

DE ONTWIKKELING VAN DE REMONSTRANTSE THEOLOGIE IN DE ZEVENTIENDE EEUW ALS DEEL VAN HET INTERNATIONALE CALVINISME

Willem J. van Asselt

in: P.J. Knechtmans en P. van Rooden (red.), *Theologen in ondertal. Godgeleerdheid, godsdienswetenschap, het Athenaeum Illustre en de Universiteit van Amsterdam*, Zoetermeer, Boekencentrum, 2003, 39-54.

Inleiding

De bestudering van de ontwikkeling van de remonstrantse theologie in de zeventiende eeuw als deel van het internationale calvinisme plaatst de onderzoeker voor niet geringe problemen. Deze problemen hebben vooral te maken met de historische complexiteit van zowel het remonstrantisme¹ als het calvinisme.² Beide stromingen kunnen niet gepresenteerd worden als monolithische blokken. Daarmee zouden we geen recht doen aan de talloze varianten die in omloop waren. Remonstrantisme en calvinisme zijn vanuit historisch perspectief veeleer 'container-begrippen', die niet door middel van een simpele dichotomie tegenover elkaar geplaatst kunnen worden. Dit is in de historiografie wel gebeurd. Tekenend in dit verband is de typologie die door de Zwitserse theoloog en leerling van Schleiermacher A. Schweizer (1808-1880) werd geïntroduceerd. Hij beschreef de geschiedenis van de protestantse theologie met behulp van zogenaamde 'Centraldogmen'. Naast het formele principe van de reformatie — de bijbel — onderscheidde hij een materieel principe, dat een reeks van 'centrale' dogma's bevatte: de rechtvaardiging, het geloof, de goddelijke wil, de providentie en de predestinatie. Deze 'dogmen' werden door de lutheranen en de gereformeerden op verschillende wijze ontwikkeld.

¹ Zie J. Hoenderdaal, 'The Debate about Arminius outside the Netherlands', in: *Leiden University in the Seventeenth Century. An Exchange of Learning*, Leiden 1975, 137-159. Hoenderdaal wijst op het onderscheid tussen de theologie van Arminius, de theologie van de remonstranten en het latere arminianisme. Dit laatste wordt in de historiografie nog steeds gebruikt ter aanduiding van groepen en stromingen, die opkwamen voor de vrije wil van de mens, de predestinatie verwierpen en pleitten voor het gezag van de overheid in kerkelijke zaken. Geen van deze ideeën werd uitdrukkelijk door Arminius zelf verdedigd.

² Zie voor de varianten binnen het calvinisme: W.J. van Asselt e.a., *Inleiding in de Gereformeerde scholastiek*, Zoetermeer 1999.

Zo zou de lutherse theologie zich ontwikkeld hebben vanuit het centrale dogma van de rechtvaardigingsleer, terwijl het calvinisme de predestinatieleer centraal stelde en daaruit haar gehele systeem afleidde.³

Deze constructie bracht Schweizer er tevens toe de opvattingen van Arminius en die van het latere arminianisme in het algemeen te beschouwen als een humanistisch en bijbels getint protest tegen het rationalistisch gekleurde predestinatiedenken van de gereformeerde orthodoxie. Met deze typologie zette /40/ Schweizer nadrukkelijk de toon voor het latere onderzoek, dat ondanks enkele uitzonderingen nauwelijks enige poging ondernam om in het arminianisme meer te zien dan een protestbeweging tegen het orthodoxe predestinatiedenken.

Aan deze beeldvorming hebben evenzeer de biografen van Arminius meegewerkt. Reeds zeventiende-eeuwse auteurs als Petrus Bertius⁴, Gerard Brandt⁵ en diens zoon Caspar Brandt⁶ waren dermate geobsedeerd door de polemiek omtrent de predestinatie en de *ordo salutis* dat er nauwelijks een poging werd ondernomen om de theologie van Arminius en diens volgelingen op positieve wijze te relateren aan ontwikkelingen binnen de contemporaine gereformeerde scholastiek. In de negentiende eeuw was het niet anders. Tijdens het tweede eeuwfeest van het remonstrants seminarie in 1834 sprak de remonstrantse hoogleraar Abraham des Amorie van der Hoeven een rede uit, waarin hij opmerkte dat de remonstrantse theologie onder aanvoering van Philippus van Limborch de kunst had verstaan om de waarheden van het geloof eenvoudig en geleidelijk aan te ontwikkelen 'zonder inmengselen van schoolsche begrippen of dorre twistvragen, en bovenal in hare praktische strekking ontvouwd'.⁷

³ A. Schweizer, *Die Protestantische Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirchen*, II, Zürich 1856, 30.

⁴ P. Bertius, 'De vita et obitu reverendi & clarissimi viri D. Jacobi Arminii oratio', in J. Arminius, *Opera theologica*, Leiden 1629). Vgl. *The Works of James Arminius*, London ed. Trans. James Nichols and William Nichols, I, London 1825, 13-47. Bertius bespreekt Arminius' theologie alleen in relatie tot het debat over de predestinatie.

⁵ G. Brandt, *Historie der reformatie en andre kerkelyke geschiedenissen, in en ontrent de Nederlanden*, II, Amsterdam 1674, 56-58. Brandt schildert Arminius als een gematigd protestants theoloog die evenals Anastasius Veluanus in Gelderland, Gellius Snecanus in Friesland, Huibert Duifhuis in Utrecht, Holmannus, Clement Martensoon en Herman Herberts, de melanchthonische lijn doortrok tegenover het harde augustinisme van de gereformeerde of calvinistische doctores (Beza in Genève en Zanchius, Ursinus en Piscator in Duitsland).

⁶ C. Brandt, *Historia vitae Jacobi Arminii*, Brunswijk 1725. Hij herneemt de apologetische draad van Bertius, maar neemt tevens een grote hoeveelheid correspondentie op van Arminius met Uytendogaert en andere remonstranten.

⁷ A. Des Amorie van der Hoeven, *Het tweede eeuwfeest van het seminarium der Remonstranten, te Amsterdam gevierd*, Leeuwarden 1840, 42, 59.

