

PETRUS RAMUS EN DE NADERE REFORMATIE

RAMISTISCHE INVLOEDEN IN DE THEOLOGIE VAN WILLIAM AMES, PETRUS VAN MASTRICHT EN WILHELMUS À BRAKEL

H. Koopman

Inleiding

Het ramisme was een innovatieve filosofie die in de zestiende eeuw werd ontwikkeld door de filosoof en wiskundige Petrus Ramus (1515-1572). Zijn werk heeft een enorme invloed gehad op de intellectuele wereld van de zestiende en de zeventiende eeuw.¹ In korte tijd wist deze filosofie zich aan een heel aantal universiteiten in Europa een voorname plaats te verwerven. Zijn filosofie staat in de eerste plaats vooral bekend vanwege zijn verzet tegen de traditionele filosofie van Aristoteles. Daarbij zorgde de nieuwe methode die Ramus ontwikkelde ervoor dat studenten sneller en effectiever konden studeren.

Zijn filosofie vond grote aanhang onder de puriteinse theologen in Engeland. Ook hij benadrukte immers de *doctrina bene vivendi* [leer van het rechte leven]. Dat sloot aan bij de theologie van de puriteinen, die eveneens de nadruk legden op het *rechte leven*. Via vroege vertalingen van hun geschriften kregen de opvattingen van Ramus ook in Nederland invloed. We zien dat terug bij de nadere reformatoren, die eveneens het *rechte leven* benadrukten. Toch is het ramisme in het onderzoek naar de Nadere Reformatie tot nu toe nauwelijks voor het voetlicht gekomen.

In dit artikel bespreek ik eerst Petrus Ramus, zijn filosofie en de contemporaine kritiek erop. Daarna belicht ik de stand van het onderzoek naar het ramisme in relatie tot het Puritanisme en de Nadere Reformatie. De doorwerking van het ramisme in Nederland onderzoek ik vervolgens aan de hand van de theologie van William Ames. De invloed van de karakteristieke ramistische trekken daarvan is duidelijk zichtbaar in de invloedrijke dogmatische werken van Petrus van Maastricht (1630-1706) en Wilhelmus à Brakel (1635-1711).²

Petrus Ramus

Het ramisme ontleent zijn naam aan Petrus Ramus, de gelatiniseerde naam van Pierre de la Ramée. Hij werd geboren in 1515 in het dorp Cuts, ten noordoosten van Parijs. Ramus ontving zijn opleiding aan het Collège du Navarre in Parijs.³ Hij stond bekend als een ijverige student, die niet meer dan drie uur per nacht sliep, wat resulteerde in een pijnlijke oogziekte.⁴ In 1536

1 W. Ames, *The Marrow of Theology* (vert. John Dykstra Eusden), Grand Rapids 1968, 37.

2 Voor de invloed van het ramisme in Duitsland en Engeland verwijs ik naar H. Koopman, 'Ramisme', in: W.J. op 't Hof e.a. (eds.), *Encyclopedie Nadere Reformatie*, IV (nog niet verschenen).

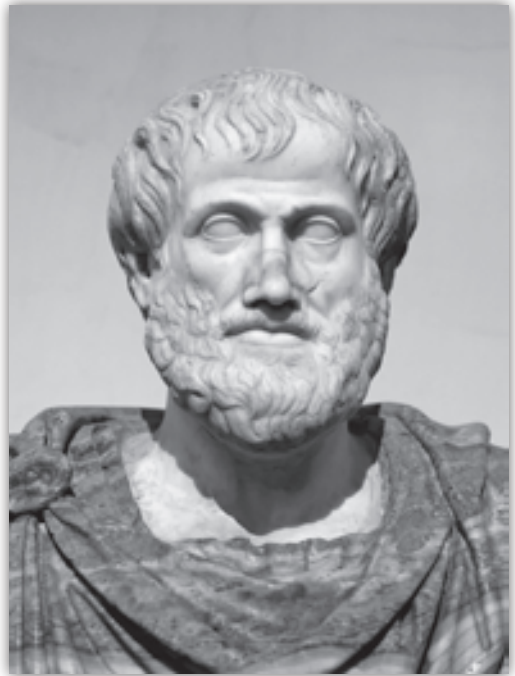
3 L.W. Gibbs, *William Ames. Technometry*, Pennsylvania 1979, 22.

4 P. Sharratt, 'Nicolaus Nancelius, *Petri Rami Vita*. Edited with an English translation', *Humanistica Lovanien-*

behaalde hij de graad van *magister artium* en verwierf hij het recht les te geven in de vrije kunsten. Volgens een leerling van Ramus, Johann Thomas Freige (1543-1583), luidde de titel van de theses die Ramus daarbij verdedigde “Quaecum ab Aristotele dicta essent, commentitia esse” [Alles wat Aristoteles heeft gezegd, is onjuist]. Hoewel Ramus dit zelf nergens bevestigt en anderen dit betwijfelen, laat het in ieder geval zien dat hij in de ogen van zijn leerlingen vanaf het begin zijn pijlen op de filosofie van Aristoteles richtte.⁵ Als student had Ramus het scholastische curriculum als een weinig efficiënte onderwijsmethode ervaren. Zodra hij zelf les ging geven, begon hij een nieuwe, efficiëntere methode te ontwikkelen.

Ramus begon met het lesgeven in Parijs aan het Collège du Mans, maar vestigde zich al snel aan het Collège l’Ave Maria. Daar verzorgde hij tot maart 1544 het onderwijs in de filosofie. Zijn anti-aristotelische houding leidde echter al snel tot een veroordeling door de leiding van de universiteit, waardoor hij zijn onderwijs in de filosofie moest staken en zich verder wijdde aan de retorica en wiskunde. Bij het uitbreken van een pestepidemie verliet hij de stad. Hij keerde terug als rector van het Collège de Presles, waar hij op 1 december 1545 inaugureerde. Pas in 1551 kreeg hij gelegenheid zich te verdedigen tegen de aanklachten die in 1544 tegen hem waren ingediend, toen hij werd benoemd tot *regius professor* aan het Collège Royal.⁶ Daar omvatte zijn uitdrukkelijk leeropdracht de filosofie in combinatie met de welsprekendheid en kon hij geheel naar eigen inzichten lesgeven. Daarnaast was hij in staat in alle rust te werken aan een omvangrijk programma, namelijk het herstel van alle zeven vrije kunsten volgens zijn eigen methode. Hij trok daar vele studenten en zijn publicaties maakten hem in heel Europa beroemd. Meermaals verdedigde hij op verzoek van de Franse koning de belangen van de universiteit.⁷

Naar aanleiding van het godsdienstgesprek in Poissy tussen zijn voormalige beschermer kardinaal Karel van Lotharingen (1524-1574) en Theodorus Beza (1519-1605) in september 1561 ging hij openlijk sympathiseren met de hugenoten. In een brief aan de kardinaal verant-



Aristoteles (Wikipedia)

sia, 24 (1975), 161-277, 178.

5 W.J. Ong, *Ramus, method, and the decay of dialogue. From the art of discourse to the art of reason*, Chicago 2004, 37-39; F.P. Graves, *Petrus Ramus and the educational reformation of the sixteenth century*, New York 1912, 26; J.V. Skalnik, *Ramus and reform. University and church at the end of the Renaissance*, Kirksville 2002.

6 Ong, *Ramus*, 21-25.

7 J.J. Verdonk, *Petrus Ramus en de wiskunde*, Assen 1966, 6.

woordde hij zijn overstap naar het protestantisme.⁸ Deze stap gaf zijn vijanden een wapen in handen om zijn positie aan de universiteit onmogelijk te maken. Hij verliet Parijs in juli 1562, kort na het uitbreken van de eerste godsdienstoorlog in Frankrijk. In maart 1563 kon hij naar Parijs terugkeren.⁹

In september 1567 begon de tweede godsdienstoorlog in Frankrijk. Ramus vluchtte opnieuw. Bij zijn terugkeer in maart 1568 bleek zijn bibliotheek geplunderd. Enkele maanden later nam hij afscheid van de universiteit en verliet hij Parijs. Via Straatsburg bereikte hij Bazel, vanwaar hij een jaar later weer verder trok naar Heidelberg.¹⁰ Daar nam hij voor het eerst deel aan het Heilig Avondmaal. Toen keurvorst Frederik III (1515-1576) hem een professoraat wilde aanbieden, kwam de senaat van universiteit daartegen in verzet. Evenmin mocht Ramus zijn eigen dialectiek doceren. In 1570 verliet hij Heidelberg en bezocht Frankfort, Neurenberg, Bazel, Bern, Genève en Lausanne. Overall gaf hij college en zo legde hij zelf de grondslag voor zijn invloed in die gebieden. Vanwege zijn aanvallen op de aristotelische logica verhinderde Beza dat Ramus een vaste leerstoel kreeg aan de Geneefse universiteit. Daarop verliet Ramus Genève en vertrok naar Bazel waar zijn methodiek wel met enthousiasme werd ontvangen.¹¹

In september 1570, aan het einde van de derde godsdienstoorlog in Frankrijk, keerde Ramus naar Presles terug. Hoewel hij geen les meer mocht geven, mocht hij zijn titels behouden.¹² Ramus nam een belangrijke plaats in bij de ontwikkelingen in het protestantse kerkelijke leven van Frankrijk. Door zijn congregationalistische opvattingen – die hij deelde met Jean Morély (1524-1594) – kreeg hij het echter aan de stok met de Franse gereformeerde kerken. Onder



Petrus Ramus (Encyclopaedia Britannica)

September 1570, aan het einde van de derde godsdienstoorlog in Frankrijk, keerde Ramus naar Presles terug. Hoewel hij geen les meer mocht geven, mocht hij zijn titels behouden.¹² Ramus nam een belangrijke plaats in bij de ontwikkelingen in het protestantse kerkelijke leven van Frankrijk. Door zijn congregationalistische opvattingen – die hij deelde met Jean Morély (1524-1594) – kreeg hij het echter aan de stok met de Franse gereformeerde kerken. Onder

8 "It is not through myself, it is through your favour (the greatest of all the many you have heaped upon me) that I have come to understand the precious truth, so well presented in your discourse at the Colloquy of Poissy: namely, that of the fifteen centuries which have passed since the advent of Christ, the first was truly the 'golden age,' and that, in proportion as it has been departed from, all ages which followed have been more vicious and corrupt. Hence, having to choose between these different ages of Christianity, I attached myself to the 'golden age,' and since that time I have never ceased to read the best writings of theology. I have put myself in harmony and communication with the theologians themselves as far I could; and have further, for my own edification, written *Commentaries* upon the chief points of religion." Graves, *Petrus Ramus*, 74-75.

9 Verdonk, *Petrus Ramus en de wiskunde*, 5-7.

10 Verdonk, *Petrus Ramus en de wiskunde*, 8-9.

11 P. Miller, *The New England Mind*, Cambridge 1963, 498.

12 Verdonk, *Petrus Ramus en de wiskunde*, 9.

leiding van Beza werden Ramus' congregationalistische opvattingen in april 1571 op de synode van La Rochelle veroordeeld.¹³ Ramus maakte bezwaar tegen deze veroordeling, wat leidde tot felle tegenstand van Beza.¹⁴ Ramus maakte ook bezwaar tegen de term 'substantie' waarmee de aanwezigheid van Christus bij het Heilig Avondmaal tot uitdrukking werd gebracht. Beza was zo gebelgd over deze bezwaren van Ramus dat hij hem dreigde met excommunicatie.¹⁵

Hoewel koning Karel IX bevelen had hem te sparen, werd hij toch gedood tijdens de beruchte Bartholomeusnacht te Parijs op 26 augustus 1572. Ramus' verminkte lichaam werd in de Seine geworpen. Reden voor deze moord was niet alleen dat hij hugenoot was, maar ook dat hij zich keerde tegen de aristotelische leerwijze die de belangrijkste katholieke universiteiten voorstonden, waaronder met name de Sorbonne.¹⁶ Protestanten beschouwden hem als martelaar en hij werd opgenomen in het Engelse martelarenboek van John Foxe (1516/17-1587).¹⁷

Petrus Ramus publiceerde tijdens zijn leven meer dan vijftig boeken, waarvan sommige meerdere edities kenden. Hij publiceerde zowel commentaren op klassieke teksten als korte traktaten of redevoeringen. De laatste jaren van zijn leven heeft hij besteed aan het schrijven van een definitieve Latijnse redactie van zijn werk over alle vrije kunsten.

De filosofie en theologie van Ramus

Ramus was zich er goed van bewust dat zijn gedachtengoed niet volstrekt oorspronkelijk was. Zijn *Dialectica. Libro duo* (1553) [de kunst van logische bewijsvoering in redenering (these) en tegenredenering (antithese) in twee boeken] vertoonde veel overeenkomst met het geschrift *De inventione dialectica* [Over het vinden van dialectische leerstellingen] van Rudolph Agricola (1444-1485) van Groningen. Over de vroege circulatie van diens geschrift is niet zoveel bekend, maar wel dat het werd gebruikt in Deventer, Münster en Keulen. Ook aan de universiteit in Parijs werd de *dialectica* van Agricola onderwezen en wel door enkele Rijnlanders, onder wie Johannes Sturm (1507-1589).¹⁸ Deze Sturm was daar een van de leermeesters van Ramus en ook van Andreas Hyperius (1511-1564) en Franciscus Gomarus (1563-1641). Het feit dat zijn leerwijze oorspronkelijk afkomstig was uit het Rijnlandse gebied gebruikte Ramus later als argument in zijn strijd tegen de Heidelbergse professoren in 1570.

