Theologische aspecten van de Nadere Reformatie

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

Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

Ontwerp band en stofomslag:

Mirella Dijkerman, Den Haag

ISBN 90 239 1499 6 / CIP
© 1993 UITGEVERIJ BOEKENCENTRUM, ZOETERMEER

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

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Inhoud

ORTHODOXIE EN NADERE REFORMATIE 11
Prof.dr. W. van 't Spijker

1. Kenmerken van de Orthodoxie 11
   a. Oecumenisch besef 11
   b. Profilering 12
   c. Gereformeerde scholastiek 12
   d. Exegese en dogmatiek 13
   e. Predestinatie 14
   f. De kerk 15
2. Kenmerken van de Nadere Reformatie 17
   a. Prediking 17
   b. Pastoraat 18
   c. Spiritualiteit 19
   d. Ethiek 20
   e. De kerk 20
   f. De samenleving 21
3. Vergelijking 21
   a. De methode van de theologie 22
   b. De inhoud van de theologie 23

SCHRIFTLEER EN SCHRIFTVERSTAAN IN DE NADERE REFORMATIE 29
Prof.dr. C. Graafland

1. Inleiding 29
   a. De Nadere Reformatie en de Gereformeerde Orthodoxie 29
   b. Beperking tot enkele hoofdstromingen 30
2. G. Amesius 31
   a. Medulla Theologica 31
   b. De Conscientia 32
   c. Inspiratieleer 33
3. G. Voetius 35
   a. Schriftgebruik 35
   b. Voortgaande bezinning 36
   c. Schriftuitleg en leer 36
   d. Onderscheid in Schriftgezag 37

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

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

DE LEER VAN GOD EN CHRISTUS IN DE NADERE REFORMATIE 99
Dr. B. Loonstra

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

GENADELEER EN HEILSWEG 151
Drs. K. Exalto

1. Verkiezing 151
   a. Wilhelmus à Brakel 151
   b. Hermannus Witsius 155
   c. Gisbertus Voetius 158
   d. Gregorius Mees 161
   e. Conclusie 162
2. Roeping, wedergeboorte en bekering 163
   a. Wilhelmus à Brakel 163
   b. Cornelius Bosch 167
   c. Jacobus Koelman 170
   d. Johannes Verschuir 173
   e. Hermannus Witsius 175
   f. Theodorus van der Groe 176
3. Geloof 179
   a. Wilhelmus à Brakel 180
   b. Jacobus Koelman 183
   c. Alexander Comrie 185
   d. Theodorus van der Groe 188
4. Rechtvaardiging 189
   a. Wilhelmus à Brakel 189
   b. Alexander Comrie 196
5. Heiliging 199
   a. Jodocus van Lodenstein 199
   b. Sixtus Brunsvelt 204
6. Volharding 205
   a. Gisbertus Voetius 205
   b. Willem Teellinck 206
7. Terugblik 207

DE KERK 209
Prof.dr. W. van 't Spijker

1. Het wezen van de kerk 209
   a. De erfenis van de Reformatie en de Orthodoxie 209
   b. Synopsis 211
   c. Het begin van de Nadere Reformatie: J. Taffin 212
   d. Willem Teellinck 214
   e. G. Udemans 217

   f. G. Voetius 219
   g. W. à Brakel 223
   h. G. Amesius 225
2. De structuur van de kerk 227
   a. Reformatie en Orthodoxie over de kerkelijke structuur 227
   b. G. Zanchi 229
   c. Voetius als verdediger van de zelfstandige kerkelijke structuur 231
   d. Voetius en A Brakel 237
3. Ambt en gemeente 239
   a. Reformatie en Orthodoxie 239
   b. L. Trelcatius 239
   c. Voetius' visie op het ambt 241
   d. W. à Brakel over de kerk 247
4. Tussen volkskerk en conventikel 252
   a. De problematiek van de Nadere Reformatie 252
   b. De strijd voor een belijdende kerk voor het gehele volk 253
   c. De strijd tegen het spiritualisme en het individualisme 257
   d. Het reformatorische erfgoed in de zeventiende eeuw 263

ESCHATOLOGIE 279
Dr. T. Brienen

1. Bronnen 279
2. De eschatologie van het persoonlijke leven 279
   a. Het sterven en de dood 280
      a.1. Als straf 280
      a.2. In wezen 281
      a.3. Voorbereiding op het sterven 282
      a.4. Overwinning van de dood 285
   b. De tussentoestand 285
      b.1. Geen vagevuur 285
      b.2. Geen zieleslaap 286
      b.3. Direct bij Jezus 287
3. De eschatologie van wereld en volken 287
   a. De wederkomst van Christus 288
      a.1. De tijd van zijn komst 288
      a.2. De tekenen van zijn komst 289
      a.3. Het gebeuren met Israël vóór zijn komst 290
      a.4. De verwachting van zijn komst 296
   b. De voleinding 299
      b.1. De opstanding der doden 299

b.2. Het laatste oordeel 301
b.3. De eeuwige heerlijkheid 303
b.4. De nieuwe hemel en de nieuwe aarde 305

Register van namen 311

Personalia 315

Orthodoxie en Nadere Reformatie

Prof.dr. W. van 't Spijker

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

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

1. Kenmerken van de Orthodoxie

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

a. Oecumenisch besef

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

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

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

b. Profilering

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

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

c. Gereformeerde scholastiek

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

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

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

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

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

d. Exegese en dogmatiek

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

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

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

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

e. Predestinatie

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

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

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

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

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

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

f. De kerk

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

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

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

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

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

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

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

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

a. Prediking

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

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

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

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

b. Pastoraat

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

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

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

Voetius oordeelde dat afzonderlijke colleges over de praktijk der Godzaligheid gewenst waren. Hij voorzag er zelf in, en schiep op deze manier de gelegenheid om aan de wens van de kerken tegemoet te komen. Daarmee was aan een bijzonder aspect van de theologie van de Nadere Reformatie recht gedaan. En ook dit pastoraal karakter van haar theologie bleef kenmerkend voor de beweging. Terecht heeft men kunnen stellen dat de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie wat de pastorale theologie betreft hun tijd ver vooruit waren.[43] Zij waren thuis in de schuilhoeken van het mensenhart.

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

c. Spiritualiteit

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

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

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

d. Ethiek

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

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

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

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

e. De kerk

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

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

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

f. De samenleving

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

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

3. Vergelijking

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

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

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

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

a. De methode van de theologie

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

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

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

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

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

b. De inhoud van de theologie

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

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

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

Noten

1. Vergelijk T. Brienen e.a., *De Nadere Reformatie. Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, 's-Gravenhage 1986; idem, *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme*, 's-Gravenhage 1989.
2. Van Genderen spreekt met een verwijzing naar Van Ruler, die de Nadere Reformatie een legitiem geestelijk en theologisch experiment noemde, over de Nadere Reformatie 'niet als correctie van de Reformatie, maar als de consequentie daarvan'. J. van Genderen, *Herman Witsius*, 's-Gravenhage 1953, blz. 224, vgl. n. 70. Voor hem gaat het om een 'transpositie in een andere toonaard', blz. 225.
3. W. Neuser, 'Die reformierte Orthodoxie', in C. Andresen, (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen-und Theologiegeschichte*, Zweiter Band, *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Göttingen 1980, S. 306-352; M. Greschat, 'Orthodoxie und Pietismus. Einleitung', in M. Greschat (Hrsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Band 7, *Orthodoxie und Pietismus*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1982, S. 7-35; J. Platt, *Reformed Thought and Scholasticism. The Arguments for the Existence of God in Dutch Theology, 1575-1650*, Leiden 1982 (= *Studies in the History of Christian Thought*, ed. by H.A. Oberman, Vol. XXIX); R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol 1, *Prolegomena to Theology*, Grand Rapids 1987.
4. W. van 't Spijker, 'Calvinisme en Lutheranisme' in W. Balke e.a., *Luther en het gereformeerd protestantisme*, 's-Gravenhage 1982, blz. 119-155.
5. H.H. Kuyper, *De katholiciteit der gereformeerde kerken*, Afscheidscollege 1 juni 1937, Kampen 1937, blz. 15v.; J.N. Bakhuizen van den Brink, 'Het convent te Frankfort 27-28 september 1577 en de Harmonia Confessionum', in *Ned. Arch. v. Kerkgeschiedenis* XXXII (1941), blz. 235-280.
6. M. Graf, *Beyträge zur Kenntniß der Geschichte der Synode von Dordrecht. Aus Doktor Wolgang Meijer's und Antistes Johann Jakob Breitinger's Papieren gezogen*, Basel 1825, met daarin Meijers *Stammbuch*, S. 65ff.
7. Matthias Martinius kwam meer dan eenmaal in conflict met Gomarus. Hun eenstemmigheid was ver te zoeken.
8. Zie Voetius daarover in zijn *Exercitia et Bibliotheca Studiosi Theologiae ,(1644), Frankfort 1685*[3], p. 290ss.
9. Daarover J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz*, Neukirchen 1961, S. 72-109.
10. Zie W. van 't Spijker, 'Bucer als Zeuge Zanchis im Straßburger Prädestinationsstreit', in H.A. Oberman u.a. (Hrsg.), *Reformiertes Erbe. Festschrift für Gottfried W. Locher zu seinem 80. Geburtstag*, Band 2, Zürich 1993.
11. Zie de orationes van Melanchthon in R. Nürnberger (Hrsg.), *Melanchthons Werke*, III. Band, *Humanistische Schriften (Studienausgabe)*, Gütersloh 1961.
12. 'An insit in Philosophia quod cum doctrina Pauli congruat', in *Metaphrasis et Enarratio in Epist. D. Pauli apostoli ad Romanos...*, Basel 1552, praefatio p. 27ss.
13. E. Bonjour, *Die Universität Basel von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Basel 1971, S. 121ff.
14. O. Gründler, *Die Gotteslehre Girolamo Zanchis und ihre Bedeutung für seine Lehre von der Prädestination*, Neukirchen 1965, S. 9-16; J.P. Donnelly, *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace*, Leiden 1976.
15. Zo bijv. *Opera omnia*, ed. Genève 1649, T. VII,2, p. 270.
16. Zo heel duidelijk F. Gomarus in *Locorum communium Theologicorum Epitome*, Amsterdam 1653, p. 8.
17. L. Lavater/J.B. Ott, *Die Gebräuche und Einrichtungen der Zürcher Kirche*, Ed. G.A. Keller, Zürich 1987, S. 81ff.

18. O. Fatio, 'Présence de Calvin à l'epoque de l'Orthodoxie réformée. Les abrégés de Calvin à la fin du 16e au 17e siècle', in W.H. Neuser, *Calvinus Ecclesiae Doctor. Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung vom 25. bis 28. September 1978 in Amsterdam*, Kampen z.j., blz. 171-207.
19. W. Neuser, 'Das Wesen der Orthodoxie', in *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, S. 314.
20. W. van 't Spijker, 'Die Prädestination bei Hyperius', in dezelfde (Hrsg.), *Calvin. Erbe und Auftrag. Festschrift f. W.H. Neuser*, Kampen 1991, S. 291-304.
21. Johannes Brenz, *Kommentar zum Briefe des Apostels Paulus an die Epheser*. Nach der Handschrift der Vaticana Cod. Pal. lat. 1836 herausgegeben von W. Köhler, Heidelberg 1935, p. 11.
22. Bijv. in *De religione christiana fides*, Neustadt 1586, p. 14: 'Debere quemque confidere, se esse electum in Christo. Certiores autem fieri nos posse ex fidei nostrae in Christus sensu'.
23. Zie de Voorrede aan de Gereformeerde Kerken in de *Acta of Handelingen der Nationale Synode te Dordrecht*, Houten 1987, blz. VII.
24. Zie het vierde deel in de Bibliotheca Reformata, uitgegeven door A. Kuyper, *D. Gysberti Voetii selectarum dispuatationum fasciculus*, Amsterdam 1887.
25. Het betreft de vierde vraag: 'Belooft gij, dat gij u wilt onderwerpen en onderdanig zult zijn aan de opwekkingen, bestraffingen en kerkelijke tucht, indien het kwam te gebeuren (hetwelk God verhoede) dat gij in leer of zeden u mocht te buiten gaan?'
26. R. Wesel-Roth, *Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre von der Staatssouveränität*, Lahr 1954.
27. W. van 't Spijker, *Democratisering van de kerk anno 1562*, Kampen z.j.
28. De synode van Middelburg (1581) stelde een *corpus disciplinae* op teneinde goedkeuring te ontvangen van de overheid. Tevergeefs echter.
29. T. Beza, *Tractatus pius en moderatus de vera Excommunicatione et christiano Presbyterio*, Genève 1590.
30. Z. Ursinus, *Judicium de disciplina ecclesiastica et excommunicatione*, Opera omnia T. III, Heidelberg 1612, p. 801-812.
31. R.C. Walton, 'Der Streit zwischen Thomas Erastus und Caspar Olevian über die Kirchenzucht in der Kurpfalz in seiner Bedeutung für die internationale reformierte Bewegung', in *Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* (37,38) 1988/'89, S. 205-246.
32. *De religione christiana fides*, p. 163-191.
33. P. Martyr, *Loci communes*, Genève 1624, p. 551ss.
34. In de eerste druk van de *Institutie* verbindt Calvijn de leer van de verkiezing uitdrukkelijk met die van de kerk, *Calv. Op.*, I, col. 72-75; *Op. Sel.*, I, ed. P. Barth, p. 86-90.
35. De Nadere Reformatie kon wat de prediking betreft gebruik maken van een aantal werken die de theorie ervan beschreven. Aan het begin staat Fr. Lambertus, *Commentarii de Prophetia, Eruditione et Linguis deque Litera et Spiritu*, Straatsburg 1526; bijzonder bekend werd A. Hyperius met zijn *De formandis concionibus sacris seu de Interpretatione Scripturarum populari, Libri II*, Basel 1579; in Leiden gaf L. Trelcatius Jr. zijn *Ecclesiastes sive Methodus et ratio formandi sacras Conciones*, in *Opuscula Theologica Omnia*, Leiden 1614, p. 392-428. Reeds Erasmus had in 1535 zijn *Ecclesiastae sive de Ratione Concionandi, Libri IIII* in Basel uitgegeven. J. Hoornbeek gaf in 1645 zijn *Tractatus de ratione concionandi*. Hij was niet de eerste die een 'volledige homiletiek' uitgaf in ons land (vgl. T. Brienen, *De prediking van de Nadere Reformatie*, Amsterdam 1981[2], blz. 169). Voetius nam in zijn in 1643 uitgegeven eerste deel van de *Politica Ecclesiastica*

een brede verhandeling op: 'De publica Verbi Divini Tractatione'. Reformatie zowel als Nadere Reformatie stelden de prediking centraal.

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

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

Schriftleer en schriftverstaan in de Nadere Reformatie

Prof.dr. C. Graafland

1. Inleiding

a. De Nadere Reformatie en de Gereformeerde Orthodoxie

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

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

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

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

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

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

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

b. Beperking tot enkele hoofdstromingen

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

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

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

2. G. Amesius

a. Medulla Theologica

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

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

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

Dat dit voor Amesius een aangelegen punt was, blijkt ook uit het feit, dat hij uitdrukkelijk de vraag stelt, wat er eerder is geweest, de Schrift of de kerk. Het is een vraag, die in de confrontatie met Rome voortdurend werd gesteld. Amesius geeft er een tweevoudig antwoord op. Als het gaat om de leer, die in de Schrift vervat is, dan is de Schrift er eerder dan de kerk. Gaat het echter om de Schrift als Schrift, dan was deze er later dan de (eerste) kerk (I, 34, 12).

Uit deze onderscheiding wordt intussen wel duidelijk, dat Amesius de leer van de kerk wilde verstaan als de leer van de Schrift. Daarin sloot hij zich dus geheel bij het orthodoxe, gereformeerde denken aan. In zekere zin kan dus worden gesteld, dat in alles wat in Amesius' *Medulla* aan het hoofdstuk over de Schrift was voorafgegaan, ook al als Schriftleer kon worden beschouwd, in materiële zin. Alleen de manier, waarop deze leer op Schrift is gesteld, komt pas aan de orde in het kader van de (Woord)bediening van de kerk.

Het eigen accent van Amesius in de Schriftleer komt ook daarin naar voren, dat hij erop wijst, dat de Schrift Gods openbaring niet doorgeeft volgens algemene en wetenschappelijke regels, maar in verhalen, voorbeelden, voorschriften, aansporingen, vermaningen en beloften (I, 34, 19).[6] De reden daarvan ziet Amesius daarin liggen, dat de Schrift dicht bij de mensen wil komen en vooral de wil wil aanvuren en vrome bewegingen opwekken, hetgeen het voornaamste doel is van de theologie. Hier blijkt Amesius zijn puriteins piëtisme ook in zijn Schriftleer gestalte te geven. De Schrift is niet het bezit van de geleerden, maar van het (kerk)volk. Ze geeft niet allereerst bevrediging aan het verstand, maar zij wil de mens brengen tot de hartelijke keus voor God, waaruit Amesius' voluntaristische geloofsbeschouwing duidelijk wordt. We vinden deze inzet ook terug in zijn disputatie over de Goddelijke waarheid (Disputatio De Fidei Divinae Veritate), waar Amesius stelt, dat het bij het intellect hoort om uit te maken of de leer waar of vals is, maar de leer in het geloof aanvaarden is een acte van de wil.[7] Als hij er dan nog aan toevoegt, dat dit het doel is van de theologie, dan past dit geheel in zijn definitie van wat theologie wil en moet zijn, en waarmee hij zijn *Medulla* begint, namelijk de leer om voor God te leven (Theologia est doctrina Deo vivendi I, 1, 1).

Het ligt geheel in dezelfde lijn, als Amesius vervolgens opmerkt, dat niet de kerk of de overheid, maar de gelovigen zelf moeten oordelen in de geschillen, die er in de gemeente kunnen ontstaan, en dat dat moet gebeuren door gezamenlijke Schriftstudie (I, 34, 23). We ontdekken hier meteen ook, waar voor Amesius het zwaartepunt lag in zijn congregrationalistisch verstaan van de kerk. Dat lag namelijk niet in de officiële ambten, nog minder bij de overheid, maar bij de gemeente zelf.

b. De Conscientia

Hetzelfde puriteins-piëtistische Anliegen komt naar voren in zijn boek *De Conscientia*, waarin Amesius een speciaal hoofdstuk wijdt aan het horen van het Woord van God (Cap. XI: De auditione verbi Dei).[8] Daarin moet het niet

vooral en uiteindelijk gaan om de kennis, maar om de praxis, het doen van die dingen, die God wil, dat wij zullen doen (XI, 7). De Schrift alleen en niet de filosofische ethiek is dan ook maatgevend voor de levenspraktijk.[9] Hetzelfde geldt voor de metaphysica, die in Amesius' dagen ook in de orthodox-gereformeerde theologie gretig ingang vond. Amesius wijst haar als zelfstandige bron van waarheid af. Het natuurlijke kennen van God is alleen waardevol, als het door de Schrift wordt bevestigd. Natuurlijke theologie heeft alleen als (deel van de) Schrifttheologie waarde.[10] Dat impliceerde voor Amesius een afwijzing van de gangbare, natuurlijke theologie, die steeds meer een zelfstandige plaats en waarde ontving, ook binnnen de Orthodoxie.

Daartegenover legde Amesius alle nadruk op de noodzakelijkheid van de verlichting door de Geest en de wedergeboorte van het hart. Alleen de wedergeboren mens kan God en zijn openbaring kennen. Amesius begint zijn leerboek dan ook niet, zoals in de Orthodoxie gebruikelijk was, met een uiteenzetting over God en zijn eigenschappen, maar met het geloof, niet bedoeld als fides quae (geloofsinhoud) maar als fides qua (de acte van het geloven).[11] Het geloof in de Schrift is goddelijk geloof (fides divina), en daarom onfeilbaar, omdat Gods openbaring onfeilbaar is.[12]

Wat dit voor de praktijk tot gevolg had, blijkt uit de manier, waarop Amesius zijn studenten aanspoort om met de Schrift om te gaan. Zij moeten de Schrift niet raadplegen als arsenaal van argumenten, die zij ter verdediging van de ware leer tegenover de tegenstanders moeten inbrengen. Hij wil, dat hun Schriftstudie gericht is op het kennen van het geestelijke leven. 'Daarom moeten de studenten alleen die schrijvers lezen, die 'na 't vleesch en bloed der Schrifture smaken, die tot werkinge der godsaligheyt aanleyden'. Zij moeten komen tot een 'bondige Gods-geleertheyt', die voornamelijk uit de Schrift is geput.

Hetzelfde geldt van de prediking. Deze is steriel, als zij wel de twistzaken breed bespreekt, maar de bevinding 'koeltjes' behandelt. Zo schiet men tekort in wat de Schrift als doelstelling laat zien: zichzelf behouden en die hem horen (1 Tim. 4:16), zelf voor God leven en anderen tot God brengen.[13]

Nu wil het bovenstaande niet de suggestie wekken, dat Amesius afwijkt van het gangbare, orthodox-gereformeerde patroon. Zijn eigen (piëtistische) inbreng moet niet zozeer als een correctie maar meer als een aanvulling worden gezien. Want ook de typisch orthodoxe noties ontbreken in Amesius' Schriftleer niet.

c. Inspiratieleer

In het voorafgaande raakten wij zijdelings al de inspiratieleer aan zoals Amesius deze in zijn Schriftleer heeft ontvouwd. Daarin volgt hij de gangbare, orthodoxe lijn, ook al komen de typisch scholastische onderscheidingen en detailleringen bij hem (nog) niet voor.[14]

Amesius wijst erop, dat de bijbelschrijvers 'organa Spiritus' geschreven

hebben onder inblazing en leiding van de Geest.[15] Wel brengt Amesius in dit geïnspireerd zijn door de Geest enige nuancering aan. Volgens hem moesten sommigen van de bijbelschrijvers onbekende dingen opschrijven, maar anderen bekende. Bij de eersten ging het alleen om goddelijke inspiratie. Bij de anderen kwam er ook een eigen religieuze inzet (religiosum studium) bij, waarbij de goddelijke assistentie daaruit bestond, dat zij bij het schrijven niet dwaalden (I, 34, 5).

Wat de bovennatuurlijke openbaring betreft, zijn de schrijvers niet alleen ten opzichte van de inhoud maar ook van de woorden door de Geest geïnspireerd. Hij heeft ze gedicteerd en ingegeven (Dictavit et suggessit I, 34, 6).

Daaruit wordt duidelijk, dat Amesius een verbale inspiratie aanhing, al vindt hierbij wel een opmerkelijke beperking plaats. Amesius wijst er immers op, dat dit (alleen) de bovennatuurlijke openbaring geldt (in iis omnibus quae per supernaturalem revelationem innotuerunt). En ook in deze verbale inspiratie brengt hij nog een nuance aan, wanneer hij deze inspiratie omschrijft als gepaard gaande met een liefelijke aanpassing (cum suavi illa attemperatione), zodat iedere schrijver die spreekwijze gebruikte, die het beste paste bij zijn persoon en gesteldheid (qui maxime conveniebant ejus personae & conditioni). Maar de nadruk valt toch op het directe getuigenis van de Geest. Want daaruit verklaart Amesius het feit, dat de Schrift zelf vaak alleen de Heilige Geest noemt en er geen melding wordt gemaakt van de 'amanuensis' (secretaris-schrijver). Hetzelfde geldt van de opschriften van de Bijbelboeken, die ook vaak niet worden genoemd (I, 34, 7 en 8).

Dit accent op de 'puurheid' wat de goddelijkheid van de Schrift betreft, komt ook nog daarin naar voren, dat zij alleen wordt toegeschreven aan de oorspronkelijke Hebreeuwse tekst van het Oude Testament en de Griekse tekst van het Nieuwe Testament. Natuurlijk gaf dit Amesius in zoverre problemen, dat in het Nieuwe Testament het Oude Testament menigmaal wordt aangehaald niet vanuit de Hebreeuwse tekst, maar vanuit de Griekse vertaling ervan in de Septuagint. De laatste bevat dus een tekst uit de tweede hand. Die kan dan ook geen aanspraak op deze directe goddelijke ingeving maken. Vandaar dat Amesius erkent, dat daarin fouten voorkomen, zoals dat trouwens van elke vertaling geldt. Daarom is geen enkele vertaling autentiek, in die zin, dat haar de inspiratie van de Geest kan worden toegekend (I, 34, 28 en 29).

Het laatste gegeven brengt Amesius er dan ook toe om op te merken, dat we nooit, in welke vertaling ook, moeten berusten, maar dat we, zoals het ook ten opzichte van de hele religie geldt, er zorg voor moeten dragen, dat de zuiverste en optimaal verbeterde Schriftuitleg aan de gemeente wordt voorgesteld. Amesius kon in zijn tijd nog vrijmoedig hierop aandringen, omdat met hem alle gereformeerde vaderen ernaar streefden om de Schrift op de beste wijze te vertalen, waarvan de Statenvertaling (1636) het indrukwekkende document is geworden.

3. G. VOETIUS

a. Schriftgebruik

Naast en na Amesius ligt het voor de hand om Voetius (1589-1676) te raadplegen, als het gaat om het Schriftverstaan in de Nadere Reformatie. Nog meer dan van Amesius kan het van hem worden gezegd, dat hij het streven naar een nadere reformatie van de kerk heeft verbonden met de bestaande gereformeerde Orthodoxie. Voetius was een voorstander en woordvoerder van beide en heeft juist alszodanig het stempel gezet op het gereformeerde leven van zijn tijd en lange tijd daarna. Deze verbinding van Orthodoxie en geloofs- en levenspraktijk komt ook duidelijk naar voren in zijn manier van Schriftverstaan en Schriftgebruik. Wie zijn geschriften leest, valt het op, dat hij bij elke uitspraak liefst een aantal Schriftplaatsen noemt. Daarin typeert Voetius zich als vertegenwoordiger van de Orthodoxie, die de Schrift beschouwde en raadpleegde als een arsenaal van teksten, die dienden om de leeruitspraken bijbels te legitimeren.

Daaruit blijkt tevens, hoezeer de Schrift werd gezien als een voorraadschuur van waarheden, en niet als het doorlopend verhaal van Gods daden in de geschiedenis. Daarom konden de teksten ook op zichzelf worden aangehaald, vaak geheel losgemaakt van het verband, waarin zij voorkomen. Achter deze visie ging natuurlijk weer een bepaalde opvatting over de waarheid schuil. Ze droeg een rationeel karakter: het ging om op zichzelf staande uitspraken over God en de mens, over de zonde en het heil. Dat alles was typisch de vrucht van de Orthodoxie, die trouwens niet alleen in het gereformeerde, maar niet minder in het lutherse en ook rooms-katholieke kamp voorkwam. Voetius is van deze vorm van omgang met de Schrift een gave vertegenwoordiger.

Opvallend is daarbij, dat bij hem juist duidelijk wordt, dat deze manier van Schriftgebruik een wat oppervlakkige en zelfs slordige omgang met de Schrift tot gevolg heeft. Het komt vooral daarin naar voren, dat menig keer blijkt, dat Voetius in zijn verhandelingen een verkeerde tekst noemt, een vers of zelfs een hoofdstuk eerder of later. Natuurlijk is dat allereerst te verklaren uit het feit, dat Voetius verbazingwekkend snel werkte en dat daardoor de accuratesse wel eens in het gedrang kwam. Zo citeert hij ook menig keer auteurs uit zijn hoofd, maar zeker niet altijd correct. Dat Voetius echter zo met de Schrift ook doet, geeft toch ook aan dat het nauwkeurig nagaan van de Schrifttekst, met de onderliggende, kritische aandacht voor de vraag, of de tekst wel past bij de uitspraak, waarvoor ze moet dienst doen en of zij niet uit het verband wordt gerukt, waarin zij in de Schrift staat, niet in sterke mate aanwezig was. Dit onmisbare element, dat bij een nauwgezet omgaan met de Schrift behoort, komt bij Voetius niet tot zijn recht.

Dit geldt echter niet van Voetius alleen. Deze kwaal van de Orthodoxie was in die tijd wijdverbreid. We krijgen niet zelden de indruk, dat de leer al lang vaststaat, en dat ze alleen nog maar achteraf uit de Schrift moet worden

bevestigd. Dat secundaire karakter van het Schriftbewijs is bij Voetius opvallend.

b. Voortgaande bezinning

Dat betekent overigens niet, dat Voetius weinig heeft nagedacht over de betekenis van de Schrift als openbaring van God. In dat opzicht blijkt hij Amesius verre te overtreffen. Of misschien kunnen we beter zeggen, dat juist daaruit blijkt, dat Voetius al weer in een verder stadium verkeerde van de scholastieke ontwikkeling van de gereformeerde Orthodoxie, waarin steeds meer tegenwerpingen moesten worden weerlegd en daarom ook steeds meer nuanceringen en onderscheidingen moesten worden aangebracht om de gereformeerde leer zuiver te houden. Wat dat betreft vinden wij bij Voetius een perfectionering aan, die hij vooral in zijn disputaties over de Schrift heeft aangebracht,[16] maar die ook naar voren komt in zijn samenvatting van de leer, die wij vinden in zijn *Syllabus Problematum Theologicorum.*[17]

Hieruit valt duidelijk op te maken, dat Voetius goed op de hoogte is van de toenemende kritiek op het orthodoxe standpunt ten opzichte van het absolute goddelijke gezag van de Schrift. Aan de ene kant brengt dit Voetius tot een nog gedetailleerdere en tegelijk rationeler getoonzette verdediging van de goddelijkheid van de Schrift. Zo wijst hij erop, dat alle verzen en vocalen direct goddelijk geïnspireerd en dus volstrekt autentiek zijn. Dat geldt ook van alle accenten, hoewel Voetius daarbij opmerkt, dat we daarin wel enig onderscheid moeten aanbrengen. Dus ook de formele en literaire kant van de Schrift is direct van de Geest afkomstig, waardoor de inspiratie behalve een verbaal ook een mechanisch karakter krijgt. Methode van weergave, dispositie, zinsverbanden en stijl zijn geen produkt van menselijke bekwaamheid, maar onmiddellijk en onfeilbaar door de openbaring van de Geest ingegeven.[18] Historische vergissingen of corruptie van de tekst zijn dan ook uitgesloten.[19] Als Calvijn naar aanleiding van Handelingen 7:14 nog meent dat er met de tekst iets fout is gegaan, omdat Lucas een ander getal van Jacob en de zijnen, die naar Egypte gingen, opgeeft dan Mozes heeft gedaan, wil Voetius daar niet van weten. Maar Calvijn kon dan ook schrijven, dat we niet angstig en moeilijk hoefden te doen over een letter, maar dat meende Voetius zich niet (meer) te kunnen veroorloven.

Bij hem is alles veel massiever en consequenter doordacht, vanuit de grondthese, dat de Bijbel Woord van God is en dus onfeilbaar, zonder enig gebrek, van welke aard dan ook.

c. Schriftuitleg en leer

Toch wordt er bij Voetius ook een andere kant zichtbaar. Zo viel het ons op, dat hij in zijn disputaties uitdrukkelijk de vraag aan de orde stelt, of de uitleg van een Schriftplaats wel in overeenstemming kan zijn met de leer (analogia fidei) maar niet met de (letterlijke) Schrifttekst zelf. Die vraag is belangrijk en

werd dan ook in die tijd druk besproken op de diverse academies.[20] Ze verraadt de onderliggende spanningsrelatie tussen de leer en de Schrift. Staat de (gereformeerde) leer zo vast, dat ze geen toetsing maar alleen nog maar bevestiging van de Schrift behoeft?

Wat Voetius betreft, is ze wel heel toepasselijk, omdat wij boven de suggestie al opwierpen, dat bij hem inderdaad de leer al vaststaat en dat er daarna ook nog eens een Bijbeltekst bij genoemd wordt, maar dan meer als illustratie dan als bevestiging, laat staan als normatieve toetssteen. We zien nu, dat Voetius hier toch wel op zijn hoede is geweest voor het gevaar van een opofferen van de Bijbeltekst aan de reeds vaststaande leer. Want eigenlijk gaat het hier om de vraag, of een uitleg wel acceptabel is, die wel in overeenstemming is met de leer, maar niet met de Schrifttekst zelf, dus m.a.w. een dogmatische uitleg, die de woorden van de Schift zelf geweld aandoet.

Voetius' eerste reactie daarop is ontkennend. Zoiets kan niet en mag niet. Hij stelt zelfs de vraag, of een goede uitleg wel in overeenstemming met het geloof kan zijn en niet in overeenstemming met de kontekst van de Schrift zelf.[21] Hij antwoordt daarop met een genuanceerd 'nee' (negatur cum distinctione). Maar bij nader toezien laat hij daarbij wel in het midden, hoe dan de correctie moet plaatsvinden. Hij stelt namelijk, dat als het om de centrale geloofsinhoud gaat, geen enkele Schriftuitleg dat mag en kan tegenspreken. Dus moet toch de Schriftuitleg zich daarbij aanpassen. Want Voetius gaat uit van het axioma, dat een uitleg van de Schrift die in overeenstemming met de leer is, nooit met de letterlijke zin van het Schriftwoord in strijd kan zijn.[22] Daaruit wordt duidelijk, dat de vaststaande orthodoxe leer het toch uiteindelijk wint van de letter van de Schrift. De laatste moet passen bij de eerste.

d. Onderscheid in Schriftgezag

Toch blijkt de massieve Schriftvisie van Voetius allerlei nuancering toe te laten. Zo weet hij binnen de Schrift zelf te onderscheiden tussen verschillende graden van goddelijk gezag. Volgens Voetius zijn namelijk niet alle woorden, feiten en daden van profeten en apostelen in de Schrift volstrekt gezaghebbend, of zoals Voetius het noemt: autentiek.[23] Dat geldt ook van de mate, waarin de diverse bijbelse personen door de Geest zijn geïnspireerd. Zo zijn Simeon en Maria en anderen wel op een unieke wijze geïnspireerd, maar dat kan niet in eenzelfde zin worden gezegd van de evangelisten als Timotheüs en Titus.[24] Voetius is ook de mening toegedaan, dat het ene deel van de Schrift nuttiger is om te lezen dan het andere, al mag men nooit bepaalde delen geheel verwaarlozen.

e. De wetenschappelijke omgang met de Schrift

Opvallend is ook, hoezeer de geleerde Voetius gebruik weet te maken van een wijde kring van Schriftuitleggers, de Joden daarbij niet uitgezonderd. Voetius raadt aan om de Targum en Talmud te raadplegen,[25] want ook de kennis van de

Rabbijnen draagt bij aan de verklaring van het Nieuwe Testament en zo tot een degelijke theologische geleerdheid.[26] Ook heeft Voetius aandacht voor de ontwikkeling in de Schriftexegese. Zo meent hij, dat aan de nieuwere Schriftuitleggers meer geloof te hechten is dan aan de oude, rechtzinnige patres, omdat de eerstgenoemden een beter instrumentarium en een grotere talen- en wijsgerige kennis bezitten.[27]

Ook de diverse tekstuitgaven van de Schrift hebben zijn zorgvuldige aandacht. Zo acht hij de versie van Beza het voortreffelijkst, beter dan die van Erasmus en de Vulgaat. Maar ook die van Münster en Zürich vindt hij prijzenswaardig.[28] Met de diverse vertalingen is Voetius eveneens goed op de hoogte. Zo doet hij niet mee met de in zijn tijd algemeen negatief beoordeelde vertaling van Luther. We mogen zijn vertaling niet uitbannen, zegt Voetius. Ook de nieuwere oosterse en westerse vertalingen zijn volgens hem nuttig. Voetius noemt overigens veel vertalingen, die hun nut afwerpen bij het verstaan van de Schrift. Opvallend is, dat hij de Statenvertaling daar niet bij noemt. Wel beklemtoont hij, dat alle vertalingen op de Hebreeuwse en Griekse tekst moeten zijn gegrond.

f. De Schriftzin en de kerkelijke dogma's

Natuurlijk was het voor Voetius ook belangrijk om zijn standpunt te bepalen in de kwestie, of de woorden van de Schrift één of meerdere betekenissen bevat. Tegenover de rooms-middeleeuwse visie houdt Voetius zich in de lijn van de Reformatie door te erkennen, dat er maar één Schriftzin bestaat, en dat we niet een aparte, geestelijke zin nog daarnaast mogen aannemen, die dan in de aardse woorden van de Schrift zou schuilgaan. Hierop gelden volgens Voetius geen uitzonderingen, want elke Schriftplaats staat een letterlijke betekenis toe. De allegorische Schriftuitleg wordt door Voetius dan ook afgewezen.[29]

Maar ook hier brengt Voetius restricties aan, die erop wijzen, dat het gezag van de leer dat van de letterlijke Schrifttekst bedreigt. Zo matigt hij de afwijzing van de allegorese door toe te staan, dat ze wel met mate mag worden toegepast, met name als het om een illustratieve betekenis gaat en niet als funderende argumentatie, zoals dit bij de oude patres en in de Middeleeuwen voorkomt.

Ingrijpender is de reeds vanaf het begin in de gereformeerde Orthodoxie aangehangen en ook door Voetius gepropageerde hermeneutische stelregel, dat de kerkelijke dogma's niet altijd op de directe Schrifttekst behoeven te zijn gegrond, maar ook gefundeerd kunnen worden op leringen, die (indirect) uit de Schrift zijn afgeleid. Het is bekend, tegen wie deze vorm van Schriftgebruik gericht is. Aanvankelijk tegen de dopers, omdat alleen op deze indirecte manier de kinderdoop op de Schrift kon worden gegrond. Later werd ze ook verdedigd tegen de socinianen, die op hun manier een biblicistisch spoor trokken door alleen die dogma's te aanvaarden, die expliciet in de Schrift voorkwamen.

Voetius staat dus ook wat dat betreft al in een vrij lange traditie. Maar het verraadt toch bij hem een tamelijk grote spanning, als hij teglijkertijd stelt, dat de leer alleen aan de letterlijke Schriftzin kan worden ontleend en niet aan een mystieke, figuurlijke of symbolische uitleg ervan.[30]

g. De genoegzaamheid van de Schrift

In de toenemende confrontatie met de cartesiaanse denkbeelden zag Voetius zich gesteld voor een opnieuw opkomen voor het gereformeerde standpunt inzake de genoegzaamheid (sufficientia) van de heilige Schrift. Was de strijd aanvankelijk vooral tegen Rome gericht, omdat zij naast de Schrift ook de leertraditie van de kerk als bron en norm van de leer beschouwde, nu ging het om de opvatting, dat de Schrift en de Kerk wel zeggingschap hadden over de eigenlijke geloofsleer, maar dat de gewone, wereldlijke en natuurlijke aangelegenheden daarbuiten vielen en dus ressorteerden onder het gezonde, nadenkende verstand. Het was Cartesius, die met zijn wijsgerige grondregel 'cogito ergo sum' ('ik denk, dus besta ik') daarvoor de grondslag had gelegd. In feite hield dat in, dat het goddelijke en normatieve gezag van de Schrift dus alleen de eigenlijke geloofszaken betrof en niet het gewone, natuurlijke bestaan. Volgens de uitleg van Voetius stonden God en zijn Woord in wezen buiten het natuurlijke bestaan. Vandaar dat hij de voorstanders van deze denkrichting bestempelde met de naam van 'atheïsten'.

Van hen moest Voetius niets hebben. Daarom verdedigde hij tegenover hen, dat de Schrift haar gezag over alle dingen van het leven laat gaan, ook die het gewone natuurlijke leven betreffen. Hij behandelt deze zaak uitvoerig in zijn disputatie, die de titel meekreeg: Over de vraagstelling, hoever het gezag van de heilige Schrift zich uitstrekt.[31] Dat het hier maar niet om een theoretische kwestie ging, blijkt uit het feit, dat Voetius zowel bij de opening van de Utrechtse academie[32] als bij zijn aanvaarding van het hoogleraarsambt ook uitvoerig aantoont, dat alle wetenschappen aan de Schrift onderworpen zijn en haar resultaten zich dus aan haar normen hebben te schikken.[33] De wetenschappen moeten steunen op de 'Heylige Schriftuere', dat 'boeck van alle wetenschap', die 'zee van alle wijsheydt', die 'academie der academien'.[34]

Wat ons in dit verband bij Voetius ook nog opviel, was het gegeven van de z.g. recta ratio, het goed verstaan van de rede, in verband met de Schriftuitleg.[35] We zullen nog zien, hoezeer ten tijde van Voetius en daarna deze 'recta ratio' een belangrijke rol is gaan spelen in de cartesiaanse Schriftuitleg, een rol die steeds meer concurrerend ging werken ten opzichte van het bovennatuurlijk karakter van de goddelijke openbaring en dus van de Schriftinhoud zelf.[36] Vandaar dat Voetius ook aan deze thematiek een aparte disputatie heeft gewijd.[37] Hij begint er zelfs zijn reeks gepubliceerde disputaties mee.

Bij Voetius gaat het echter ook nu om een anti-cartesiaanse spits. Het rechte gebruik van de rede is ondergeschikt aan de Schrift zelf. Maar wel valt op, dat zij een belangrijke functie bij Voetius krijgt. Daaruit zou te verklaren

zijn, dat niet Voetius voorop gelopen heeft in het protest tegen de optimistische waardering van de menselijke rede in de opkomende Verlichting, maar wel De Labadie en het radicale piëtisme, dat in dat opzicht zijn spoor volgde. We komen daarop nog nader terug.

h. De Schrift en de Exercitia Pietatis

Uit het bovenstaande is ons duidelijk geworden, dat bij Voetius de (orthodox-gereformeerde) leer van de Schrift het geheel beheerst en er in zijn dogmatische disputaties niet zoveel rondom dit thema te vinden is, dat specifiek bij de Nadere Reformatie behoort. Anders ligt dit, als wij zijn *Exercitia Pietatis* opslaan.[38] Daarin wijdt hij een heel hoofdstuk (IX) over 'het lezen van Gods Woord' (300 ss.), waarbij hij onderscheid maakt tussen het lezen van de Schrift in het openbaar, tijdens de samenkomsten van de gemeente, en in besloten kring, persoonlijk of in gezinsverband. Voetius geeft dan een aantal regels, die een ordelijk lezen van de Bijbel mogelijk maken. Zo moeten we de Bijbel eerbiedig en aandachtig lezen, met geloof, vrees en gehoorzame onderwerping, omdat het om Gods Woord gaat. Ook moet het gelezene worden herkauwd en onthouden, waarbij we vooral op die zaken moeten letten, die in het bijzonder van toepassing zijn op onze eigen staat en het eigen innerlijk. Daarna moeten wij het gelezene tijdens onze arbeid overdenken, ook 's morgens bij het opstaan en 's avonds bij het naar bed gaan, of 's nachts als we wakker liggen. Voetius vindt dit laatste zo belangrijk, dat hij er ook elders in een speciaal hoofdstuk, dat handelt over de 'geestelijke overdenking', uitvoerig op ingaat (IV). Ook moeten wij met anderen over de gelezen Schrift spreken.

Dan zijn er de belemmeringen, die het lezen van de Bijbel in de weg staan, zoals een hang naar wereldlijke zaken en al of niet vermeende lichamelijke of geestelijke gebreken. Voetius gaat daar uitvoerig op in, maar weet daarbij wel op te merken, dat als Gods Woord voor ons een voorwerp van vreugde en liefde is, de last van de gebreken aanzienlijk wordt verlicht. Ook gaat Voetius er nog op in, hoeveel tijd wij aan het Bijbellezen moeten besteden.

In een volgend hoofdstuk handelt Voetius over 'het luisteren naar Gods Woord' (X, 306 ss.), waarbij uiteraard de kerkdienst centraal staat. Ook dan worden allerlei regels gegeven, die te maken hebben met een goede voorbereiding op en een vruchtbaar verkeren onder het Woord en wat er als goede nabetrachting op dient te volgen. Voetius geeft daarbij de praktische wenk om tijdens de preek het een en ander op te schrijven, zodat het later nog beter kan worden verwerkt.

4. W. À BRAKEL

a. De Schrift en de natuurlijke Godskennis

In het verlengde van Voetius willen wij nu wat uitvoeriger aandacht schenken

aan Wilhelmus à Brakel (1635-1711), omdat hij een van de duidelijkste en invloedrijkste vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie is geweest.[39] Uiteraard neemt in zijn dogmatiek, die de titel draagt van *Redelyke Godtsdienst*,[40] ook de Schriftleer een belangrijke plaats in. Ze wordt geheel uiteengezet volgens de richtlijnen van de gereformeerde Orthodoxie, maar daarmee verbonden wordt ook bij A Brakel uitdrukkelijk aandacht gegeven aan de vroomheidspraktijk, die o.a. in de manier van omgaan met de Schrift tot uiting komt. Op het laatste zullen wij vooral onze aandacht richten, maar wel daarbij de verbinding met de leer in het oog houdend. Want de eerste (praktijk) komt bepaald niet op mindering van de laatste (leer).

