

‘WEES MAAR GOED ORTHODOX, DAN WORD JE VANZELF VRIJZINNIG’

ENKELE OPMERKINGEN EN VRAGEN BIJ FRANS BREUKELMANS RECONSTRUCTIE VAN HET
THEOLOGISCH DUALISME IN DE GEREFORMEERDE TRADITIE*

W.J. van Asselt

Kerk en Theologie 55 (2004) 93-108.

Inleiding

Met bovenstaande titel, ontleend aan een uitspraak van Frans Breukelman, wordt op kernachtige wijze het resultaat van zijn exploraties in de gereformeerde theologie na Calvijn samengevat.¹ De these die aan deze uitspraak ten grondslag ligt, luidt dat het liberale protestantisme van de negentiende eeuw en daarna regelrecht voortkomt uit de orthodoxe *doctrina*. In het onlangs verschenen boek *De structuur van de heilige leer in de theologie van Calvijn* wordt deze these (met name in hoofdstuk V) tot in het kleinste detail uitgewerkt. Daarbij verdient Rinse Reeling Brouwer onze grote bewondering, omdat hij erin geslaagd is in het dichte oerwoud van Breukelmans paperassen, stencils en mappen een begaanbaar pad uit te hakken zonder aan de intenties van Breukelman te kort te doen. Hij heeft daarmee een monument opgericht voor Breukelman (en Barth), maar helaas niet voor de post-reformatorische gereformeerde theologie. Die theologie komt er in dit boek wel heel slecht af.

De calvinisten staan voortdurend in de beklagdenbank. Breukelman is hun openbare aanklager en beschuldigt hen van ketterij.

Deze ketterij bestaat — kort gezegd — in het opgeven van het oorspronkelijke enkelvoudige spreken van de reformatoren uit de zestiende eeuw (*sola gratia*). Terwijl bij Calvijn hier en daar reeds de eerste sporen van deze ketterij als ‘vorhärethische Abweichung’

* Dit artikel is een bewerkte versie van mijn referaat op het congres dat op 4 april 2003 te Kampen werd georganiseerd n.a.v. het verschijnen van het boek: Frans Breukelman, *Bijbelse Theologie IV/1: De structuur van de heilige leer in de theologie van Calvijn* (verzorgd door Rinse Reeling Brouwer), Kampen 2003. In dit artikel reageer ik voornamelijk op hoofdstuk V van dit boek: ‘De traditie van het theologisch dualisme en de structuur van de heilige leer’, pp. 421-468.

¹ Wouter Klouwen, Ad van Nieuwpoort, ‘Hou nou toch eens op met die Amsterdamse School’. Gesprek met Frans Breukelman, *Interpretatie* 1/6 (1993), pp. 4-5.

aanwezig zijn², is het met de (latere) gereformeerden helemaal misgegaan. Zij gingen met twee woorden spreken (*natura én gratia*). In de zeventiende eeuw begon men niet meer met de *gratia*, maar werd eerst de vraag aan de orde gesteld hoe het in het begin was met de mens: ‘geweldig daar in het paradijs met een *foedus naturae* (natuurverbond). Maar toen, vreselijk! Toen is de mens gevallen. Daar is God wat aan gaan doen. Dan komt er een *foedus gratiae* /94/ (genadeverbond). Dus vanuit de *natura* door de *gratia*, naar lang zullen ze leven in de gloria!’³ Of erger nog: in de achttiende eeuw werd het *sola gratia* van de reformatoren door de orthodoxie geheel verkwanseld en sloeg het *sola gratia* zelfs om in een ‘jammerlijk’ *sola natura*. Wat overbleef was natuur, geschiedenis en religie. En met die drie overgebleven thema’s viel de orthodoxie regelrecht in de armen van Schleiermacher. Gelukkig heeft Barth, aldus Breukelman, de leer van de gereformeerde vaders — die van een tweevoudige godskennis, een tweevoudig verbond, een tweevoudige waarheid, een tweevoudige theologie — gecorrigeerd vanuit de beslissing, die in de eerste Barmer Thesen van 1934 gevallen is en die ten grondslag ligt aan de gehele *Kirchliche Dogmatik*. Tegenover al die andere protestantse theologen van vroeger en nu moet gezegd worden: *aliter docet Barth* (anders leert Barth). Volgens Breukelman is de uitbanning van dit tweevoudig spreken de ‘theologische revolutie die Barth in de 20^e eeuw voltrekt’.⁴

De procedure die hier gevolgd wordt is te typeren als een ‘contrastmethode’. Barth wordt als leessleutel voor Calvijn gebruikt en de aldus geïnterpreteerde Calvijn wordt vervolgens tegenover de latere calvinisten geplaatst. Men postuleert als het ware een ‘gouden tijdperk’ van de protestantse theologie, waarbij al wat volgt in termen van verval wordt uitgelegd. In feite creëert men zo een eigen paradijsverhaal, te weten: de oertheologie van de reformatie, om vervolgens de geschiedenis van de zondeval van de post-reformatorische theologie te kunnen schrijven, tot het moment van een dialectisch-theologische openbaring als moment waarop de hermeneutische cirkel weer rond is. Vanuit het gezichtspunt van een theologiehistoricus is dit echter een absurde onderneming. Een historicus zal theologen van eind zestiende en de zeventiende eeuw niet bekritisieren vanwege het feit dat zij niet trouw aan Calvijn bleven. Immers, Calvijn was niet hun enige voorganger en de context van hun tijd vroeg om een andere formulering van de *sacra doctrina*. Zo lever ik ook geen kritiek op Ritschl, omdat hij niet trouw bleef aan Schleiermacher; evenmin berisp ik Barth, omdat hij de

² Breukelman, *De structuur van de heilige leer*, o.a. pp. 77-101, 493.

³ *Ibidem*.

⁴ Zie Breukelman, *De structuur van de heilige leer*, pp. 464-468, 472, 479. Het citaat staat op p. 480.

erfenis van Ritschl verkwanselde (al schijnt dit mee te vallen). Zo kan ik ook niet van de Dordtse theologen en hun opvolgers eisen dat zij trouw aan Calvijn bleven.

Een historische analyse van de gereformeerde theologie postuleert geen gouden tijdperk, maar beschrijft veranderingen en ontwikkelingen, continuïteiten en discontinuïteiten.⁵ Zij protesteert tegen elke poging om de dogmen- en theologiegeschiedenis op anachronistische wijze te gebruiken als legitimering van het eigen dogmatische project. Zeker, Breukelman stelt pittige vragen aan de gereformeerde traditie, maar het zijn vragen in barthiaanse vorm en daar krijg je alleen barthiaanse antwoorden op. Men moet dan niet verbaasd zijn als er fundamentele kritiek geleverd wordt op de historische arbeid verricht in het voetspoor van Barth.