Ook al is men later wat kritischer gestemd ten aanzien van 'vredebevorderende leertrant' der zeventiende-eeuwse remonstranten en wordt er hier en daar gewezen op polemische en scholastieke elementen in hun werk^{8/41/}, toch hebben historiografen zoals W.A. Harrison⁹, H.E. Weber¹⁰, C. Bangs¹¹, J.N. Bakhuizen van den Brink¹², G.J. Hoenderdaal¹³ en L. van Holk¹⁴ nagelaten de remonstrantse theologie te relateren aan de contemporaine wetenschappelijke discussies van het post-reformatorisch protestantisme en de ontwikkeling ervan te beschrijven vanuit de positieve, niet-polemische ontwikkeling van het scholastieke discours. De studie van A.H. Haentjens uit 1913 presenteerde een beschrijving van de remonstrantse en calvinistische dogmatiek 'in hun verband met elkaar en de ontwikkeling van het dogma'. Haentjens beperkte zich echter tot een vergelijking tussen Episcopius en Calvijn en liet zich bij de bespreking van de verschillende *loci* leiden door wijsgerige opvattingen die waren geïnspireerd door Hegel en diens leerling, de kerkhistoricus F.C. Baur.¹⁵ Met uitzondering van John Platt, Richard A. Muller en Eef Dekker is er in de

⁸ Chr. Sepp, *Het godgeleerd onderwijs in Nederland, gedurende de 16e en 17e eeuw*, II, Leiden 1874, 210. Zie ook P.J. Barnouw, *Philippus van Limborch*, Den Haag 1963, 83. Van Limborch beschuldigde zijn Utrechtse collega F. Burman van spinozisterij in het eerste deel van diens *Synopsis Theologiae* I. xxv. 9 dat handelde over de *omnipotentia Dei*. Voor de Leidse *Synopsis* had Van Limborch eveneens weinig waarderende woorden over. Achter Van der Hoevens opmerking dat Van Limborchs theologie vrij is van 'schoolse mengselen', dat wil zeggen scholastieke elementen moet een vraagteken gezet worden. Vermeldenswaard is dat Van Limborch na zijn studie aan het Amsterdams athenaeum en seminarie op negentienjarige leeftijd naar Utrecht vertrok, waar hij in het bijzonder de colleges van Gijsbertus Voetius bijwoonde, maar ook die van de andere Utrechtse hoogleraren zoals Johannes Hoornbeek, Andreas Essenius en Gualtherus de Bruijn. Zijn verblijf aan de Utrechtse academie duurde twee jaar (1652-1654). De suggestie ligt voor de hand dat Van Limborch in Utrecht aan scholastieke invloeden werd blootgesteld.

⁹ W.A. Harrison, *Beginnings of Arminianism to the Synod of Dordt*, London 1926; idem, *Arminianism*, London 1937. Harrison biedt geen zicht op de positieve ontwikkeling van de arminiaanse theologie.

¹⁰ H.E. Weber, *Reformation, Orthodoxie, und Rationalismus*, 2 Bde. Gütersloh 1937-1951 (II, 120-121).

¹¹ C. Bangs, *Arminius: A Study in Dutch Reformation*, Nashville 1971, 103-104. Bangs presenteert een fraaie kritische biografie van Arminius, gebaseerd op archivale bronnen, maar heeft nauwelijks aandacht voor de scholastieke issues in Arminius' denken.

¹² J.N. Bakhuizen van den Brink, 'Arminius te Leiden', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 15 (1960-61), 81-89.

¹³ J. Hoenderdaal, 'The Debate about Arminius outside the Netherlands', in: *Leiden University in the Seventeenth Century. An Exchange of Learning*, Leiden 1975, 137-159.

¹⁴ L. van Holk, 'From Arminius to Arminianism in Dutch Theology', in Gerald O. McCulloh, ed., *Man's Faith and Freedom: The Theological Influence of Jacobus Arminius*, New York/Nashville 1962, 27-45.

¹⁵ Zie A.H. Haentjens, *Remonstrantsche en Calvinistische Dogmatiek in verband met elkaar en met de ontwikkeling van het dogma*, Leiden 1913. Deze studie was een vervolg op zijn academisch proefschrift, getiteld: *Simon Episcopius als apologeet van het Remonstrantisme in zijn leven en werken geschetst*, Leiden 1899.

secundaire literatuur geen poging ondernomen het denken van Arminius en de ontwikkeling van het continentale remonstrantisme na hem in deze intellectuele context te plaatsen.¹⁶

In deze bijdrage zal worden aangetoond dat de zeventiende-eeuwse remonstranten volop participeerden in het scholastieke, dat is het toenmalige academische discours. Hoewel het inhoudelijk-theologisch resultaat van de remonstrantse en orthodoxe systemen aanzienlijk verschilde, zijn er opvallende overeenkomsten op het gebied van genre, techniek en structuur van beider theologiebeoefening. Een goede ingang tot dit gemeenschappelijke discours wordt gevormd door de bestudering van de theologische prolegomena, die zowel van remonstrantse als van orthodoxe zijde ontwikkeld werden.

/42/ Ontstaan en ontwikkeling van prolegomena in de protestantse traditie

Het ontwerpen van prolegomena door lutherse en gereformeerde theologen aan het begin van de zeventiende eeuw kan beschouwd worden als een belangrijke bijdrage aan de ontwikkeling van de protestantse dogmatiek.¹⁷ Met de term 'prolegomena' wordt verwezen naar een inleidend gedeelte van een dogmatiek, waarin basale principes en premissen van de theologiebeoefening uiteengezet worden. De fundamentele uitgangspunten van de leer (*principia doctrinae*) worden erin besproken. Vanaf ca. 1600 bevat bijna elke protestantse dogmatiek een locus 'de theologia' of 'de methodo theologiae'. Deze locus gaat in de meeste gevallen vooraf aan de behandeling van de schriftleer als het *principium cognoscendi* en aan de bespreking van de godsleer als het *principium essendi* van de theologie. In de prolegomena werd de vraag gesteld welke uitgangspunten, welke ordenende kaders, en welke samenvattende begrippen in de theologie gehanteerd moesten worden, die nodig waren om aan

¹⁶ Zo J. Platt, *Reformed Thought and Scholasticism. The Arguments for the Existence of God in Dutch Theology, 1575-1650*, Leiden 1982; idem, 'The Denial of the Innate Idea of God in Dutch Remonstrant Theology: From Episcopius to Van Limborch', in: Carl R. Trueman and R.S. Clark, eds., *Protestant Scholasticism. Essays in Reassessment*, Carlisle 1999, 213-226; R.A. Muller, *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius. Sources and Directions of Scholastic Protestantism in the Era of Early Orthodoxy*, Grand Rapids 1991; E. Dekker, *Rijker dan Midas. Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)*, Zoetermeer 1993.

¹⁷ Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*. Vol. 1: *Prolegomena to Theology*, Grand Rapids 1987 (voortaan PRRD, I); idem, Vol. 2: *Holy Scripture. The Cognitive Foundation of Theology*, Grand Rapids 1992 (voortaan PRRD, II). Zie voor de ontwikkeling van prolegomena in de lutherse theologie: Robert D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism. A Study of Theological Prolegomena*, Saint Louis/London 1970.

de verschillende onderdelen samenhang en consistentie te verlenen, en die zodoende bij de voortgang van het denken dienst konden doen.

Prolegomena in deze specifieke zin worden niet aangetroffen bij de reformatoren. Zij gaven geen definitie van hun theologische arbeid of van de taak van het theologisch systeem. Zij hadden andere prioriteiten en hielden zich niet bezig met de situering van hun theologische uitspraken in een academisch milieu. Bij de twee volgende generaties van protestantse theologen gebeurde dit wel. We zien dan een beweging naar institutionalisering en academisering van de theologie. Ook diende men de eigen positie te verdedigen tegenover rooms-katholieke polemieken.¹⁸ Er moest aangetoond kunnen worden dat de protestantse opvatting een consistente en verdedigbare positie was tegenover rooms-katholieke interpretaties van dezelfde katholieke traditie.

