tot een sluitrede, waardoor zekerheid

49 Voor Amesius kwam het neer op een cirkelredenering: *Scholastica disceptatio de circulo pontificio, et eorum omnium akataleptiae, qui in scripturis acquiescere nolunt*, in: *Puritanismus Anglicanus*, Francfort 1610, 45ss.

50 *Institutie* I, 9, 3: 'Mutuo enim quodam nexu Dominus verbi Spiritusque sui certitudinem inter se copulavit...'

51 Johannes Calvijn, *De eeuwige voorbeschikking Gods*. Vertaling: Willem Visser, inleiding en annotaties: Willem Balke. Amsterdam 2009.

52 *De praedestinationis doctrina et vero usu tractatio solutissima*. Ex Th. Bezae praelectionibus... excepta. Genevae 1582.

53 Donald Sinnema, 'God's eternal decree and its temporal execution. The role of this distinction in Theodore Beza's theology', in: Mark P. Holt (Ed.), *Adaptations of Calvinism in Reformation Europe. Essays in honour of Brian G. Armstrong*. Aldershot 2007, 55-78.

ontstaat. De verwerping is gevolg van een besluit over de verworpenen met hun terechte veroordeling; na de schepping volgt het verderf van het gehele menselijke geslacht door de val van Adam, die spontaan en vrijwillig plaats had.⁵⁴ De verworpenen worden rechtvaardig in hun verderf gelaten. Voor hen geldt de verharding, die leidt tot de eeuwige dood. Er is enerzijds sprake van een heilsorde, die uitloopt op het eeuwige leven uit genadige barmhartigheid. De orde van het onheil staat er aan de andere kant naast. Maar beide, het eeuwige leven en de eeuwige dood, vallen onder de heerlijkheid van God, die zich openbaart in de hoogste barmhartigheid en tevens in de hoogste rechtvaardigheid.

De schematische voorstelling liet bij de bespreking in het academisch onderwijs ruimte voor een toelichting, die mildere tonen kon aanslaan. Toch heeft Beza met zijn weergave een trend gezet die doorwerkte en betekenis kreeg binnen de gereformeerde orthodoxie. Het is echter opmerkelijk dat Calvijn zijn meest trouwe leerling en opvolger nooit is afgefallen. Hun vriendschap was veelomvattend en diep. Dit liet onverlet dat er in hun gebruik van de uitdrukkingen voor verkorenen en verworpenen een lichte verschuiving te constateren viel. De theologie van de vluchtelingen in Genève – Calvijn en Beza inbegrepen – rekende met het heil voor de gelovigen en een absoluut en totaal onheil voor de onverschilligen. Reeds bij Bucer zijn de aanduidingen van *electi/reprobi* eenvoudige verwijzingen naar de gelovigen en de ongelovigen.⁵⁵ Intussen moest Beza wel vragen blijven beantwoorden, zoals hij inderdaad deed in de uitgave die veel werd gehanteerd.⁵⁶ Hij ontkwam er niet aan om de belofte van het evangelie in haar kracht afhankelijk te maken van het decreet, omdat hij het gevaar zag van het omgekeerde. Dan zou immers de verkiezing afhankelijk worden gesteld van het geloof. Een gevaar, dat zich op de een of andere manier (*quodammodo*) voor en na de synode van Dordt manifesteerde rond Arminius en later in verband met de school van Saumur,⁵⁷ en dat vooral tijdens de assemblee van Westminster de theologen bezig hield.

De leer van de predestinatie of van de genadige verkiezing was een *hot item* in de gereformeerde traditie, reeds vanaf het begin. Zij bleef een karakteristiek kenmerk, niet alleen eigen aan de traditie, maar behorend tot het wapenarsenaal waarmee iedere vorm van pelagianisme werd bestreden. Zij vormde de diepste grond en het unieke fundament

54 Beza, *De praedestinatione*, 8.

55 *Doctrina M. Bucer de praedestinatione, causa peccati, libero arbitrio, excaecatione impiorum*. Straatsburg 1562. Het geschrift, een compilatie van wat Bucer eerder had gepubliceerd, verscheen in de strijd over de predestinatie in Straatsburg, zie: Jürgen Moltmann, *Prädestination und Perseveranz*, Neukirchen 1961.