De opzet van deze bijdrage is als volgt. In de eerste plaats wil ik trachten na te gaan op welke bronnen de barthiaanse visie op de na-reformatorische /95/ theologie is gebaseerd (I). Vervolgens besteed ik aandacht aan de zogenoemde *ordo*-problematiek in de *Institutie* van Calvijn en in latere gereformeerde systemen (II). Daarna ga ik in vijf subparagrafen uitvoerig in op het theologisch dualisme, dat zo kenmerkend zou zijn voor de na-reformatorische *doctrina ecclesiae* (III). Ik besluit deze bijdrage met het formuleren van de mijns inziens belangrijkste discussiepunten (IV).

I Bronnen van Breukelmans reconstructie van de na-reformatorische theologiegeschiedenis

Het lijkt geen twijfel dat Barth en Breukelman uitgebreid aandacht hebben geschonken aan de klassiek gereformeerde orthodoxie. Barth (en Breukelman met hem) prijst de gereformeerde scholastici om hun lange adem, hun omzichtigheid, degelijkheid, strenge zakelijkheid en superieure stijl. Bekend is zijn uitspraak in de *Kirchliche Dogmatik*: ‘Die Furcht vor der Scholastik ist das Kennzeichen des falschen Propheten. Der echte wird es darauf ankommen lassen, seine Botschaft auch dieser Probe zu unterziehen.’⁶ Barths belangstelling voor deze theologie werd in eerste instantie geëvoceerd door bestudering van secundaire literatuur. Bij Barth was dat, zoals bekend, het handboek van Schleiermachers leerling Heinrich Heppe

⁵ Zo R.A. Muller, *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Grand Rapids, 1988), p. 180.

⁶ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, 1/1, 296

(1820-1879), een nogal losse en willekeurige compilatie van de gereformeerde theologie met vele 'Belegstellen'.⁷

In Heppes presentatie van de gereformeerde scholastici openbaart zich reeds op de eerste pagina een naar mijn oordeel 'fataal' misverstand. Heppe plaatste namelijk aan het begin van zijn handboek een *zelfstandige locus*, getiteld *De theologia naturali et revelata* (over natuurlijke en geopenbaarde theologie), die hij inzette met de uitspraak: 'Dem Menschen gehört das Bewusstsein, dass ein Gott ist, und dass ihm die Pflicht der Verehrung desselben obliegt, natürlich und wesentlich an.' Evenals Heppe beschouwde Barth dit als de beslissende openingszet van de klassiek gereformeerde theologie met alle 'desastreuze' gevolgen van dien. Breukelman zegt het Barth eerbiedig na zonder te onderzoeken of Heppes weergave op degelijke historische gronden berust.

Wie echter de dogmatische werken uit de zestiende en zeventiende eeuw raadpleegt, zal zien dat het onderscheid tussen natuurlijke en geopenbaarde theologie nooit de positie van een afzonderlijke en zelfstandige *locus* gekregen heeft. Het onderscheid werd wel behandeld, maar dat gebeurde in de *locus De theologia*, ook wel aangeduid als *prolegomena*. In dit verband functioneerde de natuurlijke theologie op generlei wijze als openingszet, /96/ maar vormde zij een onderdeel van een breder epistemologisch raamwerk, dat gevormd werd door het begrippenpaar *theologia archetypa* en *theologia ectypa*. In een van de volgende paragrafen zal ik op deze fundamentele onderscheiding terugkomen.

Het zou in dit verband interessant zijn te onderzoeken in hoeverre de opvattingen van opwekkingstheoloog F.A.G. Tholuck (1799-1877) een rol gespeeld hebben bij Barths (en Breukelmans) reconstructie van het theologisch traject na Luther en Calvijn. Tholuck, die sinds 1826 te Halle theologie doceerde, publiceerde in 1861 zijn studie *Vorgeschichte des Rationalismus* dat vier jaar later een vervolg kreeg in *Geschichte des Rationalismus*. Daarin verdedigde hij de these dat in de protestantse scholastiek een rationalisme huisde dat de theologie van de reformatoren ten grave droeg en vroeg of laat in het Verlichtingsdenken zijn opvolger vond.⁸

⁷ H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt*. Neu durchgesehen und herausgegeben von Ernst Bizer (Neukirchen, 1958).

⁸ A. Tholuck, *Vorgeschichte des Rationalismus* (Berlin, 1861); idem, *Geschichte des Rationalismus: Erste Abtheilung, Geschichte des Pietismus und des ersten Stadiums der Aufklärung* (Berlin, 1865).

Deze opvatting werkte lang door in de historische beschrijvingen van de protestantse theologie. Zo vormde volgens de twintigste-eeuwse theologiehistorici Paul Althaus⁹ en Hans Emil Weber¹⁰ de ontwikkeling van de zogenaamde ‘natuurlijke theologie’ het raamwerk waarin protestantse scholastici over de christelijke openbaring spraken. Hierin werd aan de *ratio* of ‘Vernunft’ een prominente plaats toegekend en werd de bijzondere openbaring gedegradeerd tot een completering van de natuurlijke godskennis. Vanwege dit theologisch rationalisme, waarvan reeds de ‘Frühorthodoxie’ slachtoffer was geworden, konden de zeventiende-eeuwse scholastici volgens Ernst Bizer¹¹ een predestinatie- en voorzienigheidsleer ontwikkelen zonder enige verwijzing naar Gods handelen in Jezus Christus. De geschiedenis van de na-reformatorische orthodoxie werd door Althaus dan ook beschreven in termen van een strijd tussen ‘Vernunft’ en ‘Offenbarung’. Volgens Otto Weber voegden de latere gereformeerde scholastici zonder enige scrupules de christelijke godskennis in een rationalistisch kennismodel.¹²

Mijn bezwaren tegen deze reconstructie betreffen in de eerste plaats het feit dat het gebruik van de term ‘rationalisme’ in dit verband dubbelzinnig is. Er wordt immers geen duidelijk onderscheid gemaakt tussen rationele /97/ argumentatie en rationalistische filosofie.¹³ In de tweede plaats acht ik het een onjuiste voorstelling van zaken, wanneer ‘Vernunft’ en ‘Offenbarung’ als de twee belangrijkste *principia* van de zeventiende-eeuwse gereformeerde theologie worden aangewezen.