13 Graves, *Petrus Ramus*, 200.

14 Graves, *Petrus Ramus*, 201 citeert uit een brief van Beza hierover: "That pseudo-dialectician, whom several scholar of old surnamed 'the branch (bijnaam van Ramus) of Mars,' stirred up a very serious discussion concerning the whole government of the church, which, he claimed, ought to be democratic, not aristocratic, leaving to the council of elders only the proposal of legislation. Wherefore, the synod at Nimes, in which I participated, upon my advice condemned that view, which is most absurd and pernicious."

15 "His preferred ecclesiastical policy was not presbyterian but Congregationalist, and at the same synod he emphatically opposed adoption of the Calvinistic consistory as the norm for French Protestantism. Both of these protests provoked the wrath of Theodore Beza, who went so far as to threaten Ramus with excommunication." H. Hotson, *Commonplace learning. Ramism and its German ramifications 1543-1630*, Oxford 2007, 19.

16 E. Mitsi, 'Killing the humanist in Marlowe's *The massacre at Paris*', in: Th. Tsimponki en K. Blatanis, *War on the human. New responses to an ever-present debate*, Newcastle upon Tyne 2018, 174-190.

17 John Foxe, 'The Unabridged Acts and Monuments Online or TAMO (1583 edition)', The Digital Humanities Institute, Sheffield 2011), XII, 2167. www.dhi.ac.uk/foxe (geraadpleegd 28 april 2020).

18 Hotson, *Commonplace learning*, 68-71.



De Bartholomeusnacht (Wikipedia)

De theologie van Ramus¹⁹ laat zich samenvatten als *doctrina bene vivendi* [leer van het rechte leven], dat wil zeggen de leer om op de juiste wijze voor Gods aangezicht te leven.²⁰ Nauw daarmee verbonden was zijn opvatting dat voor dit goede leven *fides* [geloof] en *observantia* [de daden van geloof] noodzakelijk zijn.²¹ Bij hem ging het niet zozeer om het weten, maar om het doen. Volgens hem was de theologie niet zozeer theoretisch, speculatief of contemplatief, maar vooral praktisch van aard. Het primaat van het verstand (intellectualisme) verving hij door dat van de wil (voluntarisme).

De aristotelische filosofie kenmerkte zich door de complexiteit en onoverzichtelijkheid, met haar eindeloos doorgevoerde afleidingen en onderscheidingen. Tegenover die scholastische methodiek beklemtoonde Ramus de noodzaak van eenvoud en helderheid. In zijn werken gebruikte hij bij voorkeur de methodiek van de 'dichotomie' [tweedeling]. Met behulp van steeds tweeledige onderscheidingen wist hij tot de beoogde eenvoud en helderheid te komen. In te-

19 Hotson, *Commonplace learning*, 19 merkt over zijn theologische opvattingen op: "Ramus himself was a Calvinist only in the vaguest sense of that much overused term. If Calvinism is defined precisely with reference to two key characteristics which distinguish it from other species of Reformed religion, then Ramus was one of its most outspoken critics. His sacramental theology was essentially Zwinglian, and Ramus objected strenuously to the Genevan usage, confirmed in the Synod of La Rochelle, of the metaphysical term 'substance' to express the presence of Christ in the Lord's Supper."

20 W. van 't Spijker, 'Guilelmus Amesius (1576-1633)', in: T. Brienens e.a., *De Nadere Reformatie en het gereformeerd piëtisme*, 's-Gravenhage 1989, 53-86, 62.

21 W.J. van Asselt en P.L. Rouwendal, "'Onderscheiden en onderwijzen". Het theologisch betoog', in: W.J. van Asselt e.a., *Inleiding in de gereformeerde scholastiek*, Zoetermeer 1998, 77-90, 82.

genstelling tot de scholastiek, die deductief van aard is en van het algemene naar het bijzondere werkt, neemt de ramistische filosofie zijn uitgangspunt in het bijzondere om langs inductieve weg en empirisch verifieerbaar tot het algemene te komen.

Voor Ramus had het 'reformerende' van de aristotelische logica de hoogste prioriteit. Hij bouwde daarbij verder op de *topoi* of *loci* [bewijsplaatsen] in de logica van Agricola, die hij tijdens zijn studie via Johannes Sturm had leren kennen. Ramus verwezenlijkte zijn hervormingen van de aristotelische logica niet door volledig afstand te nemen van de aristotelische logica, maar door via een complete herinterpretatie een gedeelte daarvan bruikbaar te maken voor zijn doel.

W.J. van Asselt geeft een voorbeeld ervan hoe dit functioneerde in het denken van Ramus in de beantwoording van de volgende vraag: Is de mens een logisch denkend wezen? Hij zegt daarvan het volgende:

Men dient in de vraag de *minor* (de mens) te onderscheiden van de *maior* (logisch denkend), om vervolgens te gaan zoeken naar een verbindende schakel. Is die er, dan kan de vraag bevestigend beantwoord worden; is die er niet, dan dient men de vraag ontkennend te beantwoorden. De verbindende schakel noemde Ramus de *middenterm* of een *argument*. Een argument was voor hem dus geen discussiemiddel, maar datgene wat een relatie beschrijft tussen dingen of zaken. Logica bestond voor Ramus in het vinden van juiste verbindingen of argumenten. Deze verbindingen konden gevonden worden in een lijst van *loci* of *topoi*, die naar zijn overtuiging, alle mogelijke middentermen bevatten. Met de gestelde vraag in gedachten moet men dan de lijst met *loci* langslopen tot men de betreffende middenterm tussen 'mens' en 'logisch denkend' gevonden heeft. In dit geval is het 'redelijkheid'. De mens is een redelijke wezen, en het logisch denken is een redelijke bezigheid. Soms weet men het antwoord intuïtief; zo niet, dan dient de lijst van *loci* geraadpleegd te worden. Deze *loci* onderscheidde hij in primaire, zoals oorzaken, effecten en subjecten, en afgeleide, zoals soort, vorm, en naam. Het begrip *locus* kreeg bij Ramus daardoor een andere invulling dan bij Melanchthon. Ramus greep terug op de betekenis die het woord in de klassieke retorica had.²²

Ramus voegde elementen uit de dialectica en de retorica (leer van de welsprekendheid) samen tot een natuurlijke methode, waarbij hij pregnanter en scherper formuleerde dan zijn voorgangers. Hij publiceerde zijn methode onder de titel *Dialecticae partitiones* [De structuur of de verdeling van de dialectiek] (1543), een werk waarvan hij nog diverse herziene edities liet verschijnen. Op deze manier bood hij een vereenvoudiging en meer praktische oriëntatie als alternatief voor en aanpassing van het toen gangbare aristotelisch-scholastieke systeem. Ramus richtte zich vooral op de *dialectica*, die hij zag als een belangrijk middel tot opheldering van de Heilige Schrift.²³

Het ramisme is van groot belang geweest voor de ontwikkeling van vroeg-orthodoxe exegese en dan vooral in relatie tot de formulering van de christelijke leer. De ramistische wijze van definiëren van delen van *topoi* en de voortgang van een argument door het in tweeën te verdelen, werd door vele gereformeerde theologen in de late zestiende en in de zeventiende eeuw gebruikt als een logisch hulpmiddel bij de uiteenzetting van de Schrift. Sommigen gebruikten ook ramistische tabellen in hun commentaren.²⁴ Deze overzichten van de stof waren toen zeer vernieuwend.

22 Van Asselt en Rouwendal, "'Onderscheiden en onderwijzen'", 82-83.

23 J. van Vliet, *The rise of reformed system. The intellectual heritage of William Ames*, Milton Keynes 2013, 72.

24 R. Muller, *Post-reformation Reformed dogmatics. The rise and development of Reformed orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, Grand Rapids 2003, II, 507-508.

Hoewel Ramus' belangstelling vooral naar de filosofie uitging en veel minder naar de theologie – volgens een van zijn vrienden bevatte zijn grote bibliotheek slechts weinig theologische boeken – was een van zijn laatste werken, geschreven na zijn bekering tot het protestantisme, gewijd aan de theologie, zijn *Commentarium de religione christianae* [Commentaar op de christelijke godsdienst]. Daarin definieert hij de theologie als “de leer van het rechte leven”. Hiermee bewoog hij zich in het spoor van Huldrych Zwingli (1484-1531).²⁵

Zijn *Commentarium* bestaat uit vier boeken. In het eerste boek behandelt Ramus het geloof, in het tweede en derde de ethiek en in zijn laatste boek de sacramenten. Zijn verhandeling wijkt af van de gangbare dogmatische benadering. Hij wilde zijn onderwerp ontdoen van alle nutteloze vragen en subtiliteiten van de scholastici, zodat het volle accent zou vallen op het *rechte* leven voor God.²⁶ Conform zijn eigen methode verdeelt Ramus zijn wetenschap in leer en discipline. De leer verdeelt hij weer in geloof en werken en de werken in gehoorzaamheid en gebed. De sacramenten vallen daarbij onder het geloof. Het tweede onderdeel, de discipline, valt uiteen in de leerstellige praktijk en de kerkregering, zoals hij meldt aan het begin van zijn werk. Dit tweede deel schijnt wel te hebben bestaan, maar is wellicht nooit uitgegeven of is verloren gegaan.²⁷

In het eerste boek van zijn *Commentarium* behandelt Ramus het Apostolicum. Het eerste belangrijke thema is de existentie van God, Zijn eigenschappen en Zijn werken. Hij handelt verder over schepping, voorzienigheid en predestinatie en de val van de mens. Opvallend is dat hij de val plaatst tussen schepping en voorzienigheid. De voorzienigheid behandelt hij uitgebreid onder de predestinatie. In vergelijking met de visie van Calvijn en Zwingli, hanteert Ramus een milde predestinatieopvatting, waarbij hij de predestinatie meer vanuit een ethisch standpunt beschouwt, terwijl Calvijn en Zwingli de predestinatie in een logisch licht beschouwden. Opvallend genoeg plaatst Ramus het tweede artikel van het Apostolicum, de Persoon en het werk van Christus, niet in een schema van verzoening of verlossing. Ramus volgt eenvoudig de volgorde van de tekst en bespreekt achtereenvolgens lijden, sterven, begravenis, opstanding en hemelvaart van de Heere Jezus. Daarna behandelt Ramus het derde artikel van het Apostolicum, de leer van de Heilige Geest, de algemene christelijke Kerk, de gemeenschap der heiligen en de vergeving der zonden.²⁸

In boek twee en drie van zijn *Commentarium* werkt Ramus zijn christelijke ethiek uit. Ook in zijn ethiek keert hij zich heel nadrukkelijk tegen Aristoteles, vooral waar deze volgens Ramus goddeloosheid leert. Dat komt omdat Aristoteles zich baseerde op de rede en niet op Gods Woord. Hij leerde dat het principe én de idealen van het goede elk mens zijn aangeboren. Daarom kon hij beweren dat elk mens de deugden in zijn eigen macht heeft en die verkrijgt door de natuur, kunst en arbeid. Ramus baseert zijn ethiek wel op Gods Woord, vooral op de Tien Geboden en het Gebed des Heeren. Het fundamentele principe van de ethiek is de gehoorzaamheid van de mens aan God en zich te onderwerpen aan Zijn wil. Het middel om God dichtbij te brengen en Hem met de mens te verenigen, is het geloof. Geloof in de weldaden

25 Gibbs, William Ames. *Technometry*, 24-25; Graves, *Petrus Ramus*, 191-192; Sharratt, 'Nicolaus Nancelius, *Petri Rami Vita*', 273.

26 Graves, *Petrus Ramus*, 184-185.

27 Van Asselt en Rouwendal, "Onderscheiden en onderwijzen", 83. In andere werken komt wel het nodige over zijn opvatting over de discipline naar voren. Graves, *Petrus Ramus*, 199.

28 Graves, *Petrus Ramus*, 190-196.

van de Vader, die Hij toegeschikt heeft aan Zijn Kerk of Koninkrijk hier op aarde. Vroomheid en naastenliefde of liefdadigheid vormen de samenvatting van de wet. Uit deze wortel komen alle christelijke deugden en goede werken voort.

De christelijke plicht van het gebed staat centraal in het derde boek. Het gebed vormt een bewijs van vroomheid en een kenmerk van het geloof en het is een gave van God Zelf. Hij ontsteekt de ijver tot het gebed. Christus is de spreekbuis waardoor we spreken tot de Vader, ons oog waardoor we Hem zien en onze rechterhand, waardoor we Hem offeren. Het volmaakte gebed is een model voor alle condities van het leven. Ramus behandelt alle beden in detail en door een ingenieuze vergelijking verbindt hij elk van de Tien Geboden met de verschillende beden in het volmaakte gebed.²⁹

In het vierde boek handelt Ramus over de sacramenten. Deze behandelt hij eerst in het algemeen en vervolgens de Heilige Doop en het Avondmaal afzonderlijk. Zijn Avondmaalsvisie lijkt het meest op die van Zwingli. Opvallend is dat hij, net als Zwingli, het Avondmaal als een militaire eed omschrijft.³⁰

Kritiek

Ramus' innovatieve filosofie riep kritiek op. Voor ik een overzicht geef van het onderzoek naar de invloed van het ramisme op het Puritanisme en de Nadere Reformatie, schets ik eerst kort de kritische ontvangst van het ramisme in Frankrijk, Duitsland, Engeland en Nederland.

