

Dr. C. Graafland

VAN
CALVIJN
TOT
COMRIE

*Oorsprong en ontwikkeling
van de leer van het verbond in het
Gereformeerd Protestantisme*

DEEL 3 & 4

3 De Heidelbergse theologen

4 De Puriteinse verbondsleer



Boekencentrum, Zoetermeer

**STICHTING DE GIHONBRON
MIDDELBURG
2019**

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Graafland, C.

Van Calvijn tot Comrie : oorsprong en ontwikkeling van de leer van het verbond in het gereformeerd protestantisme / C. Graafland. - Zoetermeer : Boekencentrum
Dl. III: Ursinus en Olevianus. Dl. IV: Perkins en Erskine, De Westminster Confessie.

Met lit. opg., reg.

ISBN 90-239-0392-7

NUGI 631

Trefw.: Verbond (theologie).

Omslagontwerp: Collage, Geldermalsen

© 1994 Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

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

Voorzover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j° het Besluit van 20 juni 1974, St.b. 351, zoals gewijzigd bij Besluit van 23 augustus 1985, St.b. 471 artikel 17 Auteurswet, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 882, 1180 AW Amstelveen). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

Inhoudsopgave

Voorwoord 7

Deel III: De Heidelbergse theologen Z. Ursinus en C. Olevianus

1. Z. Ursinus (1534-1583) 11
2. C. Olevianus (1536-1587) 42

Deel IV: De puriteinse verbondsleer

3. W. Tyndale en J. Hooper 111
 - A. *Het verbond bij de Puriteinen* 111
 - B. *W. Tyndale (± 1490-1536)* 116
 - C. *J. Hooper (1495-1555)* 127
 4. W. Perkins (1558-1602) 134
 5. De ontwikkeling van de puriteinse verbondsleer in de eerste helft van de zeventiende eeuw 196
 - A. *Ontwikkeling van de puriteinse verbondsleer in hoofdlijnen* 196
 - B. *De antinomianen: Tobias Crisp (1600-1643)* 201
 6. De Westminster Confessie (1647) 211
 7. R. Baxter (1615-1691) en de neonomianen 245
 8. De Westminster Catechismi (1647) en hun uitleg 265
 - A. *De Grote Catechismus* 265
 - B. *De Kleine Catechismus* 274
 - C. *I. Chauncy's verklaring van de Kleine Catechismus (1694)* 276
 - D. *De uitleg van J. Fisher en de Erskines (1753)* 293
 9. Andere puriteinse verbondsconcepties 310
- Register van persoonsnamen 316

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Graafland, C.

Van Calvijn tot Comrie : oorsprong en ontwikkeling van de leer van het verbond in het gereformeerd protestantisme / C. Graafland. - Zoetermeer : Boekencentrum
Dl. III: Ursinus en Olevianus. Dl. IV: Perkins en Erskine, De Westminster Confessie.

Met lit. opg., reg.
ISBN 90-239-0392-7
NUGI 631

Trefw.: Verbond (theologie).

Omslagontwerp: Collage, Geldermalsen

© 1994 Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

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

Voorzover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j° het Besluit van 20 juni 1974, St.b. 351, zoals gewijzigd bij Besluit van 23 augustus 1985, St.b. 471 artikel 17 Auteurswet, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 882, 1180 AW Amstelveen). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

Inhoudsopgave

Voorwoord 7

Deel III: De Heidelbergse theologen Z. Ursinus en C. Olevianus

1. Z. Ursinus (1534-1583) 11
2. C. Olevianus (1536-1587) 42

Deel IV: De puriteinse verbondsleer

3. W. Tyndale en J. Hooper 111
 - A. *Het verbond bij de Puriteinen* 111
 - B. *W. Tyndale (± 1490-1536)* 116
 - C. *J. Hooper (1495-1555)* 127
 4. W. Perkins (1558-1602) 134
 5. De ontwikkeling van de puriteinse verbondsleer in de eerste helft van de zeventiende eeuw 196
 - A. *Ontwikkeling van de puriteinse verbondsleer in hoofdlijnen* 196
 - B. *De antinomianen: Tobias Crisp (1600-1643)* 201
 6. De Westminster Confessie (1647) 211
 7. R. Baxter (1615-1691) en de neonomianen 245
 8. De Westminster Catechismi (1647) en hun uitleg 265
 - A. *De Grote Catechismus* 265
 - B. *De Kleine Catechismus* 274
 - C. *I. Chauncy's verklaring van de Kleine Catechismus (1694)* 276
 - D. *De uitleg van J. Fisher en de Erskines (1753)* 293
 9. Andere puriteinse verbondsconcepties 310
- Register van persoonsnamen 316

Voorwoord

In dit tweede boek zetten wij ons onderzoek naar de ontwikkeling van de verbondsleer in het gereformeerd protestantisme voort.

In het eerste deel, boek I, ging het over de wortels van de gereformeerde verbondsleer. Daarbij kwamen Zwingli, Luther en Bullinger in het kort ter sprake. In het tweede deel van ons eerste boek hebben wij uitvoerig en zo diepgaand mogelijk Calvijns visie op het verbond onderzocht. Het meest kenmerkende van deze visie bleek te zijn, dat daarin verkiezing en verbond in een intense spanningsrelatie tot elkaar staan. Calvijn probeert maximaal recht te doen aan het historisch handelen van God met Israël en de christelijke kerk in deze wereld, maar laat daarbij toch deze geschiedenis telkens als het ware door de eeuwigheid overheersen. Het is de spanning tussen het 'oneigenlijke' (tijd) en het 'eigenlijke' (eeuwigheid), waarin het eerste het voertuig is van het laatste. Deze structuur heeft Calvijn in zijn verbondsleer uitgewerkt, waarbij de intrinsieke waarde van het verbond daarin blijkt te liggen, dat het 'medium salutis' is, middel tot realisering van het heil, dat van eeuwigheid door God bedacht en besloten is en dat zich realiseert door de tijd heen om (opnieuw) in de eeuwigheid (het eeuwige, hemelse leven) uit te monden.

Wanneer wij nu ons onderzoek gaan richten op de na-calvijnsse ontwikkeling van de verbondsleer, ligt het voor de hand om ons bezig te houden met die historische knooppunten, waarin het verbond binnen de vroeg-gereformeerde theologie een uitdrukkelijke plaats heeft gekregen.

We stuiten dan allereerst op de Heidelbergse theologen Zacharias Ursinus en Caspar Olevianus, die beiden in hun theologische bezinning aan het verbond een structurele plaats hebben gegeven. Zij sloten daarin aan zowel bij de Zürichse als de Geneefse traditie, maar tevens komt bij hen de invloed van Melancthon naar voren. Deze drievoudige beïnvloeding heeft tot gevolg, dat zij niet alleen het verbond op de voorgrond plaatsen, maar er ook een eigen invulling aan geven. Dat levert het een en ander op zoals bijvoorbeeld de introductie van een in theologisch opzicht nieuw soort verbond (natuurverbond/wettisch verbond – foedus naturale/legale). Het inhoudelijk nieuwe van deze verbondsbeschouwing is, dat met name Olevianus ten opzichte van de relatie verkiezing en verbond de knoop doorhakt en het verbond uitsluitend opgericht ziet met de uitverkorenen. De bij Calvijn nog volop aanwezige spanning tussen de brede en de engere visie op het verbond begint hier teloor te gaan ten koste van de eerste.

De tweede hoofdlijn in de verdere ontwikkeling van de gereformeerde verbondsleer treffen wij aan in de theologie van de Puriteinen. De beroemde en invloedrijke *Westminster Confessie* is het eerste belijdenisgeschrift, waarin een

artikel speciaal is gewijd aan het genadeverbond. Daarom houden wij ons daarmee bezig in het vierde deel van onze studie.

Wij proberen de ontwikkelingen, die bij de Puriteinen zich ten opzichte van hun verbondsdenken hebben voorgedaan op het spoor te komen. Dat is een boeiend onderzoek, omdat we daarin opnieuw geconfronteerd worden met de spanningsvolle dualiteit van een wederkerig en eenzijdig verbond, van voorwaardelijkheid en onvoorwaardelijkheid. Het opmerkelijke is daarbij, dat deze spanning tot het laatst erin gebleven is, ook al zijn de diverse stromingen geneigd in de richting van het ene of het andere hun verbondsbeschouwing te radicaliseren: neonomianen versus antinomianen. Zij blijken echter elkaar in een confronterend evenwicht te houden, zij het met een toenemend overwicht van de laatstgenoemden, althans in een gematigde vorm.