Van dit paradigma, waarin *ratio* geïdentificeerd wordt met de (kantiaanse) ‘Vernunft’, is in de gereformeerde *prolegomena* geen spoor te vinden. Wel onderscheidde men in de *prolegomena* tussen twee andere *principia* voor de theologie: het kennisprincipe (*principium cognoscendi*) en het zijnsprincipe (*principium essendi*) van de theologie. De cognitieve fundering van de theologie werd gevormd door de Heilige Schrift en gebaseerd op dit kenprincipe werd de essentiële fundering van alle theologie gevonden in de drieënige God zelf. Zonder het eerste kon de theoloog God niet kennen en zonder het tweede kon er geen

⁹ P. Althaus, *Die Prinzipien der Deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik*, (Leipzig, 1914).

¹⁰ H.E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, 3 dln. (Gütersloh, 1937-1951; repr. Darmstadt, 1966).

¹¹ E. Bizer, ‘Frühorthodoxie und Rationalismus’, *Theologische Studien*. Heft 71 (Zürich, 1963).

¹² O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, I, (Neukirchen, 1955), p. 146. Dat Weber weinig betrouwbare informatie geeft blijkt o.a. uit *op. cit.*, p. 141, waar hij beweert dat de Utrechtse hoogleraar Gisbertus Voetius ‘seine Bildung in Herborn empfangen hat.’

¹³ Zie voor een uitvoerige kritiek op dit gebruik van de term rationalisme, Willem J. van Asselt & Eef Dekker, *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise* (Grand Rapids, 2001), pp. 20, 29-33, 198-199.

theologie en zelfs geen openbaring zijn. Historisch en systematisch gezien is het dus pertinent onjuist om te beweren dat in de gereformeerde confessies en systemen een fundamentele status werd toegekend aan het ‘Vernunft’ van de natuurlijke theologie.

In de derde plaats moet bezwaar aangetekend worden tegen de these dat het gehele neo-protestantisme regelrecht voortgekomen is uit de orthodoxe *doctrina*. Volgens Breukelman sloot het verabsolueerde en geïsoleerde gereformeerde *natura*-denken ‘naadloos’ aan op de natuurlijke theologie van het ‘Neuprotestantismus’ van de achttiende en vooral negentiende eeuw.¹⁴ Het is echter opmerkelijk dat Barths bezwaar tegen de natuurlijke theologie volledig gedeeld werd door Adolf von Harnack (1851-1930), een prominent vertegenwoordiger van het neo-protestantisme. Volgens Harnack had de invloed van de Griekse filosofie tot de ontwikkeling van een ‘natürliches System’ in de christelijke theologie geleid.¹⁵

In het licht van deze historische gegevens zijn de opmerkingen van Breukelman op zijn minst curieus te noemen. Historisch gezien moet hij zich in vele bochten wringen om zijn adagium ‘wees maar goed orthodox, dan word je *vanzelf* vrijzinnig’ (cursivering van mij) voor de gereformeerde /98/ schooltheologie historisch te kunnen rechtvaardigen. In dit verband loopt er geen ‘noodzakelijke’ (causale?) lijn van de gereformeerde orthodoxie naar het neo-protestantisme. Anders dan door Breukelman wordt voorgesteld vormde Barths ontkenning van de natuurlijke theologie juist een continuering van de lijn die door de school van Ritschl was ingezet. Daarom is het inaccuraat en onzorgvuldig te beweren dat het gehele liberale neo-protestantisme regelrecht uit de orthodoxe *doctrina* is voortgekomen.

II De betekenis van de *ordo docendi*

In het Calvinonderzoek is het langzamerhand een gemeenplaats geworden te claimen dat de positionering van een bepaald leerstuk op telkens verschillende plaatsen een inhoudelijke verandering teweegbrengt, niet alleen in het systeem in zijn geheel, maar ook in de betekenis

¹⁴ Breukelman, *De structuur van de heilige leer*, p. 476.

¹⁵ A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Dritter Band, 3. Aufl. (Freiburg i B/Leipzig/Tübingen, 1897), p. 786, Anm.1: ‘Dieses, letztlich aus der Stoa stammende, natürliche “System”, von dem Luther nur unbewusst und spärlich Gebrauch gemacht hat, ist vom Präceptor Germaniae [Ph. Melanchthon] in steigendem Masse auch in der specifischen Theologie verwerthet worden und beginnt den Kampf um die Alleinherrschaft, die es im 18. Jahrh., nachdem es sich durch die neue Naturwissenschaft verstärkt hatte, gewinnen sollte, unter der starren Hülle confessioneller Glaubenssysteme bereits im 16. (...) Die Prädestinationslehre und das “natürliche System” begleiten die Entwicklung der protestantischen Glaubenslehre. Beide können conflagriren, aus beiden lässt sich ein “religiös universaler Theismus” entwickeln, der sich wider die Positive Theologie wendet oder sie tief herabdrückt.’ Vgl. deze uitspraak van Harnack met Barths opmerking over de ‘Siegeszug’ van de natuurlijke

van het leerstuk zelf. Edward Dowey beweerde bijvoorbeeld dat de plaatsing van de predestinatie in de context van de soteriologie zo essentieel was voor Calvijns opvatting van de predestinatie, dat ‘conceived in another way, we no longer have Calvin’s doctrine of election.’¹⁶ Dowey contrasteert de plaatsing van de predestinatie in boek III van *de Institutio* (1559) — na de behandeling van geloof, rechtvaardiging, christelijke vrijheid en het gebed — met de plaats die dit leerstuk in de latere gereformeerde orthodoxie kreeg. Deze zou de predestinatie aan de godsleer gerelateerd hebben. Volgens B. Hall is dit een zeer ongunstige ontwikkeling:

It was Beza who reverted to the medieval scholastic devise of placing predestination under the doctrines of God and providence — the position in which St. Thomas Aquinas discussed it — whereas Calvin has placed it eventually and deliberately under the doctrine of salvation. By doing so, although he was not alone in this, Beza re-opened the road to speculative determinism which Calvin had attempted to close.¹⁷

Richard A. Muller heeft echter overtuigend aangetoond dat positionering van een bepaald leerstuk op een bepaalde plaats in de *doctrina* niet de betekenis van dat leerstuk ‘predetermineert’. Die betekenis hangt primair af van de uitleg van de topic. Plaatsing en uitleg moeten derhalve onderscheiden worden. Uit de plaatsing van een *locus* of topic in het systeem kunnen geen epistemologische en ontologische conclusies worden getrokken. Volgens Muller gaat het hier om een pedagogische strategie: /99/

As far as I can tell, neither Calvin nor later Reformed theologians use such language in describing the shape or structure of their more systematic works. Calvin specifically identifies the need to establish an *ordo recte docendi*, an order of right or correct teaching. His primary concern in shaping the *Institutes* — as perhaps one ought to infer from its title, namely “an instruction in the Christian religion” — was neither epistemological nor ontological, but pedagogical. In other words, the primary implication of the order and placement of doctrines in the *Institutes* is not to convey a

theologie in de orthodoxie, geciteerd bij Breukelman, *De structuur van de heilige leer*, p. 493. Zie ook E.P. Meijering, *Klassieke gestalten van christelijk denken en geloven* (Amsterdam 1995), pp. 246-247.

