

Die Gereformeerde-Skolastieke visie op die verhouding tussen God en mens by F. Gomarus (1563-1641) en J. Arminius (1560-1609): 'n Histories-filosofiese ondersoek

The Reformed-Scholastic view of the Relationship between God and the human being in F. Gomarus (1563-1641) and J. Arminius (1560-1609): A historical-philosophical investigation

B.J. VAN DER WALT

Skool vir Filosofie, Noordwes-Universiteit, Potchefstroom

Epos: hannah@intekom.co.za



Bennie van der Walt

BENNIE VAN DER WALT studeer aan die (destydse) Potchefstroomse Universiteit vir CHO en die Vrije Universiteit van Amsterdam en behaal die grade ThB en DPhil (Filosofie). Vanaf 1970 tot 1974 was hy senior lektor in Filosofie aan die Universiteit van Fort Hare, vanaf 1975 tot 1999 direkteur van die Instituut vir die Bevordering van die Calvinisme, later herdoopt tot die Instituut vir Reformatoriese Studie, en (vanaf 1980) ook professor in Filosofie. Sedert sy emeritaat (1999) is hy navorsingsgenoot – tans by die Skool vir Filosofie op die Potchefstroomkampus van die Noordwes-Universiteit. Deesdae skryf hy heelwat artikels vir geakkrediteerde tydskrifte in Afrikaans en publiseer ook monografieë in Engels. Van sy geskrifte is ook vertaal in onder andere Hongaars, Nederlands, Koreaans, Spaans, Portugees, Xhosa en Tswana. Hy het twee eregrade van instellings in Korea en Hongarye asook die Stalsprys (vir Filosofie) van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns ontvang.

BENNIE VAN DER WALT studied at the Potchefstroom University for Christian Higher Education and at the Free University of Amsterdam and obtained the degrees of ThB (Theology) and DPhil (Philosophy). From 1970 to 1974 he was senior lecturer in Philosophy at the University of Fort Hare; from 1975 to 1999 he was director of the Institute for Reformational Studies and also (from 1980) professor in Philosophy at the Potchefstroom University for Christian Higher Education. After his retirement (1999) he was appointed as research fellow of the School of Philosophy at the North-West University (Potchefstroom Campus). He has written many books and articles in refereed journals. Some of his writings were translated into the English, Dutch, Hungarian, Korean, Spanish, Portuguese, Xhosa and Tswana languages. He received two honorary degrees from institutions in Korea and Hungary and also the Stals Price (for Philosophy) from the South African Academy for Science and Arts.

ABSTRACT

The Reformed-Scholastic view of the relationship between God and the human being in F. Gomarus (1563-1641) and J. Arminius (1560-1609): A historical-philosophical investigation

The question about the relationship between God and the human being is as old as the history of humanity. This may also be regarded as a central issue at the Synod of Dordt (1618-1619),

as well as the decisions of the Synod formulated in the Canons of Dordt (1619). These Canons are today still accepted as one of the official confessions of Reformed Churches in different parts of the world. However, it gradually transpired that the Canons did not reach an altogether satisfactory solution. Reformed theologians from the previous and present century became aware of the fact that not everything in the Canons matched up.

Some of them only wrote about unevenness or irregularities and attempted to solve the problem by means of a distinction between the form (wording), which could be incorrect, while the basic contents of the Canons may not be queried. Other theologians, however, did look a little closer and called attention to the use of an Aristotelian doctrine of causality, influencing basic arguments in the Canons. Such biblically-foreign ideas also distorted the Canons' view of the relationship between divine sovereignty and human responsibility.

This contribution (continuing previous contributions elsewhere) takes as point of departure that merely rejecting Aristotelian causality is insufficient. A much broader and deeper look should be taken at the whole philosophy or view of reality behind the Canons. Apart from a philosophical analysis of the Canons themselves (to be published soon), it may also be helpful to analyse the theology and its philosophical presuppositions of two of the influential viewpoints at the Synod, viz. that of the Reformed theologian F. Gomarus (1563-1641) and his Arminian opponent, J. Arminius (1560-1609). The investigation develops through the following stages.

As background a general philosophical characterization of Reformed Scholastic thinking is provided. From a normative (directional) perspective it is described as synthesis philosophy. It combined biblical revelation with extra-biblical ideas from Greek and Hellenistic philosophy. This synthesis was facilitated through two methods. Firstly through eisegesis-exegesis, according to which pre-Christian ideas were read into parts of Scripture (eisegesis) and afterwards – with the sanction of the Scriptures – explained from the Bible (exegesis). Secondly, synthesis was achieved by way of a nature-grace dualism, which in turn resulted in a distinction between reason and faith, philosophy and theology.

Apart from its synthetic direction, Reformed Scholasticism's type of philosophy is also explained: its specific idea of law, purely cosmological thinking, ontological dualism, vertical partial universalism, anthropological dichotomy and semi-mysticism. This characterisation (according to the problem-historical method of philosophical historiography) simultaneously implies a foundational critique of Reformed Scholasticism.

Against this background the second main section of the essay investigates and compares the theological and underlying philosophical viewpoints of Gomarus and Arminius. The surprising result of the investigation can be summarised as follows. From a philosophical perspective it becomes evident how little these two representatives of the clashing Reformed and Arminian viewpoints actually differed from each other. They both adhered to a purely cosmological, dualistic and vertical partial universalistic philosophy. However, they were proponents of different anthropologies: Gomarus was an intellectualist and Arminius an empiricist. Arminius' viewpoint was furthermore different from that of Pelagianism (a heresy ascribed to by the Remonstrant followers of Arminius), because he was not a consistent empiricist (like Pelagius), but advocated non-consistent empiricism. An added difference was that both Gomarus and Arminius accepted certain ideas of Aristotle, and can therefore be described as Aristotelians, but that Arminius was more Plato-oriented and therefore regarded the human will as of more importance than was the case with intellectualists like Gomarus. These philosophical anthropological differences resulted in different theological views on the relationship between God and mankind.

The final result of the "mine sweeping" to detect unbiblical "land-mines" underneath the theological soil of Dordt is the following: The conflict between the Reformed and Arminian positions

was not primarily a clash between what the Bible taught (the Reformed side) and unbiblical heresy (the Arminians), but a clash between two different forms of especially Aristotelian influenced philosophies which were superimposed onto the Scriptures. If the Synod of Dordt was aware of this, the sad history of ecclesiastical divisions – up to the present day – could have been avoided.

At the same time these results call for further reflection. Firstly, exactly how Aristotle's ideas of God and causality (which influenced Dordt) could be defined. Secondly, how should the relationship between God and mankind be viewed according to a philosophy based on Scripture instead of on Aristotle's ideas? Answers to these questions will be dealt with in a follow-up article in this journal.

KEY CONCEPTS: Synod of Dordt (1618-1619), Canons of the Synod of Dordt (1619), Reformed Scholasticism, F. Gomarus (1563-1641), J. Arminius (1560-1609), relationship God-humans, Aristotelian philosophy, synthesis philosophy, eisegesis-exegesis, purely cosmological thinking, ontological dualism, vertical partial universalism, anthropological dualism, semi-mysticism, empiricism, Pelagianism, Platonic philosophy, intellectualism

TREFWOORDE: Sinode van Dordt (1618-1619), Dordtse Leerreëls (1619), Gereformeerde Skolastiek, F. Gomarus (1563-1641), J. Arminius (1560-1609), verhouding God-mens, Aristoteliese filosofie, sintesefilosofie, eisegese-eksegese, suiwer kosmologiese denke, ontologiese dualisme, vertikale gedeeltelike universalisme, antropologiese dualisme, semi-mistiek, empirisme, Pelagianisme, Platoniese filosofie, intellektualisme

OPSOMMING

Hierdie artikel ondersoek die filosofiese voorveronderstellings wat die grondslag vorm van die Dordtse Leerreëls, wat in 1619 deur die Sinode van Dordt (1618-1619) aanvaar is as antwoord op die leer van Arminius en sy Remonstrante navolgers. (Dit bou voort op ander navorsing van die skrywer in ander tydskrifte, waar die Dordtse Leerreëls reeds in besonderhede geanaliseer is.) Die artikel fokus op die probleem van goddelike soewereiniteit en menslike verantwoordelikheid as 'n kernprobleem by hierdie Sinode (waar dit veral oor goddelike uitverkiesing en verwerping gegaan het). Ter inleiding bied dit 'n karakteristiek van die Gereformeerde-skolastieke sintesedenke van destyds as filosofiese stroming en ook die tipe filosofie wat dit behels het. Wat laasgenoemde betref, het dit 'n hele kompleks van idees ingesluit: 'n besondere wetsidee, suiwer kosmologiese denke, vertikale gedeeltelike universalisme, 'n dualistiese ontologie en 'n digotomistiese antropologie. Hierna volg 'n analise van die denke van twee belangrike figure by Dordt, naamlik F. Gomarus en J. Arminius. Hoewel hulle as verteenwoordigers van die twee opponerende standpunte by Dordt beskou word, blyk dit dat hulle tot 'n groot mate dieselfde skolastiese filosofie gehuldig het. Die enigste verskil kom eers op antropologiese vlak na vore: Gomarus was 'n semi-mistieke denker en Arminius 'n Platoniese empiris. Hierdie filosofiese verskil het egter groot teologiese implikasies gehad. Net so verrassend is die feit dat hierdie twee Christendekkers se filosofie presies dieselfde was as die filosofiese konsepsies wat die voor-Christelike denker, Aristoteles, gedurende twee van die laaste fases van sy ontwikkelingsgang gehuldig het. Hierdie "filosofiese mynveër" van die onbybelse "landmyne" onder die teologiese oppervlakte van Dordt lewer dus die volgende gevolgtrekking: Die botsing by Dordt was nie primêr tussen die Bybelse visie (van die Gereformeerdes) en 'n onbybelse dwaalleer (van die Remonstrante) nie. Dit was ten diepste 'n stryd tussen twee verskillende Aristoteliese filosofieë, wat in die Skrif ingelees en só as Bybels gesanksioneer is.