Uiteraard moest het veld van onderzoek ook nu weer drastisch worden ingeperkt. Met name de puriteinse wereld is zo uitgestrekt en gevarieerd, dat we ons tot enkele hoofdmomenten en -figuren moesten beperken. Zo hebben wij de puriteinse verbondstheologie, zoals deze zich in Nieuw-Engeland in de loop van de zeventiende eeuw heeft ontwikkeld, terzijde gelaten. Ook geldt dit van vele Engelse en Schotse puriteinse godgeleerden uit die tijd, van wie de meesten wel min of meer uitvoerig over het verbond hebben geschreven.

Zowel vanuit de Heidelbergse als de Engels-Schotse puriteinse theologie zien wij de lijnen afbuigen naar de Nederlandse, gereformeerde verbondsleer. Daarover zal het echter gaan in ons derde en laatste boek. Daarnaast komt dan ook de humanistisch-gereformeerde verbondsleer ter sprake, die vanaf het begin van de Reformatie al (Luther-Erasmus) het meest ingrijpende alternatief heeft geleverd. We hopen in staat te zijn daarmee onze studie over de gereformeerde verbondsleer af te ronden.

DEEL III

DE HEIDELBERGSE THEOLOGEN

Z. URSINUS EN C. OLEVIANUS

1. Z. Ursinus (1534-1583)

Ursinus en de Heidelbergse Catechismus

Wanneer wij, na ons onderzoek hoe de eerste hervormers over het verbond hebben gedacht, onze weg vervolgen door na te gaan hoe na hen binnen de gereformeerde traditie het verbond zijn plaats en invulling heeft gekregen in theologie en vroomheid, komen wij in de eerste plaats in aanraking met de zogenaamde Heidelbergse theologen. Als wij de naam Heidelberg noemen, denken wij niet alleen aan de nog steeds belangrijke en cultuurrijke stad in West-Duitsland, maar binnen de geschiedenis van de (gereformeerde) theologie worden wij dan meteen herinnerd aan de zogenaamde *Heidelbergse Catechismus*. Deze Catechismus is inderdaad in Heidelberg door Heidelbergse theologen geschreven, maar heeft later een wereldomvattende betekenis en invloed gekregen, met name als het gaat om het gereformeerde deel van de christenheid. Zo behoort zij in de Nederlandse gereformeerde (hervormde) kerken met de *Nederlandse Geloofsbelijdenis* en de *Dordtse Leerregels* tot de drie belangrijkste belijdenisgeschriften van de kerk, de zogenaamde *Drie Formulieren van Enigheid*.

Hoe de *Heidelbergse Catechismus* precies is ontstaan en wie tot de auteur(s) gerekend kan (kunnen) worden, is een vraag waarop velen al een antwoord hebben gezocht, maar nog nooit een volkomen sluitende oplossing hebben gevonden. Omdat het niet onze bedoeling is om aan deze discussie nog weer een bijdrage te leveren, gaan wij er dan ook niet verder op in. Het enige dat wij erbij willen opmerken, wat tegelijk een van de weinige aspecten bevat dat op aller instemming kan rekenen, is, dat Zacharias Ursinus als de belangrijkste opsteller ervan kan worden beschouwd, en ook, dat Caspar Olevianus een zeker aandeel aan het ontstaan ervan heeft bijgedragen, al is de precieze omvang van dit laatste nog lang niet duidelijk. Wij laten dit echter voor wat het is. Voor wie nader wil worden geïnformeerd, staat een niet gering aantal studies ter beschikking.¹

1. Tot de belangrijkste literatuur hierover kan worden gerekend K. Sudhoff, *C. Olevianus en Z. Ursinus, Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld 1857, 88-124, M.A. Gooszen, *De Heidelbergse Catechismus, Textus Receptus, Met toelichtende teksten*, Leiden 1890, Idem, *De Heidelbergse Catechismus en Het Boekje van de breking des Broods, in het jaar 1563-64 bestreden en verdedigd*, Leiden 1893, A. Lang, *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen mit einer historisch-theologischen Einleitung*, Leipzig 1907, A. Lang, *Der Heidelberger Katechismus, Zum 350 jährigen Gedächtnis seiner Entstehung*, Leipzig 1913, J.F.G. Goeters, 'Entstehung und Frühgeschichte des Katechismus', in L. Coenen (Hrsg.), *Handbuch zum Heidelberger Katechismus*, Neukirchen 1963, J. Staedtke, 'Entstehung und Bedeutung der Heidelberger Katechismus', in W. Herrenbrück und Udo Smidt (Hrsg.), *Warum wirst du ein Christ genannt, Vorträge und Aufsätze zum Heidelberger Katechismus im Jubiläumsjahr*

De bronnen van de Heidelbergse Catechismus

Voor ons is het belangrijker om na te gaan, welke inhoudelijke bronnen hun invloed op de *Heidelbergse Catechismus* hebben laten gelden. Dat er namelijk bronnen zijn geweest, waaruit de opstellers hebben geput, staat vast. De *Heidelbergse Catechismus* was immers niet de eerste catechismus, die geschreven werd. Er waren al vele aan voorafgegaan, afkomstig uit alle bekende centra van de Reformatie. In Wittenberg schreef Luther zijn *Grote en Kleine Catechismus*, in Zürich schreef Bullinger zijn catechismus en in Genève Calvijn en later ook Beza, terwijl Micron in Londen hetzelfde deed. Zo zouden er nog heel wat meer genoemd kunnen worden. Het ligt dus voor de hand, dat de schrijvers van de *Heidelbergse Catechismus* op deze traditie hebben voortgebouwd. Een nadere informatiebron staat tot onze beschikking, wanneer wij nagaan, hoe de theologische inzichten eruit zien van met name Ursinus, als de belangrijkste auteur van de Heidelbergse. Want ongetwijfeld zal van zijn opvattingen veel in de *Heidelbergse Catechismus* zijn terug te vinden. Dat we dit met zoveel zekerheid kunnen zeggen, vindt zijn oorzaak in het feit, dat Ursinus, voordat de Heidelbergse geschreven werd, reeds een tweetal ontwerpen daarvoor had gemaakt. Hij had dit gedaan op verzoek van de keurvorst Frederik III van de Pfalz, die in zijn ijverige vroomheid er zorg voor wilde dragen, dat de jeugd in de christelijke leer werd onderwezen, en dan liefst in een duidelijk gereformeerde (calvinistische) zin.

Ursinus' invloed op de Heidelbergse Catechismus

Dat hij dit verzoek aan Ursinus deed, daarvoor zal hij wel zijn redenen gehad hebben. Interessant is in ieder geval, dat Ursinus in theologisch opzicht een bewegelijke gang had gemaakt. Hij was begonnen als leerling van Melancthon, die hij in zekere mate ook altijd trouw is gebleven. Maar doordat hij intensief kennismakte met de theologie en het kerkelijke leven in Zürich (met name Bullinger en Leo Judae) en daarna op eenzelfde wijze met Genève (Calvijn en Beza), kwam hij zozeer onder bekoring van het gereformeerde geloofsdelen, dat hij van de melancthoniaans-lutherse lijn overstapte op de gereformeerde-calvinistische, waarbij dus niet alleen Genève maar ook Zürich een belangrijke rol speelde. Met name voltrok zich deze ontwikkeling op het punt van

1963, Neukirchen 1965, W. Hollweg, *Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus*, Neukirchen 1961, Idem, *Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus, Zweite Folge*, Neukirchen 1968, D. Visser, *Zacharias Ursinus, Leven en werk van een hervormer tegen wil en dank*, Kampen 1991 (vert. van *Zacharias Ursinus: The Reluctant Reformer; His Life and Times*, New York 1983).

2. Vgl. E.K. Sturm, *Der junge Zacharias Ursin, Sein Weg vom Phlippismus zum Calvinismus (1534-1562)*, Neukirchen 1972, 111 ff.

Zo zien wij dus in Ursinus vrijwel alle belangrijke lijnen van de vroege reformatie samenvloeien, hetgeen aan zijn theologie en dus ook aan de *Heidelbergse Catechismus* hun eigen kleur heeft gegeven.

Nu kan dit laatste echter van de *Heidelbergse Catechismus* slechts ten dele worden gezegd. Er wordt namelijk algemeen aangenomen dat, al kan Ursinus als de belangrijkste opsteller van de Heidelbergse worden beschouwd, naast hem toch ook anderen eraan hebben meegewerkt. De opstelling van de *Heidelbergse Catechismus* is commissie-werk geweest. Olevianus noemden wij al, maar er zijn nog meer medewerkers geweest. Er is dus bij het aandeel van Ursinus een surplus te voegen uit andere bron, en omgekeerd is het ook zo, dat er belangrijke componenten van Ursinus' eigen theologische inzichten in de Heidelbergse niet zijn verwerkt.

