

# Theologische aspecten van de Nadere Reformatie

Dr. T. Brien  
Drs. K. Exalto  
Prof. dr. C. Graafland  
Dr. B. Loonstra  
Prof. dr. W. van 't Spijker



Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

*Ontwerp band en stofomslag:*

Mirella Dijkerman, Den Haag

ISBN 90 239 1499 6 / CIP

© 1993 UITGEVERIJ BOEKENCENTRUM, ZOETERMEER

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op een andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

## Inhoud

ORTHODOXIE EN NADERE REFORMATIE	11
<i>Prof.dr. W. van 't Spijker</i>	
1. Kenmerken van de Orthodoxie	11
a. Oecumenisch besef	11
b. Profilering	12
c. Gereformeerde scholastiek	12
d. Exegese en dogmatiek	13
e. Predestinatie	14
f. De kerk	15
2. Kenmerken van de Nadere Reformatie	17
a. Prediking	17
b. Pastoraat	18
c. Spiritualiteit	19
d. Ethiek	20
e. De kerk	20
f. De samenleving	21
3. Vergelijking	21
a. De methode van de theologie	22
b. De inhoud van de theologie	23
SCHRIFTLEER EN SCHRIFTVERSTAAN IN DE NADERE REFORMATIE	29
<i>Prof.dr. C. Graafland</i>	
1. Inleiding	29
a. De Nadere Reformatie en de Gereformeerde Orthodoxie	29
b. Beperking tot enkele hoofdstromingen	30
2. G. Amesius	31
a. Medulla Theologica	31
b. De Conscientia	32
c. Inspiratieleer	33
3. G. Voetius	35
a. Schriftgebruik	35
b. Voortgaande bezinning	36
c. Schriftuitleg en leer	36
d. Onderscheid in Schriftgezag	37

e.	De wetenschappelijke omgang met de Schrift	37
f.	De Schriftzin en de kerkelijke dogma's	38
g.	De genoegzaamheid van de Schrift	39
h.	De Schrift en de Exercitia Pietatis	40
4.	W. à Brakel	40
a.	De Schrift en de natuurlijke Godskennis	40
b.	De zonde en het beeld Gods	42
c.	Het ontstaan en het nut van de Bijbel	43
d.	De goddelijkheid van de Schrift en de ervaring daarvan	44
e.	De Schrift en de Geest	45
f.	De tekst van de Bijbel en de vertalingen ervan	45
g.	De onfeilbaarheid van de Schrift	46
h.	Nadruk op het Oude Testament	47
i.	Het verstaan van de Schrift	47
j.	Schrift en rede	49
k.	Het tekort van de rede	50
l.	De cartesische aanvechting	51
m.	Het Schriftgeloof in de praktijk	53
n.	De Geest in waarheid en schijn	53
o.	De Schrift en de gemeente	55
p.	Tweeërlei manier van Bijbellezen: het 'studieus' lezen	56
q.	Het 'practicael' lezen	57
r.	A Brakels uitleg van de Openbaring van Johannes	58
s.	De oudtestamentische beloften	60
5.	Petrus van Mastricht	61
a.	Beschouwende en praktikale Godgeleerdheid	61
b.	De amesiaanse lijn verbonden met de voetiaanse	61
c.	De natuurlijke godgeleerdheid	62
d.	De goddelijkheid van de Schrift	63
e.	De inspiratie van de Schrift	64
f.	Nuancering binnen de Schrift	64
g.	De Bijbelvertalingen	65
h.	De vraag naar de hermeneutische sleutel	65
i.	De Schrift: theorie en praktijk	66
j.	Het rechte gebruik van de Schrift	67
k.	De Schriftmeditatie en de samenspraak	68
6.	Johannes Coccejus	68
a.	Coccejus en de gereformeerde Schriftleer	68
b.	De Schrift als geschiedenisboek	70
c.	De profetie centraal	70
d.	Een eigen hermeneutisch klimaat	71
e.	De betekenis van de woorden der Schrift	71

7.	Johannes d'Outrein	72
a.	Een bevindelijke coccejaan en vertegenwoordiger van de Nadere Reformatie	72
b.	Toch voluit een coccejaan	73
c.	Zijn manier van Schriftuitleg	74
d.	Culturele en filologische geleerdheid in dienst van de Schrift	75
e.	Geleerdheid niet in strijd met het geestelijk verstaan van de Schrift	76
f.	Buiten-bijbelse bronnen	76
g.	De profetische hermeneutiek van d'Outrein	77
h.	De Schrift betekent wat ze kan betekenen	78
i.	De veelvuldige Schriftzin	78
j.	De geestelijke zin	80
k.	Spanning tussen letterkennis en geestelijke kennis	80
8.	De invloed van Descartes en de piëtistische reactie	81
a.	Het opkomend rationalisme	81
b.	De invloed van Wolzogen	82
c.	Jean de Labadie	83
d.	Jod. van Lodenstein en H. Witsius	85
e.	Eswijlers 'Zielseensame Meditatiën'	86
f.	Schortinghuis en zijn 'Het innige Christendom'	87
g.	Geen locus De Scriptura meer	90
h.	Rotterdam: het oude gereformeerde spoor voortgezet	91

#### DE LEER VAN GOD EN CHRISTUS IN DE NADERE REFORMATIE 99

*Dr. B. Loonstra*

1.	Inleiding	99
a.	Belang van het onderwerp	99
b.	Aard en omvang van het onderzoek	102
2.	Betekenis van de natuurlijke kennis van God	105
3.	De drieënige God	107
4.	Gods onmededeelbare eigenschappen	111
5.	De persoon van Christus	114
6.	Gods mededeelbare eigenschappen	118
7.	Het werk van Christus	122
8.	Betekenis van Gods onmededeelbare eigenschappen voor het geloofsleven	127
9.	De opbouwende literatuur – Omgang met de rechtvaardige God	132
10.	Omgang met God die liefde is	135
11.	Godsontmoeting en godservaring	138
12.	Slotsom	143

GENADELEER EN HEILSWEG	151
<i>Drs. K. Exalto</i>	
1. Verkiezing	151
a. Wilhelmus à Brakel	151
b. Hermannus Witsius	155
c. Gisbertus Voetius	158
d. Gregorius Mees	161
e. Conclusie	162
2. Roeping, wedergeboorte en bekering	163
a. Wilhelmus à Brakel	163
b. Cornelius Bosch	167
c. Jacobus Koelman	170
d. Johannes Verschuur	173
e. Hermannus Witsius	175
f. Theodorus van der Groe	176
3. Geloof	179
a. Wilhelmus à Brakel	180
b. Jacobus Koelman	183
c. Alexander Comrie	185
d. Theodorus van der Groe	188
4. Rechtvaardiging	189
a. Wilhelmus à Brakel	189
b. Alexander Comrie	196
5. Heiliging	199
a. Jodocus van Lodenstein	199
b. Sixtus Brunsvelt	204
6. Volharding	205
a. Gisbertus Voetius	205
b. Willem Teellinck	206
7. Terugblik	207
DE KERK	209
<i>Prof.dr. W. van 't Spijker</i>	
1. Het wezen van de kerk	209
a. De erfenis van de Reformatie en de Orthodoxie	209
b. Synopsis	211
c. Het begin van de Nadere Reformatie: J. Taffin	212
d. Willem Teellinck	214
e. G. Udemans	217

f. G. Voetius	219
g. W. à Brakel	223
h. G. Amesius	225
2. De structuur van de kerk	227
a. Reformatie en Orthodoxie over de kerkelijke structuur	227
b. G. Zanchi	229
c. Voetius als verdediger van de zelfstandige kerkelijke structuur	231
d. Voetius en A Brakel	237
3. Ambt en gemeente	239
a. Reformatie en Orthodoxie	239
b. L. Trelcatius	239
c. Voetius' visie op het ambt	241
d. W. à Brakel over de kerk	247
4. Tussen volkskerk en conventikel	252
a. De problematiek van de Nadere Reformatie	252
b. De strijd voor een belijdende kerk voor het gehele volk	253
c. De strijd tegen het spiritualisme en het individualisme	257
d. Het reformatorische erfgoed in de zeventiende eeuw	263
ESCHATOLOGIE	279
<i>Dr. T. Brien</i>	
1. Bronnen	279
2. De eschatologie van het persoonlijke leven	279
a. Het sterven en de dood	280
a.1. Als straf	280
a.2. In wezen	281
a.3. Voorbereiding op het sterven	282
a.4. Overwinning van de dood	285
b. De tussentoestand	285
b.1. Geen vagevuur	285
b.2. Geen zieleslaap	286
b.3. Direct bij Jezus	287
3. De eschatologie van wereld en volken	287
a. De wederkomst van Christus	288
a.1. De tijd van zijn komst	288
a.2. De tekenen van zijn komst	289
a.3. Het gebeuren met Israël vóór zijn komst	290
a.4. De verwachting van zijn komst	296
b. De voleinding	299
b.1. De opstanding der doden	299

b.2. Het laatste oordeel	301
b.3. De eeuwige heerlijkheid	303
b.4. De nieuwe hemel en de nieuwe aarde	305
Register van namen	311
Personalia	315