Frankrijk

Zodra Ramus zich begon te verzetten tegen de filosofie van Aristoteles, ontstond er weerstand tegen zijn persoon. Zoals gezegd werd hij vanwege zijn anti-aristotelische houding in 1544 verboden om les te geven aan het Collège l'Ave Maria. Ramus' verzette zich niet alleen tegen Aristoteles, hij had evenmin veel op met de meeste karakteristieke kenmerken van het laat-renaissance humanisme. Zo verdiepte hij zich pas laat in het Grieks en beperkte zijn kennis van Griekse auteurs zich grotendeels tot Plato, Aristoteles en Demostenes. Volgens zijn vriend Nancelius miste Ramus het typische kenmerk van een humanist: hij was niet zo'n lezer. Daarentegen was hij wel altijd bezig met schrijven.³¹ Zijn tegenstanders beschuldigden hem ervan dat hij daarbij wel erg afhankelijk was van allerlei klassieke auteurs, terwijl hij hen tegelijk ook vaak scherp aanviel. Hij werd er eveneens van beschuldigd dat hij materiaal van recente auteurs plunderde en uitgaf alsof het van hemzelf was.³²

Een groot bezwaar tegen de ramistische ideeën was ook dat die leidden tot intellectuele verarming: kennis werd door Ramus en zijn navolgers samengevat in kleine compendia. Om de nodige kennis te verwerven van de respectieve disciplines leek je genoeg te hebben aan het doorwerken van dergelijke samenvattingen, die bestonden uit eenvoudige regels en onderverdelingen, in plaats van een grondige studie aan de universiteit te doen. Zijn tegenstanders

29 Graves, *Petrus Ramus*, 174-175 en 178-184.

30 Graves, *Petrus Ramus*, 196-198.

31 M. Feingold, 'English ramism. A reinterpretation', in: W. Rother, M. Feingold en J.S. Freedman (eds.), *The influence of Petrus Ramus. Studies in sixteenth and seventeenth century philosophy and sciences*, Basel 2001, 127-176, 156-157.

32 Feingold, 'English ramism', 158.

wezen op de verderfelijke effecten van deze compendia: daardoor werden de bronnen zelf niet meer onderzocht of bestudeerd. Hoewel Ramus dit genre zelf niet had uitgevonden, werd hij wel als 'hoofddader' gezien van deze ontwikkeling, die studenten lui maakte.³³ De tegenstand tegen zijn ideeën leidde er mede toe dat Ramus uiteindelijk na de tweede Franse godsdienstoorlog uit Frankrijk vertrok en naar Zwitserland en Duitsland ging.

Duitsland

In 1569 arriveerde Ramus in Heidelberg. Dat hij daar geen hoogleraar kon worden, was mede te wijden aan de invloed van Zacharias Ursinus (1534-1583), die zich ook in geschrifte tegen Ramus verzette. In een memorandum uit begin 1570 betoogde Ursinus dat het niet alleen niet raadzaam, maar ook gevaarlijk was de nieuwe dialectiek en retorica van Ramus te introduceren op de scholen. Ursinus gaf daarvoor vijf redenen. 1. De studenten moeten onderwezen worden in hetgeen wat waar én nuttig is en niet in het bederf van de 'kunsten'. De ramistische innovatie van de filosofie leert de jeugd niet op de juiste manier onderscheid te maken tussen wat waar of vals is, zekere of onzeker, en leert hun niet op juiste wijze te oordelen en correct te spreken. 2. De ramistische innovatie is schadelijk voor andere studies, speciaal voor de filosofie en de theologie. Hierdoor ontstaan dwalingen en tweedracht in kerkelijke en politieke zaken. 3. Het ramisme hindert de studenten in hun studies, want het vervangen van oude, gevestigde en duidelijke terminologie door nieuwe, onduidelijke en vreemde terminologie, brengt de studenten in verwarring. 4. Aristoteles en andere meesters zijn door God gegeven instrumenten. Al eeuwenlang hebben de geleerdste heidenen christenen geholpen met hun filosofie, speciaal op het terrein van de dialectiek en retorica, die zij hadden ontwikkeld op basis van de door God ingeplante rede. Daar kunnen moderne auteurs zich niet mee meten. 5. Er is overal al genoeg onenigheid en twist; dat moeten we niet verergeren door het invoeren van onbeduidende nieuwigheden als het ramisme.³⁴ Op zich was Ursinus niet tegen het gebruik van compendia. Die zijn echter alleen geschikt voor het laagste niveau. Op universitair niveau moesten Aristoteles en soortgelijke auteurs worden bestudeerd. Hoeveel waarde Ursinus daaraan hechtte, blijkt wel uit het feit dat hij een commentaar op Aristoteles' *Organon* schreef.

Ursinus kon de ramistische invloed in Duitsland echter niet indammen. Zo gaf zijn collega, Johannes Piscator (1546-1625), zelf een ramistisch werk uit met als titel *In Petri Rami dialecticam animadversiones* [Wijzigingen in de dialectiek van Petrus Ramus] (1580). Hij schreef in de jaren 1595-1597 ook ramistische analyses van het Nieuwe Testament en later ook van het Oude Testament.³⁵ Ook Caspar Olevianus (1536-1587) hing de ramistische filosofie aan en, hoewel nauw bevriend met Beza, gebruikte die in de opzet van zijn *Institutionis christianae religionis epitome* (1586), een samenvatting van de *Institutie* van Calvijn, waarbij hij in zijn woord vooraf een beschrijving gaf van de methode en de rangschikking van het hele werk.³⁶

33 Feingold, 'English ramism', 159 en 162-163.

34 D. Sinnema, 'Johann Jungnitz on the use of Aristotelian logic in theology', in: Chr. Strohm e.a. (eds.), *Spät-humanismus und reformierte Konfession. Theologie, Jurisprudenz und Philosophie in Heidelberg an der Wende zum 17. Jahrhundert*, Tübingen 2006, 127-152, 134-135.

35 I. Backus, 'Loc communes, and the role of ramism in the European diffusion of Calvin's Reformation', *Dimensioni e problemi della ricerca storica* (2010), nr. 2, 233-247, 237.

36 Backus, 'Loc communes', 236. Vgl. verder over Ramus en de Duitse gereformeerde theologie: H. Hotson, *Johann Heinrich Alsted, 1588-1638. Between Renaissance, Reformation, and universal reform*, Oxford

Engeland

In Engeland was de kritiek op Ramus het sterkst in Oxford. John Rainolds (1549-1607), die in zijn tijd als een van de geleerdste mensen in Engeland gold, zag het ramisme niet echt als een zinvolle bijdrage aan de wetenschap. Hij bleef de aristotelische retorica doceren en kende Ramus geen plaats toe in zijn colleges daarover.³⁷ In Oxford werd zelfs in de statuten vastgelegd dat alleen Aristoteles moest worden gevolgd en alle andere filosofieën werden uitgesloten. Richard Hooker (1554-1600), een van de invloedrijkste Engelse theologen van de zestiende eeuw en een leerling van Rainolds, was ervan overtuigd dat het verwerven van kennis veel moeite kostte en niet zonder inspanning door het lezen van samenvattingen verkregen kon worden, zoals dat werd gepropageerd door de ramisten.³⁸

Men beschouwde de strijdlust van de puriteinen als mede veroorzaakt door het ramisme en wilde het ramisme beteugelen, omdat men was beducht voor twist op de universiteiten. Inderdaad zagen veel puriteinen in Ramus' werken een handig hulpmiddel voor het eenvoudig opstellen van een overtuigende argumentatie in hun strijd met de gevestigde kerk. Zo wist de puritein William Gouge (1575-1653) tijdens een bijeenkomst die tot doel had Ramus' leerstellingen te weerleggen, als opponent zo bondig te argumenteren dat niemand hem kon weerspreken.³⁹

Het ramisme verwierf in Engeland vooral invloed in Cambridge. Thomas Cartwright (1535-1603), die daar hoogleraar aan het Lady Margaret's College was, kwam openlijk uit voor zijn puriteinse opvattingen en weigerde zich te conformeren aan de Anglicaanse gebruiken in de kerk. In de scherpe debatten die hij en zijn navolgers daarover voerden, kwamen de compendia van Ramus goed van pas. Een van Cartwrights aanhangers was Dudley Fenner (1558-1587), die door middel van zijn *The arts of logic and rhetoric* (Middelburg 1584) een belangrijke bijdrage leverde aan de popularisering van de ramistische logica in Engeland. Zijn tekstboek beloofde een logica "easie to be learned and practised". Diverse colleges in Cambridge stonden bekend als broeinesten van ramisme. Na de eerste decennia van de zeventiende eeuw nam de populariteit van het ramisme in Cambridge af. John Beale schreef in 1666 in een brief aan Robert Boyle dat hij zich herinnerde hoe veertig jaar eerder ramistische werken zeer gezocht en



John Rainolds (National Portrait Gallery)

2000.

37 L.D. Green (ed.), *John Rainolds Oxford lectures on Aristotle's rhetoric*, Newark 1986, 87.

38 Feingold, 'English ramism', 151 en 161.

39 Feingold, 'English ramism', 142-143 en 147-148.

duur waren, maar dat enkele jaren later de prijzen enorm waren gedaald, zodat hij ze vergeleek met de prijs van bedorven vis of lers rundvlees.⁴⁰

Nederland

Evenals Ursinus in Heidelberg was ook de Leidse hoogleraar Joseph Scaliger (1540-1609) van mening dat het ramisme alleen maar tot het toenemen van twisten aan de universiteit leidde. Scaliger beschimpde Ramus zelfs in een van zijn gedichten. Hij vond het onterecht dat in die dagen overal het ramisme werd aangeprezen. Toen de universiteit van Leiden in 1598 besloot het ramisme als leerstof opnieuw in te voeren, verbaasde hem dat zeer en voer hij daarover uit tegen de curator van de Leidse universiteit, Jan Dousa (1545-1604).⁴¹ Toen in de bibliotheek van Franciscus Gomarus verschillende publicaties van Ramus werden aangetroffen, ontlokte hem dat de opmerking dat Gomarus dan niet echt geleerd kon zijn geweest. Scaliger hield Ramus verantwoordelijk voor zowel de schadelijke gevolgen voor de wetenschap als voor het veroorzaken van gevaarlijke geschillen op de universiteiten.⁴² Justus Lipsius (1547-1606), een bekende humanist en eveneens hoogleraar te Leiden, schreef in een brief: "Je zult nooit een groot man zijn, als je denkt dat Ramus een groot man was."⁴³

Onderzoek naar ramisme en Puritanisme

Wat de stand van het onderzoek naar het ramisme in Engeland en bij de puriteinen betreft, sluit ik me aan bij het recente artikel van Mordechai Feingold: 'English Ramism. A reinterpretation'.⁴⁴ Volgens Feingold moeten we het ramisme in Engeland zien als een grote intellectuele beweging die een revolutie heeft teweeggebracht in het onderwijs, waardoor het meer democratiseerde en toegankelijker werd voor de lagere regionen in de maatschappij. Tegelijkertijd leidde het ramisme het onderwijs de wereld van de moderniteit binnen. Voor anderen in Engeland betekende het ramisme een alternatief voor het hoge niveau aan de universiteit, waar het bijdroeg aan de opkomende filosofie voor handelaren en ambachtslieden, die op haar beurt weer leidde tot een vroegmodern Engels religieus, sociaal en politiek radicalisme.⁴⁵

Door onderzoekers zoals Walter Ong en Peter Sharrat is aangetoond dat Ramus' primaire zorg het onderwijs gold en niet het denken. Ramus was een groot pedagoog, maar niet een groot filosoof. Ramistische teksten dienden als ruggengraat van vele protestantse school-curricula. Bij een nauwkeurig onderzoek van bibliotheekcatalogi van studenten die stierven tijdens hun studietijd blijkt echter dat naast Ramus' *Dialectica* ook de boeken van Aristoteles, Agricola, Sturm, Boethius en anderen gebruikt bleven worden. Zelfs het Emmanuel College in

40 Feingold, 'English ramism', 129, 148, 161 en 176.

41 Hotson, *Commonplace learning*, 58.

42 Feingold, 'English ramism', 155.

43 Hotson, *Commonplace learning*, 56.

44 Verdere literatuur over Puritanisme en ramisme: K.L. Sprunger, 'Ames, Ramus, and the method of puritan theology', *Harvard Theological Review* 59 (1966), 133-151; P. Sharrat, 'Ramus 2000', *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric* 18 (2000), 399-455; B. Tipson, 'Seeing the world through ramist eyes. The Richardsonion ramism of Thomas Hooker and Samuel Stone', *The Seventeenth Century* 28 (2013), 275-292; S.J. Reid en E.A. Wilson (eds.), *Ramus, pedagogy and the liberal arts. Ramism in Britain and the wider world*, Farnham 2011; E. A. Wilson en S. Knight (eds.), *The European contexts of ramism*, Turnhout 2019.