Eén daarvan is het verbond der genade. Daarvan wordt in de *Heidelbergse Catechismus* slechts op één plaats gesproken, namelijk bij de kinderdoop. Dat de Heidelbergse het daar doet, is niets bijzonders, want dat werd in alle catechismi van gereformeerde origine gedaan.

De Catechesis Maior en Minor en de Corpus Doctrinae

Als wij echter letten op de al genoemde twee ontwerpen, die Ursinus met het oog op de te schrijven catechismus gemaakt heeft, doen wij een opmerkelijke ontdekking. Die ontwerpen dragen de naam van *Catechesis Maior* en *Catechesis Minor*. De eerste werd oorspronkelijk *Catechesis, Summa Theologiae* genoemd, en in een nog weer andere uitgave *Catechesis, hoc est, rudimenta religionis christianae*.³ Het merkwaardige feit doet zich nu voor, dat in de *Catechesis Maior* het verbond niet alleen een belangrijke, maar zelfs een structuur-bepalende plaats krijgt, terwijl in de *Catechesis Minor*⁴ dit even duidelijk niet het geval is en dus in dit opzicht meer overeenkomst vertoont met de *Heidelbergse Catechismus*.

Trouwens de overeenkomst tussen beide laatstgenoemde geschriften is er niet alleen in dit opzicht. Als we alle drie geschriften in hun geheel met elkaar vergelijken, wordt duidelijk, dat de *Catechesis Minor* als een werkelijk concept voor de *Heidelbergse Catechismus* heeft gediend, en dat dat in veel mindere mate kan worden gezegd van de *Catechesis Maior*.

De vraag intrigeert, wat daarachter kan gezeten hebben, met name als het gaat om het door Ursinus eerst zo sterk centraal stellen van het verbond en het weglaten van het verbond daarna. Heeft dit te maken gehad met een verandering in

3. Vgl. A. Lang, *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen*, Leipzig 1907, 152. Wij sluiten ons in het citeren uit de *Catechesis Maior* bij de editie van Lang aan. In de *Opera Theologica D. Zachariae Ursini* (Heidelberg 1612) wordt de *Catechesis Maior* aangekondigd als *Catechesis, Summa Theologiae per Quaestiones et Responsiones exposita: Sive, Capita Religionis Christianae continens* (I, 1-33).

4. *Catechesis Minor, Perspicua brevitate Christianam fidem complectens, Opera I*, 34-39.

zijn eigen theologische visie, of is hij daardoor door anderen min of meer gedwongen, omdat bij die anderen de verbondsgedachte minder geliefd of bekend was? Of is het zo, dat het voor Ursinus zelf niet veel heeft uitgemaakt, of het verbond nu wel of niet in zijn geloofsleer zou voorkomen, waarbij dan ook nog de gedachte kan spelen, dat Ursinus het alleen voor theologen een belangrijk gegeven vond, maar niet zozeer voor de gewone gemeenteleden.⁵

Voor dit laatste zou een tweetal gegevens kunnen pleiten. De *Catechesis Maior* is namelijk veel uitvoeriger en theologischer geschreven dan de *Catechesis Minor*. Inderdaad zat daar de gedachte achter, dat de eerste bedoeld was voor de theologisch geschoolden (studenten) en de laatste voor de (eenvoudige) gemeente. Een tweede gegeven, dat in die richting wijst, treffen wij aan in het *Corpus Doctrinae Christianae*, dat de (eerste) verklaring van de *Heidelbergse Catechismus* bevat van Ursinus zelf voor zijn studenten.⁶ Deze catechismusverklaring is ook in Nederland bekend geworden, omdat zij al spoedig in het Nederlands is vertaald en onder ons bekend is geworden als het zogenaamde *Schat-Boeck* van Ursinus.⁷

In dit *Schat-Boeck* vinden wij in de verklaring van Zondag 6, tussen vraag 18 en 19 een uitvoerige excurs 'Van het verbond Godes'. In de Catechismus zelf wordt er op die plaats met geen enkel woord over het verbond gerept, maar Ursinus vond het voor zijn studenten nodig, dat hier een expliciete behandeling van het verbond werd gegeven. Voor de gemeente was dit kennelijk niet noodzakelijk of gewenst, maar voor de theologisch meer ingeleiden wel.

Het is echter niet zeker, of deze interpretatie juist of alleen juist is. Het kan even goed zijn, dat Ursinus in zijn eigen uitleg van de Catechismus zijn eigen, oorspronkelijke invulling heeft willen geven, die hij in de officiële tekst er niet in had kunnen krijgen. Voor ons is echter de oplossing van deze kwestie niet zo urgent.⁸

5. Vgl. E.K. Sturm, *A.w.*, 253. Sturm wijst erop, dat Ursinus voor zijn studenten zich van de toen 'wetenschappelijk' gangbare loci-methode (*Summa Theologiae*) bediende, waarin het verbond een organische plaats innam.

6. Het betreft een door Ursinus' leerling D. Pareus bewerkte uitgave van de colleges van Ursinus, die hij voor zijn Heidelbergse studenten heeft gehouden. Wij gebruikten de uitgave van Hannover 1660. In de *Opera* is zij te vinden in I, 47-413.

7. *Schat-Boeck der Verclaringhen over den Nederlandsche Catechismus, Uyt de Latijnsche Lessen van Dr. Zacharias Ursinus, Opgemaect van Dr. David Pareus*. De vertaling is van Festus Hommius, die het ook van samenvattende tafels heeft voorzien. Later is zij weer bijgewerkt door Ioannes Spiljardus. Wij gebruikten de uitgave van Amsterdam, 1657.

8. L.D. Bierma wijst in navolging van A. Lang erop, dat het weglaten van de verbondsgedachte in Ursinus' latere geschriften erop wijst, dat het ging om een nieuwe inzet, die bij anderen op weerstand stuitte, omdat zij nog niet eraan toe waren om de reformatorische leer verbondsmatig te structureren. Vgl. L.D. Bierma, *The Covenant Theology of Caspar Olevian*, Ann Arbor 1980, 91 s.

Ursinus' belangstelling voor het verbond

Wat wij binnen het kader van ons onderzoek wel belangrijk vinden, is, dat Ursinus in zijn eigen theologische conceptie aan het verbond kennelijk een belangrijke en zelfs centrale plaats heeft toegekend, hetgeen zowel in zijn *Catechesis Maior* als in zijn *Corpus Doctrinae Christianae* tot uitdrukking wordt gebracht. Anderzijds moet tegelijk worden opgemerkt, dat dit gegeven ook weer zijn beperking heeft gehad, met name als het gaat om de invloed, die van dit accent op het verbond is uitgegaan. Zo blijkt, dat de *Catechesis Maior* pas na Ursinus' dood in 1584 is gepubliceerd, zodat er vóór die tijd geen invloed van Ursinus' verbondsleer kon uitgaan, althans niet via dit kanaal. Het zal echter later duidelijk worden, dat dit kennelijk wel via andere kanalen is geschied, omdat Olevianus nog explicieter en veel uitvoeriger dan Ursinus op het thema van het verbond voortborduurde en daarin onder invloed van Ursinus heeft gestaan.

Een tweede gegeven, dat aan het verbondskarakter van Ursinus' theologie zijn beperking geeft, is het feit, dat er naast zijn *Catechesis Maior* en zijn *Corpus Doctrinae* betrekkelijk weinig door Ursinus over het verbond wordt gesproken. De Amerikaanse Ursinus-kenner Derk Visser, die een interessante biografie over Ursinus heeft geschreven⁹ en ook zijn verbondsleer heeft onderzocht, heeft het gebruik door Ursinus van de term 'verbond' (foedus/pactum/pactio) gekwantificeerd en komt dan tot de conclusie, dat behalve in de genoemde *Catechesis Maior* en *Corpus Doctrinae* het verbond door Ursinus betrekkelijk weinig wordt genoemd. Voornamelijk doet hij dat alleen in verband met de sacramenten, maar daarin stemde Ursinus overeen met alle andere reformatorische theologen.¹⁰ Dat maakt het dus bezwaarlijk om hem zoals Bullinger vóór hem en Olevianus naast hem (zie hoofdstuk 2) een typische verbondstheoloog te noemen.¹¹

De invloed van Zürich

Toch neemt dit alles niet weg, dat het verbond bij Ursinus grote aandacht heeft gekregen. De vraag, die dan voor de hand ligt, is, waar Ursinus deze bijzondere aandacht voor het verbond vandaan kan hebben. Eigenlijk is daar maar één antwoord op te geven, en dat is, dat hij ze ongetwijfeld te danken heeft aan zijn contacten met Zürich.¹² We moeten dan vooral denken aan de al eerder ge-

9. D. Visser, *Zacharias Ursinus, O.c.*

10. D. Visser, 'The Covenant in Zacharias Ursinus', in *The Sixteenth Century Journal*, VIII, 4 (1987), 541.

11. Het gaat dan ook te ver, wanneer L.D. Bierma meent, dat Ursinus het verbond toepast op 'a whole range of topics within a unified system of theology' (*O.c.*, 91).