Dat blijkt al uit het feit, dat A Brakel zijn Schriftleer uiteenzet aan het begin van zijn geloofsleer, en daarbij dus aansluit bij de orthodoxe gang van zaken. Maar nog duidelijker komt het daarin tot uiting, dat aan de Schriftleer nog een allereerste hoofdstuk voorafgaat, met als opschrift 'Van de kennisse Godts uyt de nature'. Daarin onderscheidt A Brakel een tweeërlei openbaring van God, namelijk door de natuur en de Schriftuur (I, 1, 2).

A Brakel acht het nodig om dit oude theologoumenon met klem te verdedigen, omdat hij een stroming ziet opkomen, die hij aanduidt als 'Atheisten', 'Ongodisten' en 'Godtversakers'. Zij is geïmporteerd uit Frankrijk en Engeland en begint nu ook in Nederland 'in allerley secten' door te dringen. Dat A Brakel hiermee duidt op de toenemende invloed van de Verlichting, blijkt daaruit, dat hij deze zelfde stroming ervan beschuldigt, dat zij de Schrift verdraait en de rede verheft tot uitlegster ervan, waardoor de goddelijke autoriteit en onfeilbaarheid van de Schrift worden ondermijnd (I, 1, 7). Tegelijk ziet hij de gevolgen daarvan ook in de levenspraktijk, die steeds meer verwereldlijkt. En de grote boosdoener van dit alles is 'de heyllose Jode Baruch de Spinosa', van wie de 'andere Ongodisten dat gevoelen te Leen hebben overgenomen'.

A Brakel was niet de eerste, die tegen dit atheïsme ten strijde trok. Alle gereformeerde theologen in die tijd doen eraan mee, omdat zij aanvoelden, dat hier het fundament van het gereformeerd geloof werd aangetast.

Met hen poneert A Brakel daartegenover, dat er een ingeschapen Godskennis is, die al komt zij in de praktijk niet tot uiting, toch als hebbelijkheid (habitus) in de mens aanwezig is (I, 1, 4). Natuurlijk komt daarbij de vraag aan de orde, hoe de relatie dan is met de kennis van God, die in het christelijk geloof wordt gevonden. Volgens A Brakel sluiten die twee in ieder geval niet elkaar uit, maar veeleer in. De kennis van God in het geloof veronderstelt deze natuurlijke Godskennis (I, 1, 9). Zij zijn namelijk niet met elkaar in strijd, maar zij helpen juist elkaar, met name de eerste ten opzichte van de tweede.

We stuiten hier dus bij A Brakel op een variant van een verhouding tussen natuur en genade, die al veel eerder is terug te vinden in de rooms-katholieke, middeleeuwse traditie. Maar ook daarin is A Brakel één van de velen uit het orthodox-gereformeerde kamp.

Natuurlijk doemde daarmee een gevaar op ter anderer zijde. Daarbij denken

wij niet alleen aan de rooms-katholieke openbaringsleer met haar nadruk op de positieve betekenis van de natuurlijke Godskennis, maar vooral ook aan de opvattingen hierover bij de socinianen en remonstranten. Ook bij hen kreeg immers de natuurlijke Godskennis juist een hele belangrijke plaats. Bij de socinianen ging dat zelfs zover, dat men van een onderscheid tussen natuurlijke en geopenbaarde Godskennis niet wilde weten. Later kreeg dit onder invloed van Cartesius een extra onderstreping in de z.g. aangeboren ideeën (ideae innatae), waardoor de aansluiting van God en mens wel heel optimistisch werd ingevuld en de bijzondere openbaring steeds geringere betekenis kreeg. Die kant wil A Brakel natuurlijk niet op (I, 1, 3). Daarom keert hij zich ook tegen dat front (I, 1, 9) door nu met grote nadruk de verdervende invloed van de zonde ook op dat gebied te beklemtonen.

Toch blijft in dit eerste hoofdstuk van A Brakels geloofsleer het nut van de natuurlijke Godskennis centraal staan. Zij bevat namelijk niet weinig. Zelfs het kennen van de zonden en de strafwaardigheid ervan, gezien in het licht van Gods rechtvaardigheid, neemt A Brakel erin op (I, 1, 11).

b. De zonde en het beeld Gods

Natuurlijk gaat dan de vraag klemmen, hoe dit te rijmen is met de verschrikkelijke werkelijkheid van de zonde, waardoor immers het beeld van God in de mens verloren is gegaan.

A Brakel gaat daar uitvoerig op in, en stelt dan de vraag, wat er nu precies bij de zondeval verloren is gegaan. Hij maakt in de omschrijving van het beeld Gods onderscheid tussen de grond of het subject, de forma of natuur of wezen en het gevolg. De grond of het subject is de ziel, die begiftigd is met verstand, wil en genegenheden. Het wezen is het geestelijk licht, dat bestaat uit gerechtigheid en heiligheid. En het gevolg bestaat uit 'de ontsagchelijkheyt/ ende heerschappye over 't gedierte' (I, 1, 12).

Wat is er nu bij de zondeval verloren gegaan? Niet het eerste, het subject, en daartoe behoort de rede van de mens. En volgens A Brakel behoort de 'erkentenisse Godts' ook daartoe. Alleen de nadere (in)vulling ervan, die bestaat uit gerechtigheid en heiligheid, die is wel verloren gegaan. Dat is dus het tweede, dat A Brakel het wezen of de natuur van het beeld van God noemt. Maar de nadruk valt daar niet op. Die valt op het eerste, de redelijkheid van de ziel, waarin de natuurlijke Godskennis ligt opgesloten. A Brakel kan dan ook stellen, dat deze natuurlijke Godskennis de mens even eigen is als de rede (I, 1, 12). Dat er bij A Brakel hier een aanzienlijke spanning in zijn denken optreedt, wordt duidelijk, als hij tegenover hen, die de cartesiaanse leer van de ideae innatae aanhangen stelt, dat de kennis van God niet uit de mens, maar uit Gods openbaring voortkomt. De Godskennis is ingeschapen door God in de mens. Dat houdt A Brakel staande, maar tegelijk zien wij, dat schepping (het menszijn van de mens) en beeld Gods bij hem heel nauw met elkaar worden verbonden.

Als dus ook A Brakel leert, dat het beeld van God door de zondeval verloren is gegaan, bedoelt hij daarmee alleen het tweede, het gevulde wezen, bestaande uit gerechtigheid en heiligheid, in feite Gods beeld in engere zin. Van de natuurlijke Godskennis kan A Brakel dan ook zeggen, dat ze in die engere zin geen overblijfsel is van het beeld van God in de mens. Ze behoort veeleer gewoon tot de natuur van de mens. Maar intussen betekent dit toch zoveel, dat dit natuurlijke menszijn hem maakt tot een bekwaam subject om het geestelijke te ontvangen. Inderdaad is hier dus sprake van een natuur, die aangelegd is op de genade.

c. Het ontstaan en het nut van de Bijbel

Deze harmonische aansluiting van A Brakel bij de bestaande, brede traditie van de kerk komen wij opnieuw tegen, als hij zijn Schriftleer ontvouwt. In de Schrift gaat het ook om openbaring en Godskennis, maar dan betreft het 'den weg tot saligheyt'. Die weg wordt alleen in de Schrift geopenbaard, en dan op een manier, waarin sprake is van een gestadige voortgang. Deze openbaring begint al met het eerste evangelie aan Adam, maar daarna worden 't'elkens meerdere ende klaerdere openbaringen gedaen' (I, 2, 1). Hoe dat precies is toegegaan aan het begin van de geschiedenhis, kan A Brakel niet met zekerheid zeggen. Het kan door onmiddellijke ingeving zijn gebeurd, maar ook door overlevering. Dat laatste kon toen heel goed, omdat de mensen zo oud werden. Abraham b.v. kon Gods openbaring aan het begin van de geschiedenis uit de derde hand ontvangen hebben, namelijk van Sem, die het weer van Methusalach kon hebben en Methusalach van Adam (I, 2, 1). In ieder geval is de kerk nooit zonder het Woord Gods geweest, al was het aanvankelijk nog niet opgeschreven. Wij moeten ons echter houden aan Gods geschreven Woord en dat bezitten wij in onze Bijbel.

Daarom is het zo'n voorrecht, dat wij de Bijbel hebben en zo gemakkelijk kunnen aanschaffen. Door Gods goedheid is vlak voor de Reformatie de boekdrukkunst uitgevonden, zodat er nu nauwelijks een gereformeerd christen is, of hij bezit een Bijbel, of tenminste een Nieuwe Testament (I, 2, 2).

Dit brengt A Brakel ertoe te wijzen op het belang ervan, dat Gods openbaring de vorm van de Schrift heeft aangenomen. Daarin heeft God zich op menselijke wijze bekend gemaakt en ons 'een vaste en eeuwige regel van leer en leven' gegeven. Dat kon alleen goed gebeuren, wanneer het in de vorm van de Schrift aan ons werd overgeleverd. Want op deze wijze kon de kerk tegen de dwaling worden beschermd en had zij de mogelijkheid om Gods openbaring aan de geslachten over te dragen (I, 2, 3).

Daarmee raakt A Brakel een bekend twistpunt aan in de strijd met de roomse kerk, die immers naast de Schrift de leertraditie van de kerk als normatieve bron van openbaring erkende. A Brakel wil daar niets van weten. De kerk heeft deze traditie niet nodig, zij moet zelfs worden 'wegh gesmeten' (I, 2, 4). Niet de kerk, maar de Schrift zelf als Gods eigen Woord is het fundament van het

geloof (I, 2, 8). Wel zijn aan de kerk de woorden Gods toebetrouwd, maar dan om ze te bewaren en door te geven. Zo komen wij ook tot het geloof, al is het mogelijk, dat mensen ook buiten de kerk om met de heilige Schrift in aanraking komen en zo gaan geloven. Maar de kerk geeft niet aan de Schrift haar goddelijk gezag. Daarom is het onjuist om te stellen, dat de kerk ouder is dan het Woord, het is juist omgekeerd.

d. De goddelijkheid van de Schrift en de ervaring daarvan

Voor A Brakel is het dan ook van het grootste belang om de goddelijkheid van de Schrift aan te tonen. Ook daarin volgt hij de weg van de orthodoxe traditie, door zoveel mogelijk bewijzen daarvoor aan te voeren. Wel valt daarbij op, dat hij dan allereerst denkt aan de inhoud van de Schrift, dus meer in materiële dan in formele richting denkt.

De Schrift presenteert immers zichzelf als Gods Woord, wanneer zo menig keer klinkt: 'Hoort des HEEREN Woord', 'Alzo spreekt de HEERE'. Daarnaast is de Schrift vol van goddelijke verborgenheden, die onze natuur niet leert, en door mensen niet bedacht konden worden, of het moet zijn door de werking van de Geest. Ook de heiligheid en zuiverheid van wat de Schrift ons leert komt ons erin tegen op een wijze, die wij nergens elders aantreffen (I, 2, 10).

A Brakel noemt in dit verband ook de bevindelijke omgang met de Schrift, wanneer hij de goddelijkheid ervan aantoont in de kracht, die er van Gods Woord uitgaat op het mensenhart. Wanneer dit Woord der Schrift opengaat in de verkondiging, neemt het de harten in en brengt ze onder zijn beslag. Daar vermag geen menselijke tegenwerking of onderdrukking iets tegen, want hoe feller hiertegen wordt geageerd, des te machtiger openbaart zich de kracht van dit Woord.

Het ligt in deze zelfde bevindelijke lijn, als A Brakel vervolgens wijst op het 'het wonderlijke licht dat het Woordt in de ziele brengt/ de inwendige en uytwendige veranderinge/ de soete troost/ de onuytsprekelyke blijdtschap/ waer mede de geloovige vervult worden'. Hier komt iets naar voren van de specifieke waardering van en het leven uit de Schrift zoals dit in de Nadere Reformatie werd doorleefd en in praktijk gebracht.

A Brakel sluit zich echter weer helemaal aan bij de orthodoxe traditie, als hij tenslotte ook wijst op de in de Schrift gedane voorzeggingen en de 'nette' vervulling, waardoor zij werden bewaarheid.

Toch erkent A Brakel, dat al de genoemde bewijzen van de goddelijkheid van de Schrift niet voldoende zijn om de mens werkelijk tot het geloof erin te brengen. Daarvoor is het werk van Gods Geest nodig, die immers 'een Geest des geloofs' is en het geloof werkt. A Brakel noemt de Geest dus het laatst, maar uiteindelijk is die het toch, die van beslissende betekenis is als het gaat om de erkenning van de goddelijkheid van de Schrift. Daarbij moet het ons niet ontgaan, dat ook het tweede en derde bewijs pneumatologisch geladen zijn.

Het materiële en het pneumatologische aspect blijkt in A Brakels bewijsvoering tot staving van de goddelijkheid van de Schrift verreweg te overwegen.

e. De Schrift en de Geest

Het ligt dan ook geheel in het verlengde daarvan, wanneer A Brakel uitvoerig ingaat op de vraag, welke rol de Geest heeft gespeeld bij de totstandkoming van de Schrift. Hij sluit zich dan weer aan bij de bestaande inspiratieleer, die ook bij A Brakel een verbaal karakter krijgt, al valt daarbij op, dat hij er niet uitvoerig op ingaat. A Brakel spant zich niet in om precies na te gaan, hoe de inspiratie zelf is toegegaan. De nadruk wordt meer gelegd op het instrument zijn van de 'heylige menschen', 'die 't de Heere behaegt heeft te gebruyken in het geven van het Woordt' (I, 2, 11). Verder krijgt het gevarieerd zijn van de manieren, die de Geest gebruikt om Gods openbaring aan hen door te geven de volle aandacht. A Brakel stelt daar geen theorie over op, maar sluit zich zonder meer aan bij de Schrift zelf. Wel houdt dit in, dat niet alleen de 'saken', maar ook de woorden en de stijl van de Schrift door de Geest zijn bestuurd. Dat houdt dus o.a. ook in, dat God de Hebreeuwse tekst van het Oude Testament met punten en al heeft doen schrijven (I, 2, 12).

Deze leiding van de Geest betreft ook de Schrift als geheel, omdat Hij ervoor heeft ingestaan, dat zij 'in volkomenheyt bewaert' is. A Brakel weet wel, dat er in de handschriften 'schrijf- ofte drukfauten ingesloten zijn', en ook, dat ketters de teksten hebben geprobeerd te bederven, maar door de 'voorsorge des Heeren' zijn ze toch gaaf gebleven, al wijt A Brakel dit laatste ook aan 'de sorgvuldige achtgevinge/ soo van de Joodsche kerke/ als van de Christelijke op de afschriften ende afdrukken' (I, 2, 37).

f. De tekst van de Bijbel en de vertalingen ervan

Daarom hecht A Brakel grote waarde aan de grondtekst van de Schrift. Die heeft God zelf ons gegeven, en dat geldt niet van de vertalingen ervan. Zij zijn dan ook niet 'authentyk of onfeylbaer' en moeten altijd aan de grondtekst worden getoetst (I, 2, 36). Dat laatste brengt A Brakel ertoe om de diverse vertalingen verschillend te beoordelen. Zo komt de Septuagint er bij hem slecht af, ook al wordt ze in het Nieuwe Testament geciteerd. Zij heeft evenals de Vulgaat 'grove misslagen', en dat komt o.a. door het feit, dat zij geen goede Hebreeuwse grondtekst tot haar beschikking had, omdat de vertalers 'een Hebreeusche Bybel zonder puncten hebben gebruykt', terwijl de geïnspireerde tekst wel van punten was voorzien, en dat heeft tot allerlei fouten aanleiding gegeven (I, 2, 37). Op de achtergrond constateren wij dus ook bij A Brakel iets van een mechanische inspiratie-idee.

Dat in het Nieuwe Testament niettemin de Septuagint door Jezus en de apostelen wordt geciteerd, levert voor A Brakel geen problemen op, omdat hij meent, dat het in deze citaten niet om de woorden, maar om de zin van de tekst gaat, en die is wel in overeenstemming met de oorspronkelijke, geïnspireerde

tekst. A Brakel komt echter zodoende wel tot een gewrongen en ingewikkelde constructie. Want de conclusie moet dan zijn, dat de 'Hebreeusche Kerke' het autentieke, geïnspireerde Woord van God had, althans wat het Oude Testament betreft, want het Nieuwe Testament had zij nog niet. En de 'Grieksche Kerke' had het Oude Testament niet in zijn autentieke, geïnspireerde vorm, omdat zij de Griekse vertaling gebruikte. Maar het Nieuwe Testament alszodanig is toch weer wel door God geïnspireerd en dus autentiek. Dus had de 'Grieksche Kerke' een geïnspireerde, autentieke Bijbel, evenwel met niet geïnspireerde, autentieke citaten uit het Oude Testament.

Komen de Septuagint en de Vulgaat als vertalingen er bij A Brakel niet zo goed af, anders is dit met de Statenvertaling. Volgens A Brakel overtreft deze vertaling alle andere, zowel oudere als latere, omdat zij door geleerde mannen en met grote zorgvuldigheid tot stand is gekomen, en dan nog gecompleteerd door de kanttekeningen. Ieder moet dat erkennen, en wie daarop probeert af te dingen, bewijst weinig grondige kennis van de grondtalen te hebben. 'De Heere zy gedankt voor dat onwaerdeerlijk geschenk' (I, 2, 35). Toch houdt A Brakel, bij alle waardering, voor de Statenvertaling, zijn overtuiging staande, dat ook nu blijft gelden, dat een vertaling niet autentiek en onfeilbaar is. Toetsing aan de grondtekst blijft dus ook hier geboden.

g. De onfeilbaarheid van de Schrift

Uit het genoemde is ons al duidelijk geworden, dat A Brakel de goddelijke onfeilbaarheid van de (oorspronkelijke) Schrift sterk beklemtoont. Als dat al de formele tekst betreft, geldt dit minstens zo sterk de inhoud van de Schrift. Uiteraard denkt A Brakel dan allereerst aan de boodschap van het heil, die in de Schrift vervat is. Of zoals hijzelf het formuleert: 'De materie ofte inhoudt van het Woordt is het verbondt der genade/ ofte de volmaekte regel van geloove ende leven' (I, 2, 13). We komen daar nog op terug.

Eerst wijzen we erop, dat de onfeilbaarheid van wat de Schrift ons leert door A Brakel zover wordt doorgevoerd, dat zij naast de heilsboodschap van de Bijbel ook de 'natuurlyke dingen', waarover zij spreekt, betreft (I, 2, 30). A Brakel blijkt in dit opzicht geheel in de anti-cartesiaanse lijn van Voetius te gaan. De gedachte, die in A Brakels tijd al maar meer ingang vond, dat God in dat opzicht in zijn Woord zich aanpaste aan de beperkte en gebrekkige kennis der mensen, wordt dan ook door hem volstrekt afgewezen. Er zijn mensen, die dat wel beweren, maar 'wy seggen met al ons hert *neen*' (I, 2, 31).

De ook toen al bekende crux in dit verband was de uitspraak van Jozua (10:12): 'Zon, sta stil te Gibeon, en gij, maan, in het dal van Ajalon'. Vanwege het in natuurkundig opzicht vaststaande gegeven, dat niet de aarde, maar de zon stilstaat, kwamen velen ertoe om te stellen, dat hier inderdaad sprake moet zijn van een goddelijke aanpassing aan menselijk gebrekkige en dwalende kennis. Maar omdat A Brakel van het laatste niet wil weten, houdt hij vol, dat de aarde stilstaat en de zon om de aarde draait. Hier is volgens A Brakel sprake

van een 'mirakel', dat zich niet voltrekt aan de aarde, maar aan de zon en de maan, 'waer uyt klaer te sien is het omloopen van de zonne en mane. Hier is de alderminste dwalinge noch dwaelspraek niet' (I, 2, 31).

Een belangwekkende vraag is, hoe lang dit standpunt binnen de traditie van de Nadere Reformatie is volgehouden. Het antwoord daarop moet wellicht tweeledig zijn. Aan de ene kant heeft men in A Brakels standpunt volhard, tot op de dag van vandaag toe. Met name geldt dit de eenvoudige, bevindelijke gelovigen. Aan de andere kant merken wij op, dat men inziet, dat dit standpunt toch niet langer meer kan worden volgehouden, ook al wil men in de meeste andere opzichten in de lijn van A Brakel blijven voortdenken. Maar dat sluit wel in, dat er enige willekeur optreedt in wat men nog wel en wat men niet meer aanvaardbaar acht.[41]

Het moet ons overigens niet ontgaan, dat op deze aspecten van de Schriftleer bij A Brakel niet de nadruk valt. Voor hem was de belangrijkste conclusie uit de goddelijke onfeilbaarheid van de Schrift, dat ze als Gods eigen Woord een volmaakt en uniek middel is tot geloof en bekering, en de enige voedingsbron en norm ervan (I, 2, 39). Onfeilbaarheid van de Schrift en haar genoegzaamheid tot zaligheid vallen min of meer samen. De Schrift bevat immers de leer der zaligheid op een volkomen wijze.

h. Nadruk op het Oude Testament

Dat geldt van alle delen van de Schrift, zowel het Oude als het Nieuwe Testament (I, 2, 14). Opvallend is daarbij, dat A Brakel met nadruk stelt, dat het Oude Testament daarin niets onderdoet vergleken met het Nieuwe. We horen daarin een typisch voetiaans en min of meer anti-coccejaans geluid, maar tegelijk beweegt A Brakel zich hier geheel in de lijn van de gereformeerde traditie door de eenheid van Oude en Nieuwe Testament op de voorgrond te plaatsen.

Er is zelfs een lichte voorkeur voor het Oude Testament bij A Brakel op te merken. Zo viel het ons op, dat hij de nieuwtestamentische profeten tamelijk laag aanslaat, en als het even kan, zoals in Efeze 4:11, laat hij de daar genoemde profeten slaan op de oudtestamentische profetie (I, 2, 16 en 17). In ieder geval doet hij alle moeite om te beklemtonen, dat ook het Oude Testament regel voor geloof en leer is.

i. Het verstaan van de Schrift

Uiteraard brengt dit A Brakel ertoe om zich ook te bezinnen op hermeneutische vragen over de verstaanbaarheid van de Schrift. A Brakel maakt hier onderscheid tussen de uitwendige en inwendige 'Forme', waarmee hij de zin (betekenis) van de Schriftwoorden bedoelt (I, 2, 18). De uitwendige zin heeft betrekking op de duidelijkheid van de woorden alszodanig, het verband, waarin zij staan en de stijl van schrijven. Dat alles laat ons iets zien van de goddelijke majesteit, hoogheid en sierlijkheid, 'by welke de cierlykste Orateurs redenen maer boere- en kindertael is'.

Daarnaast is er de inwendige 'Forme'. Zij geeft de inhoudelijke betekenis van de woorden aan. Hier laat ook A Brakel de ons al vertrouwde opvatting horen, dat er maar één Schriftzin bestaat. De grond van deze these zoekt hij in het geloof in de ene waarheid Gods (I, 2, 18). Die ene Schriftzin is de letterlijke zin, want zo alleen kan sprake zijn van de duidelijkheid van de Schrift. 'Daer magh en moet men op aengaen sonder achterdocht'.

A Brakel bestrijdt dan ook de vierderlei Schriftzin, die de 'Papisten' aanhangen. Het bezwaar is, dat aan een en hetzelfde Schriftwoord vier verschillende betekenissen wordt toegekend. Toch blijkt het ook voor A Brakel niet zo eenvoudig te zijn. Want al wijst hij de vierderlei Schriftzin formeel af, in feite komt hij zelf niet veel anders uit, wanneer hij de ene Schriftzin toch weer onderverdeelt in een enkelvoudige en een samengestelde betekenis en dan daarbij de hulp inroept van de 'Rhetorica'. Uiteindelijk komt het daarop neer, dat de Geest met de woorden van de Schrift één zaak (betekenis) wil aangeven, maar dat de uitleg van de woorden rekening moet houden met meerdere betekenissen. A Brakel kan dan ook stellen, dat Schriftwoorden òf letterlijk, òf allegorisch, òf anagogisch, òf tropologisch moeten worden verklaard. Overigens blijft het daarin toch gaan om het zoeken naar de letterlijke zin. Het verschil met Rome blijft dan echter, dat in de Roomse Schriftuitleg in één en dezelfde tekst de vier betekenissen liggen opgesloten, terwijl A Brakel meent, dat er wel vier betekenissen kunnen bestaan, maar dan wel toegepast op vier verschillende Schriftwoorden. Dat lijkt op het eerste gezicht een duidelijk verschil te zijn, maar in feite is hiermee toch een aanzienlijke relativering aangebracht aan het reformatorisch adagium van de ene Schriftzin. Maar A Brakel was al lang niet de eerste, die deze relativering aanbracht. We komen haar eigenlijk al tegen bij de Reformatoren, Calvijn inbegrepen.[42]

Dit gaat nog sterker gelden, wanneer A Brakel opmerkt, dat al moet in de tekst zelf naar de ene zin worden gezocht, in de toepassing ervan wel meer betekenissen naar voren kunnen worden gebracht. En als iemand daarin te ver zou gaan, dan zou dat nog te 'oversien' zijn.

Overigens houdt A Brakel het erop, dat 'de Bybel spreekt na der menschen sprake/ en dat netter/ distincter/ klaerder/ verstaenbaerder als de alderverstandigste Notarius soude konnen doen; so dat er de minste grondt van misvattinge niet in is' (I, 2, 18). Als er misvattingen bestaan, dan zijn te wijten aan de duisternis en eigenzinnigheid der mensen.

A Brakel brengt hier nog een punt naar voren, dat in zijn tijd onder invloed van Coccejus steeds meer tot een hermeneutische kwestie uitgroeide. Coccejus had namelijk gesteld, dat de Schriftwoorden betekenen, wat zij 'kunnen' betekenen. We komen er nog op terug, wanneer wij nagaan, wat Coccejus hiermee heeft willen aangeven. Volgens A Brakel zijn ze er heden te dage 'bij menigten' die dit standpunt delen. Maar voor hem was deze hermeneutische regel in ieder geval onaanvaardbaar, omdat hij ook hierin een verzwakking van de

letterlijke Schriftzin ziet en vooral, omdat daarmee de deur wordt geopend naar een subjectivistische Schriftuitleg. Want dan krijgt men, dat 'de eene neemtse in dese/ de andere in gene sin/ 't is altemael goet/ men moet malkanderen dan verdragen in zyne gevoelens' (I, 2, 19).

j. Schrift en rede

Toch is het de vraag, of A Brakel en de traditie, waarin hij ook in dit opzicht wil staan, niet tot eenzelfde willekeur aanleiding geven. Want ook A Brakel stelt, zoals wij dat al bij Voetius aantroffen, dat de bron en norm van de Schrift voor leer en leven niet alleen te vinden is in de Schriftwoorden zelf, maar ook in de gevolgtrekkingen daaruit. Het front, waartegen A Brakel zich richt, wordt daarbij nog steeds bepaald door de dopers, door A Brakel hier gepreciseerd door de Mennisten.

Hier is echter niet alleen de duidelijkheid en genoegzaamheid van de Schrift in het geding, maar ook de betrouwbaarheid van de menselijke rede. Want wie kan garanderen, dat de door het verstand gedane gevolgtrekkingen uit de Schrift juist zijn? Die vraag gaat nog meer dringen, wanneer de werkelijkheid van de zonde daarbij in rekening wordt gebracht.

In ieder geval geeft A Brakel op het eerste gezicht de indruk, dat hij aan de menselijke rede een creatieve functie toekent, die met behulp van het instrumentarium van de retorica, met name de syllogismus, het een heel eind brengt in het vaststellen van de juistheid van de uit de Schrift gemaakte gevolgtrekkingen. A Brakel geeft als bewijsmateriaal daarvan ettelijke voorbeelden uit de Schrift zelf en meent daarin dus de lijn van de Bijbel zelf aan te houden. De mens is redelijk, en zijn spraak is redelijk. In heel zijn omgang spreekt hij dan ook doorgaans 'door gevolgen'. Zo doet God ook in zijn Woord. Hij spreekt op menselijke wijze, 'en soo ook door gevolgen', die soms expliciet worden verwoord, maar soms wordt echter alleen maar de zaak genoemd, waarin het gevolg ligt (I, 2, 20 v.). Zo ligt het dus ook in Gods handelwijze opgesloten, dat de menselijke rede in het verstaan van Zijn Woord wordt ingeschakeld, o.a. door het trekken van conclusies uit het letterlijke Schriftwoord. Trouwens, de hele toepassing van de Schrift op het leven der gelovigen, wordt alleen op deze manier mogelijk gemaakt. 'Immers staen onse namen niet in de Bybel/ hoe sal en kan yemant dan de Bybel tot zyne nutte gebruyken als door toepassinge: Nu/ alle toepassinge wort gemaekt door een gevolg' (I, 2, 22).

Toch gaat daardoor steeds meer de vraag dringen, of aan de menselijke rede niet te veel eer wordt toegekend. Rust ons geloof zodoende niet op 'een feylbare gront'? Die tegenwerping snijdt wel hout, en daarom gaat A Brakel er uitdrukkelijk op in. Hij stelt dan, dat de rede hierbij niet een funderende, maar alleen een functionele, middellijke rol vervult. Het fundament ligt in het Schriftwoord zelf. 'Onse reden brengt niets in den Text/ dat 'er te voren niet in was; maer het haelt het 'er uyt/ en toont het wat al te voren daer in lag'. Het geloof rust niet op de redenering, maar op het Woord Gods (I, 2, 22).

Is de tegenwerping daarmee echter voldoende weerlegd? Al heeft de rede geen eigen inhoudelijke inbreng, dan blijft het toch nog de vraag, of zij in het maken van gevolgtrekkingen alszodanig niet kan dwalen. Dat aspect laat A Brakel echter liggen, en dat zal te maken hebben met het feit, dat hij zelf in zijn waardering van de rede een ambivalente positie inneemt, die wij overigens ook al bij Voetius tegenkwamen en eigen is aan de hele orthodox-gereformeerde traditie.

We constateerden immers al, dat A Brakel aan de rede een natuurlijke Godskennis toeschrijft, die zo eigen is aan het mens-zijn alszodanig, dat ze door A Brakel beschouwd wordt als te behoren tot zijn schepselmatige toerusting, die kennelijk door de zonde niet kan worden aangetast, wil het menszijn van de mens zelf niet op het spel komen te staan. Redelijk denken behoort tot het subject-zijn van de mens. En daar behoort ook de ontvankelijkheid voor de goddelijke openbaring bij. Zo is het te begrijpen, dat A Brakel aan de redelijke gevolgtrekkingen uit de Schrift zo'n positieve betekenis kan toekennen.

Het ambivalente karakter van deze benadering bij A Brakel komt echter naar voren, als hij anderzijds ook wijst op het tekort schieten van de rede in het verstaan van de Schrift. Zo wijst hij erop, dat de duidelijkheid van de Schrift het mogelijk maakt, dat de 'natuurlyke' mens op 'een natuurlyke wyse' de woorden van de Schrift kan verstaan. A Brakel bedoelt hiermee, dat hij de samenhang der woorden en de stijl ervan kan bevatten (I, 2, 24). Blijkbaar gaat dit toch zover, dat A Brakel er ook onder rangschikt, dat verstaan wordt, dat er één God en één Middelaar is en dat Christus voor de zonde gestorven is, uit de doden is opgestaan, en dat zij zalig zijn, die op Hem vertrouwen, enz. Want 'wat donkerheyt is dog in die uytdrukkingen' (I, 2, 24)?

Toch blijft A Brakel aan de andere kant stellen, dat deze natuurlijke mens de 'geestelyken sin' niet kan verstaan, want die is voor hem dwaasheid, en daarvan weet hij even weinig als 'een blinde Heyden' (I, 2, 23). Wat voor verschil is er dan tussen beide? A Brakel ziet dat liggen in 'de saken zelve', waarvan de geestelijke inhoud en betekenis alleen kan worden verstaan door de bekeerde, die verlichte ogen des verstands heeft, d.w.z. de zalving van de Geest, die hem alle dingen leert (I, 2, 24).

k. Het tekort van de rede

Dat is dan ook voor A Brakel het moment, dat hij het tekort schieten van de rede gaat beklemtonen. Zo wijst ook hij in navolging van Voetius de onder cartesiaanse theologen van zijn tijd (A Brakel noemt ze socinianen) steeds meer gangbare opvatting van de hand, dat de rede de uitlegster is van de Schrift. A Brakel stelt daartegenover, dat de rede wel nodig is als middel om het Woord te verstaan, maar een middel is iets anders dan een grond of regel of toetssteen. Dat laatste geeft aan de rede een te grote eer, want dan zou de Schrift moeten buigen voor de rede, terwijl het precies andersom is, namelijk dat de rede moet buigen onder het Woord. 'De reden is Hagar/ niet Sara/ is de knegt/ en niet de Meester' (I, 2, 29v.).

A Brakel voelt echter aan, dat hij hiermee nog niet voldoende tegenweer heeft gegeven tegen het opkomende Verlichtingsdenken. Daarom noemt hij twee andere factoren, die een rol spelen bij het beteugelen van het gezag van de rede. In de eerste plaats is de menselijke rede van een te laag niveau om de geopenbaarde verborgenheden, die de Schrift ons laat horen, te omvatten. De rede 'kan 'er op geen duysent mylen na by komen'. Hoe kan ze dan rechter en richtsnoer daarin zijn? Maar een ingrijpender argument gaat daar nog aan vooraf. Het menselijk verstand is door de zonde niet alleen 'gekrenkt neffens natuurlyke saken (...) maer omtrent de geestelyke saken is het geheel blint'. De natuurlijke mens is een 'waenwijse plompert' en kan de Schrift niet beter behandelen 'als een Ezel de Lier' (I, 2, 29).

A Brakel gaat nu het geloof en de rede tegenover elkaar plaatsen, omdat zij 'gans verscheydene gronden' vormen om een zaak vast te stellen. Als iets door de rede wordt vastgesteld, komt het geloof er niet aan te pas. En als iets door het geloof wordt aangenomen, wordt de rede uitgesloten. Omdat het in het verstaan van de Schrift om het geloof gaat, lijkt nu de rede daarbij geen rol meer te spelen.

A Brakel komt er nu zelfs toe om in het verstaan van de Schrift het twijfelachtige en onzekere van wat de rede bedenken kan te onderstrepen. De rede kan namelijk alleen maar constateren, dat iets door een ander is gezegd, en 'dat het niet onmogelyk is/ dat het/ soo als 't gesegt wort/ soude konnen zyn; maer dat het soo is/ stelt het geloove alleen vast'(I, 2, 29). Dat is wel een iets ander geluid dan wij even terug opvingen, toen A Brakel de redelijke gevolgtrekkingen uit de Schrift zo positief kwalificeerde, dat de christelijke leer er zelfs mede op gebouwd kon worden.

De ambivalentie van A Brakel ten opzichte van de waardering van de rede komt hier wel heel duidelijk naar voren. Maar A Brakel zelf zal dit wellicht toch niet toegeven. Want ook nu houdt hij staande, dat de rede immers niet oordeelt en kan oordelen over de zaak, waarmee hij bedoelt de leerstukken, die uit het Woord worden geconcludeerd. Maar wel oordeelt ze erover, of de gevolgtrekking alszodanig goed, d.w.z. overeenkomstig de rede, is gemaakt (I, 2, 30). Uiteindelijk blijft A Brakel dus toch geloven in het juiste functioneren van de rede als instrument van logisch denken. Daarmee beweegt hij zich opnieuw in de lijn van Voetius, die meende, dat deze functie van de rede niet door de zonde is aangetast.[43]

l. De cartesiaanse aanvechting

Om A Brakels visie op de verhouding tussen Schriftopenbaring en rede volledig recht te doen, moeten wij er ook nog bij betrekken, wat hij hierover schrijft in het tweede deel van zijn *Redelyke Godtsdienst*. Vooral in dit deel wordt het ons duidelijk, dat A Brakel zich al midden in de door het cartesiaanse denken veroorzaakte crisis van het gereformeerde Schriftgeloof bevindt. Het komt met name daarin tot uiting, dat hij een speciaal hoofdstuk wijdt aan het thema 'Van

de Bestrydinge, of het Woordt Godts de Waerheyt is' (Cap. 51). De cartesiaanse twijfel heeft zich dan namelijk ook al gericht op de goddelijkheid van het Woord. Gelukkig zijn er nog vele eenvoudige gelovigen, die van die bestrijding geen last hebben, maar daartegenover zijn er ook vele 'Godtsaligen', die wel door deze twijfel worden bestreden (II, 51, 1). A Brakel wil de redenen van deze twijfel niet concreet noemen 'om geen occasie te geven'. In ieder geval is duidelijk, dat het geloof erdoor wordt ondermijnd in al zijn werkingen, met name in zijn vrijmoedigheid om tot Christus te gaan.

A Brakel is er diep van overtuigd, dat het alleen de Geest der waarheid zelf is, die van die twijfel kan bevrijden. Maar de Geest werkt ook hier middellijk. Daarom neemt ook A Brakel deze middelen te baat, waarbij blijkt, dat het dan vooral om rationele argumenten gaat, die ons juist nogal twijfelachtig in de oren klinken. Zo redeneert hij vanuit het gegeven, dat de mens altijd meer als waarheid moet geloven dan wat hij zelf kan constateren. Dat geldt b.v. de hele geschiedenis. We geloven, dat ze waar gebeurd is, ook al hebben wij ze zelf niet meegemaakt. Welnu, waarom zouden wij dan de geschiedenissen niet geloven, waarover de Bijbel ons vertelt (II, 51, 4)?

Van dit historisch niveau klimt A Brakel dan op naar het profetisch karakter van de bijbelse waarheid. Hij maant ons te letten op de vervulling ervan; dan zal de goddelijkheid ervan voor ons duidelijk gaan worden. Hij noemt dan als voorbeelden o.a. de terugkeer uit Babel, de verstrooiing van de Joden en de komst van de Messias. Dat alles is voor A Brakel zo duidelijk, dat iemand zijn ogen wel met geweld moet toesluiten, 'die in deselve de goddelykheyt van de Schriften niet siet' (II, 51, 5).

Op een ander, maar in wezen toch ook rationeel niveau ligt het argument, dat er van de Schrift zoveel kracht uitgaat tot het hart, tot bekering van tallozen. Zo is het in de Reformatie gebleken, en ook nu. En dan ligt er ook een bewijs opgesloten in de gemeenschap, die de Schrift sticht tussen hen, die de 'tael Canaans' verstaan en spreken, waarbij A Brakel dan vooral de taal van de Bijbel op het oog heeft en niet zozeer de bevindelijke taal van het gelovige hart zoals dat later werd verstaan (II, 51, 6-8). Hoewel de bevindelijke omgang met het Woord ook hier een belangrijke rol speelt. Want men ervaart de goddelijkheid van de Schrift ook dan, wanneer men daarin vindt, wat men al in eigen hart aantrof.

Natuurlijk zijn er ook dan nog wel de bestrijdingen. A Brakel merkt ze vooral op bij hen, 'die van een vlug verstandt' zijn, maar uiteindelijk dienen deze om het geloof juist te oefenen (II, 51, 9).

A Brakel eindigt deze verhandeling door opnieuw de verhouding tussen geloof en rede vast te stellen. Door de genoemde bestrijding worden we gedwongen om te kiezen tussen de rede of het geloof. Het zal dan blijken, dat we om de waarheid van het Woord 'vast te maken' de rede niet nodig hebben. Weer stelt A Brakel dan: 'De Reden is maer een middel'. Wat de rede kan leren, leert ook het Woord, 'ja meer/ en dat hemelscher en geestelijcker'.

Tenslotte is er ook nog de aanvechting, die in die tijd eveneens meer en meer kwam opzetten, namelijk of de christelijke religie, en dan met name de gereformeerde, wel de enige ware religie is. Het antwoord, dat A Brakel geeft, is hetzelfde als toen het over de rede ging. Al de deugden, die deze andere religies leren, leert ook de gereformeerde religie, 'en dat veel hemelscher en geestelijker'. Zo blijft de vermaning over om actief en positief met de Schrift als Gods Woord om te gaan. De inhoud daarvan geeft immers de doorslag, maar de argumenten, die A Brakel aanvoert, laten ook nu weer een ambivalentie zien, die bij een steeds verder opdringen van de Verlichting aan de stevigheid van het gereformeerde Schriftgeloof geen geringe afbreuk zal doen.

m. Het Schriftgeloof in de praktijk

Hebben we totnutoe vooral aandacht geschonken aan het orthodoxe karakter van A Brakels Schriftleer, wij leren hem pas echt kennen als man van de Nadere Reformatie, wanneer wij nu nagaan, hoe het Schriftgeloof bij hem in de praktijk heeft gefunctioneerd. Het typisch nadere reformatorische komt vooral daarin tot uiting, dat A Brakel uitvoerig aandacht geeft aan de 'nuttigheyt ende nootzakelykheyt' van de Schrift (I, 2, 39 vv.).

We letten daarbij dan eerst op de pneumatologische invulling, die A Brakel aan het Schriftgeloof geeft. Want al zagen wij, dat hij trouw blijft aan de Orthodoxie door ook aan de rede haar positieve rol toe te kennen, zij het met enige ambivalentie, het zwaartepunt van A Brakels Schriftgeloof ligt toch niet daarin, maar in het geloof in de vernieuwende en verlichtende werking van de Geest, die ons de Woorden van God in de Schrift niet alleen in hun betekenis, maar ook in hun kracht leert verstaan en ervaren. Hier ligt de verbinding tussen de inspiratie van de Schrift door de Geest en het getuigenis van de Geest in het hart aangaande Schrift. Want de Geest getuigt in de harten, 'dat de Geest/ in het Woordt sprekende/ de waerheyt is (II, 51, 7v.).

n. De Geest in waarheid en schijn

A Brakel komt daarover opnieuw te spreken in het laatste hoofdstuk (I, 43) van het eerste deel van zijn *Redelyke Godtsdienst*, die een 'Waerschouwende Bestieringe tegen de Piëtisten, Quiëtisten en diergelyke...' bevat. Deze 'geestelyke' mensen achten het Woord van God gering. Maar A Brakel wijst erop, dat juist deze 'geestelykheyt' getuigt van een 'geesteloose Godtsdienst'. Juist tegen dit soort dwalende geestelijkheid heeft God zijn Woord gegeven om de ware leer veilig te stellen. 'Geen Kerke sonder Woordt/ geen Woordt sonder Kerke' (I, 43, stelling III).

Het is juist de Geest immers, die ons overtuigt van de goddelijkheid van het Woord. Dat doet Hij niet alleen door ons oog te geven voor de 'ingedrukte merkteekenen van Goddelykheyt' van het Woord, maar ook door een 'onmiddelbaere werkinge in hare herten'. Daarom is er ook sprake van een 'smaken en gevoelen', en dat versterkt de zekerheid ervan. Het is 'alles vast en seker/ 't is

alles onfeylbaer/ men mag 'er staet op maken/ men mag 'er onbeschroomt/ sonder slingeren/ in volle versekertheyt des geloofs op aengaen'.

De geloofsgerichtheid op het Woord enerzijds (Vgl. Cap. 42: 'Van het leven des geloofs op de beloften', vooral par. 32 vv.) en de innerlijke ervaring van het heil als vrucht van de 'onmiddelbare verlichtinge' van de Geest anderzijds gaan hier samen en versterken elkaar zelfs. Want in het Woord openbaart God de 'hemelsche verborgentheden' aan zijn kerk, en daarin ligt het hele werk der verlossing opgesloten, niet alleen het heil in Christus, maar ook de wijze waarop de Geest ons erin doet delen. En juist dit laatste is het, dat A Brakel uitvoerig beschrijft.

Opmerkelijk is, dat in dit gedeelte de tegenstelling tussen de natuurlijke mens en de door de Geest verlichte en wedergeboren mens sterk wordt beklemtoond, met duidelijk meer accent dan als A Brakel de Schriftleer behandelt. Hij schroomt daarbij niet om, zoals gezegd, met nadruk te spreken over de 'onmiddelbare' werking van de Geest, een uitdrukking, die al veel eerder in de gereformeerde traditie voorkwam,[44] maar in een later stadium van de Nadere Reformatie juist het verwijt van spiritualisme en dweperij oproept. We komen daar nog op.

A Brakel hanteert de notie van de onmiddellijke werking van de Geest hier echter niet ten koste van de werking van het Woord. Want het een sluit volgens hem het andere niet uit. God leert zijn kinderen door het Woord en door zijn Geest. En Hij geeft zijn Geest door middel van zijn Woord (I, 43, Stelling IV), zoals A Brakel ook kan zeggen, dat de wedergeboorte er komt door middel van het Woord (I, 31, 6). Maar in die eenheid van Woord en Geest bestaat er wel het onderscheid tussen de woorden en de 'zaak' van de woorden. Daarom is de Geest bij het Woord nodig om de 'geestelyke verborgentheden' van het Woord te verstaan.

A Brakels verwijt aan de 'Piëtisten' is, dat het hun 'aen dit geestelyk ligt hapert'. Met al hun geestelijkheid laten zij zich juist kennen als 'natuurlijke' mensen, want zij beelden zich in, 'dat haere natuurlyke bevattingen wonder geestelyk zyn/ en verre boven het Woordt (...)/ daer het maer enkel versieringen en inbeeldingen zyn'. Zij bedriegen zichzelf met hun geestelijke zaken en oefeningen, die in het Woord van God onbekend zijn of althans niet zijn voorgeschreven. Zo houden zij het Woord van God voor gebrekkig.