## Orthodoxie en Nadere Reformatie

*Prof.dr. W. van 't Spijker*

De theologie van de Nadere Reformatie heeft haar vorm grotendeels verkregen binnen het raamwerk van de gereformeerde scholastiek, zoals deze in de Orthodoxie gestalte had aangenomen. Onder Nadere Reformatie verstaan we de Nederlandse beweging die samen met het Engelse Puritanisme en het Duitse Piëtisme te beschouwen is als een legitieme voortzetting van het reformatorische kerkelijke en geestelijke ideaal.<sup>1</sup> We ontkennen daarmee niet dat er een verschuiving heeft plaats gehad ten opzichte van de Reformatie zelf. Maar deze verschuiving betekent een verandering van accenten, die geen ander doel had dan de herijking van de oorspronkelijke gegevens, nu toegepast binnen de eigen situatie.<sup>2</sup> Onder de Orthodoxie verstaan we de grootscheepse poging om het theologisch eigene van de Reformatie in een nieuwe vorm door te geven, waardoor tegelijk dit theologische proprium voor de toekomst zou worden veilig gesteld.<sup>3</sup>

In deze bijdrage trachten we eerst de kenmerken van de Orthodoxie aan te geven. Vervolgens noemen we enkele karakteristieken van de Nadere Reformatie. Een vergelijking van de beide bewegingen moet daarna een antwoord geven op de vraag omtrent de beïnvloeding van de laatste door de eerste beweging.

### I. KENMERKEN VAN DE ORTHODOXIE

De gereformeerde Orthodoxie is niet te beschouwen als een geïsoleerd Nederlands verschijnsel binnen de theologische wereld. Zij draagt tegen het einde van de zestiende eeuw en zeker in de eerste helft van de zeventiende een West-Europees karakter.

#### *a. Oecumenisch besef*

In deze periode was het besef van een wezenlijke verbondenheid van de gereformeerde belijders sterk en levend. Met name sinds de jaren zestig van de zestiende eeuw was er een streven waar te nemen om de eenheid van de gereformeerde beweging tot uitdrukking te brengen.<sup>4</sup> Een eerste poging daartoe werd ondernomen op een bijeenkomst te Frankfort (1577), waar men besloot om een uitgave van een gemeenschappelijke belijdenis tot stand te brengen.<sup>5</sup> Vertegenwoordigers uit een groot aantal kerken uit het Westen van Europa waren aanwezig. Met recht kan men spreken van een generale synode der gereformeerden in Europa.

Op de achtergrond van deze bijeenkomst treft men ongetwijfeld politieke motieven aan. Maar de theologische eenheid was een gevolg van een oecumenisch besef dat wezenlijk was voor de gereformeerde opvatting van theologie. Nog geen vijftig jaren later kwam in Dordrecht een synode bijeen, die in haar oecumenisch karakter uitdrukking zocht te geven aan de hechte eenheid van alle orthodoxe gereformeerden in West-Europa. Deze vergadering betekende voor enkelen een reünie van oude bekenden, en in ieder geval voor de meesten een ontmoeting van mannen die elkander als één in de rechtzinnige leer waardeerden.<sup>6</sup> De enkele uitzondering op deze regel bevestigde haar slechts.<sup>7</sup>

Dit oecumenisch karakter van de Orthodoxie vond zijn oorzaak mede in de academische gewoonte om tijdens de studie reeds internationale contacten op te doen. Het reizen van de studenten langs verschillende universiteiten (*peregrinatio* genoemd) verbreedde de horizon en betekende een aanvulling op de studie.<sup>8</sup> Gereformeerde Orthodoxie is oecumenisch van aard.

#### b. Profilering

Naast dit oecumenisch karakter van de gereformeerde Orthodoxie dient in de tweede plaats genoemd te worden het feit dat de gereformeerde traditie zich in deze zelfde periode had geprofileerd tegenover de lutherse traditie. De laatste presenteerde zich sinds het eind van de jaren zeventig als een zelfstandig en sterk gesloten geheel.

Wat zich in het jaar 1529 tijdens het avondmaalsgesprek in Marburg reeds aftekende, was sindsdien door enkele erupties van de strijd tussen luthers en gereformeerden meer en meer duidelijk geworden. De Konkordie van Wittenberg (1536) had geen werkelijke toenadering gebracht. Pogingen die door gereformeerde theologen werden ondernomen om de kloof te overbruggen mislukten. Met name sinds het uitbreken van de strijd over avondmaal en uitverkiezing in Straatsburg, waar een sterke lutherse partij onder leiding van Marbach in conflict kwam met Zanchi, tekenden zich beide tradities tegenover elkaar af.<sup>9</sup> Marbach werd gesteund door de Wittenbergse theologen. Hij mobiliseerde de lutherse krachten tegen zijn opponent. Zanchi verdedigde het standpunt dat hij in zijn avondmaalsopvatting en in zijn beschouwing van de verkiezing de inzichten van Martin Bucer vertegenwoordigde.<sup>10</sup> Hij werd daarin met kracht bijgestaan door vrijwel de gehele gereformeerde theologische wereld, die hij van te voren voor zijn standpunt had weten te winnen. Men kan niet van een anti-luthers sentiment spreken in de gereformeerde Orthodoxie. Wel tekenden zich binnen de gereformeerde traditie de orthodoxe specimina af: avondmaalsleer en predestinatie waren specifieke gereformeerde leerstukken geworden, waarmee de gereformeerde Orthodoxie zich van de lutherse onderscheidde.

#### c. Gereformeerde scholastiek

In de derde plaats wijzen we op het sterk academisch karakter van de gereformeerde Orthodoxie. Zij is een zaak van de school, en zij kan met recht gete-

kend worden als gereformeerde scholastiek. Het is niet juist om dit als specifiek gereformeerd aan te merken. Immers sinds het midden van de jaren dertig van de zestiende eeuw vonden vrijwel in geheel Duitsland academische hervormingen plaats, die weer ruim plaats boden aan de wijsbegeerte van Aristoteles.

Melanchthon nam in deze zin de hervorming van de universiteit in Wittenberg ter hand.<sup>11</sup> Bucer verdedigde in zijn grote commentaar op de brief aan de Romeinen de betekenis en de waarde van de klassieke filosofie.<sup>12</sup> In Bazel was Karlstadt degene die het onderwijs reorganiseerde. Overal werden weer disputen ingevoerd.<sup>13</sup> En de pedagogische methodiek schonk uitgebreid aandacht aan de logica en de retorica van Aristoteles. Wilde de studie niet een eindeloze Odyssee worden, dan was – zo oordeelde Melanchthon – kennis van diens wijsbegeerte noodzakelijk. Luther had de stelling verdedigd dat men geen goed theoloog kon worden, dan alleen zonder Aristoteles. Nu scheen de afkeer van de wijsbegeerte voorgoed verleden tijd te zijn.

Een bijzondere factor binnen deze ontwikkeling was gelegen in het feit dat de toekomstige leidinggevende gereformeerde theologen, Zanchi en Vermigli, een opleiding hadden genoten in de wijsbegeerte, waarvan in hun theologie de sporen zich niet lieten verloochenen.<sup>14</sup> Bovendien waren zij niet in de gelegenheid geweest om hun theologie te toetsen in de gemeente. Zanchi maakte weliswaar een heilzaam onderscheid tussen de theologie die op de academie behandeld moest worden en de stof die op de kansel of bij het pastorale bezoek had te functioneren.<sup>15</sup> Hij wilde de gemeente niet bezwaren met de behandeling van al te moeilijke vraagstukken. Maar of zijn discipelen allen hierin het juiste spoor wisten te houden is een open vraag.