Daarmee ontstond ook de behoefte de theologie als een discipline met eigen vooronderstellingen en principes te formuleren. Analoog aan de andere wetenschappen van die tijd, zo stelde men, diende ook de theologie op doorzicht en samenhang van haar gegevens te mikken. Wilde de theologie zich kunnen handhaven als een academische wetenschap, dan moest zij haar plaats weten aan te geven in de toenmalige ontwikkelingen op wetenschappelijk gebied.

Bij gebrek aan bestaande protestantse modellen grepen de theologen bij de ontwikkeling van hun prolegomena niet zelden terug op modellen uit de mid- /16/ de eeuwse scholastiek. De bestudering van contemporaine rooms-katholieke (Spaanse) scholastici en de discussies in eigen kring droegen tevens ertoe bij dat de prolegomena in de zeventiende eeuw uitgroeiden tot een soort 'meta-theologie'. Men hechtte veel belang aan de ontwikkeling van dergelijke prolegomena, omdat zij het (toenmalig) wetenschappelijk gehalte van de protestantse theologie moesten articuleren. De constructie van prolegomena was derhalve een 'central issue' van de post-reformatorische theologie. De belangrijkste onderwerpen die in de prolegomena vanaf 1600 behandeld werden, waren achtereenvolgens:

- (i) de betekenis van de termen *theologia* en *religio* (etymologie; ware en valse theologie; de relatie tussen religie en theologie);

¹⁸ Bijv. tegen R. Bellarminus en diens *Disputationes de controversiis christianae fidei, adversus huius temporis haereticos*, gepubliceerd in 3 delen tussen 1593 en 1596 en vele malen herdrukt (vanaf 1596 in 4 delen). Zij bevatten uitgebreide discussies op alle controversiële gebieden, waarbij gebruik gemaakt werd van argumenten uit bijbelse, patristische en middeleeuwse bronnen, alsmede van rationele argumentaties.

- (ii) de indeling van de theologie (archetypische en ectypische theologie); de oorzaken en doeleinden van de theologie (*causa efficiens, materialis, formalis, finalis*); de verschillende vormen van ectypische theologie (*theologia unionis*: de godskennis van Christus; de *theologia visionis*: de godskennis van de engelen en zaligen; de *theologia viatorum*: de godskennis die aan de mens wordt meegedeeld);
- (iii) het onderscheid tussen natuurlijke en bovennatuurlijke theologie (o.a. de problemen van de *theologia naturalis*; de noodzakelijkheid van de bovennatuurlijke theologie);
- (iv) het object en het geslacht of de klasse (*genus*) van de theologie (is theologie *scientia, sapientia, prudentia* of *ars*)? Is de theologie een praktische of theoretische wetenschap?
- (v) het gebruik van de filosofie in de theologie;
- (vi) de theologie als academische discipline (in onderscheiding van de catechetische theologie; de scholastieke methode; de vereisten voor de studie van de theologie, opbouw van het curriculum enz.);
- (vii) de kwestie van de fundamentele artikelen en *principia* van de theologie (noodzakelijke leerstukken en de criteria daarvoor; het *principium cognoscendi et essendi* als uitgangspunten voor de theologiebeoefening).

De vraag rijst nu op welke wijze Arminius en zijn opvolgers met deze kwesties zijn omgegaan. Schreven ook zij prolegomena, en zo ja, kwamen dezelfde punten aan de orde? Behalve Arminius hebben vooral Simon Episcopus (1583-1643), de eerste hoogleraar aan het remonstrants seminarie, alsmede Philippus van Limborch (1633-1712), die van 1668 tot aan zijn dood in 1712 aan het seminarie doceerde, zich uitvoerig met theologische prolegomena bezig gehouden. Hoewel dit aantal uitgebreid zou kunnen worden met andere prominente remonstrantse theologen in de zeventiende eeuw — Stephanus Curcellaeus (1586-1659) en /44/ Johannes Clericus (1684-1712) — is de keuze op deze drie gevallen, omdat hun arbeid op het gebied van de prolegomena representatief geacht kan worden.¹⁹

Remonstrantse prolegomena

¹⁹ Men zou ook kunnen denken aan *De veritate religionis christianae* (1640) van Hugo de Groot, die met dit geschrift een bewijs wilde leveren voor de waarheid van de christelijke godsdienst en uitvoerig het religiebegrip vanuit theoretisch en praktisch standpunt behandelde. Zie Jan Paul Heering, 'Hugo Grotius' *De veritate religionis christianae*', in Henk J.M. Nellen and Edwin Rabbie, eds., *Hugo Grotius Theologian. Essays in honour of G.H.M. Posthumus Meyjes*, Leiden-New York-Köln 1994, 41-52.

Arminius heeft zich reeds aan het begin van zijn hoogleraarschap te Leiden uitvoerig uitgelaten over het begrip en de methode van de theologie. Evenals zijn collega's greep hij daarbij nadrukkelijk terug op de middeleeuwse discussies daaromtrent. Afgezien van de predestinatie is er geen onderwerp dat zo omvangrijk en zo gedetailleerd door hem is beschreven. In 1603 aanvaardde Arminius zijn ambt als hoogleraar met drie oraties over het object, het doel en de zekerheid van de theologie.²⁰ Samen met de veel kortere sectie *De theologia* in de *Disputationes privatae* bevatten deze oraties bijna complete prolegomena. Arminius' belangstelling voor de constructie van prolegomena plaatst hem derhalve direct op de ontwikkelingslijn van de protestantse scholastiek, met name op de lijn van F. Junius, zijn voorganger te Leiden. In 1594 verscheen diens tractaat *De vera theologia*, waarin hij achtereenvolgens de oorsprong, de geaardheid, de verschijningsvormen, de delen en de methode der theologie behandelde en deze onderzoeken in een geordend verband plaatste. In zijn prolegomena sloot Arminius zich grotendeels aan bij zijn voorganger.

Vergelijken we Arminius' uiteenzettingen met die van zijn opvolger Episcopius dan constateren we bij de laatstgenoemde een nog grotere belangstelling voor de constructie van prolegomena. Daarvoor zijn twee redenen te noemen. In de eerste plaats verwierf de remonstrantse theologie met de oprichting van het seminarie in zekere zin een academische status. Na jaren van ballingschap en *ad hoc* geschriften diende men zich rekenschap te geven van methodologische kwesties en van de interne samenhang van het remonstrantse systeem. In de tweede plaats kwam daar een polemisch element bij. Tegenover de orthodox-gereformeerde oppositie en vooral ook ter onderscheiding van de sociniaanse denkbeelden diende men een eigen theologische identiteit te formuleren. In zijn *Institutiones theologicae* besteedde Episcopius het gehele eerste boek — meer dan 21 pagina's folio — aan kwesties uit de prolegomena. Hij deed dit onder de titel *De theologia et religione in genere*. In het eerste en tweede hoofdstuk besprak hij het karakter van theologie als wetenschap (*scientia*) of het *genus* van de theologie, haar *divisio* en haar *finis*. Vervolgens ging hij in de volgende hoofdstukken in op de kwestie van de natuurlijke godskennis.