45 Feingold, 'English ramism', 128.

Cambridge verhief Ramus niet tot een prominente positie. Laurence Chaderton (1536-1640), de onbetwiste leider van de puriteinen en leermeester van Perkins, eiste dat bij het onderwijs in logica Aristoteles en Ramus achter elkaar gebruikt zouden worden. Een intrigerend gegeven is dat er in de eerste halve eeuw van haar bestaan geen exemplaren van Ramus' werken in de college-bibliotheek aanwezig waren, terwijl die wel over andere teksten over de logica beschikte, zoals die van Aristoteles, Agricola en Jakob Schegk (1511-1587). Nu is het natuurlijk mogelijk dat studenten hun eigen exemplaren hadden, maar het betekent in ieder geval dat we niet generaliserend kunnen spreken over de voorrang van Ramus in het onderwijs van de logica of de verbanning van Aristoteles. Het ramisme was dus niet zonder meer *het* heersende logische systeem in Engeland. Hetzelfde kan trouwens worden gezegd van Harvard University in Nieuw-Engeland. Al had men daar wel de mond vol van de alomtegenwoordigheid van de ramistische werken, Aristoteles werd daar eveneens bestudeerd.⁴⁶

Feingold geeft aan dat er een nauwe relatie bestond tussen het Puritanisme en het ramisme. De puriteinen toonden weinig interesse in het seculiere denken en leren. Zij vonden het verstand of de rede in het algemeen verdacht en toonden zich vijandig tegenover nieuwe filosofieën. Het ramisme voorzag hen echter van een middel om op een relatief eenvoudige manier aan een zekere universitaire geleerdheid te komen, om zich zo te kunnen verzetten tegen aanhoudende beschuldigingen dat het hen aan geleerdheid ontbrak.⁴⁷ Hij stelt dat de echte puriteinen ramisten waren. Zij omarmden de ramistische geestesgesteldheid, omdat het aan de ene kant een dogmatische benadering bood die precies paste bij de puriteinse mentaliteit en hen er aan de andere kant van verzekerde dat lange, moeizame profane studies niet meer nodig waren. Feitelijk ging het hierbij om een zekere devaluatie van geleerdheid en het is niet verwonderlijk dat dit vijandschap tegen het ramisme opriep. Puriteinen namen vooral specifieke ramistische zaken over, zoals de tabellen, dichotomieën en disjunctieve syllogismen, die hen hielpen bij het inprenten van de leer en de dogmatische denkgewoonten, het snel voorbereiden van de jeugd voor het predikantschap én het effectief preken.⁴⁸ Feingold waarschuwt dat men op moet passen niet te snel conclusies te trekken en geschriften als ramistisch beschouwen op basis van een paar ramistische trekken, zoals het gebruik van tabellen en dichotomieën.⁴⁹

Een andere reden voor de puriteinen om voor het ramisme te kiezen was dat Ramus' aanval op Aristoteles een aanval op de wetenschappelijke rooms-katholieke orthodoxie betekende, de gehate Sorbonnisten. Dat Ramus met het gevaar voor zijn leven had moeten rondzwerven door Europa en een martelaar voor de protestantse zaak was geworden, speelde ook een rol. Had Ramus ook zelf in een nieuw voorwoord in zijn *Dialectica* vlak voor zijn dood niet gezegd dat zijn logica de verbreiding van de ware religie had bevorderd?⁵⁰

Een belangrijke reden was ook dat veel puriteinen, evenals Ramus, een voorliefde hadden voor de congregationalistische kerkregering. Het congregationalisme paste in het denkpatroon van puriteinen als Ames, Thomas Hooker (1586-1647), Thomas Shepard (1605-1649) en John

46 Feingold, 'English ramism', 131-135.

47 Feingold, 'English ramism', 137-138.

48 Feingold, 'English ramism', 136.

49 Feingold, 'English ramism', 129.

50 Feingold, 'English ramism', 138 en 142-143.

Cotton (1585-1652) en werd dé kerkvorm in Nieuw-Engeland. Daarvoor had Ames in zijn *Mar-row* de eerste aanzetten gegeven.

Onderzoek naar ramisme in de Nadere Reformatie

Naar de invloed van het ramisme op de auteurs van de Nadere Reformatie is nog weinig onderzoek gedaan. Wel komt in publicaties over William Ames de invloed van Petrus Ramus op hem aan de orde.

Hugo Visscher wees op “nauwe verwantschap” tussen Ramus’ nadruk op het *rechte* leven voor God en het sterke accent dat dit in het theologische denken van Ames heeft gekregen. Belangrijk is verder zijn stelling dat “dank zij Amesius, de ‘Theologica theoretica-practica’ burgerrecht verkregen heeft in de gereformeerde godgeleerdheid”.⁵¹ Ook W. van 't Spijker wees op de betekenis van Ramus voor Ames. Ames gebruikte Ramus’ methode, waaronder zijn dichotomieën en zijn nadruk op de theologie als *doctrina bene vivendi* om het theologische materiaal te ordenen en op een eenvoudige manier toegankelijk te maken voor zijn studenten.⁵² Daarmee koos hij voor “een andere wijsgerige benadering” van de theologische stof, zoals we die ook tegenkomen bij Perkins en later bij Owen. Van 't Spijker karakteriseerde Ames als “theoloog van de ervaring, die volstrekt orthodox is”.⁵³ Graafland maakte duidelijk dat de kracht van Ames’ theologie ligt in haar gerichtheid op de praktijk. Studenten moeten de Schrift niet raadplegen als “arsenaal van argumenten” om de ware leer te verdedigen, maar zich in hun Schriftstudie richten op het kennen van het geestelijke leven en zo komen tot een “bondige Gods-geleertheit” die voornamelijk uit de Schrift is geput. Met deze theologie heeft Ames volgens Graafland een stempel gedrukt op de Nederlandse theologie.⁵⁴

Volgens K. van Berkel blijkt uit schoolreglementen dat er op de Latijnse scholen duidelijk sprake is van ramistisch getint onderwijs, maar dat het ramisme slechts langzaam doordrong op de universiteiten. Ames was in Franeker weliswaar een gezaghebbend theoloog, maar bleef ondanks de waardering toch een buitenstaander. We moeten ons van de invloed van het ramisme aan de Franeker universiteit geen overdreven voorstelling maken, al lijkt het ramisme in Franeker meer aanhang te hebben gehad dan in Leiden, aldus Van Berkel.⁵⁵

A. Kuyper jr. legde in ieder geval een duidelijk verband tussen het ramisme en de twist tussen twee Franeker hoogleraren, Johannes Maccovius (1588-1644) en Johannes Hachting (1594-1630). Hij vermoedde dat “achter al die twisten en veeten de groote worsteling van oude en nieuwe richting, van het classiek Aristotelisme met het Humanistisch Ramisme school”.⁵⁶ Op suggestieve wijze legde Kuyper verder verband tussen arminianisme en ramisme: “Van de Philosophie is het Arminianisme, evenals het Cocceianisme, nooit afkeerig geweest, wel van de Aristotelische, niet van de Ramistische waar het zich geheel aan overgaf.” Hij lijkt verder te

51 H. Visscher, *Guilielmus Amesius. Zijn leven en werken*, Haarlem 1894, 88-89 en 107.

52 Van 't Spijker, ‘Guilelmus Amesius’, 59 en 61-62.

53 Van 't Spijker, ‘Orthodoxie en Nadere Reformatie’, in: T. Bienen e.a., *Theologische aspecten van de Nadere Reformatie*, Zoetermeer 1993, 11-27, 23.

54 C. Graafland, ‘Schriftleer en Schriftverstaan in de Nadere Reformatie’, in: T. Bienen e.a., *Theologische aspecten van de Nadere Reformatie*, Zoetermeer 1993, 29-97, 33.

55 K. van Berkel, ‘Franeker als centrum van ramisme’, in: G.Th. Jensma e.a. (eds.), *Universiteit te Franeker, 1585-1811. Bijdragen tot de geschiedenis van de Friese hogeschool*, Leeuwarden 1985, 424-437.

56 A. Kuyper, *Johannes Maccovius*, Leiden 1899, 50.

suggereren – en dat is interessant voor ons onderzoek – dat een goed gereformeerde theoloog zich niet van het ramisme zal bedienen: “Het is merkwaardig dat het Cocceianisme heil bij het Cartesianisme, het Arminianisme bij het Ramisme zocht, bij gezamenlijke verwerping van het Aristotelisme, waar de gereformeerde Theologen zich bijna allen van bedienden, op een hooge uitzondering na.”⁵⁷

S. van der Linde stipte in een artikel echter juist de invloed van Ramus op de Nederlandse gereformeerde theologie aan. Jean Taffin (1529-1602) en Willem Teellinck (1579-1629) gingen in hun geschriften “duidelijk de weg die Petrus Ramus heeft gewezen, die de theologie niet verstaat als vooral (verstandelijk) kennen van God, maar als het voor God leven”. Voor hen ligt het wezenlijke van het geloof in de wil. Hij stelde:

Zoals reeds aangetipt ligt hier zeker invloed van Petrus Ramus achter, die hen, mèt tal van Puriteinen, heeft meegekregen, (ook nogal wat Remonstranten). In al die gevallen gaat het om de afwijzing van leerheiligheid en als Ramus c.s. de theologie omschrijven als de leer om voor God te leven, laten de genoemden ons leven voor God, d.w.z. in geloof en liefde, meetellen bij de vraag waaruit ons geloof in echtheid wordt onderkend.⁵⁸

Voor zover Teellinck die “weg” ging, ging het hem vooral om de grote aandacht voor de praktijk van de theologie, zo stelde W.J. op 't Hof. Als hij bij zijn geestverwanten de *Theologia Sacra* van Dudley Fenner aanprijst, merkt Teellinck namelijk op: “stoot u niet aen zijn Methode, noch Dichotomien”. Als ze het héle werk lezen, zullen ze er een “costelicke schat” in vinden.⁵⁹ Hoewel Teellinck dus blijkbaar niet zo gecharmeerd is van de ramistische methode, staat die de goede, gereformeerde inhoud uiteindelijk niet in de weg.

W.J. van Asselt heeft onderzocht of we Johannes Coccejus (1603-1669) een ramist kunnen noemen. Coccejus had in Franeker college gevolgd bij Ames. Beiden beschouwden de theologie als een praktische wetenschap en volgden dezelfde indeling. Coccejus' definitie van theologie lijkt op die van Ames: “de leer die overeenkomt met de godsvrucht of het begrip van waarheden, welke degene, die in zijn gemoed en door zijn werk God wil verheerlijken, behoort te kennen”. Toch gelooft Van Asselt niet dat we Coccejus recht doen als we hem een ramist noemen. Evenmin wil hij de oorsprong van Coccejus' foederaaltheologie in het ramisme zoeken.⁶⁰

De enige die er al op heeft gewezen dat William Ames van invloed is geweest op de dogmatische werken van Petrus van Mastricht en Wilhelmus à Brakel, is Jan van Vliet in zijn studie *The rise of Reformed system* (2013). In deze studie beschreef hij tevens de invloed van het ramisme op het voluntarisme van Ames.⁶¹ Van Mastricht vergeleek hij met Ames op het punt van de prolegomena, geloof en wil, consciëntie en morele theologie, en verbondstheologie; à Brakel

57 Kuyper, *Johannes Maccovius*, 229-230.

58 S. van der Linde, 'Calvijn, calvinisme en Nadere Reformatie. Een omstreden onderwerp', *Documentatieblad Nadere Reformatie* 6 (1982), 73-88, 77 en 81.

59 W.J. op 't Hof, *De theologische opvattingen van Willem Teellinck*, Kampen 2011, 21-22. Teellinck doet deze aanbeveling in de voorrede van zijn vertaling van William Whately, *Corte verhandelinge van de voornaemste christelicke oeffeninghen*, Middelburg, Adriaen van de Vivere, 1609, B1-B2.

60 W.J. van Asselt, *Johannes Coccejus. Portret van een zeventiende-eeuws theoloog op oude en nieuwe wegen*, Heereveen 1997, 101 en 147.

61 Van Vliet, *Rise of Reformed system*, 71-75.

vergeleek hij met Ames op het punt van de prolegoma, antropologie, christologie, ecclesiologie, soterologie, eschatologie en de bediening van het verbond der genade.

Het zal duidelijk zijn geworden dat het ramisme in de Engelstalige wereld een grotere rol heeft gespeeld dan in Nederland. Dat Ramus wel invloed heeft gehad op de methode en inhoud van de theologie van Ames is in het onderzoek duidelijk naar voren gekomen. De methode werd door Teellinck – en naar hij toen nog verwachtte – ook door andere piëtisten niet zo geapprecieerd. Dat stond de inhoud echter niet in de weg. De invloed van Petrus Ramus en het ramisme via het Puritanisme in het algemeen en via William Ames in het bijzonder op de latere Nederlandse gereformeerde theologie is echter nog nauwelijks onderzocht.

De doorwerking van het ramisme in de Republiek

Het ramisme kwam in de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden niet zomaar uit de lucht vallen. Op allerlei manieren kwamen studenten ermee in aanraking. Op de Nederlandse universiteiten ging deze filosofie tijdelijk deel uitmaken van het curriculum en ook door middel van vertalingen verwierf deze filosofie invloed op de Nederlandse gereformeerde theologie.