Wat zich aanvankelijk voordeed als een heilzame scheiding tussen kathedraal en kansel, kon de afstand tussen kerk en theologie vergroten. Maar met hetzelfde gemak kon de kansel in een theologische leerstoel veranderen, waar theologische finesses werden uitgestald voor het verstand, en de vragen van het hart terzijde werden gelegd. Gereformeerde Orthodoxie was veelal een zaak van de academie.<sup>16</sup>

#### d. Exegese en dogmatiek

Een vierde factor van belang hield verband met het voorafgaande. De gereformeerde theologie is in haar ontstaan vooral te beschouwen als wetenschap rondom de Heilige Schrift. De belangrijkste taak voor de hoogleraar in de theologie is de uitleg van de Schriften. Een van de wortels van de gereformeerde theologie is te zoeken in de 'prophetie', d.w.z. de systematische uitleg van de Schriften, voorafgegaan door een zorgvuldige vertaalarbeid. Zo ontstond in Zürich nog onder Zwingli het instituut dat de Schriften midden in de gemeente plaatste.<sup>17</sup>

Sterker dan in de lutherse traditie werd daarbij op de letter van de Schrift gewezen, niet om daarmee aan de Geest te kort te doen, maar om de zin van de

Geest zorgvuldig weer te geven. Wat in Zürich geschiedde, werd in Bazel, Bern en Straatsburg overgenomen. Men had de gewoonte om in de exegetische excursen over bijbelse onderwerpen op te nemen. Zo bleef de *doctrina*, wat zij van meetaf bedoelde te zijn in de gereformeerde traditie. Melancthon was de eerste die de *loci communes*, de gemeenplaatsen, niet meer rechtstreeks met de exegetische verbond. Hij gaf een voorbeeld dat vrij spoedig navolging vond. De dogmatiek kwam zo naast de exegetische te staan. Calvijn beschouwde zijn *Institutie* aanvankelijk nog als een werk dat hem de handen vrij zou laten voor de uitleg van de Schrift, toeleiding tot de exegetische. Maar de *Institutie* werd meer en meer een zelfstandig boek. Zij functioneerde lange tijd binnen de gereformeerde traditie als een model, hier en daar aangepast, straks vervangen door handboeken voor dogmatiek.<sup>18</sup>

Deze ontstonden veelal uit theologische disputaties. Naar vorm en inhoud werden ze bijgeschaafd, en de drang naar het systeem, een blijvend kenmerk van de gereformeerde Orthodoxie,<sup>19</sup> deed zich gaandeweg meer en meer gelden. De Schrift behield vanzelf haar eigen betekenis. Maar zij functioneerde hoe langer hoe meer als de steengroeve, waaruit de elementen werden opgehaald ter ondersteuning van de leer. Wat rechtstreeks uit de Schrift kon worden afgeleid, had een onmiddellijk gezag. Wat langs de weg van logische redenering aan haar kon worden ontleend, gold evenzeer als bewijsgrond. De logica kreeg een zeer wezenlijk aandeel in het vaststellen van de zuivere *doctrina*. Kansel en katheders kwamen een eindweegs van elkaar af te staan, óf (precies het tegenovergestelde) zij vervingen elkaar. Exegetische en dogmatiek liepen tegelijk het gevaar een eigen leven te gaan leiden, óf (ook hier het tegenovergestelde) zij vielen samen. Men behoeft de exegetische verhandelingen van Ursinus, Zanchi, Gomarus en anderen slechts in te zien, om daar het waas van de dogmatiek waar te nemen. Gereformeerde Orthodoxie heeft een sterk dogmatistische inslag.

#### e. Predestinatie

Wat het *vijfde* kenmerk betreft kan men aarzelen. We doelen daarmee op het predestinatiekarakter van de gereformeerde Orthodoxie. We dienen hier terdege te onderscheiden. Reeds Calvijn werd om zijn leer van de predestinatie hevig aangevallen. We hebben echter bedenkingen wanneer men zijn theologie zou willen aanduiden als een systeem, en nog meer wanneer men daarbij dan zou willen spreken van een predestinatiekarakter systeem.

Er is op dit punt in principe geen onderscheid met Luther en met, achter beiden, Augustinus. Zij hebben, zoals ook Bucer trouwens deed, in hun uitleg van de Schrift recht willen doen aan de letter en de Geest. En zowel bij Bucer als bij Calvijn is sprake van een pneumatologische inzet, waardoor de verklaring van de leer der Schrift niet exclusief maar inclusief van toon is. Zo hebben Hyperius,<sup>20</sup> Brenz,<sup>21</sup> en ook Zanchi<sup>22</sup> over de verkiezing gesproken. Zij boden daarin vertolking van de Schrift als bron van troost en zekerheid.

Het is in principe op deze wijze, dat de Dordtse vaders over de predestinatie hebben gesproken. Zij hebben in hun tijd de gegevens van de Schrift verstaan zoals voor hen Luther, Bucer, Calvijn, Ursinus, Zanchi en Vermigli het deden.<sup>23</sup> En Dordt heeft zich, wat dit aangaat, verbonden geweten met heel het Europese gereformeerde protestantisme. Toen de naam ter sprake kwam waaronder men zich wilde presenteren, kozen zij voor de aanduiding 'Gereformeerde Kerken'. Een opmerking dat ook de lutheranen zo genoemd mochten worden legden zij naast zich neer. Het Europese gereformeerde protestantisme onderscheidde zich vooral sinds Dordt van het lutheranisme door de orthodoxe opstelling ten aanzien van de predestinatie.

De Leerregels hebben iets van een academisch document. Zij passen ook wat dit betreft bij de gereformeerde Scholastiek. Na de grote synode van 1618/'19 zag vooral het Nederlandse gereformeerde protestantisme zich geroepen om Dordt te verdedigen. De leerbeslissingen werden voor de Nederlandse Orthodoxie bij uitstek kenmerkend wanneer het ging over de leer die naar de Schrift is. Zuiver Dordts: het was de moeite waard om daarvoor de wapenen op te nemen, zoals Voetius bij meer dan één gelegenheid deed. Hij was het jongste lid van de synode geweest. Hij werd de oudste kampioen.

Hij bouwde de leer rondom Dordt uit op een wijze die haar niet in alle opzichten heeft gediend. Kuiper bedoelde met zijn terugkeer naar de bloeitijd van de Reformatie niets anders dan een terugkeer óók naar deze Voetius,<sup>24</sup> die zijn leer van de veronderstelde wedergeboorte reeds had voorbereid. Een teruggrijpen op de Scholastiek zonder meer is niet zonder bedenkingen. Het maakt verschil of men vanuit het heden naar de Orthodoxie terugziet, dan wel of men vanuit de geschiedenis haar wortels tracht bloot te leggen.

In het laatste geval blijft er zo veel positiefs over, dat het niet gemakkelijk valt om over de Orthodoxie als geheel een negatief oordeel te vellen. In het eerste geval kan de gezichtshoek vanwaaruit men terugblijkt bepalend zijn, en zelfs tot een verkeerde waardering leiden.

#### f. De kerk

Een *laatste* punt dat nog kort gememoreerd dient te worden, is dat van de kerk. We merken op dat de scholastiek kansel en katheders zo onderscheidde, dat ze licht elkaar uit het oog verloren óf dat zij (het andere uiterste) in elkander oppingen. De Reformatie had de kerk op het oog. Bij de Orthodoxie was dit vooral niet minder het geval. Toch zien we hier een merkwaardig samengaan van de dingen, ongetwijfeld te herleiden tot een even merkwaardige, verborgen samenhang.

De Reformatie kent nog niet als zodanig het kerkrechtelijk systeem. De rijkdom van het vitale evangelie is het, die de gemeente samenbrengt en samenhoudt. In de Orthodoxie liggen de dingen enigszins anders. Zoals de gezonde leer in de structuur van een welgeordende *doctrina* aan de gemeente wordt gepresenteerd, zo wordt de gehoorzaamheid aan die leer in een welgeor-

dende *disciplina* van de gelovigen gevraagd. De belijdenis betreft de leer die in 'deze kerk alhier geleerd wordt'. Zij betreft niet minder, naar de gedurende lange tijd in gebruik zijnde vragen van Voetius, de onderwerping in onderdanigheid aan de kerkelijke tucht of discipline.<sup>25</sup> Bij de orthodoxe leer behoort een orthodoxe structuur van de kerk.

Dat dit laatste maar geen punt van ondergeschikt belang is, blijkt wanneer we herinneren aan de strijd die in de centra van de Orthodoxie is gevoerd over de invoering van een werkelijk kerkelijke tucht. De spanningen in Heidelberg rond Erastus,<sup>26</sup> de moeilijkheden in Frankrijk met De Morély,<sup>27</sup> de fricties in Nederland rond de synode van Middelburg,<sup>28</sup> zij hebben alle dezelfde achtergrond.

Zij raken de gestalte van de orthodoxe kerk, die beantwoordt aan de zuivere leer. Er is een innerlijke samenhang tussen de Leerregels van Dordrecht en de kerkorde van Dordrecht. De concessies die men aan de overheid heeft moeten doen in Dordt, laten wat het centrale punt van leer en orde betreft, het gereformeerde scholastieke ideaal onverlet. Men kan er de uiteenzettingen van Beza,<sup>29</sup> Ursinus,<sup>30</sup> Olevianus,<sup>31</sup> Zanchi<sup>32</sup> en Vermigli<sup>33</sup> op nalezen, wanneer zij schrijven over het bijbels karakter van de kerkelijke tucht. Men raakt dan wel overtuigd dat Voetius in dit zelfde spoor de 'vader der gereformeerde Orthodoxie' genoemd kan worden, niet alleen omdat hij een zuivere leer voorstond, maar niet minder omdat hij bijzonder sterk het pleit voerde voor een zuiver kerkelijke structuur. Daarin is hij een echte vertegenwoordiger van die Orthodoxie, die in haar eigen tijd een diepe verwantschap vertoonde met het gehele Europese protestantisme, ook op dit punt.