Al noemt A Brakel ze niet bij name, het lijkt er wel veel op, dat hij hier vooral tegen de labadisten zich keert. Hij weet, hoe gevaarlijk hun opvattingen zijn, omdat zij op zovelen indruk maken. Daarom waarschuwt A Brakel ertegen. 'Indien het Woort u soo dierbaer/ soo lief is/ indien gy dat stelt tot een regel van geloove en leven/ soo sult gy veylig zyn voor de verleydinge der Piëtisten, soo gy opgenomen ende geslingert wort door haer (soo 't schynt) geestelyk spreken/ en gy keert u na het Woort/ gy sult terstont sien dat het niet is na het Woort...'.

De toets die A Brakel aanlegt is, wat voor werk er wordt gemaakt met het

Woord. Sommigen zien de Bijbel als een 'A B Boek' voor de 'kleyne en eerstbeginnende'. Men moet echter 'boven het Woort' 'opklimmen in hoogere beschouwingen'. Anderen zien het als 'een doode letter', en menen, dat zij, die zich daaraan houden nooit 'geestelyk' zullen worden. Weer anderen noemen alleen enkele Schriftplaatsen, die in hun lijn liggen, maar doen geen recht aan de hele Schrift, en dat kan nooit tot een recht verstaan leiden.

o. De Schrift en de gemeente

Zo wist A Brakel met zijn Schriftgeloof te staan midden in de branding van het kerkelijke en geestelijke leven. Maar daarnaast achtte hij het nodig, dat er in de gemeente zelf een vernieuwing en intensivering in het omgaan met de Schrift zouden plaatsvinden. Daarom geeft hij veel richtlijnen voor het Schriftgebruik, die dit kunnen bevorderen. Hij wekt dan ook op de Bijbel veel te lezen, opdat men in tijd van nood 'voorraedt' heeft en de Schriftplaatsen tot vertroosting ons 'te binnen komen in meditatien/ ja in droomen/ 'twelk dikwijls gebeurt...' (I, 2, 39). Zo is het Woord de bron en grond van onze troost en geeft het ons reden om ons erin te verblijden en God te danken voor dit 'allerdierbaerste geschenk Godts'.

Als man van de Nadere Reformatie wijst A Brakel er ook uitdrukkelijk op, dat het Woord een bijzonder middel tot levensheiliging is. Al lezende is men met God in een gedurige samenspraak. Daardoor wordt de ziel geloviger en hoger opgeleid in de kennis der verborgenheden, en dat heeft heiligende kracht. Men wordt er ook weerbaarder door, want het Woord is het geestelijke zwaard, waarmee men tegen duivel, wereld, kettterijen en het vlees strijdt. Daartegenover werkt het traag zijn in het lezen van de Schrift negatief.

A Brakel wekt niet alleen de gewone gemeenteleden op om een Bijbel aan te schaffen en haar intensief te lezen, maar die aansporing richt hij ook tot de overheden en zelfs de koningen. Hij vindt het de beste 'hedendaegsche mode', dat vele aanzienlijken in iedere kamer 'een schoonen grooten Bybel met een Psalmboek hebben staen', maar hij voegt er wel aan toe: 'gebruikten sy se maer wat meer'. Hij wekt ze ook op om een Bijbel aan de armen te geven, want de mensen moeten leren lezen. 'Een huys sonder Bybel is een schip sonder roer/ een Christen sonder Bybel/ is een krijgsman sonder geweer'. De reformatie van de kerk is door de Bijbel gekomen, omdat men toen anderen uit de Bijbel heeft voorgelezen (I, 2, 39 v.).

A Brakel geeft ook concrete aanwijzingen wat betreft de frequentie van het Bijbellezen en de manier waarop dit moet worden gedaan. Men moet er 's morgens voordat men aan het werk gaat al mee beginnen, hetzij alleen of met het gezin. Ook 's middags en 's avonds moet het plaatsvinden. Men kan dan tussendoor het gelezene overdenken. Zo blijft de ziel in gemeenschap met God (I, 2, 40.).

Men moet ook werk maken van het Bijbellezen zelf, door niet onvoorbereid de Bijbel te nemen en te gaan lezen. Nee, er dient een voorbereiding aan vooraf

te gaan als ook een nabetrachting op te volgen. Wat het Bijbellezen zelf betreft, moet men zich daarbij niet haasten 'zyn tax af te doen'. Het is beter wat minder te lezen, als de tijd ervoor ontbreekt, 'opdat men opmerkende zy' (I, 2, 41).

p. Tweeërlei manier van Bijbellezen: het 'studieuse' lezen

A Brakel onderscheidt verder een tweeërlei manier van lezen. Men kan 'studieus ofte ondersoekend' lezen. Dan is het raadzaam om de 'kanttekeninge/ dat voortreffelyke werk' daarbij na te kijken, want zo vindt men de letterlijke zin van de tekst. Maar men moet niet in de letter 'hangen blijven/ gelyk vele letterknechten doen/ dat is maer op de schorsse te speculeren.../ maer men moet doordringen tot het pit/ tot de inwendige natuur der saken selve'. Hier laat A Brakel opnieuw het verschil zien tussen de blinde en de 'Godtzalige' mens. De laatste dringt steeds dieper door. Altijd ziet hij nog iets, dat hij eerder niet had waargenomen. Het Woord is altijd weer nieuw 'ende hoe langer hoe soeter' (I, 2, 41).

Wanneer A Brakel het over deze leespraktijk heeft, komt nog duidelijker uit, hoe hij de verhouding tot het letterlijk en geestelijk verstaan van de Schrift in de praktijk ziet. Bij het zoeken naar de letterlijke zin zijn er soms niet zoveel 'geestelyke bewegingen, maar het maakt bekwaam om de Schrift beter te verstaan om 'daer na gemakkelyker/ fundamenteeler/ ende kragtiger bewerkt te worden' (I, 2, 42).

'schadelyke klippen' van doorgaans coccejaanse aard

A Brakel wijst ook op een viertal 'schadelyke klippen', die bij het lezen moeten worden vermeden. In de eerste plaats noemt A Brakel hier de al eerder vermelde en van Coccejus afkomstige verstaansleutel, dat het Woord betekent, wat het kan betekenen. Volgens hem vindt er dan een abstractie plaats van de Schriftwoorden, die dan uit hun verband worden gerukt en men zo laat buikspreken. Ook al zou de uitleg zijn in overeenstemming met de leer, het is toch een vorm van Schriftverdraaiïng. De Schriftzin is immers 'eenvoudig/ duydelyk/ opregt/ bepaelt en netter de saken uytdrukkende dan eenig mensch soude konnen doen. Daerom moet men in yeder plaets den eenigsten ende eygenen sin ende de beooginge van den Geest naspeuren' (I, 2, 43).

Eveneens tegen Coccejus en zijn school gericht ziet A Brakel als tweede 'klip', dat men probeert alles 'op den leest van seven perioden/ ofte tydrangen te schoeyen'. Daar moet A Brakel niets van hebben. De hele 'stellinge der seven perioden is een misvattinge'. Het zou nog wel te dulden zijn, zolang men het alleen toepast bij de verklaring van de Openbaring van Johannes, al krijgt men ook dan niet op deze manier de juiste betekenis van dit boek te verstaan. Maar onverdragelijk wordt het, wanneer men deze uitleg toepast op de hele Schrift. Het belangrijkste bezwaar van A Brakel ertegen is, dat op deze manier de 'geestelijkheyt' en de kracht van de Schrift wegvallen (I, 2, 43).

In het verlengde daarvan ligt de derde 'klip', waarbij men erop uit is om alles in de Schrift (Oude Testament) 'tot Prophetien te maken', die in het Nieuwe Testament of daarna worden vervuld, 'so dat byna voor het tegenwoordige niets overblyft'. A Brakel zal daarmee bedoelen, dat de Schriftwoorden vrijwel geen betekenis hebben voor het moment, waarop zij gesproken of geschreven zijn, maar dat zij altijd naar de toekomst wijzen. Maar ook kan het wijzen op het gebrek aan actuele (geestelijke) toepassing bij de uitleg van de Coccejanen.

Overal vinden zij in de Schrift de kerk en de Antichrist. Zelfs de gelijkenissen van Jezus worden als profetieën verstaan. Ook dan is echter volgens A Brakel sprake van Schriftverdraaiïng en ontdoet men haar van haar geestelijkheid en kracht. Met dat laatste bedoelt A Brakel, dat men de geestelijke toepassing, gericht op het persoonlijke geloofsleven, hierin mist. Ongetwijfeld denkt hij dan ook weer aan de Coccejanen, die wel breed en tot in de finesses uithaalden over de profetische betekenis van de tekst maar weinig of geen woorden besteedden aan de persoonlijke toepassing.[45]

Toch is de veroordeling op dit punt bij A Brakel niet radicaal. Want hij stemt toe, dat niet alle profetieën van het Oude Testament in het Nieuwe Testament worden verklaard. Er blijft dus inderdaad nog veel na te speuren, hetgeen A Brakel 'een soete ende profytelyke studie' acht. Want dan vindt men 'vervullingen van voorseggingen/ waerdoor onse kennisse wort vermeerdert/ ende het geloove seer wort versterkt'. Alleen moet men hier wel wijs zijn 'tot matigheyt/ en sich wagten stoutelyk te seggen/ dat/ en niet anders is de sin; want hoe meenigmael hebben andere/ en wy selfs ons in het uytleggen van Prophetien bedrogen gevonden/ en naderhandt gesien/ dat men een misvattinge hadde gehadt/ Godtsalige nedrigheyt is hier nodig'. We zullen zodadelijk, als wij A Brakels uitleg van de Openbaring van Johannes nagaan, zien in hoeverre A Brakel zelf zich aan deze matiging heeft gehouden.

Eerst moeten wij nog de vierde en laatste 'klip' noemen, waarbij A Brakel de waarschuwing laat horen, dat geen enkele Schriftplaats te verstaan is buiten haar contekst om. Om dat te zien, hoeft men niet eens een geleerde te zijn, want de eenvoudige 'Godtzalige' lezer heeft dat door. Al is het zo, dat er ook woorden zijn, waarvan de Schrift zelf aangeeft, dat ze min of meer op zichzelf staan zoals de 'duysenden sententien in het Woordt'. A Brakel denkt dan niet zozeer aan het Spreukenboek, maar vooral aan uitspraken als 'die in de Zoon gelooft, die heeft het eeuwige leven' of 'bidt en gij zult ontvangen'.

q. Het 'practicael' lezen

Al het totnutoe genoemde rekent A Brakel nog tot de eerste leesmethode, die van het 'studieus' en 'onderzoekend' lezen van de Schrift. De daarop volgende uiteenzetting over het 'practicael' lezen begint met een omschrijving van wat hij hieronder verstaat. Het is een 'als de stemme Godts hoorende en bedachtsaem' lezen, zodat wij 'onder het lesen den Heyligen Geest in onse herten laet werken' (I, 2, 44).

Omdat het 'studieuse' hier niet op de voorgrond staat, moet men Schriftgedeelten, die men niet direct begrijpt, voorlopig maar overslaan. Als er daartegenover woorden zijn, die kracht hebben, dan moet men er juist langer bij stilstaan en ze laten doordringen in het hart, biddend en dankend en zich verblijdend en verwonderend, zodat het gemoed erdoor wordt verlevendigd. Aan die momenten moet men de volle ruimte geven. Men blijft even vertoeven bij dat woord. Daarna gaat men dan weer voort met lezen.

Belangrijk is ook het na-denken over wat men gelezen heeft. Stuit men op een opmerkelijke plaats, dan moet men er een tekentje bij plaatsen of haar van buiten leren. Zo gaat men de geestelijke zin 'hoe langer hoe klaerder verstaen' en het Woord 'sal ons hoe langer hoe soeter worden'.

Zo komt ook in de geloofspraktijk tot uiting, dat het Woord centraal staat. Het gaat daarin uitdrukkelijk om het Woord zelf, want uiteindelijk heeft dat alleen kracht. Men doet er natuurlijk wel goed aan, wanneer men daarnaast ook stichtelijke lectuur leest, als men maar beseft, dat zij haar betekenis en kracht alleen in afgeleide zin heeft, 'voor soo veel het reflexie op het Woordt heeft ende daer uyt genomen is' (I, 2, 40). Daarom zal blijken, dat als men wordt aangevochten door twijfel en ongeloof, ook aangaande de goddelijkheid van de Schrift, alleen het Woord kracht geeft om tegenstand te bieden.

Deze centrale positie van het Woord blijkt ook daaruit, dat daarnaast geen ander middel bestaat om tot geloof te komen. Wel zijn er 'uytwendige middelen o.a. bepaalde omstandigheden en dromen, verbeeldingen in de phantasie/ als of se gesichten sagen'. Maar dit zijn geen eigenlijke middelen tot bekering. Ze zijn meer middelen, om tot het Woord te brengen 'ende haer gedwee te maken/ om haer daer door te laten' bewerken (I, 31, 6).

r. A Brakels uitleg van de Openbaring van Johannes

Tenslotte willen wij aan de hand van A Brakels uitleg van de Openbaring van Johannes nagaan, hoe hij concreet de Schrift heeft uitgelegd, waarbij dan uiteraard het zwaartepunt valt in het profetische deel daarvan. A Brakel heeft daar uitvoerig over geschreven in het derde deel van zijn *Redelyke Godtsdienst*, waarin hij het boek Openbaring verklaart.[46]

de coccejaanse uitleg afgewezen

Zoals wij al eerder constateerden, wijst A Brakel de coccejaanse uitleg ervan af, maar laat hij tegelijk merken, dat ook heel wat ervan door hem is overgenomen, vooral als het gaat om de overtuiging, dat vele profetieën pas in de eigen tijd hun vervulling hebben gekregen of nog krijgen zullen of in de geschiedenis reeds gekregen hebben.

Duidelijk anti-coccejaans is b.v. zijn opvatting, dat Openbaring 1-3 niet als profetisch moet worden beschouwd (III, 163). Eerder heeft A Brakel dan al opgemerkt, dat er geen verschil in het Oude en Nieuwe Testament is wat betreft de vergeving van zonden, wat Coccejus wel leerde (III, 82).

Ook wezen we er al op, dat A Brakel de verklaring, die een indeling geeft van de geschiedenis in zeven perioden, afwijst, zij het wat de Openbaring van Johannes betreft op een meer gematigde toon. Nu wijst hij deze uitleg ook voor de Openbaring af, ook al dateert deze uitleg al van 500 jaar geleden (III, 156). Volgens A Brakel leerden ook enige luthersen haar en nu sinds vijftig jaar komt ze ook onder de gereformeerden voor. Eerst was er weinig oren naar, maar nu komt ze sterk opzetten. Weer klinkt dan het bezwaar van de ongeestelijkheid van deze uitleg. Maar dat niet alleen. Deze manier van uitleggen werkt ook verwarrend. Zoveel hoofden, zoveel zinnen (III, 157). Het grootste bezwaar, dat A Brakel ertegen inbrengt is, dat de Schrift zelf ze niet leert. In feite is het alleen maar ingewikkelde speculatie (III, 157-162).

Opmerkelijk is nu echter, wat A Brakel ertegen over plaatst. In plaats van de zeven perioden neemt hij een drierlei staat van de kerk aan. De eerste is die van 1-300 jaar na Christus, dus de kerk onder de keizers tot aan Constantijn. De tweede omvat de periode vanaf 300 tot de Reformatie, dat is de kerk onder de antichrist. Daarna is de kerk gekomen in een vrije staat, die nog voortduurt in het heden. A Brakel ontleent deze indeling aan Openbaring 6 met haar drie zinnebeelden : de zegelen, de bazuinen en de fiolen.

A Brakels eigen concrete en actueel-historische uitleg

Al is de concrete invulling dan wat anders dan in het coccejaanse kamp, de trant van Schriftuitleg verschilt er toch weinig of niets van. Dat gaat nog duidelijker worden, als wij zien, waaruit de 'historische', actuele en 'profetische' invulling van A Brakels uitleg bestaat. Zo past A Brakel de in de Openbaring genoemde fiolen toe op de geschiedenis na de Reformatie (III, 292 vv.). Hij meent, dat het daarin beschrevene slaat op de roomsen en de Turken (III, 302, 316 vv.).

Opvallend is wel, dat A Brakel toch niet helemaal zeker van zijn zaak is. Zo merkt hij naar aanleiding van de vierde fiool over de daar genoemde zon (Openb. 16: 8 en 9) op: 'Wy en derven niet absoluyt zeggen dat het de Koning van Vrankryk, Lodewyk de XIV is/ maer hy gelykt hem zeer wel, want' ... en dan volgt een lange bewijsvoering. Als daar volgens A Brakel ook gesproken wordt over de ondergang van Rome, voegt hij eraan toe, dat dit zo wel moet zijn, omdat vorige verwoestingen er niet mee bedoeld kunnen zijn. Maar wanneer het precies zal zijn, durft A Brakel niet te zeggen. 'Het mogte wel/ dat het kindt al geboren was/ dat het beleven soude; dog ik bepaele het niet/ maer verlang' er na' (III, 320). Uit deze laatste opmerking blijkt hoe fel anti-rooms A Brakel is geweest en dat ook in zijn Schriftuitleg laat merken. Hij noemt Rome een 'bloedtstadt/ daerom is het regtveerdig dat haer bloedt ook wederom vergoten worde/ en datse gestelt worde in de alderuyterste woestheyt' (III, 320 v.).

Vindingrijk, maar bepaald niet overtuigend kan men zijn exegese noemen, wanneer hij het heeft over hen, die uit Babel (= Rome) moeten uitgaan. Vol-

gens hem zijn dat gereformeerden, die in Rome wonen, of roomse quiëtisten, die niet helemaal rooms meer zijn. Bij de laatstgenoemden zal A Brakel wel gedacht hebben aan de op Augustinus georiënteerde jansenisten.

Nog een ander voorbeeld van A Brakels 'historische' en actuele schriftuitleg willen wij noemen. De grote ster, die uit de hemel valt (Openb. 8: 10 v.) is volgens hem Pelagius geweest, terwijl met de in Openbaring 9:3 genoemde sprinkhanen de roomse clerus met haar monniken wordt bedoeld, die er ook in menigte zijn (III, 224). Verder is de telkens in Openbaring genoemde antichrist altijd de paus van Rome (vgl. n.a.v. Openb. 9:10, III, 218 v.). De strijd tussen Michael en de draak heeft plaatsgevonden in 300, toen Constantijn (de mannelijke zoon) christen was geworden en tegen het heidense keizerrijk streed (III, 261 v.). Ook het half uur stilzwijgen in de hemel heeft onder Constantijn plaatsgevonden (III, 211). De dodelijke wond, die aan het Beest werd toegebracht (Openb. 13,3), betrof Juliaan de Afvallige, die echter door de paus werd genezen (III, 270).

A Brakel ging er dus vanuit, dat hij zelf leefde in de tijd van de fiolen, de derde staat van de kerk. Deze periode zou volgens hem eindigen bij het aanbreken van het duizendjarige rijk (III, 289), dat A Brakel in Openbaring 20 aangekondigd ziet. Dit duizendjarige rijk zal weer eindigen met de opstand van Gog en Magog, die vernietigd zullen worden door Christus' komst ten oordeel.

s. De oudtestamentische beloften

Overigens wordt ons uit het bovenstaande niet alleen duidelijk, dat A Brakel met de nodige verbeeldingskracht de Schrift weet te actualiseren, maar dat daarachter ook een visie op het profetische Woord schuilgaat, die niet schroomt om het wereldgebeuren en de aardse werkelijkheid voluit te betrekken bij het handelen van God in verleden, heden en toekomst. Dit komt vooral tot uiting in zijn verstaan van de oudtestamentische beloften, waarvan de Kanaän-belofte een van de belangrijkste is. In afwijking van de in de calvinistische traditie vrij gangbare opvatting, dat Kanaän gezien moet worden als (aards) onderpand van de hemelse zaligheid, wijst A Brakel deze af met het argument: 'Dat wordt nergens in het Woordt gezeyt/ dit hadde men moeten bewysen' We horen hier een niet onduidelijke polemiek met wat Calvijn hier over heeft geleerd in *Institutie*, II, 10 en 11, ook al wordt zijn naam in dit verband niet genoemd. A Brakel ziet Kanaän als een lichamelijke belofte van het verbond in het Oude Testament zoals trouwens ook in het Nieuwe Testament het verbond nog lichamelijke zegeningen inhoudt. A Brakel verwijst dan naar Efeze 6:3, waar volgens hem Paulus de belofte van Kanaän verandert in de belofte van de aarde (III, 14 v.).

Bovengenoemde gedachtengang wordt door A Brakel nog nader onderbouwd door te stellen, dat het niet zo is, dat alle nieuwtestamentische zinspelingen op uitdrukkingen uit het Oude Testament het bewijs ervan zijn, dat het Oude Testament alleen maar dient als (aards) voorbeeld van het (geestelijk)

heil in het Nieuwe Testament. Het is veeleer zo, dat bepaalde uitdrukkingen uit het Oude Testament slechts als uitdrukkingen in het Nieuwe Testament worden overgenomen, zonder diepere heilshistorische symboliek. A Brakel noemt als voorbeeld, dat in Openbaring 2:7 Jezus de boom des levens wordt genoemd, waarbij gezinspeeld wordt op de boom des levens in het paradijs. Dat betekent echter niet, dat in de paradijsgeschiedenis zelf met deze boom des levens wordt heengewezen naar Christus. Volgens hem is dit uitgesloten, omdat deze boom in het paradijs een sacrament was van het verbond der werken, en daar kwam Christus (nog) niet aan te pas. Vóór de val was Christus aan Adam nog niet 'voorgestelt', omdat 'daer een Borge geen plaets en hadde' (III, 10).

5. Petrus van Mastricht

a. Beschouwende en praktikale Godgeleerdheit

Met de behandeling van de Schriftleer en het Schriftgebruik bij A Brakel hebben wij voor een belangrijk deel antwoord gegeven op de vraag, hoe men in de Nadere Reformatie met de Schrift is omgegaan. Toch willen wij, voordat we toekomen aan de verdere ontwikkeling ervan in het achttiende eeuwse piëtisme, ter completering van het beeld naast A Brakel nog een andere invloedrijke vertegenwoordiger van de Nadere Reformatie aan het woord laten komen. Dat betreft dan de Utrechtse hoogleraar Petrus van Mastricht (1630-1706),[47] die in Utrecht de opvolger van Voetius was en een tijdgenoot van W. à Brakel (1635-1711) is geweest. In het eerste deel van zijn invloedrijke *Beschouwende en praktikale Godgeleerdheit* wijdt hij een uitvoerig hoofdstuk aan de Heilige Schrift, waarbij hij meteen in de titel al duidelijk maakt, dat hij zijn uitgangspunt neemt in 2 Tim. 3:16 en 17: 'Alle de Schrift is van Godt ingegeven...'.[48]

b. De amesiaanse lijn verbonden met de voetiaanse

Wij hebben P. van Mastricht in ons onderzoek betrokken, omdat er bij hem weer meer een duidelijke doorwerking te zien is van Amesius' Schriftleer, zoals dat bij W. à Brakel het geval was van Voetius. Omdat beide lijnen door de hele Nadere Reformatie heenlopen, is het belangrijk om te zien, hoe ook het amesiaanse accent in de Schriftleer van de Nadere Reformatie heeft doorgewerkt.

Het laatste komt direct al naar voren in de Voorrede, die Van Mastricht aan de tweede latijnse uitgave van zijn geloofsleer laat voorafgaan. Hij wijst erop, dat hij de Schriftteksten wat korter heeft gemaakt, maar aan de filologische betekenis ervan meer aandacht heeft gegeven, 'opdat onze Nazireërs zich, ter grondslaginge van de Godgeleerde Hoofdstukken, aan de fondamenten der Schrifture zouden gewennen'. Bewust heeft hij zich daarbij 'van de spreekwyzen der Redekunde (...) onthouden, en de zaken uit den aardt en de nature van den Text afgeleidt, opdat zy zich ook hierin aan de nature der zaken zouden mogen gewennen'.[49] Het komt er dus op neer, dat Van Mastricht een bijbelse dogma-

tiek wil geven, waarin het Schriftwoord in zijn directe betekenis tot zijn recht komt. Dat is een lijn, die wij ook bij Amesius tegenkomen, die dan ook door Van Mastricht voortdurend wordt geciteerd. Deze nadruk op het bijbelse accent verklaart tegelijk, waarom C. v.d. Kemp aan de Nederlandse uitgave in 1749 aan dit werk een uitvoerige voorrede heeft meegegeven, waarin eveneens de noodzaak van een bijbels verantwoorde geloofsbezinning wordt onderstreept, gepaard gaande met een onmisbare en gelukkige verbinding van de kennis van de (letter der) Schrift en de praktijk van de geloofsbevinding.[50]

Als wij nu nagaan, wat Van Mastricht in zijn *Godgeleerdheit* over de Schrift leert, blijkt dit in grote lijnen overeen te komen met wat wij bij Voetius en W. à Brakel aantroffen. Toch treffen wij hier en daar opvallende amesiaanse accenten aan, die aan de Schriftleer van Van Mastricht een eigen cachet geven. Dat laatste komt gelijk al naar voren, als Van Mastricht aangeeft wat hij onder de godgeleerdheid verstaat. Geheel in de lijn van Amesius omschrijft hij ze als 'ene Lere om te leven voor Godt door Christus; of ene Lere, welke naar de Godzaligheit is' (I, 1, 36). Wel moet eraan worden toegevoegd, dat hij een uitvoerige en gedetailleerde indeling van de soorten van godgeleerdheid geeft, die volkomen beantwoordt aan de academische eisen van die tijd en sterk polemisch gericht is (I, 31). (Onder degenen, die bestreden moeten worden noemt Van Mastricht o. a. de 'Koelmannisten').

c. De natuurlijke Godgeleerdheid

Ook inhoudelijk komt de invloed van Amesius telkens bij hem voor de dag, zij het dan vooral in nauwe verbinding met de voetiaanse gedachtengang. Zo komen wij ook bij Van Mastricht het aanvaarden van een natuurlijke godgeleerdheid tegen, die aansluit op de christelijke, geopenbaarde godgeleerdheid (I, 18). Teglijkertijd waarschuwt hij tegen diegenen, die leren, dat 'er een' zeker' natuurlyke Godgeleerdheit zy/ zo aangeboren/ als verkregen' (I, 1, 23). Hij heeft dan het oog op 'de School-leeraars onder de Papisten', die deze natuurlijke godgeleerdheid aanwenden om hun onbijbelse leerstellingen, zoals de transsubstantiatieleer, te verdedigen. De natuurlijke godgeleerdheid valt dan samen met een 'filosofische Godgeleerdheit'.

Ook dwalen zij bovenmate, die aan een 'zeker algemeene Godgeleerdheit' zoveel waarde hechten, dat zij menen, dat men daardoor zalig kan worden, waarbij de socinianen met hun leer dicht in de buurt komen (I, 1, 23). Tegen deze socinianen gaat Van Mastricht ook elders uitdrukkelijk in, omdat zij aan de menselijke rede de onfeilbare regel ontlenen om de Schrift uit te leggen (I, 2, 34). Hij ziet hierin het voortwoekeren van de 'Karteziaansche kanker' (I, 1, 23) van de 'rationalistische Theologanten, welke onlangs onder ons opgestaan zyn' (I, 2, 34). Als er verschil bestaat tussen wat de Schrift en wat de rede leert, dan wordt door hen de rede in het gelijk gesteld. Bij de gereformeerden is dat echter precies andersom, want zij nemen dan aan, dat de rede blind, duister, bedriegelijk, 'glibberig en los' is. De Schrift spreekt doorgaans de rede tegen.

Opmerkelijk is, dat bij Van Mastricht vooral de roomse scholastiek het moet ontgelden, omdat zij de filosofie stelt boven het Woord (I, 1, 25). Volgens hem oordelen de 'Gereformeerden' in het algemeen, dat deze scholastieke godgeleerdheid 'strengelyk moet uit- en buiten geworpen worden'. Dat betekent echter niet, dat alle scholastiek moet worden afgewezen. Er zijn gereformeerden, die menen, dat er een 'middelwegh' moet worden bewandeld, waarin wel de scholastiek alszodanig wordt aanvaard, maar dan 'van hare vlakken en misslagen gezuivert'. Zo'n scholastiek kan namelijk nuttig zijn in de confrontatie met de papisten en om de heidenen en de 'atheisten' te overtuigen en ook 'om de gemoederen omtrent en in de geopenbaarde waarheit zelve te bevestigen'. Maar dan gaat het toch vooral om dat deel van de leer, 'waar van de ene stelling Theologisch en de andere Filozofisch is'.

d. De goddelijkheid van de Schrift

Van Mastricht heeft daar zelf ook tamelijk gretig gebruik van gemaakt, met name als hij tegenover 'heidenen' en anders denkenden de goddelijkheid van de Schrift wil bewijzen. Hij zegt dan over 'onoverwinnelyke slachtordens van bewyzen' te beschikken, die echter merendeels van rationele en formele aard zijn (I, 2, 21). En als de waarheid van de Schrift in het geding is, meent hij, dat deze, althans voorzover zij 'onder de reden' staat, 'zeer nauwkeurig met de rechte reden' overeenstemt (I, 2, 22).

Opvallend is, dat Van Mastricht zelf hier duidelijk de oude scholastieke weg volgt, die opklimt van het natuurlijke naar het bovennatuurlijke. Want volgens hem klopt de Schrift in natuurlijke zaken met de rede, 'en dus zult gy des te gemakkelyker in de overige of bovennatuurlyke dingen/ het gelove voor de H. Schriften winnen'. Van de laatste kunnen trouwens in ieder geval 'de mogelykheit en waarschynlykheit bewezen en aangedrongen worden/ althans zo veel mogelyk is/ uit de beginselen der nature/ voordat men de Goddelykheit der Schrift onderneemt te bewyzen. Zo komt men tot de laatste des te gemakkelyker'. Met deze bewijsvoering weet Van Mastricht te staan in een respectvolle traditie van geleerden als Camero, Grotius, Perkins en ook van de kerkvaders en de Joodse geleerden (I, 2, 24).

Wat wij in dit verband ook opmerken, is dat Van Mastricht zijn opponenten wel heel ver opspoort om tegenover hen de gereformeerde Schriftleer te verdedigen. Zo polemiseert hij uitvoerig met de visie van de 'Mohammedanen' over hun Koran en hun bestrijding van de Heilige Schrift (I, 2, 24). Maar ook debatteert hij met de Joden over de vraag, of er naast een schriftelijke ook een mondelinge leertraditie heeft bestaan, en of de Talmud goddelijk gezag heeft en over hun Mishna en over de Kabbala, terwijl ook nog hun afwijzing van de goddelijkheid van het Nieuwe Testament ter sprake komt (I, 2, 26v.). In al deze delen van de Schriftleer voert bij van Mastricht het rationele bewijs de boventoon. Daarin verschilt hij dus weinig of niets met de gangbare, voetiaanse Orthodoxie.

e. De inspiratie van de Schrift

Een weer meer aansluiten bij Amesius ontdekken wij, als Van Mastricht het heeft over de inspiratie van de Schrift. Zo vinden wij ook bij hem een verbale en ook wel enigzins mechanische, althans onmiddellijke inspiratieleer. Het 'theopneustos', waarover de Schrift zelf spreekt (2 Tim. 3:16) wijst op Gods onmiddellijke en onfeilbare ingeving, die de hele Schrift betreft (I, 2, 2). Maar als Van Mastricht het inspiratieproces zelf beschrijft, brengt hij in aansluiting op Amesius daarin zoveel nuancering aan, dat er niet van een uitgesproken mechanische of zelfs verbale inspiratieopvatting kan worden gesproken.

Zo onderscheidt hij de vele manieren, waarop God 'de Schrift opgemaakt' heeft. 'Door zelve te schryven' zoals bij de wet, 'door te bevelen' dat ze beschreven zou worden, door 'ze in te blazen en in te geven', 'dat is door de zaken, die geschreven moesten worden, toe te dienen en aan de handt te geven/ en door het schryven zelve onfeilbaar te bestieren'. En telkens verwijst Van Mastricht hierbij naar de Schrift zelf ter bevestiging hiervan (I, 2, 13).

Opvallend is ook, dat hij Amesius uitvoerig aanhaalt, wanneer deze onderscheid aanbrengt tussen die aspecten van de openbaring, die voor de schrijvers van de Schrift bekend en onbekend waren. Bij de laatste gaat het om de goddelijke ingeving alleen, die alles heeft bewerkt. Maar in de dingen, die al aan de schrijvers bekend waren, of waarvan de kennis door 'gewoonlyke middelen' kon worden verkregen, kwam er ook 'ene naarstige en Godvruchtige oeffening der Schryveren' bij, 'terwyl ondertusschen Godt hun met zyne hulpe so bystondt, dat zy in het schryven niet dwaalden' (I, 2, 12). Dit wordt dan nog nader aangevuld door het inspirerende werk van de Geest zo te omschrijven, dat de Geest 'met die zoete matiginge en inschikkinge hun bygeweest (is), dat een iegelyk Schryver die manieren van spreken gebruiken zou en kon, welke allermeest met zynen persoon en toestandt overeenquamen'.

Toch blijft ook Van Mastricht de inspiratie van de Geest voor een deel zien als een 'inblazen' en 'ingeven', niet alleen van de zaken, maar door zo 'het schryven zelve onfeilbaar te bestieren', dat wil zeggen, dat de Geest 'alle en ieder woordt in 't byzonder toe- en voorgezegt heeft' (I, 2, 13).

Hetzelfde geldt van de kanonisering van de Schrift, die onder directe leiding van de Geest heeft plaatsgevonden. Zo heeft de Schrift 'door Goddelyke ingevinge en kanonizaatsie' haar goddelijk gezag ontvangen.

f. Nuancering binnen de Schrift

Echter houdt Van Mastricht ook dan nog ruimte voor een zekere nuancering. Het trof ons namelijk, dat hij voortdurend onderscheid maakt tussen de inhoud van de Schrift in haar geheel en wat zij inzonderheid leert over het heil. Zo wijst hij, als het over het gezag van de Schrift gaat, erop, dat er verschil is tussen de 'gezaghebbende kracht der historie' en die 'van regel en richtsnoer' (I, 2, 14). Hetzelfde merkt hij op, als het over de waarheid, zekerheid en vastigheid van de Schrift gaat. Deze komen o.a. daarin tot uiting, dat 'in 't

byzonder hare leerstukken en historien op 't allernauwkeurigste met de zake en daden (...) en hare plichtvermaningen met den wille Godts overeenkomen' (I, 2, 15).

Gaat het om de volkomenheid van de Schrift, dan blijkt, dat deze 'inzonderheit in die dingen, welke tot de levensbetrachting behoren/ door geen zwaren of gewichtigen misslag of gebrek heeft konnen mismaakt en bedorven worden' (I, 2, 16). Als Van Mastricht over de klaardheid en duidelijkheid van de Schrift spreekt, merkt hij op, dat deze naar voren komen 'voornamelyk in die dingen/ welke noodzakelyk zijn (...) tenminste voor degenen/ die geestelyke ogen verkregen hebben'. En als er soms enige twijfelachtigheid bestaat, 'zekerlyk niet in die dingen (...) welke volstrekt noodzakelyk zyn/ of ze worden elders klaarder geleert' (I, 2, 18).

Ook de volmaaktheid van de Schrift krijgt een genanceerde benadering. Ze is er door het aangroeien van de bijbelboeken langzaamaan gekomen. En dan geldt daarbij nog, dat het vooral de in de Schrift geopenbaarde leer is, die volmaakt is, en waarvan de wezenlijke delen bestaan uit Wet en Evangelie (I, 2, 19). Gaat het daarentegen om kerkelijke zaken, die allerlei gewoonten en plechtigheden betreffen, dan geldt, dat zij niet alle 'uitdrukkelyk en van woordt tot woordt in de H. Schrift' staan. Zij hangen meer af van de 'bepaling' van elke kerk, al moeten de meest noodzakelijke aspecten daarvan wel indirect op de Schrift zijn gegrond.

g. De Bijbelvertalingen

Een laatste, amesiaans trekje ontdekten wij, als Van Mastricht het over de vertalingen van de Schrift heeft. Hij wijst erop, dat deze nodig zijn, omdat de Schrift door iedereen gelezen moet kunnen worden (I, 2, 43 v.). Ook van de vertaling geldt, dat zij gezaghebbend is, maar wel voorzover zij de oorspronkelijke tekst uitdrukt, en dat is iets, dat altijd weer getoetst moet worden. Daarom 'moet men niet in allerleie Overzettingen berusten; maar men moet met alle Godvruchtigheid en yver zorge dragen, dat 'er een' allerzuiverste en allernetst verbeterde Overzetting aan de kerke voorgestelt worde' (I, 2, 11). Van een speciale waardering voor de Statenvertaling lezen wij bij Van Mastricht niet.

h. De vraag naar de hermeneutische sleutel

Het trof ons, dat Van Mastricht uitdrukkelijk de vraag naar de hermeneuse stelt. Hij komt daartoe, omdat hij min of meer door het opkomen van allerlei afwijkende meningen, die de gelijkstelling tussen openbaring/waarheid en Heilige Schrift aanvechten, ertoe gedwongen wordt. De kernvraag daarbij is, of er een hermeneutische sleutel buiten de Schrift te vinden is, die uitmaakt, wat de Schrift aan waarheid bevat. Voor de socinianen is die sleutel er wel, omdat zij te vinden is in de rede. Schijnbaar daartegenover maar in wezen in dezelfde lijn gaan de geestdrijvers van allerlei snit, die het houden bij het 'innerlijk licht', en de Bijbel verklaren tot een 'dode letter'. Van Mastricht bestrijdt dit laatste,

en wijst er dan op, dat dit alleen van het verbond der werken geldt. Als de Geest echter ons verstand waarlijk verlicht, doet Hij ons de dingen kennen, die in de Schrift zijn geopenbaard. Van Mastricht beroept zich daarbij op Calvijn (I, 2, 34).

En dan zijn er natuurlijk nog steeds de 'papisten', die het verstaan en aanvaarden van de Schrift laten afhangen van de kerk, dat wil zeggen van de 'oudvaders, de Paus, de concilies en de overleveringen' (I, 2, 49).

Van Mastricht en met hem alle gereformeerden wijzen al deze buitenbijbelse instanties af. De Heilige Schrift zelf is de enige regel des geloofs en verklaart dan ook zichzelf. Dat is de grondthese, die vanaf de Reformatie reeds geldt. Maar Van Mastricht voegt er wel wat aan toe. De Heilige Schrift is immers niet op een directe wijze, als het ware loodrecht uit de hemel, tot ons gekomen, maar via de overlevering, die daarom noodzakelijk is (I, 2, 56).

Waaruit deze overlevering precies bestaat, zegt Van Mastricht er niet bij. Hij noemt b.v. niet uitdrukkelijk de belijdenis van de kerk. Maar impliciet zal hij daaraan wel hebben gedacht. Want al verklaart in beginsel de Schrift zichzelf, er zijn wel middelen en regels nodig om de Schrift te verklaren. De eerste regel, die hij dan noemt is de overeenstemming met het geloof (de leer), en daarvan is de belijdenis van de kerk het document, al wordt ze ook hier niet door Van Mastricht genoemd.

Als middelen en regels om de Schrift te verklaren noemt hij verder nog het nagaan van de samenhang in de Schrift, die men kan ontdekken door een 'naarstige vergelyking der plaatsen/ of ene onderlinge vergelykinge der gezegden' (I, 2, 49). Het blijft dus gaan om een criterium, dat in de Schrift zelf voor handen ligt, aannemende echter, dat de bij de uitleg normatieve leer ook door de Schrift zelf gegeven wordt. Dit axioma wordt wel verondersteld, maar niet expliciet en kritisch geanalyseerd.

i. De Schrift: theorie en praktijk

Er zouden nog meer aspecten van de Schriftleer van Van Mastricht kunnen worden genoemd, maar die sluiten aan bij wat wij reeds eerder bij A Brakel tegenkwamen. Waar we nu vooral nog op willen letten, is hoe Van Mastricht behalve als gereformeerd theoloog ook als vertegenwoordiger van de Nadere Reformatie met de Schrift omgaat. Dat hij aan dit laatste grote betekenis hecht, blijkt alleen al uit het feit, dat hij zijn hoofdstuk over de Schrift verdeelt tussen het 'Verklarende' (I, 2, 2), het 'Leerstukkige' (I, 2, 3-50) en het 'Betrachtende Deel' (I, 2, 51-84). Deze verdeling past Van Mastricht overigens op alle leerstukken toe, zoals hij al in de titel van zijn werk *Beschouwende en praktikale Godgeleerdheit'* had aangekondigd. Hij vertegenwoordigt daarin de geest van zijn tijd door het schriftmatige, dogmatische en praktische van elkaar te (onder)scheiden en niet (meer) als eenheid te behandelen.

Opvallend is, wat zijn Schriftleer betreft, wel dat aan het 'leerstukkige' deel de meeste aandacht wordt gegeven, maar een toch niet gering aantal

bladzijden wijdt hij ook aan het praktische deel ervan. Dat is, als het om de leer van de Schrift gaat, een bewijs ervan, dat hij niet alleen grote waarde hecht aan de zuivere leer, maar ook aan het rechte gebruik van de Schrift.

j. Het rechte gebruik van de Schrift

Evenals W. à Brakel dringt ook Van Mastricht aan op een intensief lezen en gebruiken van de Schrift. Dat wil niet zeggen, dat het verstaan van de Schrift en het gezegend worden erdoor resultaat is van menselijke inspanning, want dat is alleen te danken aan de 'verlichtende overreding' van de Geest, 'waardoor de vermogenskracht zelve van te verstaan en te begrypen opgelicht en opgeheldert wordt/ om te konnen zien en doorzien die merktekenen van goddelykheit, welke Godt in de Schrift ingedrukt heeft' (I, 2, 62). Maar ook dan geldt, dat de Geest middellijk werkt. Daarom moeten de predikanten veel werk ervan maken om de gemeente van de goddelijkheid van de Schrift te overtuigen.

Dit accent op het middellijke van het werk van de Geest heeft Van Mastricht nodig om het steeds meer in de gemeente opkomende spiritualisme te weerstaan. Men meende namelijk, dat de Geest ons die goddelijkheid van de Schrift doet 'voelen', en dat is meer dan een verstaan van de Schrift. Het wijst op een onmiddellijk en hoorbaar getuigenis van de Geest in ons hart, waardoor Hij ons influistert: 'De Schrift is van Godt'. Nee, zo gaat het niet. Van Mastricht acht dit geestdrijverij, en beklemtoont daartegenover, dat het in het geestelijk verstaan van de Schrift gaat om de 'verlichtinge en verheffinge van ons verstandt', waardoor wij de 'kenmerken van goddelykheit' die in de Schrift ingedrukt zijn 'erkennen en onderscheiden'. Dit getuigenis van de Geest merken wij dan ook pas 'van achteren' op (I, 2, 62).

Van Mastricht roept ook uitvoerig op om de Schrift lief te hebben. Maar dan moet het wel de rechte liefde zijn, en hij noemt dan de criteria, waaraan deze liefde moet beantwoorden (I, 2, 63). Zo is de rechte liefde gericht op de hele Schrift (I, 2, 65). Ook geeft hij aan, hoe deze liefde kan worden aangewakkerd, vooral door het gebed en een 'krachtige bediening van het Woordt' (I, 2, 66).

Van Mastricht gaat ook uitvoerig in op de vraag, hoe de oefeningen in en met het Woord moeten plaatsvinden. Natuurlijk komt het daarbij opnieuw aan op het lezen van het Woord. Hij geeft aan, hoe dit in praktijk moet worden gebracht (I, 2, 69). Maar nog meer aandacht geeft hij aan het horen van het Woord (I, 2, 70).

Daarom is de goede uitleg van de Schrift van zo'n grote betekenis. Van Mastricht onderscheidt daarin een scholastieke, kerkelijke en 'huisselyke' uitleg, waarbij ook weer verschillende middelen worden gebruikt. Voor de geletterden zijn de talen, logica, filosofie, historische kennis en de commentaren nodig. Dat geldt voor de gewone gelovigen niet. Van Mastricht wijst dan op het gebed om geestelijke wijsheid, een door de Geest verlicht en gezuiverd

verstand en het luisteren naar de Schrift 'met een onderworpen en nederig gemoedt/ 't welke zich zelven verlochent' (I, 2, 72). Ook wijst hij nog op standvastigheid en bestendigheid in het lezen van de Schrift en dat dit moet gebeuren op 'ene leerordentelyke wyze', waarbij de overeenstemming met de leer een belangrijke rol speelt (I, 2, 73).

k. De Schriftmeditatie en de samenspraak

Bewust gaat Van Mastricht ook uitvoerig in op de betekenis van de meditatie, omdat hij constateert, dat 'onze Praktyk-Schryvers' daarin juist 'of zeldzamer/ of korter zyn'. Het gaat er immers om de zin en de kracht van het Woord te leren kennen, en daarom moet er ook in dat opzicht oefening plaatsvinden, waarvan hij in een negental 'gebruiken' aangeeft, hoe deze moet geschieden. We moeten het doen met een rein hart en 'ledig van tydelyke zorgen', standvastig en zonder zich te laten afleiden. Ook moeten de omstandigheden zorgvuldig daarvoor worden uitgekozen, zoals een eenzame plaats, thuis of op het veld zoals Izaäk en de Heiland zelf deden, of op bed zoals David (Ps. 16:7). En wat de tijd betreft, kan het 's morgens of 's avonds gebeuren, maar ook in de nacht. In ieder geval is een vaste tijd aan te bevelen, vooral op de dag des Heeren. En dan zijn er nog de buitengewone dagen zoals vastendagen of feestdagen.