12. Vgl. o.a. G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, Vornehmlich bei Johannes Coccejus*, Darmstadt 1967 (Repr. Gütersloh 1923), 57 f. en G. Vos, *De Verbondsleer in de Gereformeerde Theologie*, Rotterdam 1939, 8.

noemde twee namen: Bullinger en Leo Judae. Dat die invloed voor de hand lag, kunnen wij opmaken uit het feit, dat Ursinus niet alleen in Zürich is geweest, maar onder de indruk van wat hij daar aan geloof en theologie ontmoette, heeft hij daarna blijvend contact met de Zürichse theologen onderhouden. Dat de invloed van Bullinger voor Ursinus tot gevolg heeft gehad, dat het verbond in zijn denken een belangrijke plaats ging innemen, kan voor ons, nadat wij in het eerste deel met Bullingers verbondsleer hebben kennism gemaakt, niet verwonderlijk meer zijn. Bullinger schreef immers al in 1534 zijn *Korte verhandeling over het enige en eeuwige testament of verbond van God* (De Unico et aeterno Testamento seu Foedere Dei brevis Expositio - Zürich 1534).

Hetzelfde kan worden gezegd van Leo Judae, die als predikant in Zürich ook reeds in 1534 een eerste catechismus schreef met een voorrede van Bullinger,¹³ waarin het verbond eveneens een belangrijke plaats innam. Aan het begin van deze catechismus, die uit vier delen bestond, is een inleiding geschreven over 'de belofte en de plicht van het verbond van God met Abraham en alle gelovigen' (S. 1a-2b).¹⁴ Op dat thema is de doorlopende lijn van deze catechismus geborduurd.

Ook inhoudelijk wordt met name de invloed van Bullinger in Ursinus' verbondopvatting duidelijk. Dat komt in meerdere opzichten tot uiting. In de eerste plaats zien wij, dat evenals Bullinger ook Ursinus grote nadruk legt op de eenheid van het verbond in het Oude en Nieuwe Testament, althans als het om zijn wezen gaat, terwijl wat de 'omstandigheden' betreft er kan worden gesproken van een oud verbond in het Oude Testament en een nieuw verbond in het Nieuwe Testament. 'Het Verbond Gods is eenerley/ ten aensien des wesens; maer tweederley ten aensien eeniger omstandigheden'.¹⁵ Maar omdat zowel Bullinger als Ursinus dit aspect van het verbond met vele anderen gemeen hebben, kan de invloed van Bullinger op dit punt nog niet expliciet worden aangegeven.

Dat is wel het geval, als wij constateren, dat evenals Bullinger ook Ursinus het wederkerig en conditioneel karakter van het verbond beklemtoont.¹⁶ Beiden ontleen dit karakter van het verbond aan de verbondssluiting in het algemeen. Zo wijst ook Ursinus erop: 'Een Verbond in 't gemeyn is een onderlinghe overeen-kominghe ende verbindinghe van twee partijen/ waar door de eene sich aen den anderen verplicht tot sekere diensten...' 'Hieruyt kan nu lichtelick afgenomen worden de beschrijvinghe des Verbonds Gods met de menschen: want

het Verbond Gods met de Menschen is een onderlinge over-een-kominghe ende verbindinghe tusschen God ende de Menschen/ waar door God de Menschen versekert/ dat hij haer wil genadigh wesen/ de sonden vergeven/ een nieuwe gerechtigheyd/ den heyligen Geest/ ende het eeuwige leven schencken/ door ende om sijnen Zone den Middelaer; ende waer door de menschen haer selven Gode wederom verplichten tot ghelooove ende boetveerdigheyd (...) ende om hem een ware ghehoorsaemheyd te bewijzen'.¹⁷

In dezelfde lijn ligt het, wanneer ook Ursinus uitdrukkelijk spreekt over de 'conditien' van het verbond. Zo heeft hij het over de 'principale conditien/ welke God met ons/ ende wy met God bedingen'. Deze 'principale conditien' behoren zelfs tot het wezen van het verbond, omdat zij zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament gelijk zijn, namelijk dat God vergeving der zonden belooft aan alle gelovigen en boetvaardigen en dat deze zich wederom aan Hem verplichten om te geloven en boetvaardigheid te bewijzen.¹⁸

Toch is Ursinus zelfstandig theoloog genoeg geweest om ook in zijn verbondsleer een eigen weg te gaan. Ursinus is immers ook altijd een leerling van Melancthon gebleven, en dat blijft in zijn theologie en met name in zijn verbondsleer niet verborgen.¹⁹ Daarnaast is er het gegeven, dat Ursinus niet alleen met Zürich maar ook met Genève in contact heeft gestaan. In het recente onderzoek naar de bronnen van de *Heidelbergse Catechismus* is naar voren gekomen, dat met name Th. Beza een grote theologische invloed daarop heeft uitgeoefend.²⁰ We zullen zien, dat zijn sterke nadruk op de goddelijke verkiezing daarbij ook een niet onbelangrijke rol heeft gespeeld, juist als het gaat om het verbondsdenken bij Ursinus en ook bij Olevianus.

Ursinus' verbondsleer

Maar het lijkt me goed om eerst Ursinus' verbondsleer in haar geheel te schetsen. We beginnen dan met de eerste vraag uit de *Catechesis Maior*, waaruit tevens blijkt, dat we hier inderdaad met een voor-ontwerp van de *Heidelbergse Catechismus* te maken hebben. De vraag komt namelijk bijna woordelijk overeen met de eerste vraag van de Heidelberger: 'Welke vaste troost hebt gij in leven en in sterven?' Het antwoord erop ziet er echter anders uit. Het luidt: 'Dat ik door God naar zijn beeld en tot het eeuwige leven geschapen ben en dat

13. *Catechismus. Christlich klare vnd einfalte ynleitung in den Willenn vnnd in die Gnad Gottes...* door Leonem Jude, Zürich 1534.

14. Vgl. A. Lang, *A.w.*, XXI. Zie ook M.A. Gooszen, *De Heidelbergse Catechismus. Textus Receptus, Met toelichtende teksten*, Leiden 1880, 2: 'Der Bund, den Gott mit Abraham und allen Gläubigen macht'.

15. *Schat-Boeck*, 64b. *Corpus*, 98: Foedus Dei est unum substantiâ, duplex circumstantiis.

16. Vgl. M.W. Karlberg, *The Mosaic Covenant and the Concept of Works in Reformed hermeneutics: A Historical-Critical Analysis with Particular Attention to Early Covenant Eschatology*, Ann Arbor 1992 (1980), 92.

17. *Schat-Boeck*, 63b., 64a. *Corpus*, 96: Foedus in genere est mutua pactio duarum partium, qua altera alteri se certis conditionibus obligat ad aliquid faciendum, dandum vel accipiendum...

18. *Schat-Boeck*, 64b. *Corpus*, 98: Unum duntaxat est, quia conditiones principales, quae substantia foederis dicuntur, eadem sunt (...). Nam (...) Deus credentibus (...) promittit remissionem peccatorum, & homines se obligant ad credendum Deo, & ad poenitentiam agendam.

19. Vgl. Ch.S. McCoy/J. Wayne Baker, *Fountainhead of Federalism, Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition*, Louisville/Kentucky 1991, 34 ss.

20. Vgl. W. Hollweg, *Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus*, Neukirchen 1961, 86 ff. Zie ook: W. Hollweg, *Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus. Zweite Folge*, Neukirchen 1968, 38 ff.