Daarachter ging de opvatting schuil, dat de bijbelse leer van de genade haar expressie vond in de prediking van de verkiezing. En vervolgens dat deze genadige verkiezing Gods het best uit zou komen in een kerkelijk leven, dat temidden van het volksleven aan hogere wetten onderworpen was dan aan die van de staat.<sup>34</sup>

In haar opkomst en in haar vormgeving naar academisch en kerkelijk model was deze gereformeerde Scholastiek beslist geen randverschijnsel van cultuur en samenleving. Groots was haar conceptie. Was het haar doel niet om alles, ja werkelijk alles onder de heerschappij van de koningin der wetenschappen te stellen? Haar theologie leende zich daarvoor. Haar oogmerk mocht niet geringer zijn dan kerk en staat te doortrekken van de kracht waaraan zijzelf dienstbaar wilde zijn. Maar het zou de vraag zijn of die kracht, door haar beleden, zich zou laten dienstbaar maken aan een ideaal waarvan de verwerkelijking binnen de grenzen van het aardse bestaan diende te vallen. Het zou de vraag zijn of de vorm van haar theologie en eveneens de vorm van haar kerkelijke structuur op den duur dienstbaar zou zijn aan dit hoge ideaal, dan wel of juist die vorm het ideaal in de weg zou staan.

## 2. KENMERKEN VAN DE NADERE REFORMATIE

Die vraag naar de uiteindelijke mogelijkheden van de Orthodoxie werd gesteld door de Nadere Reformatie. We zien hier af van een gespecialiseerde historische benadering van de beweging, die wij naar haar eigen zelfverstaan Nadere Reformatie noemen. We beperken ons tot het aanwijzen van enkele karakteristieke trekken die onmiskenbaar aan de beweging eigen zijn.

### a. Prediking

De eerste kenmerkende eigenschap van de beweging is gelegen in haar prediking. Niet allereerst de inhoud van haar verkondiging is daarmee bedoeld, maar het simpele feit dat haar belangrijkste en ook haar invloedrijkste vertegenwoordigers predikers waren. Daarmee vertoont de beweging een grote overeenkomst met de Reformatie zelf, die immers ook is op te vatten als een beweging rond de kansel en niet allereerst en allermeeft als een academische aangelegenheid.<sup>35</sup>

Ook al begaf Luther zich in menig theologisch dispuut, dit stond in dienst van de prediking. Ook Calvijn zette zijn academie op terwille van de prediking. De eerste academiestichting hier te lande was bedoeld om het volk aan predikers te helpen. Daarom moest de studie van de theologie op de eerste plaats staan.<sup>36</sup> De Orthodoxie heeft nimmer dit doel uit het oog verloren. Zij wilde in haar beoefening van de theologie uiteindelijk de kerken dienen. De katheders stonden in dienst van de kansel. Maar het onderscheid dat zij maakte hield de mogelijkheid van een scheiding in, waarin twee afzonderlijke werelden konden ontstaan. De Nadere Reformatie heeft zeer bewust gekozen voor de vorm van een verkondigende theologie. De literatuur van de Nadere Reformatie bestaat voor het grootste deel uit preken, waarbij het exegetische element niet altijd even sterk tot zijn recht komt, maar toch ook vrijwel nimmer verwaarloosd wordt. Men wil de Schrift laten spreken. De vorm waarin dit geschiedt, staat in dienst van het doel: de gemeente te bereiken met het Woord van God. Men gebruikt daartoe ook andere vormen, zoals bijvoorbeeld die van traktaten, brieven en samenspraken over allerlei onderwerpen. Maar het meest geliefd is wel de vorm van de prediking. Ook traktaten zijn veelal uitgewerkte en omgebouwde preken.

We herkennen uit deze betrokkenheid van de beweging op de kansel het oorspronkelijke ideaal van de Reformatie zelf. De academie kon zich de weelde veroorloven om zich bezig te houden met schoolse theologie. Gomarus sprak uit dat in de kerk het Woord kwam tot ongeletterde mensen, terwijl er in de school sprake was van geleerd onderzoek.<sup>37</sup> Hij verbond daaraan de notitie dat het in de kerk vooral ging om inzicht en gehoorzaamheid. In de academie was het wat meer vrijblijvend: daar was inzicht voldoende. Zijn leermeester Zanchi had het probleem van de zekerheid van het geloof verwezen naar de kansel en het pastoraat.<sup>38</sup> In de academie ging het naar zijn opvatting vooral om inzicht in de dieper liggende problematiek.



De mannen van de Nadere Reformatie hebben niet in alle opzichten, maar wel grotendeels die onderscheiding overgenomen. Zij richtten zich vooral op de prediking. Daardoor ontstond er geen andere theologie dan die zij aan de academie hadden geleerd. Maar de gerichtheid van hun prediking op de gemeente bracht een concentratie mee op die theologische onderwerpen die met name voor de geloofsbeleving van de gemeente van belang waren. Daaronder vielen in het bijzonder de vragen omtrent de toeëigening van het heil. Een vergelijking van Teellincks *Huys-boeck* met dat van Bullinger maakt dit duidelijk.<sup>39</sup> Beiden hebben de gemeente op het oog. Teellinck biedt echter niet alleen een verklaring van de leer, maar ook een toeëigening van het onderwijs. De *applicatio* speelt in zijn theologie een grote rol. Men zou dit in de *tweede* plaats ook wel het pastorale element kunnen noemen.

#### b. Pastoraat

Met het pastorale element hebben we een verbijzondering op het oog die in de homiletische theologie van de Nadere Reformatie werd aangebracht. De theoloog haast zich in zijn preek en tractaat om de plaats te bereiken waar hij pastor kan zijn. De prediking was het kader van zijn theologie, meer dan andersom. Maar in die prediking zocht hij het herderschap over de kudde te beoefenen. In dit licht hebben we de roep te waarderen die sinds het begin van de Nadere Reformatie geklonken heeft, namelijk om een pastorale theologie. De werken van een van de eerste vertegenwoordigers van de beweging, Jean Taffin, ademen dit soort godgeleerdheid.<sup>40</sup> Hij geeft pastorale leiding aan zijn lezers.

W. Teellinck was er op uit om bij de officiële academische theologiebeoefening een plaats ingeruimd te zien voor het pastoraat: praktische theologie werd vereist, en men bedoelde daarmee een vorm van theologie die de predikanten niet met twee linkse handen in de pastorie aan het werk zou zetten. Noodzakelijk voor het pastoraat werd geacht, een omgaan met de leden van de gemeente, waarbij op allerlei vragen van de consciëntie een antwoord zou kunnen worden gegeven. Meer dan éénmaal werd een daartoe strekkend verzoek ingediend bij de universiteit van Leiden.<sup>41</sup>

Daar oordeelde men echter dat de gehele theologie doortrokken diende te zijn van dit praktische element. Men vreesde dat van een afzonderlijk vak voor pastorale theologie een verschrallende werking zou uitgaan op de andere vakken, en men was eveneens beducht voor een terugval in de roomse casuïstiek.<sup>42</sup> De synode van Dordrecht had het pleit gevoerd voor een pastorale theologie, die rekening zou houden met de vragen van het hart.

Voetius oordeelde dat afzonderlijke colleges over de praktijk der Godzaligheid gewenst waren. Hij voorzag er zelf in, en schiep op deze manier de gelegenheid om aan de wens van de kerken tegemoet te komen. Daarmee was aan een bijzonder aspect van de theologie van de Nadere Reformatie recht gedaan. En ook dit pastoraal karakter van haar theologie bleef kenmerkend voor de beweging. Terecht heeft men kunnen stellen dat de vertegenwoordigers

van de Nadere Reformatie wat de pastorale theologie betreft hun tijd ver vooruit waren.<sup>43</sup> Zij waren thuis in de schuilhoeken van het mensenhart.

Dit pastoraat in de prediking ontwikkelde zich naar twee kanten. De bijzondere aandacht voor het geestelijke leven in engere zin is opvallend. Het is de *derde* kenmerkende trek.

#### c. Spiritualiteit

Voetius heeft aan de ontwikkeling van de spiritualiteit bij zijn eigen studenten alle aandacht geschonken.<sup>44</sup> Hij deed dit in de overtuiging dat alleen op deze wijze een predikantencorps kon worden gekweekt dat voor de kerk ten zegen zou zijn. Wat dit betreft kon hij zich, evenals andere vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie, aansluiten bij een onderstroom die in Nederland altijd van invloed was gebleven: de overeenkomst met de Nederlandse beweging van de Moderne Devotie is niet toevallig. Bij Teellinck herkennen we menige trek die aan de spiritualiteit van de laatste beweging doet denken. Zijn *Sleutel der Devotie* bedoelde niets anders dan een zuivering aan te brengen in het vele materiaal dat in de devotionele literatuur voorhanden was, en dat hier en daar trekken vertoonde van roomse zuurdesem. Hij werd een gereformeerde Thomas à Kempis genoemd.<sup>45</sup>