¹⁶ Edwards A. Dowey, *The knowledge of God in Calvin’s Theology* (New York, 1952; third ed. Grand Rapids 1994), p. 186.

¹⁷ Basil Hall, ‘Calvin against the Calvinists’, in: G.E. Duffield (ed.), *John Calvin. Courtenay Studies in Reformation Theology no. 1* (Grand Rapids, 1966) pp. 19-37; 27.

theological point other than that conveyed by the exposition of the topic itself, but rather to allow the topic to be understood in its scope and detail'.¹⁸

Deze opmerkingen zijn tevens van belang in verband met de telkens weer oplaaierende discussie over de aard van de *duplex cognitio* (tweevoudige kennis) bij Calvijn en de latere gereformeerden. Is er bij Calvijn reeds sprake van een tweevoudige kennis van God en zou - in het verlengde daarvan - de latere gereformeerde theologie dit schema op 'fatale' wijze uitgebouwd hebben tot een tweevoudig verbond, een tweevoudige waarheid en een tweevoudige theologie?

Allereerst kan opgemerkt worden dat het bij Calvijn in de eerste hoofdstukken van de *Institutio* in eerste aanleg niet gaat om twee vormen van godskennis, maar om twee vormen van kennis: de kennis van God en de zelfkennis van de mens. Breukelman lijkt deze concepten in elkaar te schuiven door zijn these dat de kennis van God bepaald wordt door een tweevoudige epistemologische structuur. Die tweevoudige structuur wordt volgens Breukelman bepaald door een tweevoudig 'eerst' en 'daarna' (*primum-deinde*). Eerst wil Calvijn spreken over de kennis van God de Schepper, *daarna* pas over de kennis van God de Verlosser. De kenweg, of beter: de kennisverwerving gaat van de *Deus Creator* naar de *Deus Redemptor*. Het eerste *primum-deinde* wordt beheerst door de zondeval (*ante et post hominem lapsum*). Het tweede *primum-deinde* wordt bepaald door de incarnatie (*ante et post Christum natum*).

Wat is er nu in de geschiedenis van de gereformeerde theologie volgens Breukelman gebeurd? Terwijl Calvijn in de *Institutio* van 1559 (op het nippertje) nog koos voor de christologische concentratie van het laatste *primum-deinde*, gingen de latere gereformeerden verder met het eerste 'fatale' *primum-deinde*. Maar in Calvijns exegese en in de ontvouwing van de doctrina deed het 'fatale' eerste *primum-inde* toch ook telkens weer mee. Zo bevat ook de Schrift volgens Calvijn een 'tweevoudig onderricht' (*duplex doctrina*): enerzijds een algemene leer van de Schrift (*generalis Scripturae doctrina*), anderzijds de bijzondere en eigenlijke leer van de Schrift (*propria /100/ fidei doctrina*). In de eerste wordt God als Schepper en Regeerder van de wereld gekend en in de tweede wordt God gekend als Verlosser.¹⁹

¹⁸ R. A. Muller, *The "Placement" of Predestination in Reformed Theology: Issue or Non-Issue?* Referaat gehouden tijdens de studiedag 'Gereformeerde scholastiek in context' op vrijdag 2 juni 2000, te Utrecht.

¹⁹ Breukelman, *De structuur van de heilige leer*, pp. 423-427.

Deze *ordo* in termen van *primum-deinde* is naar het oordeel van Breukelman bepalend voor zowel de epistemologische als de ontologische structuur van Calvijns visie op de *doctrina*. Eerst moet het gaan over God de Schepper, daarna kan het pas gaan over God de Verlosser.

Deze interpretatie roept vragen op. In de eerste plaats spreekt Calvijn zelf in dit verband over een orde van spreken of onderricht (*ordo recte loquendi, ordo recte docendi*). Deze uitdrukking heeft dus niet zozeer betrekking op kennisverwerving, maar op kennisoverdracht. Het gebruik van de termen *primum-deinde* bij de organisatie van zijn ‘onderricht in de christelijke religie’ wijst daarom niet op een epistemologische of ontologische orde, maar op een pedagogische strategie.

In een uitvoerige retorische analyse van de eerste drie hoofdstukken van de *Institutio* schildert Serene Jones Calvijn als een door de klassieke retorica geschoolde leraar die zijn publiek trachtte te overtuigen (*persuasio*). Bij Calvijns opmerkingen inzake de *ordo recte docendi* (*Inst.* I.1.3.) merkt zij op dat het hier gaat om ‘pragmatic questions of pedagogical effectiveness.’²⁰ Zij verwijt latere interpreters (Barth, Brunner en Tillich) dat zij geen enkel oog hebben gehad voor de retorische functie van Calvijns uiteenzettingen over de natuurlijke godskennis, die niet noodzakelijk samenhangen met een kennistheoretische positie. Het eerste hoofdstuk van de *Institutio* kan volgens Jones gelezen worden als een retorische strategie van Calvijn om de Franse humanisten voor zijn zaak te winnen. In haar ogen is het niet onwaarschijnlijk dat

the humanists would have been attracted to Calvin’s initial argument for the primacy of self-knowledge. Fascinated with the new sorts of self-understanding and the understanding of the broader world opened up by the Renaissance of classical literature, the humanists of France were focusing their attention primarily on the wonders of natural knowledge, in all its various shades and shapes (...). In this manner, he devotes the entire first paragraph to courting the sensibilities of his humanist colleagues and convincing them that the project he has undertaken in the *Institutes* is in basic agreement with their own interests.²¹

²⁰ Serene Jones, *Calvin and the Rhetoric of Piety* (Louisville, 1995), p. 107.

²¹ Jones, *Calvin and the Rhetoric of Piety*, pp. 109, 110.

Geschoold in de renaissancistische retorica zocht Calvijn als bekwaam *orator* naar de beste manier van kennisoverdracht van de stof en richtte daarbij het oog op zijn lezers. Daaraan verbond hij geen kennistheoretische overwegingen in de moderne zin van het woord. Wij kunnen dus zijn uit- /101/ eenzettingen over het *primum-deinde* niet verbinden met kennistheorieën die uit de periode van de Verlichting stammen.