1. INLEIDING: AGTERGROND, BENADERING EN OPSET

Vooraf enkele opmerkings oor die agtergrond, aanpak en opset van hierdie ondersoek.

1.1 Agtergrond

Die vraag na die verhouding tussen God en mens (of gode en mense in die buite-Bybelse denke) is so oud soos die mensheid. In vorige navorsing (wat binnekort gepubliseer word) is nagegaan hoe die Dordtse Leerreëls (DL) van 1619 oor hierdie moeilike probleem besin het. Daaruit het geblyk dat dit nie tot 'n heeltemal bevredigende oplossing gekom het nie. Ook moderne Gereformeerde teoloë het bewus geword daarvan dat alles nie “klop” in die DL nie. Strauss (2006) praat byvoorbeeld van “oneffenhede” en probeer die probleem dan oplos met 'n myns insiens problematiese onderskeid tussen die *vorm* (of bewoording) van die DL, wat foutief kan wees, terwyl die basiese *inhoud* nie bevraagteken mag word nie. Vroeëre teoloë¹ het wel 'n bietjie dieper gekyk en die aandag op die gebruik van die Aristoteliese oorsakeleer in die DL gevestig. Die huidige ondersoek is bedoel as 'n voortsetting op hierdie teologiese suggesties, maar dan vanuit 'n Christelik-filosofiese perspektief. In ooreenstemming met Calvyn se leuse van *semper reformanda* is die bedoeling nie die eenvoudige verwerping van die DL nie, maar reformasie.

1.2 'n Breër, filosofiese benadering

Hierdie bydrae neem as uitgangspunt dat die verwerping van slegs Aristoteliese oorsaaklikheid nie voldoende is nie. Daar moet breër en dieper gekyk word na die *hele* werklikheidsvisie van die DL.² Dit beteken dat die DL se idee van God, van God se wet en van die skepping (veral die mens) krities bekyk moet word. Daaruit sal veral duidelik blyk dat die sintese-filosofie, wat die agtergrond van die DL vorm, onaanvaarbaar is. Indien dit deur 'n meer Skrifgetroue, Christelike filosofie vervang kan word, sal die werklike verhouding tussen God en mens ook duideliker gestalte kry.

1.3 Die opset

Die ondersoek verloop soos volg. Eers word die Gereformeerde-skolastieke filosofie (as stroming en tipe) van destyds geskilder.³ Daarna word meer in detail op die filosofiese standpunte van die twee hooffigure by Dordt (Gomarus en Arminius) gefokus: Waarin het beide hierdie denkers ooreengekom en verskil? In watter mate het hulle standpunte met dié van die DL ooreengestem of verskil? En wat kan ten slotte daaruit geleer word?

2. 'N ALGEMENE FILOSOFIESE TIPERING VAN DIE GEREFORMEERDE SKOLASTIEKE DENKE

Soos reeds hierbo gestel, het die Aristoteliese oorsakeleer 'n belangrike rol by die Sinode van Dordt gespeel om te bepaal hoe die verhouding tussen God en mens beskou moet word. Vir 'n volledige beeld van die denkwysse by Dordt is dit egter nodig om wyer as slegs na die oorsakeleer

¹ Vgl. verskillende bydraes in De Jong (1968).

² Spykman (1981:173) stel reeds so 'n breër lewensbeskoulik-filosofiese benadering tot hierdie probleem voor.

³ Vir verskillende omskrywinge van die begrip “skolastiek” vgl. Venter (1985:3-4).

te kyk. Die hele skolastieke denkpatroon moet in ag geneem word. Dit vorm 'n tros of kompleks ("cluster") van verbandhoudende gedagtes. 'n Mens sou hierdie denkwysie met 'n magneet, wat sekere gedagtes tot 'n samehangende geheel aantrek, kan vergelyk. Daar word vervolgens eers gelet op die *normatiewe kant* of *die rigting* van die skolastieke denke en daarna op die *strukturele faset* daarvan.⁴

2.1 Die stroming of normatiewe rigting

Die Westerse denke kan volgens Vollenhoven (2005a:29) in drie groot periodes ingedeel word: (1) die voor-sinteesdenke van die Grieke en die Romeine (tot ± 50 n.C). Omdat die Woord van God vir hierdie denkers onbekend was, was hulle almal voor-Christelike filosowe. (2) Die sinteesdenke van die Kerkvaders en die Middeleeue (50-1550 n.C). Hulle het 'n versoening tussen die Bybelse openbaring en die voor-Christelike filosofie probeer bewerkstellig. (3) Die anti-sinteesdenke (na 1550) vanaf die Renaissance en Reformasie. Renaissance-denkers wou met die Bybelse element in die sinteesdenke breek en na die Antieke filosofieë terugkeer, terwyl die 16e-eeuse Reformatore (sommige in meerdere mate as ander) die pagane element in die sinteesdenke verwerp het om die volle gesag van die Skrif te erken.

2.1.1 Sinteesdenke

Omdat die sinteesdenke lank na die Kerkvaders en Middeleeue – tot selfs vandag – voortgeduur het, is dit belangrik om iets van die karakter daarvan te verstaan.

Toe die Christendom oor die destyds bekende wêreld versprei het, was die Romeinse wêreld besig om te disintegreer. Die "barbare" het die Christelike samelewing en ou kulture vernietig. Die kloosters het egter daarin geslaag om van die belangrike geskrifte te bewaar. Hierdie boeke – Christelik en Grieks-Romeins – het die bronne van gesag geword. Hulle is eklekties versamel in bloemlesings en bestudeer. Wanneer verskil van standpunte voorgekom het, is gepoog om hulle te harmoniseer. Eers later verskyn daar kommentare (*sententiae*) waarin iets van 'n eie standpunt gestel word. Die skolastieke denke was dus sterk tradisionalisties ingestel (vgl. Vollenhoven, 2005b:371).

Nie alleen was die geskrifte van die vroeë Christene die basis van onderrig nie, maar dit word ook as gesagsvol of sakrosant beskou. Die werke van heidense Griekse skrywers is egter net so beskou. Meer nog: die insigte van die Christelike en heidense denkers word *langs* die Bybel geplaas. Die Heilige Skrif word ook as 'n teksboek beskou, slegs as 'n addisionele bron van kennis – in plaas van die gesagvolle Woord van die ware God vir die hele lewe. Daar is van die veronderstelling uitgegaan dat die Skrif en die pagane denke (wat ook reeds 'n groot invloed op die kerkvaders gehad het) versoenbaar was, mekaar wedersyds kon aanvul. Dit is volgens Kok (1998:94) egter net so min moontlik om twee sulke uiteenlopende lewensvisies te versoen as om van yster en klei 'n eenheid te maak.

Venter (1988:82, 83) tref in hierdie verband 'n belangrike onderskeid tussen *sinkretisme* (bv. by die Gnostici), *sintese* (bv. by Clemens) en *antitetiese* denke (bv. by Tertullianus). Ook laasgenoemde posisie, wat 'n duidelike skeidslyn probeer trek het tussen Christene en filosowe, kon egter nie daarin slaag nie.

Hoewel Christendenkers dus nie verkeerd sou doen as hulle van ander probeer leer nie, mag dit nie op so 'n wyse gebeur dat ander se gedagtes net 'n bietjie "geskaaf" word om by 'n mens

⁴ Vollenhoven (2005a:13-19) onderskei tussen die geestelike stroming en die tipe filosofie.

se Christelike geloof aan te pas nie. Dit beteken dat die Bybel self op die ou end aan 'n vreemde gedagtestruktuur *verbind* word. Wat van ander oorgeneem word, moet *getransformeer* word volgens 'n Bybelsgetroue visie.

Wanneer die sintesedenke gekritiseer word, word daarmee dus nie die anti-*tetiese* houding van sekere Christendekers bedoel nie, wat eenvoudig – vanuit hulle eie oortuigings – alles van die Griekse en Skolastieke filosofie (of die moderne sekulêre denke) verwerp. 'n Christelike denker moet eerder anti-*sinteties* as anti-*teties* dink, want God spreek in sy skeppingsopenbaring selfs tot heidense denkers. En, ten spyte van hulle sintesedenke, was die skolastieke denkers ook Christene wat die Bybel gelees het en in gebed voor God gebuig het. Goed en kwaad, reg en verkeerd, waar en vals, moet dus in *elke* beskouing – ook 'n mens se eie – onderskei word.