Maar dezelfde Teellinck citeerde met instemming uit de vertegenwoordigers van de middeleeuwse spiritualiteit. Voetius overtrof hem daarin glansrijk. Beiden kunnen aangemerkt worden als authentieke vertegenwoordigers van de vroomheid der Nadere Reformatie. En beiden hebben op dit punt hun wortels geslagen in het brongebied van de middeleeuwse spiritualiteit. Tegelijk echter blijkt op dit punt bij hen, maar ook bij andere representanten een brede oecumeniciteit te leven, die aansluiting vond bij Engelse Puriteinen en Duitse Piëtisten. De Orthodoxie had op het hoogtepunt van haar bestaan een brede oecumeniciteit van leerstellige aard. De Nadere Reformatie deed daarvoor niet onder. Waar men geestelijk leven meende aan te treffen dat in geest en hoofdzaak beantwoordde aan eigen gevoelens en inzichten, daar was men ruimhartig genoeg om te spreken van overeenkomsten, die perspectieven openden op een diepe verbondenheid, ook bij kerkelijke en zelfs confessionele gescheidenheid. De grote mystieken van alle tijden werden aanbevolen. Mocht de waardering voor de mystiek bij Lodenstein wellicht iets te groot zijn, men waardeerde met hem de vroomheid van het hart, waar men die ook aantrof.<sup>46</sup>

Op één punt had men evenwel bedenkingen. In het algemeen was men van oordeel dat de leer van de rechtvaardiging in de geschriften van Thomas à Kempis en anderen met hem, te kort kwam. De Nadere Reformatie kon het grondthema van de Reformatie niet verloochenen. Maar sterker wellicht dan in de Reformatie zelf werd de rechtvaardiging verbonden met de wedergeboorte, nu met de synode van Dordt opgevat in engere zin. Daardoor kwam ook de heilijng van het leven op een andere plaats te staan. Op dit *vierde* punt dient gewezen te worden als een typisch kenmerk van de Nadere Reformatie.

#### d. Ethiek

De diepte van het geestelijk leven met al zijn facetten ontving ruime aandacht. Maar dit ging niet ten koste van de openbaring ervan naar buiten in een leven van nauwgezette wandel.<sup>47</sup>

Juist op dit punt droeg de vroomheid der Nadere Reformatie een sterk ethisch karakter. Het is van meetaf aanwezig in de geschriften van Taffin, van Teellinck, van Voetius en vele anderen. De geestelijke leiding werd gegeven aan de hand van de wet. Daarmee was een goed gereformeerd thema tot gelding gebracht. Maar het had er alle schijn van dat de wet niet functioneerde in de volle vrijheid van het evangelie, en zelfs niet als een middel om plaats te maken voor het evangelie. Zij verkreeg volle aandacht bij de nauwkeurige afweging van de keuzen die een mens had te maken. Voetius was in het bespreken van de vele gevallen die zich daarbij konden voordoen een meester. Maar ook Amesius toonde zich uiterst bedreven in het beoordelen van de gewetensgevallen, die ook voor hem in het bijzonder op ethisch terrein lagen.<sup>48</sup>

Men mag het onderscheid tussen deze twee theologen der Nadere Reformatie niet uit het oog verliezen. Dit ligt voornamelijk op het terrein van de verhouding van wijsbegeerte en godgeleerdheid. Maar de overeenkomst tussen de twee representanten is groter dan dit verschil zou doen geloven. Beiden gaan uit van de gehoorzaamheid van het geloof, die zich openbaart in een leven waarin de gemeenschap met Christus tot openbaring komt. Beiden geven daarbij een belangrijke plaats aan de wet, die het hele leven bestrijkt.

Het theologisch verschil tussen Voetius en Amesius wordt evenwel zichtbaar op de twee laatste punten, die voor de Nadere Reformatie van belang geacht moeten worden. Hier tekenen zich twee stromingen af. Ze kunnen worden onderscheiden in hun visie op de kerk, het *vijfde* punt, en op de samenleving, het *zesde* en laatste punt.

#### e. De kerk

Voor Voetius had de kerk een eigen structuur, die voor een belangrijk deel geheel gelijk was aan het model dat door de Orthodoxie werd aangedragen. Een stevige structuur, die de grootmeester van het gereformeerde kerkrecht volledig in dienst wist te stellen van de gemeenteopbouw. Zijn *Politica ecclesiastica*<sup>49</sup> kan men beschouwen als een zuivere weergave van het kerkelijk ideaal van de Nadere Reformatie.

De diepste interesse van de Nadere Reformatie betrof de kerk. Terecht beschouwt men de Nadere Reformatie, zeker in haar bloeiperiode, als een kerkelijke reformatie-partij.<sup>50</sup> Hier werden de programma's geschreven, waarin de doorgaande reformatie werd bepleit. Het is opvallend dat de moderne uitdrukking, die wij hanteren voor het dynamisch karakter van het kerk-zijn, ontleend is aan de Nadere Reformatie: *semper reformanda*.<sup>51</sup> Dit heeft betrekking op de kerk, die steeds geroepen is om in haar verschijning te worden wat zij naar haar wezen is. Voetius heeft met zijn kerkelijke manier van denken een stempel gezet op heel de beweging.

Maar het laat zich niet ontkennen, dat er van meetaf een ietwat anders gearde stroming is geweest, die met betrekking tot het kerk-zijn zich niet door een andere visie, maar wel door een ander uitgangspunt liet leiden. Men kan niet ontkennen dat dit samenhangt met de grondlijnen van heel de theologie. Amesius, die wij hier bedoelen, was geen aristotelisch godgeleerde. Hij was een congregationalist.<sup>52</sup>

#### f. De samenleving

De voetiaanse theologische grondconceptie vindt een afspiegeling in zijn visie op de plaats van de kerk. Zoals de theologie verbonden is met de wijsbegeerte, en daarin een zekere grondslag vindt in het algemeen menselijke denken en doen, zo vindt de kerk een bedding binnen de werkelijkheid van het volksleven. Zij neemt de verantwoordelijkheid ervoor. Bij Voetius vraagt de kerkbeschouwing om een theocratie. Dit gegeven hangt zeker samen met de acceptatie van de gedachte van het *corpus christianum*, dat voor Voetius nog niets van haar aantrekkelijkheid had verloren.

Voor Amesius liggen de zaken anders. Zijn theologie mist in zeker opzicht de prolegomena. Zij presenteert zich als vrucht van geloofservaring, gebaseerd op Gods openbaring. Zij behoeft geen steun in de wijsbegeerte. Zij staat veel meer in de kracht van het geloof op zichzelf. Een licht independentistische trek is aan haar niet vreemd. Die trek laat zich niet verloochenen in Amesius' kerkbeschouwing. Zij is in overeenstemming met zijn theologische grondconceptie. Het is te veel gezegd, wanneer we zouden stellen dat zij berustte op de conceptie van het conventikel. Maar zij bood in ieder geval openingen naar het gezelschap der gelovigen. Dit zal samenhangen met het feit dat Amesius een vreemdeling was in een vreemd land. Zijn theologische visie op de kerk hier te lande werd daardoor ongetwijfeld beïnvloed. Maar deze omstandigheden verklaren niet alles. Zijn denken over het geloof en over de kerk schiep de voorwaarden waardoor het Puritanisme in Amerika zich als een geheel zelfstandige beweging kon formeren: geen theocratie binnen een gemenebest, maar een gemenebest als een kerkelijke theocratie.<sup>53</sup> Het is een trek die een fijn nuanceverschil aangeeft tussen Nadere Reformatie en Puritanisme, en tegelijk is er sprake van een verschijnsel dat als zodanig binnen de Nadere Reformatie zelf voor de nodige spanningen zou zorgen. Mede daarom was het Labadisme een reëel gevaar binnen de Nadere Reformatie. Een kerkelijke reformatie-partij gaat dikwijls langs de rand van een schisma, waarbij kerk en theocratie beide verspeeld worden.

### 3. VERGELIJKING

In prediking en pastoraat heeft de Nadere Reformatie met kracht een eigen inslag gegeven aan haar theologie. Haar spiritualiteit en ethiek vooral waren

het, die haar als een correctie op de Orthodoxie konden doen functioneren. De kerk en de samenleving voorzag zij van programma's, waarin voortgaande reformatie als eis werd gesteld. Sterker dan de Orthodoxie wees zij op de betekenis van ware vroomheid voor heel het leven.

Maar in haar beste vertegenwoordigers blijken Orthodoxie en Nadere Reformatie elkaar de hand te reiken. Er is geen reden om de beide bewegingen te beschouwen als onderling tegengesteld. Zij vulden elkaar aan. Dat ze in later tijd uit elkaar zijn gegaan, is toe te schrijven aan ontwikkelingen die in elk van beide als negatief moeten worden aangemerkt. Rationalisme en intellectualisme werken immers even nadelig als mysticisme en subjectivisme.

In de periode waarin het hoogtepunt van de Nadere Reformatie valt, was echter van zo'n uiteengroeien nog geen sprake. Dit wordt duidelijk wanneer we letten op de methode en op de inhoud van de theologie.