/45/ Philippus van Limborch heeft meer dan tien jaar gewerkt aan zijn *Theologia christiana*. Het werd regelmatig door hem bijgewerkt voor de drukken die tijdens zijn leven verschenen, zodat dit werk een representatief beeld geeft van zijn dogmatische inzichten. Het voorzag in een duidelijke behoefte, gezien het grote aantal herdrukken die tot ver in de achttiende eeuw

²⁰ C. Bangs, *Arminius. A Study in the Dutch Reformation*, Grand Rapids 1985 (2nd. ed.), 261.

verschenen.²¹ Ook in dit werk treffen we uitgebreide prolegomena aan, die helaas in de secundaire literatuur geen enkele aandacht hebben gekregen. Onder de titel *De theologia in genere* besprak hij achtereenvolgens *genus*, *objectum* en *finis* van de theologie.

Om de identiteit van de remonstrantse theologiebeoefening te achterhalen en om de ontwikkeling ervan te kunnen traceren lijkt het gunstig een vergelijking te maken met de orthodox-gereformeerde prolegomena. Ik kies daarvoor het model dat Junius introduceerde en dat standaard werd voor de latere, gereformeerde systemen. Op deze wijze kan de vraag beantwoord worden in hoeverre er sprake is van continuïteit met de gereformeerde opzet. De onderwerpen die op grond van hun belang voor de structuur van de prolegomena vooral in aanmerking komen, zijn:

- (i) de distinctie tussen archetypische en ectypische theologie;
- (ii) de discussie over het praktische en/of theoretische karakter van de theologie;
- (iii) de problematiek van de *theologia naturalis*.

Theologia archetypha en ectypha

Franciscus Junius maakte in zijn prolegomena een fundamenteel onderscheid tussen twee vormen van ware theologie: *theologia archetypha* ('voorbeeldende theologie') en *theologia ectypha* ('afbeeldende theologie'). Met de eerste vorm van theologie doelde hij op de essentiële en ongeschapen kennis, die God van zich zelf heeft; met de tweede vorm de kennis waarvan God besloten heeft om die aan mensen mee te delen.²² Met dit onderscheid tussen archetypische en verschillende vormen van ectypische theologie — de *theologia unionis*, *visionis* en *viatorum* — legde Junius in navolging van Augustinus sterke nadruk op het voorlopige en onvolmaakte karakter van de *viator*-theologie. Terwijl de archetypische theologie als niet-discursieve goddelijke wijsheid (*sapientia*) alleen aan de drieënige God toekomt, de *theologia unionis* als de matrix van alle vormen van ectypische godskennis de kennis van de middelaar Jezus Christus omvat en de *theologia visionis* alleen genoten wordt door de engelen en de *beati* in het hemels vaderland, rest de theoloog op aarde een onvolkomen kennis *in via*, gekwalificeerd door een eschatologisch voorbehoud.

²¹ In 1694, 1700, 1715 en een laatste editie in 1730. In 1701 verscheen een Nederlandse vertaling van de hand van C(aspar) D(ankerts) o.d.t. *Christelijke Godgeleerdheid*. Zie Barnouw, *Philippus van Limborch*, 28.

²² F. Junius, *De vera theologia*, cap. iv-vii, in A. Kuiper, ed., *D. Francisci Junii opuscula theologica selecta*, Amstelodami 1882, 51-61.

/46/ Met deze distincties greep Junius nadrukkelijk terug op het middeleeuwse discours in zake de status van theologische kennis. Duns Scotus en de nominalisten na hem verwierpen nadrukkelijk Thomas' leer van de *analogia entis* en verklaarden dat er geen evenredigheid bestond tussen het eindige schepsel en de oneindige God (*finiti et infiniti nulla proportio*).²³ Hoewel Junius aansloot bij de epistemologische problematiek van Duns Scotus' onderscheiding tussen *theologia in se* en *theologia nostra* voegde hij vanuit zijn reformatorische positie een soteriologische dimensie toe door de invloed van de zonde en zondeval op ectypische kennis van God te verdisconteren.²⁴ Op grond daarvan verklaarde Junius dat de term 'theoloog' in de meest eigenlijke zin (*propissime*) alleen de drieënige God toekomt. God is de eerste (*primus*), hoogste (*optimus*) en meest vomaakte (*perfectissimus*) theoloog.²⁵

Na Junius' introductie werd de onderscheiding tussen *theologia archetypha* en *ectypa* gemeengoed van de gehele protestantse orthodoxie en werd zij in elk systematisch werk van enige betekenis behandeld.²⁶ Zij vormde het overkoepelende raamwerk, niet alleen van de theologische prolegomena, maar van het gehele systeem dat daardoor een sterk praktisch-soteriologische en augustijns-eschatologische oriëntatie kreeg.

²³ Duns Scotus, *Librum primum sententiarum*, prolog. q. III, lect. iv: 'Sacra theologia, sive in se considerata, sive prout est in nobis, tum quoad veritates necessarias, tum quoad contingentes, habet pro objecto primo & adaequato ipsum solum Deum: quatenus tamen est de contingentibus & est in Deo, vel beatis, habet pro subjecto essentiam divinam, ut haec est.' Zie ook H.A. Krop, *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*, Amsterdam 1987, 177.

²⁴ Men sloot zich in dit opzicht aan bij Luther die de gedachte van een menselijke theologie, die de pretentie had God te beschrijven zoals Hij was (*theologia gloriae*), verwierp en meende dat op aarde alleen sprake kon zijn van een theologie van het kruis (*theologia crucis*). In dezelfde geest ontkende Calvijn de mogelijkheid van een adequate kennis van God uit de natuur van de door de zonde verdorven mens. Zonder de redding in Christus en zonder de heilsopenbaring in de Schrift, bleef de kennis van God uit de natuur na de zondeval volgens Calvijn een gesloten boek. Zie Calvijn, *Institutio*, I, ii, 1.

²⁵ F. Junius, *De vera theologia*, cap. vii.

²⁶ Aan gereformeerde zijde namen bijv. Amandus Polanus (*Syntagma*, Synopsis libri I), Antonius Walaeus (*Loci communes* II, 25), Johann Heinrich Alsted (*Praecognita*, I, iv), Samuel Maresius (*Collegium theologicum* I, iii) en Franciscus Gomarus (*Disputationes* I, xv-xvii) de onderscheiding over. In de *Synopsis purioris theologiae* (1625) wordt in de eerste disputatie, gehouden onder voorzitterschap van Johannes Polyander, gesteld: 'Wanneer [de theologie] beschouwd wordt in God, voorzover zij de kennis is waardoor Hij zich zelf en alle goddelijke dingen op goddelijke wijze kent, is zij archetypisch of oorspronkelijk; en daarom is deze kennis, gelijk het wezen van God zelf, gemeenschappelijk aan de Zoon met de Vader en de Heilige Geest, ... Joh. 7:29, 10:15. Indien echter de theologie beschouwd wordt voor zover zij een kennis is, die door God aan met rede begaafde schepselen, hetzij in deze wereld, hetzij in de toekomstige wereld, wordt medegedeeld, is zij ectypisch of afgeleid'. Ook foederaaltheologen zoals Johannes Coccejus, Abraham Heidanus en Franciscus Burman gebruikten de onderscheiding, alsmede voetiaanse theologen zoals Melchior Leydekker en Petrus van Mastricht, de opvolgers van Voetius te Utrecht. Lutherse theologen, die de distinctie van Junius overnamen, waren o.a. Johann Gerhard (1582-1637) en David Hollatz (1648-1713).