Duidelikheidshalwe moet egter bygevoeg word dat vir werklike Christelike denke 'n mens jou nie biblisisties alleen op die Skrif kan beroep nie. God openbaar homself en sy verordeninge ook in die ganse skepping.

Sintesedenke was nie beperk tot die Kerkvaders en Middeleeue nie. Reeds spoedig na die sestiende-eeuse Reformasie val die gereformeerde denkers van die sewentiende eeu weer terug op sintesedenke. Ook vandag nog is sintesedenke ('n vermenging van Bybelse en die huidige sekulêre denke) nie ongewoon nie.⁵ Enkele uitstaande kenmerke van Skolastieke sintesedenke is die volgende.

2.1.2 *Natuur en genade*

Alle skolastieke denke word gekenmerk deur die aanvaarding van 'n natuur-genade skema (vgl. Popma 1958:241), wat alreeds so vroeg as by die Sinode van Oranje (529) aanvaar is. Op die terrein van die natuur is die Grieks-Romeinse denke as gesagsvol aanvaar en op die bonatuurlike genadeterrein God se Woord, die Heilige Skrif. Waar nodig moes die Bybel dus slegs die heidense denke *aanvul* en *korrigeer* in plaas van om dit grondig te *reformeer*. Omdat daar nie besef is dat die Grieks-Romeinse filosofie en die Skrif religieus onversoenbaar is nie, sou die natuurlike (die voortrap) nie deur die bonatuurlike genade *opgehef* word nie, maar slegs *vervolmaak* word.

2.1.3 *In- en uitleg*

Hierdie versoening tussen die Skrif en die voorchristelike filosofie is moontlik gemaak deur die manier waarop die Bybel gelees is. Voor-Christelike gedagtes (bv. Aristoteles se oorsakeleer by die Sinode van Dordt) is in Skrifgedeeltes *ingeles* (*eisegese*) en daarna – met die sanksie van die Skrif – daar *uitgeles* (*eksegese*). 'n Mens moet dus versigtig wees om nie deur 'n slagspreuk soos *sola Scriptura* (alléén die Skrif) mislei te word nie – dit kan op biblisistiese sintesedenke (inlegkunde) in plaas van op werklike Skrifmatige (uitlegkunde) denke dui. Tekste soos Matteus 25:34 en Efesiërs 1:4 hoef byvoorbeeld nie te lei tot die aanvaarding van 'n ewige goddelike dekreet tot verkiesing en verwerping nie. Dit kan ook dui op die diepere, goddelike geheim van die geskiedenis.

2.1.4 *Wete en geloof*

Die voorafgaande lei by alle skolastieke denkers tot die probleem van die verhouding van wete(nskap) en die Christelike geloof. Die eerste is die manier waarop 'n mens die natuurlike

⁵ Vgl. bv. Kok (1998) op verskillende plekke.

terrein redelik sou ken, die tweede die gelowige kenwyse vir die terrein van die bonatuurlike genade. Die ontologiese dualisme tussen 'n profane en sakrale terrein lei dus ook tot 'n kenteoretiese gespletenheid.

2.1.5 *Filosofie en teologie*

Die onderskeid tussen wete en geloof lei op sy beurt by skolastieke denkers tot dié tussen filosofie en teologie. Filosofie sou oor kennis van die natuurlike en teologie kennis van die bonatuurlike handel. Omdat die bonatuurlike, Christelike genadeterrein die belangrikste behoort te wees, beskou die skolastici die teologie as die koningin van die wetenskappe. Die filosofie is egter as diensmaagd nodig om aan die teologie 'n wetenskaplike karakter te gee. Die ironie is egter dat die heidense filosofie nie die *dienskneg* gebly het nie – dit het die *heerser* geword. Daarom beklemtoon Vollenhoven (1933:317; 2005b:76,405) dat 'n Reformatoriese filosofie alle vorme van sintesedenke moet verwerp. Uiteindelik geld nie God se openbaring nie, maar kry 'n onbybelse filosofie die oorhand. 'n Christendenker wat Aristoteles probeer annekseer, word op die ou end deur Aristoteles geannekseer!

2.1.6 *Dubbele normatiwiteit*

Uit die voorafgaande blyk dat die Gereformeerde Skolastieke denke ten tye van die Sinode van Dordt as filosofiese stroming 'n *dubbele normatiwiteit* aanvaar het. As gevolg van die poging om sowel die Griekse denke as die Bybelse openbaring as gesagsvol te aanvaar, kon hierdie denkers egter nie 'n integraal Bybelsgehoorsame teologie of filosofie ontwikkel nie. Hulle denke getuig van verdeelde lojaliteit, wat vervolgens ook in die strukturele kant van hulle denke sigbaar is.

2.2 **Die tipe filosofie oor die struktuur van die werklikheid**

Oor hoe die werklikheid struktureel beskou word, is daar ook merkwaardige ooreenstemming by die Gereformeerde skolastieke denkers. Hulle was nie net almal sintesedenkers nie, maar het ook dieselfde tipe filosofiese konsepsies gehuldig wat uit die volgende gedagtekompleks bestaan het (vgl. Vollenhoven 2000:255).

2.2.1 *Louter-kosmologiese denke*

Anders as by die kosmogono-kosmologiese denke (wat ook klem op die ontwikkeling in die kosmos lê), was die skolastieke denkers louter-kosmologiese denkers. Hulle het die genese of ontwikkeling van die skepping geringeskat en was net in die bestaande (synde) geïnteresseerd. God se kultuuroopdrag dat die mens op 'n verantwoordelike wyse die skepping moet bewerk, dit wil sê ontsluit, ontplooi en ontvou, was nie vir hulle belangrik nie. Hierdie statiese en deterministiese visie op die werklikheid sluit aan by verskillende ander trekke wat sáám die skolastieke “cluster” of filosofiese ideëkompleks uitmaak.

Hierdie soort filosofie is dus syns-filosofie of ontiese denke. Popma (1962:111) noem dit 'n synsteoretiese denkhouding en praat selfs van ontologisme, omdat dit die grense van elke moontlike ontologie oorskry. Verkeerdelik is selfs aanvaar dat 'n mens ook oor God kan teoretiseer (teologiseer of filosofer) – in plaas daarvan om eenvoudig te glo wat Hyself aangaande homself in sy Woord openbaar het. In die skolastieke ontologiese gerigtheid word die syn of wese van God egter ondersoek, hoe Hy inmekaar sou sit of gekonstrueer sou wees. God moet “duidelik gemaak” word, deur die mens redelik geanaliseer en deurgrond word!

Popma noem hierdie soort spekulasies oor God teo-ontologisme. Vir hom grens die eindelose ontledings – van God wat nie ontleedbaar is nie – selfs aan die godslasterlike. Indien God vir 'n mens so duidelik soos 'n driehoek geword het, het jy nog nie die ware God, wat volgens die Skrif in 'n ontoeganklike lig woon, ontmoet nie (vgl. Popma 1962:148). Volgens hierdie denker (bv. Popma 1959:63;1961:20,241) is die skolastieke teo-ontologisme eenvoudig 'n voortsetting van die pagane Griekse idee dat teologie 'n redelike verantwoording van die godwees (syn) van die gode sou behels. En Vollenhoven merk op:

God is sovereign. Hence he is not to be investigated by us, but (on the contrary) he investigates us... That is why philosophy [and theology – BJvdW] cannot concern itself with Him. We stand in connection with Him through religion, and only through it; in the prime sense of God being its author and we its receivers, who are urged to reciprocate in love. (Aangehaal deur Tol 2010:482)

2.2.2 *Besondere wetsidee*

Die besondere wetsidee van Gereformeerde-skolastieke denkers maak verder hulle teologiese standpunte duideliker. Hulle ken nie aan God se wette of verordeninge 'n selfstandige status toe nie en het dus nie die wet en wetsonderhorige skepping duidelik genoeg van mekaar onderskei nie. Weens 'n lang en komplekse voorafgaande historiese ontwikkeling (vgl. Venter 1988:30) is verskillende denkers se wetsidees volgens Van der Walt (1990:273-4) tot die volgende saamgevoeg: (1) Die essensie/wese/idee/wet/logos van alle dinge bestaan van ewigheid af in God se verstand of raad. (2) God skep hierdie (oorspronklik Platoniese) idees as ding-wette in die geskape dinge. (Op dié wyse word God self immanent in die skepping.) (3) Dieselfde essensies is tegelykertyd in die menslike verstand (die hoogste deel van sy goddelik-verwante siel) ingeskep. (Daarom gaan die meeste skolastici uit van die harmonie tussen die objektiewe rasionaliteit van die dinge buite die mens en sy eie, subjektiewe rasionaliteit.) Saamgevat bestaan die wet *in* God, *in* die dinge en *in* die menslike verstand.