Nederlandse studenten die aan universiteiten in het buitenland gingen studeren, kwamen daar in aanraking met deze filosofie. Velen studeerden aan universiteiten in Duitsland. In Neustadt was Johannes Piscator (1546-1625) vanaf 1578 hoogleraar. In zijn onderwijs hanteerde hij een mengvorm van aristotelisme en ramisme, waarbij het laatste steeds meer de boventoon ging voeren, vooral sinds hij in Herborn doceerde, waar de hele academie zich op Ramus oriënteerde.⁶² Zo'n student was bijvoorbeeld Franciscus Gomarus (1563-1641). Na eerst bij Ramus' leermeester Johannes Sturm in Straatsburg te hebben gestudeerd, studeerde hij bij Piscator en Franciscus Junius sr. (1545-1602) in Neustadt.⁶³ Daarna studeerde Gomarus van 1583 tot 1585 in Cambridge, waar hij zijn kennismaking met het ramisme verdiepte, dat daar volop werd gedoceerd, naast Aristoteles en anderen. Gomarus zou een synthese hebben ontwikkeld tussen bepaalde leringen van Aristoteles en de opvatting van Ramus hierover. Aangezien analyseren in die tijd als een belangrijk kenmerk van het ramisme gold, is het begrijpelijk dat Gomarus als een ramist werd beschouwd.⁶⁴

Hoewel verschillende hoogleraren aan de universiteit van Leiden met minachting over de filosofie van Ramus spraken, vond het ramisme er wel degelijk ingang. Het werd er in het eerste decennium van het bestaan van deze universiteit onderwezen door de Antonius Trutius Lyranus (?-1603), hoogleraar filosofie, en Rudolph Snellius (1546-1613), hoogleraar wiskunde, die zijn kennis van het ramisme in Marburg opgedaan. Deze onderwijsvorm riep echter verzet op, waarna het ramisme pas aan het einde van de zestiende eeuw weer actief werd onderwezen. Het kan niet anders zijn dan dat de publicaties van Snellius, die het hele prope-
deutische veld bestreken, in de tussentijd toch merkbaar invloed hebben uitgeoefend aan de Leidse universiteit en dan bepaald niet alleen op het terrein van de wiskunde.⁶⁵ Het Leidse

62 Hotson, *Commonplace learning*, 103 en 118-119.

63 B.A. Venemans, *Franciscus Junius en zijn Eirenicum de pace ecclesiae catholicae*, Leiden 1977, 31; G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, Groningen 1979, 21 en 27

64 Van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 29. Nader onderzoek naar Gomarus' positie in dezen is wenselijk.

65 K. van Berkel, 'De geschriften van Rudolph Snellius. Een bijdrage tot de geschiedenis van het ramisme in Nederland', *Tijdschrift voor de Geschiedenis der Geneeskunde, Natuurwetenschappen, Wiskunde en Tech-*

ramistische onderwijs oefende in ieder geval invloed uit op het denken van Jacobus Arminius (1559-1609) en Gerardus Vossius (1577-1649). Van Gisbertus Voetius (1589-1676) is bekend dat hij de wiskundige lessen van Snellius volgde en door zijn toedoen de werken van Ramus las. Niettemin behield Voetius een bijzondere voorliefde voor de werken van Bartholomeus Keckermann (1571-1608), die het aristotelisme niet volstrekt afwees en op een kritische wijze met Ramus' werk omging.⁶⁶

Na de synode van Dordt (1618-1619) kwamen er regels voor het hoger onderwijs. Daarbij bepaalden de Staten van Holland dat de leermethode van Ramus niet mocht worden onderwezen. Als standaard schreven ze een tekstboek voor dat was gebaseerd op de systematisch werken van de semi-ramist Keckermann.⁶⁷ Blijkbaar wilden ze voorzichtig zijn met Ramus gezien de perikelen rondom de Dordtse Synode. Belangrijke remonstranten, zoals Jacobus Arminius (1559-1609) en Johannes Uyttenbogaert (1557-1644), waren immers aanhangers van het ramisme. Daarnaast stond Ramus' denken over de predestinatie dichterbij Zwingli dan bij Calvijn en waarschuwden – zoals we eerder zagen – tal van vooraanstaande godgeleerden tegen het toelaten van de filosofie van Ramus op de universiteiten, zoals Ursinus, Scaliger en Rainolds.

Buiten Holland verwierf het ramisme grote invloed aan het Gymnasium Illustre te Harderwijk, dat nauwe banden met Herborn onderhield. In Harderwijk was sinds 1605 het gebruik van Ramus' *Dialectica* in combinatie met het populaire handboek *Elementa logica* van de Fransman Pierre du Moulin (1568-1658) voorgeschreven. Ubbo Emmius (1547-1625), rector van het gymnasium te Groningen sinds 1595 en later rector van de Groninger universiteit, gebruikte eenzelfde combinatie van boeken.⁶⁸

In Franeker werden ramistische publicaties gebruikt in de hoogste klassen van de Latijnse school en via de gymnasia drong het ramisme steeds verder door aan de universiteit. Net als de Leidse universiteit kende ook die in Franeker twee periodes van doorwerking van het ramisme.



Rudolph Snellius (Wikipedia)

niek 6 (1983), 185-194, 186-187.

66 A. Beck, *Gisbertus Voetius (1589-1676). Sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre*, Göttingen 2007, 39; Klaas van Berkel, 'Wiskundige boeken in de Franeker bibliotheek in de zeventiende eeuw', in: Jos M.M. Hermans e.a. (eds.), *De Franeker universiteitsbibliotheek in de zeventiende eeuw. Beleid en belang van een academiebibliotheek*, Hilversum 2007, 81-92, 83.

67 Hotson, *Commonplace learning*, 158.

68 Hotson, *Commonplace learning*, 105.

De eerste periode loopt van 1602 tot 1610, toen Lollius Adama (ca. 1544-1609), Henricus de Veno (ca. 1570-1613) en Fredericus Stellingwerff (?-1623) het ramisme onderwezen en verdedigden. De tweede periode beslaat de jaren 1622-1632, met het gelijktijdig optreden van de theoloog William Ames en de filosoof Johannes Hachting. Deze periodes waren echter te kort en de invloed van Ames blijkbaar te gering om het ramisme daar structureel ingang te laten vinden.⁶⁹ In ieder geval ontbreekt ramistische literatuur in de bibliotheek van de universiteit vrijwel volledig. Werken van Ramus waren echter blijkens de na hun overlijden gedrukte catalogi wel volop aanwezig in de bibliotheken van geleerden die daar werkten.⁷⁰

Verder is van belang dat verschillende vertalers van de ramistisch getinte werken van Engelse theologen, invloed hebben ondergaan van de ramistische filosofie. De vertalers Johannes Pannellius, Johannes Lamotius (157?-1627) en Eustachius Manglerius (1580-1614) studeerden aan de universiteit van Heidelberg. Vincent Meusevoet (1560-1624), Johannes Pannellius (1573-1633) en Everardus Boot (1577-1610) studeerden aan de universiteit van Leiden, evenals trouwens Philippus C. Ruyl (1577-1649) en Willem Teellinck (1579-1629). Tijdens de twee eerste jaren van zijn studie aan de universiteit te Leiden woonde Meusevoet in bij Snellius, die – zoals hiervoor al duidelijk werd – een geestdriftig aanhanger was van de ideeën van Ramus. Zijn eerste vertaling, de *Ware beukelaer des christelijcken geloofs* (1595) van Barthélemy Causse, droeg Meusevoet aan Snellius op. Uit Meusevoets dedicatie in *Een klare en duydelijcke uytlegginghe over de thien gheboden* (1617) van Dod en Cleaver blijkt dat de wiskundige Snellius ook in religieus opzicht op Meusevoet heeft ingewerkt.⁷¹

De invloed van Ramus op William Ames

William Ames werd in het jaar 1576 te Ipswich, de hoofdstad van Suffolk, geboren. Williams ouders waren met aardse goederen gezegend. De opvoeding van de jonge William droeg in het ouderlijk huis vanaf het prilste begin een puriteins karakter. Al jong bezocht hij de Latijnse school en werd daar voor een academische studie opgeleid.⁷² Reeds op jeugdige leeftijd verloor hij zijn ouders, waarna hij door zijn oom, Robert Snelling, in huis werd genomen. Deze zond hem naar de universiteit te Cambridge, waar hij werd ingeschreven aan Christ's College, waar ook Perkins fellow was geweest. William Ames behaalde in 1598 de graad van bachelor.



William Amesius (Wikipedia)

69 Hotson, *Commonplace learning*, 21, 94-95; Van Berkel, 'Franeker als centrum', 425.

70 Van Berkel, 'Franeker als centrum', 430-431; idem, 'Wiskundige boeken in de Franeker bibliotheek', 81-84.

71 W.J. op 't Hof, 'Meusevoet, Vincentius (?-1624)', in: W.J. op 't Hof e.a. (eds.), *Encyclopedie Nadere Reformatie*, II, Utrecht 2016, 111b-114b, 112b-113a.

72 Visscher, *Amesius*, 10.

Tijdens zijn opleiding kwam Ames via verschillende docenten in aanraking met de filosofie van Ramus. Laurens Chaderton (1536-1604) doceerde, zoals hierboven al is aangegeven, zowel de filosofie van Aristoteles als de logica van Ramus aan Christ's College te Cambridge. Hij beïnvloedde Gabriel Harvey (ca. 1550-1631), die een serie 'lectures' publiceerde over de retorica van Ramus en Talon. William Temple (1555-1627) was een actieve promotor van het ramistische gedachtegoed en oefende daarbij eveneens grote invloed uit. William Perkins, die werd beïnvloed door Chaderton, had eveneens aan Christ's College gedoceerd en bleef als lecturer van St. Andrew's Church met zijn prediking ook de studenten van Christ's College beïnvloeden. Hij verwerkte zijn ramistische denkbeelden heel nadrukkelijk in zijn geschrift *The art of prophesying, or, A treatise concerning the sacred and onely true manner and method of preaching*. Hoewel Perkins daarin Ramus' naam niet expliciet noemt, zijn de nadruk op de methode, de dichotomie en de structuur van het geschrift kenmerkend daarvoor.⁷³ Hetzelfde geldt voor zijn werken *A golden chaine* en zijn *Exposition of the creede*.⁷⁴



Cambridge University (Wikipedia)

Een andere belangrijke figuur tijdens Ames' studie in Cambridge was Alexander Richardson (1565-1621), die ook een belangrijke rol speelde in het ramistische onderwijs aan Thomas Hooker, Samuel Stone, John Wilson en John Yates.⁷⁵ Hoewel Richardson geen 'fellow' was, gaf hij er verschillende 'lectures' over verschillende onderwerpen. De 'notes' van zijn colleges over de ramistische logica verschenen later onder de titel *The logicians school-master; or, a comment upon Ramus Logicke* (1629). Het woord vooraf in deze uitgave staat heel dicht bij Ames' *Technometry* en vormt de beste gids tot het lezen daarvan, want dit werk van Ames ademt geheel de geest van Richardsons *Logicians school-master*.⁷⁶

Anders dan de vredelievende Perkins bonden de meeste van zijn leerlingen openlijk de strijd aan met de gebreken van de kerk. Waar Perkins zich schikte naar de vormendienst, weigerde Ames zich te voegen naar de wetten van de kerk, met als gevolg dat de functie van Master aan Christ's College aan hem voorbijging. Uiteindelijk werd hij zelfs gedwongen als fellow zijn ontslag te nemen. Weldra beriep de gemeente van Colchester hem in haar midden. De prelaat, wiens toestemming men voor het beroep had moeten vragen, voelde zich echter gepasseerd toen men dit naliet en weigerde daarom zijn goedkeuring te geven.⁷⁷ Nadat hij het

73 Gibbs, *William Ames. Technometry*, 27.

74 R. Muller, *Post-reformation Reformed dogmatics. The rise and development of Reformed orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, Grand Rapids 2003, III, 105.

75 B. Tipson, *Hartford Puritanism. Thomas Hooker, Samuel Stone, and Their Terrifying God*, Oxford 2015, 217.

76 Gibbs, *William Ames. Technometry*, 31.

77 Visscher, *Amesius*, 26.

had gewaagd een Latijns geschrift van William Bradshaw (1571-1618) te vertalen onder de titel *English Puritanisme containeung [sic] the maine opinions of the rigidest of those called Puritanes in the realme of England*, kon hij slechts ternauwernood aan de handen van de vervolgers ontkomen. Rond 1610 vertrok hij naar Nederland, waar hij tot aan zijn dood verbleef. Op de Dordtse synode 1618-1619 nam Ames een belangrijke positie in als rechterhand van Johannes Bogerman (1576-1637).

Toen men in Leiden Ames als professor in de *theologica practica* begeerde, werd dit verhinderd door de Engelse koning. De curatoren van de Friese hogeschool bleken echter minder bang te zijn voor de Engelse koning dan de Leidse. Zij beriepen hem in 1622 aan de Franeker Academie en met succes. Vier dagen na de aanvaarding van zijn ambt werd Ames door zijn collega Sibrandus Lubbertus (1555-1625) tot doctor in de theologie gepromoveerd op grond van zijn verdediging van zijn *Theses de conscientia*. In 1632 ontving Ames een beroep van de Engelse gemeente van Rotterdam dat op 9 april werd geaprobeerde en vervolgens door Ames werd aangenomen, maar al in het laatst van oktober 1633 overleed hij.⁷⁸

Als hoogleraar in Franeker liet Ames zijn studenten disputeren over het 'merg van de heilige theologie'. Het eerste dispuut van een reeks van 41 vond plaats op 26 juni 1622. Deze oefendisputaties verschenen afzonderlijk in druk en in 1623 verschenen ze in gebundelde vorm in Franeker met als titel: *Medulla sacrae theologiae. Pars prima, quae est de fide [in Deum]*. In 1623 zette Ames deze reeks van disputen voort en waarschijnlijk verscheen nog in hetzelfde jaar een tweede deel in gebundelde vorm met als titel: *Medulla sacrae theologiae. Pars secunda, quae est de observantia [erga Deum]*. Deze bundel bestond uit 26 oefendisputaties en werd eveneens in Franeker gedrukt. In beide 'Partes' staan de namen van alle daarbij betrokken respondenten vermeld, evenals in de meeste gevallen de datum van verdediging. De eerste gebundelde uitgave van beide 'Partes' verscheen in Amsterdam in 1627 onder de titel *Medulla ss. theologiae*. Daarin zijn de namen van de respondenten niet meer vermeld, evenmin als in de in 1628 in Amsterdam verschenen tweede en derde edities en alle latere. Begrijpelijk, aangezien immers Ames de *auctor intellectualis* van het geheel was, zoals bij oefendisputaties eigenlijk altijd het geval was.⁷⁹ In 1656 verscheen een Nederlandse vertaling onder de titel *Mergh der ghodtghelerdtheid*.