/47/ Arminius nam dit onderscheid integraal van Junius over. Tevens stelde hij dat de ectypische theologie allereerst betrekking had op de kennis, die Christus als god-mens en Middelaar van God had. Vervolgens heeft de ectypische theologie betrekking op de kennis van engelen en zaligen, die God in volle glorie aanschouwen. Ten slotte manifesteert de ectypische theologie zich op de aarde als openbaringstheologie of ook wel de theologie van de reiziger of pelgrim, de theologie van mensen die onderweg zijn naar het hemels vaderland. Door de overname van het onderscheid archetype-ectype accepteerde Arminius de gereformeerde modificatie van het scotiaanse inzicht dat de eindige en zondige mens niet in staat is om de volledige goddelijke waarheid te omvatten.²⁷

Bij Episcopius zien we een verschuiving optreden. De onderscheiding tussen archetypische en ectypische theologie met haar onderverdelingen, die Arminius handhaafde, werd door hem verworpen. Zijn argument luidde dat deze onderscheiding te zeer het kennisaspect van de theologie articuleerde, in plaats van het wilsaspect. Theologie is niet gebaseerd op de kennis die God van zich zelf heeft, maar op wat God in de vrijheid van zijn wil bepaald heeft als de plicht van de mens. Theologie is daarom puur praktisch. Haar doel, maat en scopus is de vroomheid of de vrome verering van God.²⁸

In tegenstelling tot Episcopius omzeilde Van Limborch de middeleeuwse discussies over de vraag naar het *genus* van de theologie door de term 'scientia' met het neutrale 'doctrina' weer te geven. Theologie is naar zijn oordeel het 'onderricht dat een waarachtig gevoel van God leert en de daaruit voortvloeiende dienst aan God.'²⁹ In deze definitie volgde hij Episcopius op de voet en verwierp daarmee ook de onderscheiding tussen *theologia archetypa* en *ectypa* met dezelfde argumenten. Hij voegde er echter nog een bezwaar aan toe, namelijk dat de genoemde onderscheiding de goddelijke vrijheid te kort deed. Zij veranderde God in een *agens necessarium ac naturale*, die geen ruimte meer overliet voor een heilshistorische differentiatie tussen de oudtestamentische en nieuwtestamentische vormen van godskennis.³⁰

²⁷ Arminius, *De objecto theologiae*, in: *Opera*, 26, col.1. Cf. *Disputationes privatae*, I, v-vi, in *Opera*, 269. Arminius beweerde dat de *theologia in via* puur praktisch was, terwijl de theologie van de zaligen (*theologia visionis*) theoretisch of contemplatief is.

²⁸ Episcopius, *Institutiones theologicae*, I, ii: 'Theologia est doctrina sive scientia veritatis quae secundum pietatem est, id est cuius finis, mensura & scopus est pietas sive pius Dei cultus'.

²⁹ Van Limborch, *Theologia Christiana*, I, i.1: 'Theologia est doctrina sive scientia docens de Deo verum sensum, & qui ex sensu isto fluit cultus, expressa ad exemplar notionis illius, quam Deus in seipso concepit libera sua voluntate & secundum quam homini praescripsit officium, quo circa ipsum versari debet.'

³⁰ Van Limborch, *Theologia Christiana*, I, i.1: 'Solet vulgo Theologia dividi in Archetypam, qua Deus se ipsum novit & omnia divina; & Ectypam, quae expressa sit ad illam ideam, & communicata tripliciter: 1. per unionem hypostaticam, Jesu Christo; 2. per visionem, Angelis; 3. per revelationem, hominibus. Sed vitiose.'

/48/ Is de theologie praktisch of theoretisch?

Een tweede, met de voorafgaande onderscheiding nauw samenhangende vraagstelling werd eveneens uit de middeleeuwse discussies overgenomen. Daarin werd in ieder geval sinds Thomas van Aquino uitvoerig de kwestie besproken of de theologie als een praktische of als een theoretische wetenschap beschouwd diende te worden.³¹ Als theoretische wetenschap (*theoria*) heeft de theologie volgens Thomas haar doel in zich zelf en is zij gerelateerd aan de *visio Dei* en de *fruitio Dei*. Als praktische wetenschap is zij betrokken op kennis die als middel de kenner tot een bepaald doel leidt.

De middeleeuwse visies op theorie en praktijk kwamen bijna woordelijk terug in de gereformeerde dogmatiek. De aan de illustere school te Danzig docerende Bartholomaeus Keckermann (1571-1609) was een van de eerste gereformeerde denkers die de kwestie van *theoria* en *praxis* in de prolegomena behandelde. Zijn discussie is niet alleen van historisch belang vanwege het vroege tijdstip (1592-1601), maar ook vanwege het feit dat zijn opvatting afwijkt van de latere gereformeerde consensus. In tegenstelling tot de algemene tendens in de gereformeerde orthodoxie beargumenteerde hij dat de theologie geen *scientia* (kennis van gevolgtrekkingen uit zelf-evidente principia) of *sapientia* (kennis van principia en gevolgtrekkingen met het oog op een ultiem doel) is, maar een religieuze prudentie (*prudentialia religiosa*). In overeenstemming met deze definitie ontkende Keckermann dat de theologie een theoretische of contemplatieve wetenschap was. Theologie is een *praxis* of operatieve discipline (*operatrix disciplina*). Onder invloed van de polemiek met de remonstranten werd later de theologie door de meeste gereformeerden gedefinieerd als een gemengde discipline. Volgens F. Turretini waren er in de tweede helft van de zeventiende eeuw nog maar weinig orthodox-gereformeerden die de theologie als een louter praktische wetenschap beschouwden.³² De meesten waren de opvatting toegedaan dat de theologie deels een

Theologia enim revelata non est expressa ad ideam cognitionis illius, qua Deus seipsum cognoscit naturaliter; nam praeterquam quod ea est unica, Deus vero diversum pro temporum ratione cultus modum praescripserit, primo legem operum, deinde legem fidei: sequeretur & gravissimum hoc absurdum Deum necessario hunc cultus modum, quem revelavit, nobis praescripsisse, neque potuisse alia ratione, praeter eam quam in verbo suo nobis manifestavit nos ad salutem perducere: quod non tantum libertati divinae quam maxime praedjudicat, Deumque in agens necessarium ac naturale transmutat: sed & e diametro Scriptura adversatur'.