Dat so 'n visie op die wet *ante rem* (in God), *in rebus* (in die skepsele) en *post rem* (in die menslike verstand) nie sonder ernstige probleme is nie, blyk uit die volgende opmerking van Venter (1988:30):

Die gevaar hiervan sou vir die Christendom wees dat God self, omdat die Ideë deel van sy wese is en Hy nie teen Homself kan ingaan nie, onderworpe aan die Ideë is – daarmee het Plato se wetsabsolutisme ook die hart van die Christendom geraak.

Nie net God is aan sy eie wet of raadsplan gebonde nie. In hierdie ewige, goddelike raad of wêreldplan vind volgens die skolastieke denkers ook uitverkiesing en verwerping plaas. Omdat die goddelike idees van sy raadsplan van ewigheid af alles na hulle aard en ontwikkeling stuur, kan die individuele mens net hierdie voorafbeplande rol uitspeel.⁶

As gevolg van die noue verband tussen die goddelike en menslike logos (rede) is die roeping van die teoloog ook om God se gedagtes na te dink om 'n goddelike kyk op die werklikheid te bekom – 'n totale oorskatting van die menslike verstand!

Tereg merk Tol (2010:452) op dat so 'n standpunt oor God se raadsplan onbybels is.

The being of the cosmos is not a deterministic, predestining principle that includes all that will happen to the cosmos as a whole and to things in particular.

⁶ Vir 'n teologiese verduideliking van hierdie idee van 'n goddelike dekreet kan Muller (2008) geraadpleeg word.

God het die skepping só gemaak dat dit oop is vir nuwe ontwikkeling – wat nie beteken dat hyself nie voortdurend daarby betrokke is nie. Hierby sou gevoeg kon word dat God self ook nie 'n statiese, onveranderlike God (*deus immutabilis*) is nie.

2.2.3 Vertikale gedeeltelike universalisme

Gedurende die Middeleeue en daarna is ook besin oor die verskil en verhouding tussen individualiteit (bv. dat hierdie 'n spesifieke boom is) en die universaliteit (bv. waarin hierdie boom met ander bome ooreenkom). Skolastieke denkers was gewoonlik nie individualiste (die individuele die belangrikste en die universele van sekondêre belang), of universaliste nie (die universele die belangrikste en die individuele slegs uitlopers daarvan), maar gedeeltelike universaliste.

Binne hierdie laaste denkrigting is daar twee moontlikhede. Die een is *horisontale* gedeeltelike universalisme, waarvolgens die universele (die grote) en die individuele (as die kleine) *langs* mekaar voorkom. Die ander teorie – skolastieke denkers se keuse – is dié waarin die universele en individuele *onder* mekaar staan, dit wil sê in 'n *vertikale* verhouding. Hieronder is daar weer twee moontlikhede, naamlik intellektualisme of empirisme: die universele is die hoëre en die individuele die laere, of die omgekeerde word beweer.

Hierdie besinning oor die verhouding tussen die universele en individuele kant van *dinge* is in die Middeleeuse skolastiek verwar met die *wette* vir die dinge en moet dus in verband beskou word met wat reeds onder 2.2.2 gestel is. (Die rede daarvoor is dat, vir die ordelike verloop van sake, God se wette *universeel* vir 'n spesifieke gebied geld.) Op die ingewikkelde kenteoretiese probleme wat as gevolg van hierdie verwarring ontstaan het, kan – hoewel belangrik – nie hier verder ingegaan word nie.⁷ Belangrik is wel om te noem dat, indien iemand 'n individualistiese ontologie huldig, hy gewoonlik 'n *nominalistiese* kenteorie sal huldig; dat 'n universalistiese ontologie meestal 'n *realistiese* kenteorie impliseer; 'n gedeeltelike universalisme lei normaalweg tot 'n *matige realistiese* kennisleer – iets tipies by die Gereformeerde Skolastiek.

2.2.4 Ontiese dualisme

'n Vierde belangrike komponent van skolastieke denke (ook van die Gereformeerde Ortodoksie) is dat dit die werklikheid nie (soos volgens die monisme) as 'n eenheid beskou (waaruit die veelheid sou voortspruit) nie, maar as 'n oorspronklike twee-eenheid van 'n hoëre en 'n laere synsgebied, ook die transendente en nie-transendente genoem.

Aangesien skolastieke denkers Christene was, is die transendente met God vereenselwig en die nie-transendente met sy skepping. Omdat die Bybelse *radikale* verskil tussen God en sy skepping nie erken is nie, bestaan daar in die twee-eenheid sowel verskille as ooreenkomste, of analogie tussen God, die hoogste graad van syn en die skepping – veral die mens as die kroon van die skepping – op 'n veel laer trap in die synshiërargie. Soos in die geval van Aristoteles (vgl. Popma 1962:181) word die transendente gekenmerk deur synsvolheid of volmaaktheid, terwyl die nie-transendente aan 'n synstekort ly. Dié twee vlakke word dikwels ook met respektiewelik die goeie en die kwade geïdentifiseer, sodat sonde in plaas van 'n ongehoorsame religieuse *rigting* verkeerdelik as 'n *gebrek* aan syn beskou word.

2.2.5 Antropologiese digotomie

'n Dualistiese ontologie lei gewoonlik ook tot 'n tweedeling (digotomie) in die mensbeskouing van skolastieke denkers – die vyfde komponent van die skolastieke kompleks van gedagtes. Ook

⁷ Meer daaroor is te vinde in Van der Walt (1990:262-274) en Venter (1985:47-64.)

die mens self is 'n tweedelige wese, bestaande uit 'n hoëre, belangriker deel en 'n laere, minder belangrike.

Tot op hierdie punt huldig die meeste skolastieke denkers (ook die Gereformeerde Ortodoksie) dieselfde filosofiese standpunt. Wat hulle mensbeskouings betref, kan daar egter groot verskille van standpunt wees.⁸ Aangesien die meeste Gereformeerde-Ortodokse denkers óf 'n Aristoteliese óf 'n Platoniese *semi-mistieke* mensbeskouing voorstaan (vgl. Vollenhoven 2000:255) – en dié standpunt selfs vandag nog populêr is – word hier langer daarby stilgestaan.

2.2.6 *Semi-mistiek*

Volledige mistiek beteken dat die *hele* mens kan “opstyg” tot eenwording met die universele, goddelike of transendente en só sy eie identiteit verloor. *Semi-mistiek* behels dat alleen die *hoogste* deel van die mens (bv. sy siel), wat oorspronklik van God af kom, met God kan verenig. Eisler (1910b:833-834), wat 'n hele aantal mistieke denkers bespreek, sê dan ook dat die mistiek baie na aan die panteïsme kom. Christendenkers het meestal nie verder gegaan as om 'n semi-mistieke visie te huldig nie, omdat volledige mistiek hulle in botsing sou bring met die tradisionele Christelike aanvaarding van 'n voortbestaan na die dood en waarskynlik ook op panteïsme (alles – ook die mens – word as goddelik beskou) sou uitloop.

Soos nog later sal blyk, is die verhouding tussen God en mens nie 'n *mistieke*, sinsverhouding nie, maar 'n *religieuse*. Popma lewer dan ook in sy sewedelige *Levensbeschouwing* (1958–1965) grondige kritiek op verskillende vorme van mistiek. Volgens hom bestaan daar nie so iets soos ware en valse (of sieklike) mistiek nie. *Alle* mistiek is onbybels. (Indien bv. Gal. 2:20 ter ondersteuning van so 'n visie gebruik sou word, word die teks misbruik.) Van der Linde (1960:118 e.v.) wys op die sterk Neo-Platonies-Augustiniaanse agtergrond van die Christelike mistiek deur die eeue en noem dit 'n “louter zoet gif”. Is dit nie 'n te harde oordeel nie? Om 'n antwoord op hierdie vraag te bied moet die (semi-) mistieke denke van nader bekyk word.⁹

2.2.7 *Enkele trekke van die mistieke denke*

Adels (1987:202-204) bied onder die opskrif “mystic union” 'n hele aantal sitate uit mistieke denkers. Die opgaan in en eenwording met die goddelike word daarin met verskillende beelde beskrywe: Die mens verdwyn soos 'n druppel in die oseaan; dit is soos die sonlig in die lig en die lig in die sonlig; 'n gloeiende yster in die vuur; die sywurm wat 'n papie in 'n kokon word; 'n vis in die see en die see in die vis. Uit die verskillende aanhalings is dit duidelik dat die mistikus moet leeg word, sterf, self ondergaan om in die afgrond van die goddelike “begrawe” te word. Verenig met God, word die mens self (byna) goddelik.

Algemene trekke

Die volgende kritiese opmerkings word hier gemaak sonder om hulle in besonderhede te kan bespreek:

- Mistieke eenwording met die godheid is oorspronklik 'n heidense gedagte, wat alreeds by voorbeeld Aristoteles voorkom.¹⁰
- Mistiek is gewortel in hiërgies en dualistiese sinsleer, wat dit moontlik maak om vanaf die aardse of nie-transendente na die transendente op te klim. Hoe dieper jy in jou

⁸ Vollenhoven (2000:254, 255) onderskei byvoorbeeld elf verskillende tipes mensvisies in hierdie groep.