#### a. De methode van de theologie

Wat het eerste betreft, de Orthodoxie hanteerde een wetenschappelijke methode, die bij tal van vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie in hun homiletische en pastorale tractaten eveneens herkenbaar is. Udemans verwees de studenten naar Hyperius, wiens werk over de theologische studie hij warm aanbeval. Hyperius voerde het pleit voor een herinvoering van de topiek van Aristoteles, zij het in een vorm waarin Agricola haar had gegoten.<sup>54</sup> Maar in die structuur is de terugkeer van de scholastiek duidelijk herkenbaar. Willem à Brakel deelt bij de behandeling van de praktische geloofsleer zijn stof in naar de schema's die de scholastiek hem aan de hand had gedaan. En men behoeft Voetius maar in te zien, om overtuigd te raken van de grote waarde die hij aan de scholastieke behandeling van de meeste onderwerpen hechtte.

Zelfs de meest tere onderwerpen op het gebied van de spiritualiteit, zoals het gebed, de meditatie, de aanvechting en de geestelijke verlatingen, onderwierp hij aan dit schema, waardoor de behandeling ervan iets geestdodends kreeg. Blijkbaar was Voetius zo doordrongen van de noodzaak van een aristotelische methodiek, dat hij deze tijdig en ontijdig hanteerde.

Het was op deze manier dat hij de theologische studie wilde bevorderen, en tegelijk de conjunctie tussen *scientia* en *pietas* tot stand wilde brengen. Men kan bewondering hebben voor de wijze waarop hij van meetaf aandacht schonk aan de geestelijke vorming van zijn studenten. Hij bouwde vanaf het eerste begin van de studie de *praxis pietatis* in zijn series in. Hij leidde daarin de studenten stap voor stap, van de preekbespreking tot het uitschrijven van eigen gebeden en meditaties.<sup>55</sup> Hij doordrenkte zijn discipelen met de schatten van vrijwel alles wat op het gebied van de vroomheidsliteratuur in de schat der eeuwen verborgen was. Hij diepte er de rijkdommen uit op. Maar de methode legde een raster op de stof, waardoor deze de levendigheid zou verliezen. Zijn ideaal was de verbinding van wetenschap en vroomheid. Maar de vraag mag gesteld worden of de relatie niet al te kunstmatig tot stand werd gebracht.

Men kan opmerken dat Amesius een andere benadering van de theologische stof voorstond. Zijn methode was inderdaad geënt op een andere wijsgerige benadering. In zijn tijd zal het verschil tussen beide methoden vrij duidelijk zijn geweest. Wie kennis neemt van de ramistische aanpak, die men bij hem, bij Perkins en later bij Owen aantreft, komt tot de gevolgtrekking dat ook deze wijze van theologie-beoefening zeer tijdgebonden was.<sup>56</sup> Amesius' benadering was een andere dan die van Voetius, maar nu wij haar vanaf een afstand bezien, blijkt dat zij binnen dezelfde orthodoxe traditie stond. Het verschil werd door de partijen niet als wezenlijk aangemerkt.

De conclusie lijkt gewettigd, dat de Nadere Reformatie en de Orthodoxie zeer veel met elkaar gemeen hadden wat de theologische methode betreft. De andere klankkleur van de Nadere Reformatie is toe te schrijven aan het feit dat haar theologie grotendeels niet slechts via de academie maar vanaf de kansel werd gepropageerd. Vandaar de pastorale inslag, met grote belangstelling voor de vroomheid en de ethiek. Zij stond dicht bij de ongeletterde mensen, zoals Gomarus reeds van de kerkelijke theologie stelde, in tegenstelling tot de academische, die het geleerde onderzoek wilde bevorderen.

#### b. De inhoud van de theologie

Vergelijken we de Nadere Reformatie en de Orthodoxie nu niet alleen op hun hanteren van een theologische methode, maar ook en vooral op hun theologische inhoud, dan vallen ook hier de overeenkomsten op. Het is gereformeerde theologie die zowel van de kathedraal als van de kansel wordt gebracht. Maar de academische behandeling vroeg om een totaaloverzicht. Hoe beknopt in de aanvang ook de compendia waren, de stof groeide uit. De Leidse *Synopsis purioris theologiae* telde reeds 52 disputaties, evenveel als er zondagen in de catechismus waren.<sup>57</sup> Voetius' disputaties tellen vijf delen, waarbij er nog vier komen die in het bijzonder de kerkregering betreffen. De theologische stof breidde zich meer en meer uit.

Op de preekstoel echter was beperking geboden om meer dan één reden. Het bevattingsvermogen van het 'ongeletterde volk' vroeg om concentratie. Maar de problematiek die eigen was aan prediking en pastoraat eiste dit niet minder. De historische situatie bracht mee, dat de vragen omtrent de echtheid van het geloof en zijn zekerheid aan de orde werden gesteld. Die vragen werden in het bijzonder dringend rond het Heilig Avondmaal. Vandaar de richting die de theologie van de Nadere Reformatie nam: praktisch, pastoraal, psychologisch, gericht op de gemeente.

Maar wie zou ontkennen dat ook dit alles in verband stond met de diepste motieven van de gereformeerde theologie? Wat het hart daarvan betreft: de Orthodoxie en de Nadere Reformatie hadden de klopp van gehoord, de warmte ervan gevoeld. Beide hebben op een eigen manier getracht om die hartklop te leggen aan het hart van de gemeente en daarin de gemeente en de theologie te dienen.