III Vijf observaties contra het dualisme van de gereformeerde traditie

In deze paragraaf spits ik mijn kritiek toe door vijf observaties te presenteren, waardoor het door Breukelman *c.s.* gepostuleerde dualisme van de post-reformatorische gereformeerde mijns inziens wordt geproblematiseerd. Eerst bespreek ik de *principia* van deze theologie (a), vervolgens besteed ik aandacht aan het voor mijn betoog fundamentele onderscheid tussen archetypische en ectypische theologie (b), alsmede aan de daarmee gegeven christologische inzet van de gereformeerde theologie (c). Ten slotte geef ik tegen de achtergrond van 5 a-c aan welke vorm van ‘natuurlijke theologie’ in de gereformeerde schooltraditie werd gepresenteerd (d).

a De principia van de gereformeerde theologie

Zoals reeds werd opgemerkt, behandelden de gereformeerde scholastici de ‘natuurlijke theologie’ niet als een onafhankelijke kenbron in een afzonderlijke *locus*. Natuurlijke godskennis werd evenmin gerekend tot de *principia* van de theologie die in de zogenaamde prolegomena aan de orde werden gesteld. Deze *principia* vielen niet samen met een dualiteit van ‘natuur en genade’ of ‘natuurlijk en bovennatuurlijk’, maar hadden — zoals we reeds constateerden — betrekking op het onderscheid tussen het *principium cognoscendi* — de Heilige Schrift — en het *principium essendi* — de drieënige God.²²

Wel was er sprake van een discussie over de volgorde waarin deze *principia* in het onderricht aan de orde moesten komen. Daarbij werden twee verschillende routes gekozen die terug te vinden zijn in de vroege en latere confessies van gereformeerde zijde. De meest directe weg werd gevolgd door de *Tweede Helvetische Confessie* (1566) en — ten tijde van de latere orthodoxie — door de *Irish Articles of Religion* (1615) en de *Westminster Confession* (1647). In deze confessies gaat de leer aangaande de Heilige Schrift voorop en deze wordt

gevolgd door de godsleer. De andere weg werd bewandeld door de *Confessio Gallicana* (1559) en de *Confessio Belgica* (1561). In deze vroege confessies wordt eerst gewezen op het bestaan van God, vervolgens worden de goddelijke eigenschappen besproken en daarna wordt een overgang gemaakt naar de openbaring - natuurlijk en bovennatuurlijk – om vervolgens door middel van de schriftleer uit te komen bij de triniteitsleer.

/102/ Hoewel de eerste route (van schriftleer naar godsleer) het meest frequent voorkomt — met name bij de latere confessies — zijn er toch twee redenen aan te geven waarom in de vroege confessies ook de tweede route (van godsleer naar schriftleer) gevolgd werd: namelijk een theologische en historische reden.²³ De theologische reden behelst het feit dat er een nauwe relatie gezien werd tussen beide *principia*. Omdat wij God niet kunnen kennen buiten de Schrift om, veronderstelt het bestaan van de schriftopenbaring het bestaan van (de drie-enige) God. De Franse en Nederlandse Geloofsbelijdenis belijden daarom eerst het geloof in God en bespreken vervolgens de openbaring en de drieëenheid. Beide confessies ontleenden echter hun belijdenis van het bestaan van God expliciet aan de Schrift. Zonder deze zou de menselijke rede nooit in staat zijn de wezenlijke eenheid of de essentiële eigenschappen van God te belijden.

De tweede reden is historisch van aard. In de periode voorafgaande aan de Reformatie zoeken we tevergeefs naar een uitgebreide bespreking, laat staan een formele presentatie van de schriftleer. De *Sententiae* van Petrus Lombardus, het standaardboek van de latere middeleeuwse theologie, begon met de triniteitsleer. Thomas' *Summa theologiae* en de commentaren van Duns Scotus op de *Sententiae* bevatten weliswaar *prolegomena*, waarin de Schrift beschouwd werd als unieke bron van geopenbaarde theologie, maar zij presenteerden geen afzonderlijke schriftleer. De ontwikkeling van een zelfstandige *locus* over de Schriftleer (*De Sacra Scriptura*) vond pas plaats in de periode van de 'hoge' orthodoxie (na 1600). Dit verklaart waarom de confessies uit een vroegere periode met de godsleer beginnen.

Zoals bekend leverde Karl Barth een uiterst scherpe kritiek op artikel 2 van de *Confessio Gallicana* en de artikelen 2-3 van de *Confessio Belgica*. Hier vond hij het bewijs dat de gereformeerde theologie reeds vanaf haar prille begin de 'gevaarlijke tendens' vertoonde een abstracte godsleer te presenteren buiten de schriftopenbaring om. Barth beschouwde deze ontwikkeling als een aanslag op het christelijk Godsbegrip, die de 'Unfug' van de

²² Zie R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. Vol. I: Prolegomena to Theology* (Grand Rapids, 1987), pp. 53-55 (voortaan PRRD I).

²³ Zie R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics Vol.2: Holy Scripture. The Cognitive Foundation of Theology* (Grand Rapids 1995), 144 (voortaan PRRD II).

zogenaamde natuurlijke theologie tot het gronddogma van het protestantisme verhief.²⁴

Breukelman ziet als resultaat van deze ontwikkeling, dat ‘de theologie van de kerken der hervorming, die in de 16^e eeuw zo bijbels met het “sola gratia” van de rechtvaardigingsleer was begonnen, in de 18^e eeuw in een jammerlijk “sola natura” eindigen.’²⁵

Mijn uiteenzetting over de *principia* der gereformeerde theologie maakt echter duidelijk dat de kritiek van barthiaanse zijde op z’n zachtst gezegd eenzijdig is. De weg die door de *Gallicana* en *Belgica* bewandeld werd was /103/ zeker niet de enige route. Bovendien werd deze route niet bepaald door de dualiteit van natuurlijke en bovennatuurlijke theologie, maar door die van Schrift- en godsleer. Alleen op grond van het cognitief principe – de Heilige Schrift – en vanuit het perspectief van het geloof in de drieënige God achtte men het mogelijk te spreken van een openbaring van God in de schepping. De kritiek die aan de gereformeerde traditie een ‘fatale dubbele boekhouding’ toeschrijft, kan zowel op historische als op systematische gronden ter zijde worden geschoven.²⁶

b Archetypische en ectypische theologie

Het belangrijkste bezwaar tegen het gepostuleerde dualisme van de gereformeerde traditie betreft het feit dat aan het (inderdaad aanwezige) onderscheid tussen natuurlijke en bovennatuurlijke geopenbaarde theologie nog een ander, veel fundamenteler discours ten grondslag lag. De gereformeerde scholastici plaatsten de onderscheiding tussen natuurlijke en bovennatuurlijke theologie binnen een debat over de status en functie van theologie als wetenschap, dat zich concentreerde op het begrippenpaar *theologia archetypa* en *theologia ectypa* en de daarbij behorende distincties. Dit begrippenpaar werd in de gereformeerde theologie geïntroduceerd door de uit Frankrijk afkomstige François du Jon of Franciscus Junius (1545-1602), die de laatste tien jaar van zijn leven als *professor primarius theologiae* te Leiden verbleef.²⁷ In 1594 verscheen zijn *De theologia vera*, waarin hij achtereenvolgens

²⁴ K. Barth, *KD*, II, I, pp. 93; 140-141.