Ook geeft Van Mastricht aan, met welke gebaren de meditatie moet gebeuren. Ze kan staande, maar ook liggende of wandelende gebeuren, met gebogen knieën en met opgeheven ogen en handen. Een ieder geval moet de houding het gemoed aanzetten tot ootmoed en aandacht. Ook moet er een juiste orde in de meditatie worden waargenomen, waardoor de voorbereiding en het mediteren zelf, als ook de vrucht daarvan het meest tot hun recht komen (I, 2, 75 vv.).

Het laatste 'gebruik', dat Van Mastricht noemt zijn de 'schriftuurlyke t'Zamenspraken'. Zij moeten plaatsvinden tussen allerlei mensen, geleerden en ongeleerden, mannen en vrouwen, ouderen en jongeren, predikanten en toehoorders. En dat niet alleen op de Zondag, maar ook in de week. Een van de belangrijkste oogmerken daarbij is, dat de 'tale Kanaans' wordt geleerd, waarbij Van Mastricht evenals A Brakel denkt aan de taal van de Schrift (I, 2, 78 v.).

6. Johannes Coccejus

a. Coccejus en de gereformeerde Schriftleer

In het voorafgaande hebben wij reeds meerdere malen opgemerkt, dat de invloed van Johannes Coccejus (1603-1669) zich in de tijd van de Nadere Reformatie steeds meer liet gelden en dat dit ook zijn gevolgen had voor het verstaan van de Schrift. Zo hoorden wij bij W. à Brakel een anti-coccejaans geluid, als hij uitdrukkelijk de hermeneutische these afwijst, dat de Schrift betekent, wat

zij kan betekenen. Dezelfde afwijzing komen wij ook bij Van Mastricht tegen. Dit wijst erop, dat de eerste periode van de Nadere Reformatie zich vooral voltrok in het spoor van Voetius, de grote tegenspeler van Coccejus. Toch merkten wij teglijkertijd op, dat er ook bij genoemden enige invloedsporen van Coccejus te ontdekken waren.

Nu zien wij in een volgende periode, dat een deel van de volgelingen van Coccejus, met name de z.g. ernstige of bevindelijke coccejanen, zich weer steeds meer in de richting van de voetianen gaat bewegen, terwijl er omgekeerd ook van de kant van de voetianen toenadering wordt gezocht.

De vraag, die ons in dit verband moet bezighouden, is, welke implicaties dit heeft gehad voor de leer van de Schrift en het verstaan en gebruiken ervan. Wij menen, dat wij daar het beste inzicht in kunnen krijgen, als wij nagaan, hoe bij de bevindelijke coccejanen de omgang met de Schrift eruit ziet. We moeten uiteraard ons daarin beperken. Het zou heel instructief zijn, als we in dit verband onderzoek deden naar het Schriftgeloof en -verstaan van F.A. Lampe (1683-1729), maar omdat wij daarover al eerder schreven, laten wij dit nu na.[51]

Wij hebben nu onze keus laten vallen op Johannes d'Outrein (1662-1722), die als een van de invloedrijkste vertegenwoordigers van deze bevindelijke coccejanen kan worden gezien en ook in het voetiaanse kamp brede erkenning heeft gevonden, al waren er ook, die hem bestreden.[52]

Voordat wij echter hieraan toekomen, is het nodig om enige aandacht aan de Schriftleer van Coccejus zelf te besteden. We kunnen dit in dit kader slechts summier doen, omdat wij Coccejus zelf niet kunnen rekenen tot de genuïene vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie. Daar komt bij, dat er al tamelijk veel onderzoek naar Coccejus' Schriftleer is gedaan,[53] waarbij wij ons nu in hoofdlijnen aansluiten.

Om te beginnen is het van betekenis om op te merken, dat er in de Schriftleer van Coccejus zeer veel ligt opgesloten, dat geheel overeenkomt met wat in de voetiaanse kring werd geleerd. Dat geldt b.v. als het gaat om de verhouding tussen Woord en Geest. Alleen de door de Geest verlichte mens kan de Schrift juist verstaan en haar waarheid beoordelen.[54] Want de Schrift is wel helder, maar ons verstand is verduisterd. Ook Coccejus' nadruk op de ene Schriftzin is traditioneel-gereformeerd, met daarmee verbonden de these, dat de Schriftwoorden zelf wel een letterlijke maar ook figuurlijke betekenis kunnen hebben. Ook vinden wij bij Coccejus de aandacht voor de leer van de Schrift, die haar eenstemmigheid bewijst, en ook dat de uitleg daarmee in overeenstemming moet zijn.

Verder treffen wij ook bij Coccejus de typisch gereformeerde, hermeneutische regel aan, dat alle gevolgtrekkingen uit de Schrift evenzeer bewijskracht hebben voor de leer als de directe Schriftwoorden.[55] Ook geldt deze overeenkomst, als het de inspiratie van de Schrift betreft. Want wij zien ook Coccejus in het spoor van Amesius gaan, als hij enerzijds een direct-verbale inspiratieleer ontvouwt, maar anderzijds recht wil doen aan een historisch 'organische'

vorm daarvan,[56] die wij later ook bij Van Masrtricht tegenkomen, zoals wij al zagen. Zo zouden er nog meer aspecten genoemd kunnen worden, die ons laten zien, dat we voorzichtig moeten zijn om de tegenstelling tussen het coccejaanse en het voetiaanse Schriftverstaan al te zwaar te accentueren.[57]

b. De Schrift als geschiedenisboek

De meest fundamentele vernieuwing, die Coccejus in het Schriftverstaan heeft aangebracht, is, dat hij de Heilige Schrift niet primair ziet als een boek vol (gereformeerde) waarheden, maar als een geschiedenisboek en als een 'Erbauungsbuch'.[58] Nu is ook dit laatste niet iets geheel nieuws, want wij ontdekten ook bij Amesius al, dat hij de Schrift alszodanig ziet en daarom de doelstelling van het uitleggen en verstaan van de Schrift ziet in de vrome opwekking van het hart. Maar de grote aandacht voor de geschiedenis in de Schrift is toch wel bijzonder aan Coccejus eigen, waarbij we gelijk moeten bedenken, dat dit bij hem niet in tegenstelling is met de leer van de Schrift. Ook volgens Coccejus is het mogelijk om uit de Schrift stellingen af te leiden, die in een theologisch handboek worden samengevat, Maar de daarin vervatte leer is wel 'de leer der godzaligheid' (doctrina secundum pietatem), met een niet alleen apologetische maar vooral ook pastorale, praktische spits.[59] De geschiedenis is immers heilsgeschiedenis, verbondsgeschiedenis en in de leer van de Schrift gaat het om dat verbond en zijn heil.

Coccejus ziet in deze geschiedenis een orde optreden, waaruit blijkt, dat het gaat om een doelgerichte geschiedenis. Het gaat om de voortgang van het heilshandelen van God in de afbouw van het werkverbond en de opbouw en voortgang van het genadeverbond, waarbij het uiteindelijke doel ligt in de komst van het Rijk van God.

c. De profetie centraal

In dat licht bezien, is het te begrijpen, dat Coccejus vooral belangstelling heeft voor het profetisch spreken van de Schrift. Er gebeurt niets, wat niet reeds voorzegd is.[60] De geschiedenis is 'predicaat van de profetie'. Daarom moet niet alleen de oude, gereformeerde, hermeneutische regel van Schrift met Schrift verglijken worden toegepast, maar het Schriftwoord moet ook met de geschiedenis worden vergleken. Om de Schrift te verstaan, moet worden gelet op de tekenen der tijden. Het Oude Testament vormt daarbij het fundament van het Nieuwe Testament. Er is overeenstemming tussen de profeten en de apostelen, want in beide gaat het om de prediking van Christus. Het Nieuwe Testament wordt zodoende vanuit het Oude Testament toegelicht en omgekeerd wordt het Oude Testament in het Nieuwe Testament ontsloten. Daarbij valt echter wel de nadruk op het Oude Testament, dat in feite voor Coccejus de eigenlijke Bijbel is.

In deze hermeneutische gedachtengang komt het Oude Testament overigens in een merkwaardig dubbele belichting te staan. Als heilsbedeling blijft het Oude Testament (nog) achter bij het Nieuwe Testament, omdat er sprake is

van een concrete voortgang in de heilsgeschiedenis, met een duidelijk vóór en ná Christus. Met name kwam dit bij Coccejus tot uiting in zijn onderscheiding tussen de mindere genade in de oudtestamentische vergeving (páresis) en de meerdere genade in de nieuwtestamentische vergeving (áphesis).[61] Anderzijds wordt het Oude Testament juist positief gewaardeerd, omdat alle delen van de heilswaarheid daarin (profetisch) reeds liggen opgesloten. Wie het Oude Testament kent, weet genoeg tot zaligheid.[62]

Voor de praktijk van de exegese betekent dit alles, dat bij handhaving van de ene Schriftzin de voorkeur van Coccejus toch uitgaat in de richting van de typologie, die hij uitdrukkelijk onderscheidt van de allegorese. Zijn uitgangspunt daarbij is, dat dingen die gebeurd zijn gelijkenis vertonen met dingen, die in de toekomst gebeuren.[63] Elke daad van God knoopt aan bij voorafgaande daden en vormt tegelijk ten opzichte daarvan een 'meer'. Er is sprake van een voortgaande openbaring, zoals dit in Coccejus' verbondsleer overduidelijk blijkt, maar ook in zijn ontdekken van de zeven perioden, door de hele Schrift heen, waarin het rijk van God zich voltrekt. Zo vormt de Schrift de kenbron van de geschiedenis, waarbij in een 'pneumatische exegese' van analogie en typologie de sporen van de Geest in de tijd worden ontdekt.[64]

De uitleg zelf krijgt daardoor een profetisch karakter. De waarheidsverkondiging in het heden voltrekt zich in directe verbondenheid met de verkondiging van profeten en apostelen. Ze is niet minder de levende stem van God, de viva vox Dei, omdat zij stem geeft aan de doorwerking van het Woord van God in de geschiedenis tot in het heden toe, waarbij uitdrukkelijk rekening wordt gehouden met de concrete gebeurtenissen in eigen tijd. Daarom interesseert Coccejus zich ook zo voor de chronologie.[65] Er is sprake van een pneumatologische 'gelijktijdigheid'.[66]

d. Een eigen hermeneutisch klimaat

Dit typisch coccejaanse Schriftverstaan brengt ook zijn eigen theologisch en hermeneutisch klimaat met zich mee. In de eerste plaats houdt dit in, dat er bij Coccejus een sterke christologische inslag is in zijn Schriftuitleg en als gevolg daarvan in heel zijn theologie. Christus is de sleutel tot het verstaan van de hele Schrift.[67]

In de tweede plaats valt het dynamisch karakter van Coccejus' omgang met de Schrift op en ook dat heeft gevolgen voor zijn hele theologie. Juist omdat de waarheid van de Schrift zich voltrekt op de wijze van de geschiedenis is er een voortgaand en steeds dieper inzicht in en onderzoek van de Schrift nodig. Niemand kan zeggen, dat hij het laatste woord gesproken heeft. Er zit dan ook een eschatologisch element in Coccejus' visie op de leer. De volmaakte kennis en ontvouwing van de leer zal pas in het eschaton geschieden.[68]

e. De betekenis van de woorden der Schrift

Vooral voortgaande bronnenstudie blijft nodig,[69] waarbij het filologisch on-

derzoek van de Schrift en de aandacht voor het literair-eigene van de diverse delen van de Schrift van groot belang zijn. Ook brengt deze liefde tot de woorden van de Schrift met zich mee, dat Coccejus van een confessioneel apriori bij de uitleg niet wil weten. Daarin ziet hij een roomse tendens.

Ook wat het gebruik van de eigen woorden betreft wil hij zich zo nauw mogelijk bij de Schrift zelf aansluiten. Dat is de 'tale kanaäns'. Van scholastisch taalgebruik wil hij niet weten. Coccejus wijst daarom de dubbele orde, van kerk en school, zoals in de gereformeerde Orthodoxie gangbaar was, af. Theologie moet altijd praktisch zijn. Om de Schrift te verstaan moet men de taal van de Schrift beheersen, en tegelijk gebruik maken van gewone menselijke woorden.

In het verlengde daarvan ligt Coccejus' opteren voor de mondigheid van de gemeente. De gemeente moet lijken op de gelovigen van Berea, die onderzochten of de prediking van Paulus overeenkomstig de Schriften was.[70] Toch wil Coccejus daarmee niet pleiten voor een individualtische willekeur in het omgaan met de Schrift. Het gaat niet om individuen maar om de gemeente, en daarom zal ook de uitleg van de Schrift een kerkelijke uitleg moeten zijn. Maar dat sluit een intensieve Schriftstudie door de gelovigen niet uit. Hoe meer men in de Schrift studeert, des te meer het licht gaat schijnen.

7. Johannes d'Outrein

a. Een bevindelijke coccejaan en vertegenwoordiger van de Nadere Reformatie

Als wij nu in het verlengde van Coccejus eraan toekomen om de Schriftleer en de praktijk erom heen bij Johannes d'Outrein te onderzoeken, is het om te beginnen goed erop te wijzen, dat wij in d'Outrein een duidelijke vertegenwoordiger van de Nadere Reformatie aantreffen, al wordt tegelijk bij hem zichtbaar, dat wij dan al op de grens van de zeventiende naar de achttiende eeuw ons bevinden.

Zo viel het ons op, dat hij in zijn *Het Alphabeth Der Godsaligheid*[71], dat een verklaring van de 119de psalm bevat, telkens een aparte afdeling reserveert voor de 'Betragting', door hem ook 'Toepassing' genoemd, waarin het uitgelegde Schriftgedeelte wordt toegepast op het persoonlijke en bevindelijke leven van het geloof. Hij spreekt dan ook uitdrukkelijk over de 'bevindende' of 'ondervindende kennisse van de wegen Gods' in de wedergeboorte en de verborgen gemeenschap met God. Zo'n gelovige kan goed onderscheiden tussen wat 'waar' en wat 'schijn' is, waarin hij soms een leraar overtreft. Dit laatste merkt d'Outrein op naar aanleiding van Psalm 119:99, dat door hem opvallend uitvoerig wordt besproken (316).

Hetzelfde klimaat vinden wij terug in zijn *Heilige Versegelingen,* die het tweede deel vormen van zijn *Proef-stukken der heilige Sinne-beelden*[72] en een

verklaring geeft van 2 Timotheüs 2:19. Het boek is door d'Outrein opgedragen aan Janna Magarita van Arnhem, die een voluit piëtistische vrouw blijkt te zijn en met velen van haar geloofsgenoten in die tijd bevreesd is, dat zij zich bedriegt in haar geloof (Opdragt, 27). Voor haar en anderen wil d'Outrein de Schrift 'practicaal' verklaren, en als dat niet het enige is wat hij doet, maar zelfs verreweg de meeste aandacht besteedt aan de woorduitleg, dan weet hij, dat hij ook dan het 'geestelijk vermaak' ermee dient (28).

In ditzelfde boek komt het streven van de Nadere Reformatie vooral naar voren, wanneer d'Outrein de huidige toestand van de kerk bespreekt. Daarmee is het volgens hem droevig gesteld. Hij moet daarbij telkens denken aan Maleachi 3:1, waar gesproken wordt over het komende gericht van God over zijn tempel (349 v.). Dat oordeel staat ook nu voor de deur. D'Outrein weet, dat er ook in zijn tijd godgeleerden zijn, die de in de Schrift genoemde oordelen toepassen op Nederland en die als door God gezonden Elia's kerk en volk oproepen tot boete en bekering (351).

D'Outrein trekt daarbij een verglijking met de oude kerk en de 'Reformateurs' en de eerste 'Gereformeerde Christenen', die hij aan de kerk van zijn tijd ten voorbeeld stelt. Hoezeer blijkt het dan in de kerk achteruit te zijn gegaan. Ze is zo 'verbasterd', 'dat men nauw een sweemsel siet van het eerste Christendom in het gene sig tegenwoordig daar voor uitgeeft' (350 v.). Het enige, dat we nog met vroeger gemeen hebben is, dat 'de Waarheid Gods nog ongeschonden onder ons geleeraard en beleden wordt'. Maar de 'kracht van de waarheid tot Godzaligheid (...), in hoe weinigen wordt die bespeurt. Lauwheid, flauwheid, yverloosheid, zonden: hovaardy, wereldse gezindheid...', enz. Een heel register van zonden noemt d'Outrein op.

In het bijzonder wordt een verglijking getroffen met 'onse Voorouders van de voorledene eeuwe'. Zij bestreden het Pausdom met kracht, maar nu komt het weer opzetten. Wij zijn 'ontaarde kinderen' (352).

Met dit soort uitspraken, die d'Outrein ook in zijn andere werken laat horen[73], beweegt hij zich in het spoor van de Nadere Reformatie met haar bevindelijke maar tegelijk kritische prediking, gericht tot het Nederlandse volk en in het bijzonder tot de christelijke gemeente.

b. Toch voluit een coccejaan

Toch zien wij aan de andere kant, dat d'Outrein zich geheel aansluit bij de coccejaanse traditie, met name wanneer het gaat om de leer en de uitleg van de Schrift. Dit komt niet alleen daarin tot uiting, dat hij zich menigmaal op Coccejus beroept, maar vooral ook in zijn visie op de Schrift alszodanig en in de manier, waarop hij met de Schrifttekst omgaat. Bij enkele aspecten daarvan willen wij nader stilstaan.

Kenmerkend is het al, wanneer d'Outrein opmerkt, hoe hij bezig is met de voorbereiding op zijn preken. Hij verzamelt dan al het exegetisch materiaal, dat hij over de tekst kan vinden en neemt dat zorgvuldig door. De stof blijkt

dan vaak zoveel te zijn, dat vele van zijn preken zijn uitgegroeid tot complete exegetische verhandelingen, die hij later in boekvorm publiceerde (*Heilige Versegelingen*, Inleiding, 2).

D'Outrein blijkt vooral waarde te hechten aan een preciese en getrouwe tekstuitleg, die correct en duidelijk weergeeft, wat het oorspronkelijke en letterlijke tekstwoord wil zeggen. In het licht daarvan is het te begrijpen, dat hij grote waardering heeft voor de Statenvertaling, omdat zij zo'n preciese vertaling van de oorspronkelijke woorden van de Schrift geeft. Wat dat betreft ziet d'Outrein een volslagen tegenstelling tussen de Statenvertaling en de oude psalmberijming van Datheen, die toen nog in de kerk gezongen werd. Nederland heeft volgens hem de beste vertaling, maar het slechtste psalmboek van de wereld. Daarom voelt hij zich in zijn uitleg van Psalm 119 gedrongen om zelf een berijming, getoonzet en al, eraan toe te voegen. Daarbij valt op, dat hij bij elk berijmd vers de onberijmde tekst erbij geeft, tot en met de Hebreeuwse woorden toe. Dat laatste vooral typeert d'Outrein. Hij wil ook in de gemeentezang de woorden van de Schrift zelf zo letterlijk mogelijk laten doorklinken. Daarom verlangt hij naar de dag, dat de oude berijming in de kerk wordt afgeschaft en een nieuwe, echt bijbelse berijming zal worden ingevoerd (*Alphabeth*, 25-38).

c. Zijn manier van Schriftuitleg

Als wij nu eerst zijn manier van Schriftuitleg nagaan, treft de bovengenoemde acribie rondom de Schrifttekst ons opnieuw. Zo viel ons op, dat d'Outrein niet alleen Schrift met Schrift verglijkt om tot een goede inhoudelijke verklaring te komen, maar hij doet dit ook uit filologische interesse. Hij zoekt overal in de Schrift de 'gelykheid der spreekwysen' op en gaat ook de diverse vertalingen na, met name de Griekse vertaling van het Oude Testament (*Alphabeth*, Aan den (...) Leser, 23). In de uitleg van Psalm 119 is het dan vooral de Hebreeuwse tekst, die door d'Outrein uitvoerig en ook op een taal-technische, filologische manier wordt uitgelegd. D'Outrein doet dit ook bij de letters van het alfabet, waarnaar Psalm 119 is ingedeeld. Vandaar de titel van het boek: *Het Alphabeth Der Godzaligheid*. Hij heeft er kennelijk aardigheid in om ook de filologische wortels en geschiedenis van deze letters na te gaan, waarbij hij allerlei handboeken raadpleegt.

Ook bij de uitleg van de woorden van de psalm zelf worden zonder uitzondering de Hebreeuwse woorden erbij betrokken. Ze worden in extenso boven de verklaring uitgeschreven en vervolgens zorgvuldig geanalyseerd en verklaard. (zie o.a. 24 vv., 36, 38, 55). Ook de structuur van de afzonderlijke verzen wordt nauwkeurig nagegaan. Er vindt dan ook telkens eerst een 'Ontleeding' van het betreffende vers plaats, voordat de verklaring ervan wordt gegeven. Dit alles wordt voorafgegaan door een uitvoerige informatie over de psalm als geheel. Wie de schrijver ervan is, waarover het thema gaat, de aanleiding en het oogmerk van de psalm en hoe de psalm als geheel is ingedeeld (1 vv.).

d. Culturele en filologische geleerdheid in dienst van de Schrift

Uit het bovengenoemde wordt duidelijk, dat d'Outrein in zijn bezig zijn met de Schrift uiting geeft aan een brede culturele belangstelling en een grote kennis. Al is het zo, dat hij als rechtgeaard coccejaan graag zijn geleerdheid demonstreert, hij heeft ook iets om te demonstreren. Maar waar het hem vooral om gaat, is, dat hij daarin zijn overtuiging wil kenbaar maken, dat de hele cultuurwereld in dienst staat van het evangelie, van het Koninkrijk van God.

Treffend merken wij dat op, wanneer d'Outrein de filologische betekenis van het alphabet in de 119de psalm onderzoekt. Hij doet dat niet zonder reden. Ook hier gaat het hem namelijk om de eer van God, want het doel is immers om de 'digtkunst en deszelfs aardigheid te heiligen'. En dan blijkt er heel veel nuttigheid in te liggen opgesloten. Al was het alleen maar 'om een ieder geloovige te leeren/ dat 'er niet eene buiging van onse tong, niet eene beweeging van onse hand, niet een haal en trek van onse Pen behoort te wesen/ die niet tot God en tot sijn eere geschikt zy' (13 v.).

Vanwege deze grondhouding raadpleegt d'Outrein dan ook allerlei bronnen om aan de uitleg van de Schrift dienstbaar te maken. Zo citeert hij de oude christelijke uitleggers, onder wie vooral Origenes en Augustinus, maar ook is hij uitvoerig in discussie met Joodse exegeten. Daarnaast noemt hij ook heidense auteurs als Ovidius (319). Uit later tijd citeert hij uit de meest gevarieerde bronnen. Of het nu roomse of remonstrantse geleerden zijn, hindert hem niet. Het gaat d'Outrein om het zoveel mogelijk recht doen aan de tekst van de Schrift.

Nog duidelijker komt dit uit in zijn boek over de *Heilige Versegelingen*, waarin hij in de 'Opdragt' expliciet ingaat op de vraag, of de wereld van wetenschap en cultuur dienstbaar kan en mag zijn aan het verstaanbaar maken van de Schrift. D'Outrein aarzelt niet om daar een bevestigend antwoord op te geven. Er zijn 'menigvuldige wetenschappen en konsten (...) die het hare toebrengen tot verklaring van de Heilige Schriftuur en tot opheldering van de woorden en spreekwysen der Selve' (19). Er moeten dan ook zoveel mogelijk hulpmiddelen worden ingeschakeld, zoals kennis van de talen, niet alleen de Hebreeuwse en Griekse, maar ook andere Oosterse en Europese talen. Daarnaast is ook de kennis van de wijsbegeerte nodig, inclusief de 'Redeneerkunde, Overnatuurkunde, Geest- en Lighaamkunde, Zedenleer', ja zelfs de 'Rekenkunde'. Dan ook nog de 'Ervarenheid in de aloude geschiedenissen en tydrekening, aardkloots- en landbeschrijving' en 'bysonder in de Ouwdheden, Wetten, Plegtigheden en gewoontens der Oosterse volkeren, der Chaldeen, Zabeen, Egyptenaren, Arabieren, der Persianen, mitsgaders der Grieken en Romeinen' (21) Dat alles is nodig, omdat de Schrift er vaak op zinspeelt en tegen die achtergrond zich beter laat verstaan. Ook in omgekeerde richting geldt dit, namelijk dat de Schrift weer stof geeft aan alle wetenschappen tot verdieping en verheldering, zoals de rechtsgeleerdheid, geneeskunde en zelfs de 'mechanische konsten'.

D'Outrein brengt dit zelf in praktijk, als hij in zijn uitleg van 2 Timotheüs 2:19 talloze voorbeelden aanhaalt, waar in de oudheid sprake is van het gebruiken van zegels (Inleiding, 41 v.), inscripties, enz., en dat dan vergezeld doet gaan met een uitvoerige weergave van correspondenties en discussies over alle mogelijke wetenswaardigheden op dit punt.[74]

e. Geleerdheid niet in strijd met het geestelijk verstaan van de Schrift

D'Outrein beseft wel, dat uit al die geleerdheid de ongeletterde christenen 'geen merkelyk voordeel trekken konnen' (79), maar daar staat tegenover, dat er in Nederland 'een goed aantal bysondere Christenen', hoewel 'selfs der talen onkundig, vermaak scheppen in de Ouwdheidskunde'. En deze in de cultuur geïnteresseerde gelovigen dient men toch ook aan te spreken.

Maar het verzet ertegen is niet gering. D'Outrein weet, dat velen het 'noodeloosen en vrugteloosen, ja selfs een onbetamelyken arbeid' vinden. Maar zelf meent hij, dat zulk verzet meer uit luiheid voortkomt, omdat men geen lust heeft in zoveel 'boekblokkens', dan uit principe. Hoewel de laatsten er ook zijn. Zij maken bezwaar 'uit eenige ongegronde bevattingen en (...) teederheid des gemoeds', omdat men meent, dat zo aan de 'Majesteit der H. Schriften te kort gedaan' wordt (134 v.).

D'Outrein stelt daar echter tegenover, dat als men uitgaat van de eerbied voor de Schrift het toch geoorloofd, ja zelfs noodzakelijk is om de gegevens uit de oudheid met die van de Schrift te verglijken, tot beter verstaan van de laatste (136). Zo hebben de oude vaders in de kerk zoals Basilius de Groote (136 v.), Gregorius van Nazianz (140), Hieronymus (141) en Augustinus (146 v.) ook gedaan. Trouwens in de Schrift zelf deden ook Salomo en Paulus niet anders (143 v.), en Mozes en Daniël niet minder (148). Je moet immers eerst de zon in het water zien schijnen om dan vervolgens de zon zelf te zien (137). En David heeft toch ook Goliath met zijn eigen zwaard onthoofd (144).

f. Buiten-bijbelse bronnen

Er kunnen dan ook positieve parallellen worden getrokken tussen bijbelse en buiten-bijbelse gegevens. Zo heeft Homerus veel uitspraken, die met de Schrift overeenkomen, zoals trouwens in de Schrift zelf Paulus de heidense dichter Menander citeert (Hand. 17:28). Ook wordt van de 'goddelijke Plato' verteld, dat hij uit Mozes' geschriften zijn godgeleerdheid zou hebben geput (160 v.). Men meent zelfs, dat Vergilius van Christus heeft geprofeteerd (Vondel), maar dat gaat d'Outrein toch te ver (161 vv.). In ieder geval is het wel zo, dat de waarheid van de Schrift uit de mond van vijanden en vreemden wordt bevestigd. Men kan bij hen 'voetstappen (...) naspeuren van de alouwde waarheid'. Hij prijst dan ook geleerden als Grotius, die op deze manier gebruik hebben gemaakt van de heidense schrijvers (165).[75] We mogen de overeenkomst tussen hen en de Schrift nagaan, want al wordt een roos van een doornige steel geplukt, zij kan daarom nog wel mooi zijn (166).

Wel vindt d'Outrein het nodig, dat men daarin maat houdt. Het moet ook strict gaan om verheldering van de Schrift en een bijdrage leveren aan de theologisch-geestelijke uitleg ervan (100). Zo brengt hij het dan ook zelf in praktijk, wanneer hij o.a. in zijn uitleg van Efeze 4:30 de filologische en oudheidkundige gegevens aanwendt om de geestelijke betekenis van de verzegeling, waarover de Schrift spreekt, op te sporen (101, 110).

Ook mag men de heidense schrijvers niet op één lijn stellen met de Schrift, laat staan, dat men de Schrift van hen afhankelijk maakt zoals sommigen doen door te menen, dat de 'plegtigheden' in Israël zijn overgenomen van de heidenen (167). Op dat moment maakt d'Outrein van de gelegenheid gebruik om de opkomende, historische Schriftkritiek met grote felheid af te wijzen. Want het wordt steeds meer gebruik om de Schrift met 'een roekeloose en stoute Critique te meesteren, de leesing te veranderen, de woorden te verstellen, daar af en toe te doen'. Dat is het werk van de 'critische Libertinen', die 'onse eeuwe maar al te veel uitlevert' (167).

g. De profetische hermeneutiek van d'Outrein

Uit het genoemde blijkt, hoezeer d'Outrein de coccejaanse geleerdheid en culturele oriëntatie in dienst heeft gesteld aan een omgang met de Schrift, die tegelijk een uitgesproken geestelijk en bevindelijk karakter droeg. We willen nu nog nagaan, hoe de hermeneutiek van d'Outrein eruit ziet, en hoe hij ook hier aan het coccejaanse erfgoed gestalte probeert te geven. Een opvallend gegeven in dit verband is, dat d'Outrein wel erkent, dat de hele Schrift het Woord van God is, en daarbij een inspiratieleer aanhangt, die niet afwijkt van de gangbaar gereformeerd-orthodoxe, maar dat hij met nadruk eraan toevoegt, dat het ene deel van de Schrift wel het andere overtreft.

Het is niet onduidelijk, waar zijn voorkeur dan naar uit gaat. De hele Schrift bestaat uit geschiedenis, beloften en voorzeggingen, leerstukken en wetten (*Versegelingen*, opdragt, 9). D'Outrein is echter vooral gericht op het profetische woord, want dat steekt boven alle delen van het Oude Testament uit (*Alphabeth*, Aan den Leser, 5). Tot dat profetische deel rekent d'Outrein ook de Psalmen, 'de heilige snaarliederen', vooral omdat daarin het gemoed wordt vertolkt, niet alleen van anderen maar ook van jezelf (7v.).

Er zijn er dan ook, die menen, dat de Psalmen profetische voorzeggingen aangaande het Nieuwe Testament bevatten (verklarend gedeelte, 7). Die opvatting wil d'Outrein niet overnemen, al verwerpt hij ze ook niet, laat staan dat hij ze verkettert. Volgens hem zit het profetische van de Psalmen hierin, dat David behalve zijn eigen geloof ook dat van de kerk en van de kinderen van God op het oog heeft (8).

Voor d'Outrein is dit profetisch karakter van het Oude Testament zo alles bepalend, dat hij een van zijn prekenboeken *De Prophetische Godgeleertheid'* heeft genoemd,[76] waarin hij vanuit oudtestamentische teksten de hele (gereformeerde) godgeleerdheid ontvouwt. Dat laatste is voor deze 'profetie' kenmer-

kend, en daarmee beweegt hij zich in de lijn van Coccejus, die eveneens het Oude Testament beschouwde als het 'fundament', waarin alle delen van het christelijk geloof liggen opgesloten. D'Outrein bouwt daarop voort, terwijl het andere, min of meer tegenovergestelde, en veel meer heilshistorische aspect van Coccejus' visie op het Oude Testament, waarin het mindere ten opzichte van het Nieuwe Testament wordt geaccentueerd, bij hem veel minder wordt gevonden. In die zin blijkt de historische component bij d'Outrein te zijn verzwakt ten gunste van een tijdloos, spiritualiserend verstaan van de Schrift.

h. De Schrift betekent wat ze kan betekenen

Daarmee komen wij bij een belangrijk coccejaans kenmerk van Schriftuitleg. Bij W. à Brakel en Van Mastricht kwamen wij de afwijzing tegen van de hermeneutische regel, dat de Schrifttekst betekent wat zij *kan* betekenen. Dat ging volgens hen niet alleen in tegen de gereformeerde opvatting van de ene Schriftzin, maar dat zou ook willekeur en subjectivisme in de Schriftuitleg in de hand werken. Het is echter de vraag, of Coccejus hiermee recht is gedaan. Men vergat er dan bij te vermelden, dat Coccejus aan deze hermeneutische regel toevoegde, dat deze alleen legitiem was 'in een zuiver betoog, zodat alles in een onderlinge samenhang staat'.[77] Er is een eenstemmigheid in de waarheid door de hele Schrift heen en in dat kader moet de uitleg plaatsvinden.[78]

Nu zien we, dat ook d'Outrein uitvoerig daarop ingaat, en constateert, dat 'hedendaagse waanwyzen' de actieradius van de Schrift proberen in te korten door de betekenis van de woorden zoveel mogelijk te beperken. (*Versegelingen*, 20). Ongetwijfeld doelt hij daarmee op critci uit voornamelijk voetiaanse kring, die het op deze manier omgaan met de Schrift beschouwden als een dwaze en nutteloze bezigheid (Pierre de Joncourt).[79] D'Outrein wil daarentegen de woorden van de Schrift zo ruim mogelijk verstaan, en met behulp van de 'kragt der tale' en volgens de 'samenstemming der Schriften, overeenkomende met den samenhang en oogmerk des Godlijken Schryvers' laten betekenen, wat zij '*konnen* betekenen'.

i. De veelvuldige Schriftzin

Dat brengt d'Outrein ertoe om een uitvoerige excurs te wijden aan 'den veelvuldigen Sin der Woorden Gods', die hij op sommige plaatsen kan en moet aanvaarden (30). Hij giet dit in de vorm van een discussie met de oude gereformeerde theoloog A. Rivetus, die zich uitvoerig hierover heeft uitgelaten.[80]

Interessant daarbij is, dat d'Outrein ook de inspiratieleer van Rivetus weergeeft, waaruit duidelijk het 'organisch' karakter ervan blijkt. Er is volgens Rivetus geen sprake van een mechanische en zelfs niet verbale inspiratie – de schrijver als amanuensis –, maar de bijbelschrijvers hebben opgeschreven, wat zij zelf in hun gemoed bevatten, en wat de Heilige Geest door die woorden wilde uitgedrukt hebben (Inleiding 114 vv.).

Wat de Schriftzin betreft, zijn er naar de mening van Rivetus drie verschillende opvattingen. Er zijn er, die slechts één Schriftzin aannemen. Anderen nemen een meervoudige zin aan. En dan is er nog een tussenpositie, waarin men ervan uitgaat, dat er over het algemeen sprake is van één zin, maar soms van een meervoudige zin.

Rivetus zelf neemt de eerste positie in, maar d'Outrein kiest voor de tweede en nog liever voor de derde positie (117). Niet alle teksten, zelfs de meeste niet, hebben een veelvuldige zin, maar ze zijn er wel (118). D'Outrein wijst er dan op, dat de bijbelschrijvers niet altijd alles hebben geweten, wat zij schreven. Zij hebben wel 'iets' ervan verstaan, omdat zij als 'redengebruikende menschen' geschreven hebben, maar niet alles en in ieder geval niet 'de verborgentheden, die er onder den letterlyken sin hunner woorden zijn opgesloten' (118).

Ook kunnen zij opzettelijk zo geschreven hebben, dat zowel de ene als de andere betekenis legitiem is, als de uitleg van die Schriftwoorden maar 'waaragtig, Gode betamelyk, met den samenhang en oogmerk des Schryvers, en met de regelmate des geloofs over eenkomende is' (118). Dan is het zelfs zo, dat al deze meerdere betekenissen gelijkwaardig zijn (120).

Volgens d'Outrein komt dit vooral naar voren bij de teksten, die een typologische uitleg mogelijk en noodzakelijk maken. Als voorbeeld noemt hij Izaäk, die heenwijst naar Christus, maar die ook kan wijzen op de uitverkorenen, terwijl (bij het offer van Izaäk) de ram dan heenwijst naar Christus (120 v.).

Het is dan ook volgens hem niet juist, als Rivetus stelt, dat de letterlijke zin van de Schrift de direct toegankelijke is voor de hoorder, en dat het God daarom gaat. Nee, er kan ook een verborgenheid in liggen, die uiteindelijk het belangrijkste is (119).

Nu kan d'Outrein nog wel met de gangbare opvatting, die wij ook bij A Brakel en Van Mastricht tegenkwamen, aansluiten door te stellen, dat het wel om één Schriftzin gaat, maar dan met meerdere toepassingsmogelijkheden, of één Schriftzin, die echter een meervoudige gelaagdheid kent, maar dat vindt hij toch niet bevredigend (124). Liever houdt hij het dan toch op een meervoudige Schriftzin, en hij meent zich dan o.a. daarvoor te kunnen beroepen op Augustinus, hoewel deze tegelijk ook de ene Schriftzin aanhangt (115, 123 v.).

Wel moeten ook hier beperkingen worden ingebouwd. Zo kan de meervoudige Schriftzin nooit betekenen, dat de verschillende betekenissen elkaar tegenspreken. Althans wanneer het om de gronden van het geloof gaat. Als het daar echter niet om gaat, dan is het wel mogelijk, mits beide dan overeenkomen met de regel van het geloof. Hier beroept d'Outrein zich, behalve op Hieronymus, op Calvijn in zijn uitleg van Zacharia 14:20. Met Hieronymus rekent hij Calvijn onder 'die Groote mannen', voor wie hij ontzag heeft. Bij een uitleg van weer een andere tekst (2 Cor.7:10) noemt hij Calvijn opnieuw, naast Erasmus, Bullinger, Coccejus en Grotius. Hieruit blijkt, hoe breed en objectief d'Outrein wil bezig zijn. Want ook hier geldt volgens hem: 'Beproef alle dingen en behoud het goede' (128). Maar dat kan overigens wel tot gevolg

hebben, dat d'Outrein zelf twijfelt, voor welke uitleg hij moet kiezen, al is het voor hem duidelijk, dat de belangrijkste betekenis moet overwegen, als zijnde de zin van de Heilige Geest (125, 128).

j. De geestelijke zin

Overigens verhinderen al deze exegetische en hermeneutische overwegingen in coccejaanse geest d'Outrein niet om tegelijk het volle gewicht toe te kennen aan de geestelijke zin van de Schriftwoorden. Dat betekent onder andere, dat hij niet terugschrikt voor een verregaande vergeestelijking van de Bijbeltekst, met name als het gaat om de zogenaamde 'sinnebeelden', waarvan het zegel er één van is. Vooral in het eerste deel van de *Heilige Sinne-beelden* is de vergeestelijking heel sterk aanwezig.[81] Maar ook in zijn *Heilige Versegelingen* komt het geestelijk element in de uitleg duidelijk naar voren.

Zo schrijft d'Outrein in zijn uitleg van 2 Timotheüs 2:19 uitvoerig over de verzegeling van de uitverkorenen. Eerst gaat het over de 'versegeling van Christus' (84 vv.) en daarna over de verzegeling van de uitverkorenen (98 vv.). D'Outrein schenkt daarbij aandacht aan de vraag, wie een uitverkorene is en hoe men via de sluitrede vanuit de vruchten der heiliging kan opklimmen tot de wetenschap daarvan (uitleg, 1), waarbij ook het werk van de Heilige Geest wordt behandeld.

In deze verzegeling gaat het namelijk niet zozeer om de gaven van de Geest, maar om de persoon zelf (103). Trouwens, persoon en werk van de Geest kunnen niet van elkaar worden gescheiden. De Geest werkt het geloof, de wedergeboorte, de blijdschap, enz. (107 vv.). In die zin geldt, dat alle gelovigen zijn verzegeld door de Geest. Toch worden met die verzegeling niet zozeer de eerste daden van geloof en bekering bedoeld, als wel de verdere, zoals de heiligmaking, verzekering, vertroosting, enz., die daarop volgen, waarbij dan verwezen wordt naar Efeze 1:13 (108). Wel valt hierbij op, dat d'Outrein met nadruk stelt, dat deze verzegeling geschiedt 'op een redelyke wijze/ met bewustheid' en dat de gelovigen 'vrijwillig die werkingen toelaten'. De Geest doet de gelovigen zelf werkzaam zijn, want zo gaat het toe in het 'verligtend/ heiligend en vertroostende werk' van de Geest (113). Tegelijk komt hier het spiritualiserend element naar voren, als d'Outrein stelt, dat de verzegeling door de Heilige Geest beperkt blijft tot de ziel en zich niet uitstrekt tot het lichamelijke, omdat alleen in de ziel het beeld van God te vinden is (111).

k. Spanning tussen letterkennis en geestelijke kennis

Dat wij in het bovenstaande een vrij uitvoerige schets hebben gegeven van d'Outreins Schriftleer en Schriftgebruik, was niet alleen om duidelijk te maken, hoe in het begin van de achttiende eeuw de voetiaanse en coccejaanse tradities zich (voor een deel) weer naar elkaar hebben toegebogen. Ook hebben we er mee willen aangeven, hoe in die tijd binnen de orthodox-gereformeerde traditie in bedekte vorm het denken van de Verlichting begon door te dringen.

Eigenlijk waren bij Coccejus daarvan de eerste sporen reeds te ontdekken, maar in zijn spoor en tegelijk onder de toenemende invloed van Descartes nam dit steeds meer toe, en dat niet alleen onder de cultuurvriendelijke, z.g. Leidse Coccejanen maar ook bij de meer bevindelijke, ernstige Coccejanen. Bij d'Outrein hebben wij dit vooral opgemerkt in zijn integrale verbinding tussen de eigentijdse wetenschap en het verstaan van de Schrift. Hetzelfde kunnen wij ook constateren bij anderen uit deze traditie zoals David Flud van Giffen en F.A. Lampe.

Dat dit met name bij d'Outrein enige spanning oplevert ten opzichte van het tevens door hem voorgestane geestelijk verstaan van het Woord en de bevindelijke kennis, die daarvan de vrucht is, is ons uit het genoemde eveneens duidelijk geworden.

8. De invloed van Descartes en de piëtistische reactie

a. Het opkomend rationalisme

We zien dan ook, dat er eind zeventiende en begin achttiende eeuw een stroming binnen het Gereformeerd Protestantisme opkomt, die veel kritischer staat tegenover alle wereldse (culturele) uiterlijkheden en veel radicaler kiest voor een uitsluitend geestelijk-bevindelijk leven uit de Schrift. We horen Wilhelmus Schortinghuis (1700-1750) in het licht van de in zijn tijd toenemende Bijbelgeleerdheid klagen, dat men zich bekommert om vele dingen, maar dat men het enige nodige daarbij vergeet. J.C. Kromsigt geeft in zijn dissertatie over Schortinghuis het als volgt weer: 'Wat secundair was, werd primair, wat primair was, werd secundair'.[82] Hij voegt eraan toe, dat in dit verwijt iets van het verdriet van Maria Magdalena lag opgesloten: 'Zij hebben mijnen Heer weggenomen en ik weet niet, waar ze Hem gelegd hebben' (A.w. 322). Als in 1798 de theologische faculteit wordt opgelost in de literaire, was dit het eind van een proces, dat inhoudelijk al lang aan de gang was (323)

Nu moeten wij deze ontwikkeling echter niet zozeer op rekening schrijven van d'Outrein en de stroming, die hij vertegenwoordigde. Ze was al veel eerder ontstaan, toen in de zeventiger jaren van de zeventiende eeuw het Verlichtingsdenken op de leer van de Schrift en haar uitleg vat begon te krijgen. We denken daarbij vooral aan de invloed die van Spinoza uitging en o.a. vorm kreeg in het geschrift van Ludwig Meyer, dat de titel droeg: *De filosofie als uitlegster van de H. Schrift* (*Philosophia S. Scripturae interpres*).[83]

De titel spreekt voor zichzelf. Meyer wil, dat alleen het gezonde verstand, dat de mens als een 'natuurlijk licht' eigen is, oordeelt over de Schrift en haar waarheid en er zo duidelijkheid komt in het uitleggen van de vaak duistere en tegenstrijdige uitspraken bevattende Schrift. Een bijzondere verlichting van de Heilige Geest is daarbij niet nodig.