De structuur van Ames' *Medulla* of *Mergh* komt sterk overeen met Ramus' *Commentarium de religione christiana*. Ames past uitvoerig de door Ramus gepromote dichotomie of tweedeling toe. Als theoloog legde Ramus de nadruk op het onderricht in en de beoefening van de praktische theologie en dat zijn ook de uitgesproken kernpunten bij Ames. Net als Ramus richtte hij zich voornamelijk op de vragen die zich voordoen in het dagelijkse leven. Als je deze methode goed gebruikte, kon je daarmee de geestelijke vragen waar je mee worstelde eveneens op een goede manier beantwoorden.⁸⁰

78 Visscher, *Amesius*, 76.

79 Ames, *Marrow*, 1; F. Postma en J. van Sluis, *Auditorium Academiae Franekerensis. Bibliographie der Reden, Disputationen und Gelegenheitsdruckwerke der Universität Franeker und des Athenäums in Franeker 1585-1843*, Leeuwarden 1995, 96. Deze informatie is aangevuld door prof. dr. F. Postma via een e-mail op 16 januari 2020. Van de Franeker edities 1623 en van de Amsterdamse editie 1627 zijn voor zover bekend in Nederland geen exemplaren bewaard gebleven.

80 Ames, *Marrow*, 42.

De invloed van Ramus is bij Ames verder herkenbaar aan de uitvouwbladen in zijn dogmatiek waarin we de bekende ramistische tweedeling terugzien. Ames stelt: "De Ghodtgheleerdheit heeft twee deelen; het Gheloof, en de Onderhouding. 2 Tim 1:13, *Houdt het voorbeeldt der ghezonde woorden, die ghy van my gehoort hebt, in geloof en liefde.* 1 Tim. 1:19, *Houdende het gheloof en een ghoeede conscientie.*"⁸¹ Ook bij Ames is theologie *doctrina bene vivendi*, het "rechte leven" voor God. Niet alleen Ramus was hem op dit spoor voorgegaan, ook bijvoorbeeld Augustinus (354-430), Desiderius Erasmus (1466-1536), Martin Bucer (1491-1551) en Johannes Calvijn (1509-1564).⁸² De eerste vraag die volgens Ames bij de godgeleerdheid naar voren komt, moet niet zijn om gelukkig of zelfs zalig te worden, maar om naar Gods wil en tot Gods eer te leven.⁸³ Men leeft Gode, als men leeft naar Zijn wil, tot Zijn eer, terwijl God dit Zelf inwendig werkt. Dat leven is, wat zijn wezen betreft, van het begin tot in de eeuwigheid.⁸⁴

Net als Ramus, ten slotte, onderstreept Ames dat kinderen of studenten via Aristoteles allerlei goddeloosheid krijgen aangeleerd. Daarin ligt voor hem ook het grote belang van "de ghrootste meester" Petrus Ramus:

Niet min ghodvruchtigh dan, als verstandigh is dat oordeel en die wensch van de ghrootste meester der konsten P.[etrus] R[amus] gheweest. De Leer van deze Wijsgheerte, zo ik wenschen moght, 't gheen ik ghaern hadde, wilde ik liever, dat den kinderen uit het Evangely door eenigh gheleerd, en welzedigh Ghodtgheleerde, dan uit Aristoteles door een Wijsghier gheleerd werde. Een kind zal uit Aristoteles veel ghoddeloosheden leeren, welke het te vreezen is, dat het al te laat zal ontleeren: als, het beghin der zaligheid uit den mensch te spruiten: het eindt der zaligheidt in den mensch bepaalt te worden: alle de deughden in des menschen vermoogen t'eenemaal begheeren te worden; de zelve door des menschen natuur, en konst, en sneedigheidt verkreegen te worden; Ghodt tot deze werken schoon ghroote en ghoddelijke, nochtans oft als helper, oft als konstenaar nergheens ghebruikt te worden: de ghoddelijke voorzienigheidt van dit tooneel des menschelijken levens gheweert te worden: van de ghoddelijke rechtvaardigheidt niet een woordt ghesproken te worden: des menschen zaligheidt in dit brossche leven ghestelt te worden.⁸⁵

Kenmerken van ramisme

Naar aanleiding van Ames' *Medulla* of *Mergh* kunnen we zes opvallende kenmerken van het ramisme opsommen die in relatie tot de theologie van de Nadere Reformatie in Nederland van belang zijn.

1. Het meest in het oog springende kenmerk is de *dichotomie of tweedeling*, de opdeling in twee niet-overlappende structuren of begrippen. Overigens werd deze techniek niet alleen in de theologie gebruikt, maar ook in andere wetenschappen, zoals de filosofie, sociologie, politicologie en de wiskunde.
2. Een ander kenmerk van het ramisme is de *detaillering*: eenheden verdeelt men steeds weer verder in tweeën, totdat ze niet meer deelbaar zijn. De beschrijving van de onderdelen gaat dus door tot in de kleinste details. Een gevolg van deze vergaande detaillering is, bijvoorbeeld, dat de toepassingen in preken van voetiaanse predikanten aanmerkelijk langer zijn

81 W. Ames, *Mergh der ghodtgheleerdtheit*, Amsterdam, Abraham Hoopwater, 1656, I, 1,1.

82 Van 't Spijker, 'Guilelmus Amesius', 62.

83 Ames, *Mergh*, I, 1,8.

84 Ames, *Mergh*, I, 1,6-7.

85 Ames, *Mergh*, II, 2,18.

dan in die van coccejaanse predikanten.

3. Kenmerkend voor het ramisme in de theologie is verder *de plaats waar het geloof zetelt*. Bij de meeste navolgers van het ramisme zetelt het geloof in de wil en niet in het intellect. Dat is een opvallende vernieuwing, want Voetius noemt in zijn *Disputationes Ames* nog als de enige die hij in Nederland kent, die publiekelijk leert dat het geloof in de wil zetelt.⁸⁶
4. Een ander kenmerk is *de plaats van het geloof in de dogmatiek*. Ramus zet in zijn *Commentarium* bij het geloof in. Hij doet dit aan de hand van het Apostolicum. Ames volgt hem daarin na in het *Mergh*. Door het geloof voorop te stellen, kiest zowel Ramus als Ames een andere insteek dan men gewoon was. Bij andere theologen vormt God het object van de theologie.⁸⁷ Zowel voor Ramus als voor Ames is de theologie de leer om voor God te leven. Dit leven is slechts mogelijk door het geloof dat zich uit in de *observantia*, de geloofsgehoorzaamheid jegens God.
5. Een verder kenmerk is de nadruk op *het rechte leven*, meer dan op de rechte leer. Dit zien we terug bij het Puritanisme en bij de nadere reformatoren in het sterke accent op de reformatie van het leven.
6. Als laatste noem ik dat voor de leer altijd wordt teruggegrepen op *bewijzen uit de Schrift*.

Aan de hand van deze zes kenmerken gaan we na of er sprake is van ramistische invloed in de geschriften van Petrus van Mastricht en Wilhelmus à Brakel.

Petrus van Mastricht

Petrus van Mastricht werd in 1630 te Keulen geboren. Daar kreeg hij catechisatie van zijn latere hoogleraar Johannes Hoornbeek (1617-1666), die als predikant aan die gemeente was verbonden. Vanaf 1647 studeerde Van Mastricht aan de Utrechtse academie onder Gisbertus Voetius, Carolus de Maets (1597-1651) en Hoornbeek. Van Mastricht rondde zijn opleiding af met een studiereis naar Engeland, om de Engelse taal onder de knie te krijgen en onderwezen te worden in de praktische theologie.

Enmaal afgestudeerd te Utrecht, keerde Van Mastricht in 1652 terug naar zijn geboortestreek, waar hij vervolgens de gemeente van Xanten als vicaris diende. In 1662 werd hij gereformeerd predikant in Glückstadt. Vijf jaar later stelde de keurvorst van Brandenburg hem aan als hoogleraar aan de universiteit van Frankfurt an der Oder. In 1669 promoveerde hij aan de universiteit van Duisburg tot doctor in de theologie. Aan deze universiteit doceerde hij van 1670 tot 1677 theologie, filosofie, Hebreeuws en oosterse talen. Van Mastricht aanvaardde in 1677 een positie als hoogleraar praktische theologie te Utrecht, als opvolger van Voetius. In 1706 overleed hij en werd hij begraven in de Catherijnekerk te Utrecht.

Van Mastricht stond een methode van theologiebeoefening voor waarin sprake is van een balans tussen theorie en praktijk. Van Mastricht plaatste deze onderscheiding tegen de achtergrond van de middeleeuwse discussie over het wetenschappelijke karakter van de theologie, waarin de thomisten met het intellect het contemplatieve karakter van de theologie benadrukten, terwijl de scotisten met hun nadruk op de wil de theologie opvatten als

86 Gisbertus Voetius, *Disputationes selectae*, V, 289, geciteerd in Matthew Nethenus, Hugo Visscher en Karl Reuter, *William Ames*, Cambridge 1965, 202.

87 Van 't Spijker, 'Guilelmus Amesius', 67.

een op het handelen gerichte wetenschap. Gereformeerde theologen zoals Van Mastricht zochten naar een balans tussen beide elementen, waarbij niettemin de nadruk viel op de praktische zijde.⁸⁸

Van Mastrichts belangrijkste werk is zijn *Theoretica-practica theologica*, waaraan hij meer dan twintig jaar heeft gewerkt. In 1682 verscheen te Amsterdam het eerste deel, vijf jaar later het tweede. In 1698 verscheen te Utrecht een vermeerderde druk, met herdrukken in 1715 en 1724. De *Theoretica-practica theologica* bleef tot ver in de achttiende eeuw in gebruik en verwierf ook in het buitenland bekendheid, met name in Nieuw-Engeland.⁸⁹ Daar beïnvloedde dit werk Jonathan Edwards (1703-1758), Ralph Erskine (1685-1752), John Brown (1722-1787), James Hog (1658-1734) en Cotton Mather (1663-1728).⁹⁰ In 1749 verscheen dit werk in Nederlandse vertaling onder de titel *Beschouwende en praktikale godgeleerdheit*.

Van Mastricht staat voor een Bijbelse dogmatiek, waarin de Schrift in zijn directe betekenis tot zijn recht komt. Dat is een lijn die wij ook bij Ames tegenkomen, die dan ook door Van Mastricht voortdurend wordt geciteerd.⁹¹ Een andere overeenkomst zien we in Van Mastrichts omschrijving van de godgeleerdheid, waarin Ames doorklinkt: "Die Christelijke Godgeleerdheit, welke beschouwendt-betrachtende is, niets anders, dan ene Lere om te leven voor God door Christus; of ene Lere, welke naar de Godzaligheid is, Tit. 1."⁹² Van Mastricht volgt Ames ook in zijn onderverdeling van de godgeleerdheid, waarvoor beiden verwijzen naar 2 Tim. 1:13: "Houdt het voorbeeld der gezonde woorden, die gij van mij gehoord hebt, in geloof en liefde." Op grond daarvan verdelen ze de godgeleerdheid in geloof en liefde. Hierbij wordt aangemerkt "dat het geloof het meest ziet op die dingen, welke geloofd moeten worden, en de liefde op die dingen, welke gedaan moeten worden, of op de gehoorzaamheit".⁹³

Van Mastrichts *Theoretica-practica theologica* bestaat uit acht boeken. Dat dit werk inhoudelijk in het algemeen sterk leunt op dat van Ames, moge blijken uit enkele voorbeelden. Zo neemt Van Mastricht in zijn eerste boek veel over uit het eerste hoofdstuk van het *Mergh* van Ames – "De Onderhouding in 't ghemeen"⁹⁴ – en hoofdstuk drie van de *Conscientie* van Ames, dat handelt over "Onse schuldighe plichten, in 't ghemeyne betrachten tegen Godt en de Menschen".⁹⁵ In zijn tweede boek neemt Van Mastricht de volgorde van Ames over, door eerst het zaligmakend geloof te behandelen. Ieder hoofdstuk wordt aan de hand van Bijbelteksten verdeeld in een verklarend, een leerstellig, een weerleggend en een betrachtend deel. Dit tweede boek ontleent veel aan hoofdstuk twee tot en met vijftien van het tweede deel van Ames' *Mergh* en het vierde boek van Ames' *Conscientie*. Het derde boek van Van Mastrichts

88 W.J. van Asselt, 'Mastricht, Petrus van', in: *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme*, V, Kampen 2001, 360a-362b, 361b.

89 Van Asselt, 'Mastricht, Petrus van', 361a.

90 A.C. Neele, *The art of living to God. A study of method and piety in the Theoretico-practica theologica of Petrus van Mastricht (1630-1706)*, Pretoria 2005, 20; idem, *Before Jonathan Edwards. Sources of New England theology*, Oxford 2019.

91 Graafland, 'Schriftleer en Schriftverstaan', 62.

92 P. van Mastricht, *Beschouwende en praktikale godgeleerdheit*, Rotterdam, Hendrik van Pelt e.a., 1749, I, 1,36.

93 Van Mastricht, *Beschouwende en praktikale godgeleerdheit*, I, 3,2; vgl. Ames, *Mergh*, I, 1,1.

94 Ames, *Mergh*, II, 1.

95 W. Ames, *Vijf boeken van de conscientie en haar regt of gevallen*, Amsterdam 1896, III, 1.

Theoretica-practica theologica leunt sterk op hoofdstuk zestien tot en met twee en twintig van Ames' *Merg* en het vijfde boek van Ames' *Conscientie*.