⁹ Vir die verskillende mistieke denkers, vgl. Vollenhoven (2005b:380) en Venter (1988:132, 149 e.v.).

¹⁰ Vgl. Vollenhoven (2000:198) se tipering van Aristoteles se tweede laaste fase.

die siel versink, hoe nader sou 'n mens aan God kom. Die *radikale* verskil tussen God en mens word dus nie erken nie.

- Mistiek is dus prinsipiële onmoontlik, omdat dit die vergoddeliking van die mens nastreef, terwyl God en mens radikaal van mekaar verskil.
- Dit is ten diepste atëisties of Godloënd, aangesien dit oor die eie vergoddeliking gaan en die bestaan van 'n ware God – Iemand heeltemal anders as sy skepping – ontken. (Aristoteles en Jaspers is twee voorbeelde van so 'n atëistiese mistiek.)
- Mistiek verag die wêreld en die mens, omdat dit ekstasies in die oseaan van goddelikheid wil verdwyn en uiteindelik selfvernietigend is. Eckehardt (1260–1328) se universalistiese mistiek word byvoorbeeld soos volg deur Kok (1998:111) beskryf:

Deny yourself and empty yourself of everything creational, for God's sake, so that your knowledge becomes purest ignorance, a dark unconsciousness into which God will come and fill that vacuum. You will blend with God into the Godhead when you forsake the present life of opposites, for becoming dead to the whole world in your soul, you become single-mindedly alive in Being, in the eternal Being where you were before your creation.¹¹

- Innerlike mistieke stemme en belevinge word deur Christelike mistici dikwels belangriker beskou as God se Woord.
- Die mistiek self is vol inherente spanninge en teenstrydighede. Byvoorbeeld: Om 'n mens se individualiteit in die universele te verloor moet dit juis maksimaal oorskat word.
- Mistiek kom in verskillende grade en vorme voor, byvoorbeeld gevoelsmistiek of intellektualistiese mistiek. Intellektualisme sluit dus nie mistiek uit nie. 'n Duidelike onderskeid tussen hierdie twee soorte mistiek is belangrik. Venter (1988:132,153) onderskei byvoorbeeld twee hoofstrominge binne die mistici van die twaalfde eeu. Die Cisterciensers se hoofdoel was om die mens se *wil en gevoel* in ooreenstemming met die wil van God te bring. Die Viktoryne, daarenteen, het as doelstelling gehad die *wetenskaplike kennis* van God langs 'n mistieke weg.

Intellektualistiese en gevoelsmistiek

Leff (1967:259 e.v.) bied behalwe 'n goeie skets van die historiese agtergrond en die geweldige populariteit van mistiek gedurende die laat-Middeleeue, verdere lig op hierdie twee vorme van mistiek. Hy sê eers die volgende oor hulle gemeenskaplike doelwit:

...they shared in the common striving – or claim to it – to reach God through an inner movement of the soul... This desire went together with the need to withdraw from contact with the outer world... to detach from the accepted norms of life... To seek direct contact with God in the soul was to tend away from the mediation of the church.

Leff maak daarna duidelik hoe belangrik die onderskeid tussen verskillende soorte mistiek (ortodoks en heterodoks of kettere genoem) destyds was. Die kerk het die “gesonde” mistiek aanvaar, maar voorstanders van die “siek” mistiek as kettere veroordeel. Wat was die rede waarom byvoorbeeld Eckehardt (vgl. hierbo) se mistiek aanvaarbaar was, maar nie dié van baie van sy volgelinge nie?

¹¹ Vir 'n vollediger beskrywing, vgl. Leff (1967:260-294) en Venter (1988:154 e.v.).

Die rede was tweërlei: Eerstens het Eckehardt 'n intellektualisties-Platoniese konsepsie gehuldig.¹² Die intellek kon dus die wil beheers. Van sy navolgers (die gevoelsmatige mistici) het egter voluntaristies gedink (die menslike wil is die belangrikste en bepaal selfs die denke). Dit verklaar waarom van hierdie Christelike mistieke “sektes” Bybelse norme en kerklike tradisies oorboord gegooi het en immoreel kon lewe. Agter hierdie twee soorte mistiek skuil natuurlik bepaalde mensbeskouings. By die intellektualisme was die rede, die belangrikste goddelike “deel” van die mens. Die “laere”, gevoelsmatige “deel” is as minderwaardig beskou. Die emosionele mistici het egter vanuit 'n ander mensvisie die teenoorgestelde beweer.

Die tweede rede waarom Eckehardt nie ook deur die kerk veroordeel is nie, is omdat sy mistiek (ten minste volgens Leff) baie na aan die panteïsme gekom het, maar dat hy nooit sy panteïstiese idees (soos sommige van sy navolgers) openlik verkondig het nie. Die grens tussen mistiek (en semi-mistiek) en pan(en)isme is dus inderdaad uiters dun.

Die bron van baie dwalinge

Mistiek lei in die lig van die voorafgaande tot allerlei onbybelse dwalinge. Leff (1967:289-290) noem byvoorbeeld dat selfs die sogenaamde ortodokse mistikus, Eckehardt, se idees daartoe gelei het dat hy geleer het dat dit nie meer nodig is om God lief te hê, jou oor jou naaste te ontferm, hartseer te wees of selfs te bid nie. Na die onttrekking van die wêreld en eenwording met God is hierdie dinge van geen belang meer nie!

Popma (1962:32) verbind ook die idee van 'n onmiddellike wedergeboorte sonder enige Woordverkondiging (by o.a. Maccovius, Voetius en Kuyper) aan hulle semi-mistieke teologie.

Die heel belangrikste vir hierdie ondersoek is egter dat (semi-)mistiek nie 'n korrekte, Bybelse visie op die verhouding tussen God en mens voorstaan nie. Dit streef na *ontiese* eenwording met God – iets onmoontlik – in plaas van 'n *religieuse* verhouding van gehoorsaamheid aan sy liefdesgebod. (Dit is 'n fundamentele gebod wat egter *verskillende gestaltes* in verskillende verhoudinge aanneem. My liefde vir my hond verskil van dié vir my kinders, is ook anders as dié tot my vrou en verskil ook van die wyse waarop dit in buurskap, vriendskap, geloofsgenootskap ens. na vore tree.)

Hedendaagse relevansie

Ten slotte moet nog genoem word dat (semi-)mistieke denke nie tot die Griekse denke, die Middeleeue (vgl. hierbo), Calvyn (vgl. Van der Walt 2010:230) en die Gereformeerde Skolastiek van die 17e eeu beperk was nie. Die lyn loop deur na die sogenaamde bevindelikheidsteologie van die Nadere Reformasie tot ongeveer 1750.¹³ Dit kom weer by Kuyper na vore.¹⁴ Ook by kontemporêre, insluitend Suid-Afrikaanse Gereformeerde denkers, word dit nog steeds aangetref.¹⁵

Fick self sien duidelik nie die onbybelse grondslae van die mistiek raak nie. Solank 'n mens net van “mistiek” en nie van “mistisisme” praat nie, en solank dit net nie 'n emosionele mistiek is nie, is dit vir hom in orde. (Hy kies vir 'n *intellektualistiese* semi-mistiek.) Bowendien word

¹² Dit word bevestig deur Vollenhoven (2000:237).

¹³ Vergelyk Visser (1954) vir Vollenhoven oor mistiek spesifiek by hierdie Gereformeerde denkers.

¹⁴ Vgl. Kuyper (1908) en (1997) asook Vander Stelt (1973) – volgens Vollenhoven (2000:256) kan die monargianisme ook mistieke trekke hê.

¹⁵ Vgl. Floor (1953) en Fick (2010:282).

'n meer mistieke gereformeerde deur hom voorgestel as 'n antwoord op postmoderne spiritualiteit. (Soos in die verlede al dikwels gebeur het, word dus probeer om 'n meer resente filosofiese stroming te beveeg met 'n vroeër stroming) 'n Neiging tot mistiek is volgens Van der Linde (1960:118 e.v.) egter blykbaar 'n tipiese protes dwarsdeur die eeue wanneer die kerklike lewe verkoel en vervlak.

Die finale konklusie kan alleen wees dat *alle vorme* van mistiek (intellektualisties of voluntaristies, gematig (semi) of ekstrem) geen Bybelse vroomheid (vandag "spiritualiteit" genoem) is nie. Dit staan diametraal *teenoor* wat die Bybel werklik oor die verhouding tussen God en mens leer.

2.3 Gevolgtrekking

Hiermee het die algemene trekke of "cluster" van idees van die Gereformeerde Ortodoksie of Skolastiek voldoende duidelik geword om die krisis by die Sinode van Dordt – en nog lank daarna – te kan verstaan. Die belangrikste wat in gedagte gehou behoort te word, is dat dit nie in die eerste plek die Skrif was wat met "ketterye" gebots het nie. Dit was eerder 'n *botsing tussen verskillende tipes sintesedenke*. Die Calviniste en Remonstrante het gebots omdat beide kante deur onbybelse filosofiese denke geïnfekteer was. Daarom kon hulle ook nie die probleem van die verhouding tussen God en mens korrek sien nie, maar slegs 'n kompromie tussen verskillende sintetiese visies probeer bewerk.