God mij, nadat ik dit in Adam moedwillig heb verloren, in zijn oneindige en genadige barmhartigheid in zijn verbond der genade heeft opgenomen om vanwege de gehoorzaamheid en dood van zijn Zoon, die gezonden is in het vlees, mij, die gelooft, de gerechtigheid en het eeuwige leven te geven. En dit verbond heeft Hij in mijn hart door zijn Geest, die mij vernieuwt naar Gods beeld en in mij roept Abba Vader, en door zijn Woord en de zichtbare tekenen van dit verbond verzegeld'.²¹

Een van de opvallende aspecten van dit antwoord is, dat het verbond daarin een centrale plaats inneemt. Het vormt het 'inbegrip' van het heil, dat God aan de zondaar om Christus' wil schenkt, en dat bestaat uit de vergeving der zonden en de vernieuwing van het leven als ook de toekomstige zaligheid.

Het trinitarisch karakter van het verbond

Wat ons ook erin opvalt, is het trinitarisch karakter van dit verbond. Het is God die het verbond met ons sluit, en het is Christus door wiens gehoorzaamheid en dood het heil van het verbond wordt verworven. Maar significant is vooral, dat ook aan de Geest een belangrijke functie binnen het verbond wordt toegekend. Door de Geest wordt namelijk het verbond in het hart verzegeld en dat in verbinding met het Woord en de sacramenten, die als de zichtbare tekenen van het verbond worden aangeduid. Uiteraard is daarbij de vraag van belang, wat er onder deze verzegeling van het verbond moet worden verstaan. Houdt ze in, dat het verbond daardoor voor de gelovige werkelijkheid wordt, zodat dan pas sprake is van een in het verbond opgenomen zijn, of houdt ze in, dat door de Geest het verbond wordt bevestigd, nadat men reeds eerder in het verbond is opgenomen? We komen daar nog nader op terug.

De plaats van het verbond in zijn Corpus Doctrinae

Voor een uitvoeriger omschrijving van het verbond moeten wij de al genoemde excurs uit de verklaring van de *Heidelbergse Catechismus (Corpus Doctrinae)* raadplegen, omdat Ursinus daarin een meer systematische behandeling van het verbond geeft.

In de eerste plaats is het van betekenis om na te gaan, op welk moment Ursinus in zijn verklaring van de Catechismus het genadeverbond aan de orde stelt. Zoals gezegd, doet hij dit midden in de zesde Zondagsafdeling, tussen vraag en antwoord 18 en 19 in. In de hoofdingeling van de Catechismus betekent dit, dat

21. (1.) Quam habes firmam in vita et morte consolationem? Quod a Deo ad imaginem ejus et vitam aeternam sum conditus: et postquam hanc volens in Adamo amiseram, Deus ex immensa et gratuita misericordia me recepit in foedus gratiae suae, ut propter obedientiam et mortem Filii sui missi in carnem, donet mihi credenti justitiam et vitam aeternam: atque hoc foedus suum in corde meo per Spiritum suum, ad imaginem Dei me reformantem et clamantem in me Abba Pater, et per verbum suum et signa hujus foederis visibilia obsignavit. De tekst ontleende ik aan A. Lang, *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen*, A.w., 152.

Ursinus het verbond plaatst aan het begin van het tweede deel, het hoofdstuk over de verlossing. Daaraan gaat het hoofdstuk over de ellende van de mens door de zonde vooraf, dat uitloopt op de vraag naar een middelaar en verlosser, die ons van de rechtvaardige straf van God kan bevrijden. Zo'n middelaar en verlosser moet zowel God als mens zijn, maar waar is die te vinden? De Catechismus weet, in navolging van de Schrift, er maar één te noemen, en dat is 'onze Heere Jezus Christus'. Dat is het antwoord op vraag 18: 'Wie is deze Middelaar, die tegelijk waarachtig God en een waarachtig en rechtvaardig mens is?'

Op dat moment gaat Ursinus over het verbond spreken, zonder dat de Catechismus zelf, zoals wij reeds opmerkten, daar aanleiding toe geeft. Ursinus echter meent dat dit nodig is, omdat wanneer er over een Middelaar wordt gesproken, er dan ook sprake is van een verbond, want een middelaar is immers 'een persoon/ die twistende partijen, te weten/ God ende den mensche/ versoent. Ende dese versoeninge wordt in de Schrifture genaemt het Verbond, ofte het Testament, het welke altijd neffens den Middelaer verstaen wordt. Want daer is geen Middelaer/ ofte hy is een Middelaer van eenigh Verbond'. Daarom is het volgens Ursinus nodig om na de leer van de Middelaar de leer van het verbond te behandelen.²²

Christus de Middelaar van het verbond

Deze uitdrukkelijke verbinding tussen Christus als de Middelaar en het verbond troffen wij ook al aan bij Calvijn, die in zijn *Institutie*, boek II, cap. 12-17 ook over het middelaarschap van Christus spreekt en direct daaraan voorafgaand een uiteenzetting geeft over het genadeverbond, dat in het Oude en Nieuwe Testament één in wezen, maar verscheiden in hoedanigheid is (Cap. 10 en 11). Calvijn laat dus een omgekeerde volgorde zien. Hij spreekt eerst over het verbond en daarna over de Middelaar Christus, maar hij plaatst wel evenzeer als Ursinus het middelaarschap van Christus en het genadeverbond in een en hetzelfde verband. Ursinus denkt dus in dit opzicht in de lijn van Calvijn, voor wie de verbinding tussen het verbond en het middelaarschap van Christus (inclusief de drie ambten van Christus) kenmerkend is in onderscheid met Bullinger, die het verbond wel mede een christologische invulling geeft, maar niet expliciet de verbinding legt met het middelaarschap van Christus.

Het verschil tussen Ursinus en Calvijn

Toch is er bij Ursinus ook sprake van een opmerkelijke afwijking ten opzichte van Calvijn. Want bij Ursinus betekent de verbinding tussen het verbond en het middelaarschap van Christus tegelijk, dat hij niet alleen het heil in Christus geopenbaard ziet, maar ook het genadeverbond pas in werking laat treden na-

22. *Schat Boeck*, 63b. *Corpus Doctrinae*, 96.

dat het eerste hoofdstuk over de ellende staat van de zondige en schuldige mens is afgehandeld. Dat is een indeling, die we zo niet bij Calvijn en ook niet bij Bullinger hebben aangetroffen.

Dat wordt door Ursinus op tweeërlei manier onderstreept. In de eerste plaats gebeurt dit door het eerste hoofdstuk van des menschen ellende vast te knopen aan de wet van God, terwijl het daarna komende hoofdstuk, dat over de verlossing gaat, wordt verbonden met het evangelie. Met andere woorden, Ursinus gaat uit van de tweedeling van wet en evangelie, en verbindt daar de gedachte aan, dat Christus als Middelaar en dus ook het verbond der genade pas optreden in het tweede hoofdstuk, dat gaat over de verlossing. Dat is een structuur, die aan Calvijn vreemd is.

Als we hierbij nog weer eens boek II van de *Institutie* raadplegen, moeten we wel erkennen, dat op het eerste gezicht juist de overeenkomst met Ursinus in het oog lijkt te springen. Immers, ook in boek II van de *Institutie* gaat aan de hoofdstukken over het middelaarschap van Christus de behandeling van de wet vooraf (Cap. 7 en 8) en dat lijkt veel op wat Ursinus erover schrijft. Maar er is toch een duidelijk en ingrijpend verschil. Bij Calvijn staat namelijk ook deze voorafgaande behandeling van de wet in het *tweede* boek, dat handelt 'over de kennis van God de Verlosser in Christus, welke eerst aan de vaderen onder de wet, daarna ook ons in het evangelie geopenbaard is'. Dat betekent dus, dat (het hoofdstuk over) de verlossing niet begint bij de behandeling van het Middelaar-zijn van Christus, zoals bij Ursinus, maar al eerder, als het gaat over de zonde, en 'dat de verloren mens zijn verlossing moet zoeken in Christus' (Cap. 6). Niet alleen het evangelie maar ook de wet krijgt bij Calvijn dus zijn plaats binnen het kader van de verlossing.