²⁵ Breukelman, *De Structuur van de heilige leer*, p. 467.

²⁶ Zie ook Muller, *PRRD* I, p. 183.

²⁷ Zie voor meer biografische gegevens J. Reitsma, *Franciscus Junius, een levensbeeld uit den eersten tijd der kerkhervorming* (Groningen, 1864); A. Davaine, *Francois du Jon (Junius): Pasteur et professeur en théologie 1545-1602. Etude historique* (Paris, 1882) [reprint Geneva, 1970]; W. Geesink, *Calvinisten in Holland* (Rotterdam, 1887), 1-51; B.A. Venemans, *Franciscus Junius en zijn Eirenicum de pace ecclesiae catholicae* (Leiden, 1977); Chr. de Jonge, *De irenische ecclesiologie van Franciscus Junius (1545-1602)*, diss. Universiteit van Leiden, 1980; *Biografisch Lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme*, 2, (Kampen, 1983), pp. 275-278.

de oorsprong, de geaardheid, de verschijningsvormen, de delen en de methode der theologie behandelde en deze onderzoekingen in een geordend verband plaatste.²⁸ Bij zijn bespreking van de oorsprong van het begrippenpaar *theologia archetypa* en *ectypa* verwees hij onder andere naar de middeleeuwse theoloog Duns Scotus, die in zijn commentaar op de *Sententiae* van Petrus Lombardus de begrippen *theologia in se* en *theologia nostra* had geïntroduceerd.²⁹ Omdat ik elders uitvoerig aandacht heb besteed aan de invloed van deze onderscheiding op het theologieconcept /104/ van de zeventiende-eeuwse gereformeerde scholastici in al hun verscheidenheid³⁰, volsta ik hier met een korte typering.

Archetypische theologie werd gedefinieerd als de kennis die de drieënige God in zichzelf van zichzelf heeft en waarmee Hij tevens alle dingen buiten zichzelf kent, in één ondeelbare kenact. Als eeuwige, ongeschapen en essentiële wijsheid is archetypische theologie identiek met Gods wezen, waarin alle dingen onmiddellijk aanwezig zijn en niet het resultaat zijn van een discursief proces in God.³¹ De drieënige God is daarom de eerste (*primus*), de hoogste (*optimus*) en de meest volmaakte (*perfectissimus*) theoloog.³²

Deze archetypische theologie werd vervolgens onderscheiden van de zogenaamde ectypische theologie. Archetypische theologie is onmededeelbaar, terwijl de ectypische theologie krachtens een wilsbesluit van de drieënige God wel meegedeeld kan worden. Ectypische theologie is daarom altijd een reeds *meegedeelde* en bemiddelde theologie. Zij berust op een goddelijke wilsact zonder welke God onbekend en onkenbaar zou zijn gebleven.³³

c De christologische bepaaldheid van de ectypische theologie

²⁸ F. Junius, *De theologia vera, ortu, natura, formis, partibus, et modo illius*, Leiden 1594. Cf. *Opera Theologica Francisci Junii Biturgis Sacrarum literarum professoris eximii*, Heidelberg 1608, Vol. I, p. 1370 vv. (voortaan OT). A. Kuyper een selectie uit het werk van Junius het licht zien onder de titel: *D. Francisci Junii opuscula theologica selecta* [deel 1 van de serie *Bibliotheca Reformata*], Amsterdam 1882, inclusief het tractaat *De vera theologia*, op pp. 45-101.

²⁹ D. Scotus, *Lectura librum primum sententiarum*, in: *Opera Omnia* (civitas Vaticana, 1950), vol. XVI, prolog. q. III, lec. iv.

³⁰ Zie W.J. van Asselt, 'The Fundamental Meaning of Theology: Archetypal and Ectypal Theology in Seventeenth-Century Reformed Thought', *The Westminster Journal of Theology* 64 (2002), pp. 319-335; idem, 'Natuurlijke theologie als uitleg van openbaring? Ectypische versus archetypische theologie in de zeventiende-eeuwse gereformeerde dogmatiek', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 57 (2003), pp. 135-152.

³¹ Junius, *De vera theologia*, OT, p. 1377 (ed. Kuyper, p. 51).

³² Deze formulering is van de Bazelse theoloog Amandus Polanus von Polansdorf, *Syntagma theologiae christianaе*. Quarto ed., 2 dln. (Hanau 1609), I, iii.

³³ Junius, *De vera theologia*, OT, p. 1380 (ed. Kuyper, p. 54): 'Quia haec nostra est maxime theologia, cuius communicationem omnes haurimus de plenitudine Dei in Christo Jesu, Ioan. 1. 16.'

Deze nadruk op het (systematische) belang van het onderscheid tussen archetypische en ectypische theologie voor het trinitarisch gehalte van de gereformeerde theologie wordt bevestigd door het historisch materiaal dat ons ter beschikking staat. Reeds aan het begin van de zeventiende eeuw is het onderscheid prominent aanwezig in de Leidse *Synopsis purioris theologiae* (1625), een toonaangevend handboek gedurende de eerste helft van de zeventiende eeuw.³⁴ Tijdens de tweede helft van die eeuw kwam Junius' onderscheiding in elk systematisch werk van enige betekenis aan de orde.³⁵ We treffen haar niet alleen aan in de 'hoog'-orthodoxe systemen van Johannes Maccovius, Melchior Leydecker, Petrus van Mastricht en Franciscus Turretinus, maar ook in de prolegomena van de zogenaamde foederale systemen zoals die van Johannes Coccejus, Franciscus Burman, Johann Heinrich Heidegger, Abraham Heidanus en Johannes Braun.³⁶ Het gebruik /105/ van deze onderscheiding bleef bovendien niet beperkt tot de gereformeerde theologie op het Europese continent. Ook in de kringen van het Engelse puritanisme, in het bijzonder bij John Owen, komen we haar tegen.³⁷ Tot ver in de achttiende eeuw bleef het onderscheid tussen archetypische en ectypische theologie prominent aanwezig in de *prolegomena* van dogmatische handboeken. Twee belangrijke systematici uit deze tijd, de Leidse hoogleraren Johannes à Marck (1656-1731) en Bernadinus de Moor (1709-1780), maakten bij de ontvouwing van hun *prolegomena* uitvoerig gebruik van Junius' onderscheidingen.³⁸ Ook enkele auteurs uit de negentiende en twintigste eeuw wezen op het belang van op Junius' innovatie.³⁹

Volgens al deze auteurs vormden de archetypische en ectypische theologie een onderdeel van de zogenaamde *theologia vera*, die onderscheiden moest worden van de *theologia falsa* of

³⁴ *Synopsis purioris theologiae*, ed. sexta, H. Bavinck (Leiden, 1881): I.i. 3--9.