Onderzoek naar de kenmerken van het ramisme bij Petrus van Mastricht

In wat volgt, lopen we een voor een de genoemde kenmerken van het ramisme bij Ames langs en leggen die naast Van Mastrichts *Theoretica-practica theologica*, ofwel zijn *Beschouwende en praktikale godgeleerdheid*.

1. *Dichotomie of tweedeling*. Bij de inhoudsopgave van het eerste deel zien we direct de dichotomie al naar voren komen. Als Van Mastricht spreekt over het geloof, verdeelt hij het in: "1. Deszelfs natuur en 2. Voornaam onderwerp, zynde Godt." Spreekt hij over Gods eigenschappen, dan verdeelt hij ze in: "a. algemeen en b. in het bijzonder". Spreekt hij over Gods krachtdadigheid, dan verdeelt hij die in: "a. in 't algemeen. b. in het bijzonder van de werkingen God". De laatste verdeelt hij weer in: "a. inwendig en b. uitwendig". Zo gaat het door. We zien deze tweedelingen door het gehele werk van Van Mastricht heen terugkomen.
2. *Detailering*. De in het eerste punt genoemde verdeling voert Van Mastricht door tot in het kleinste detail en tot er niets meer over het onderwerp te zeggen valt. Dit gaat zover door dat hij zelfs elf niveaus diep gaat, zoals in het onderstaande voorbeeld uit de inhoudsopgave van het eerste deel van de *Theoretica-practica theologica* blijkt.

De ganse Godgeleerdheid wordt opgemaakt en voltrokken

I. Door drie stukken, welke vooraf moeten gekend worden

II. Door het t' Zamenstel zelve, waarin verklaart wordt

1. Het gelove, ten aanzien van deszelfs

1. Nature

2. Voornaam Voorwerp, zynde Godt, ten aanzien van deszelfs

a. Aanwezen en kennis

b. Onbegrijpelijk Wezen, in deszelfs Onafhankelykheid, welke bekend wordt

aa. Door de Goddelyke Namen.

bb. Door zyne Eigenschappen, van welke gehandelt wordt

A. In 't algemeen

B. In 't byzonder, ten aanzien

AA. Van de oorspronkelyk, door welke vertegenwoordigt wordt

- Wat God zy, namelyk, een Geest van zichzelve: Hier

o Van de Geestelykheit en Eenvoudigheit Godts

o Van Zijne Onveranderlykheit

- Hoe groot Hy zy, met ene hoegrootheid, welke

o Onderscheiden is: Hier is de Eenheit Godts

o Geduurzaam en achtervolgende is, welke beschouwt en overwogen wordt:

▪ Volstrekt en onbepaalt, in Gods Oneindigheit.

▪ Betrekkelyk

• Tot het Alwaar, of tot de tegen-woordigheit, wordende genoemd Gods Onmetelykheit.

• Tot Zyne During, worden genoemd zyne Eeuwigheit.

Van het algemene begrip "Godgeleerdheid", daalt hij hier dus af tot Gods "Onmetelykheit" en tot Zijn "Eeuwigheit". Hierin betoont Van Mastricht zich een meester in de detailering tot het kleinste niveau, daarin voortdurend gebruikmakend van dichotomieën.

3. *Zetel van het geloof*. Voetius plaatst het geloof in het verstand en Ames plaatst het geloof in de wil. Van Mastricht kiest de gulden middenweg en plaatst het geloof zowel in het verstand als in de wil. Hij zegt daarover:

Der zijn' er, die het middel-gevoelen en dus den middelweg verkiezen, volgens het welke het Gelove noch in het verstandt alleen bestaat, noch in den wille alleen: maar in het gansche geestelijke leven des menschen: en wel in het verstandt wortelijker-wijze; in de wille formlijker-wijze; en in de overige vermogens van de ziele werkzamer-wijze. Dit gevoelen schijnt althans aan mij toe, het nauwkeurigste te zijn, en wel allereerst daarom omdat het Gelove is de eerste daadt van het geestelijke leven, welke alle de menschelijke vermogens schikt en bestiert, gelijk wij reets van te voren geleert hebben.⁹⁶

4. *De plaats van het geloof in de dogmatiek*. Evenals Ramus en Ames zet Van Mastricht in met het zaligmakende geloof.⁹⁷ Uitgebreid handelt hij over de eigenschappen van God en hij vervolgt met het geloof in de driedeling God de Vader, God de Zoon en God de Heilige Geest.⁹⁸
5. *Het rechte leven*. Van Mastricht heeft alle hoofdstukken aan de hand van Bijbelteksten verdeeld in een verklarend, een leerstellig, een weerlegend en een betrachtend deel. Vooral in het betrachtende deel gaat hij in op het rechte leven. Door middel van 'gebruiken' geeft hij richting aan het geestelijke leven. Net zoals de 'uses' bij de Engelse schrijvers zijn deze gebruiken tot bestraffing en tot vermaning. In de vermaning gaat hij in op de plichten die geboden worden en wat daarbij de beweegredenen zijn. Verder behandelt hij de wijze waarop deze plichten dan waargenomen kunnen worden. In andere hoofdstukken benadrukt hij het zelfonderzoek. Een voorbeeld van het rechte leven zien we in hoofdstuk 1 van het eerste boek, waarin hij handelt over de natuur van de godgeleerdheid. Hij geeft dan negen beweegredenen om "Gode te leven".⁹⁹
6. *Bewijzen uit de Schrift*. Elke hoofdstuk begint Van Mastricht met een tekst uit Gods Woord. In het verklarende deel ontleedt hij eerst de tekst en verklaart vervolgens aan de hand van andere Bijbelteksten zijn hoofdstekst.

In deze globale verkenning zien we de meeste kenmerken van het ramisme zoals we die bij Ames tegenkwamen, ook bij Van Mastricht terug. Van Mastricht zal hiervoor niet rechtstreeks op Ramus hebben teruggegrepen. Toch valt een heel aantal zaken duidelijk te herleiden tot Ramus als de bron ervan, zoals de dichotomie of tweedeling, de plaats van het geloof in de dogmatiek, de nadruk op het *rechte leven* en de bewijzen uit de Schrift. Van Mastricht kiest voor de plaats van het geloof zowel voor het verstand als de wil. Dit in tegenstelling tot Ames en Ramus die deze plaatsen in de wil. Op grond van deze globale verkenning kunnen we voorzichtig de conclusie trekken dat er bij Van Mastricht duidelijk sprake is van ramistische invloeden, bemiddeld via Ames.

96 Van Mastricht, *Beschouwende en praktikale godgeleerdheit*, II, 1,22.

97 Van Mastricht, *Beschouwende en praktikale godgeleerdheit*, I, 2,1.

98 Van Mastricht, *Beschouwende en praktikale godgeleerdheit*, I, 2,25-27.

99 Van Mastricht, *Beschouwende en praktikale godgeleerdheit*, I, 1,41.

Wilhelmus à Brakel

Wilhelmus à Brakel werd in 1635 te Leeuwarden geboren. Hij was de zoon van Theodorus à Brakel en Margaretha Homma. Wilhelmus doorliep de Latijnse school in Leeuwarden. Hij begon zijn studie aan de universiteit van Franeker, waar hij coccejaanse invloed onderging en zette op advies van zijn vader zijn studie voort in Utrecht. In 1662 werd hij predikant te Exmorra, in 1665 te Stavoren, in 1670 te Harlingen, in 1673 te Leeuwarden en vanaf 1683 tot aan zijn sterven in 1711 in Rotterdam.¹⁰⁰ À Brakel heeft verschillende geschriften het licht doen zien. Het meest invloedrijk is zijn hoofdwerk geweest, zijn *Logike latreia, dat is de Redelyke godtsdienst*. Dit dogmatische werk verscheen in 1700 en was bedoeld voor niet-theologen, dus voor gewone gemeentelieden. Daarnaast konden ook studenten, proponenten en jonge predikanten het werk als leidraad gebruiken.¹⁰¹

De invloed van Ames' denken zien we op verschillende plaatsen in de dogmatiek van À Brakel terug. Net als Ramus en Ames onderstreept hij het belang van het genadeverbond. Als Brakel spreekt over het Woord Gods, zegt hij: "De materie ofte inhoudt van het Woordt is het verbond der genade, ofte de volmaekte regel van geloove ende leven."¹⁰² Dat sluit aan bij Ames' spreken daarover als het "richtsnoer des gheloofs en der zeden".¹⁰³

Onderzoek naar de kenmerken van het ramisme bij Wilhelmus à Brakel

In wat volgt, lopen we een voor een de genoemde kenmerken van het ramisme bij Ames langs en leggen die naast À Brakels *Logike latreia, dat is de Redelyke godtsdienst*.

1. *Dichotomie of tweedeling*. De dichotomie, die kenmerkend is voor de werken van Ramus en Ames, vinden we heel nadrukkelijk terug in de onderverdelingen van de dogmatiek van À Brakel. Hij verdeelt zijn werk in enerzijds de leer en anderzijds de innerlijke en uiterlijke praktijk van die leer. Hoewel hij zijn onderverdelingen niet zo diep doorvoert als Van Maastricht, zien we ook bij À Brakel de dichotomie telkens weer terugkomen. Met een aantal voorbeelden zal ik dat illustreren. À Brakel verdeelt de werken Gods "in hun begin" en "in



Wilhelmus à Brakel (Rijksmuseum)

100W.J. op 't Hof, 'Brakel, Wilhelmus à (1635-1711)', in: W.J. op 't Hof e.a. (eds.), *Encyclopedie Nadere Reformatie*, I, Utrecht 2015, 121b-129b.

101W.J. op 't Hof, 'Brakel, Wilhelmus à', 125b.

102Graves, *Petrus Ramus*, 187; Ames, *Marrow*, 51-55; W. à Brakel, *Logike latreia, dat is de Redelyke godtsdienst*, Rotterdam, Hendrik van den Aak, 1713, I, 2, XIII.

103Ames, *Mergh*, I, XXXIV, 2, 10 en 16.

hun uitwerking". Het eerste verdeelt hij weer in "de besluiten van God" en "de eeuwige verkiezing", de "uitwerking" van de werken Gods verdeelt hij weer in schepping en voorzienigheid.¹⁰⁴ Als À Brakel spreekt over de kerk, verdeelt hij die in een triomferende en een strijdende kerk. De laatste verdeelt hij weer in een zichtbare en een onzichtbare kerk.¹⁰⁵ Ook het tweede deel zit vol dichotomieën, zoals alleen al blijkt uit de woorden waarmee À Brakel begint: "In het Eerste Deel hebben wij gesproken van de verwerving der Zaligheid, ende van derzelve toepassing aen de uytverkorene: In dit Tweede Deel sullen wij handelen van het leven der ware Bondtgenooten, ende deszelfs hoedanigheden ende toevallen."¹⁰⁶

2. *Detallering.* À Brakel behandelt elk onderwerp zeer gedetailleerd. In deel I legt hij niet alleen zaken uit, maar gaat hij ook in op de verschillende tegenwerpingen die worden ingebracht tegen de verschillende onderdelen van de dogmatiek. Niet alleen de tegenwerpingen beantwoordt hij, hij gaat ook in op de verschillende uitvluchten die men noemt. Hij doet dit op een pastorale wijze en onderbouwt de antwoorden met uitgebreide Schriftbewijzen. Zowel in deel I als in deel II zien we de beïnvloeding van de typische elementen uit de ramistische dialectica naar voren komen, de kunde van logische bewijsvoering in redenering (these) en tegenredenering (antithese). Hierdoor formuleert À Brakel heel scherp en gaat hij in op de tegenwerpingen en uitvluchten die leefden onder zijn hoorders. Het is met name de praktische beantwoording van deze vragen van het hart die zijn werk zo geliefd maakte. In deel II zien we dat hij daarbij veel gebruik maakt van de consciëntiegevallen van Ames. Een voorbeeld van detail is verder de behandeling van de sabbat. Hij besteedt daar maar liefste achtendertig pagina's aan, terwijl hij aan het vijfde gebod maar zeven en aan het achtste gebod acht pagina's besteedt.
3. *Zetel van het geloof.* Met de eerste aanneming en vereniging met Jezus wordt de mens levend, door het geloof neemt men aan en wordt men verenigd en door de oefening van het geloof neemt de mens toe in dat leven.¹⁰⁷ À Brakel stemt met zowel Ramus als Ames in dat het geloof zetelt in de wil: "'t onderwerp ofte de sit-plaats des geloofs is de mensche, nader de ziele, aldernaast de wille".¹⁰⁸ Hij zegt daar verder van in paragraaf twaalf:

De uitverkorenen dan, zijnde het onderwerp van het geloof, zo hebben wij nader te onderzoeken, in welk gedeelte des mensen het geloof zijn zitplaats heeft. 't Geloof heeft zijn zitplaats niet in het lichaam, hoewel 't geloof daardoor zijn werking uit, in belijdenis en betrachtting van goede werken; maar de eigenlijke zitplaats is de *ziel*. Rom. 10:10. *Met het hart geloof men*. De ziel heeft hare faculteiten of mogendheden, waardoor zij werkt, namelijk: *verstand, wil en genegenheden*; deze kan men ieder met het verstand aftrekken en op zichzelf beschouwen, en zo zijn ze in zich zelf onderscheiden; het verstand is noch wil, noch genegenheid; de wil noch verstand, noch genegenheid; de genegenheid ook geen van die beide. Zij zijn in hare werkingen onderscheiden; 't verstand heeft bevattig, oordeel, zo beschouwend als toepassend, en consciëntie; de wil omhelst de zaken als beminnelijk, met liefde, of heeft afkeer van een zaak, als hatelijk; de genegenheden zijn begeerten of trek naar vervulling der ziel, die zich zelf niet vervullen kan, noch zich zelf met zich zelf vermaken en verzadigen, maar die hare vervulling van iets, dat buiten haar is, moet hebben. Doch al kan men ieder met het verstand aftrekken, en op zich zelf beschouwen, gelijk men ook doen

104 À Brakel, *Logike latreia, dat is de Redelyke godtsdienst*, I, 5, I.