Meyer was de eerste, maar niet de enige die in deze zin over de Schrift

sprak. Als een olievlek breidde deze visie zich uit, hetgeen wij vooral rondom de Franekerse theoloog H. Röell zien gebeuren, bij wie een van zijn leerlingen (G. W. Duker) promoveerde op een dissertatie, waarin hij verdedigde, dat de goddelijke openbaring in de Schrift 'niet anders dan uit de rede' kon worden gekend en erkend.[84]

b. De invloed van Wolzogen

Het was de waalse predikant L. Wolzogen, die meende tegen deze opvatting te velde te moeten trekken. Hij deed dat in zijn *Twee boeken over de Uitlegger van de Schrift tegen de paradoxe Schermmeester.*[85] Daarin keerde hij zich tegen L. Meyer, maar op een manier, die niet onduidelijk liet, dat hij ook zelf in aanzienlijke mate door het cartesiaanse denken was beïnvloed. Want al wees hij het radicaal-rationalistische standpunt van Meyer af, wat hij daarvoor in de plaats stelde, was een synthese tussen rationalisme en supernaturalisme, tussen rede en openbaring. Zo meende hij, dat wel moest worden gehandhaafd, dat God de Auteur is van de Heilige Schrift, maar tevens, dat wat daarin staat voor het menselijk verstand te begrijpen en te aanvaarden is en moet zijn. Daarom moet met behulp van de taalwetenschap de Schrift duidelijk worden uitgelegd. Dan zal het mogelijk zijn, dat zelfs een heiden de Schrift kan uitleggen.[86]

Wolzogen komt dan tot de volgende indeling van de inhoud van de Schrift. 1. Er zijn enige zaken, die boven het verstand uitgaan (b.v. Triniteit). 2. Er zijn zaken, die door het verstand kunnen worden geverifieerd (b.v. het verlossingswerk van Christus) en 3. Er is veel in de Schrift te vinden, dat het verstand ook kan bedenken (b.v. het bestaan van God). Zijn eindconclusie is, dat er wel boven-redelijke, maar geen tegen-redelijke waarheid bestaat.[87]

Een belangrijke plaats krijgt het begrip 'recta ratio' in dit Schriftverstaan. Wij zagen al, dat ook van orthodox-gereformeerde zijde dit begrip gehanteerd wordt (G. Voetius), maar dan wordt ze duidelijk toegeschreven aan de inwerking van de verlichtende werking van de Geest. Bij Wolzogen wordt de 'recta ratio' veel meer een natuurlijk, anthropologisch gegeven, die ook in de gevallen mens wordt aangetroffen, omdat zij vrucht is van de gave van het gezonde redeneren. Er is dus wel gebrekkigheid in het verstand van de mens, maar deze kan worden opgeheven en tot een 'recta ratio' zich ontwikkelen dank zij intellectuele oefening en vorming.

Toegepast op het Schriftverdstaan, betekent dit, dat ieder mens in principe wel in staat is om de Schrift te verstaan, maar de facto komt het erop neer, dat alleen de deskundige dit kan. Daar komt bij, dat deze 'recta ratio' nader wordt gevormd door de bovennatuurlijke waarheden, die in de Schrift worden meegedeeld. Zodoende krijgt ze ook een inhoudelijk karakter.

Het punt, waarom het uiteindelijk draait is, dat Wolzogen de (noodzaak van een) bijzondere verlichting van de Heilige Geest afwijst. Hij acht dit een vorm van dweperij, die in wezen onreformatorisch is, omdat zij naast de Schrift nog een andere kenbron aanvaardt.[88] De Geest is er wel bij betrokken, maar dan op

de manier, dat Hij de mens leert om zijn verstand goed te gebruiken en de hardnekkige vooroordelen, die de mens eigen zijn, te laten varen. De Geest leert de mens het licht zien, dat al in de Schrift zelf aanwezig is, en dan zo, dat hij het ook op de juiste manier verwerkt.

De rationele tendens in Wolzogens Schriftvisie komt ook daarin tot uiting, dat hij het volstrekt unieke openbaringskarakter van de Schrift niet erkent. De Bijbel is in feite niet anders dan een bundel rationele en boven-rationele waarheden. Voor de unieke, existentiële geloofsrelatie, die door middel van het Woord tussen God en de mens dank zij de Geest tot stand komt, heeft Wolzogen geen oog. De verborgenheden des geloofs (mysteria fidei) zijn hem onbekend, en dat betekent in feite, dat het bevindelijk leven uit de Schriften hem onbekend is.[89]

Zo zien wij dus Wolzogen optreden enerzijds tegen het radicale rationalisme van de opdringende Verlichting, maar anderzijds als introductor van een gematigd rationalisme, dat wijst op een synthese tussen Verlichting en gereformeerde Orthodoxie, maar waarbij de pendel toch duidelijk doorslaat in het voordeel van de eerste. In feite wordt ook door Wolzogens gematigd rationalisme het gereformeerde Schriftgeloof in zijn hart getroffen.

c. Jean de Labadie

Degene, die daarvoor het eerst oog heeft gekregen, is niet Voetius of een van zijn directe leerlingen geweest, maar de gewezen Jesuïet en tot het protestants-gereformeerde geloof bekeerde Jean de Labadie (1610-1674). In die tijd zelf ook nog waals predikant te Middelburg, ging hij als eerste tot de aanval over en beschuldigde Wolzogen ervan, dat hij de mens tot rechter over de goddelijke Schrift stelde (222 f.).[90] Hijzelf daarentegen beklemtoonde niet alleen de goddelijkheid van de Schrift, maar kende daaraan tegelijk een uitgesproken pneumatologisch karakter toe.

Alleen door de Geest wordt de Schrift verstaan en dus ook uitgelegd. Want het is de ene Geest, die zowel getuigt in de Schrift als ook in het hart van de gelovige. Dat is de religieuse inhoud en betekenis van de inspiratieleer. De Geest wordt uiteindelijk alleen door de Geest zelf verstaan en vertolkt. Dat ligt niet in het verlengde van de natuurlijke vermogens van de mens. De Geest laat in de mens een nieuw licht opgaan en dat brengt hem tot het verstaan van de Schrift. Het is dus maar niet een kwestie van een 'recta ratio' in de zin van Wolzogen, maar het gaat veel dieper. De hele menselijke persoon wordt door de Geest geheiligd en in een levende relatie tot de levende God gebracht.

Met dit zware accent op de Geest meende ook De Labadie in de lijn van de gereformeerde patres, Calvijn en Beza, te staan. Alleen gaf hij er een zodanige toespitsing aan, daarbij gebruik makend van een danig scherpe pen, dat het toch bij velen verzet opriep. We weten, waarop dit tenslotte is uitgelopen. Niet alleen kon De Labadie zijn positie in de Waalse Kerk niet langer handhaven, maar er trad bij hem zelf ook een steeds verdergaande radicalisering op, die hem tenslotte buiten het hele gereformeerde circuit manoeuvreerde.

We hoeven in dit verband daar niet verder op in te gaan. Wat ons wel interesseert, is de vraag, hoe deze confrontatie tussen het rationalistische Schriftverstaan enerzijds en het pneumatologisch-piëtistisch Schriftverstaan anderzijds landde bij de mannen van de Nadere Reformatie. In het voorafgaande hebben wij bij Voetius al en later ook bij W. à Brakel en P. van Mastricht een opmerkelijke ambivalentie kunnen constateren. Enerzijds zagen zij de gevaren van het opkomende Verlichtingsdenken, die met name dreigden in de toenemende populariteit van de ideeën van Descartes. In die confrontatie beklemtoonden zij dan ook het tekort en het bederf van de menselijke rede en legden zij het volle pond op de noodzakelijkheid van de verlichting door de Geest. Juist rondom het Schriftverstaan kwam dit duidelijk naar voren. Maar anderzijds hielden zij toch ook de belangrijke functie van de rede in het verstaan van de Schrift hoog, waardoor zij de indruk gaven, dat het redelijk denken binnen het Schriftgeloof een onmisbare en niet onbelangrijke plaats innam. Eigenlijk zijn de orthodox-gereformeerden in het peilen van de relatie tussen Geest en rede nooit tot helderheid kunnen komen.

Ongetwijfeld ligt hierin een belangrijke reden van het feit, dat toen Wolzogen en anderen het rationele denken van de Verlichting op een voorzichtige manier in het gereformeerde Schriftgeloof probeerden te integreren, er van de kant van de gereformeerde Orthodoxie geen reactie kwam. Zij wisten in feite niet, hoe zij hun houding daartegenover moesten bepalen. In dit licht beschouwd, is het dus wel zeer opmerkelijk, dat het niet de orthodoxe Voetius is geweest en ook niet een andere vertegenwoordiger van de Nadere Reformatie in de lijn van Voetius, maar de 'piëtistische' De Labadie, die het gevaar van de rationalisering van het Schriftgeloof heeft ingezien en zich op een wijze daartegen heeft te weer gesteld, die aan duidelijkheid niets te wensen overliet. En zelfs toen dit ging gebeuren, wisten de orthodox-gereformeerden nog steeds niet, hoe zij moesten reageren. Pas langzaamaan kwamen de reacties los, die toen wel steeds duidelijker gingen in de richting van het anti-rationalistische en pro-piëtistische Schriftverstaan.

Een van eersten was Jacobus Koelman (1632-1695), een trouw leerling van Voetius, maar tegelijk, mede vanwege zijn eigen kerkelijke moeiten, iemand die oog had voor het 'gelijk' van De Labadie. Hij prijst De Labadie dan ook als eerste en belangrijkste bestrijder van het cartesiaanse rationalisme.[91] Zijn collega J. van Lodenstein valt hem daarin bij, die dan tevens het verwijt laat horen, dat de voetianen De Labadie lelijk in de steek hebben gelaten. Een verwijt, dat later door Anna Maria van Schurman in haar *Eucleria*[92] is herhaald, als zij opmerkt, dat toen de nood aan de man kwam de gereformeerde theologen 'stomme honden' bleken te zijn.

Later, toen De Labadie zich steeds radicaler ging opstellen, heeft Koelman zich tegen hem gekeerd, omdat hij in zijn ogen veel te ver ging en in een gevaarlijk spiritualisme verzeild was geraakt. Maar dat neemt niet weg, dat wat het Schriftverstaan betreft, De Labadie de gangmaker is geweest van een

ontwikkeling binnen de Nadere Reformatie, die gekenmerkt wordt door een radicalere vorm van vroomheid, waarin het werk van de Geest, in tegenstelling tot de inbreng van de rede, een allesoverheersende plaats innam. Dat kwam ook tot uiting in het verstaan van en de omgang met de Schrift.

Er zou over De Labadie's Schriftgeloof nog meer gezegd kunnen worden, maar omdat we daarover elders al hebben geschreven en onze bijdrage anders te lang zou gaan worden, gaan wij er nu aan voorbij.

d. Jod. van Lodenstein en H. Witsius

Nu waren er ook al in een eerder stadium, die, mede onder invloed van De Labadie, tot dit piëtistisch Schriftverstaan overhelden. We noemden al Jodocus van Lodenstein (1620-1677). Hij ergerde zich aan het oppervlakkige, gereformeerde geloof van verreweg de meeste gemeenteleden en zelfs van vele predikanten, wat ook en vooral in het omgaan met de Schrift tot uiting kwam. Hij trof bij hen een 'woordenwetenschap' aan in plaats van een 'bevinden' van de woorden, terwijl ook het in praktijk brengen van de waarheid ontbrak.[93] De kern van het geloof is wel het kennen van God, maar daarin gaat het dan niet om een letterkennis. Want dat voor geloof aan te zien is uiterst gevaarlijk. Men is dan tevreden met 'de schors' van de waarheid, en het gaat juist om de 'pit', de levende kennis van God, die immers zelf in de Schrift aan het Woord komt.

Toch is Van Lodenstein gereformeerd genoeg om het 'sola Scriptura' van de Reformatie hoog te houden. De Schrift is voluit Gods Woord en daarom mag zij het alleen voor het zeggen hebben. Wat dat betreft, zouden we Van Lodenstein zelfs een biblicist kunnen noemen, b.v. als het gaat om zijn afwijzing van de christelijke feestdagen. Zij worden immers niet expliciet in de Bijbel voorgeschreven.[94] Gods Woord alleen is de 'weegschaal van het heiligdom'. Zijn bezwaar tegen de Reformatie is dan ook, dat zij in de hervorming van de kerk verder gegaan is dan de Schrift ons gebiedt. Niettemin treffen wij ook bij Van Lodenstein de gereformeerde stelregel aan, dat wat rechtmatig uit de Schrift is afgeleid evenveel gezag heeft dan wat er letterlijk in de Schrift te vinden is. Ook mag er in de theologie gebruik worden gemaakt van de scholastieke terminologie, al waarschuwt hij tegelijk tegen een schoolse dorheid.

Waar het ons nu vooral om gaat is, dat al neemt Van Lodenstein zijn uitgangspunt geheel en alleen in de Schrift, hij daarbij toch een opvallend onderscheid aanneemt tussen het Woord en de Geest. De Geest werkt wel door middel van het Woord, maar heeft daarin toch een beslissende eigen inbreng. Wanneer deze ontbreekt, is de Schrift een dode letter. Hier maakt Van Lodenstein een subtiel onderscheid. Want hij wacht zich ervoor te stellen, dat het geschreven Woord van God op zich een 'dode letter' is. Dat zou hem immers in het spoor van de dopers brengen. Nee, niet het geschreven Woord van God op zich, maar het Woord zonder de Geest is een 'dode letter'. Deze nuancering is van betekenis en zal in het achttiende eeuwse piëtisme een belangrijke rol gaan spelen.

We zouden naast Van Lodenstein ook nog op anderen kunnen wijzen zoals H. Witsius (1636-1708), die eveneens het pneumatologisch element in het Schriftgeloof aanscherpt. Zo onderscheidt hij een drieërlei licht, dat tot Godskennis voert. Er is het 'schemerlicht der natuur' en het 'sterrelicht der Schriftuur' en dan 'het zonlicht' van de Heilige Geest. Het Geesteslicht overtreft dus alles. Maar intussen komt hier de verbinding tussen Woord en Geest wel onder druk te staan.[95] Er is bij Witsius dan ook aandacht voor een onmiddellijke werking van de Geest zonder het Woord, namelijk bij de instorting van het geestelijk licht en de openbaring van verborgenheden, die betrekking hebben op bijzondere gebeurtenissen. Ook gaat de ervaring van de Geest naast de Schrift een belangrijke rol spelen, als bewijs van het kindschap Gods, een ervaring, die zelfs extatische vormen kan aannemen, als de ziel zoals bij Paulus wordt opgetrokken tot in de derde hemel om uit Gods eigen mond het heil te vernemen. Het is een verrukking om dat mee te maken, en het gaat (ver) boven het geloof uit.[96]

Zo krijgt de mystieke onmiddellijkheid, mede onder invloed van de puritein Fr. Rous, een niet onbelangrijke plaats.

e. Eswijlers 'Zielseensame Meditatiën'

Het ligt dan ook niet zo ver van bovengenoemde vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie verwijderd, wanneer aan het eind van de zeventiende eeuw Jan Willemsz. Eswijler (1633-1719) zijn *Zielseensame Meditatiën* (1685)[97] schrijft en daarin onderscheid maakt tussen de letterlijke en geestelijke zin van de Heilige Schrift. Toch is met deze onderscheiding intussen wel een belangrijke stap verder gedaan in een ontwikkeling, die de Nadere Reformatie kenmerkt, met name op het punt van het Schriftgeloof.

Want hiermee is kennelijk iets anders bedoeld dan wat totnutoe werd gezien als het onderscheid tussen de letterlijke zin van de Schrift en de overdrachtelijke betekenis van sommige Schriftwoorden[98] als ook tussen de letterlijke tekst en de geestelijke toepassing ervan. We zagen, dat die onderscheiding mogelijk is, ook bij handhaving van de ene, enige, letterlijke Schriftzin, zoals dit vanaf de Reformatie was gesteld. Ook lijkt het erop, dat het hier om iets anders gaat dan Van Lodenstein en Witsius bedoelden, als zij over het verschil tussen de letterkennis en de geestelijke kennis ten opzichte van de Schrift spraken. Eswijler geeft de indruk, dat de Schrift zelf een dubbele zin kent en zelfs een dubbele waarheid leert. Er is de letterlijke, min of meer voor ieder kenbare, waarheid van de Schrift èn er is de waarheid 'achter de waarheid'.

Nu blijkt uit nader onderzoek wel steeds duidelijker, dat het juiste verstaan van Eswijler niet zo eenvoudig is, ook niet op dit punt, maar in ieder geval is het wel zo, dat vanwege bovengenoemde inzichten Eswijlers geschrift in een later stadium, toen hij zelf niet meer leefde en er een heruitgave van zijn boek kwam, door velen fel is bestreden. Wellicht lag de oorzaak daarvan ook in het

feit, dat in het verlengde van Eswijler anderen, met name in de wat sectarisch georiënteerde conventikels, zijn opvattingen over de Schrift in spiritualistische zin radicaliseerden.[99]

De felheid van deze bestrijding kan op tweeerlei manier worden verklaard. Enerzijds krijgt de tegen Eswijlers boek gekante, gereformeerde Orthodoxie een steeds rationeler karakter. In hoeverre daarin van de invloed van de Verlichting sprake is, kan verschillend worden beoordeeld. Zo meent J. van den Berg, dat de opponenten van Eswijlers *Zielseensame Meditatieën* niet moeten worden beschouwd als exponenten van de protestantse Verlichting zoals deze in de loop van de achttiende eeuw naar voren zijn getreden.[100] Toch valt aan te nemen, dat er indirect wel van invloed sprake is, namelijk door het toch onbewust inademen van het steeds meer gangbare rationele klimaat en het daaraan beantwoordend eigentijds doordenken van eigen gereformeerd geloof.

Anderzijds ging de spiritualistische, anti-rationele tendens in het gereformeerd piëtisme een steeds wijdere kring bestrijken en nam zij in kerkelijk Nederland, vooral binnen de in aantal toenemende conventikels, een steeds opvallender plaats in.

f. Schortinghuis en zijn 'Het innige Christendom'

Dat kwam vooral naar voren, toen in de veertiger jaren van de achttiende eeuw W. Schortinghuis zijn *Het innige Christendom* schreef,[101] waarover de gereformeerde Orthodoxie eveneens viel met als gevolg, dat er een hevig kerkelijk conflict uitbrak, dat vele pennen van voor- en tegenstanders in beweging bracht. We hoeven dit hier niet te beschrijven, omdat reeds anderen zich uitvoerig ermee bezig hebben gehouden, al is het wel met verschillend resultaat, omdat in de interpretatie van Schortinghuis het vóór of tegen vaak scherp tot uiting komt. Omdat J. C. Kromsigt het uitvoerigst is ingegaan op Schortinghuis' Schriftgeloof en dat van zijn bestrijders, sluiten wij ons vooral bij hem aan, zij het met verwerking van het latere onderzoek.

Wij beperken ons daarbij tot de vraag, in hoeverre in deze achttiende eeuwse, piëtistische, Schriftbeschouwing sprake is van een werkelijke ontwikkeling, die zich onderscheidt van wat er totnutoe binnen de Nadere Reformatie aan Schriftgeloof te vinden is.

Wat ons het eerst hierbij opviel, is, dat Schortinghuis zelf de continuïteit met de voorgaande traditie beklemtoont. Hij ziet zich in de lijn van Van Lodenstein met zijn bestrijding van de oppervlakkige en uitwendige omgang met de Schrift. Er is nog wel Schriftkennis, maar zij bestaat alleen uit letterkennis, en dat is in feite een valse kennis, die dan ook volslagen onvruchtbaar is. Daartegenover staat de bevindelijke kennis, waardoor de 'waarheden des evangelies' 'bevindelijk' worden gekend, 'gemoedelijk genoten' en 'waardig bewandeld'.[102]

Schortinghuis' bestrijders

Door de tegenstanders van Schortinghuis, zoals D. van der Keessel, N. Hartman

en J. van den Honert, werd dit opgevat als een ondermijning van het gezag van de Schrift, wat tot gevolg zou hebben, dat het Bijbellezen en de studie van de Schrift werden nagelaten. Het aanprijzen van het inwendige Woord als het enige ware zou immers het uitwendige Woord overbodig maken. Men achtte deze opvatting meer dopers dan reformatorisch, omdat met dit dubbel verstaan van de Schrift de duidelijkheid en het aanhangen van de ene, letterlijke zin der Schrift werden bestreden. Schortinghuis stelde eigen bevinding boven de Schrift.[103]

Daartegenover werd door de bestrijders van Schortinghuis ontkend, dat er een tegenstelling bestaat tussen de letterkennis en de bevindelijke kennis. Wel is er onderscheid tussen een geheiligde en een niet geheiligde kennis van de Schrift, of, zoals Van den Honert het uitdrukt, tussen een 'natuurlike en geestelyke gestalte'[104] van de kennis, maar dan ligt het verschil niet in de kennis zelf, maar in de toepassing en uitwerking ervan.

Meer anthropologisch en kentheoretisch uitgedrukt, stelden zij, dat de blindheid van de ongelovige niet een kwestie van het verstand, maar veeleer van de wil was. Niet het niet-kunnen, maar het niet-willen speelt daarin de belangrijkste rol. En daarachter ging dan weer de gedachte schuil, dat de redelijke vermogens door de zonde niet waren vernietigd.

Er was dus volgens hen geen sprake van, dat de letterkennis een valse kennis is. Ze is niet genoeg en ze moet dus tot inwendige kennis worden, maar daarin blijft het dan toch gaan om de ware kennis, die dan door 'een verder voortgaande en kragtdadige werking des heiligen Geestes' tot stand komt.

Wat van de kennis geldt, geldt precies zo van wat het historisch geloof werd genoemd. Ook van dit geloof geldt, dat het niet vals is en dus afgekeurd moet worden, maar wel is het nodig, dat het 'door een kragtdadige geloofsoverreding genaderijk verbetert en tot het zaligmakende geloof gebragt' wordt. Dan geldt, dat de 'reeds regtzinnig begrepen bijbelwaarheden nu begenadigd-overtuigt (...) geheel worden toegestemt, en dadelyk betragt'.[105]

het verweer van Schortinghuis

Opmerkelijk is echter, dat Schortinghuis alle bovengenoemde beschuldigingen afwijst. Duidelijk stelt hij, dat ook hij aandringt op Bijbellezen. Daarom wil hij ook niet in het kamp van de dwepers en dopers worden geplaatst, omdat men daar meent, dat de Geest buiten het Woord om werkt.[106] Daartegenover beklemtoont Schortinghuis, dat de bevindelijke kennis niet buiten het Woord omgaat.[107] Maar het blijft waar, dat er toch een verschil in de kennis zelf ligt, in haar 'natuire en wezen'.[108] Maar dat dit verschil bestaat, vindt zijn oorzaak niet in de Schrift, maar in de verdorvenheid van het verstand.[109] Daarom is er verlichting van de Geest nodig. Die werking is bovennatuurlijk, wat o.a. daaruit blijkt, dat de Geest die geestelijke kennis ook kan werken, als er (nog) geen historische kennis (letterkennis) is. Immers worden vele onwetenden door de Geest tot stilstand op hun weg gebracht. Zij worden door de Heere geleerd, en in wezen geldt dit van al Gods kinderen.

Het diepste verschil tussen hem en zijn tegenstanders ziet Schortinghuis dan ook liggen in het al of niet noodzakelijk achten van het vernieuwend en zaligmakend werk van de Geest. Niet het conflict met de dopers is hier aan de orde, maar het conflict met de remonstranten en later de socinianen, die aan de natuurlijke mens nog kwaliteiten toekennen om God te kennen en voor Hem te leven, omdat zij de verdervende kracht van de zonde niet erkennen. Schortinghuis weet zich dan ook geruggesteund door de Dordtse vaderen.[110] Later is deze gedachte ook door Jacob Groenewegen (1707-1780) sterk beklemtoond, die zelf vroeger remonstrants geweest was en later een felle bestrijder ervan is geworden.[111] Maar Schortinghuis hoeft niet alleen op Dordt te steunen, hij kan zich ook beroepen op Van Lodenstein en Witsius, en zelfs op Thomas à Kempis en Bernard van Clairvaux.[112]

Schortinghuis en de gereformeerde Schriftleer

Of deze verwijten van de kant van Schortinghuis nu geheel op hun plaats zijn, wordt verschillend beoordeeld. Kromsigt meent, dat bij de bestrijders van Schortinghuis de invloed van het opkomend rationalisme merkbaar is, omdat zij de werking van de Geest inperken en het accent leggen op de natuurlijke Godskennis, waarin rede en Schrift harmonisch met elkaar verbonden zijn en het bovennatuurlijke karakter van de Godskennis wordt teruggedrongen. Kromsigt wijst erop, dat het wel tekenend voor deze theologen was, dat zij meer gericht waren tegen wat zij 'mystieken en dwepers' achtten dan tegen het veel grotere gevaar van het zich breedmakend deïsme en pantheïsme. Zij hadden geen antenne voor de bevindelijke omgang met God,[113] die voor hen meer een God van verre was dan van nabij. Die geest was het nu juist, waartegen Schortinghuis wilde waarschuwen. 'O arm Christendom, waar heenen geraken wy door de letter sonder Geest'.[114]

J. van den Berg meent echter, dat beide stromingen, die in de achttiende eeuw tegenover elkaar stonden, in de Reformatie verankerd liggen en legitieme aspecten daarvan vertegenwoordigen. Alleen door de nieuwe contekst van de Verlichting van de achttiende eeuw groeiden de verschillende accenten uit tot tegenovergestelde posities.[115] Van den Berg maakt er ook nog op attent, dat er verschil bestaat tussen de visie van Eswijler en die van Schortinghuis. Bij de eerste ging het om twee werkelijk van elkaar verschillende betekenissen van de Schrift (de waarheid achter de waarheid). Bij Schortinghuis gaat het om de ene waarheid van de Schrift, die echter alleen door de verlichting van de Geest in haar ware gestalte wordt gekend. Daarmee zou Schortinghuis wel maar Eswijler niet in de lijn van Van Lodenstein c.s. staan, terwijl de bovengenoemde Groenewegen, die woordvoerder was van de conventikelvroomheid in die tijd, weer meer in de lijn van Eswijler gaat, als hij opmerkt, dat het lijkt, dat we na onze bekering 'een andere Bijbel' krijgen.

Dat er toch ook bij Schortinghuis (en J. Verschuir) een sterkere drang naar spiritualisering gevonden wordt, blijkt o.a. daaruit, dat als zij het hebben over

de 'tale Kanaäns', zij niet meer denken aan de taal van de Schrift maar aan de taal van de bevinding van het hart.[116]

verschraling

Ook al kan er dus verschillend worden gedacht over het al of niet blijven van Schortinghuis in het reformatorisch spoor, een feit is wel, dat er toch een functieverlies bij hem optreedt van het 'sola scriptura', de Schrift alleen. Dat komt niet daarin tot uiting, dat de Schrift door Schortinghuis niet wordt genoemd, want zijn geschriften zijn bezaaid met bijbelteksten, maar kwalitatief en normatief spelen zij een zwakke rol.[117] Zij vormen geen bron en norm van de geloofsbeleving, maar fungeren meer als secundaire illustratie. Daarom gaat het ook slechts om een beperkte selectie van teksten. De Schrift in haar breedte en veelzijdigheid komt niet aan bod.[118] Het duidelijkst komt dat daarin naar voren, dat de bijbelteksten stuk voor stuk worden vergeestelijkt en verinnerlijkt. K. Exalto merkt op: 'Schortinghuis verinnerlijkt alles'. Het treffendst komt dit tot uiting in het verstaan van het Koninkrijk van God, dat door Schortinghuis volkomen wordt gereduceerd tot het innerlijk, bevindelijke geloofsleven.[119]

In feite komt het er dus op neer, dat niet de Schrift bron en toetssteen van de bevinding is, maar dat het veeleer omgekeerd is. Althans kan er worden gesproken van een nevenschikking, door Exalto aangeduid als 'een protestantse twee-bronnenleer', waarin hij een parallel met Rome ziet. 'Het sola scriptura is hiermee van de baan'. Het treffende ervan is, dat dit volgens Exalto wel kan samengaan met een voluit gereformeerd zijn. Volgens hem is er bij Schortinghuis sprake van een spanningsvolle verhouding tussen zijn gereformeerd zijn en de zwak-bijbelse inhoud van zijn geschriften. Want Schortinghuis kon het hele gereformeerde leersysteem kritiekloos aanvaarden en toch blijk geven van een sterke reductie, of moeten we zeggen, vereenzijdiging en verarming in zijn verstaan van de Heilige Schrift.[120]

Daaruit blijkt in de eerste plaats, dat Schrift en leer zelfstandige en onderling onafhankelijke grootheden waren geworden. De problematiek, die Voetius nog aansneed, namelijk of gereformeerde leer en exegese van de Schrift nog ergens met elkaar te maken hebben, komt bij Schortinghuis niet meer aan de orde. De afstand tussen beide is daarvoor te groot geworden en ook was ze voor de alleen in bevinding geïnteresseerde Schortinghuis niet meer relevant.

In de tweede plaats wordt hieruit duidelijk, dat de genoemde verschraling niet alleen op de Schrift maar ook op de leer van toepassing is. Tekenend daarvoor is, dat het 'Onbegenadigde' is, die in de samenspraken van *Het innige Christendom* de woordvoerder van de leer is. Om die te kennen, had men geen genade nodig.

g. Geen locus De Scriptura meer

We zijn hiermee ongeveer aan het eind gekomen van de ontwikkeling, die de

Schriftleer en het Schriftverstaan in de Nadere Reformatie laat zien. De problematiek, die door Schortinghuis en in hem het gereformeerd piëtisme laat zien, heeft in de hele achttiende eeuw voortgeduurd, en trad later vooral in de kerkelijke en theologische conflicten rondom de Nijkerkse Beroerten in al haar felheid naar voren.[121] Kenmerkend daarvoor was de toespitsing en tegelijk verenging in het omgaan met de Schrift op de wijze van een vergeestelijking en verinnerlijking. Dat betekende tegelijk, dat de grote theologische vragen rondom het geloof in en het verstaan van de Schrift op de achtergrond kwamen te staan. Een 'locus de Scriptura' kwam in hun geloofsleer niet meer voor.[122] Deze locus kwam echter wel gaandeweg meer in een kritische belangstelling te staan in de kringen waar de Verlichting een aarzelend maar toch positief onthaal kreeg. Bij de gereformeerde piëtisten echter, die trouwens zich steeds meer in de conventikelkringen manifesteerden, ging het rondom de Schrift in feite nog maar om één zaak, en dat was de relatie tussen Woord en Geest, waarbij de aandacht voor de Geest verreweg overheerste.

h. Rotterdam; het oude gereformeerde spoor voortgezet

Dat betekende overigens niet, dat de traditionele, gereformeerd-orthodoxe lijn inzake de Schrift geheel verdween. Naast deze verengde piëtistische vorm van met de Schrift bezig zijn, vinden wij ook nu nog de bredere en meer evenwichtige visie op de Schrift vertolkt. Als voorbeeld daarvan wijzen wij op Arnoldus Rotterdam (1718-1781), die in 1755 het eerste deel van zijn verklaring van de Nederlandse Geloofsbelijdenis uitgaf onder de titel *Zions Roem en Sterkte*.[123] In zijn Inleiding van het eerste deel komt duidelijk tot uiting, dat Rotterdam stond in de traditie van de Nadere Reformatie, zoals trouwens ook blijkt uit zijn andere geschriften, zoals zijn *Gods weg met Nederland*.[124]

In de behandeling van de artikelen 3-7 komen alle facetten van de Schriftleer naar voren op een manier, die ons sterk doet terugdenken aan A Brakels *Redelyke Godtsdienst*, zowel wat het leerstellige als het praktische gedeelte ervan. Zo viel mij, wat het laatste betreft, op, dat Rotterdam zijn lezers aanraadt elke dag een hoofdstuk uit de Spreuken en de evangeliën te lezen. Het eerste met het oog op het praktische leven, het tweede met het oog op het steeds meer kennen van Christus en zijn genade (I, 144).

Het tweede wat ons in het leerstellige deel opviel, was, dat bij hem nog dezelfde ambivalentie aanwezig is tussen Schrift en rede als die wij bij Voetius en A Brakel aantroffen. Wel gaat Rotterdam daarbij uitvoerig in op het verschil tussen 'letter' en 'wezen', verstand en wil, bespiegeling en bevinding, een trots en een ootmoedig gemoed in de omgang van de Schrift. Daaruit kan worden opgemaakt, dat hij weet, wat er in piëtistische kring in vroeger en eigentijdse dagen heeft afgespeeld. In dat licht moet het ook worden gezien, als Rotterdam van geen 'aparte stemmen' wil weten, omdat de Geest niet anders doet dan de waarheden van de Schrift ons bevindelijk te laten kennen, maar dit wel in duidelijk onderscheid van de 'natuurlijke mensen', die een

klare bevatting hebben van de goddelijkheid van de Schrift (I, 150-153). De rede is bedorven en kan dus geen richtsnoer zijn, maar zij is wel het oog, waarmee de mens ziet, ook als hij de Schrift leest (I, 184 v.). Daarom is anderzijds de menselijke rede toch van groot nut in de godsdienst.

Uit deze ambivalente waardering van de rede in relatie tot het verstaan van de Schrift blijkt, dat de ontwikkeling die de achttiende eeuw laat zien, Rotterdam van het klassieke orthodox-gereformeerde standpunt niet had kunnen afbrengen. Daardoor krijgt zijn verhandeling iets onkritisch en tijdloos. Rotterdam blijft in het klimaat van vóór de Verlichting denken en gaat onverstoord door met het aloude, gereformeerde Schriftgeloof dat de eeuwen door zichzelf gelijk blijft, aan de gemeente aan te prijzen. Daarmee geeft hij een spoor aan, dat nog tot op vandaag toe wordt volgehouden, al kan niet worden geloochend, dat deze vorm van Schriftgeloof, hoe orthodox ook, meer en meer aan de rand van het theologische en ook kerkelijke leven is terechtgekomen.

Noten

1. E.P. Meijering wijst erop, dat Turrettinus als een van de gaafste vertegenwoordigers van de gereformeerde orthodoxie allerlei zaken behandelt, die in de oude kerk aan de orde werden gesteld, maar door Calvijn als ongeoorloofde speculatie werden genegeerd of afgewezen. Turrettinus achtte de behandeling ervan nodig om het gereformeerde leersysteem compleet en zo weerbaar mogelijk te maken. Dat betrof ook de gereformeerde Schriftleer. Vgl. E.P. Meijering, *Reformierte Scholastik und Patristische Theologie, Die Bedeutung des Väterbeweises in der Institutio Theologiae Elencticae F. Turrettins unter besonderer Berücksichtigung der Gotteslehre und Christologie*, Nieuwkoop 1991, 361 ff. Vgl. ook R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics* I, 'Prolegomena to Theology', Grand Rapids 1987, 34 ss.
2. In zijn artikel over 'Schriftkritiek en Schriftgezag in de 17e en 18e eeuw' (*Rondom het Woord*, 10, 2, 1968, 237-250) noemt G.P. Hartvelt wel het Duitse piëtisme, maar niet de Nadere Reformatie.
3. Vgl. o.a. C. Graafland, 'Het eigene van het Gereformeerd Piëtisme in de 18e eeuw in onderscheid van de 17e eeuw', *Documentatieblad Nadere Reformatie* 11 (1987), 37-53.
4. Vgl. o.a. W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus in der Reformierten Kirche der Niederlande bis zur Labadistischen Krise*, Leipzig 1911, 61 ff., K. Reuter, *Wilhelm Amesius, der führende Theologe des erwachenden reformierten Pietismus*, Neukirchen 1940 en W. van 't Spijker, 'Guilelmus Amesius (1576-1633)', *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme*, s'Gravenhage 1989, 53-86. Een summiere behandeling van Amesius' Schriftleer vinden wij bij W. van 't Spijker, 'Enkele aspecten van de theologie van de Nadere Reformatie', in O.J. de Jong, e.a., *Het eigene van de Nederlandse Nadere Reformatie*, Houten 1992, 56v.
5. Wij gebruikten de editie van Amsterdam, 1641.
6. I, 34, 19: Scriptura non explicat voluntatem Dei regulis catholicis & scientificis; sed narrationibus, exemplis, praeceptis, exhortationibus, adminitionibus, & promissionibus, quia iste modus maximè facit ad usum communem omnis generis hominum, & maximè etiam ad voluntatem afficiendam, & pios motus excitandos, qui praecipuus est scopus theologiae.

7. Disputatio Repetita, & Vindicata De Fidei Divinae Veritate (In de genoemde uitgave pagina 371 s.)
8. *De Conscientia et eius iure, vel casibus.* Wij gebruikten de editie van Franeker 1635.
9. Vgl. W. Goeters, *A.w.*, 62.
10. *A.w.*, 63.
11. Vgl. C. Graafland, 'Gereformeerde Scholastiek VI, De invloed van de scholastiek op de Nadere Reformatie (2)', *Theologia Reformata* XXX (1987), 315.
12. Vgl. W. Goeters, *A.w.*, 68 f.
13. Vgl. C. Graafland, *A.w.*, 319.
14. W. van 't Spijker spreekt van 'een onbekommerdheid ten aanzien van het Schriftvraagstuk' bij Amesius. Dit in onderscheid van G. Voetius, die de problemen rondom de Schrift al veel meer kent en in behandeling neemt. Vgl. W. van 't Spijker, 'Guilelmus Amesius', *A.w.*, 63.
15. *Medulla*, *O.c.*, I, 34, 4: Scripserunt etiam afflatu & ductu Spiritus Sancti, ita ut homines ipsi fuerint, quasi organa Spiritus.
16. G. Voetius, *Selectarum disputationum theologicarum partes I-V*, Utrecht 1648-1669. Tom. I, Disp. 3: quousque se extendat Auctoritas Scripturae, Disp. 4: De insolibilibus [ut vocant] Scripturae, Tom. V, I: Problemata De Sacra Scriptura. Zie over Voetius' Schriftleer W. van 't Spijker, 'Enkele aspecten', *A.w.*, 49-51.
17. Utrecht 1643.
18. *Syllabus Problematum*, *O.c.*, 24 (zelf aangebrachte paginering).
19. *O.c.*, 28.
20. Vgl. H.J. de Jonge, *De bestudering van het Nieuwe Testament aan de Noordnederlandse universiteiten en het Remonstrants Seminarie van 1575 tot 1700*, Amsterdam 1980, 11 vv.
21. *Syllabus Problematum*, *O.c.*, 34: An interpretatio alicujus loci Scripturae possit esse analogia fidei, quae tamen non sit analogia contextui? N(egatur) cum D(istinctione).
22. *Disputationes*, Tom V, Problemata de Sacra Scriptura, 9, 11.
23. *Syllabus Problematum*, *O.c.*, 23.
24. *O.c.*, 23 s.
25. *O.c.*, 31.
26. *Disputationes*, Tom V, 16.
27. *Syllabus Problematum*, *O.c.*, 38.
28. *O.c.*, 33.
29. *Disputationes*, Tom V, 22.
30. *Syllabus Problematum*, 34.
31. *Disputationes* Tom I, Disp. 3: De Quaestione hac: quousque se extendat Auctoritas Scripturae. Vgl. ook A.C. Duker, *Gisbertus Voetius* II, Leiden 1910, 134 vv., Th.A. McGahagan, *Cartesianism in the Netherlands, 1639-1676; The new Science and the Calvinist Counter-Reformation*, Ann Arbor 1976, 153 ss., Th.H.M. Verbeek, 'Voetius en Descartes', *De onbekende Voetius, Voordrachten Symposium Utrecht 1989*, Kampen 1989, 205 v. en A. Vos, 'Voetius als reformatorisch wijsgeer', *A.w.* 233.
32. G. Voetius, *Sermoen van de nuttichheydt der academien ende scholen, mitsgaders der wetenschappen ende consten die in de selve gheleert werden*, Utrecht 1636. Vgl. A.C. Duker, *A.w.*, II, 133 vv.
33. Vgl. Voetius' *Oratio de pietate cum scientia conjungenda habita 1634*, later achterin aan zijn *Exercitia pietatis* toegevoegd (Gorinchem 1664). Zie A. de Groot, *Gisbertus Voetius, Inaugurele rede over Godzaligheid te verbinden met de weten-*

schap, Kampen 1978 en W. van 't Spijker, 'Gisbertus Voetius (1589-1676)', *De Nadere Reformatie, Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, 's-Gravenhage 1986, 49 vv.

34. Vgl. A.C. Duker, *A.w.*, II, 134 v.
35. *O.c.*, 35.
36. Vgl. C.L. Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, (Ed. Th. Verbeek), Utrecht 1989, 36 en R. A. Muller, *O.c.*, 95 ss.
37. *Disputationes*, Tom I, Disputatie 1.
38. *Ta Asketika sive exercitia pietatis*, Gorinchem 1664.
39. Zie over hem o.a. F.L. Los, *Wilhelmus à Brakel*, Leiden 1892 en J. van Genderen, 'Wilhelmus à Brakel (1635-1711)', *De Nadere Reformatie*, *A.w.*, 165-191. Voor zijn Schriftleer zie men W. van 't Spijker, 'Enkele aspecten', *A.w.*, 51-56.
40. W. à Brakel, *Logike Latreia, dat is Redelyke Godtsdienst.* Van Deel I gebruikten wij de zestiende druk, Rotterdam 1749. Van het Tweede en Derde deel de veertiende druk, Rotterdam 1739.
41. Vgl. P. de Vries, *Het onfeilbare Woord,* Kampen 1991, 234.
42. Vgl. W. de Greef, *Calvijn en het Oude Testament*, Amsterdam 1984, 50 vv.
43. Vgl. C. Graafland, 'Gereformeerde Scholastiek VI, De invloed van de scholastiek op de Nadere Reformatie (1)', *Theol. Ref.*, XXX (1987), 122 vv.
44. Vgl. H. Bavinck, *Roeping en Wedergeboorte*, Kampen 1903.
45. Vgl. J. Hartog, *Geschiedenis van de Predikkunde en de Evangelieprediking in de protestantsche kerk van Nederland,* Amsterdam 1865, 120 v.
46. Dit derde deel is samen met deel twee van de *Redelyke Godtsdienst* uitgegeven. Wij gebruikten de veertiende druk, Rotterdam 1739.
47. Zie over P. van Mastricht o.a. B. Glasius, *Biographisch Woordenboek van Nederlandsche Godgeleerden* II, 's Hertogenbosch 1853, s.v.
48. Wij raadpleegden de Nederlandse vertaling van deze oorspronkelijk in het Latijn uitgegeven dogmatiek: *Beschouwende en Praktikale Godgeleerdheit*, Rotterdam 1749. De titel van de Latijnse uitgave luidt: *Theoretico-practica theologia*, Utrecht/ Amsterdam 1714.
49. Deze Voorrede is vertaald weergegeven in de door ons gebruikte, Nederlandse uitgave, blz. 1.
50. Cornelis van der Kemp (1702-1772) was een zoon van de bekende Johannes van der Kemp (1664-1718), predikant te Dirksland en auteur van een in kringen der Nadere Reformatie veel gelezen Catechismusverklaring. Zie over hem o.a. B. Glasius, *A.w.*, II, s.v.
51. Vgl. C. Graafland, 'Friedrich Adolph Lampe (1683-1729)', *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme*, 's-Gravenhage 1989, 251 vv.
52. Vgl. o.a. R.B. Evenhuis, *Biografisch Lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme* I, s.v. en L. F. Groenendijk, 'Een coccejaan als praktizijn: Johannes d'Outrein, *Documentatieblad Nadere Reformatie* IV (1980), 109-117. I. Boot schreef over hem in verband met zijn allegorische uitleg van het Hooglied. Vgl. I. Boot, *De allegorische uitleg van het Hooglied voornamelijk in Nederland*, Woerden 1971, 276-280.
53. De belangrijkste studies zijn: G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus*, Gütersloh 1923 (Repr. Darmstandt 1967), H. Faulenbach, *Weg und Ziel der Erkenntnis Christi, Eine Untersuchung zur Theologie des Johannes Coccejus*, Neukirchen 1973 en W. J. van Asselt, *Amicitia Dei, Een onderzoek naar de structuur van de theologie van Johannes Coccejus (1603-1669)*, Ede 1988. We sluiten in onze uiteenzetting vooral bij de laatstgenoemde studie aan.