## Noten

1. Vergelijk T. Brienen e.a., *De Nadere Reformatie. Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, 's-Gravenhage 1986; idem, *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme*, 's-Gravenhage 1989.
2. Van Genderen spreekt met een verwijzing naar Van Ruler, die de Nadere Reformatie een legitiem geestelijk en theologisch experiment noemde, over de Nadere Reformatie 'niet als correctie van de Reformatie, maar als de consequentie daarvan'. J. van Genderen, *Herman Witsius*, 's-Gravenhage 1953, blz. 224, vgl. n. 70. Voor hem gaat het om een 'transpositie in een andere toonaard', blz. 225.
3. W. Neuser, 'Die reformierte Orthodoxie', in C. Andresen, (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Zweiter Band, *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Göttingen 1980, S. 306-352; M. Greschat, 'Orthodoxie und Pietismus. Einleitung', in M. Greschat (Hrsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Band 7, *Orthodoxie und Pietismus*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1982, S. 7-35; J. Platt, *Reformed Thought and Pietism. The Arguments for the Existence of God in Dutch Theology, 1575-1650*, Leiden 1982 (= *Studies in the History of Christian Thought*, ed. by H.A. Oberman, Vol. XXIX); R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol 1, *Prolegomena to Theology*, Grand Rapids 1987.
4. W. van 't Spijker, 'Calvinisme en Lutheranisme' in W. Balke e.a., *Luther en het gereformeerd protestantisme*, 's-Gravenhage 1982, blz. 119-155.
5. H.H. Kuyper, *De katholiciteit der gereformeerde kerken*, Afscheidscollege 1 juni 1937, Kampen 1937, blz. 15v.; J.N. Bakhuizen van den Brink, 'Het convent te Frankfurt 27-28 september 1577 en de Harmonia Confessionum', in *Ned. Arch. v. Kerkgeschiedenis* XXXII (1941), blz. 235-280.
6. M. Graf, *Beyträge zur Kenntniß der Geschichte der Synode von Dordrecht. Aus Doktor Wolfgang Meijer's und Antistes Johann Jakob Breitinger's Papieren gezogen*, Basel 1825, met daarin Meijers Stammbuch, S. 65ff.
7. Matthias Martinus kwam meer dan eenmaal in conflict met Gomarus. Hun eenstemmigheid was ver te zoeken.
8. Zie Voetius daarover in zijn *Exercitia et Bibliotheca Studiosi Theologiae*, (1644), *Frankfort 1685*<sup>3</sup>, p. 290ss.
9. Daarover J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz*, Neukirchen 1961, S. 72-109.
10. Zie W. van 't Spijker, 'Bucer als Zeuge Zanchis im Straßburger Prädestinationsstreit', in H.A. Oberman u.a. (Hrsg.), *Reformiertes Erbe. Festschrift für Gottfried W. Locher zu seinem 80. Geburtstag*, Band 2, Zürich 1993.
11. Zie de orationes van Melancthon in R. Nürnberger (Hrsg.), *Melancthons Werke*, III. Band, *Humanistische Schriften (Studienausgabe)*, Gütersloh 1961.
12. 'An insit in Philosophia quod cum doctrina Pauli congruat', in *Metaphrasis et Enarratio in Epist. D. Pauli apostoli ad Romanos...*, Basel 1552, praefatio p. 27ss.
13. E. Bonjour, *Die Universität Basel von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Basel 1971, S. 121ff.
14. O. Gründler, *Die Gotteslehre Girolamo Zanchis und ihre Bedeutung für seine Lehre von der Prädestination*, Neukirchen 1965, S. 9-16; J.P. Donnelly, *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace*, Leiden 1976.
15. Zo bijv. *Opera omnia*, ed. Genève 1649, T. VII,2, p. 270.
16. Zo heel duidelijk F. Gomarus in *Locorum communium Theologicorum Epitome*, Amsterdam 1653, p. 8.
17. L. Lavater/J.B. Ott, *Die Gebräuche und Einrichtungen der Zürcher Kirche*, Ed. G.A. Keller, Zürich 1987, S. 81ff.
18. O. Fatio, 'Présence de Calvin à l'époque de l'Orthodoxie réformée. Les abrégés de Calvin à la fin du 16e au 17e siècle', in W.H. Neuser, *Calvinus Ecclesiae Doctor. Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung vom 25. bis 28. September 1978 in Amsterdam*, Kampen z.j., blz. 171-207.
19. W. Neuser, 'Das Wesen der Orthodoxie', in *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, S. 314.
20. W. van 't Spijker, 'Die Prädestination bei Hyperius', in dezelfde (Hrsg.), *Calvin. Erbe und Auftrag. Festschrift f. W.H. Neuser*, Kampen 1991, S. 291-304.
21. Johannes Brenz, *Kommentar zum Briefe des Apostels Paulus an die Epheser*. Nach der Handschrift der Vaticana Cod. Pal: lat. 1836 herausgegeben von W. Köhler, Heidelberg 1935, p. 11.
22. Bijv. in *De religione christiana fides*, Neustadt 1586, p. 14: 'Debere quemque confidere, se esse electum in Christo. Certiores autem fieri nos posse ex fidei nostrae in Christus sensu'.
23. Zie de Voorrede aan de Gereformeerde Kerken in de *Acta of Handelingen der Nationale Synode te Dordrecht*, Houten 1987, blz. VII.
24. Zie het vierde deel in de Bibliotheca Reformata, uitgegeven door A. Kuyper, *D. Gysberti Voetii selectarum disputationum fasciculus*, Amsterdam 1887.
25. Het betreft de vierde vraag: 'Beloofd gij, dat gij u wilt onderwerpen en onderdanig zult zijn aan de opwekkingen, bestraffingen en kerkelijke tucht, indien het kwam te gebeuren (hetwelk God verhoede) dat gij in leer of zeden u mocht te buiten gaan?'
26. R. Wesel-Roth, *Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre von der Staatssouveränität*, Lahr 1954.
27. W. van 't Spijker, *Democratisering van de kerk anno 1562*, Kampen z.j.
28. De synode van Middelburg (1581) stelde een *corpus disciplinae* op teneinde goedkeuring te ontvangen van de overheid. Tevergeefs echter.
29. T. Beza, *Tractatus pius en moderatus de vera Excommunicatione et christiano Presbyterio*, Genève 1590.
30. Z. Ursinus, *Judicium de disciplina ecclesiastica et excommunicatione*, Opera omnia T. III, Heidelberg 1612, p. 801-812.
31. R.C. Walton, 'Der Streit zwischen Thomas Erastus und Caspar Olevian über die Kirchenzucht in der Kurpfalz in seiner Bedeutung für die internationale reformierte Bewegung', in *Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* (37,38) 1988/89, S. 205-246.
32. *De religione christiana fides*, p. 163-191.
33. P. Martyr, *Loci communes*, Genève 1624, p. 551ss.
34. In de eerste druk van de *Institutie* verbindt Calvijn de leer van de verkiezing uitdrukkelijk met die van de kerk, *Calv. Op.*, I, col. 72-75; *Op. Sel.*, I, ed. P. Barth, p. 86-90.
35. De Nadere Reformatie kon wat de prediking betreft gebruik maken van een aantal werken die de theorie ervan beschreven. Aan het begin staat Fr. Lambertus, *Commentarii de Prophetia, Eruditione et Linguis deque Litera et Spiritu*, Straatsburg 1526; bijzonder bekend werd A. Hyperius met zijn *De formandis concionibus sacris seu de Interpretatione Scripturarum populari, Libri II*, Basel 1579; in Leiden gaf L. Trelcatius Jr. zijn *Ecclesiastes sive Methodus et ratio formandi sacras Conciones*, in *Opuscula Theologica Omnia*, Leiden 1614, p. 392-428. Reeds Erasmus had in 1535 zijn *Ecclesiastae sive de Ratione Concionandi, Libri III* in Basel uitgegeven. J. Hoornbeek gaf in 1645 zijn *Tractatus de ratione concionandi*. Hij was niet de eerste die een 'volledige homiletiek' uitgaf in ons land (vgl. T. Brienen, *De prediking van de Nadere Reformatie*, Amsterdam 1981<sup>2</sup>, blz. 169). Voetius nam in zijn in 1643 uitgegeven eerste deel van de *Politica Ecclesiastica*

- een brede verhandeling op: 'De publica Verbi Divini Tractatione'. Reformatie zowel als Nadere Reformatie stelden de prediking centraal.
36. A. Eekhof, *De theologische faculteit te Leiden in de 17de eeuw*, Utrecht 1921, blz. 16; H.H. Kuyper, *De opleiding tot den dienst des Woords bij de gereformeerden*, 's-Gravenhage 1891, blz. 432.
  37. *Locorum communium Theologorum Epitome*, Amsterdam 1653, p. 8.
  38. Zie noot 15.
  39. W. Teellinck, *Huys-boeck ofte Eenvoudighe verclaringhe ende toe-eygeninghe van de voornaemste Vraegh-stukken des Nederlandtschen Christelijcken Catechismi*, Middelburg 1639<sup>2</sup>. Teellincks werk verdrong Bullingers *Huys-boeck*, dat in 1622 nog te Amsterdam was herdrukt, vgl. J. Staedtke, *Heinrich Bullinger Bibliographie*, Band 1, *Beschreibendes Verzeichnis der gedruckten Werke von Heinrich Bullinger*, Zürich 1972, S. 210.
  40. Zie S. van der Linde, *Jean Taffin. Hofprediker en raadsheer van Willem van Oranje*, Amsterdam 1982.
  41. M. den Dulk, *De geboorte van de praktische theologie*, Inauguratie Leiden 1992; zie W. van 't Spijker, 'Voetius practicus', in J. van Oort e.a., *De onbekende Voetius*. Voordrachten wetenschappelijk symposium Utrecht 3 maart 1989, Kampen 1989, blz. 242-256.
  42. W. van 't Spijker, a.w., blz. 243, n. 7.
  43. Zie de studies van A.A. van Ruler in diens *Theologisch werk*, deel III, Nijkerk 1971, m.n. blz. 86vv.
  44. A. de Groot, 'Pietas im Vorpietismus (Gisb. Voetius)', in J. van den Berg en J.P. van Dooren, *Pietismus und Reveil*. Referate der internationalen Tagung: Der Pietismus in den Niederlanden und seine internationalen Beziehungen, Zeist 18.-20. Juni 1974, Leiden 1978, S. 118-129.
  45. Daarover in vele publicaties W.J. op 't Hof, 'Eenen tweeden Thomas à Kempis (doch ghereformeerden)', in P. Bange e.a., (red.), *De doorwerking van de Moderne Devotie. Windesheim 1387-1987*. Voordrachten gehouden tijdens het Windesheim Symposium, Zwolle/Windesheim 15-17 oktober 1987, Hilversum 1988, blz. 151-165.
  46. C. Graafland, 'Jodocus van Lodenstein (1620-1676)', in T. Brienens e.a. *De Nadere Reformatie*, blz. 85-125; J.C. Trimp, *Jodocus van Lodensteyn. Predikant en dichter*, Kampen 1987, blz. 194vv.
  47. Over de praecisitas W. van 't Spijker 'Gisbertus Voetius (1589-1676)' in T. Brienens e.a., *De Nadere Reformatie*, blz. 65vv.
  48. K.L. Sprunger, *The Learned Doctor William Ames. Dutch Backgrounds of English and American Puritanism*, Urbana, Chicago, London 1972. Amesius' werk *Casus conscientiae* verscheen in een oud-Nederlandse vertaling, uitgegeven door W. Geesink in Kuypers *Bibliotheca Reformata*, als deel X, Amsterdam 1896.
  49. Het eerste deel verscheen in 1643, het vierde in 1676.
  50. Zo W. Goeters in *Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krisis 1670*, Leipzig 1911.
  51. J. Koelman onder pseudoniem Cristophilus Eubulus, *De Pointen van Nodige Reformatie ontrent De Kerk, en Kerkelijke, en Belijders der Gereformeerde Kerke van Nederlandt*, Vlissingen 1678, blz. 619.
  52. Over hem W. van 't Spijker in T. Brienens e.a., *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme*, blz. 53-86.
  53. W. van 't Spijker, a.w., blz. 78vv.
  54. W. van 't Spijker, *Principe, methode en functie van de theologie bij Andreas Hyperius*, Kampen 1990.

55. Zo in zijn *Exercitia et Bibliotheca Studiosi Theologiae*.
56. K.L. Sprunger, o.c., p. 106-148. Voor het ramisme bij Perkins: Donald K. McKim, *Ramism in William Perkins' Theology*, New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris 1987. Voor Owen zie men diens *Theologoumena pantodapa sive de Natura, Ortu, Progressu, et Studio verae theologiae libri sex*, Oxford 1661, m.n. p. 455ss.
57. H. Bavinck bezorgde in 1881 te Leiden een zesde druk.