Als we dit nu laten slaan op het verbond, dan blijkt daarvan hetzelfde te kunnen worden gezegd. Ook van het genadeverbond geldt bij Calvijn, dat het niet pas begint na de wet bij het evangelie dat over Christus spreekt, zoals dit bij Ursinus wel het geval is, maar dat het begint waar de wet ter sprake komt, omdat zij 'gegeven is, niet om het oude volk onder zich te houden, maar om de hoop der zaligheid in Christus te voeden tot op zijn komst' (Cap. 7). Met andere woorden, bij Calvijn zijn wet en evangelie veel nauwer op elkaar betrokken en vormen zij vanuit Christus gezien veel meer een eenheid dan bij Ursinus, die beide meer ten opzichte van elkaar verzelfstandigt en daarbij de wet in veel stringenter zin aan het evangelie vooraf laat gaan.²³

23. Deze scheiding tussen wet en evangelie viel ons nog weer sterk op in Ursinus' uitleg van vr. en antw. 7 van de *Heidelbergse Catechismus*, waarbij hij een excurs geeft over de zonde. Ursinus wijst er dan ook daar op, dat de kennis der zonde door de Wet is, en als er een gedachte over een eventuele verlossing ontstaat, dan wordt er gelijk omgeschakeld naar het evangelie. 'Want als wy door de Wet overtuight zijn van de zonde/ so brenghet het Euangelium dese reden dan in: dat onse gherechtigheyd daeromme buyten ons in Christo moet ghesocht worden' (*Schat-Boeck*, 28b.). *Corpus Doctrinae*, 39: Postquam enim Lex nos convicit, quod simus peccatores, & damnati, Evangelium hoc principium assumit & infert (...) quaerendam igitur esse justitiam extra nos in Christo, ut servemur.

Scheppingsverbond en genadeverbond

Dat laatste wordt vooral duidelijk, als wij nagaan, welke consequenties dit heeft voor Ursinus' verbondsopvatting. Het voorafgaan van de wet aan het evangelie krijgt namelijk een extra zwaar accent, doordat Ursinus het genadeverbond uitsluitend reserveert voor het evangelie en daarom voor de wet een ander verbond aanneemt, dat hij omschrijft als het scheppingsverbond. Weliswaar noemt hij dit scheppingsverbond niet in zijn verklaring van de *Heidelbergse Catechismus* en dat moet ons wel te denken geven. Ik kom daar nog op terug. Maar wel spreekt Ursinus er uitdrukkelijk over in zijn *Catechesis Maior*, terwijl hij het daar ook duidelijk onderscheidt van het verbond der genade.

Ursinus verdeelt in zijn *Catechesis Maior* de christelijke leer in vier hoofdstukken. Het eerste hoofdstuk gaat over de wet, waarin de decaloog wordt behandeld. Hoofdstuk twee gaat over het evangelie en daarin komt de apostolische geloofsbelijdenis aan de orde. Dan volgen nog de aanroeping van God, die aan de hand van het gebed des Heren wordt besproken en de kerk en haar ambten.

De sterke scheiding, die Ursinus maakt tussen het scheppingsverbond en het genadeverbond komt vooral tot uiting in het antwoord op de vraag, wat de goddelijke wet leert. Deze wet leert namelijk: 'Hoedanig God in de schepping met de mens het verbond heeft opgericht, door welk verbond de mens zich heeft verplicht om Hem te dienen, en dat God daarna uit zichzelf hem opnieuw heeft opgezocht door met hem een nieuw verbond der genade te sluiten, dat wil zeggen, dat hij hem heeft teruggebracht tot de staat, waarin de mens door God geschapen is en door welk verbond hij, met God verzoend, verplicht is zijn leven Hem te wijden'.²⁴

Ursinus gaat dan verder met de schepping van de mens naar het beeld van God en de gehoorzaamheid, die de mens aan God volgens de wet verschuldigd is (11-18). Daarna komt de zondeleer aan de orde en de straf, die God daardoor de mens oplegt (19-29).

Ursinus wijst er dan op, dat niemand aan deze straf ontkomt, omdat niemand ophoudt met zondigen zonder de genade van Christus.²⁵ Wanneer nu de naam van Christus wordt genoemd, dan pas komt ook hier weer het genadeverbond ter sprake. De vraag die dan volgt, luidt: Vanwaar ontvangt u derhalve de hoop op het eeuwige leven? Het antwoord is: Uit het verbond der genade, dat God opnieuw met hen, die in Christus geloven, heeft gesloten. Het gaat in het genadeverbond dus om een nieuw verbond, dat na het eerste scheppingsverbond

24. (10.) Quid docet lex divina?

Quale in creatione foedus cum homine Deus iniverit; quo pacto se homo in eo servando gesserit: et quid ab ipso Deus post initum cum eo novum foedus gratiae; hoc est, qualis et ad quid conditus sit homo a Deo, in quem statum sit redactus: et quo pacto vitam suam Deo reconciliatus debeat instituire.

25. (29.) Sed sine Christi gratia nemo peccare desinit: Ergo nec a poenis unquam liberari post.

komt en dat opvolgt en vervangt. Daarna wordt dan ook in de *Catechesis Maior* niet meer over dit scheppingsverbond gesproken. De volgorde scheppingsverbond en genadeverbond heeft dus iets van een (heils)historische volgorde.²⁶ Toch kan daarmee niet alles gezegd zijn. Want als het echt om een verbond van God met de mens gaat, dat in de schepping (of in de natuur, zoals Ursinus ook kan zeggen) is gegrond, moet het een blijvend karakter dragen, ook nadat de zonde gekomen is. Immers, als dat niet het geval zou zijn, zou de schepping door de zonde opgehouden zijn te bestaan of in ieder geval niet meer als schepping van God kunnen worden beschouwd. En dat is uitgesloten. Er moet dus op een of andere manier sprake zijn van een voortzetting van het scheppingsverbond. Maar Ursinus geeft ons daarover geen nadere informatie, althans niet in heilshistorische zin.

Een (heils)historische en een heilsordelijke volgorde

Anders wordt dit echter, wanneer wij constateren, dat Ursinus ook een heilsordelijke invulling aan het scheppingsverbond geeft. Want het blijkt met name in zijn verklaring van de *Heidelbergse Catechismus*, dat dit na elkaar komen van het scheppingsverbond en het genadeverbond ook zijn neerslag krijgt in de persoonlijke geloofsgeschiedenis van de christen. Het is namelijk pas het evangelie, waardoor de Heilige Geest het geloof en de boetvaardigheid werkt.²⁷ De zondekennis door de wet gaat daaraan vooraf. Zij krijgt haar plaats niet in het geloof, maar in de voorbereiding op het geloof. Ursinus schrijft: 'De kennis der ellendigheyt is van noode; niet dat se van haer selfs ons troost/ ofte een deel des troosts zy...', maar zij verwekt in ons 'een begeerte om verlost ende getroost te worden, gelijk de kennis der kranckheyt den krancken toebrenght een begheerte der medicijnen. Soo langhe als wy onse ellendigheyt niet en kennen/ soo wordt oock de verlossinghe niet begeert (gelijck een krancke niet gevoelende sijn sieckte/ den medicijn-meester niet begheert) ende also wordt se oock niet verkregen...'.²⁸ De kennis der ellende gaat dus niet alleen chronologisch ('soo langhe als wy onse ellendigheyt niet en kennen') vooraf aan het geloof, maar zij krijgt ook ten opzichte daarvan een conditioneel karakter. Ursinus kan dan ook zeggen: 'Nu/ de kennisse onser ellende is noodigh om de begeerte der Verlossinghe in ons te verwecken' en 'so isse dan noodigh tot onsen troost/ nam: als een oorsaeck/ sonder de welke gheen troost komen en kan'.²⁹ De kennis der ellende op zich vertroost niet maar verschrikt juist, al-

26. Vgl. E.K. Sturm, *A.w.*, 257: 'Der Gedanke der zwei Bünde ermöglicht es ihm, innerhalb dieses "Systems" dem ordo historicus zu folgen'.

27. *Schat-Boeck*, 66a.: '...door welke leere de H. Gheest krachtelijck werckt/ ende ontsteekt in de herten der geloovigen/ het geloove ende boetveerdigheyt...'. *Corpus Doctrinae*, 102.

28. *Schat-Boeck*, 14a. *Corpus Doctrinae*, 21: Miseriae agnitio non (...) sit pars consolationis. Miseria vero non agnitā non quaeritur medicus.