105 À Brakel, *Logike latreia, dat is de Redelyke godtsdienst*, I, 24, III.

106 À Brakel, *Logike latreia, dat is de Redelyke godtsdienst*, II, 1, I.

107 À Brakel, *Logike latreia, dat is de Redelyke godtsdienst*, I, 32, I.

108 À Brakel, *Logike latreia, dat is de Redelyke godtsdienst*, I, 32, 8.

moet, indien men verstandig bewust wil zijn van zijn daden en deszelfs natuur, zo zijn ze nochtans zo niet onderscheiden, als de mens werkt. De mogendheden in de uitwerking des mensen te ver te onderscheiden, zal alsoo veel verlegenheid en verwarring baren, als die in zich zelf te vermengen; dit nu passende op het geloof, zo is de gelovende ziel bezig met verstaan, willen en begeren; alle mogendheden zijn werkzaam in de mens, als hij gelooft.¹⁰⁹

In paragraaf twintig komt À Brakel er nogmaals op terug als hij overweegt waarin “de eygene, formele, wesentlijke daedt des geloofs bestaat”. Hij beschrijft deze door “vertrouwen”, de “uytgaende daadt des herten, waer door men sigh overgevende aen Christus, ende hem aennemende, ziel en lichaam hem toevertrouwt, opdat hijse salig make”. Hij besluit die paragraaf met de woorden: “Dus seggen wij met een; dat het geloove sijne sitplaetse niet en heeft in het verstandt, maer in de wille: Want is het niet de toestemminge van de waerheyt der beloften, soo is het ook niet in 't verstandt. En is het een vertrouwen soo is het in de wille.”¹¹⁰

4. *De plaats van het geloof in de dogmatiek.* De dogmatiek van À Brakel zet niet in bij het zaligmakende geloof, maar bij God. Op dit punt zien we geen overeenkomst met Ramus of Ames. Wel zien we bij À Brakel dat hij de geboden en het gebed evenals Ramus bij elkaar behandelt. Ames behandelt die apart in zijn *Vijf boeken van de conscientie*. In de behandeling van de geboden bij À Brakel zien we de invloed van Ramus terug. Ramus gebruikt illustraties uit de Bergrede en andere Schriftplaatsen uit het Nieuwe Testament om de innerlijke betekenis van elk gebod te verdiepen en verder uit te breiden.¹¹¹ Ramus werkt al de negaties – “Gij zult niet” – om naar positieve geboden en geeft de oudtestamentische vorm een nieuwtestamentische inhoud, waardoor er een systeem van christelijke ethiek ontstaat. Zowel Ames als À Brakel volgen hem daarin. À Brakel eindigt elk gebod met: “De deugden in dit Gebodt geboden, zijn deze [...]”¹¹²
5. *Het rechte leven.* Het tweede deel van zijn *Logike latreia, dat is de Redelyke godtsdienst* is gericht op het leiding geven aan het geestelijk rechte leven voor God. À Brakel benadrukt dit in het begin van het tweede deel: “In dit Tweede Deel sullen wij handelen van het leven der ware Bondtgenooten, ende desselfs hoedanigheden ende toevallen.”¹¹³ Ames heeft zijn *Mergh der ghodtghelerdtheidt* verdeeld in de leer en de onderhouding daarvan. In het tweede deel geeft hij als het ware een blauwdruk voor het christelijke leven, het rechte leven. In zijn *Vijf boeken van de conscientie* geeft hij een verdieping van dit tweede deel van het *Mergh*. De kracht van À Brakel is, dat hij beide bij elkaar houdt. Hij gebruikt daarbij de structuur die Ames gebruikt, zowel in de *Vijf boeken van de conscientie* als in zijn tweede deel van het *Mergh*, in het behandelen van de diverse onderwerpen, onder ander bij de geboden en het gebed.
6. *Bewijzen uit de Schrift.* In elke paragraaf in de verschillende hoofdstukken worden bewijzen bijgebracht uit de Heilige Schrift. Een voorbeeld is het eerste hoofdstuk in deel II, over de heiligmaking. In paragraaf 3 geeft À Brakel een omschrijving van de heiligmaking:

109 À Brakel, *Logike latreia, dat is de Redelyke godtsdienst*, I, 32,12.

110 À Brakel, *Logike latreia, dat is de Redelyke godtsdienst*, I, 32,20.

111 Graves, *Petrus Ramus*, 178.

112 À Brakel, *Logike latreia, dat is de Redelyke godtsdienst*, II, 9, VIII.

113 À Brakel, *Logike latreia, dat is de Redelyke godtsdienst*, II, 1, I.

De Heylighmakinge is een krachtadige werkinge Godts in de uytverkorene, geroepene, wedergeborene en gerechtveerdighde, deselve door middel van het Woordt reynigende van de vuyligheyt der sonde, ende deselve veranderende na het Beeldt Gods, ende haar uyt het inwendigh beginsel des geestelijken levens, doende leven na sijnen wille, in de Wet der Tien geboden voorgesteld.¹¹⁴

Vervolgens bewijst hij in paragraaf 4 dit werk Gods als volgt uit de Heilige Schrift:

Wij seggen, dat de heiligmakinge is een kragtadig werk Godts. Godt alleen is 'er de oorzaak van; alsoo weynig de mensche doen kan tot zijn wedergeboorte, geloove en rechtvaardigmakinge, alsoo weynig kan hij ook doen tot zijn heiligmakinge: Joh. 15:5 Sonder My kondt gy niets doen. Dat spreekt de Heere Jezus van zijne nu al geloovende Discipelen. Phil. II:13. Want het is Godt die in u (Heyligen, Cap. I:1) werkt, beyde het willen ende het werken. Dit toont de Apostel met zijn bede: 1 Thess. v:23. De Godt des vredes zelve heylige u geheel en al. Ezech. xxxvii:28. De Heydenen zullen weten, dat Ik de Heere ben, die Israël heylige. Somtjids wort het den Vader toegeschreven: Jud. 1:1 Aen de geroepenen, die door Godt den Vader geheyligt zyn. Somtjids den Sone. Eph. v:26. Op dat Hy se heyligen soude, haer gereynigt hebbende. Somtjids den Heilige Geest. 1 Pet. 1:2 In de heiligmakinge des Geestes. Gal. v:22. De vrucht des Geestes is liefde &c. Die daerom den Geest der heiligmakinge genoemd wort. Rom. 1:4.¹¹⁵

In deze globale verkenning zien we de meeste kenmerken van het ramisme zoals we die bij Ames tegenkomen, ook bij À Brakel terug. Evenmin als Van Mastricht zal À Brakel hiervoor niet rechtstreeks op Ramus hebben teruggegrepen. In ieder geval zien we de meeste van de genoemde punten die Ramus en Ames gemeenschappelijk hebben, ook bij À Brakel terug. Zo zien we in ieder geval het gebruik van de zo kenmerkende ramistische dichotomie in À Brakels hele werk terugkomen. Daarnaast vallen op: de praktische spits van zijn betoog, zijn zeer gedetailleerd ingaan op de vragen van zijn lezers en zijn nadruk op het *rechte leven*, de praktische beleving van de genoemde waarheden. Evenals Ramus en Ames ziet hij de wil als zetel van het geloof. Net als Ramus en Ames onderstreept hij ook het belang van het genadeverbond. Inzake de plaats van het geloof in de dogmatiek volgt À Brakel Ramus en Ames niet, maar volgt hij de gangbare indeling van dogmatische geschriften in die tijd door in te zetten bij God. Op grond van deze globale verkenning kunnen we voorzichtig de conclusie trekken dat er bij À Brakel duidelijk sprake is van ramistische invloeden, bemiddeld via Ames.

Conclusie

Gedurende de zestiende en zeventiende eeuw won het ramisme in Europa snel terrein op de aristotelische filosofie, vooral via het onderwijs aan scholen en universiteiten in Frankrijk, Duitsland, Nederland, Schotland, Zwitserland en Engeland. De kracht van deze innovatieve filosofie school in zijn eenvoud, waardoor de studenten veel effectiever konden studeren. De theologie van Ramus, de *doctrina bene vivendi*, sloot goed aan bij de praktische theologie zoals de eerste puriteinen en later de nadere reformatoren die voorstonden. Ook hen ging het immers om de *praxis pietas*.

Met name Perkins heeft op dit punt een aantoonbare invloed op zijn studenten gehad door zijn ramistische denkbeelden te verwoorden in *Arte of Prophecyng, or, A Treatise concerning the sacred and onely true manner and methode of Preaching*. Naast zijn werk heeft ook Ri-

¹¹⁴ À Brakel, *De redelyke godsdienst*, II, 1,III.

¹¹⁵ À Brakel, *De redelyke godsdienst*, II, 1,IV.

chardsons *The logicans school-master* onmiskenbaar invloed uitgeoefend op voorstanders van het 'voorbereidend werk', zoals William Ames, John Rogers, Thomas Hooker, Thomas Shepard en John Wilson.

Voordat Ames zich in de Nederlanden vestigde, was de filosofie van Ramus hier al bekend. Al vroeg waren er relatief veel werken van Engelse puriteinse godgeleerden in het Nederlands vertaald. Deze werken vertonen de invloed van de filosofie van Ramus. De vertalers hiervan hadden deze filosofie zowel via de Leidse universiteit alsook via buitenlandse universiteiten leren kennen, zoals die in Cambridge, Heidelberg en Edinburgh. Het sterke accent op het *rechte* leven sloot goed aan bij het concept van de Nadere Reformatie, die zich vooral richtte op de reformatie van het dagelijkse leven voor God.

Met de komst van Ames kreeg het gedachtegoed van Ramus een bredere verspreiding in de Nederlanden. De doorwerking van Ames' ramistische opvattingen zien we duidelijk terug in de invloedrijke geschriften van Petrus van Mastricht en Wilhelmus à Brakel, niet alleen in de structuur van hun geschriften, maar ook in de mate van detaillering en het doordringen tot in het kleinste detail. Uiteraard had dit zijn weerslag op bijvoorbeeld de manier waarop het Woord in preken op de hoorders werd toegepast.

Een ander belangrijk facet van deze invloed is de verschuiving in opvatting ten aanzien van de zitplaats van het geloof. Voetius stelt dat Ames in zijn tijd nog de enige volgens wie het geloof in de wil zetelde. Zelf stelde Voetius de zitplaats van het geloof in het verstand, maar bij zowel Van Mastricht (deels) als À Brakel zien we de genoemde verschuiving optreden: volgens hen – en vele andere theologen met hen – zetelt het geloof niet in het verstand, maar in de wil.

Ten slotte zien we dat de nadruk van Ramus op het *rechte* leven precies paste binnen de beweging van de Nadere Reformatie. De nadere reformatie van het leven legde expliciet de nadruk op het *rechte* leven. We mogen dus stellen dat Ames via zijn twee ramistisch getinte standaardwerken, *Mergh der ghodtgeleerdtheid* en *Vijf boeken der consciencie*, een grote invloed heeft uitgeoefend op de Nederlandse gereformeerde theologie.

In dit artikel hebben we ons gericht op de invloed van het ramisme via Ames op de belangrijkste geschriften van À Brakel en van Van Mastricht. Hoewel Willem Teellinck niet zo gecharmeerd lijkt te zijn geweest van het ramisme als methode, blijkt die de goede, gereformeerde inhoud niet in de weg te hebben gestaan. Op basis van het bovenstaande lijkt het zinvol de invloed Ames en daarmee indirect van Ramus ook bij andere zeventiende-eeuwse Nederlandse theologen na te gaan.¹¹⁶

Summary

To date, there has been little scholarship on the influence of Petrus Ramus and Ramism on later Dutch Reformed theology, as mediated by Puritanism in general and by William Ames in particular. The present article first offers a brief overview of Ramus's life, philosophy, and theology. Thereafter, it turns to Ramus's influence on the method and content of Ames's theology,

116 Zie hiervoor de bijdragen van W.J. op 't Hof aan dit nummer. Zie verder voor theologen die daarvoor mogelijk in aanmerking komen: Op 't Hof e.a. (eds.), *Encyclopedie Nadere Reformatie*, I, s.v. Nicolaus Arnoldus, 54a; Adrianus Cocquius, 181b, 182b; Everhardus van der Hooght, 370a; Johannes Hoornbeeck, 374a-b; II, s.v. Melchior Leydecker, 59b-60a; Matthias Nethenus, 133a; Simon Oomius, 153b; Johan Godschalk van Schurman, 270a, 271b en 277b; Abraham van der Velde, 437a-437b; Gisbertus Voetius, 476b.

highlighting six distinctives of his reception of Ramism in the *Medulla* (1623) or *Marrow*. Most of these distinctives reappear in several leading works from the Nadere Reformatie, including Petrus van Mastricht's *Theoretica-practica theologica* (1698) and Wilhelmus à Brakel's *Logike latreia, dat is de Redelyke godtsdienst* (1700; *The Christian's Reasonable Service*). This initial exploration allows us to suggest that traces of the work of Ramus can be found in Van Mastricht and À Brakel, as mediated by Ames. The same may be true also for other Nadere Reformatie theologians.