54. Vgl. W.J. van Asselt, *A.w.*, 46 vv.
55. *A.w.*, 49.
56. *A.w.*, 51.
57. Van Asselt heeft o.i. te weinig aandacht voor de overeenstemming tussen Voetius en Coccejus in dit opzicht. Vgl. *a.w.*, 51.
58. *A.w.*, 45.
59. *A.w.*, 53.
60. *A.w.*, 55 vv.
61. Vgl. W.J. van Asselt, 'Voetius en Coccejus over de rechtvaardiging', *De onbekende Voetius*, A.w., 32 vv.
62. Vgl. W.J. van Asselt, *Amicitia Dei*, *A.w.*, 56.
63. *A.w.*, 48.
64. *A.w.*, 55.
65. *A.w.*, 125.
66. *A.w.*, 52 vv.
67. *A.w.*, 47.
68. *A.w.*, 54.
69. *A.w.*, 50 vv.
70. *A.w.*, 57.
71. J. d'Outrein, *Het Alphabeth der Godsaligheid Ofte de CXIXde Psalm, Ontleedet, kortbondig verklaard, en in Rym nagevolgd*, Amsterdam 1701.
72. J. d'Outrein, *Heilige Versegelingen zynde Het tweede deel van de Proef-stukken der heilige Sinne-beelden*, Amsterdam 1700.
73. Zie o.a. *De Stemme Gods, roepende Nederlands Volk tot Boete en Bekeeringe* (en *Vervolg*), Amsterdam 1713. Vgl. J. van der Haar, Schatkamer, *A.w.*, s.v. Over d'Outreins 'theocratisch concept' zie men R. Bisschop, *Sions Vorst en volk, Het tweede- Israëlidee als theocratisch concept in de Gereformeerde kerk van de Republiek tussen ca. 1650 en ca. 1750*, Veenendaal 1993, 172 vv.
74. Mij viel op, dat d'Outrein enkele malen verwijst naar Makarius, van wie hij overigens opmerkt, dat hij een 'verbasterd' christendom vertegenwoordigt vanwege zijn vermenging van christelijk geloof en heidendom (gnostiek). Vgl. Inleiding 10-12, 17 v., 39. Zie ook C. Graafland, 'Macarius, F.A. Lampe en de Nadere Reformatie', *Theol. Ref.* XXI (1978), 56-60.
75. Over de betekenis van Grotius' Schriftuitleg in dit opzicht zie men H.J. de Jonge, *A.w.*, 54.
76. *De Prophetische Godgeleertheid, Benevens eenige mengelstoffen uit de Prophetische Schriften en Leerboeken des Ouwden Testaments*, Amsterdam 1711.
77. 'Id significant verba, quod significare possunt, in integra oratione, sic ut omnino inter se conveniant'. Vgl. J. Hartog, *A.w.*, 95.
78. Vgl. W.J. van Asselt, *A.w.*, 47.
79. Wij verwijzen naar de felle discussie van de waalse predikant Pierre de Joncourt met o.a. d'Outrein. Zijn in het Frans geschreven polemieken werden zelfs in het Nederlands vertaald.
80. Zie o.a. G.D.J. Schotel, *Kerkelijk Dordrecht, eene bijdrage tot de geschiedenis der vaderlandse hervormde kerk, sedert het jaar 1572*, II, Utrecht 1845, 117-160 en R.B. Evenhuis, *A.w.*
81. Zie over A. Rivetius H.J. Honders, *Andreas Rivetus als invloedrijk gereformeerd theoloog in Holland's bloeitijd,* 's-Gravenhage 1930 en G.P. van Itterzon, *BLGNP* II, s.v.
82. J.C. Kromsigt, *Wilhelmus Schortinghuis, Een bladzijde uit de geschiedenis van het piëtisme in de Gereformeerde Kerk van Nederland,* Groningen 1904, 321.

83. Het geschrift verscheen anoniem in 1666 en kreeg direct grote bekendheid. Binnen tien jaar verschenen er vier drukken. Vgl. W. Goeters, A.w., 216 ff. In de hierna volgende uiteenzetting sluiten wij ons voornamelijk bij W. Goeters aan. Zie ook Chr. Sepp, *Het Godgeleerd Onderwijs in Nederland* II, Leiden 1874, 377 vv.
84. Vgl. J. van Sluis, *Herman Alexander Röell*, Leeuwarden 1988, 59 vv.
85. *Libri duo de scripturarum interprete adversus exercitatorem paradoxum.* Het verscheen in 1668. Zie uitvoerig hierover Chr. Sepp, *A.w.*, 383 vv.
86. Vgl. W. Goeters, *A.w.*, 217 f.
87. *A.w.*, 219.
88. *A.w.*, 220 f.
89. *A.w.*, 222.
90. *A.w.*, 222 f. Over J. de Labadie en het Labadisme is al veel geschreven. Zie o.a. T.J. Saxby, *The Quest for the New Jerusalem, Jean de Labadie and the Labadists, 1610-1744,* Dordrecht 1987 en C. Graafland, 'De Nadere Reformatie en het Labadisme', *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme, A.w.*, 275-346.
91. Vgl. W. Goeters, *A.w.*, 275.
92. *Eucleria, of Uitkiezing van het beste deel.* Zie hierover S. van der Linde, 'Anna Maria van Schurman en haar Eucleria', *Theol. Reform.* XXI (1978), 117-144 en C. Graafland, *A.w.*, 320.
93. Vgl. C. Graafland, 'Jodocus van Lodenstein (1620-1677)', *De Nadere Reformatie, A.w.*, 94 vv.
94. *A.w.*, 97 v.
95. Vgl. J. van Genderen, 'Herman Witsius (1636-1708), *De Nadere Reformatie, A.w.*, 214 v.
96. *A.w.*, 215 v.
97. *Zielseensame Meditatieën over de voornaemste waerheden des evangeliums, vertoonende hoedaenigh een ziele op vrije genade door den geloove op den Heere Jesus sal leeven,* Amsterdam 1685. Zie over Eswijler en de strijd rondom zijn boek o.a. M.A. van den Berg, 'Johannes Eswijler en zijn Zielseenzame meditatiën, *Theol.* Ref., 22 (1979), 32-52, C.J.J. Clements, 'Spinozistisch of gereformeerd', *Kerk en Verlichting,* Zwolle 1990, 57-93 en F.A. van Lieburg, *Eswijlerianen in Holland 1734-1743,* Kampen 1989.
98. Vgl. J. van den Berg, '"Letterkennis" en "geestelijke kennis": een theologenstrijd in de achttiende eeuw over de verstaanbaarheid van de Schrift', *Nederlands Archief voor kerkgeschiedenis* 60/2 (1980), 240 v.
99. Vgl. F.A. van Lieburg, 'De gereformeerde sekte der Knabbenbouwers. Een polemiek in 1742 tegen de zekerheid van het geloof', *Rotterdams jaarboekje* 6e reeks, 9 (1988), 227-250. Vgl. ook zijn *Levens van vromen, Gereformeerd piëtisme in de achttiende eeuw,* Kampen 1991, 67 v. Vgl. ook C. van der Kemp, die het heeft over 'de valsche Mystiken', die menen 'door de inwendige verlichting des Geestes, ontdekking van geheel andere Waarheden' te krijgen, die zelfs met de Bijbel in strijd zijn, *A.w.*, VI.
100. *A.w.*, 258.
101. W. Schortinghuis, *Het innige Christendom.* Wij gebruikten de 2e druk: Groningen 1740.
102. J.C. Kromsigt, *A.w.*, 143 vv.
103. *A.w.*, 243 vv.
104. *A.w.*, 247.
105. *A.w.*, 246 v.
106. K. Exalto meent, dat Schortinghuis zijn verschillen met de dopers inhoudelijk niet duidelijk maakt. Zie K. Exalto, 'Wilhelmus Schortinghuis (1700-1750)', *De Nadere Reformatie*, A.w., 260. J. van Genderen wijst erop, dat ook J. Verschuir doperse neigingen werd verweten, en dat hij daarom in zijn boek *Bevindelyke Godtgeleertheit* (Rotterdam-Groningen 1739) juist uitvoerig de doperse dwaling van de scheiding tussen Woord en Geest bestrijdt en het verschil tussen haar en zijn eigen leer beschouwt als het verschil tussen licht en duisternis. Vgl. zijn 'Johan Verschuir (1680-1737)', *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme, A.w.*, 209.
107. M.J.A. de Vrijer verwijst naar de 9e samenspraak. Zie zijn *Schortinghuis en zijn analogieën*, Amsterdam 1942, 251, 262.
108. J.C. Kromsigt, *A.w.*, 24.
109. *A.w.*, 249.
110. *A.w.*, 248 v.
111. Vgl. J. van den Berg, *A.w.*, 255.
112. *A.w.*, 247 v.
113. *A.w.*, 319 vv.
114. Vgl. M.J.A. de Vrijer, *A.w.*, 273.
115. J. van den Berg, *A.w.*, 260.
116. Vgl. M.J.A. de Vrijer, *A.w.*, 107 en J. van Genderen, *A.w.*, 220.
117. Vgl. K. Exalto, *A.w.*, 259 vv.
118. M.J.A. de Vrijer, *A.w.*, 108.
119. Nog duidelijker treffen wij dit aan in J. Verschuirs *Bevindelyke Godtgeleertheit.*
120. *A.w.*, 261 v.
121. Ook Ds Gerard Kuipers werd van doperse dweperij beschuldigd. Zie o.a. D. Nauta, 'Gerard Kuipers', *Opera Minora*, Kampen 1961, 95, 102 vv. Over de relatie tot Schortinghuis, 108 v.
122. Vgl. J. Hartog, *A.w.*, 95, die dit ten onrechte van de Voetianen opmerkt, maar het gaat wel op voor de voetiaanse piëtisten in de achttiende eeuw.
123. Amsterdam-Utrecht 1755. Het tweede deel verscheen in 1758. Wij gebruikten de uitgave van Kampen 1914.
124. Amsterdam-Utrecht 1753. Zie J. v.d. Haar, *A.w.*, s.v.

De leer van God en Christus in de Nadere Reformatie

Dr. B. Loonstra

1. Inleiding

a. Belang van het onderwerp

De Nadere Reformatie is een beweging in de 17e eeuwse Nederlanden met een uitloper naar de 18e eeuw, die in haar oorspronkelijke streven gericht is op de totale doorwerking van de Reformatie in het persoonlijke leven, in de kerk en in de samenleving. Het doel dat de vertegenwoordigers van deze beweging zich hebben gesteld, is uitermate praktisch. Het geloofsleven en de levensheiliging stonden bij hen centraal.[1] Vanuit dat oogpunt kan de verbinding van de Nadere Reformatie met de godsleer en de christologie om twee redenen verwondering wekken. In de eerste plaats, van een op de praktijk gerichte beweging wordt in het algemeen niet verwacht, dat zij in de doordenking van leerstellige onderwerpen zich nadrukkelijk heeft geprofileerd. In de tweede plaats, indien deze beweging ijverde voor de doorwerking van de Reformatie, kan haar aandacht zich niet geconcentreerd hebben op de godsleer en de christologie, aangezien dit niet de specifieke thema's zijn waarin de Reformatie vernieuwend heeft gewerkt. Haar aandacht betrof vooral de leer van de verlossing, van de Heilige Geest en van de kerk.

Er is bij mijn weten tot nu toe ook geen onderzoek gepubliceerd, dat het verband tussen de leerontwikkeling over God en Christus en de beweging van de Nadere Reformatie nagaat. Bij de keuze van dit onderwerp krijgen we dus niet bij voorbaat de garantie dat het veel oplevert. Natuurlijk hebben ook de vertegenwoordigers van deze stroming zich uitgesproken over God en Christus als de bewerker en het voorwerp van het geloof, maar als zij in dit spreken slechts gedachten van anderen hebben verwoord, is het niet op voorhand uitgesloten dat wij tot de conclusie zullen komen, dat hun leer over God en Christus nauwelijks iets bijdraagt tot het verstaan van de Nadere Reformatie, en dat omgekeerd de theologen uit hun midden niets specifieks bijdragen tot het verstaan van deze loci uit de dogmatiek.

Deze onzekerheden weerhouden ons echter niet te zoeken naar de aard van de verbinding tussen deze beweging enerzijds en godsleer en christologie anderzijds. Door de volgende omstandigheden wordt onze belangstelling gewekt.

De eerste omstandigheid is het gegeven, dat het in de doelstelling van de Nadere Reformatie aankomt op het ware leven met God en Christus. De vraag waarop in prediking en pastoraat een antwoord moest worden gegeven is: Hoe leert de mens God waarachtig kennen en dienen? Deze vraag kan moeilijk

beantwoord worden zonder verwijzing naar Christus die ons de Vader openbaart en die door zijn Geest ons met zich verenigt. Wanneer dit antwoord verder wordt uitgewerkt, moet ook worden ingegaan op de vraag wie die God is, die men door Christus en de Geest leert kennen, en hoe Hij zijn wezen in zijn Zoon heeft geopenbaard. Dit mondt uit in de grootmaking van Gods eigenschappen en deugden. Met andere woorden, het leren kennen van God en het leven met God kan alleen dan evenwichtig en grondig aan de orde worden gesteld, wanneer een beeld is gevormd van wie die God is. In het praktische spreken over de relatie met God wordt een bepaald godsbeeld verondersteld. Het is zinvol de vraag te stellen, hoe dit godsbeeld eruit ziet, en op welke manier de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie zich daarvan rekenschap gegeven hebben in de leer van God en van Christus.

Deze vraag kan nog nader worden aangescherpt. In het onderzoek over de Nadere Reformatie is de opvatting verdedigd, dat de pleitbezorgers daarvan in hun theologische vooronderstellingen bijna allen zijn uitgegaan van de gereformeerde Orthodoxie.[2] We doelen daarmee op de na-reformatorische periode in het gereformeerde protestantisme, die in de tweede helft van de 16e eeuw begint en zich uitstrekt tot in de 18e eeuw. De theologie-beoefening in deze periode aan de gereformeerde universiteiten staat in het teken van de verdediging en verdere precisering van de gereformeerde leer. Zij wordt wel gekarakteriseerd als de gereformeerde scholastiek, vanwege haar verwantschap met de middeleeuwse scholastiek op het punt van het gebruik van de aristotelische logica. Deze academische theologie wordt gekenmerkt door de gedachte, dat openbaring moet worden verstaan als Goddelijke mededeling van bovennatuurlijke waarheden. Op de katheders en kansels voltrekt zich een objectivering van het openbaringsbegrip. In de collegezalen en in de wetenschappelijke theologische werken heeft dit tot gevolg, dat ook over God op een theoretische, objectiverende wijze gesproken wordt. Door de abstracte redeneringen en de logische onderscheidingen maakt deze denktrant op het 'gewone' gemeentelid een erg afstandelijke indruk. Indien het waar is, dat de Nadere Reformatie deze manier van theologie-beoefening heeft aanvaard, en daarmee ook het scholastieke denken over God heeft overgenomen, kan het toch haast niet anders, of dit heeft consequenties voor de manier waarop het leven met God wordt voorgesteld. Hierdoor wordt onze belangstelling gewekt om na te gaan of inderdaad binnen de Nadere Reformatie het godsbeeld van de gereformeerde Orthodoxie overheerst, en voor het geval hiervan in belangrijke mate sprake is, op welke wijze de verbinding gelegd wordt met de praktijk der godzaligheid.

De kans dat de Nadere Reformatie een relatie heeft gelegd tussen de voorstelling van God en Christus in de academische theologie en de praktijk van het leven met God, wordt bovendien vergroot door het feit dat de gereformeerde godgeleerdheid vanaf het begin het praktische karakter van de theologie verdedigd heeft. Voor Calvijn was de kennis van God van belang voor de vroomheid. Theoretische bespiegelingen over God zijn op zichzelf nutteloos.

Ook Hieronymus Zanchi, een jongere tijdgenoot van Calvijn, die gezien kan worden als een van de grondleggers van de gereformeerde scholastiek, heeft de praktische betekenis van de systematische theologie zich helder voor ogen gesteld. In zijn verhandeling over de natuur van God eindigt hij de bespreking van Gods eigenschappen telkens met een uiteenzetting over het nut (*usus*) daarvan niet alleen voor andere leerstukken, maar ook voor het leven uit het geloof in God. Er is onder de gereformeerde theologen wel verschil van mening geweest over de vraag, of de theologie uitsluitend praktisch van aard is, dan wel of aan de praktische uitwerking een theoretisch gedeelte voorafgaat, maar over de praktische betekenis waren zij het unaniem eens.[3] Het ligt voor de hand te veronderstellen dat de theologen die tot de Nadere Reformatie gerekend worden in de uitwerking van de godsleer en de christologie hierop aansluiten.

Een andere omstandigheid waardoor het belang van de godsleer uitdrukkelijk binnen de Nadere Reformatie moest worden erkend, is de strijd tegen libertijnen en remonstranten. Aanvankelijk kon het erop lijken, dat in het pleidooi voor een geloofwaardig praktisch christendom de Nadere Reformatie tegemoet kwam aan een belangrijke eis der remonstranten, die aan de gereformeerden juist verweten alleen aandacht te hebben voor de leer en zich te verliezen in ijdele speculatie. In werkelijkheid echter werd het Remonstrantisme beoordeeld als een bedreiging van de ware godzaligheid. Deze beoordeling werd versterkt door de ontwikkeling die het doormaakte in de richting van het Libertinisme, volgens hetwelk ten diepste alle christenen dezelfde God belijden en ieder op zijn eigen manier zalig kan worden.[4] De grondfout van de remonstranten werd gezien in de afzwakking van Gods soevereiniteit en van de kracht van Christus' verzoeningswerk. God maakt zich naar hun opvatting, althans zo oordeelden alle gereformeerden, voor het eeuwige behoud van mensen afhankelijk van hun vermeende vrije wil. Van het gebruik van hun wil zou dan ook afhangen of het werk van Christus effectief voor hen wordt. Door deze aantasting van Gods soevereiniteit en van het werk van Christus was ook de basis weggevallen voor een door God vernieuwde wil die metterdaad de aanzet geeft tot de nieuwe gehoorzaamheid.

Een soortgelijke afwijking werd geconstateerd in het later opkomende Cartesianisme. De filosofie van Descartes had naar het oordeel van Voetius en zijn medestanders tot gevolg, dat de rede tot de hoogste rechter inzake de waarheid werd verheven. Het wetenschappelijke denken begint volgens Descartes bij de universele twijfel, en het bestaan van God wordt afgeleid uit het feit dat Hij noodzakelijk gedacht moet worden. Ook hier wordt naar het oordeel van genoemden aan Gods soevereiniteit afbreuk gedaan, nu doordat uiteindelijk zijn openbaring niet langer kan functioneren als laatste zekerheid. Wanneer Gods gezag echter niet langer voorrang krijgt met betrekking tot de waarheid, moet het ook op het terrein van het praktische leven gaan tanen. De weg van de twijfel is de weg van de ongehoorzaamheid aan het eerste gebod.[5] Juist de

bestrijding van een libertinistische levenshouding noopte de theologen van de Nadere Reformatie tot een verantwoording van de godsleer en de christologie.

b. Aard en omvang van het onderzoek

In het algemeen gesteld neemt het thema van de godsleer en de christologie ons mee naar het stadium van de theologische consolidatie. En dat is per definitie niet de eerste fase. De beweging die gericht was op de praktijk, ging in haar voortgang zich bezighouden met de theologische fundamenten van haar overtuiging. De oprichting van de Academie in Utrecht in 1636 was in dit proces een belangrijk moment.

Het systematische denken binnen de beweging van de Nadere Reformatie geeft indrukwekkende resultaten te zien. Deze zijn echter nog onvoldoende binnen het gezichtsveld van het onderzoek gekomen. Is deze stand van het onderzoek wellicht de oorzaak van het verbreide misverstand, dat de dogmatiek in meer vakmatige zin niet tot de sterke kanten van de Nadere Reformatie zou hebben behoord?[6] Het gevolg van deze onderbelichting is in ieder geval, dat in de literatuur over de Nadere Reformatie slechts spaarzamelijk oriëntatiepunten zijn te vinden voor de godsleer en de christologie, en voor de verhouding daarvan tot de stichtelijke literatuur.

Enkele keren lijkt ons enig houvast geboden te worden. Het gebodene kan een eerste kritische toets niet altijd doorstaan. De volgende zaken zijn hier te noemen. Naar aanleiding van het oordeel van Ritschl over de doorwerking van middeleeuwse mystieke elementen binnen de Nadere Reformatie merkt Goeters op, dat Ritschl kennelijk geneigd was in de Jezus-liefde die aan Bernard van Clairvaux herinnert, een bewijs te zien voor 'das Fortwirken mittelalterlicher Elemente im Gottesbegriff'. Raadplegen wij het werk van Ritschl, dan ontdekken wij evenwel, dat daarin over het godsbegrip als zodanig in verband met de Middeleeuwen niet wordt gesproken.[7]

Wel wordt onze aandacht getrokken door de verbinding die Ritschl legt tussen wat hij beschouwt als de calvinistische opvatting over Gods soevereine willekeur enerzijds en de beschrijving van de overgave van de ziel aan God door bijvoorbeeld Van Lodensteyn, Witsius en Schortinghuis anderzijds. Deze overgave wordt naar zijn zeggen gekenmerkt door het verliezen van zichzelf en van alle strevingen van de eigen wil, in een mystieke verloochening van het eigen schepsel-zijn en een opgaan in de algenoegzaamheid van God.[8] Ritschl geeft hier een beschrijving van de gemeenschap met God zoals vooraanstaande vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie zich die hebben voorgesteld. Hij komt dan uit bij de constatering van een extatische gemeenschapsbeleving en hij tracht die te verklaren uit de overtuiging van Gods absolute en algenoegzame soevereiniteit.

Of de beschrijving van het vroomheidstype door Ritschl juist is, kan hier nog niet worden vastgesteld. Wel kan nu reeds worden geconstateerd, dat de herleiding ervan tot de opvatting over Gods soevereiniteit een ontoereikende

verklaring biedt. Het Calvinisme biedt te veel andere verschijningsvormen die alle uitgaan van Gods soevereiniteit, dan dat volgehouden kan worden dat de gedachte van Gods soevereiniteit de oorzaak is van het volstrekte quietisme dat hij ons tekent. Indien evenwel de soevereiniteitsgedachte niet noodzakelijk in deze richting leidt, moeten andere factoren in het spel zijn.

Het gevolg van deze stand van het onderzoek is, dat de studie die wij verrichten een oriënterend karakter heeft. Daarom is het niet verstandig vanuit onze algemene kennis van de Nadere Reformatie een al te beperkte probleemstelling te hanteren, bijvoorbeeld hoe de leer van God en Christus praktisch en pastoraal is uitgewerkt. Wij gaan dan gemakkelijk voorbij aan de daaraan voorafgaande vraag, namelijk hoe de leer van God en Christus er uitziet. Daarom richten wij de aandacht op die theologen die algemeen beschouwd worden te behoren bij of zeer verwant te zijn met de beweging van de Nadere Reformatie, en die tevens uitvoerig zijn ingegaan op de theologie (leer over God) en de christologie. We krijgen dan vooral te maken met de wetenschappelijke, in oorsprong Latijnse literatuur. Wanneer wij ons daarvan een beeld hebben gevormd, willen wij door middel van steekproeven nagaan, hoe de overwegend academische arbeid zich verhoudt tot de opbouwende literatuur voor het volk, preken en tractaten, uiteraard in de volkstaal gesteld.

Om een indruk te krijgen van de manier waarop de dogmatische stof door vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie is gepresenteerd, luisteren wij naar de volgende theologen. De eerste is William Ames, of *Guilielmus Amesius* (1576-1633), die uit Engeland naar de Nederlanden was uitgeweken, een leerling van de puritein William Perkins, en secretaris van de praeses van de Dordtse Synode, later hoogleraar in Franeker. Met zijn hoofdwerken over het geloof en de gehoorzaamheid, *Medulla Theologica*, en over de gewetensgevallen, *De Conscientia*, heeft hij veel invloed op de Nadere Reformatie gehad.[9] Toch bleef hij enigszins terzijde van de beweging staan, vanwege zijn congregationalistische kerkopvatting.[10]

Een centrale plaats neemt *Gisbertus Voetius* (1589-1676) in. Hij stond vanaf de oprichting aan het hoofd van de Utrechtse Academie, en was een groot geleerde die een veelheid van predikanten heeft gevormd. In de talrijke disputen die hij liet houden betoonde hij zich een hartstochtelijk verdediger van de waarheid en een onvermoeibaar bestrijder van dwalingen. Hij bewoog zich niet alleen op het gebied van de dogmatiek, maar ook van de ethiek, het kerkrecht en schreef een werk over de persoonlijke vroomheid.[11] Hij vormde de spil van de kring, waarvan diegenen in Utrecht deel uitmaakten aan wie de nadere reformatie van de kerk na aan het hart lag.

De volgende vier theologen hebben allen onder Voetius gestudeerd. *Andreas Essenius* (1618-1677) schreef een dogmatisch werk dat wel getypeerd is als de eerste uitgewerkte dogmatiek in de geest van de Nadere Reformatie.[12] Deze geest hebben wij vooral te zoeken in de ruime aandacht voor de praktische betekenis van de leerstellingen voor het leven des geloofs. Vanaf 1653 was hij

collega van Voetius in Utrecht. *Petrus van Mastricht* (1630-1706) voelde zich nauw verwant met Amesius, en besteedde evenals Essenius in zijn dogmatiek veel zorg aan de praktische uitwerking van de leer bij de lezer.[13] Hij was een van de opvolgers van Voetius als hoogleraar in Utrecht. *Herman Witsius* (1636-1708), die in Franeker, Utrecht en Leiden heeft gedoceerd, onderscheidt zich door het feit dat hij in zijn dogmatische hoofdwerk het verbond centraal stelde.[14] Daarmee nam hij de methode van Coccejus over. Hij deelde met hem de voorkeur voor een nauwe aansluiting bij het eenvoudige bijbelse spreken. Inhoudelijk stond hij echter aan de kant van de voetianen. De notie van het verbond stelde hem in staat de verbinding met de praktijk van onze verhouding tot God te benadrukken. De laatste van het viertal is *Melchior Leydekker* (1642-1712), die met Van Mastricht de opengevallen plaats van Voetius innam. Zijn betrokkenheid bij de Nadere Reformatie blijkt bijvoorbeeld uit de *Voorreden* die hij geschreven heeft op een postuum uitgegeven prekenbundel van Van Lodensteyn, waarin hij ingaat op de wortels van deze beweging.[15]

Behalve deze academische theologen vragen nog twee predikanten onze aandacht, die blijk geven van een bijzondere belangstelling voor en bedrevenheid in de dogmatische theologie: *Wilhelmus à Brakel* (1635-1711) en *Alexander Comrie* (1706-1774). A Brakel heeft in zijn *Redelijke Godsdienst*[16] de dogmatiek bij de kerkmensen willen brengen. Veel technische onderscheidingen bespaart hij zijn lezers niet. De praktische toepassingen bij Essenius en Van Mastricht groeien bij hem niet zelden uit tot hele stichtelijke verhandelingen. Dit werk kan beschouwd worden als een monument, dat het streven van de Nadere Reformatie om leer en leven als een tweeëenheid bij elkaar te brengen en te houden het duidelijkst onthult. Comrie is een vertegenwoordiger van de natijd, die in zijn hartstochtelijke ijver voor de verdediging van de leer door middel van redelijke doordenking en verantwoording herinnert aan Voetius. In zijn *Examen van het Ontwerp van Tolerantie* (samen met Holtius) en zijn *Stellige en practikale Verklaring van den Heidelbergschen Catechismus*[17] stelt hij zich teweer tegen de verzwakking binnen de Hervormde Kerk van de leer die op de Dordtse Synode van 1618 en '19 was verdedigd en verwoord.

De *Redelijke Godsdienst* van A Brakel en de catechismusverklaring van Comrie liggen op de grens van de academische en de meer populaire literatuur. Deze beide werken zijn derhalve bij uitstek geschikt om na te gaan hoe de theologische visie op God en Christus doorwerkt in de opbouwende geschriften.

Op zoek naar andere praktische literatuur over het geloofsleven, komen wij als vanzelf bij die werken uit, die de aandacht richten op de persoonlijke omgang van de ware gelovigen met God en zijn Zoon. Het meer op de levensheiliging gerichte genre veronderstelt namelijk wel een geloofsvoorstelling van Gods heiligheid en zijn rechtvaardigheid, maar heeft minder aanleiding om deze en andere noties van God nader uit te werken. Raadpleging van Willem Teellincks *Noodwendigh Vertoogh, aengaende den tegenwoordigen bedroefden Staet van Gods volck* (1627) wijst dit uit. Dit werk kan als programmatisch worden beschouwd voor de uitvoering van de nadere reformatie in de jaren daarna. Het put zich uit in de opsomming van misstanden en de aanwijzing van praktische hervormingen tot in allerlei bijzonderheden. Theologische en christologische gezichtspunten worden daarin echter niet uitgewerkt. In de geschriften over de persoonlijke omgang met God komt Hij daarentegen veel uitvoeriger ter sprake.

Hoofdzakelijk de volgende literatuur willen we in onze overwegingen betrekken. Dat zijn afgezien van het *Noodwendigh Vertoogh,* een drietal geschriften van Willem Teellinck (1579-1629), twee prekenbundels van Jodocus van Lodensteyn (1620-1676), de disputatie van Voetius over de *Geestelijke Verlatingen*, voortgezet door Johannes Hoornbeek (1617-1666), *Het innige Christendom* van Wilhelmus Schortinghuis (1700-1750), *Het gekrookte Riet* van Bernardus Smytegelt (1665-1739) en van Comrie nog een praktisch werk.[18]

2. Betekenis van de natuurlijke kennis van God

Door de meeste theologen van de Nadere Reformatie is een brede plaats ingeruimd voor de natuurlijke theologie, die geacht werd een aantal wezenlijke eigenschappen van God te kunnen bepalen. Volgens Voetius valt op het terrein van de natuurlijke theologie veel te leren van de middeleeuwse scholastici. Van hun overwegingen kan veel profijt worden getrokken bij de bestrijding van atheïsten, epicureeërs en sceptici. Voetius is zelfs van mening dat de gereformeerde positie onherstelbare schade zou oplopen, indien de theologen die haar verdedigen de natuurlijke theologie zouden prijsgeven en zich zouden terugtrekken op argumenten die aan de Schrift ontleend zijn. Hiertoe willen de remonstranten hen verleiden, maar op die manier wordt de gereformeerde leer een gemakkelijke prooi voor dwaalleer. Bovendien houdt men dan geen argumenten meer over in het gesprek met hen die het gezag van de Schrift afwijzen. Het is volgens Voetius de Schrift zelf die het gebruik van de rede, van het natuurlijke licht en van de andere gaven van God aanbeveelt. Het is daarom legitiem, van de effecten die wij waarnemen door redenering op te klimmen tot de oorzaak, en conclusies te trekken uit het besef van God dat alle mensen eigen is. Wie dit principe om de godheid te kennen en te onderzoeken verwerpt, kan naar zijn oordeel zichzelf niet geheel en al van de smet van een semi-scepticisme vrijwaren.[19]

De waardering voor de natuurlijke theologie is wel steeds gepaard gegaan met een voorbehoud. Ongelovigen die de Schrift niet kennen of haar verwerpen, kunnen de natuurlijke theologie nooit recht beoefenen. Zij verontreinigen haar en keren zich daarmee tegen God. Maar onder de wedergeborenen wordt zij door de genade weer hersteld, gereinigd en omgesmeed van wapen der ongerechtigheid tot wapen der gerechtigheid (Essenius).[20] Leydekker brengt

een belangrijk deel van de godsleer onder bij de natuurlijke theologie, maar een strenge scheiding met de zogenoemde bovennatuurlijke theologie die haar informatie ontleent aan de Schrift, wil hij niet aanbrengen. Hij spreekt van de natuurlijke theologie, toegelicht door de openbaring.[21]

De vraag is nu, welke invloed de natuurlijke theologie gehad heeft op de inhoud van de godsleer. Is zij slechts een technisch hulpmiddel geweest om ongeloof en dwaalleer te bestrijden, of heeft zij ook structureel de godsleer bepaald? Die vraag kan eerst beantwoord worden, wanneer wij ingegaan zijn op wat zij naar voren brengt. Leydekker geeft daarvan een helder overzicht. De natuurlijke theologie is ten dele aangeboren en ten dele verworven. Uit de aangeboren godskennis kan worden afgeleid, dat God bestaat, dat Hij noodzakelijk bestaat, dat Hij algenoegzaam is en niets buiten zichzelf nodig heeft en dat Hij op het hoogst volmaakt is. Om dit aan te tonen volgt hij de redenering van Anselmus en Bradwardine in het zogeheten ontologische godsbewijs. Het eerste deel in de redenering is de stelling: Onbetwistbaar hoort bij de gedachte van God dat Hij volmaakt is. Het tweede luidt: Het noodzakelijke bestaan van iets is een aspect van de volmaaktheid daarvan. Daarom is in de conceptie van God de gedachte van zijn noodzakelijke bestaan geïmpliceerd. Indien echter aan het denkbeeld 'God' per definitie de eigenschap 'noodzakelijk bestaan' verbonden is, kan men niet in het midden laten of Hij bestaat. Ofwel men zegt: Hij bestaat, ofwel men bewijst dat Hij niet *kan* bestaan. Dit bewijs is echter niet te leveren.

Naast deze aangeboren godskennis, die ons leert *dat* God bestaat, is er ook een natuurlijke kennis van God die leert *wat* God is. Deze kennis verwerven wij langs drie wegen. De eerste is die vanuit de verschijnselen tot hun oorzaken, die we uiteindelijk herleiden tot de eerste oorzaak, de schepper (*via causalitatis*). De tweede weg is die van de ontkenning dat God zoals al het geschapene eindig en afhankelijk is, zodat wij God kennen als de oneindige en de onafhankelijke (*via negationis*). En de derde weg is die van de redenering van de betrekkelijke volmaaktheid der dingen in de schepping naar Gods absolute volmaaktheid (*via eminentiae*). Deze verworven kennis van God leidt ons tot het inzicht van Gods aloorzakelijkheid, zijn onafhankelijkheid en zijn oneindige volmaaktheid.[22]

Ook A Brakel is van oordeel dat de natuurlijke theologie al veel essentiële eigenschappen van God kan onderscheiden. Zij leert dat Hij bestaat, dat Hij onzichtbaar is, geestelijk, oneindig, de eerste, verheven, almachtig, goed, rechtvaardig, oorzaak van alles, heer en eigenaar van alles, dat Hij alles onderhoudt en regeert, dat ieder mens aan Hem verbonden is om te leven naar zijn wet. Deze natuurlijke godskennis is niet zaligmakend, maar wel nuttig, want daardoor is de mens 'een bekwaam voorwerp' om met het Woord door de Heilige Geest te worden ingeleid in de weg van de ware godzaligheid.[23]

Het moge duidelijk zijn dat de natuurlijke theologie ons alleen inzicht verschaft in de eenheid van God, en niet in zijn drieëenheid. Daarvoor moeten

wij ons laten onderrichten door Gods openbaring in de Schrift. Juist de drieëenheid is zo belangrijk in verband met ons heil. Met deze constatering is echter de vraag hoever de invloed van de natuurlijke theologie reikt, nog niet beantwoord. Biedt zij slechts algemene vooronderstellingen, waarbinnen het bijbelse spreken over God ten volle wordt gehonoreerd? Of is zij zo beheersend, dat zij als een keurslijf functioneert waarin het bijbelse spreken over God wordt geperst?

Degenen die het goed recht van de natuurlijke theologie verdedigden, hebben hier geen enkele tegenstelling ervaren. Dit is reeds af te leiden uit het opschrift dat Leydekker boven het gedeelte over de natuurlijke theologie zette, waarin hij tot uitdrukking bracht dat zij wordt toegelicht door de openbaring in de Bijbel. Hoe weinig hier een spanning werd gevoeld, blijkt wel bij Amesius, die de methode van de natuurlijke theologie verwerpt[24] en zich wil beperken tot de theologie van het geloof in de Schrift. Zelfs hij gebruikt in zijn uiteenzetting van de godsleer vele termen en onderscheidingen die ontleend zijn aan de klassieke logica, waarvan de natuurlijke theologie zich bedient. In de praktijk is onder de academici binnen de Nadere Reformatie wellicht Witsius het verst gegaan in de afwijzing van het filosofische instrumentarium van de natuurlijke theologie.[25] Hij heeft ons echter, helaas, geen uitgewerkte godsleer nagelaten.

Een voorbeeld van de doorwerking van de natuurlijke godskennis in de interpretatie van het bijbelse spreken over God is de uitleg van de naam JHWH. In aansluiting aan een lange theologische traditie verklaart Amesius deze naam als 'het volstrekt eerste zijnde' en daaruit volgt dan dat Hij de ene en enige God is, dat Hij van zichzelf God is, dat hij geen passief vermogen heeft, dat wil zeggen een vermogen dat nog niet gerealiseerd is, en dat Hij derhalve onveranderlijk is.[26] Essenius omschrijft de naam op soortgelijke wijze: 'het eerste en eenvoudig volmaaktste zijnde (of: wezen)', en Leydekker leidt uit de naam af, dat God genoegzaam is en van niets anders afhankelijk om te bestaan, en dat Hij als het eerste zijnde de eerste oorzaak is van alles.[27] De bijbelse noties van Gods nabijheid en zijn verbondstrouw blijven hier buiten het gezichtsveld. Dit voorbeeld dwingt ons ertoe opmerkzaam te zijn op de invloed die de natuurlijke theologie uitoefent op de godsleer, en op het gevaar dat bijbelse noties daardoor in het gedrang kunnen komen.

3. De drieënige God

Ons onderzoek betreft niet de godsleer alleen. Het gaat over de godsleer en de christologie. Wij willen onder andere nagaan hoe de theologen van de Nadere Reformatie de godsleer en het denken over de persoon en het werk van Christus op elkaar hebben betrokken. Om die reden verdiepen wij ons nu eerst in de leer van de triniteit. Daar wordt de relatie van Christus tot de Vader doordacht tot in het wezen van God.

Deze vooropstelling van de leer van de Drieëenheid komt niet overeen met de volgorde die destijds in de godsleer werd aangehouden. De godsleer werd geopend met de leer van Gods eigenschappen. Dat is in overeenstemming met de logische gedachtenontwikkeling. De vraag: '*Wat* is God?' gaat vooraf aan de vraag '*Wie* is God?'. Het ligt voor de hand eerst zo nauwkeurig mogelijk vast te stellen waarover het gaat als we over 'God' spreken. Indien maar enigszins mogelijk moet dit ook ongelovigen duidelijk worden gemaakt. De leer van Gods eigenschappen wil het antwoord geven op de vraag wat wij onder 'God' moeten verstaan. In de formulering van het antwoord speelt de natuurlijke theologie een belangrijke rol. Zij functioneert als een appèl op allen dit antwoord als het enig mogelijke te aanvaarden. Pas wanneer wij het erover eens zijn wat we bij 'God' moeten denken, kunnen wij nader ingaan op de vraag wie die God is. Het antwoord daarop luidt: Hij is de drieënige God, die zich in de Bijbel bekendmaakt als de Vader, de Zoon en de Heilige Geest.

Een afwijking van de logische orde kan onze weergave niet schaden. De vraag: 'Wat is God' is in het voorgaande gedeelte over de betekenis van de natuurlijke theologie reeds in grote trekken beantwoord. De nadere uitwerking daarvan houdt de lezer nog even te goed.

De behandeling van de triniteitsleer, die geheel aansluit bij het klassieke dogma der kerk, spitst zich toe op de praktische betekenis ervan voor het geloof en de godsdienst. Amesius brengt deze betekenis beknopt onder woorden. Hij verklaart dat de Drieëenheid van God ons duidelijk maakt, dat Hij geheel genoegzaam is om ons in het heil te doen delen. Alle liefde, genade en alle gaven om goed te leven vloeien voort uit de Vader, de Zoon en de Heilige Geest.[28]

Voetius gaat daarop veel uitvoeriger in. Hij keert zich namelijk tegen de opvatting der remonstranten, dat het geloof in de triniteit niet noodzakelijk is tot zaligheid, en dat de betekenis ervan derhalve slechts theoretisch is en niet praktisch. Hij weerlegt deze opvatting uitgebreid. Daarbij beroept hij zich op de orthodox-gereformeerden in het algemeen, die van mening waren dat alle geloofsartikelen toepasbaar zijn op de praktijk, dus ook dat over de triniteit. Voetius betoogt dat wij zonder inzicht in de Drieëenheid, God niet kunnen kennen en in Hem niet kunnen geloven als de opperste bewerker van ons heil. Indien wij namelijk de Zoon niet erkennen als Goddelijke persoon die één is met de Vader, maken wij een schepsel tot de bewerkende oorzaak van onze zaligheid en kennen wij de eer die alleen God toekomt aan een schepsel toe. Hetzelfde geldt voor de Geest die de auteur is van de gemeenschap aan de zaligmakende genade. De erkenning van de triniteit heeft daarom direct te maken met het dienen van God.

Om nog een andere reden kan niet gezegd worden dat de leer van de triniteit niet, maar andere geloofswaarheden wel van praktische betekenis zijn voor het delen in en het leven uit het heil van God. Alle fundamentele artikelen hebben namelijk hun fundament in de leer van de triniteit. Deze leer is dus bij uitstek

fundamenteel voor geloof en leven. De zending van de Zoon, zijn komst in het vlees, zijn genoegdoening, de opstanding, de zending van de Geest en zijn Goddelijke werkingen zoals verlichting, heiliging en vertroosting, ze kunnen alleen recht verstaan worden als ze worden teruggevoerd op de Drieëenheid van God.

Voetius volstaat niet met de bestrijding van het remonstrantse standpunt, hij laat die uitmonden in een indrukwekkende positieve uiteenzetting over de waarde van het dogma voor de praktijk. Voor zijn doen is het opmerkelijk, dat hij in een academische disputatie zich zo laat gaan in een meeslepende ontboezeming. Dit bewijst alleen maar, hoe na de trinitarische godsleer hem aan het hart ligt en hoezeer hij zich daarbij persoonlijk betrokken weet. Het gaat hem bepaald niet om een dode theorie, maar om een levende werkelijkheid waaraan hij zijn behoud te danken heeft.

In de eerste plaats heeft de leer der Drieëenheid de praktische uitwerking dat zij ons troost. De verbondenheid van de drie Goddelijke personen met elkaar is het grote voorbeeld voor onze verbondenheid met God. Gods inwoning in ons en onze inwoning in God zijn gefundeerd in de inwoning, de perichorese, van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest in elkaar. Onze wankelmoedige gewetens worden zo gesterkt door de eenheid der Goddelijke personen, en door de liefde van de Vader jegens de Zoon. Jezus zelf heeft zijn eenheid met de Vader betrokken op de eenheid van de zijnen met Hem en de Vader (Joh. 17:21-23), zodat de gelovige mag uitroepen: 'Ik, Here Jezus, behoor uw Vader toe, want ik ben de Uwe en Gij zijt van de Vader; de Vader heeft mij lief, omdat Gij mij liefhebt en de Vader de Zoon liefheeft. De Vader blijft in mij, en wie zal mij scheiden van zijn liefde in Christus? Niemand, want de Zoon blijft in mij en de Vader blijft in de Zoon'.

Het tweede nut van de triniteitsleer voor de godzaligheid is, dat zij ons roept tot navolging. De Goddelijke eenheid der personen wil er toe leiden dat wij onszelf door geloof en liefde met God verenigen, zodat God en mens elk van zijn kant elkaar aanhangen, zodat wij ervoor ijveren de eenheid des Geestes te bewaren door de band des vredes. Dit geldt niet alleen voor de eenheid met God, maar ook voor de eenheid onder elkaar.[29]

De relatie tussen de geloofsleer over de triniteit en de praktische betekenis daarvan blijkt voorts nog op geheel andere wijze, te weten op het terrein van kerk en samenleving. Voetius wijdt een gehele disputatie aan de vraag, of antitrinitariërs in de kerk mogen worden geduld, en of de staat hun de toestemming mag geven om openbare of private samenkomsten te houden. Zijn antwoord hierop is een duidelijk en principiel 'neen'.[30]

De echo van deze uiteenzetting van Voetius is duidelijk hoorbaar bij Essenius, met name wanneer het gaat over onze gemeenschap met Christus en in Hem met de gehele Drieëenheid, en over onze gemeenschap met alle gelovigen. Hij voegt eraan toe, dat wij met eerbied en dankbaarheid Gods goedgunstigheid moeten erkennen en roemen, omdat Hij zo vertrouwelijk (*familiariter*) zichzelf aan ons heeft geopenbaard. Voorts roept hij ons op, zeer vast op dit

getuigenis van de drie personen te steunen, en onder de werking van de Heilige Geest door de Zoon tot de Vader te naderen.[31]

Het belang van het rechte zicht op de drieëenheid, voor het juiste begrip van de weg der zaligheid, wordt nog eens onderstreept door Leydekker. De gehele evangelische theologie kan naar zijn oordeel worden samengevat in de leer van de drieënige God en zijn *oeconomia*, dat is zijn manier van werken. Alle ketterijen in de geschiedenis van de kerk zijn dan ook terug te voeren op dwalingen aangaande deze werkwijze van de drieënige God.[32] In het werk der verlossing komen vooral drie Goddelijke eigenschappen naar voren, Gods rechtvaardigheid, zijn barmhartigheid en zijn mogendheid. De eerste wordt getoond door de Vader, de tweede door de Zoon en de derde door de Heilige Geest. Door zijn rechtvaardigheid straft God de zonde in de Middelaar en rechtvaardigt Hij de zondaar, door zijn barmhartigheid verlost en bevrijdt Hij hem door de losprijs te geven, en door zijn mogendheid richt Hij de gevallen mens weer op uit de zonde, en maakt Hij hem deelgenoot van de verlossing en het heil. Daarom, zegt Leydekker, zou de zondaar onmogelijk bevrijd kunnen worden, indien God niet drievuldig was geweest. De Vader is het die rechtvaardigt, de Zoon is het die verlost, en de Geest is het die heilig maakt. De overdenking van deze drieledige heilseconomie is daarom zeer nuttig en zelfs noodzakelijk, niet alleen voor het verstaan van de uitspraken in de Schrift over de Vader, de Zoon en de Geest, maar ook voor de lofprijzing, voor het verstaan van het geheimenis van de doop en voor het geestelijk leven met God.