³¹ Zie Thomas, *Summa theologiae*, I.i. qu. 1. art. 4.

³² Binnen de latere orthodoxie pleitte o.a. Johann Heinrich Heidegger, *Corpus theologiae*, I, 70, voor het uitsluitend praktische karakter van de theologie.

praktische, deels een theoretische discipline was.³³ Dit gemengde karakter van de theologie kwam ook naar voren in de verbinding van het theoretische en praktische in het object, subject, de principes, het wezen en het doel van de theologie.³⁴

/49/ In het vraagstuk van het praktische of theoretische karakter van de theologie sloot Arminius zich aan bij de opvattingen van Scotus en Keckermann.³⁵ Hij pleitte voor het puur praktische karakter van de theologie. Theologie houdt zich niet bezig met *God in se*, maar is als *theologia nostra* een wetenschap die gericht is op handelen als middel tot een doel. Theologie is *doctrina veritatis secundum pietatem*. Alleen de theologie *in patria* is theoretisch of speculatief:

De theologie die behoort tot deze wereld is praktisch, door het geloof: theoretische theologie behoort tot de andere wereld, en bestaat uit pure en onverhulde aanschouwing [...]. Om deze reden moeten we het object van de theologie zo inkleden dat het ons ertoe brengt God te vereren.³⁶

Episcopius voerde in zijn *Institutiones theologicae* eveneens een sterk pleidooi voor de theologie als praktische en niet als contemplatieve wetenschap. Theologie is ook niet een gemengde wetenschap, deels theoretisch, deels praktisch.³⁷ Volgens Episcopius is het evenzeer een dwaling te menen dat theologie vanuit het gezichtspunt van de mens speculatief is, maar vanuit Gods gezichtspunt praktisch. Een dergelijke claim verandert de theologie in een abstract

³³ F. Turretini, *Institutio theologiae elencticae*, Geneva 1688, I. vii. 1: 'Inter orthodoxos nonnulli etiam mere practicam, plures mixti generis; sed alii magis speculativam, alii magis practicam statuunt. Ad quos accedimus, censemque theologiam nec esse simpliciter theoreticam, nec simpliciter practicam; sed partim theoreticam, partim practicam, utpote quae simul conjungit theoriam veri & praxin boni; magis tamen esse practicam quam theoreticam.'

³⁴ Turretini, *Institutio*, I. v. 4: 'Sed quando Deus proponitur ut objectum Theologiae, non spectandus est simpliciter ut Deus in se, sic enim nobis akatalèptos; sed quatenus revelatus & ut se in Verbo nobis patefacere dignatus est; ut revelatio divina sit ratio formalis quae in hoc objecto spectanda venit. Nec praecise considerandus est sub *ratione Deitatis*, ut vult Thomas & post eum plerique scholastici; hoc enim modo cognitio ejus non potest esse salutaris, sed exitialis peccatoribus: Sed ut est *Deus noster*, id est foederatus in Christo, quomodo se nobis in Verbo patefecit, non modo ut cognoscendum, sed etiam colendum, quibus duobus vera Religio quam Theologia docet, continetur.'

³⁵ Zie W. van Zuylen, *Bartholomaeus Keckermann. Sein Leben und Wirken*, Leipzig 1934, 20-21. Keckermanns argumentatie herinnert sterk aan die van Duns Scotus. Zijn gebruik van *prudencia* impliceert tevens een ontkenning van de thomistische visie op theologie als *scientia* en *sapientia*.

³⁶ Arminius, *De objecto*, 30 (*Works*, I, 328).

³⁷ Episcopius, *Institutiones theologicae*, I, ii (in : *Opera theologica*, Amsterdam 1650): 'Theologiam non esse scientiam speculativam, sed practicam. Nec esse, ut quidam volunt, partim speculativam, partim practicam, nedum, ut alii, maximam partem speculativam. Pure practica est.'

betoog over God, zoals het geval is bij degenen die 'de absurditeit van een absolute predestinatie aanhangen.' Episcopius' opponenten in deze opmerking waren ongetwijfeld de gereformeerde theologen. Het opvallende is echter dat zijn aanval niet gericht is op de predestinatieleer als zodanig, maar op een in zijn ogen onjuiste perceptie van theologie als theoretische discipline. Daardoor wordt het accent verlegd naar een beschouwing van ultieme waarheden omtrent een transcendente God.

Volgens orthodox-gereformeerd inzicht beroofde het arminiaanse perspectief de theologie van alle fundamentele artikelen, inclusief dat van de triniteit en de incarnatie en zou zij ten slotte eindigen in atheïsme.³⁸ Hoewel Episcopius /50/ krachtig de gedachte verwierp dat zijn definitie van theologie als praktische wetenschap het atheïsme bevorderde, ontkende hij wel dat noodzakelijke en fundamentele geloofsartikelen een rol dienden te spelen bij de vaststelling van het normatieve christendom. De theologie is in zijn ogen geheel en al praktisch. Zij houdt zich alleen bezig met zaken die betrekking hebben op de gehoorzaamheid aan de geboden van God en het geloof in zijn beloften. In de context van dit debat behoeft het geen verwondering te wekken dat Keckermans definitie van de theologie als pure praxis binnen orthodoxe kring aan populariteit verloor.

Van Limborch vatte de opvattingen van zijn voorgangers samen en formuleerde nog scherper het uitsluitend praktische karakter van de theologie. Wat het object van de theologie betreft maakte hij met behulp van scholastieke distincties en syllogismen een onderscheid tussen het *objectum proximum* en het *objectum remotum*. Het naaste en onmiddellijke object van de theologie is de dienst aan God of de godsdienst (*religio*). Daarom kan God niet het directe voorwerp van de theologie genoemd worden. Hij is slechts *objectum remotum*, namelijk voor zover de godsdienst God tot voorwerp heeft. Zou God het onmiddellijke voorwerp van de theologie zijn dan zou zij bestaan uit een *nuda scientia* van God. Alles wat de theologie stelt ten aanzien van de goddelijke natuur en eigenschappen, de goddelijke besluiten en werken moet ten dienste staan van het enige en hoogste doel van de theologie: de *cultus Dei*. Alles wat niet aan de *cultus Dei* gerelateerd kan worden vormt geen onderdeel van de theologie en behoeft ook niet geweten te worden. De ondertitel van Van Limborchs *Theologia*

³⁸ Vgl. Turretini, *Institutio*, I, vii. 2: 'Quaestio non modo necessaria est ad intelligendam veram theologiae naturam; sed etiam propter controversias huius temporis, maxime contra Socin. & Remonstrantes, qui theologiam ita stricte practicam dicunt, ut nihil in ea praecise ad salutem necessarium sit, nisi quod pertinet ad praecepta morum & promissiones; unde *obedientia praeceptorum & fiducia promissionum*, religionem totam quoad fundamentalia absolvunt seclusa mysteriorum notitia; Quo fine obscurum non est, ut elevent

christiana onderstreept deze praktische oriëntatie van de remonstrantse theologie: *ad praxin pietatis ac promotionem pacis Christianae unice directa*. Deze formulering kan beschouwd worden als maatgevend voor de zeventiende-eeuwse remonstrantse dogmatiek.³⁹