29. *Schat-Boeck*, 14b. *Corpus Doctrinae*, 22: Ergo ad consolationem esse necessaria, ut causa sine qua non.

leen deze verschrikking 'gedijt tot zaligheid, wanneer het geloof *daarbij* komt'.³⁰ Deze aanzet tot een chronologisch-heilsordelijke en tegelijk voorwaardelijke verhouding tussen wet en evangelie en tegelijk tussen het natuur- en het genadeverbond is voor Ursinus kenmerkend en van grote betekenis gebleken. Intussen wordt hierdoor ook een verschil duidelijk tussen de bovengenoemde (heils)historische en heilsordelijke volgorde van scheppingsverbond en genadeverbond. In heilshistorische zin kan worden gezegd, dat het genadeverbond het scheppingsverbond opvolgt en vervangt. Dat zou kunnen insluiten, dat het scheppingsverbond door de zonde is verbroken en opgeheven. Daarom komt het ook in het vervolg van Ursinus' geloofsleer niet meer ter sprake. Als echter deze volgorde van scheppingsverbond en genadeverbond ook een heilsordelijk karakter krijgt, kan wel worden gezegd, dat het genadeverbond na het scheppingsverbond komt en dit vervangt, maar niet kan worden gezegd, dat het scheppingsverbond daarmee is opgeheven. Want zolang de gelovigen van alle tijden dezelfde geloofsweg afleggen van het scheppingsverbond (wet) naar het genadeverbond (evangelie), blijft dit scheppingsverbond bestaan, zij het dan altijd weer opnieuw als een verbond, dat voor de zondige mens doodloopt en zo, dankzij Gods genadig ingrijpen in Christus, uitloopt op het genadeverbond. Wij zijn op deze wijze echter wel bezig met een analyse van Ursinus' verbondsleer, die hij zelf niet expliciet aangeeft. Ursinus gaat niet verder dan beide verbonden naast en na elkaar te noemen, zonder dieper op de onderlinge verbanden tussen beide in te gaan, die cirkelen om de vragen van continuïteit en discontinuïteit.

Het scheppingsverbond is algemeen, het genadeverbond is bijzonder

Wel geeft Ursinus een aanzet tot deze bezinning, wanneer blijkt, dat hij de bij het scheppingsverbond behorende en door de wet veroorzaakte zonde- en ellendekennis aanwezig ziet bij ieder mens, maar dan wel zo, dat ze bij de uitverkorenen tegelijk de betekenis heeft van een voorbereiding op de genade in Christus.

Ursinus spreekt hierover met name als het gaat om de 'toe-eygeninge van den Vloeck des Wets op ons'. Dat geschiedt namelijk volgens hem op de manier van de sluitrede, die gegrond is in het algemene vonnis, dat de wet voltrekt als ze uitspreekt: 'Vervloecht zy, die de Woorden deser Wet niet en sal bevestighen, doende de selve'. Vergelijken wij nu onszelf met de wet, dan moeten we belijden: 'ick ben niet ghebleven in al dat, & c. waer uyt dan noodsakelijck dit besluyt moet volgen: Daerom soo ben ick vervloecht. Dit getuyght een yeder mensche sijn eigen conscientie ofte geweten...'. Ja, hier bestaat volgens Ursinus het geweten van de mens uit, omdat zij 'overdenkinge ende besluyt in het

30. Vpl. C. Graafland, 'Ursinus, Woelderink en Miskotte over Zondag 2 van de Heidelbergse Catechismus', in *Theologia Reformata*, XXIII (1980), 8v. Zie ook *Schat-Boeck*, 14b. *Corpus Doctrinae*, 22. Per se quidem terret: sed terror sit salutaris, cum accedit fides.

herte' is, wanneer de wet de overtreders in het algemeen vervloekt, zodat wij 'ten laetsten daer uyt besluuten/ dat wy om dies wille verdoemt zijn'. Ursinus geeft dus aan de ontdekkende en veroordelende werking van de wet een universele strekking, die ieder mens in zijn geweten raakt.

Het heilsordelijke wordt bevindelijk uitgewerkt

Merkwaardig is nu echter, hoe hij de overgang maakt naar de verlossing in Christus. Hij schrijft namelijk, dat na deze (algemene) veroordelende werking van de wet, er tweeërlei vervolg kan plaatsvinden. Het kan namelijk tot 'een weemoed ende wanhopinge' leiden, het kan ook zijn, 'dat wy uyt den Euangelio vertroost ende onse sonden ons door den Sone Godes/ d'eenige Middelaer/ vergeven worden'.³¹

Het gaat dus niet alleen om een 'heilshistorische' volgorde, waarin het evangelie komt na de wet, maar deze volgorde krijgt ook haar plaats in de 'applicatio' van de ervaringsweg van de christen. Opvallend daarbij is dan, dat het kennen en erkennen van de vloek der wet over de zonde en schuld van de mens nog een algemeen karakter draagt, waarbij het geweten van ieder mens een hoofdrol krijgt toebedeeld, terwijl het verschil tussen alle mensen in het algemeen en de gelovigen in het bijzonder pas optreedt in de ervaring van de troost van het evangelie, waardoor het geloof in Christus tot vergeving der zonden door de Geest wordt geschonken.

Hieruit wordt dus opnieuw duidelijk, dat zolang het over de wet gaat en over de eis van gerechtigheid en de straf op de overtreding daarvan, er nog geen sprake is van het genadeverbond. De wet en de 'applicatie' van de wet in de 'toe-eygeninge vanden Vloeck des Wets op ons' hebben nog plaats binnen het scheppingsverbond, dat alle mensen aangaat en op grond waarvan ook in de schepping in alle mensen de goddelijke wet is ingeschapen. Het genadeverbond komt pas aan de orde, wanneer na de wet het evangelie van Jezus Christus en de door hem verworven verzoening en het eeuwige leven worden behandeld. En dat geldt ook van de 'applicatie' daarvan, wanneer door het geloof de troost van de vergeving der zonden in Christus door de Geest wordt ontvangen. Dit laatste houdt tevens in, dat de mens pas dan in het genadeverbond wordt opgenomen, nadat hij door het geloof in het evangelie in Christus mag delen in de genade. Eerder niet. Want daarvoor bevindt hij zich nog met alle andere mensen in het scheppingsverbond. Zo krijgt dus de scheiding tussen wet en evangelie en tussen scheppingsverbond en genadeverbond bij Ursinus een heilsordelijke strekking, die tevens inhoudt, dat het ingaan in het genadeverbond pas plaatsvindt, wanneer de bevindelijk doorleefde overgang plaatsvindt van de

31. *Schat-Boeck*, 19a. en b. *Corpus Doctrinae*, 28: Applicatio maledictionis legis ad nos sit per syllogismum practicum (...). Talem syllogismum omnibus hominibus dictat sua conscientia (...). Conclusio est approbatio sententiae legis (...) quam approbationem sequitur dolor & desperatio, nisi accedat consolatio Evangelii, & fiat remissio propter Filium Dei Mediatorem.

kennis der ellende door de wet naar het delen in de vertroostende genade van Christus door het geloof in de beloften van het evangelie. Het binnengaan in het verbond met God wordt bij Ursinus bij uitstek een zaak van bevindelijke geloofservaring. In beide opzichten geeft Ursinus een nieuwe lijn aan, die later, zoals we nog zullen zien, door velen is nagevolgd.

De eenheid van het genadeverbond

Nu zien wij echter een opmerkelijke spanning optreden bij Ursinus. Hij wijst enerzijds op de bovengenoemde tegenstelling tussen het scheppingsverbond en het genadeverbond, zoals deze voortvloeit uit de tegenstelling tussen de wet en het evangelie, maar anderzijds verdedigt hij ook met klem de eenheid van het genadeverbond in het Oude en Nieuwe Testament.

Het laatste komt naar voren, als Ursinus in zijn *Catechesis Maior* erop wijst, dat het genadeverbond ook 'testament' (32.) wordt genoemd. Dat komt niet alleen omdat dit zo in de kerk in gebruik kwam, maar ook omdat het woord testament heenwijst naar de dood van Christus, want het genadeverbond kon niet worden bekrachtigd dan door de dood van Christus.³² Deze gelijkschakeling van verbond en testament brengt hem dan tot de vraag, welk verschil er is tussen het Oude en Nieuwe Testament. Ursinus antwoordt daarop, dat het gaat om één testament en dus ook om één verbond, dat God met alle uitverkorenen heeft gesloten vanaf de eerste belofte die God in het paradijs heeft gegeven tot aan het eind van de wereld. De verschillen die er tussen oud en nieuw zijn, betreffen alleen de omstandigheden en de tekenen van het verbond.³³

Scheppingsverbond en wet. Genadeverbond en evangelie

Ursinus volgt hier dus de door Bullinger en Calvijn ingezette lijn, waarin de eenheid van het verbond in het Oude en Nieuwe Testament centraal stond. Het opmerkelijke is, dat in dit verband ook niet over het scheppingsverbond wordt gesproken.

Anders is dit, wanneer het over het verschil tussen de wet en het evangelie gaat. Waaruit dit verschil bestaat wordt namelijk door Ursinus uitdrukkelijk aan de orde gesteld (36.). Dan komt wel het scheppingsverbond ter sprake, nu door Ursinus als het natuurverbond (foedus naturale) aangeduid. Dat natuur-

32. (32.) Quare hoc foedus etiam testamentum dicitur? Primo, quia in Ecclesia usurpari coepit nomen testamenti pro foedere. Secundo, quia sicut testamentum non est ratum, nisi intervenienti morte testatoris: ita foedus hoc sanciri non potuit nisi morte Christi.