Leydekker zelf laat in het tweede deel van zijn dogmatiek de centrale betekenis van de triniteitsleer tot uitdrukking komen, door haar als indelingsprincipe te hanteren bij de uiteenzetting van Gods heilswerk vanaf het decreet tot aan de voleinding. Dat hij met deze verdeling geen navolging gevonden heeft, zal wel liggen aan de ongebruikelijke volgorde van behandelen, die daardoor is ontstaan: eerst over de Vader en de rechtvaardigmaking, vervolgens over de Zoon en de verlossing, en tenslotte over de Geest en de heiligmaking. De hinder van deze oneffenheid wordt overigens bij Leydekker weggenomen, doordat hij aan het heilswerk van de Vader laat voorafgaan de bespreking van het eeuwige verbond tussen de Vader en de Zoon over de verlossing van de uitverkorenen, de zogeheten raad des vredes of het *pactus salutis*. Daarin aanvaardt de Zoon de functie van borg in hun plaats. Op grond van dit verbond zijn de gelovigen ook reeds ten tijde van het Oude Testament door God gerechtvaardigd, vanwege de borgtocht, die de Zoon op zich heeft genomen.[33]

A Brakel vangt de praktische betekenis van de triniteitsbeschouwing op voetiaanse wijze samen door de heilige Drieëenheid de enige grond van een waarlijk godzalig leven te noemen en de fontein van alle vertroosting.[34] Zelfs bij Comrie en Holtius werkt Voetius' uiteenzetting over de noodzaak en het nut van de triniteitsleer nog door. Zij verwijzen daarnaar bij de stelling 'dat er geen zaligmakend geloof is het welke God als Vader, Zoon en Heilige Geest niet aanmerkt, betrouwt en vereert'.[35]

4. Gods onmededeelbare eigenschappen

Wanneer wij over Gods eigenschappen, attributen of volkomenheden spreken, beantwoorden wij de vragen: 'Wat is God?' en 'Hoedanig is God?' Gods eigenschappen tonen ons het wezen van God en zijn wijze van bestaan. In de oude gereformeerde theologie wordt meestal onderscheid gemaakt tussen Gods onmededeelbare of niet-overdraagbare eigenschappen en zijn mededeelbare of overdraagbare eigenschappen. Onder de term 'onmededeelbare eigenschap' wordt verstaan een eigenschap die zozeer iets zegt over Gods anders-zijn dan alle schepselen, dat zij op geen enkele manier kan gelden van een schepsel, ook niet van de mens. Een mededeelbare eigenschap van God daarentegen kan, zij het slechts op analoge wijze, ook gelden van een mens, denk bijvoorbeeld aan de eigenschappen levend-zijn en heiligheid. De mens kan nooit levend en heilig zijn op de wijze waarop God levend en heilig is, maar in een niet-oorspronkelijke, afgeleide zin kan toch ook de mens levend en heilig zijn.

De meeste theologen van de Nadere Reformatie hebben de genoemde onderscheiding binnen Gods eigenschappen overgenomen. De overigen verwerpen haar niet, maar passen haar gewoon niet toe (Van Mastricht) of maken een andere indeling (Voetius).[36] Wij volgen de gebruikelijke hoofdindeling en beginnen bij de onmededeelbare eigenschappen, die heel specifiek alleen op God van toepassing zijn. Daarvan bespreken wij de belangrijkste.

Bij het spreken over God en zijn eigenschappen moet één ding altijd vooraf bedacht worden. Dat is, dat wij alleen op menselijke wijze over God kunnen denken en spreken. Ook in de Bijbel, die in mensenwoorden over God spreekt, is dat zo. Het menselijke spreken over God is gebonden aan ons bevattingsvermogen. In de Schrift worden veel dingen over God gezegd op de wijze van ons begrip, en minder op de wijze van Gods eigenlijke natuur. Dit geldt van menselijke ledematen die op God worden toegepast, zoals mond, ogen, oren, neus, handen, maar ook van gemoedsaandoeningen, zoals liefde en haat, en van wilsacten. Wat op menselijke wijze van God gezegd wordt, moet op een Gode betamelijke wijze worden verstaan. Wat Gode betamelijk is, moet blijken uit zijn eigenschappen.[37]

De eerstgenoemde eigenschap is meestal Gods *onafhankelijkheid*. God is voor zijn bestaan op geen enkele wijze afhankelijk van iets buiten Hem. Hij heeft zijn bestaan van zichzelf, zonder oorzaak of oorsprong. Dit impliceert dat zijn bestaan algenoegzaam en noodzakelijk is.

De eigenschap die meestal daarna genoemd wordt, is Gods *eenvoud* of enkelvoudigheid. Zij zet Gods onafhankelijkheid in een breder kader. Zij geeft aan dat God in geen enkel opzicht samengesteld is. Dat betekent bijvoorbeeld dat God niet de optelsom is van zijn eigenschappen. Zijn eigenschappen zijn niet los van elkaar te beschouwen. Zij betreffen wel onderscheiden aspecten van God, maar elk van deze aspecten is alleen goed te verstaan in verbondenheid met alle andere. Gods almacht of zijn rechtvaardigheid, om maar enkele

eigenschappen te noemen, zijn niet een deel van God. In al zijn eigenschappen is Hij almachtig en rechtvaardig. God is niet samengesteld uit een aantal eigenschappen, Hij *is* elk van zijn eigenschappen in volmaaktheid (eveneens een eigenschap). Dat betekent ook, dat zijn hebben van een aantal eigenschappen niet inhoudt, dat Hij deel heeft aan een aantal los van Hem bestaande hoedanigheden en waarden als goedheid, eeuwigheid, heiligheid. Dit zou in strijd zijn met zijn onafhankelijkheid. God is de goedheid zelve, en de eeuwigheid, en de heiligheid, enzovoort. Gods enkelvoudigheid betekent verder, dat Hij niet samengesteld is uit verborgen vermogens, die allengs ontkiemen en zich realiseren (potentie en act). Wat God is, dat is Hij ten volle. Hij is pure actualiteit (*actus purissimus*).

Er is in Hem ook geen eerder en later, en evenmin verandering, want dat zou wijzen op samenstelling. Daarmee is gezegd, dat Gods eenvoud zijn *eeuwigheid* en zijn *onveranderlijkheid* impliceert. Eeuwigheid heeft hier op God toegepast niet de betekenis van 'oneindig lange duur', want dat zou een eerder en later insluiten, maar van een permanente 'gelijktijdigheid', een verheven-heid boven de tijd. Op deze wijze is verandering in Gods wezen uitgesloten. Dit alles brengt met zich mee dat God voor ons verstand *onbegrijpelijk* is.[38]

Dit zicht op God als de onafhankelijke, enkelvoudige, eeuwige en onveranderlijke God heeft betekenis gekregen in de strijd tegen de remonstranten. Die leerden dat God zijn Zoon gezonden heeft om voor alle mensen de verzoening te verwerven, en dat Hij wil dat allen in Hem geloven. Of zij geloven en in dat geloof volharden hangt echter niet alleen af van Gods wil, maar ook van het gebruik van hun eigen, vrije wil. Verder leerden zij, dat God besloten heeft die mensen tot het eeuwige leven te verkiezen, van wie Hij vooruit wist dat zij zouden geloven en in hun geloof volharden.

Hierop werd door onze gereformeerde vaderen geantwoord, dat deze voorstelling in strijd is met de onafhankelijkheid en de enkelvoudigheid van Gods wil en wetenschap. Gods wil om bepaalde mensen te verkiezen zou afhangen van hun keuze, en zijn wetenschap wie tot geloof zouden komen zou afhangen van de feitelijke gang van zaken. Nee, als God in eigenlijke zin wil dat bepaalde mensen behouden worden, dan worden ze behouden. En God weet vooruit wie geloven zullen, doordat in dit vooruit weten Hij bepáált wie geloven zullen. Zo wordt dus de leer van Gods eenvoud en onafhankelijkheid in dienst gesteld van het reformatorische *sola gratia*.

Dit mag ons de ogen niet doen sluiten voor enkele problematische consequenties die uit de leer van Gods eenvoud of enkelvoudigheid zijn getrokken.[39] De eerste is, dat op grond van Gods eenvoud men van mening was dat Gods besluit met zijn wezen samenvalt. Indien God niet samengesteld is, indien Hij één en al actualiteit en activiteit is, kan zijn eeuwige wilsbesluit niet iets aan zijn wezen toevoegen. Men brengt dit ook zo onder woorden: Gods wezen (*essentia*) en zijn wijze van bestaan (*existentia*, die in zijn decreet bepaald is) vallen samen.[40] Comrie maakt hiervan een heel belangrijk punt in zijn strijd

tegen de remonstrantse opvattingen. Expliciet zegt hij, dat Gods besluit niet alleen maar de wijze van zijn bestaan is, maar dat het Gods wezen zelf is. Wij moeten zijns inziens ons ervoor wachten, het besluit van God als een *accidens*, een bijkomende daad, aan te merken, als een 'toevalligheid', zoals hij het woord vertaalt. Kennelijk is Comrie beducht voor een aantasting van de vastheid van Gods besluit, zodra wij het onderscheiden van zijn wezen.[41]

De kritische vraag die bij dit ineenschuiven van Gods besluit en zijn wezen niet onderdrukt kan worden is, hoe bij deze zienswijze de vrijheid van God kan worden gehandhaafd. Want indien Gods wezen noodzakelijk en onafhankelijk is, en indien aangenomen wordt dat zijn besluit tot zijn wezen behoort, dan is ook Gods besluit noodzakelijk en onafhankelijk. Echter, Gods besluit is niet noodzakelijk en onafhankelijk, het is afhankelijk van Gods vrije welbehagen, en daarom moeten wij het onderscheiden van zijn wezen. God had ook anders kunnen besluiten dan Hij besloten heeft, zonder dat Hij daardoor bij wijze van spreken wezenlijk anders zou zijn dan Hij is. Nu hebben onze theologen ondanks hun vereenzelviging van Gods besluit met zijn wezen toch de vrijheid van zijn besluit willen handhaven. Zij hebben op dit punt echter geen duidelijkheid verschaft.

Een tweede consequentie van de leer van Gods eenvoud heeft te maken met de verhouding tussen Gods wezen enerzijds en zijn daden van schepping, onderhouding en verlossing anderzijds. Indien God niet samengesteld is, indien in Hem geen eerder en later is, hoe kan Hij dan handelen in de geschiedenis?

Het antwoord hierop kan ons verbazen, maar het is wel consequent, indien men geen verschil meent te kunnen maken tussen Gods wezen en zijn werken: In eigenlijke zin kan niet gezegd worden dat Hij handelt in de geschiedenis! Volgens Amesius kunnen wij niet spreken van Gods actieve vermogen als een vermogen dat op een bepaald moment in de geschiedenis geactiveerd wordt, bijvoorbeeld als Hij een wonder verricht. Dat zou namelijk betekenen dat een deel van Gods wezen eerst in rust verkeerde en later ging werken. Dit is in strijd met Gods wezen, want Gods vermogen is een aspect van zijn wezen, en zijn wezen is onveranderlijk, zonder eerder en later. We moeten het zo zien, dat de verandering slechts in onze waarneming en ervaring plaatsvindt. God, die ook in zijn activiteit permanent zichzelf gelijk blijft, bepaalt dat wij gedurende een zeker tijdsbestek zijn werking opmerken. Hetzelfde geldt voor de gemoedsaandoeningen van liefde, haat, toorn, verlangen. In onze gewone betekenis duiden aandoeningen op afhankelijkheid. Men wordt door iets positiefs of negatiefs beïnvloed in zijn gemoedsgesteldheid. Dit kan in eigenlijke zin van God niet gezegd worden. Deze aanduidingen moeten figuurlijk worden verstaan.

Allen stemmen hierin volledig met elkaar overeen. Essenius zegt: God bewerkt wel buiten zichzelf in de tijd wat Hij in zijn eeuwige raad heeft besloten, maar dat is buiten Hem, als effectuering in de tijd van zijn eeuwig gelijk-

blijvende handelen. Wat Hij buiten zichzelf tot stand brengt raakt niet zijn wezen. Voetius vat het probleem samen in de vraag, of God en zijn werkzaamheden onderworpen zijn aan de tijd. Zijn antwoord is ontkennend, want God kan niet gemeten worden of onderworpen worden aan de successieve tijdsduur die eigen is aan de schepselen. Volgens Voetius geldt dit antwoord niet alleen voor Gods wezen, maar ook voor al zijn daden. Als de relatie van God en de schepselen tot elkaar verandert, wil dit nog niet zeggen dat er iets in God verandert, aldus A Brakel, 'want de betrekking is maar wat uitwendigs'. Wanneer in de Bijbel aan God allerlei aandoeningen worden toegeschreven, moeten wijkheid voor de waarneming van de mensen. En volgens deze benaderin handelt God voortdurend met de me^ns^

Ook Comrie verklaart de verhouding tussen Gods wezen en zijn uitwendige daden als relaties die veranderen kunnen zonder dat God of zijn daden verandering ondergaan. God is constant één en al daad, maar bijvoorbeeld zijn scheppingswerk is op een bepaald moment ontstaan. Niet God is toen iets beginnen te doen, maar slechts de geschapen dingen zijn toen van 'toekomstig' 'tegenwoordig' geworden. Comrie's leer van de rechtvaardigmaking is een karakteristiek voorbeeld van de wijze waarop hij de verhouding van de onveranderlijke, eenvoudige God tot zijn daden met betrekking tot de tijd bepaalt. De rechtvaardigmaking is een weldaad die wij in de tijd deelachtig worden, maar zij is in de volstrekte eeuwigheid van Gods wezen naar zijn raad voor ons weggelegd. Comrie leidt hieruit af dat de rechtvaardigmaking van eeuwigheid een realiteit is als een inblijvende daad van God. Indien dit namelijk niet zo zou zijn, dan zou de rechtvaardigmaking als daad van God in de tijd iets aan God toevoegen, en dit is in strijd met Gods oneindige volmaaktheid, zijn onafhankelijkheid, onveranderlijkheid, eeuwigheid en eenvoudigheid.[43]

Volgens deze zienswijze zijn al Gods daden als één grote alomvattende daad in Gods onveranderlijke eeuwige raad verricht, en vallen zij als één enkelvoudige activiteit samen met Gods wezen. Slechts de effecten daarvan liggen verspreid over het tijdsverloop van deze wereld. Op deze wijze kan echter aan de bijbelse nadruk op Gods heilsgeschiedenis en persoonlijke omgang met zijn volk geen recht wedervaren. Kan er wel sprake zijn van een relatie tussen God en mens die een *ontmoeting* is? Wanneer wij in een later stadium kennis nemen van enige opbouwende lectuur uit de Nadere Reformatie, zal onze aandacht onder andere hierop gespitst zijn.

5. De persoon van Christus

De christologie staat in de dogmatische compendia die onze aandacht hebben, geheel in het teken van Christus' middelaarschap. Wanneer wij spreken over de persoon van Christus, moet bedacht worden dat de betekenis van zijn persoon in de geloofsleer niet op zichzelf wordt gesteld, maar voortdurend in

relatie wordt gebracht met de kwestie van zijn competentie tot het verlossingswerk. De aandacht voor zijn persoon is dus ingegeven door het belang van zijn werk. Om in aanmerking te komen voor het middelaarschap tussen God en zondige mensen moet Hij waarachtig God en waarachtig mens zijn. Op grond van dit gegeven wordt nagedacht over de verhouding van de goddelijke en de menselijke natuur in de ene persoon van de Middelaar Jezus Christus. Hieruit blijkt eens te meer het praktische, anti-speculatieve karakter van deze theologie. Van deze achtergrond willen wij ons bewust zijn, wanneer wij nu naar aanleiding van Gods onmededeelbare eigenschappen nagaan hoe er gesproken is over de persoon van Christus.

De behandeling van de vereniging der beide onderscheiden naturen in de ene persoon, en van de wijze waarop de eigenschappen van beide naturen worden meegedeeld niet aan elkaar, maar aan de persoon, beweegt zich in de geëigende gereformeerde banen, en sluit aan bij het oudkerkelijke dogma. De persoonlijke vereniging der beide naturen is tot stand gekomen niet doordat de tweede persoon van de Drieëenheid in een mens veranderde, maar doordat Hij de menselijke natuur aannam. Wat ons hierbij vooral interesseert is, hoe de onmededeelbare natuur van God de Zoon zich verhoudt tot de historische persoon van Jezus Christus. Dat is een vraagstuk dat door allen is onderkend en waarop door allen wordt ingegaan.

Naar de omschrijving van Amesius voegt de persoonlijke vereniging der beide naturen niets toe aan de goddelijke persoon en natuur behalve een relatie. In de menselijke natuur brengt zij echter een verandering aan. Deze natuur wordt verheven tot de hoogste volmaaktheid. Zij wordt als het ware een karakteristieke bijzonderheid van de goddelijke persoon die haar aanneemt. Om de verlossing van mensen te bewerkstelligen moest Christus zich vernederen en zich onderwerpen aan de rechtvaardigheid van God. Deze vernedering had volgens Amesius niet betrekking op de goddelijke persoon of natuur op zichzelf beschouwd, maar op de God-mens als de Middelaar. Het aannemen van de menselijke natuur door God de Zoon maakt dan ook op zichzelf genomen geen deel uit van deze vernedering. Eerst de gestalte van een dienstknecht, waardoor de aanneming van de menselijke natuur werd vergezeld, kan vernedering worden genoemd. Dit is geen vernedering van de goddelijke persoon in eigenlijke zin, maar een vernedering van de God-mens naar zijn menselijke natuur. Echter, door de onverbrekelijke relatie met de menselijke natuur wordt van de goddelijke persoon in zoverre met recht gezegd dat zij zich ontledigd heeft (Filip. 2:7), dat zij bestond in die dienstknechtsgestalte die voor een tijd verstoken was van iedere goddelijke heerlijkheid. De goddelijke majesteit hield zich in en verborg zichzelf gedurende die periode van de vernedering, en oefende tot aan de verhoging haar waardigheid niet voortdurend uit.[44]

Precies dezelfde benadering vinden wij bij Witsius, Leydekker en A Brakel. Ook volgens Witsius is het aannemen van de menselijke natuur niet identiek met het aannemen van de dienstknechtsgestalte. De laatste heeft betrek-

king op het mens-zijn dat onderworpen is aan de wet en de dood. Tot deze gestalte heeft niet de eeuwige Zoon zich vernederd. Men kan evenmin stellen, dat God de Zoon geleden heeft. Toen Hij in zijn menselijke natuur leed, is zijn Godheid aan geen enkele vermeerdering of vermindering van zijn allerheerlijkste gelukzaligheid onderhevig geweest, maar zij is ook toen als altijd aan alle schatten van de goddelijke gelukzaligheid toegekomen. Zijn godheid heeft dus niet zelf geleden, maar zij heeft wel krachten verschaft aan zijn lijdende menselijke vlees, om te kunnen volharden.[45]

Dat de vernedering niet begint bij de aanneming van de menselijke natuur als zodanig, maar eerst bij de aanneming van de geknechte menselijke natuur, wordt door Leydekker verdedigd met de verwijzing naar Christus' verhoging. In zijn verhoging wordt de vernedering opgeheven, maar de incarnatie wordt niet opgeheven. Daarom kan de incarnatie op zichzelf geen deel uitmaken van de vernedering. Leydekker en A Brakel baseren de onmogelijkheid van de vernedering van de goddelijke natuur op de onveranderlijkheid Gods.[46]

Voor we verder gaan, staan we even stil bij de inhoudelijke betekenis van deze voorstelling van de vernedering. Alle genoemde schrijvers tekenen ons de volgende structuur. De eeuwige Zoon van God neemt de ongeschonden menselijke natuur aan. Dit is geen vernedering van de Zoon naar zijn godheid, maar een verhoging van zijn menselijke natuur. Vervolgens vernedert de God-mens zich uitsluitend naar zijn menselijke natuur, doordat Hij zich in die natuur onderwerpt aan de vloek van de wet. De afwijzing van een vernedering van de Zoon naar zijn goddelijke natuur is geheel in overeenstemming met de godsleer die hierboven is beschreven. Het is echter niet erg overtuigend, wanneer onderscheid wordt gemaakt tussen de incarnatie als de aanneming van de volmaakte menselijke natuur en de vernedering daarvan tot de geschonden menselijke natuur. Want welke menselijke natuur heeft Hij aangenomen? Niet het onaangetaste mens-zijn dat vrij is van de vloek, maar het mens-zijn dat daaraan onderworpen is, vergelijk Galaten 4:4. De hier gevolgde twee-traps-constructie is een theoretische abstractie van de concrete menselijke natuur die Hij heeft aangenomen, en doet daardoor een beetje gekunsteld aan.

Hiermee hangt samen het nadenken over de aard van de ontlediging. De genoemde godgeleerden interpreteren (met vele anderen die wij niet tot de Nadere Reformatie rekenen) de ontlediging als een verberging van de goddelijke heerlijkheid. De ontlediging in deze interpretatie wordt terecht geen vernedering genoemd. Immers, verberging kan bij de aangenomen godsleer uitsluitend betrekking hebben op de uitwendige manifestatie van Gods heerlijkheid voor de waarneming van de mensen. En volgens deze benadering handelt God voortdurend met de mensen langs deze weg. Wat op mensen de indruk maakt van een beginnend en eindigend handelen van God, is aldus in werkelijkheid slechts een beginnende en eindigende menselijke ervaring van God die zichzelf gelijk blijvend, permanent opperste activiteit is. God maakt zich aan de mens bekend door middel van tijdelijke onthulling, voorafgegaan en gevolgd door verhulling. In zijn algemeenheid wordt de verhulling van Gods heerlijkheid niet aangemerkt als vernedering van God, omdat die zich buiten God afspeelt, aan de zijde van de mens. De verhulling van de goddelijke heerlijkheid van de Zoon in de menswording vormt hierop geen uitzondering. Het is dan ook niet geheel ter zake, wanneer Van Mastricht de verberging van de godheid van de Zoon in zijn mensheid reeds tot zijn vernedering rekent, en die om deze reden laat beginnen bij zijn ontvangenis.[47]

Indien echter de vereniging van de goddelijke natuur met de menselijke geen vernedering van de Zoon genoemd kan worden, wat is zij dan wel? De aangehangen godsleer staat de zienswijze in de weg, dat in de vleeswording God de Zoon zelf ingaat in de mensengeschiedenis. De uiteenzetting van Witsius over de gelukzaligheid van de goddelijke natuur op het moment dat Hij in de menselijke natuur geleden heeft, is hiervan een treffende illustratie.

Op deze voorstelling van zaken is één uitzondering, die gemaakt is door Voetius. Hij wil namelijk wèl spreken van de vernedering van Christus naar zijn goddelijke natuur, zonder deze vernedering te beperken tot de tijdelijke verberging van zijn goddelijke heerlijkheid. De vernedering is ook een subordinatie en een onderwerping van de Zoon aan de Vader, met het oog op de vrijwillige aanstelling tot zijn taak en dienst als middelaar. Er moet daarom volgens hem onderscheid gemaakt worden tussen de Zoon van God op zichzelf beschouwd en de Zoon van God in verband met zijn middelaarswerk. Deze vernedering van de Zoon is besloten in Gods eeuwige raad, en blijft onderscheiden van de natuurlijke, noodzakelijke en absolute orde der Goddelijke personen in de Drieëenheid.

Voor dit standpunt refereert Voetius aan het onderscheid dat de Griekse *patres* in hun strijd tegen de arianen maakten tussen de Zoon naar zijn Goddelijk wezen (*kata theologian*) en naar zijn positie in Gods heilsplan (*kat' oikonomian*). Zij betrekken dit onderscheid op de vrijwillige onderwerping van de Zoon aan de Vader. Tegenover de arianen die de Godheid van Christus loochenden, verklaarden zij dat de Zoon met betrekking tot zijn aanstelling als Verlosser weliswaar minder is dan de Vader, maar dat Hij naar zijn eeuwige godheid van hetzelfde wezen is met de Vader. Deze positie is ook door Voetius verdedigd, zij het met een andere blikrichting.[48] Hij keert zich tegen de strakke afwijzing van het spreken over de vernedering van God de Zoon, zoals hij die bij zijn tijdgenoten aantreft. Daarmee weet hij het gekunstelde onderscheid tussen de aanneming van de verheerlijkte menselijke natuur en de daarop volgende onderwerping aan de vloek en de dood te vermijden.

Terzijde zij opgemerkt, dat de benadering van Voetius wellicht een opening biedt voor het inzicht dat God de Zoon in zijn vernedering ook zelf ingaat in de geschiedenis. In ieder geval komt daardoor de eenheid van Christus' Goddelijke en menselijke natuur beter tot haar recht. Samen, in de ene persoon, onderwerpen zij zich volgens deze zienswijze aan de Vader. Deze onderwerping is dan niet slechts een zaak van zijn menselijke natuur.

Toch heeft de visie van Voetius zich niet doorgezet. Verwonderlijk is dat niet. Zij is namelijk onverenigbaar met de leer van de eenvoudigheid Gods. Voetius maakte met de *patres* onderscheid tussen de positie van Gods Zoon naar zijn wezen en naar zijn wijze van bestaan als Verlosser. Volgens de toen gangbare leer van Gods eenvoudigheid mag echter in God geen reëel onderscheid gemaakt worden tussen zijn wezen en de wijze waarop Hij krachtens het raadsbesluit bestaat en werkt. Voetius' christologische inzichten hebben derhalve ten overstaan van het heersende godsbeeld geen stand kunnen houden. Van een verdere doordenking van zijn standpunt door anderen blijkt dan ook niets. Wel van een impliciete bestrijding ervan bij Witsius. Witsius ontkent, dat in de aanvaarding van het middelaarswerk de Zoon zich onderworpen heeft aan de Vader. In het verbond der verlossing van de Vader en de Zoon heeft de Zoon zich niet méér onderworpen aan de Vader dan dat de Vader zich onderworpen heeft aan de Zoon. De Zoon verplichtte zich wel om in het menselijke vlees borg te staan, maar de Vader verplichtte zich net zo goed, namelijk om Hem voor zijn werk te belonen.[49]

Behalve door Voetius is door nog iemand een poging gedaan om de goddelijke en de menselijke natuur van Christus nauwer op elkaar te betrekken, namelijk door Comrie. Hij komt echter van de andere kant. Van hem moeten wij niets verwachten wat maar in de verte zweemt naar een verandering van de positie van de eeuwige Zoon ten opzichte van de Vader. Daarentegen probeert hij de mensheid van Christus in de eeuwigheid Gods te trekken en zo de eenheid met zijn godheid tot gelding te brengen. In de eeuwige vrederaad, die zich afspeelt in het ontoegankelijke licht van Gods eeuwige en onbegrijpelijke volmaaktheden, sluit de Vader een verbond, niet met de eeuwige Zoon, maar met de Zoon naar zijn aan te nemen mensheid. Naar de voorstelling van Comrie is de man Jezus Christus gepredestineerd tot de onafscheidelijke vereniging met de Zoon van God. Krachtens deze predestinatie stelt de Zoon zich in de eeuwige raad voor de Vader als vertegenwoordiger van de man Jezus Christus, de tweede Adam, en onderwerpt Hij zich met zijn menselijke wil aan God.[50] Hier wordt in feite het mens-zijn van de Zoon zozeer door Gods eeuwige bestaan geabsorbeerd, dat aan het historische karakter van zijn menselijke natuur geen recht wordt gedaan.

6. Gods mededeelbare eigenschappen

Wanneer Gods mededeelbare eigenschappen worden behandeld, wordt daarin centraal gesteld het *leven* van God. God is de levende, en Hij kan ook schepselen, in het bijzonder de mens, deel geven aan het leven. Deze eigenschap levend-zijn is dus mededeelbaar, zij blijft niet beperkt tot God. Wel wordt er telkens op gewezen, dat de mens deze mededeelbare eigenschap van God op een andere wijze bezit dan God zelf. Het leven van de mens is niet identiek met

het leven van God, het is er slechts analoog aan. Dat houdt daarmee verband, dat God zijn mededeelbare eigenschappen op zijn eigen, unieke, onmededeelbare wijze bezit. We herinneren eraan, dat Gods eigenschappen niet alle een verschillend onderdeel van God bevatten, maar dat ze één zijn. Gods onmededeelbare eigenschappen moeten daarom van toepassing zijn op zijn mededeelbare. Concreet betekent dit, dat het leven van God onafhankelijk is. God heeft het leven van zichzelf. De mens heeft het leven niet van zichzelf, hij is voor het leven afhankelijk van God. Verder is het leven van God enkelvoudig, dat wil zeggen, het is niet samengesteld op de wijze van een groeiproces door ontplooiing van verborgen vermogens. Het leven van de mens maakt wel een ontwikkeling door. Daarmee hangt samen dat Gods leven eeuwig is, in de zin van niet onderhevig aan het tijdsverloop, terwijl het leven van de mens onderworpen is aan de tijdsduur. Maar ondanks deze principiële verschillen is er toch voldoende overeenkomst tussen het leven van God en het leven van de mens om te spreken van een mededeelbare eigenschap.

De goddelijke eigenschap 'leven' wordt in de dogmatische uitwerking nader onderverdeeld in Gods vermogen of macht, zijn wetenschap en zijn wil. In de verdere doordenking van deze bekwaamheden (*facultates*) van God ligt de nadruk ook nu op het bijzondere daarvan in het licht van Gods onmededeelbare eigenschappen. Zijn vermogen is alvermogen. Dit is te onderscheiden in zijn absolute vermogen en zijn geordineerde vermogen. Het eerste heeft betrekking op alles wat God kan willen, en dat omvat alles wat niet met zijn wezen in strijd is. Het tweede houdt verband met al datgene dat God krachtens zijn raadsbesluit wil. Het eerste, de *potentia absoluta*, gaat daarom in rangorde vooraf aan Gods wil, het tweede, de *potentia ordinata*, volgt op Gods wil. Wat God kan, is dus in genen dele afhankelijk van iets buiten God.

Hetzelfde geldt van zijn wetenschap. Ook deze is te onderscheiden in tweeen: in de noodzakelijke wetenschap of de wetenschap van het eenvoudige begrijpen (*scientia simplicis intelligentiae*) – hierin kent God alle mogelijke dingen, afgedacht van de vraag of ze ook eens zullen gebeuren; en in de vrije wetenschap of de wetenschap van het aanschouwen (*scientia visionis*) – dit is zijn wetenschap, die evenals het geordineerde vermogen in rangorde na de besluitende wil wordt gesteld. Vanwege zijn onafhankelijkheid kent God de dingen nooit achteraf, op grond van de indruk die de verschijnselen op Hem maken, maar altijd vooraf, op grond van zijn wilsbesluit aangaande de dingen die zullen zijn. Een zogeheten midden-kennis (*scientia media*) waarin God van tevoren weet welke vrije keuzen de mens onder bepaalde omstandigheden zal maken, zonder dat Hij deze keuzen zelf door zijn wil bepaalt, wordt door onze theologen unaniem afgewezen.[51]

De wil van God is onder te verdelen in zijn besluitende wil en zijn gebiedende wil. De eerste heeft betrekking op zijn eeuwige raad en voorzienigheid, de tweede op zijn geboden. Alle dingen, van de grootste tot de kleinste, zijn door de raad van zijn wil bepaald. Soms lijkt het in de Bijbel, alsof Gods wil

krachteloos is, dan namelijk, wanneer van een wens sprake is die niet wordt vervuld. Bijvoorbeeld in de woorden van Jezus: 'Hoe dikwijls heb Ik uw kinderen willen vergaderen, ... en gij hebt niet gewild' (Matth. 23:37). Het gaat hier echter niet over een krachteloze wil van God, maar over het werk van Christus dat Hij heeft uitgevoerd voor zover Hij wilde. Onvervulde wensen, zoals in Deuteronomium 5:29 en Jesaja 48:18 kunnen in eigenlijke zin niet van de alwetende, almachtige, onveranderlijke en volmaakte God gelden. Er wordt slechts op menselijke wijze in uitgedrukt wat Gode naar zijn gebiedende wil behaagt, en wat de rampzalige gevolgen zijn van de ongehoorzaamheid.[52]

Gods wil is gebonden aan zijn *deugden*. Hij kan niet iets willen dat daarmee in strijd is. Onder zijn deugden vallen zijn heiligheid, goedheid, liefde, barmhartigheid, genade, geduld en rechtvaardigheid. Bij de leer van Gods rechtvaardigheid staan wij wat langer stil, omdat die in de 17e eeuw ten opzichte van de reformatoren verder is ontwikkeld, en omdat zij een centrale rol vervult in de leer van het werk van Christus.

Amesius besteedt aan Gods rechtvaardigheid geen bijzondere aandacht. Voetius doet dat wel. Hij onderscheidt twee manieren waarop de rechtvaardigheid Gods kan worden beschouwd, in het algemeen en in het bijzonder. Als algemene deugd komt zij overeen met zijn goedheid, heiligheid en zuiverheid, maar meer in het bijzonder wordt zij toegepast op de deugd waarmee God aan ieder zijn recht verschaft. In deze laatste betekenis komt de rechtvaardigheid van God tot uitdrukking in zijn woorden en in zijn daden. De rechtvaardigheid van Gods woorden bestaat in de billijkheid van zijn geboden, en in de waarheid en de juistheid van zijn uitspraken, onderwijzingen, beloften en bedreigingen, terwijl de rechtvaardigheid van Gods daden bestaat in zijn wereldregering en zijn rechtspraak. Volgens deze rechtsprekende rechtvaardigheid vergeldt God loon naar werken. Voetius verwijst voor deze invulling van Gods rechtsprekende gerechtigheid naar Romeinen 2:6-10; Jeremia 17:10 en 2 Thessalonicenzen 1:5. Ook hieraan onderscheidt hij weer twee kanten: Gods belonende en zijn straffende rechtvaardigheid.

Het is vooral deze laatstgenoemde manifestatie van Gods rechtvaardigheid die zijn aandacht heeft. Van deze straffende gerechtigheid zegt hij, dat zij tot Gods wezen behoort en daarom niet afhangt van zijn vrije wil. Voetius bedoelt daarmee, dat God er niet voor had kunnen kiezen de zonde ongestraft te laten, omdat Hij dan in strijd zou zijn gekomen met zijn rechtvaardige wezen, hetgeen onmogelijk is.

Vanuit deze overwegingen vooraf bespreekt Voetius de controverse die binnen de gereformeerde theologische wereld van zijn dagen erg actueel was, namelijk de kwestie of God de zonde noodzakelijk straft, noodzakelijk krachtens zijn niet te verloochenen wezen, dan wel of Hij ook had kunnen beschikken dat de zonde niet zou worden gestraft. Hiermee hangt een verschilpunt samen over het werk van Christus, namelijk of zijn genoegdoening noodzakelijk was tot verlossing of niet. Exact geformuleerd: Is de straf op de zonde en

de genoegdoening door Christus tot verlossing *absoluut* noodzakelijk, vanwege Gods onveranderlijke rechtvaardige wezen, of is zij slechts *hypothetisch* noodzakelijk, dat wil zeggen, op grond van Gods vrije wilsdecreet en de strafbepalingen die Hij heeft uitgevaardigd?

Voetius kiest voor het eerste, en verzet zich tegen de opvatting dat God ons ook zonder het lijden en sterven van Christus 'met een oogwenk' had kunnen verlossen. Deze opvatting werd verrassend genoeg verdedigd door Calvijn, die in zijn commentaar op Johannes 15:13 opmerkt dat het God slechts om onzentwil anders behaagd heeft. Want Hij heeft zijn Zoon niet gespaard, om in zijn persoon het bewijs te leveren hoe grote zorg Hij voor onze zaligheid draagt. Ook Zanchi verklaarde dat God de macht heeft louter door zijn barmhartigheid ons de zonden kwijt te schelden.

Voetius verwijt degenen die deze opvatting huldigen, dat zij Gods rechtvaardigheid als uitgaande werking losmaken van zijn rechtvaardigheid als essentiële eigenschap. Door beide los van elkaar te beschouwen, kan men God de vrijheid toedichten af te zien van zijn straffende rechtvaardigheid als uitgaande werking. Volgens Voetius kunnen beide echter wel begripsmatig, maar niet reëel van elkaar onderscheiden worden. Daarom heeft God op grond van zijn rechtvaardige wezen niet de vrijheid zijn straffende rechtvaardigheid achterwege te laten. Indien dit wel het geval zou zijn geweest, is het nauwelijks aannemelijk te maken waarom God een werk van zo grote zwaarte op zich heeft genomen, terwijl Hij het zich zoveel gemakkelijker had kunnen maken om zonden te vergeven.

Het motief dat Calvijn naar voren brengt, namelijk ons door de genoegdoening te overtuigen van Gods zorg voor ons behoud, is voor Voetius kennelijk zo onvolledig, dat het in de theologische afweging niet doorslaggevend is. In de discussie wordt ook de Heidelbergse Catechismus betrokken. Die verklaart in het antwoord op vraag 11: 'God is wel barmhartig, maar Hij is ook rechtvaardig; daarom zo eist zijn gerechtigheid, dat de zonde, welke tegen de allerhoogste majesteit Gods gedaan is, ook met de hoogste, dat is, met de eeuwige straf aan lichaam en ziel gestraft worde'. Naar het inzicht van Voetius moet deze eis van Gods gerechtigheid in absolute zin worden verstaan.[53]

De door Voetius gemaakte onderscheidingen binnen Gods rechtvaardigheid vinden wij eveneens bij Essenius en A Brakel. Evenals Voetius omschrijven zij Gods uitgaande rechtvaardigheid als de deugd volgens welke Hij ieder het zijne geeft. A Brakel verdedigt de absolute noodzaak van de verzoening voor ons behoud met een beroep niet alleen op Gods rechtvaardigheid en zijn heiligheid, maar ook op zijn barmhartigheid. Hij redeneert als volgt. God is oneindig en eeuwig barmhartig. Indien nu Gods rechtvaardigheid zou toelaten dat de zonde ongestraft zou blijven, dan zou het uitgesloten zijn dat God ooit de zonde zou straffen, want zijn barmhartigheid zou dat dan verhinderen. In werkelijkheid straft God de zonde, en toch is Hij oneindig barmhartig. Dat kan alleen betekenen dat zijn rechtvaardigheid dit absoluut vereist.[54]

Iemand die van Gods wraakvorderende gerechtigheid een heel belangrijk punt heeft gemaakt, is Comrie. Bij Voetius lezen we nog verzoenende woorden in de richting van hen die verdedigen dat het dragen van de straf slechts hypothetisch noodzakelijk is. Hij rekent dit strijdpunt nog tot de minder principiële controversen en zegt ervan: Hoe het ook zij, we zijn het er in ieder geval over eens, dat uit kracht van het onveranderlijke decreet en de eeuwige wet Gods die de mens is opgelegd, de zonde straf verdient en op geen andere manier kan worden weggedaan dan doordat God wordt verzoend.[55] Zo tegemoetkomend kan Comrie niet zijn.

Comrie is van mening dat men eigenlijk niet anders mag denken over Gods wraakvorderende gerechtigheid dan dat zij tot zijn eigen natuur behoort. Ook Comrie gaat daarbij uit van een invulling van Gods rechtvaardigheid op grond van het principe 'ieder het zijne'. Het is 'die volmaaktheid, waardoor Hij noodzakelijk met het oog op loon en straf, de menschen zoodanig moet behandelen, gelijk zij inderdaad zijn en een ieder het zijne zoo toevoegen, dat Hij onmogelijk anders kan willen of doen'.[56] In het *Examen* spreken de auteurs hun droefenis uit, dat het sommige orthodoxen op het punt van Gods wraakvorderende rechtvaardigheid aan ware kennis ontbreekt.[57] Zij zien daarin een verzwakking van de rechtzinnige positie ten opzichte van de socinianen, die de genoegdoening door Christus loochenen. Voetius volstond er nog mee, in navolging van anderen te zeggen dat voor de verdediging van de waarheid tegenover de socinianen de handhaving van de hypothetische noodzaak van de voldoening toereikend is.[58]

Wanneer wij het theologische verschilpunt tussen beide opvattingen over de absolute dan wel slechts hypothetische noodzaak van de straf op de zonde en van de genoegdoening kort samenvatten, kunnen we zeggen dat het neerkomt op de vraag: Behoort het principe van 'ieder het zijne geven' nu tot Gods noodzakelijke wezen of tot zijn vrije wilsbepaling? De theologen van de Nadere Reformatie kozen voor de eerste zienswijze. Daarmee hebben zij samen met anderen de analytische, verdelende rechtvaardigheid tot structuurprincipe van Gods heilsraad gemaakt.

7. Het werk van Christus

In de bespreking van het werk van Christus wordt een belangrijke plaats gegeven aan zijn drievoudige ambt, dat van profeet, priester en koning. Als profeet verkondigde Hij de wil van God en verklaarde Hij aan de mensen de betekenis van zijn komst en werk, als priester offerde Hij zijn leven voor onze zonden en als koning heeft Hij de overwinning behaald en de volmacht verkregen om alle heilsweldaden toe te eigenen aan de zijnen. Bij zijn profetische en priesterlijke ambt ligt de nadruk aanvankelijk op de dienst die Hij verricht in zijn vernedering, terwijl zijn koninklijke ambt vooral spreekt van zijn macht en heerlijkheid. Maar in zijn verhoging worden ook het profetische en het priesterlijke ambt van Christus mee opgenomen.

Amesius spreekt daarom met betrekking tot de staat van de verhoging van Christus' koninklijke priesterdienst en zijn koninklijke profetenambt. Verhoogd aan Gods rechterhand treedt Hij voor de Vader met zijn bloed als de hogepriester in het eigenlijke heiligdom. En als koninklijk profeet is Hij werkzaam in de uitstorting van de Heilige Geest op alle vlees, in de zending van zijn gezanten in de wereld, in de bevestiging van hun woorden door tekenen en in het vergaderen, beschermen en versterken van de zijnen temidden van deze wereld.

Door Essenius wordt de leer van Christus' koninklijke ambt toegepast op het gezag van de kerk. Hij bestrijdt de pauselijke opvattingen over het ambt van Petrus en bepaalt de principiële plaats en taak van de kerkelijke voorgangers. Vrijdenkers en geestdrijvers worden veroordeeld, omdat zij de dienst van het Woord en de sacramenten en van de tucht door de daartoe geroepen dienaren verachten. Ook wordt de opvatting van de remonstranten en anderen verworpen, die aan de overheid kerkelijk gezag willen toeschrijven. In deze toepassing van Christus' koningschap op het gezag van de kerk onderkennen wij iets van het kerkelijke ideaal van de Nadere Reformatie.[59]

Tot zijn drievoudige ambt is Christus geroepen en aangesteld door de Vader. Amesius heeft deze roeping en aanstelling van de Zoon tot zijn ambt teruggevoerd op een pact, een verbond tussen de Vader en de Zoon, dat deel uitmaakt van Gods eeuwige raad, en dat hij tot uitdrukking gebracht vindt in Jesaja 53:10. De betekenis van dit verbond wordt door Amesius betrokken op de genoegdoening door Christus aan het kruis en op de vraag voor wie Christus die genoegdoening gegeven heeft. Van de genoegdoening zegt hij dat ze volmaakt in overeenstemming was met de gestrengheid van Gods rechtvaardigheid, maar dat zij Gods genade veronderstelt. Deze genade komt juist tot uitdrukking in het pact waarin Christus geroepen is om zijn heilswerk te volbrengen en waarin zijn werk voor ons door de Vader is aanvaard en beloond. Tegelijk geeft het pact aan voor wie dit heilswerk bestemd is, namelijk voor al diegenen en voor hen alleen die de Vader aan de Zoon gegeven heeft om hen te verlossen.[60]

De leer van het pact van de Vader en de Zoon is in de gereformeerde theologie een steeds grotere rol gaan spelen, vooral onder invloed van Coccejus.[61] Ook de theologen van de Nadere Reformatie hebben er gebruik van gemaakt. Alleen Voetius en Essenius gaan er niet op in. De inhoud van dit pact betreft voornamelijk de *sponsio*, dat is de borgtocht die de Vader van de Zoon vraagt en die de Zoon aan de Vader toezegt om de uitverkorenen van hun schuld voor God te verlossen. De Vader eist daarin de volkomen genoegdoening op grond van zijn gestrenge rechtvaardigheid en belooft op die voorwaarde de uitverkorenen aan de Zoon te geven en Hem met de zijnen te verheerlijken. De Zoon aanvaardt de eis en maakt op die grond aanspraak op de toezegging van de Vader. In de weg van dit verbond bewijst God zijn barmhartigheid en handhaaft Hij zijn rechtvaardigheid.