³⁵ We komen het onderscheid eveneens tegen in het werk van enkele prominente lutherse theologen, bijv. Johann Gerhard (1582-1637). Zie voor Junius' invloed op Johann Gerhard: Robert D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism* (St. Louis, 1970), p. 114.

³⁶ Zie voor een uitgebreide literatuurverwijzing m.b.t. deze 17^e eeuwse auteurs: Van Asselt, 'Natuurlijke theologie als uitleg van openbaring', pp. 140-141.

³⁷ Zie C.R. Trueman, *The Claims of Truth: John Owen's Trinitarian Theology* (Carlisle, 1998), pp. 54-64.

³⁸ Joh. à Marck, *Compendium theologiae christianae didactico-elencticum* (Amsterdam, 1722); B. de Moor, *Commentarius perpetuus in Johannis Marckii compendium theologiae christianae didactico-elencticum*. 7 vols. (Leiden 1761): I.i., 7-11.

³⁹ A. Kuyper, *Encyclopedie der heilige godgeleerdheid*, 3 dln. (Amsterdam, 1894), II, pp. 196-207; H. Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek* (Kampen 1928, 4th Ed.): I, pp.184-186; II, p. 163; L. Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids 1949 (4th Ed.), p. 35; W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, I (Göttingen, 1988), pp. 12-13. De wortels ervan treft men reeds aan in Luthers onderscheid tussen *theologia gloriae* en *theologia crucis*, en in Calvijns distinctie tussen het eeuwige en geopenbaarde Woord van God.

heidense natuurlijke theologie, die zich kan voordoen in populaire (*popularis*) en filosofische (*philosophica*) vorm.⁴⁰ Voor deze vorm van heidense (natuurlijke) theologie toonden gereformeerde scholastici echter weinig belangstelling. Hun aandacht ging uit naar de ectypische vorm van de *theologia vera*.

In hun betoog onderscheidde zij vervolgens drie manieren, waarop deze ectypische theologie meegedeeld kan worden. Zij kan meegedeeld worden (1) door middel van vereniging (*unione*); (2) door middel van schouwen (*visione*) en (3) door middel van openbaring (*revelatione*). Volgens deze afdalende orde wordt de ectypische theologie allereerst meegedeeld aan Christus naar zijn menselijke natuur, vervolgens aan de gezaligden in de hemel en ten slotte wordt zij gecommuniceerd aan de mensen op aarde. Zodra de ectypische theologie meegedeeld wordt aan mensen op aarde, kan gesproken worden van een theologie van de openbaring (*theologia revelationis*).⁴¹

/106/ Deze drievoudige communicatie van ectypische theologie is voor ons onderwerp van eminent belang, omdat daarmee het gepostuleerde theologisch dualisme van de gereformeerde traditie ernstig wordt geïmpliciteerd. De uiteenzettingen over de ectypische theologie en haar drie vormen van mededeling worden namelijk direct geplaatst in een christologisch kader door de uitspraak van Junius, dat de theologie van de Middelaar Jezus Christus moeder (*mater*) is van de twee andere vormen van ectypische theologie, te weten de theologie der aanschouwing in de hemel en de theologie van de mensen op aarde.⁴² De laatste is de theologie van de pelgrims (*theologia viatorum*), die op weg zijn (*in via*) naar het hemels vaderland (*in patria*).⁴³ In de perceptie van de gereformeerde scholastici is daarom *elke* vorm van theologie op aarde altijd *geopenbaarde* pelgrimstheologie. Omdat de pelgrimstheologie

⁴⁰ Junius, *De vera theologia, OT*, p. 1376 (ed. Kuiper, p. 47).

⁴¹ Junius, *De vera theologia, OT*, p. 1383 (ed. Kuiper, p. 56): '*Prima* theologia summa omnium ac plenissima est, de qua haurimus omnes: Ioan. 1. 16. estque in Christo secundum humanitatem eius. *Secunda*, plena, qua spiritus beati gloriosam Dei visionem obtinent in coelis, & nos Deum sicuti est visuri sumus, I Ioan. 3. 2. *Tertia* denique non est plena re ipsa, sed potius per revelationem fidei, sic instructa principiis eiusdem veritatis, ut plena respectu nostri commode dici & perfecta possit: quamvis imperfecta, si cum illa coelesti quam speramus, comparetur, ut Apostolus Corinthios docuit. I Cor. 13. 12. Atque haec *nostra* demum est theologia.'

⁴² Junius, *De vera theologia, OT*, p. 1387 (ed. Kuiper, p. 59): 'Illa archetypa *matrix* est omnium: haec vero ectypa in Christo est reliquarum *mater*.'

⁴³ Het beeld gaat terug op Augustinus, *De civitate Dei*, passim. Vgl. idem, *De doctrina christiana*. ET by R.P.H. Green, *Oxford Early Christian Texts* (Oxford, 1995): I, 5, 10; I, 11, 22; I, 17, 34. Zie voor de middeleeuwse theologie, J. Altenstaig, *Lexicon theologicum*, (Keulen, 1619), pp. 908-909. Vgl. H.A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Durham NC, 1983), pp. 62-63.

per definitie onvolkomen is⁴⁴ — zij is immers kennis *in via* — wordt zij bovendien — naast de christologische inzet — gekenmerkt door een sterke eschatologische oriëntatie.⁴⁵

d Natuurlijke theologie is altijd geopenbaarde pelgrimstheologie

In navolging van Junius onderscheidde men vervolgens twee basale vormen waarin deze *geopenbaarde* pelgrimstheologie werd meegedeeld: natuur en genade. Op basis van de eerste vorm van mededeling meende men een natuurlijke (geopenbaarde!) theologie te kunnen construeren, terwijl men op basis van de tweede vorm van mededeling een bovennatuurlijke theologie bouwde.⁴⁶ Met andere woorden: het conceptuele raamwerk waarbinnen de gereformeerde scholastici de ‘natuurlijke theologie’ aan de orde stelden, was niet zo simpel als de bifurcaties van de barthiaanse school ons willen doen geloven. ‘Natuurlijke theologie’ is geen openingszet maar komt pas veel later aan de orde binnen het raamwerk van *geopenbaarde* pelgrimstheologie. Bovendien is deze onvolmaakte pelgrimstheologie op haar beurt weer onderdeel van de overkoepelende en uit genade meegedeelde ectypische theologie. De conclusie lijkt gerechtvaardigd dat in dit raamwerk geen sprake kan zijn van een natuurlijke theologie als een afzonderlijke en geïsoleerde bron voor de kennis van God.. In hun spreken over God hadden de zeventiende-eeuwse scholastici van meet af aan de drieënige God der openbaring op het oog. Franciscus Turretinus (1623-1687) vatte deze intentie aldus samen:

‘Wanneer God voorgesteld wordt als voorwerp van theologie, dan moet niet gelet worden op God zoals Hij op zich zelf is (*Deus in se*) ... maar op God, voorzover Hij zich geopenbaard heeft en zich verwaardigd heeft zich in zijn woord aan ons bekend te maken, zodat de goddelijke openbaring de wezenlijk structuur (*ratio formalis*) aangeeft die voor beschouwing van het voorwerp [der theologie] in aanmerking komt ... Evenmin dient [God] beschouwd te worden onder het aspect van de godheid in het algemeen, maar als *onze* God, dat is: God zoals Hij met ons in Christus een verbond gesloten heeft, op welke wijze Hij zich aan ons in zijn woord geopenbaard heeft.’⁴⁷

⁴⁴ Junius, *De vera theologia*, OT, p. 1388 (ed. Kuyper, p. 61).

⁴⁵ Zie o.a. J.H. Heidegger, *Corpus theologiae christianae* (Zürich, 1700), I.1. Lxvii.

⁴⁶ Junius, *De vera theologia*, OT, p. 1390 (ed. Kuyper, p. 63, 64).

⁴⁷ F. Turretini, *Institutio theologiae elencticae* (Genève, 1688): I. v. 4: ‘Sed quando Deus proponitur ut objectum theologiae, non spectandus est simpliciter ut est Deus in se (...), sed quatenus revelatus & ut se in

Met het bovenstaande citaat van Turretini voor ogen kan niet meer worden beweerd dat in de protestantse scholastiek de drieënige God in de schaduw kwam te staan van een algemeen en natuurlijk godsbegrip. In de perceptie van de gereformeerde orthodoxie was christelijke theologie per definitie een relationele aangelegenheid, die bepaald werd door en bepalend was voor de (verbonds)relatie tussen God en mensen.⁴⁸

IV Conclusies

In deze bijdrage heb ik getracht aan te tonen dat de door Breukelman gepresenteerde reconstructie van de gereformeerde theologie na Calvijn op een anachronistische strategie berust welke assumpties en premissen hanteert, die *niet* zijn ingegeven door een contextuele en historische benadering van de historische documenten, maar door een twintigste-eeuwse theologische agenda. Ik beweer dus dat het idiosyncratische van het Breukelmans project van meet af aan directief is voor de selectie en interpretatie van de bronnen van de gereformeerde traditie.

Dit verklaart tevens waarom het fundamentele onderscheid tussen *theologia archetypa*–*theologia ectypa* in Breukelmans beoordeling van de na-reformatorische theologie geen enkele rol speelt. Bij Barth zelf ligt dit enigszins anders. Ik vond het opmerkelijk dat Barth (weliswaar pas aan het einde /108/ van zijn loopbaan) nadrukkelijk op het belang van dit onderscheid gewezen heeft. In zijn *Einführung in die evangelische Theologie* schreef hij:

Realistisch denkend, wird sich der Theologe daran halten, dasz *theologia archetypa* und *ectypa*, aber *auch theologia paradistica* bzw. *comprehensorum* und *theologia viatorum* zweierlei sind und nur die zweite, nicht die erste, ihr Problem sein kann. Es wäre in der Geschichte der neueren Theologie Einiges anders und besser gelaufen, wenn diese nur scheinbar abstrusen Unterscheidungen nicht in jener verhängnisvollen Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert zur “dogmatischen Antiquität” (Karl von Hase) geworden wäre.⁴⁹

verbo nobis patefacere dignatus est, ut revelatio divina sit ratio formalis quae in hoc objecto spectanda venit. Nec praecise considerandus est sub ratione Deitatis (...) sed ut est *Deus noster* id est foederatus in Christo, quomodo se nobis in verbo patefecit.’

⁴⁸ Zie voor dit relationele aspect van de klassiek gereformeerde verbondstheologie: L.J. van den Brom, ‘Coccejus voor 21^{ste} eeuwse theologische anti-realisten’, *Kerk en Theologie* 54/4 (2003), pp. 347-360.

⁴⁹ K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, Siebenstern-Taschenbuch (München, 1968), pp. 90-91.

Barth beschouwde derhalve de onderscheiding tussen archetypische en ectypische theologie als een garantie voor het ‘bijzondere’ van de gereformeerde theologie, i.c. het door mij bedoelde trinitarisch-christologische karakter ervan. Immers, het archetype-ectype schema als overkoepelend paradigma impliceert dat het begrip ‘God’ nooit in een neutrale of ongekwalificeerde betekenis werd gebruikt. Evenmin ondersteunt het archetype-ectype schema de gedachte dat men vanuit een abstract godsbegrip op deductief-rationalistische wijze een natuurlijke theologie construeerde, die het Verlichtingsdenken voorbereidde. Elders heb ik aangetoond dat de wortels van de ‘jammerlijke’ omslag naar het Verlichtingsdenken (van ‘sola gratia’ naar ‘sola natura’) niet in de gereformeerde orthodoxie gezocht moeten worden, maar in de arminiaanse, of beter: remonstrantse theologie van de zeventiende eeuw.⁵⁰ In tegenstelling tot Arminius zelf wezen latere remonstrantse theologen zoals S. Episcopius (1583-1643) en Ph. van Limborch (1633-1712) de distinctie tussen archetypische en ectypische theologie van de hand als ‘ijdele subtiliteiten zonder grond en nut’. Door het opgeven van deze distinctie en door hun nadruk op de natuurlijke godskennis als zelfstandige kenbron voor de theologie stonden deze arminianen veel dichterbij het rationalisme van de Verlichting dan hun gereformeerde collega’s, die juist dankzij de onderscheiding tussen archetypische en ectypische theologie hiertegen vitale weerstand konden bieden. Tegen deze achtergrond krijgt het adagium van Breukelman dat boven deze bijdrage staat een andere betekenis: wie de orthodoxie beoordeelt vanuit het Verlichtingsdenken wordt vanzelf vrijzinnig!

⁵⁰ Zie voor uitwerking van deze opmerking: W.J. van Asselt, ‘De ontwikkeling van de remonstrantse theologie in de zeventiende eeuw als deel van het internationale calvinisme’, in: P.J. Knegtman en P. van Rooden (red.), *Theologen in ondertal. Godgeleerdheid, godsdienstwetenschap, het Athenaeum Illustre en de Universiteit van Amsterdam* (Zoetermeer, 2003), pp. 39-54.