3. DIE BOTSING VAN TWEE STANDPUNTE BY DIE SINODE VAN DORDT

Uit sekondêre literatuur blyk dit dat daar by Dordt 'n groot verskeidenheid van menings was oor die verhouding tussen God en mens en veral natuurlik oor uitverkiesing en verwerping (vgl. Sinnema 1985). Hoewel F. Gomarus (1563–1641) een van die gereformeerde standpunte verteenwoordig het, is ook sy standpunt uiteindelik nie by die Sinode aanvaar nie. J. Arminius (1559–1609) was reeds oorlede, maar sy navolgers, die Remonstrante, het sy visie bly verwoord. Omdat nie op al die verskillende standpunte by die SD ingegaan kan word nie, word hierdie twee teenstanders (albei dosente aan die Universiteit van Leiden) se beskouinge hier weergegee om te probeer vasstel wat die diepste filosofiese grondslae daarvan was.

3.1 F. Gomarus (1563-1641)

Vooraf word eers iets oor sy teologiese standpunt gestel.¹⁶

3.1.1 Sy teologiese visie

Gomarus was duidelik 'n volgeling van Beza (1519–1605) se supralapsarisme. Deur tussen twee soorte oorsake te onderskei, kon hy beweer dat sowel God as mens (verskillende) oorsake vir verwerping is. God het egter nie die mens tot sonde gepredestineer nie, hy is nie die oorsaak van menslike sonde nie. Sinnema (1985:144) beweer egter dat Gomarus se streng deterministiese predestinasieleer min aanhangers onder sy eie landgenote, sowel as by die SD gehad het. (Die predestinasie is byna gereduseer tot 'n marionettespel waarin God – onderworpe aan sy eie wet – die toutjies trek en die mens bloot meganies kan beweeg.)

¹⁶ Vir sy lewensgeskiedenis, vgl. Van Itterzon (1930).

3.1.2 Die filosofiese grondslag

Ook volgens Vollenhoven se metode het Gomarus by Beza aangesluit en dieselfde filosofiese konsepsie as Beza gehuldig.¹⁷

Louter-kosmologiese denke

Soos reeds hierbo aangetoon, wil hierdie groep denkers alleen oor die bestaande kosmos (hoe presies dit in mekaar sit) nadink. Dit gaan vir hulle oor die struktuur of synde van die skepping, hulle dink ontologies (*ontos* = syn). En omdat hulle Christene was, sluit hulle God ook daarby in, sodat hulle ook teo-ontologies dink, God se syn probeer deurgrond.

Kok (1998:102) beskryf hierdie tipe denke soos volg:

... it regards genesis as merely an aspect of structure. It may be asked, did the scholastics not believe in creation. Yes, they did believe the creation act of God as revealed in the Scripture, but restricted the creation theme to an idea about the structure of reality and nothing more. That God should start and then stop doing anything would also suggest a change in him who knows no change. The world as it appears now could and will never look like anything else.

By so 'n louter-kosmologiese standpunt vind dus verskillende gedagtegangte aansluiting (vgl. Vollenhoven 2005b:239): (1) God as die ewige, onbeweeglike, onveranderlike, (2) 'n vaste raadsbesluit, (3) 'n statiese wêreldbeeld en spekulatiewe substansiebegrip en (4) 'n deterministiese visie op die geskiedenis. Alles is vooraf volgens 'n goddelike plan vasgelê, sodat menslike vryheid sterk ingekort word of selfs opgehef word.

'n Dualistiese ontologie

Hiervolgens word (vgl. hierbo) God en die wêreld nie as eenheid gesien nie (die monisme), maar as twee ewige korrelate van mekaar – die transendente (God) en die nie-transendente (die mens en die res van die kosmos).

Die waarde van Spykman is dat hy aangetoon het wat die implikasies van so 'n dualistiese (of twee-faktor) ontologie (i.p.v. 'n drie-faktor werklikheidsbeskouing van God, wet en skepping) vir die leer oor die uitverkiesing en verwerping was. By 'n dualistiese ontologie (wat net God en kosmos erken)

We either eclipse divine sovereignty, Armenian style, or we eclipse human responsibility, labelling it hyper-Calvinism. To avoid these extremes, we try to maintain an uneasy, strained, often unstable balance between them. With only two factors almost anything can happen... God and man easily become either competitors or cooperators... As a consequence, we either overload the divine circuit or overload the human circuit. (Spykman 1981:178)

Gedeeltelike universalisme

Volgens hierdie visie (vgl. weer hierbo) bestaan die individuele en universele nie *langs* mekaar (*horisontale* gedeeltelike universalisme) nie, maar *bo* mekaar in 'n verhouding van die hoë tot die laere (die *vertikale* visie).

¹⁷ Volgens Vollenhoven (2000:103, voetnoot 11; 182 en 255) is hierdie tipering nie van Vollenhoven self nie, maar van die latere redaksie van sy *Schematische Kaarten*.

Intellektualisties en empiristies

By laasgenoemde teorie (gedeeltelike universalisme in sy vertikale vorm) is daar verskil tussen die intellektualiste, waarvan Gomarus 'n voorbeeld was, en die empiriste, waarvan Arminius 'n aanhanger was (vgl. 2.2.4 hierbo). Volgens eersgenoemde standpunt word die universele as die hoëre en die individuele as die laere beskou, terwyl laasgenoemde (die empiriste) presies die omgekeerde geleer het: die hoëre is die individuele en die laere die universele. Omdat die universele gewoonlik as belangriker as die individuele beskou word, kry die laere (waaronder die mens) by die empirisme dus 'n belangriker rol as by die intellektualiste. Dit verklaar gedeeltelik waarom Arminius meer klem op menslike verantwoordelikheid kon lê as Gomarus. Kendall (1979:149) sien iets hiervan raak as hy sê dat Arminius die dekrete van God uit die ewigheid na die hier en nou (empiriese werklikheid) verplaas het.¹⁸

Semi-mistiek

Hierdie teorie by Gomarus (en 'n hele aantal ander denkers van die Gereformeerde Ortodoksie, vgl. Vollenhoven 2000:255) hang saam met sy digotomistiese mensbeskouing. Die mens sou uit twee dele bestaan (bv. liggaam en siel) waarvan die hoëre deel (bv. die siel/gees) as transendent of van God afkomstig beskou word. Dit word as semi-mistiek aangedui, omdat net 'n gedeelte van die mens aan God verwant is en na die dood weer finaal na hom sal terugkeer.

Die aandag word weer daarop gevestig dat, volgens die semi-mistiek, die mens ook reeds in hierdie lewe uit die laere, swakkere synsgebied na die hoëre, ware goddelike syn moet opstyg. Die verhouding tussen God en mens is dus – verkeerdelik beskou – nie 'n *religieuse* verhouding nie, maar 'n *ontiese* verhouding. Gevolglik word goed en kwaad ook nie gesien as twee verskillende religieuse *rigtings* nie (gehoorsaamheid of ongehoorsaamheid aan God se gebod), maar as 'n *vertikale stryd* tussen die mens se hoëre siel en sy laere drifte.

Vollenhoven (2005b:378) onderskei verder tussen drie tipes semi-mistiek: 'n Aristoteliese, Platoniese en pneumatologiese. Volgens hom ressorteer Gomarus (soos Beza, die *Synopsis* en Voetius) onder die eerste (Aristoteliese) groep, terwyl figure soos Althusius, Keckermann en Coccejus Platoniese semi-mistieke denkers was.

3.2 Arminius (1560-1609)

Omdat Arminius en sy navolgers deur die Sinode van Dordt van Pelagianisme beskuldig is, is dit nodig om noukeurig sowel sy teologiese as filosofiese standpunte na te gaan. So 'n detailondersoek het vir die breër publiek eers lank na die Dordtse Sinode moontlik geword toe sy werke gedurende die negentiende eeu in Engels uitgegee is. Intussen het ook heelwat oor sy teologie verskyn.¹⁹

3.2.1 Sy teologiese visie

Hy verwerp verskillende fasette van Gomarus se supralapsarisme (vgl. Sinnema 1985:145-150) sonder om vir infralapsarisme te kies. Hy beveg dus die gedagte dat die mens self nog voor sy bestaan al deur God tot uitverkiesing of verwerping gepredestineer kon wees. God verkies op

¹⁸ Vir meer besonderhede oor hierdie dekrete teologie wat so 'n belangrike rol by die Gereformeerde Ortodoksie gespeel het, vgl. weer Muller (2008).

¹⁹ Vgl. bv. Bangs (1971) en Muller (1991).

grond van wie Hy as berouvolle sondears ken, en verwerp dié wat volgens hom in hul sonde volhard. Dit beteken egter nie dat menslike meriete 'n voorwaarde vir uitverkiesing sou wees nie. Geloof bly volgens Arminius 'n genadegawe van God. Verwerping verklaar hy uit sowel die mens se sonde as God se wil, dit wil sê twee verskillende oorsake.