Natuurlijke en bovennatuurlijke theologie

Een derde kwestie in de prolegomena betrof de onderscheiding tussen de *theologia naturalis* en de *theologia supernaturalis*. Beide vormen van theologie werden in het klassieke schema van Junius gerelateerd aan de ectypische theologie van de openbaring of de *theologia viatorum*. Natuurlijke theologie correspondeerde in deze optiek met de categorie van de algemene openbaring in de Schrift. De bovennatuurlijke theologie betrof de bijzondere openbaring in Christus. Van gereformeerde zijde onderscheidde men derhalve twee vormen van natuurlijke theologie: (1) een heidense en (2) een christelijke, natuurlijke theologie. De /51/ eerste werd gerekend tot de *theologia falsa*, de tweede tot de *theologia vera*. De eerste was door de zondeval tot mislukken gedoemd, de tweede werd beschouwd als een product van de verlorene theologie. De eerste vorm van natuurlijke theologie was de theologie van onwedergeborenen, de tweede was de theologie van wedergeborenen.⁴⁰ Hoewel de christelijke natuurlijke theologie sterk gerelateerd werd aan de bovennatuurlijke theologie, werd zij toch daarvan scherp onderscheiden door haar negatieve, 'nonsaving character'. In soteriologisch opzicht werd de christelijke natuurlijke theologie niet als effectief beschouwd. Zij leverde geen kennis van het heil op, al stelde zij de ongelovigen wel in staat van beschuldiging. Niemand had zodoende een excuus voor zijn ongelooft. Voor de gelovigen had zij slechts doxologische waarde.

Op dit laatste punt treedt een duidelijke discontinuïteit op tussen de orthodoxe en remonstrantse definities op. Terwijl Arminius door handhaving van het archetype-ectype model van theologie zich aansloot bij de vigerende opvattingen ten aanzien van de *theologia naturalis*

necessitatem cognitionis dogmatum de Trinitate & Incarnatione etc. & sic viam facilius sternant ad religionem communem, per quam omnes promiscue servari possint, id est ad Atheismum.'

³⁹ Zie L. van Bunge, in *BLGNP*, deel 4, 314-315.

⁴⁰ Muller, *PRRD*, I, 186. Platt, 'The Denial of the Innate Idea of God', in *a.w.*, 213 vlg., benadert het vraagstuk van de natuurlijke natheologie vanuit de opvattingen ten aanzien van de aangeboren godsidea in de gereformeerde orthodoxie en in de remonstrantse theologie. Terwijl de orthodoxie vasthield aan Calvijns opvatting van de *cognitio insita* die na de zondeval geen positieve functie meer kon vervullen, verdedigden de remonstranten in navolging van Conradus Vorstius de opvatting van de menselijke geest als *tabula rasa*. Platt besteedt echter geen aandacht aan het overkoepelende archetypa-ectypa schema van de orthodoxie.

en op grond daarvan zelfs instemmend door Voetius werd geciteerd,⁴¹ sloegen Episcopius en Van Limborch andere wegen in. Dit werd veroorzaakt door hun verwerping van het archetype-ectype model als overkoepelend structuurprincipe. Natuurlijke godskennis en de daarop gebaseerde natuurlijke theologie werden niet meer opgevat als een vorm van ectypische openbaringstheologie. De noodzakelijke implicatie daarvan was dat de natuurlijke godskennis ging opereren als een zelfstandige, van openbaring onafhankelijke vorm van godskennis. De door het gebruik van de rechte rede afgeleide kennis van God vormde nu een grondslag waarbij de in de Schrift geopenbaarde waarheden naadloos aansloten.

Geheel in deze lijn verdedigde Episcopius dan ook de opvatting dat elk mens altijd door middel van de *ratio recta* tot waarachtige kennis van God kan komen. Daarvoor zijn geloof en openbaring niet per se noodzakelijk. Openbaring is weliswaar nuttig omdat zij de mens in zijn zwakheid te hulp komt, maar de natuurlijke religie heeft alleen de rechte rede tot regel en maatstaf. Episcopius verwierp nadrukkelijk de opvatting

dat de natuurlijke rede door de zondeval zozeer corrupt is dat daar geen resten (*rudera*) van over zijn: Want hoewel ik erken dat de rechte rede in de mensen door valse opinies en verkeerde gewoonten verduisterd kan zijn (...) toch blijft in hen altijd de natuurwet aanwezig waardoor zij bevrijd kunnen worden van dwalingen en hun leven kunnen beteren, alsmede in de kennis van de allerheiligste godsdienst onderwezen kunnen worden.⁴²

/52/ Hij voegde daar nog een ander argument aan toe. Datgene wat door filosofische beschouwing van de geschapen orde aan het licht kwam, zo stelde hij, werd in alle opzichten bevestigd door de bijbel.⁴³ Ook voor Van Limborch kon er geen conflict zijn tussen filosofie en theologie en bestond er geen wezenlijke kloof tussen rede en religie.⁴⁴

⁴¹ G. Voetius, *Disputationes selectae theologicae*, pars I (Utrecht 1648), 170.

⁴² Episcopius, *Institutiones theologicae*, I, viii: 'Quod enim quidam asserunt & contendunt, rationem naturalem adeo corruptam esse, ut pene nulla ejus rudera reliqua sunt, id mihi plane alienum videtur a vero, si ad illa quae diximus principia, attendatur (...) Interim fateor, in multis per falsas opiniones, aut pravam vivendi consuetudinem, rationem non leviter obscuratam esse, & obscurari magis magisque posse (...) manente tamen semper in illis reliqua lege naturali, quoad communia praecepta, cujus beneficio liberari possunt ab erroribus, ad meliorem frugem redire, & sanctissimae Religionis scientia erudiri atque instrui.' Cf. Van Limborch, *Theologia christiana*, V, i, 4-5.

⁴³ Episcopius, *Institutiones theologicae*, I, iii: 'Rectius itaque sic concludetur: plerique omnes Philosophi, rationis rectae ope Deum esse intellexerunt & rationes paucorum contra sentientium rejecerunt: ergo rectae rationis ope ad istam pervenire potest (...). Quod cum Philosophis fere omnibus, ipso experimento & serie

De gereformeerden zagen in dit remonstrantse perspectief op de natuurlijke theologie een pelagiaanse opvatting over de menselijke natuur. Een positieve waardering van de natuurlijke theologie zou namelijk heil door middel van werken impliceren. Tegenover de niet-soteriologische functie van elke vorm natuurlijke godskennis in het gereformeerde systeem, betrok de remonstrantse theologie deze vorm van godskennis uitdrukkelijk in haar soteriologische overwegingen. Terwijl de gereformeerden een scherpe disjunctie tussen (heidense) natuurlijke en bovennatuurlijke theologie aanbrachten, accentueerde de arminiaanse theologie juist de conjunctie tussen beide. Op de rede en op de daaruit afgeleide beginselen steunde volgens Episcopius de gehele evangelische theologie.⁴⁵