# Schriftleer en schriftverstaan in de Nadere Reformatie

*Prof.dr. C. Graafland*

## 1. INLEIDING

### *a. De Nadere Reformatie en de Gereformeerde Orthodoxie*

De leer aangaande de Schrift en de manier waarop de Schrift is te verstaan behoren niet tot de specifieke thema's van de Nadere Reformatie. Haar eigenlijke doelstelling was veel meer gericht op de beleving en uitleving van het (persoonlijk) geloof, dus vooral op de Heilige Geest in zijn vernieuwend werk in het hart van de mens en de uitstraling daarvan in de heiliging van het leven. De daarachter liggende dogmatische vragen, die met openbaring en Schrift te maken hebben, waren geen kwestieuze zaken en vroegen dus ook niet om een uitdrukkelijke beantwoording.

Toch was de beweging der Nadere Reformatie niet alleen een praktische vroomheidsbeweging, maar werd zij, zij het dan op de achtergrond, gedragen en gevoed door de leer, die voor haar maar één duidelijk stempel kon en mocht dragen, namelijk die haar door de Reformatie en de daarna volgende, gereformeerde Orthodoxie was overgeleverd. Met name wat de laatste betreft, droeg deze leer niet alleen een compleet, maar ook een min of meer technisch-theologisch karakter. De Orthodoxie had immers het reformatorisch belijden in kaart gebracht en tegenover allerlei afdwaling en bestrijding verdedigd en zodoende op allerlei punten uitgewerkt tot een compleet rechtzinnig leersysteem.<sup>1</sup>

Daarin nam ook de leer aangaande de Schrift een belangrijke plaats in, omdat ook op dat punt de strijd tegen de dwaling moest worden geleverd. Aanvankelijk ging het daarbij om twee fronten. Enerzijds de kerk van Rome met haar leer aangaande Schrift en traditie, waarbij de eerste door de tweede werd geëvenaard en feitelijk overheerst. Anderzijds de doperse beweging, die de Schrift bedreigde met het z.g. innerlijk licht, waardoor de mens zich liet leiden door al of niet vermeende innerlijke Geestesleiding en de Schrift als uitwendige gezagsinstantie op de tweede plaats kwam te staan.

Tegenover deze dwalingen stelde de Reformatie het 'sola scriptura', alleen de Schrift. Maar omdat de aanvallen bleven voortduren en zelfs werden geïntensiveerd en vermenigvuldigd, doordat ook binnen het reformatorisch kamp dwalingen de kop opstaken, met name aan de kant van de socinianen en zelfs lutheranen en weer later de remonstranten, werden de gereformeerden gedwongen om hun geloof in de Schrift nader te funderen en te preciseren, zodat zij krachtig waren in de aanval en op alle tegenwerpingen hun antwoorden klaar hadden.

Tegen deze achtergrond is het dan ook te begrijpen, dat wij in de gereformeerde Orthodoxie uitvoerige aandacht zien geschonken aan de Schrift. Zij komt zelfs in de leersystemen bijna helemaal voorop te staan. Daarin ligt de gedachte opgesloten, dat de Schrift de enige bron is, waaruit alles wat er aan leer over God en zijn heil zou volgen, is geput. Tegelijk zien wij echter, dat dank zij de diepere doordenking van de Schriftleer, die met behulp van de toen geldende wetenschappelijke hulpmiddelen plaatsvond, ook allerlei rationele argumenten werden bedacht, die het geloof in het unieke, gezaghebbende, goddelijke Woord moesten ondersteunen en zelfs 'bewijzen'. Zo meende men op een voor ieder inzichtelijke manier vriend en vijand te kunnen overtuigen, dat het reformatorisch Schriftgeloof het enige juiste en ware geloof is.

Nu zien wij, dat de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie zich vrijwel kritiekloos bij deze ontwikkeling hebben aangesloten. Trouwens, wat de hele gereformeerde leer betreft, kan worden gezegd, dat zij zich zonder meer hebben geconformeerd aan de gangbare, gereformeerde Orthodoxie. Hun Schriftleer vormt daar geen uitzondering op. In zoverre zou het dan ook niet zinvol zijn om een specifiek onderzoek te doen naar de Schriftleer en het Schriftverstaan van de Nadere Reformatie.<sup>2</sup>

Toch is daarmee niet alles gezegd. Bij nader onderzoek zal blijken, dat het specifieke van de Nadere Reformatie, haar nadruk op de innerlijke beleving van het hart en de uitleving daarvan in een geheiligd leven, toch ook in haar manier van omgang met de Schrift tot uiting komt. Het is dan ook met name dit laatste, dat de mogelijkheid geeft om min of meer van een eigen, nadere reformatorisch Schriftgeloof te spreken. Althans in dit opzicht, dat binnen het Schriftgeloof door de Nadere Reformatie eigen accenten zijn gelegd. Dat laatste staat dan ook in de hierna volgende verhandeling centraal.

#### *b. Beperking tot enkele hoofdstromingen*

Voordat we daartoe overgaan, moeten wij erop attent maken, dat het uiteraard niet doenlijk is om het geheel van de Nadere Reformatie in dit onderzoek te betrekken. We moeten ons beperken tot enigen van haar belangrijkste vertegenwoordigers, waarbij we dan vooral willen nagaan, of er en zo ja, in welke zin, van een zekere ontwikkeling kan worden gesproken, ook als het om het Schriftgeloof en vooral het Schriftverstaan gaat. Deze vraagstelling ligt immers voor de hand, omdat over het algemeen wordt aangenomen, dat er in de beweging van de Nadere Reformatie als zodanig zich een ontwikkeling heeft voorgedaan, die met name gemarkeerd wordt door de overgang van de zeventiende naar de achttiende eeuw en nogal eens wordt aangeduid met de overgang van de Nadere Reformatie naar het Gereformeerd Piëtisme.<sup>3</sup> Komt deze overgang ook tot uiting in het Schriftgeloof? Dat is een vraagstelling, die ons specifiek zal bezighouden.

Daarbij dient zich dan tegelijk nog een tweede vraagstelling aan. We zien namelijk, dat de scheiding, die in de loop van de zeventiende eeuw optreedt

tussen voetianen en coccejanen, in de achttiende eeuw weer voor een deel wordt opgeheven, doordat bevindelijke coccejanen zich weer voegen in het spoor der voetianen, althans ook weer voor een deel. De vraag, die ons hier interesseert is, of dit ook gevolgen of zelfs zijn oorzaken heeft gehad in beider Schriftverstaan. Zo blijken dus allerlei aspecten naar voren te komen, die een speciaal onderzoek naar de Schriftleer en het Schriftverstaan van de Nadere Reformatie rechtvaardigen.

## 2. G. AMESIUS

### *a. Medulla Theologica*

We wezen zojuist op het gegeven, dat er in de Nadere Reformatie sprake is van een eigen accent ook wat betreft het Schriftgeloof. Dat eigen accent komen wij direct al tegen in de Schriftbeschouwing van G. Amesius (1576-1633), die als een van de grondleggers van de Nadere Reformatie wordt beschouwd, met name wat haar theologische invulling betreft.<sup>4</sup> In zijn hoofdwerk *Medulla Theologica* stuiten wij wat dat betreft meteen al op een verrassend gegeven.<sup>5</sup> Zoals boven aangegeven, vinden wij in de leersystemen van de gereformeerde Orthodoxie de Schrift vrijwel zonder uitzondering aan het begin behandeld. We noemden daarvoor reeds het motief. De Schrift alleen is bron en norm van het geloof en dus ook van de leer. Daarom moet daarover eerst duidelijkheid worden verschaft, voordat aan de uiteenzetting over de inhoud van de leer wordt begonnen.

Bij Amesius komen wij echter de Schrift niet aan het begin tegen, maar halverwege, zelfs pas in de tweede helft van zijn leerboek. Een groot deel van de eigenlijke leer heeft Amesius dan al behandeld en als hij daarna over de kerk (I, 31-33) gaat handelen, die door haar ambtelijke bedieningen deze leer uitdraagt (I, 35), dan pas gaat Amesius over de Schrift spreken (I, 34). Voorafgaand daaraan heeft hij het over de buitengewone dienaren van de kerk, waarmee hij de apostelen bedoelt (I, 33). Zij zijn door God opgewekt om de kerk te stichten, hetgeen zij niet alleen gedaan hebben door de viva vox, het levende woord van hun prediking, maar ook door de goddelijke geschriften, die zij schreven en die voor permanent gebruik in de kerk waren bestemd. Zo komt Amesius dan op de Schrift, die alleen regel van ons geloof en leven is, omdat zij door onmiddellijke en onfeilbare leiding (directio) is tot stand gebracht en daarom onvatbaar voor alle dwaling.

We constateren bij Amesius dus een meer functionele benadering van de Schrift, door haar te plaatsen in het hart van de verkondiging van de kerk. De Schrift is het boek van de kerk, en dat geeft een ander accent dan wanneer de Schrift min of meer op zichzelf staat aan het begin van en voorafgaand aan de uiteenzetting van de leer, zoals in de gereformeerde Orthodoxie gebruikelijk was.