Belangrike verskille

Arminius verwerp ook die aanklag dat hy 'n Pelagian sou wees. Hy erken dat Pelagius God se genade nie tot sy reg laat kom het nie. Terselfdertyd waarsku hy egter teen 'n ander uiterste by Gomarus c.s., naamlik dat die mens se vrye wil ook nie ontken mag word nie.

Volgens Kendall (1979:143) was 'n kernverskil tussen Gomarus en Arminius dat laasgenoemde geleer het dat God se genade deur die mens weerstaan kan word. Sy genade is dus nie 'n onweerstaanbare krag nie, want God vernietig nie die menslike wil nie. Wat die volharding in die geloof betref, leer Arminius dat 'n mens die genade (van geloof) kan verloor, terwyl die Calviniste die feit van afvalligheid met hulle teorie van 'n tydelike geloof probeer verklaar het. Albei groepe erken egter dat 'n uitverkore mens soms weer in sonde kan val.

Voorsiene geloof

Arminius leer dat God sekere mense uitverkies het wat Hy *voorsien* het sou glo. Hy *verbind* God se verkiesing – hoewel dit op die deur God voorsiene geloof gegrond is – egter aan die mens se wil om te glo. Sy teenstanders maak egter van die wil om te glo 'n aposterioriese bewys dat iemand uitverkies is. Arminius se standpunt word duideliker wanneer dit met die uiteindelijke standpunt van die Dordtse Leerreëls vergelyk word.

Vergelyking met die Dordtse Leerreëls

Arminius se leer kan in vier punte saamgevat word (vgl. Kendall 1979:142): (1) God het Jesus Christus as Middelaar en Verlosser aangestel. (2) God het besluit om diegene wat hulle bekeer en glo in genade aan te neem en die ongelowiges in hul sonde te laat. (3) God het gesorg dat daar genoeg middele sou wees vir bekering en geloof. (4) God het besluit (gedekreter) om diegene te red wat hy van ewigheid af geweet het sou glo en volhard, en ook om diegene wat Hy geweet het nie sou glo en volhard nie te verwerp.

Hierteenoor leer die DL in sy vyf artikels die volgende: (1) Dat God se ewige dekreet van predestinasie die oorsaak van verkiesing en verwerping is, en dat sy dekreet nie op voorsiene geloof gegrond is nie. (2) Dat Christus net vir die uitverkorenes gesterf het. (3) en (4) Dat die mens van nature nie in staat is om God sonder die Heilige Gees se leiding te soek nie, en dat God se genade onweerstaanbaar is. (5) Dat uitverkorenes tot die einde in geloof sal volhard.

Christus het vir alle mense gesterf

Kendall (1979:149) sê van Arminius: “He has succeeded in relaxing the tension whether or not one’s lot is unchangeably fixed. His theology clearly brings the possibility of salvation within reach of anyone.” Kendal vestig dan ook die aandag op die ooreenkoms tussen Arminius en Calvin, wat beide geleer het dat Christus vir alle mense gesterf het en dat sy soendood alleen van waarde is wanneer daarin geglo word. ('n Mens sou n.a.v. Kol. 1:15-20 kon sê dat Christus as Instandhoudingsmiddelaar vir alle mense gesterf het maar as Verlossingsmiddelaar net vir die nuwe Israel.)

3.2.2 Die filosofiese agtergrond

Reeds uit die voorafgaande het dit geblyk dat daar – ten spyte van die verskille – heelwat punte van ooreenstemming tussen Gomarus (en die DL) en Arminius was. So 'n ooreenstemming van standpunte blyk ook uit hulle dieperliggende filosofiese uitgangspunte. Arminius het ook (vgl. Vollenhoven 2000:254) (1) suiwer kosmologies, (2) dualisties en (3) gedeeltelik universalisties gedink. Hier hou die ooreenkoms egter op. Soos reeds hierbo vermeld, volg Arminius (teenoor Gomarus c.s. se intellektualisme) die empiristiese pad: die hoëre is die individuele en die laere die universele. Omdat die universele belangriker as die individuele beskou is, is by Arminius groter klem op die laere (menslike) kant in die verhouding tot God gelê.

Konsekvente en nie-konsekvente empirisme

Vollenhoven (2000:300) onderskei verder tussen twee soorte empirisme: konsekvente en nie-konsekvente. Die verskil lê in hoe die laere en hoëre deel van 'n digotomistiese mensbeeld beskou word. By eersgenoemde sluit die laere net die somatiese (liggaamlike) in, by laasgenoemde hoort die dierlike, psigiese en somatiese fasette tot die laere deel van die mens. Arminius was (ten minste in sy vroeëre denke) so 'n nie-konsekvente empiris.

Hieruit blyk byvoorbeeld dat dit nie so vergesog was van die Sinode van Dordt om Arminius van Pelagianisme te beskuldig nie. Al verskil tussen die wysgerige konsepsie van Pelagius (vgl. Vollenhoven 2000:235) en Arminius was dat Pelagius 'n konsekvente empiris was en Arminius nie.

Gevolge vir die teologie

Vollenhoven (2000:297) toon ook aan dat die empirisme (beide tipes) verskillende gevolge vir die teologie het (byvoorbeeld vir die leer van die erfsonde). 'n Belangrike verskil met die intellektualisme, wat deterministies en staties gedink het (God bepaal alles) en tot gelatenheid by die mens gelei het, is die groter klem by empiriste op menslike verantwoordelikheid. Hulle het nie deterministies nie, maar indeterministies gedink en word ook as voluntariste getipeer weens hulle groter klem op die menslike (vrye) wil.

Platoniese teenoor Aristoteliaanse interpretasie

Terwyl Gomarus en sy navolgers sydelings by sekere fasette van Aristoteles se denke aansluit, vind 'n mens (onder die Aristotelis-aanhangers) ook denkers soos Arminius, wat meer aan Plato georiënteerd was. Hierdie groep (die voluntariste) lê ook meer klem op die menslike wil as op sy verstand (soos by die intellektualiste).

Die stryd tussen intellektualisme en voluntarisme (vgl. Vollenhoven 2000:316, 408-409) het by die Sinode van Dordt al 'n eeuelange geskiedenis gehad,²⁰ waarop hier nie verder ingegaan kan word nie. Die strydpunt was die vraag: Bepaal die intellek die wil of die wil die intellek? In 'n neutredop het die intellektualiste die primaat aan die rede toegeken (wat ook oor die wil sou heers), terwyl die voluntariste presies die omgekeerde geleer het. Voluntariste was dus gekant teen quietisme, gelatenheid, passiwiteit en lydelikheid by die mens – die gevolg van 'n alwerksame en alleenwerksame God. (So 'n deterministiese visie kon byvoorbeeld nie 'n verklaring vir iets soos skuldbesef by die mens bied nie.)

²⁰ Vgl. Vergote (1955), Borsche (1976:439-443) en Eisler (1910a:1682-1688).

Spykman (1992:330 e.v.) bespreek hierdie kwessie, veral dié van die sogenaamde vrye of gebonde wil van die mens en bied daarvoor 'n belangrike oplossing, naamlik die onderskeid tussen struktuur en rigting. Na die sondeval het die mens struktureel en funksioneel dieselfde, naamlik mens gebly. Maar die religieuse rigting van sy hele bestaan het radikaal verander – die wilslewe het die verkeerde rigting van ongehoorsaamheid aan God se verordeninge ingeslaan. Hy verduidelik:

We are inveterately inclined toward wrong choices, not “unwillingly” but “willingly”. While structurally and functionally our wills are “free”, yet directionally they are not “freed” from bondage to sin. We are burdened with an “enslaved freedom” – unless liberated and redirected by the life-renewing grace of God. (Spykman 1992:333)

Ontwikkeling by Arminius

Volledigheidshalwe moet ten slotte nog genoem word dat Vollenhoven vermoed dat Arminius nie deurgaans dieselfde filosofiese standpunt gehuldig het nie. Vollenhoven (2000:256) noem 'n tweede fase in Arminius se filosofiese ontwikkelingsgang.²¹ Daarin bly hy louter-kosmologies, dualisties en gedeeltelik universalisties dink. Hy verander egter van nie-konsekwente empirisme na 'n intellektualistiese en monargianistiese konsepsie. Wanneer in sy lewe hierdie wending plaasgevind het, word egter nie gesê nie. Heel waarskynlik was dit ook nie van deurslaggewende betekenis vir die debat by die SD nie. (Die Dordtse teoloë sou nie primêr in sulke fynere filosofiese verskille geïnteresseerd gewees het nie.)

4. GEVOLGTREKKINGS EN MOONTLIKE VERDERE ONDERSOEK

Uit die voorafgaande sou ten slotte enkele belangrike gevolgtrekkings gemaak kon word, maar terselfdertyd ook verdere navorsingsmoontlikhede voortspruit.

4.1 Enkele gevolgtrekkings

In die algemeen het geblyk dat 'n Christelik-filosofiese historiografie as goeie “mynveër” kan dien om onbybelse “landmyne”, wat onder die teologiese oppervlakte lê – ook by die Sinode van Dordt – op te spoor.