56 *Quaestionum et responsionum Christianarum in qua praecipua Christiana Religionis capita... methodo accuratissima, ex puro Dei Verbo, et sine ulla cuiusquam insectatione pertractantur*, Pars I, Genève 1601, 111-130. De eerste editie verscheen in 1570. Het werk werd talloze malen herdrukt en vertaald.

57 Brian G. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy. Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth Century France*. Medison [etc.] 1969. F.P. van Stam, *The Controversy over the Theology of Saumur, 1635-1650. Disrupting Debates among the Huguenots in complicated Circumstances*, Amsterdam/Maarsen 1988.

van de enige troost in leven en sterven beide. In de gereformeerde orthodoxie is daarom de belijdenis van Gods soevereine genade een academisch punt gebleven, waarbij men dieper trachtte door te dringen in de geheimen die samenvallen met het vraagstuk van tijd en eeuwigheid. Het valt moeilijk om vanuit de eerste door te dringen tot in de tweede. Pogingen daartoe leidden soms tot grote verschillen.⁵⁸

De samenhang tussen de leer van de verkiezing en de belijdenis van de kerk ligt voor de hand. Dit geldt in ieder geval sterk voor het begin van de gereformeerde traditie. Calvijn bracht in de eerste editie van de *Institutie* (1536) de verkiezing ter sprake in het belijden van de kerk. Hij stempelde daarmee de kerk als de draagster van de prediking van de absolute genade. Die visie had grote consequenties voor de structurering van de kerk. Het model van de gereformeerde kerk, zoals Calvijn en Beza voor ogen stond, vertoont de structuurtrekken van de gereformeerde orthodoxie. Beza heeft als opvolger van Calvijn alles gedaan om ervoor te zorgen dat het Geneefse voorbeeld gevolgd zou worden overal waar de Reformatie ingang vond. Dit model stond van meet af aan onder druk. In Zürich oordeelden Zwingli en Bullinger dat een afzonderlijk kerkelijk bestuursorgaan niet nodig was wanneer de overheid tot de Reformatie was overgegaan. Dit verschil van inzicht leidde niet tot al te grote spanning. Maar toen in Heidelberg de overgang naar het gereformeerde protestantisme problemen gaf inzake de uitoefening van de kerkelijk tucht, leidde dit wel tot moeilijkheden. Beza verdedigde zijn visie tegenover die van Erastus, omdat hij de tucht zag als een onmisbaar element in de opbouw van de gemeente.⁵⁹ Beza's geschrift werd vertaald en het droeg bij aan de ontwikkeling van het presbyteriaanse denken als typerend voor de gereformeerde traditie.

In dezelfde tijd speelde in Frankrijk ook de vraag, welke structuur voor de kerk het meest in aanmerking kwam. Pierre de la Ramée en Jean Morély hadden daaromtrent ideeën die veel weg hadden van een utopie.⁶⁰ Ook hier zag Beza de kerk in gevaar. Hij nam maatregelen en op zijn aandringen nam Chandieu de verdediging van het gereformeerde kerkmodel op zich.⁶¹ De invloed van Beza strekte zich wijd uit. Toen Saravia,

58 K. Dijk, *De strijd over infra- en supralapsarisme in de Gereformeerde Kerken van Nederland*. Kampen 1912; G.M. Thomas, *The Extent of the Atonement. A Dilemma for Reformed Theology from Calvin to the Consensus (1536-1675)*. [Paternoster Biblical and Theological Monographs] Carlisle 1997; J.V. Fesko, *Diversity within the Reformed Tradition. Supra- and Infralapsarianism in Calvin, Dort and Westminster*, Greenville 2001.

59 *Tractatus pius et moderatus de vera excommunicatione, & christiano presbyterio, Theodoro Beza Vezelio auctore*. Genevae 1590; over de twist in Heidelberg: Ruth Wesel-Roth, *Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre von der Staatssouveränität*, Lahr Baden 1954.

60 Philippe Denis et Jean Rott, *Jean Morély (ca. 1524 - ca. 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église*. [Travaux d'Humanisme et Renaissance 278] Genève 1993; W. van 't Spijker, *Democratisering van de kerk anno 1562* [Apeldoornse Studies 8] Kampen 1974.