33. (33.) Quod est discrimen testamenti veteris et novi? Idem testamentum est seu foedus Dei cum omnibus electis inde a prima promissione edita in Paradiso de semine mulieris conculcaturo caput serpentis, ueque ad mundi finem... Vgl. ook *Schat Boeck*, 64b.: 'Ende alsoo en isser anders geen Verbond/ als dit eenighe Verbond alleen', *Corpus Doctrinae*. Foedus proinde substantiâ est unum.

verbond wordt volgens hem door de wet geleerd, terwijl het evangelie het verbond der genade bevat.

Vanwege het belang ervan geven wij volledig weer, wat Ursinus hierover in zijn *Catechesis Maior* schrijft (36.). Wat is het verschil tussen de wet en het evangelie? De wet bevat het natuurlijk verbond, dat door God in de schepping met de mensen is gesloten, en dat dus van nature aan de mensen bekend is. Het eist van ons een volmaakte gehoorzaamheid jegens God en belooft aan hen, die haar opbrengen, het eeuwige leven, en die haar niet opbrengen dreigt Hij met eeuwige straffen. Het evangelie echter bevat het verbond der genade, dat geenszins van nature bekend is. Het toont ons de volbrenging van de gerechtigheid, die de wet eist, in Christus als ook de vernieuwing van ons door de Geest van Christus. Ook belooft het het eeuwige leven uit genade door Christus, namelijk aan hen, die in Hem geloven.³⁴

Het natuurverbond kenmerkt zich dus door zijn eis tot gehoorzaamheid, terwijl het genadeverbond zich kenmerkt door de gave van de gerechtigheid in Christus door het geloof. Wet en evangelie staan zo tegenover elkaar als eisen en geven, zonder dat er enige verbinding tussen beide wordt gelegd. De tegenstelling tussen deze verbonden overheerst, en van enige verbinding tussen beide wordt door Ursinus niet gesproken.³⁵

Wezen wij, toen het over de eenheid van het genadeverbond ging, op de verbondenheid van Ursinus met Bullinger en Calvijn, wanneer het gaat over de tegenstelling tussen het natuurverbond en genadeverbond, dan is er reden om te wijzen op de invloed van Melanchthon, omdat deze positie ook bij hem reeds duidelijk is terug te vinden. Het verschil met Ursinus is alleen, dat de laatste in zijn *Catechesis Maior* met name de tegenstelling tussen wet en evangelie heeft ondergebracht in zijn leer van de twee verbonden, het natuur- en genadeverbond,³⁶ hetgeen wij bij Melanchthon niet aantreffen. Onze conclusie is dan

34. (36.) Quod est discrimen Legis et Evangelii? Lex continet foedus naturale, in creatione a Deo cum hominibus initum, hoc est, natura hominibus nota est: et requirit a nobis perfectam obedientiam erga Deum, et praestantibus eam, promittit vitam aeternam, non praestantibus minatur aeternas poenas. Evangelium vero continet foedus gratiae, hoc est, minime natura notum existens: ostendit nobis ejus justitiae, quam Lex requirit, impletionem in Christo, et restitutionem in nobis per Christi Spiritum; et promittit vitam aeternam gratis propter Christum, his qui in eum credunt.

35. Wel brengt Ursinus de vraag in discussie, of ook het evangelie niet de mens zijn zonde en ellende doet kennen. Hij geeft dan als antwoord, dat het evangelie dit wel doet, maar 'niet principaal/ maer uyt de Wet dese leere genomen hebbende'. Verder leert het evangelie wel 'in 't ghemeyn dat wy sondaers zijn/ maer de Wet in 't bysonder...'. (*Schat-Boeck*, 28b. *Corpus Doctrinae*, 39). Omgekeerd geldt het ten opzichte van het geloof, dat dan de wet het geloof in het algemeen gebiedt, namelijk dat wij 'alle beloften/ geboden/ ende dreigementen Godes/ ende dat met dreyginge der straffe/ ist dat wy het niet en doen'. Het evangelie daarentegen 'ghebidt ons/ dat wy in 't bysonder sullen aennemen de belofte der ghenade...'. (*Schat-Boeck*, 67b. *Corpus Doctrinae*, 105).

36. Vgl. E.K. Sturm, A.w., 256: 'Legt man Melanchthons Lehre vom Gesetz (Gottes Gesetz = natürliches Gesetz) und Evangelium föderaltheologisch aus, so ergibt sich Ursins Lehre vom Schöpfungs- und Gnadenbund'.

ook, dat Ursinus in zijn *Catechesis Maior*, zeker op het punt van zijn verbondsleer, beide beïnvloedingsbronnen, die van Bullinger en Calvijn enerzijds en die van Melanchthon anderzijds, aangeeft. Valt bij Ursinus de nadruk op de eenheid van het (genade)verbond, dan beweegt hij zich in de lijn van Bullinger en Calvijn. Gaat Ursinus echter van twee verbonden uit (natuur- en genadeverbond) en brengt hij daartussen een scheiding en zelfs een tegenstelling aan als ook een heilshistorische en zelfs heilsordelijke, dat wil zeggen chronologische volgorde, dan beweegt hij zich veel meer in de lijn van Melanchthon.³⁷

De betekenis van het verbond is bij Ursinus beperkt

Nu merkten wij al op, dat wat voor de *Catechesis Maior* zo kenmerkend is, namelijk, dat het verbond een structurele plaats krijgt in de geloofsleer,³⁸ in de latere catechismi van Ursinus niet is terug te vinden. Het is, zoals we reeds zagen, al afwezig in de *Catechesis Minor*, die als eigenlijk concept voor de *Heidelbergse Catechismus* heeft gegolden, en ook in de *Heidelbergse Catechismus* zelf wordt het niet teruggevonden. Wat kan daarvan de oorzaak zijn geweest? Over deze vraag is al veel nagedacht, maar een overtuigend antwoord daarop is nog steeds niet gevonden.

Wel ligt hiermee het gegeven op tafel, dat Ursinus in feite slechts één keer over het natuurverbond heeft geschreven, namelijk in zijn *Catechesis Maior*, terwijl dan nog daarbij moet worden opgemerkt (we wezen er al op), dat deze catechismus pas na de dood van Ursinus is gepubliceerd en dus bekendheid heeft gekregen.

Maar er doet zich hierbij nog iets merkwaardigs voor. We zagen reeds, dat toen Ursinus later voor zijn studenten van de *Heidelbergse Catechismus* een uitlegging geven, hij dan toch weer ook van het verbond een uitdrukkelijke en uitvoerige bespreking geeft, zonder dat de catechismus zelf daar expliciet aanlei-

37. Er is over de vraag, of en in hoeverre Melanchthon invloed heeft gehad op Ursinus' leer van het verbond in het algemeen en van het scheppingsverbond in het bijzonder veel discussie geweest. H. Hepe is de eerste geweest, die deze invloed van Melanchthon heeft beklemd met als spits, dat de verbondslijn onder zijn invloed is ontstaan in reactie op de heersende predestinatielij (vgl. H. Hepe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16ten Jahrhundert I*, Gotha 1857, 139 ff., 188 ff.). Anderen zoals G. Vos menen, dat de invloed van Calvijn en de Zürichse reformatoren veel sterker is geweest ook als het om het natuurverbond gaat (vgl. o.a. G. Vos, *De Verbondsleer in de Gereformeerde Theologie*, A.w., 7 vv. en N. Diemer, *Het Scheppingsverbond met Adam [Het Verbond der werken], Bij de theologen der 16e, 17e en 18e eeuw in Zwitserland, Duitschland, Nederland en Engeland*, Kampen z.j., 18 v.). Een tussenpositie wordt ingenomen door o.a. P.A. Lillback, die beide beïnvloedingsbronnen aangeeft maar wel het zwaartepunt op Zürich en Genève laat vallen. Vgl. P.A. Lillback, 'Ursinus' Development of the Covenant of Creation: A Debt to Melanchthon or Calvin?', in *Westminster Theological Journal* (1980), 247 ss.

38. Ursinus plaatst in zijn *Catechesis Maior* ook zijn leer van de kerk en haar ambten als ook zijn sacramentsleer in het kader van het genadeverbond. Vgl. 265: Quare Deus instituit ministerium Ecclesiae? Ut per illud nos in foedus suum recipiat, in eo nos retineat... 274: Quid sunt sacramenta? Sunt signa foederis. inter Deum et credentes in Christum...