Verder het duidelik geword dat sintesedenke – ook dié van Gereformeerde-Ortodokse denkers – nie in staat is om duidelike rigting aan te dui nie. Sintesedenke se dubbele lojaliteit teenoor sowel God se openbaring as onbybelse denke lei tot 'n normatiewe gespletenheid en dus 'n onduidelike koers.

Daarbenewens is aangetoon dat die konflik tussen die Gereformeerdes en die Arminiaans-Remonstrante nie primêr 'n botsing was tussen wat die Bybel leer (die Gereformeerdes) en 'n onbybelse dwaling (die Remonstrante) nie. Dit was ten diepste 'n stryd tussen verskillende soorte filosofieë wat in die Skrif ingelees is en op dié wyse as “Bybels” beskou is.

Nóg Gomar, nóg Arminius kon as gevolg van die voorafgaande die probleem van goddelike soewereiniteit en menslike verantwoordelikheid werklik oplos. Ook die Dordtse Leerreëls kon (vgl. Sinnema 1985 se konklusie) nie 'n bevredigende standpunt inneem oor die verhouding tussen God en mens nie.

²¹ Volgens Vollenhoven (2005b:449) het hierdie wending by Arminius plaasgevind onder invloed van die Aristoteliese denker, Zabarella (1532-1589).

4.2 Moontlike verdere navorsing

Indien laasgenoemde gevolgtrekking aanvaar word, is die voor die hand liggende vraag wat dan 'n beter visie op hierdie oeroue probleem sou wees. In gedagte moet gehou word dat hierdie 'n filosofiese grensprobleem is, in beginsel logies *onoplosbaar*. Maar sulke vraagstukke is terselfdertyd ook *onontwykbaar*, 'n mens word in die alledaagse lewe telkens daarmee gekonfronteer.

Die volgende stelling van Spykman (1992:274) lyk vir my na 'n goeie leidraad om verder op te volg. Hoewel hy erken dat (omdat God daarby betrokke is) dit 'n ondeurgrondelike probleem sal bly, sê hy van God se soewereiniteit en menslike verantwoordelikheid:

These are neither mutually exclusive nor mutually limiting realities... our complete dependence on God and at the same time our relative and responsible independence go hand in hand..

Om 'n verantwoorde filosofies-historiografiese antwoord te kan gee verg egter 'n verdere stap terug in die geskiedenis na die oorspronklike *vitium originis* van die probleme by Dordt – die filosofie van Aristoteles. Aan die begin van hierdie ondersoek is slegs nog gesuggereer dat hierdie Griekse denker se filosofie (in die vorm van verskillende Aristoteles-interpretasies ten tye van Dordt) moontlik 'n baie belangrike rol in die formulering van die Dordtse Leerreëls gespeel het. 'n Belangrike vraag is dus wat presies Aristoteles se filosofie ingehou het.

So 'n konfrontasie met die Stagiriet asook die formulering van 'n meer Bybelsgetroue visie op die verhouding tussen God en mens bied genoeg stof vir verdere besinning in 'n opvolgartikel.

BIBLIOGRAFIE

- Adels, J.H. 1987. *The wisdom of the saints; an anthology*. New York/Oxford: Oxford Univ. Press.
- Bangs, C. 1971. *Arminius; a study in the Dutch Reformation*. Nashville, Tennessee: Abington Press.
- Borsche, T. 1976. Intellektualismus. In Ritter, J. & Gründer, K. (reds.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 439-444.
- De Jong, P.Y. (ed.). 1968. *Crisis in the Reformed churches; essays in commemoration of the great Synod of Dort (1618-1619)*. Grand Rapids, Michigan: The Reformed Fellowship.
- Eisler, R. 1910a. Voluntarismus. In Eisler, R. *Wörterbuch der philosophische Begriffe*. Band 3. Berlin: E. Siegfried Mittler und Sohn, pp. 1682-1688.
- Eisler, R. 1910b. Mystik. In Eisler, R. *Wörterbuch der philosophische Begriffe*. Band 3. Berlin: E. Siegfried Mittler und Sohn, pp. 833-834.
- Fick, P.H. 2010. John Calvin and post-modern spirituality. In *die Skriflig*, 44 (Supplement 3): 271-285.
- Floor, L. 1953. *Gereformeerde mystiek*. Haarlem: Drukkerij G. Breemouer.
- Kendall, R.T. 1979. *Calvin and English Calvinism*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Kok, J.H. 1998. *Patterns of the Western mind*. Sioux Center, Iowa: Dordt College Press.
- Kuyper, A. 1908 & 1912. *Nabij God te zijn; meditatieën*. 2 dele. Kampen: Kok.
- Kuyper, A. 1997. *Near unto God; daily meditations adapted for contemporary Christians by James C. Schaap*. Grand Rapids, Michigan: CRC Publications.
- Leff, G. 1967. *Heresy in the Late Middle Ages*. 2 vols. Manchester: Manchester Univ. Press & New York: Barnes & Noble.
- Muller, R.A. 1991. *God, creation and providence in the thought of Jacob Arminius; sources and directions of Scholastic Protestantism in the era of early Orthodoxy*. Grand Rapids, Michigan: Baker.
- Muller, R.A. 2008. *Christ and the decree; Christology and predestination in Reformed theology from Calvin to Perkins*. Grand Rapids, Michigan: Baker.
- Popma, K.J. 1958-1965. *Levensbeschouwing; opmerkingen naar aanleiding van de Heidelbergse Catechismus*. 7 dele. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

- Popma, K.J. 1958. *Levensbeskouwing*. Deel 1. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Popma, K.J. 1959. *Levensbeskouwing*. Deel 2. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Popma, K.J. 1961. *Levensbeskouwing*. Deel 3. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Popma, K.J. 1962. *Levensbeskouwing*. Deel 4. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Sinnema, D.W. 1985. *The issue of reprobation at the Synod of Dort (1618-1619) in the light of the history of the doctrine*. Ph.D.Thesis. Toronto: Univ. of St. Michael's College. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International.
- Spykman, G.J. 1981. A new look at election and reprobation. In Vander Goot, H. (ed.). *Life is religion; essays dedicated to H. Evan Runner*. St. Catherines, Ontario: Paideia Press, p. 171-191.
- Spykman, G.J. 1992. *Reformational theology; a new paradigm at doing dogmatics*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Strauss, P.J. 2006. Die Dordtse tradisie en die binding aan die belydenis. *In die Skriflig*, 40(4):649-666.
- Tol, A. 2010. *Philosophy in the making; D.H.Th. Vollenhoven and the emergence of Reformed Philosophy*. Sioux Center, Iowa: Dordt College Press.
- Van der Linde, S. 1960. Mystiek. In Grosheide, F.W. en Van Itterzon, G.P. *Christelike Encyclopedie*. Deel 5. Kampen: Kok, pp. 118-120.
- Van der Walt, B.J. 1990. Die universalieprobleem gedurende die Middeleeue. In Van der Walt, B.J. *Van Athene na Genève*. Potchefstroom: PU vir CHO (Dept. Sentrale Publikasies), pp. 262-275.
- Van der Walt, B.J. 2010. John Calvin's struggle to attain a truly biblical view of the human being. In Van der Walt, B.J. *At home in God's world*. Potchefstroom: Institute for Contemporary Christianity, pp. 224-258.
- Van Itterzon, G.P. 1930. *Franciscus Gomarus*. 's-Gravenhage: Nijhoff.
- Vander Stelt, J.C. 1973. Kuyper's semi-mystical conception. *Philosophia Reformata*, 38:178-190.
- Venter, J.J. 1985. *Hoofprobleme van die Middeleeuse wysbegeerte*. Potchefstroom: PU vir CHO (Dept. Sentrale Publikasies).
- Venter, J.J. 1988. *Pieke en lyne in die Westerse denkgeskiedenis*. Band 1: Antieke, Middeleeue, Renaissance. (Diktaat nr. 22/88). Potchefstroom: PU vir CHO (Dept. Sentrale Publikasies).
- Vergote, A. 1955. Intellectualisme en voluntarisme; de antinomiën van het finalistisch godheidsbegrip bij Aristoteles en Thomas van Aquino. *Tijdschrift voor Filosofie*, 17:477-522.
- Visser, P. 1954. De systematisch- en historisch-wijsgerige achtergronden der bevindingsmystiek bij de Gereformeerde Gezindte. Resumé van het referaat van prof. dr. D.H.Th. Vollenhoven op 17/07/1954. *Correspondentiebladen*, 18:36-38, Desember.
- Vollenhoven, D.H.Th. 1933. *Het Calvinisme en de reformatie van de wijsbegeerte*. Amsterdam: H.J. Paris.
- Vollenhoven, D.H.Th. 2000. *Schematische Kaarten; filosofische concepties in probleemhistorisch verband*. (Reds. Bril, K.A. & Boonstra, P.J.) Amstelveen: De Zaak Haes.
- Vollenhoven, D.H.Th. 2005a. *The problem-historical method and the history of philosophy*. (Ed. Bril, K.A.) Amstelveen: De Zaak Haes.
- Vollenhoven, D.H.Th. 2005b. *Wijsgerig Woordenboek*. (Red. Bril, K.A.) Amstelveen: De Zaak Haes.