61 Hij deed dit in *La confirmation de la discipline ecclesiastique*. Op de synode te Middelburg (1581) werd meegedeeld dat de classis Walcheren dit geschrift zou laten vertalen, zie: *De nationale synode te Middelburg*, 78 (vgl. n. 42).

afkomstig uit de Lage Landen, in Engeland het episcopaat als vorm voor de kerk verdedigde, bestreed hij diens visie.⁶² Beza trachtte ook de puriteinen in Engeland te hulp te komen in hun streven de gereformeerde kerkstructuur in te voeren. De bisschoppen meenden echter dat het model van Genève niet in aanmerking kwam. In Genève was sprake van een stedelijke reformatie, die geen overeenkomst vertoonde met de situatie in Engeland onder Elisabeth I.⁶³ Mocht Beza op het gebied van de structurering van de kerk weinig hebben in te brengen in de Engelse situatie, wanneer het om zijn theologische invloed gaat is er wel degelijk sprake van een krachtige doorwerking, die geheel in het verlengde lag van die van Calvijn. Beiden hebben met vele anderen voor tientallen jaren het gezicht bepaald van wat de geschiedenis is ingegaan als de gereformeerde orthodoxie.

Theologisch beschouwd bleef het reformatorische denken grotendeels in tact. Confessioneel gezien was er na de *Harmonia confessionum* (1581) nog sprake van een nadere precisering op het punt van de leer der genade, zoals deze nader werd uitgewerkt in Dordrecht, en op het punt van de leer van het verbond, zoals deze in de kringen van het puritanisme tot ontplooiing kwam (Westminster). De laatste aanvulling, zoals die gestalte kreeg in de *Formula Consensus* van 1675, betekende ook het einde van de gereformeerde orthodoxie. Het was een laatste poging van de Zwitserse kerken om opkomende verschilpunten door steeds meer verfijnde theologische formuleringen beheersbaar te maken. Inspiratie van de Schrift, predestinatie, erfsonde, werkverbond, het werd alles nauwkeuriger omschreven. Maar het stuk is een bewijs dat de leer ten onder kan gaan aan haar precieze formuleringen. Deze laatste belijdenis markeerde in zekere zin het einde van de orthodoxie. Zij moest plaats maken voor de Verlichting. Wat blijvende betekenis heeft en dan ook door de tijden meegaat, is de Schrift, de genade van God en de kerk van Christus.

De gereformeerde scholastiek is een middel geweest om verstaanbaar over God en zijn Woord te spreken. Zij was niets meer, maar ook niets minder dan een methode om de eeuwige boodschap in de tijd door te geven. De gereformeerde orthodoxie was het brede samenstel van wat zich aan waarheid Gods op zoveel terreinen kon ontvouwen. Zij liep gevaar om te verstarren. Zij kon slechts dáár gedijen en voorspoed hebben waar

62 *Ad tractationem de ministrorum evangelii gradibus, ab Hadriano Saravia Belga editam Theodori Bezae responsio*. Editio secunda. [S.l.] 1593. Zie: Willem Nijenhuis, *Adrianus Saravia (c. 1532-1613). Dutch Calvinist, first Reformed Defender of the English Episcopal Church Order on the Basis of the Ius Divinum*. [Studies in the history of christian thought 21] Leiden 1980.

63 *A parte of a register, contayninge sundrie memorable matters, written by divers godly and learned in our time, which stande for, and desire the reformation of our Church, in Discipline and Ceremonies, accordinge to the pure worde of God, and the Lawe of our Lande*. Repr. Amsterdam/New York 1973; Albert Peel (Ed.), *The seconde parte of a register. Being a calendar of manuscripts under that title intended for publication by the puritans about 1593, and now in Dr Williams's Library, London*. 2 vols. Repr. van uitg. Cambridge 1915, 37-38.

ze gepaard ging met oprechte vroomheid. Zij was goed gezond waar zij zich onbekrompen en in ruime verscheidenheid kon bewegen op het onoverzienbare terrein van de theologie, die haar centrum vond in Woord, genade en gemeente van God. De gereformeerde orthodoxie heeft grote theologen voortgebracht. Toch leefde zij slechts het meest, waar haar boodschap door de eenvoudigen werd verstaan en overgenomen. Zo is zij een voorbeeld voor ons. We willen graag in haar traditie staan.