De positieve waardering van de *theologia naturalis* door de opvolgers van Arminius had grote gevolgen voor de zeventiende-eeuwse remonstrantse theologie. Door de verwerping van het scotistische schema van het archetype-ectype model trad er een soort paradigma-wisseling op. Met hun visie op de natuurlijke godskennis sloten de latere remonstranten zich niet alleen aan bij Thomas' leer van de *analogia entis*, maar sloegen zij tevens een stevige brug tussen christelijke theologie en de rationalistische filosofie van de zeventiende eeuw. Dit kwam nadrukkelijk naar voren in de positieve waardering van remonstrantse zijde voor de contemporaine ontwikkelingen op wijsgerig gebied. De openheid naar het cartesiaanse rationalisme manifesteerde zich in het werk van E. de Courcelles (Curcellaeus), die in 1644 een Latijnse vertaling van Descartes' /53/ *Discours de la méthode* publiceerde.⁴⁶ Het bleek ook uit de intellectuele en zeer vruchtbare vriendschap tussen Van Limborch en John Locke, die van 1683 tot 1689 als vrijwillig balling in Nederland vertoefde.⁴⁷

De conclusie lijkt gerechtvaardigd dat van de drie belangrijkste systematische modellen die voortkwamen uit de reformatie — het lutherse, het gereformeerde en het remonstrantse model

rerum edoctis, etiam Aristoteles videtur agnovisse: & Scriptura nostra sacra tam aperte confirmat, ut nihil supra'.

⁴⁴ Zie o.a. Van Limborchs schriftelijke polemieek met de spinozistisch gezinde collegiant Johannes Breedenburg, die meende dat rede en openbaring niet te verzoenen waren. Deze briefwisseling werd in 1668 gepubliceerd onder de titel *Schriftelijke onderhandeling, tusschen den Heer Philippus van Limborg professor der remonstranten en Johannes Breedenburg, rakende 't gebruyk der reden in de religie*, Rotterdam 1686.

⁴⁵ Episcopius, *Institutiones theologicae*, I, viii: 'Huc usque enim ratio recta progredi potest: & hisce principiis rationalis omnis Theologia nititur, etiam ipsa Euangelica.'

⁴⁶ Zie C. Louise Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, ed. Th. Verbeek, Utrecht 1989, 434-435. De Courcelles vertaalde (onder toezicht van Descartes) niet alleen het *Discours*, maar ook *La dioptrique* en *Les météores* en gaf deze werken tesamen uit onder de titel *Specimina philosophiae*, Amsterdam 1644.

⁴⁷ Barnouw, *Philippus van Limborch*, 33 vv. Zie ook Maurice Cranston, *John Locke. A Biography*, Oxford 1957, 233 vv. en J. van den Berg, 'Creatieve vriendschap. John Locke en Philippus van Limborch', in *Voorbeeldige vriendschap*, Groningen 1993, 57-65.

— het remonstrantse model het meest openstond voor het nieuwe rationalisme, met name in haar inductieve en empirische vorm.⁴⁸ Terwijl de orthodox-gereformeerde scholastiek aan het einde van de zeventiende eeuw met haar openbaringstheologie niet opgewassen bleek tegen het aanstormende rationalisme, sloot de remonstrantse scholastiek deze gretig in de armen. Dat leverde in Engeland en op het continent veel succes op. Aan het begin van de achttiende eeuw verschenen nauwelijks meer orthodoxe dogmatieken. De werken van Episcopius daarentegen verschenen opnieuw in een Britse editie, in het oorspronkelijk Latijn.⁴⁹ In 1702 zag Van Limborchs *Theologia christiana* in Engelse vertaling het licht, vermeerderd met citaten uit het werk van prominente Engelse theologen.⁵⁰ Er zijn zelfs aanwijzingen dat Episcopius' *Institutiones theologicae* in Engeland gebruikt werd als handboek voor beginnende theologiestudenten, ter vervanging van Calvijns *Institutie*.⁵¹

Slotbeschouwing

Uit het bovenstaande moge duidelijk zijn dat de frequente karakterisering van de remonstrantse theologie als een bijbelse en exegetische reactie⁵² op de scholastieke stijl van de gereformeerde theologie — althans wat betreft de prolegomena — onjuist is en moet worden herzien. We kunnen niet simpel een breuk postulieren tussen een scholastieke en bekrompen dogmatische orthodoxie en een 'verlichte' remonstrantse theologie.

Evenals hun orthodoxe collega's volgden Arminius, Episcopius en Van Limborch in hun prolegomena de middeleeuwse discussies en maakten zij /54/ gebruik van de dispuatieve, scholastieke methode. Hoewel zij menigmaal de syllogistische argumentaties van hun opponenten afwezen, deden zij dit niettemin met behulp van dezelfde syllogistische techniek door te wijzen op fouten in de major of de minor van het 'gereformeerde' syllogisme. Natuurlijk konden de remonstrantse theologen evenals hun orthodox-gereformeerde collega's — in navolging van Luther en Calvijn — zich afkeurend uitlaten over de excessen van de middeleeuwse scholastiek. Dat neemt niet weg dat zij ondanks de gevaren die zij signaleerden

⁴⁸ Zie Richard A. Muller, *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius*, Grand Rapids 1991, 284-285.

⁴⁹ Simon Episcopius, *Opera theologica*, London 1678.

⁵⁰ Barnouw, *Philippus van Limborch*, 28. De titel luidde: *A Complete System or Body of Divinity*, ed. by William Jones, 2 vols., London 1702, 1713).

⁵¹ Zie Muller, *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius*, 284.

gaarne gebruik maakten van fundamentele methodologische inzichten van de scholastieke traditie. Dit gemeenschappelijk gebruik van de scholastieke traditie wijst op een sterke continuïteit. Niet de vorm, maar de inhoud van de remonstrantse theologie na Arminius legde de basis voor een alliantie tussen deze theologie en het rationalisme. Voor het overige participeerden Arminius en zijn opvolgers samen met hun gereformeerde collega's volop in de middeleeuwse discussies over de prolegomena en maakten met hetzelfde gemak als hun opponenten gebruik van scholastieke onderscheidingen en technieken. Hun onderwijs was niet anti-scholastiek en week in methodologisch opzicht niet af van de gereformeerde positie.⁵³

⁵² Zo Sepp, *Godgeleerd onderwijs*, I, 118-119. Arminius wordt hier als vertolker van een 'bijbelsche theologie' geplaatst tegenover Gomarus als vertegenwoordiger van 'kerkelijke dogmatiek'.

⁵³ Sepp, *ibid.*, maakt melding van een interessante mededeling van Caspar Sibelius, een orthodox student die van 1608 tot 1609 te Leiden studeerde. Deze noteerde dat hij tijdens de private theologische colleges van Arminius de opdracht kreeg naast de Schrift ook de geschriften van Socinus, Acontius, Castellio, Thomas van Aquino, Molina en Suárez te bestuderen.