Witsius benadrukt dat het nodig is zo'n verbond aan te nemen om de borgtocht van Christus niet uit te hollen. Iemand kan toch alleen als borg optreden wanneer hij als zodanig door de schuldeiser wordt geaccepteerd. Daartoe moet sprake zijn van een overeenkomst tussen hem en de borg. Aan deze overeenkomst tussen de Vader en de Zoon ontleent de borgtocht van Christus haar rechtskracht, en de verlossing van de uitverkorenen wordt erin gegarandeerd.[62] Zo blijkt de leer van het pact ook een heel pastorale spits te hebben ten dienste van de heilszekerheid van de ware gelovigen.

In relatie tot de genoegdoening door Christus zijn verschillende theologische vragen doordacht, die naar onze indruk misschien wel veel weg hebben van haarkloverij, maar die voor de theologen destijds in de meeste gevallen reële kwesties vormden waarover zij geen onduidelijkheid wilden laten bestaan. Vaak worden hier puntjes op de i gezet, waar de reformatoren naar het oordeel van hun opvolgers onvoldoende helderheid hebben verschaft. Met een voorbeeld daarvan hebben we reeds kennis gemaakt. Dat was de kwestie of de genoegdoening door Christus alleen hypothetisch noodzakelijk is tot verlossing van zondaren of ook absoluut noodzakelijk.

Op drie zaken gaan wij nu nog nader in. Allereerst is dat de vraag of wij kunnen zeggen dat Christus iets voor zichzelf heeft verdiend, vervolgens de vraag op welke manier gesproken kan worden over de genoegzaamheid (*sufficientia*) van Christus' lijden en sterven om alle mensen te verlossen, en ten slotte de vraag of Christus voor onze schuld slechts heeft betaald, of dat Hij onze schuld ook op zich heeft genomen.

De eerste twee vragen hebben betrekking op de verdienste van Christus. Om ze te beantwoorden is het nodig helder te omschrijven wat onder de verdienste van Christus precies verstaan moet worden. Voetius omschrijft 'verdienste' in het algemeen als een verricht werk, waar een beloning tegenover moet staan die naar de maat van de verdelende gerechtigheid daartegen opweegt. Onder de verdienste van Christus verstaat hij dan zijn allervolmaaktste gehoorzaamheid, waardoor Christus in onze plaats als borg aan de rechtvaardigheid van Gods wet volledig heeft voldaan, om daarmee voor ons de vergeving der zonden, de verlossing van de vloek, de gerechtigheid en het eeuwige leven te verwerven.

Voetius maakt melding van het volgende onderscheid dat door veel theologen wordt gemaakt tussen Christus' genoegdoening (*satisfactio*) en zijn verdienste (*meritum*). De genoegdoening wordt door hen opgevat als de oorzaak waardoor de bevrijding van de straffen op de zonden is verkregen; zij heeft betrekking op Christus' lijden en sterven. De verdienste wordt daarentegen verstaan als de oorzaak waardoor de actieve rechtvaardigheid en op grond daarvan het recht op het eeuwige leven is verkregen; zij is gebaseerd op Christus' actieve gehoorzaamheid in de volkomen naleving van Gods wet. Voetius zelf maakt dit onderscheid zo niet, maar uit niets blijkt dat hij het verwerpt. Het is voor hem aanvaardbaar te zeggen dat de gave van het eeuwige leven te danken is aan de verdienste van Christus' actieve gehoorzaamheid.[63]

Het kan verhelderend zijn de voorstelling van zaken door Calvijn hier naast te zetten, die bij Amesius nog nawerkt. Ook Calvijn maakt onderscheid tussen Christus' 'passieve' gehoorzaamheid in zijn lijden en dragen van de toorn, en zijn actieve gehoorzaamheid in zijn trouw aan de wet, en ook hij kent aan beide heilsbetekenis toe ter verwerving van de gerechtigheid waardoor zondaren voor God kunnen bestaan en leven. Het verschil met de door Voetius genoemde verdeling is echter, dat bij Calvijn de gedachte van een evenredige beloning van Christus' actieve gehoorzaamheid ontbreekt. In het betalen van de losprijs maakt Christus ons vrij van de vloek en de dood en verwerft Hij voor ons de gerechtigheid. Zo maakt Hij ruimte voor de doorwerking van Gods onverplichte goedheid en barmhartigheid in de gave van het eeuwige leven.[64]

Het verschil van de denkwijze van Voetius en die van Calvijn vinden wij bevestigd in de antwoorden op de eerste vraag, namelijk of Christus ook iets voor zichzelf heeft verdiend. Voetius ziet geen reden om deze vraag ontkennend te beantwoorden. Christus heeft de wet vervuld en door zijn volmaakte gehoorzaamheid voor zichzelf het recht op het leven verworven, volgens de regel: Wie deze dingen doet, zal leven (Lev. 18:5; Gal. 3:12). Voor dit standpunt beroept hij zich onder anderen op Bullinger en Zanchi. Hij had ook kunnen teruggrijpen op Petrus Lombardus. Volgens Voetius heeft Christus de volgende zaken voor zichzelf door verdienste verworven: zijn opstanding uit de doden, het herstel van de eenheid der beide naturen in zijn opstanding, de verhoring van de gebeden die Hij tijdens zijn leven op aarde heeft opgezonden, zijn verhoging aan Gods rechterhand, de verheerlijking van zijn menselijke natuur en ook van zijn Goddelijke natuur, want ook naar zijn Goddelijke natuur heeft de Zoon zich in zijn middelaarswerk aan de Vader onderworpen.[65]

Dat Christus voor zichzelf iets verdiend zou hebben, is onder anderen door Calvijn en Amesius ontkend. De kern van Christus' gehoorzaamheid is volgens Calvijn juist, dat Hij met zichzelf geen rekening gehouden heeft. Het meest opmerkelijke aan zijn houding is, dat Hij zichzelf in zekere zin vergeten is, om zich geheel te wijden aan onze zaligheid. En ook de Vader heeft in de overgave van zijn Zoon in de dood niet het voordeel van de Zoon gezocht, maar Hij heeft Hem niet gespaard omdat Hij de wereld liefhad.[66]

Leydekker probeert beide standpunten te verzoenen. Hij geeft toe dat op zichzelf genomen de verhoging van Christus geen verdienste is. Op deze manier kan worden verklaard, dat volgens de grondtekst van Filippenzen 2:9 God aan zijn Zoon de naam boven alle naam *genadig* geschonken heeft. Echter, wij moeten de verdienste van Christus niet alleen op zichzelf beschouwen, wij moeten haar ook in verband brengen met het pact tussen de Vader en de Zoon. Dat heeft Calvijn niet gedaan. In het pact wordt de verhoging toegezegd op voorwaarde van de volkomen gehoorzaamheid. Om Hoofd en Middelaar van zijn kerk te kunnen zijn, moest Christus zich het recht op deze positie verwerven. En een recht verwerft men zich door verdienste.[67] A Brakel schrijft in zijn bespreking van het verbond der verlossing: 'Er is loon uit genade, niet naar

verdiensten, en er is loon naar recht, naar werk, naar verdiensten, hier is een *contract*, hier is *werk*, hier is *recht*, en daarop is *werkloon*; zoo heeft dan Christus voor Zich zelven verdiend'.[68]

De tweede vraag betreft de algenoegzaamheid van Christus' lijden en sterven. Over één ding zijn alle gereformeerden het eens, dat is dat de krachtdadigheid (*efficacia*) van Christus' offer zich beperkt tot de uitverkorenen. Maar kan daarnaast gesteld worden dat de genoegzaamheid (*sufficientia*) van zijn offer zich uitstrekt tot alle mensen? In deze geest verklaart Amesius, dat uit het oogpunt van Gods bedoeling met recht gezegd wordt, dat Christus uitsluitend voor al diegenen genoegdoening gegeven heeft, die door Hem ook behouden worden. Uit het oogpunt van de genoegzaamheid van zijn werk kan evenwel gezegd worden, dat Christus voor allen en een ieder genoeggedaan heeft.[69]

Voetius maakt tegen zodanige formuleringen bezwaar. Zijns inziens kan men niet stellen dat op enigerlei wijze de genoegdoening, de losprijs of de verdienste van Christus universeel is. De begrippen 'genoegdoening', 'losprijs' en 'verdienste' zijn namelijk zo concreet, dat ze niet anders gedacht kunnen worden dan gerelateerd aan het voorwerp ten behoeve waarvan zij tot stand gekomen zijn. Dit voorwerp bestaat uit alle uitverkorenen. Aan hen komen de genoegdoening, de losprijs en de verdienste van Christus ten goede. Christus' voldoening en verdienste zijn dus particulier. Zij vormen een inhoudelijke bepaling van Christus' plaatsbekledende borgtocht voor een nauwkeurig omschreven aantal mensen. Betekent dit nu dat ieder spreken over de algenoegzaamheid van Christus' werk onmogelijk is? Dat niet, maar om daarover zinvol te kunnen spreken moeten we zijn werk niet specifiek omschrijven als voldoening en verdienste, maar slechts algemeen aanduiden als zijn lijden, zijn dood en gehoorzaamheid. Op die wijze brengen wij tot uitdrukking dat de verdienste van Christus genoegzaam en krachtdadig voor alle mensen had kunnen zijn, indien God dit had gewild.[70] Deze begripsonderscheiding treffen wij zo in de *Dordtse Leerregels* nog niet aan (II,3).

De laatste vraag gaat over de aard van de borgtocht. Lijkt Christus het meest op een *fidejussor*, dat is een borg die toezegt de schuld van de schuldenaar te betalen, of op een *expromissor*, dat is een borg die de schuld van de schuldenaar overneemt? Het verschil is, dat in het eerste geval de schuld op de schuldenaar blijft drukken, tot op het moment dat de borg betaalt. In het tweede geval is de schuldenaar reeds vrij op het moment van de borgstelling. In het begin was de discussie over de aard van de borgtocht vooral van belang tegen de achtergrond van de opvatting van Coccejus, dat in het Oude Testament, vóór de kruisdood van Christus, volle vergeving nog niet mogelijk was. De volgelingen van Coccejus verdedigden een *fidejussio*, want je kunt onze morele schuld voor God toch niet gelijkstellen met een financiële schuld die overdraagbaar is, en Christus heeft zijn leven toch niet gegeven tot een losprijs voor zichzelf, om zich van zijn eigen overgenomen schuld te ontdoen, maar tot een losprijs voor ons. Als consequentie werd echter gezien en aanvaard, dat de

oudtestamentische gelovigen nog niet bevrijd waren van de aanklacht, ook al had God op grond van Christus' toezegging die aanklacht voorlopig terzijde gelegd. Naar het oordeel van Voetius' volgelingen deden zij met deze zienswijze te kort aan de heilsweldaden onder het Oude Testament. Zelf verdedigden zij dan ook een borgtocht als *expromissio*, zij het onder het voorbehoud dat de vergelijking daarmee niet te ver moest worden doorgetrokken, vanwege het verschil tussen morele en financiële schuld.[71]

Bij Comrie krijgt de discussie over de aard van de borgtocht nog een andere spits. De vraag waarop hij een afdoende antwoord wil geven is, hoe het met de stiptheid van Gods rechtvaardigheid kan overeenkomen, dat Hij een onschuldige straft en schuldigen vrijuit laat gaan. Dat kan alleen wanneer de onschuldige Borg en de schuldigen in wier plaats Hij de straf draagt zo één zijn, dat zij voor één en dezelfde persoon gehouden worden. Deze eenheid kan alleen tot stand komen doordat zij met elkaar verenigd zijn in een verbond waarin Hij hun Verbondshoofd is. Hun zonden zijn Hem als hun Plaatsvervanger zo toegerekend, alsof Hij zelf al hun zonden begaan had (vergelijk 2 Cor. 5:21 en Jes. 53:5). Als God Hem niet had kunnen houden voor de zondaar, dan zou het onrechtvaardig zijn geweest de straf op Hem te leggen. Maar door de schuldoverdracht aan het Verbondshoofd is er niet de minste inbreuk op de rechtvaardigheid in haar allerstrengste eis. Het omgekeerde is ook waar. Het is evenmin in strijd met de stiptheid van Gods rechtvaardigheid als zondaren die in hun Verbondshoofd als hun Borg begrepen zijn, en die niet daadwerkelijk in eigen persoon geleden of gehoorzaamd hebben, gehouden worden alsof zij alle gehoorzaamheid hadden betracht. In hun Borg en Plaatsvervanger hebben zij geleden en gehoorzaamd.

Comrie acht het een eis van Gods strikte rechtvaardigheid, dat de borgtocht het karakter van een *expromissio* draagt. Schuld en straf zijn naar zijn inzicht zo onafscheidelijk op elkaar betrokken, dat de ene zonder de andere voor God onbestaanbaar is. Waar geen schuld is, daar kan ook geen straf zijn. Als Christus voor zondaren de straf draagt, kan dit alleen doordat hun schuld Hem is toegerekend en Hij door die toerekening daarvoor verantwoordelijk is geworden. Anders zou Gods rechtvaardigheid geschonden worden, en dat is uitgesloten.[72]

Uit de behandeling van bovengenoemde kwesties blijkt, dat de leer van het verlossingswerk van Christus in toenemende mate beheerst is geworden door de voorstelling van Gods rechtvaardigheid als strikte evenredigheid in de toekenning van loon en straf.

8. Betekenis van Gods onmededeelbare eigenschappen voor het geloofsleven

De theologische voormannen van de Nadere Reformatie hebben er veel werk van gemaakt het praktische karakter van de theologie aan te tonen. Het duide-

lijkst loopt dit in het oog, wanneer zij de zogenoemde onmededeelbare eigenschappen van God op de praktijk van het geloofsleven trachten toe te passen. De praktische betekenis van het heilswerk van Christus ligt voor de hand, omdat Hij dit voor de zijnen heeft verricht. Ook de waarde van wat wordt aangeduid als Gods mededeelbare eigenschappen voor de omgang met God, is niet zo moeilijk te omschrijven. Gods leven, zijn goedheid, barmhartigheid, geduld en trouw zijn even zovele aansporingen om het leven, de redding en de bescherming bij Hem te zoeken. 'Laat de rijkdom van Gods goedertierenheid, verdraagzaamheid en lankmoedigheid u tot boetvaardigheid leiden', schrijft Paulus in zijn brief aan de Romeinen (hst. 2:4). En Gods rechtvaardigheid is een prikkel om de doemwaardigheid van de eigen zondige staat te bedenken, een borg te zoeken voor de schuld en de zonde te haten en te ontvluchten. Gods wetenschap en zijn mogendheid mogen een troost voor de vromen zijn (vgl. Ps. 139) en een waarschuwing voor de ongelovigen. Deze praktische accenten zijn dan ook bij de verschillende auteurs meer of minder breed uitgewerkt terug te vinden.

Het minst voor de hand ligt de praktische uitwerking van de theologie in de leer van Gods onmededeelbare wezen. Hier moet de proef op de som geleverd worden of het werkelijk ernst is met de aanspraak op nuttigheid van de leer. Want juist Gods onmededeelbare wezen wordt gemakkelijk een voorwerp van theoretische abstractie. Wij kunnen ons van zijn onoverdraagbare eigenschappen eigenlijk geen voorstelling maken, want onze voorstellingen zijn ontleend aan wat wij in deze wereld ervaren. Onze begrippen kunnen slechts heenwijzen naar een voor ons ontoegankelijke, onbegrijpelijke werkelijkheid. Hier is het verband met de geloofspraktijk niet in alle opzichten vanzelfsprekend. Deze paragraaf laat zien, dat de meeste van onze godgeleerden zich hebben beijverd dit meest afstandelijke onderdeel van de theologie voor de geloofsbeleving ten nutte te maken.

Amesius maakt daartoe onderscheid tussen Gods sufficiëntie en zijn efficiëntie om ons zover te brengen dat wij voor Hem leven. Zijn sufficiëntie of genoegzaamheid bestaat uit zijn algenoegzame wezen en zijn trinitarische bestaan. Zijn efficiëntie of krachtdadigheid bestaat uit de werkzaamheid van zijn wezen in zijn macht en zijn wilsbesluit. Beide, Gods sufficiëntie en zijn efficiëntie, noemt Amesius de pijlers van het geloof, de steunen voor de troost, de drijfveren van de vroomheid en de zekerste kenmerken van de ware godsdienst. Wanneer Amesius over Gods onmededeelbare eigenschappen spreekt, staat dit in het praktische kader van Gods wezen dat genoegzaam is om ons voor Hem te doen leven. Zo betekent de onmetelijkheid Gods, dat het geloof mag zien op een onmetelijke heerlijkheid waaraan God deel geeft. En zoals ons geloof zich op God als de eeuwige richt, zo mag het in God ook het eeuwige leven aangrijpen. Samengevat geldt, dat ons geloof een stevig fundament heeft, omdat het steunt op God die de bezitter en bewerker van alle volmaaktheid, gelukzaligheid en heerlijkheid is.[73]

Essenius is in het aanwijzen van de praktische betekenis veel uitvoeriger dan Amesius. Bij hem ontbreekt echter het alomvattende kader van Gods sufficiëntie en zijn efficiëntie om ons voor Hem te doen leven. Hij behandelt deze eigenschappen van God naast de andere. De gedachte aan God als geestelijk wezen dat van zichzelf het leven heeft, past hij zo toe, dat zij ons ertoe moet brengen alles buiten God dat zich aan onze geest voordoet op God terug te voeren. Want uit Hem, door Hem en tot Hem zijn alle dingen (Jes. 40:26; Rom. 11:36). Op grond daarvan moeten wij onszelf voortdurend opwekken om Hem te erkennen en te verheerlijken (1 Cor. 10:31). Door deze vrome bezigheid moeten wij vermijden dat wij door goddeloze gedachten in beslag genomen worden.

Tegenover Gods onafhankelijkheid acht hij het van belang dat wij doordrongen zijn van onze eigen afhankelijkheid van Hem, niet alleen van onze schepselmatige afhankelijkheid (Hand. 17:28), maar ook van onze morele. Bij de schepping heeft Hij zijn wet in onze natuur ingeschapen en vervolgens heeft Hij diezelfde wet op vele wijzen en bij vele gelegenheden herhaald, ontvouwd en toegepast, en bovendien heeft Hij het evangelie daaraan toegevoegd. Daarom zijn wij als redelijke schepselen Hem een redelijke godsdienst verschuldigd (Rom. 12:1).

Ook Gods eenvoudigheid heeft ons iets te leren over onze levenshouding. Wij behoren zijn gemeenschap zo na te streven, dat wij de eenvoudigheid die ons opgedragen is, dat wil zeggen de oprechtheid, met ernst voor zijn aangezicht beoefenen, en alle onwaarachtigheid met inzet van alle krachten ontvluchten. De onveranderlijkheid van God wil leiden tot volharding in het goeddoen (Rom. 2:7) en tot vertrouwen op onze bewaring door Hem en op ons heil.

Gods oneindigheid betekent dat alleen Hij onze verlangens geheel kan verzadigen, zodat ze alleen naar Hem moeten uitgaan (vergelijk Jes. 55:1-3; Ps. 42:2,3). Zijn eeuwigheid wekt ons op om onze harten niet aan aardse en tijdelijke zaken vast te hechten, omdat wij tot de eeuwige gelukzaligheid in zijn gemeenschap geroepen zijn. Verder kan de gedachte aan Gods eeuwigheid ons ervoor behoeden, door tijdelijke tegenslagen en rampen de moed te verliezen. Zijn onmetelijkheid wijst ons op de noodzaak altijd voor zijn aangezicht en met Hem te wandelen.

Tenslotte, Gods onbegrijpelijkheid moet ons klein maken, en ons ertoe brengen in grote nauwgezetheid en nederigheid de leiding van Gods Woord te volgen, als de veiligste lamp in de duisternis van deze wereld, en niet buiten dit Woord te gaan in ons spreken over God.[74]

De volgende die zich grondig en volhardend heeft beziggehouden met het doortrekken van de lijnen naar het leven van de mens is Van Mastricht. Zijn toepassingen hebben veel overeenkomsten met die van Essenius. Van een voortgaande ontwikkeling is in zoverre sprake, dat hij de behandeling van elk afzonderlijk leerthema onderverdeelt in een dogmatisch deel, een weerleggend deel en een praktisch deel. Soms worden deze delen voorafgegaan door een afzon-

derlijk exegetisch deel. Op deze manier is de praktische toepassing structureel ingebouwd.

Van Gods ondoorgrondelijke wezen zegt hij, dat het de vleselijke nieuwsgierigheid verbiedt en de bescheidenheid in ons opwekt. Aan Gods onafhankelijke wezen ontleent hij troost voor bedroefden. Want verdriet wordt meestal opgewekt door wat wij missen. Door wie zouden wij dan krachtiger getroost kunnen worden dan door Hem die niets mist, maar bij uitstek in alle volheid het zijn zelf is? Verder worden wij vermaand ernaar te staan Gods onafhankelijke wezen te kennen om Hem te verheerlijken en onszelf te vernederen en te verloochenen, en ons vertrouwen op Hem te stellen. Tenslotte worden wij opgeroepen Gods Woord en zijn dienaren aan te nemen, zoals de Israëlieten Mozes moesten gehoorzamen die tot hen kwam met de woorden: 'Ik ben (dat is: de onafhankelijk zijnde) heeft mij tot u gezonden.'

De uiteenzetting over de geestelijkheid van God brengt Van Mastricht ertoe de lezers allerlei handreikingen te doen om te voorkomen dat zij zich een natuurlijke voorstelling van God maken bij hun bidden, bijvoorbeeld van een oude man, of een andere lichamelijke gestalte. Deze notie leidt ook tot de waarschuwing God niet alleen met de lippen te dienen, maar in geest en in waarheid (vergelijk Matth. 15:8; Joh. 4:24).

De waarde van Gods eenvoudigheid wordt onder andere aangewezen in de troost die ervan uitgaat. Zij leert ons dat wij rust kunnen vinden in God. Want God die eenvoudigweg geeft (Jac. 1:5), geeft zichzelf, geheel, met al zijn (mededeelbare) eigenschappen die krachtens Gods eenvoudigheid onafscheidelijk zijn. Zo verleent Hij ons zijn wijsheid, macht, goedheid en genade. Vervolgens worden wij daardoor opgewekt met heel ons hart zonder reserves ons op God te verlaten.

Gods onveranderlijkheid tenslotte bevat een aansporing de zonde te verachten, omdat God onveranderlijk is in zijn rechtvaardigheid, toorn en haat jegens de zonden en de zondaren. Zij roept ons ook op in alle omstandigheden ons houvast in Hem te zoeken, en alle onstandvastigheid en lichtvaardigheid te vermijden.[75]

Bij de tot hiertoe genoemde schrijvers heeft de toepassing van Gods eigenschappen op het leven van de mensen het karakter van aansporing, terechtwijzing en vertroosting, zij blijft dus in de parenetische stijl. A Brakel bedient zich daar ook van. Zo verbindt hij aan de bespreking van Gods alomtegenwoordigheid een waarschuwing en een bemoediging. Hij roept de lezer op, zich ervoor te wachten iets te doen dat in Gods tegenwoordigheid onbetamelijk is, en in alle eerbied en ootmoed voor zijn aangezicht te wandelen. Want zondigen in Gods tegenwoordigheid verzwaart de zonde zeer. Anderzijds wijst hij op de vertroosting die voor Gods kinderen in zijn tegenwoordigheid gelegen is. Daardoor is het namelijk mogelijk bij Hem te schuilen (vergelijk Ps. 139). En Gods onveranderlijkheid wordt voorgesteld als een schrik voor onbekeerde zondaren, vanwege Gods bedreigingen en oordelen, en als een troost voor de gelovigen, vanwege Gods beloften.

Maar behalve deze parenetische aanpak vinden we bij hem ook een andere methode, dat is die van de beschrijving van wat God in het mensenhart werkt. Een bescheiden voorbeeld daarvan is de praktische uitwerking van Gods algenoegzaamheid. A Brakel schrijft: 'Zulk een God is onze God, die niet alleen voor Zich zelven algenoegzaam is, maar met zijne algenoegzaamheid de ziel zoo overloopende kan vervullen en verzadigen, dat zij in geen opzicht iets anders van noode heeft dan God; en de ziel daarmede overstort wordende, is zoo vervuld met licht, liefde en blijdschap, dat ze ook niets anders begeert', met verwijzing naar Ps. 73:25.

Een ander voorbeeld daarvan treffen wij elders in zijn godsleer aan, te weten in zijn bespreking van de zaligmakende kennis van Gods mededeelbare eigenschappen, zoals zijn rechtvaardigheid, goedheid, liefde en heiligheid. A Brakel begint de uiteenzetting daarvan met woorden die een uitvoerige beschrijving inluiden: 'Want als de ziel wordt toegelaten tot de beschouwing van God als haar God in Jezus Christus, dan wordt de ziel gewaar ...'.[76] Met zulke beschrijvende excursen over de bevindelijke beschouwing van God door de ziel worden wij sterk herinnerd aan de schrijftrant die wij aantreffen in de opbouwende literatuur die hierna onze aandacht zal vragen. Deze partijen in A Brakels dogmatiek maken daarvan in feite reeds deel uit.

Als wij het geheel overzien, kunnen wij nagaan welke procedé's gevolgd zijn bij de toepassing van Gods onmededeelbare eigenschappen. De eerste invalshoek is die van Amesius. Hij beschouwt deze eigenschappen als blijken van Gods genoegzaamheid om ons te kunnen redden en voor Hem te doen leven. Anderen duiden deze eigenschappen niet zo expliciet als uitdrukking van Gods sufficiëntie. Toch komt één van hun werkwijzen op hetzelfde neer. Zij maken namelijk gebruik van het feit, dat uniek-goddelijke eigenschappen zoals eeuwigheid, alomtegenwoordigheid, onveranderlijkheid en eenvoudigheid allerlei andere eigenschappen impliceren die de mens veel nader staan en hem ten goede kunnen komen. Zo impliceert Gods niet-temporele eeuwigheid dat Hij de mens deel kan geven aan de temporeel-eeuwige heerlijkheid, immers als eeuwige is God heer over de tijd en beschikt Hij over de tijd. Op dezelfde wijze impliceert zijn alomtegenwoordigheid dat alle plaatsen binnen zijn onmiddellijke bereik zijn en niemand zich aan zijn nabijheid kan onttrekken. Zijn onveranderlijkheid impliceert zijn trouw en zijn eenvoudigheid zijn oprechtheid en de volledigheid van zijn gave.

Een andere manier om Gods onmededeelbare eigenschappen toe te passen is het gebruik van de tegenstelling tussen God en mens, de *via negativa* in omgekeerde richting: Gods unieke onafhankelijkheid brengt met zich mee dat de mens volstrekt van Hem afhankelijk is, zijn algenoegzaamheid dat de mens behoeftig is en voor zijn behoeften alleen bevrediging vindt bij God.

Hoe leert de mens God kennen, wanneer hij verlangend en zoekend is gemaakt om met God te worden verzoend? Deze vraag stelt de werkelijkheid van God aan de orde, niet vanuit de systematische invalshoek, maar vanuit de praktisch-pastorale. Een onderzoek naar de godsleer en christologie van de Nadere Reformatie kan om deze praktische invalshoek niet heen. Het boeiende is juist, na te gaan hoe beide benaderingen zich tot elkaar verhouden. In deze paragraaf en de twee hierop volgende paragrafen proberen wij een indruk te krijgen van de wijze waarop God ter sprake komt in werken die handelen over de geloofsbeleving in de omgang met God.

Wanneer wij allereerst stilstaan bij de betekenis van Gods rechtvaardigheid in de omgang van de mens met God, dan valt ons op dat in een aantal van de geraadpleegde werken de plaats daarvan betrekkelijk weinig nadruk ontvangt. Wellicht zouden wij anders verwachten na onze eerdere vaststelling dat de verdelende rechtvaardigheid van God in toenemende mate theologisch in Gods wezen is verankerd en de leer van Gods heilsraad heeft bepaald.

Deze opmerkelijke stand van zaken laat zich mooi illustreren met behulp van de geschriften van Teellinck. Aan de ene kant is hij zich terdege bewust van de ernst van Gods gerechtigheid, toorn en vloek tegenover onze zonden. Hij spreekt daarvan uitvoerig in zijn *Nieuwe Historie van den ouden mensch.* Ook het onmetelijke lijden van Gods Zoon tot genoegdoening aan Gods gerechtigheid ontvangt alle nadruk. Maar aan de andere kant overheerst in de beschrijving van Gods toenadering tot de zondaar de aandacht voor Gods onbegrijpelijke, uitnodigende vriendelijkheid. De Here gedraagt zich daarin, aldus Teellinck, alsof Hij ons nodig heeft in plaats van andersom. Zijn eisen en bedreigingen versterken zijn nodiging, ze zijn bedoeld om ons aan te sporen ons van onze boze wegen te bekeren.

In zijn geschrift over de viering van het avondmaal valt op, dat Teellinck als middel om het ware berouw in ons te verwekken niet noemt het bedenken van Gods rechtvaardige toorn tegen onze zonden zonder meer, maar het bedenken van het zware lijden en sterven dat wij Christus door onze zonden hebben aangedaan. Teellinck voegt hieraan toe, dat dit lijden daarom zo zwaar was, omdat Hij geleden heeft onder de toorn van God tegen onze zonden. De mens staat hier niet 'oog in oog' met de rechtvaardige eisende God, maar hij wordt reeds aan het begin, ter verwekking van het berouw, gewezen op Christus en zijn lijden omwille van zondaren. Allen die door de gedachten aan het lijden van Christus hartelijk bedroefd zijn over hun zonden, mogen God zien als de God die verzoening en genezing in Christus belooft. De God met Wie zij te maken krijgen is hier de God die in Christus zijn genade schenkt.

Door deze benadering wordt ook de plaats van de prediking van de wet bepaald. De wet moet volgens *Noodwendigh Vertoogh* scherp worden gepredikt om drie redenen. Zij moet de mens ontdekken aan zijn machteloosheid om

te gehoorzamen, zij moet hem een indruk geven van de afschuwelijkheid van de zonde, doordat God in de wet aangeeft dat Hij daarvan een afkeer heeft en daarover toornt, en zij moet getuigenis afleggen van de zoetheid en de lieflijkheid van de gehoorzaamheid. Het aspect van Gods rechtvaardige eis die tot schuldverslagenheid leidt, ontbreekt ook hier.

In het *Soliloquium* blijft Gods rechtvaardigheid eveneens op de achtergrond. Teellincks uitgangspositie is hier niet de door schuld verslagen mens die voor Gods rechtvaardigheid beeft, maar de mens die aan het aardse leven niet genoeg heeft en zich bewust wordt van de diepe ellende van een leven buiten God. Het godsgemis doet hem zoeken en vragen naar een weg om God te vinden. De rechtvaardigheid van God wordt hier meer verondersteld dan dat zij als indrukwekkende realiteit invloed uitoefent op de beleving van de smekeling.[77]

Hetzelfde geldt van de twee prekenbundels van Van Lodensteyn. Gods toorn met daarachter zijn onuitgesproken rechtvaardigheid speelt wel een bescheiden rol in de tekening van het werk van Christus, maar de sfeer van het rechtsgeding ontbreekt geheel in de weergave van de confrontatie tussen God en de zondaar. In een preek over Lukas 2:1-7 beantwoordt hij de vraag waartoe Christus als mens in de wereld gekomen is. Hij zegt daar van: 'Daarom is 't / om den Hemel te bestormen / en voor zyn volk in te nemen / om den Duyvel den kop te vermorselen / de helsche vlamme uit te blussen / om den eeuwigen toorn van den oneindigen God te stillen / die te dragen / en den mensch daar van te verlossen.' Hij tekent Hem vervolgens als het ware Paaslam en als het Kind waarop alle dieroffers in het Oude Testament zagen.

Elders, in een preek over Johannes 17:3, blijkt hij Gods eigenschappen, waaronder zijn rechtvaardigheid, geheel met zijn openbaring in Christus te verbinden. Met een beroep op Johannes 14:9 en 2 Corinthe 3:18 betuigt hij dat wij in Christus zien wie God is: Christus toont ons Gods goedheid, algenoegzaamheid en wijsheid, en is ons door God geschonken tot wijsheid, rechtvaardigmaking, heiligmaking en volkomen verlossing (1 Cor. 1:30). Door Christus krijgen wij in zekere zin deel aan Gods eigenschappen.[78]

Later is dit bij Schortinghuis en Smytegelt in hun bekendste werk net zo. Bij Schortinghuis is alles gericht op de vereniging met Christus. Het dragen van Gods toorn, het genoegdoen aan Gods rechtvaardigheid wordt meer verondersteld dan dat het expliciet wordt genoemd en uitgewerkt. We kunnen aannemen dat Schortinghuis daarvan uitgaat wanneer hij spreekt over de heerlijkheid, dierbaarheid, algenoegzaamheid en bereidwilligheid van de overdierbare Here Jezus, en wanneer hij gewag maakt van de toegang tot de Vader die hij ontving door zijn dierbare borg. Maar meer dan een stilzwijgend uitgangspunt is het toch niet. In zijn bekend geworden 'dierbare vijf nieten' (ik wil, kan, weet, heb en deug niet) staat niet de doemwaardigheid van de zondaar op de voorgrond, maar diens onmacht om in eigen kracht God te vinden. Als pendant daarvan staat niet Gods rechtvaardigheid centraal, maar zijn vrijmacht.[79]

Bij Smytegelt is de benadering misschien iets minder jesu-centrisch, en wat meer trinitarisch, maar dit betekent niet dat de aandacht voor Gods rechtvaardigheid groter is. Ook bij hem blijft de rechtvaardigheid Gods een impliciete vooronderstelling. Hij schrijft dat de gelovigen deel hebben aan de verzoening met God en aan de gerechtigheid van Jezus Christus. Het probleem van het leven met God cirkelt meer om de eigen geestelijke dorheid, het verlangen naar de gemeenschap met God en zo naar zekerheid in de aanvechtingen van de satan, dan om het kunnen bestaan voor de rechtvaardige God.[80]

Anders ligt het bij A Brakel. Bij hem is de rechtvaardigheid Gods wel een werkelijkheid waarmee de zondaar voor God in het reine moet komen. Ligt bij de vorige schrijvers het hoofdaccent op God die in Christus zich laat kennen en gemeenschap sticht met de zondaar, bij A Brakel treedt een zekere polarisatie op tussen God buiten Christus en God in Christus. 'God is buiten Christus verschrikkelijk, en kan niet beschouwd worden anders dan een verterend vuur; maar in Christus heeft men vrijmoedigheid, en God openbaart Zich aan de zoodanigen, die door dien weg tot Hem naderen.' Door het geloof leert men God in Christus kennen, maar dit neemt niet weg dat men voordat men Christus als Borg aanneemt, te maken krijgt met Gods eisende rechtvaardigheid die afschrikt.

A Brakel zet dit uiteen wanneer hij verklaart hoe de Heilige Geest het geloof werkt. De Geest schijnt in het verduisterde verstand van Gods kinderen, zodat zij hun ellende beginnen te zien, en bevangen worden door schrik en vrees vanwege de walgelijkheid en verdoemelijkheid van de zonde. Hierdoor wordt in hen een begeerte gewekt naar de genade van God. Maar dan toont de Geest hun Gods rechtvaardigheid, die eist dat de minste zonde gestraft wordt met de eeuwige verdoemenis. Het gevolg daarvan is, dat Gods kinderen gestuit worden in hun toevlucht nemen tot God. In een staat van moedeloosheid en radeloosheid openbaart de Geest hun de noodzaak van een borg die voor hun zonden aan Gods rechtvaardigheid betaalt, en Hij laat hun zien wie die borg is die door God zelf is gegeven, zijn eniggeboren Zoon. Hij toont hun tevens welke verbondsweldaden in Hem vervat zijn. Als gevolg daarvan worden zij daartoe aangetrokken en wordt bij hen de liefde tot de zaligheid en tot de borg opgewekt, ze willen aan hem en zijn gaven deel krijgen. De Geest overtuigt hen dat aan hen de zaligheid van het evangelie wordt aangeboden. Na veel strijd ontvangen zij de vrijmoedigheid om die borg aan te nemen en geven zij zich geheel aan Hem over.

In de leer van de rechtvaardigmaking voegt A Brakel hieraan nog een stap toe. Het geloof neemt eerst de gerechtigheid van de Borg Jezus Christus aan en vervolgens keert de gelovige met de aangenomen en toegeëigende gerechtigheid tot God. Aan God toont hij die gerechtigheid, en hij verlangt daarnaar geoordeeld en gerechtvaardigd te worden. Daarbij pleit hij op de beloften van vergeving en eeuwig leven, en al pleitend hoort hij in de beloften Gods stem die hem vrijspreekt van schuld en straf en hem tot erfgenaam van het eeuwige

leven verklaart. De Heilige Geest op zijn beurt bekrachtigt deze waarheden in de ziel.[81]

Uit deze laatste stap in de leer van de rechtvaardiging blijkt, dat een kind van God zelfs wanneer hij Christus reeds aangenomen heeft, te maken krijgt met Gods analytische rechtvaardigheid die niet aan Christus gebonden is en die ieder geeft wat hem naar recht toekomt. In XVII,16 zegt A Brakel dit heel duidelijk: 'Zal God dan den mensch rechtvaardigen en inwijzen in het recht van de eeuwige zaligheid, zoo moet hij waarlijk rechtvaardig en heilig zijn; want Gods oordeel is naar waarheid, zijn vonnis is recht en gerechtigheid.' Hier wordt de strikt verdelende rechtvaardigheid van God doorgetrokken tot in de toeëigening des heils.

Elders heb ik deze benadering zo radicaal niet aangetroffen, wat natuurlijk niet wegneemt dat ook bij anderen de polariteit van wet en evangelie wordt geduid in de richting van Gods rechtvaardigheid en zijn barmhartigheid. Tekenen van de soteriologische doorwerking van deze duiding vinden wij bij Comrie. Hij spreekt in zijn catechismusverklaring over twee verschillende openbaringen van God, in de wet en in Christus. God wordt enerzijds in de wet door de Heilige Geest aan de ziel ontdekt als Degene die de eer en het ontzag van de goddelijke majesteit handhaaft. En Hij wordt anderzijds door het evangelie ontdekt, zodat de ziel krachtens de werking van de Heilige Geest overtuigd wordt dat God in Christus verzoend is en de wereld met zichzelf verzoent.

Comrie gaat niet zover als A Brakel, die stelt dat de gelovige bekleed met de gerechtigheid van Christus weer naar de Vader gaat om zich door de Vader te laten rechtvaardigen. Nee, hierin doet hij meer denken aan Van Lodensteyn. Het is God zelf die in het aangezicht van Christus Jezus door de instraling van zijn goddelijk licht de zielen der uitverkorenen verlicht met de kennis der heerlijkheid Gods (vergelijk 2 Cor. 4:6), zodat de middelaar van het verbond hun wordt geopenbaard in zijn heerlijkheid, noodzakelijkheid, gepastheid, algenoegzaamheid en bereidwilligheid.[82] De gelovige hoeft zich niet nog eens te verantwoorden tegenover Gods rechtvaardigheid, maar ontvangt deel aan deze rechtvaardigheid die hem in Christus van godswege wordt geopenbaard en die door hem wordt aangenomen.

10. Omgang met God die liefde is

Veel sterker dan de nadruk op Gods rechtvaardigheid is in de geraadpleegde geschriften het accent op Gods liefde. Deze aandacht voor Gods liefde neemt vaak de vorm aan van een beschrijving van de innige liefdesgemeenschap tussen God of Christus en de ziel. Teellinck gaat daarin heel ver. De liefdesgemeenschap wordt door hem getekend met trekken die doen denken aan de huwelijksgemeenschap van man en vrouw: 'Als gy / Heere / maer woudet uwe slincker-hant onder mijn hooft leggen / ende uwe rechter-hant over mijn borst

slaen; dan zoude mijne ziele sachte liggen / dan zoude zy meer dan in een aerdtsch Paradijs wesen'. De liefde wordt door God in het hart uitgestort en bewerkt daar een stille gerustheid, vrede en troost, die door niets overtroffen wordt. Naar deze liefde in het hart gaat het verlangen uit: 'Och! Heere / dat toch dese liefde altoos by my / altijdts in my ware! dat ick konde ontbranden in dese liefde'.

Wanneer de gelovige deze liefde in het hart ontvangt, dan verliest hij zichzelf geheel in de liefde van God. Dat blijkt uit het antwoord dat Teellinck geeft op de vraag hoe hij kan toekomen aan het gebod van de liefde: 'Moet het niet alsoo wezen? dat dijne liefde / als eenen grooten gloet / als een al-verlichtende klaerheyt / moet in my verswelgen alle andere liefde / ende dat de liefde mijnes selfs / de liefde mijnes Naestens / de liefde van dijne verborgene, die dy naest zijn, moet slechts in-komen / onder dijne liefde / ende daer haer selven verliesen', en hij vergelijkt dit met het water van de rivieren dat opgaat in de zee. Hij vergelijkt de vereniging met God ook met een opstijgen van de aarde, een vliegen tot God met de vleugelen der waarachtige vrijheid. Het doel van die vereniging is, 'dat ick uyt grooter liefde my zelven niet en mocht gevoelen / maer u alleene in my'.

Wanneer Teellinck de 'aldersoetste Bruydegom mijner Zielen' en zijn 'aldersoetste Minnaer' aanspreekt, denkt hij niet specifiek aan Christus, maar aan God. Christus speelt in zijn beleving de rol van het middel om God te kennen en het leven met God te vinden. Hij dankt God voor de vergeving der zonden en de verlossing uit de dood door de Here Jezus, en zegt: 'ghy hebt even daerom dijnen eyghen Sone ons ghestelt tot eenen Salighmaker / om in hem t'openen den boesem dijner ghenade / ende ons in hem te doen sien dijne Menschen-liefde'.[83] De gave van de Zoon staat geheel in het teken van Gods liefde.

Van Lodensteyn kan in dezelfde geest, zij het iets terughoudender, over het deel hebben aan Gods liefde spreken. In een preek over Hooglied 1:4, getiteld 'Christi Bruyd in de binnenkamer', verstaat hij onder de binnenkamer de gevoelige liefde van Christus en de allerinnigste gemeenschap der zielen met Christus. God doet zijn kinderen de breedte, lengte, diepte en hoogte van Jezus' liefde zien (vergelijk Ef. 3:18, 19). Hij openbaart zich aan de zijnen als een genadig en vergevend God. 'Aldus omhelst hy onze ziele lieflijk.[84]

Ook A Brakel is ertoe in staat de eenheid in liefde tussen God en de gelovigen tot uitdrukking te brengen. Hij doet dit op een aanstekelijke wijze aan het einde van zijn bespreking van het verlossingsverbond. Hij schrijft: 'Hier openbaart zich eene weergalooze liefde, die alle begrip te boven gaat. In dit verbond gekend en bedacht te zijn; van den Vader aan den Zoon gegeven te zijn, en van den Zoon in zijn boek getekend te zijn; een voorwerp te zijn van het eeuwig onderling genoegen tusschen den Vader en Christus om u zalig te maken, dat is een geluk! dat is een wonder! Hier was geen voorgezien geloof, geene goede werken, dat de partijen bewoog om hunner in dit verbond te gedenken; hier

was geene noodzaak, geen dwang, maar eeuwige liefde en vrijwilligheid. (...) Liefde bewoog den Vader; liefde bewoog den Heere Jezus. 't Is een liefdeverbond van die, welke uit zich zelven liefhebben zonder beminnelijkheid van het voorwerp. O hoe gelukkig is hij, die in dit Verbond is ingesloten, en die van deze eeuwige liefde rondom omvangen, bestraald en verwarmd wordt tot wederliefde'.[85] Uit deze woorden wordt duidelijk, dat de juridische categorieën waarvan A Brakel zich bedient niet ten koste gaan van de ruimte voor de liefde van God in het leven van zijn kinderen.

Tenslotte luisteren wij naar Comrie. Van hem geldt eigenlijk hetzelfde als van A Brakel. Hij is uiterst gevoelig voor de juridische consequenties van de rechtvaardigheid Gods. Maar dit neemt niet weg dat hij van binnenuit weet te spreken van de liefdevolle gemeenschap met Christus. Hij doet dit bijvoorbeeld in zijn *A.B.C. des Geloofs* bij de bespreking van de begrippen 'aanhangen' en 'aankleven'. Wanneer de gelovige Christus aanhangt, dan grijpt zijn ziel Hem aan en omhelst zij Hem met de allerinnigste liefde. Wanneer God zich aan de ziel wil schenken en mededelen, en zij van haar kant Hem wil omhelzen, is dit te typeren als een zeer nauwe verbondsonderhandeling tussen God en de ziel. Door een blakende liefde wordt God aan de ziel en de ziel aan God gehecht. Deze intieme gemeenschap tussen God en de mens komt tot stand wanneer God de wezenlijke inhoud van het genadeverbond aan de ziel bekendmaakt. Comrie spreekt in dit verband van de wederzijdse vereniging in de tijd der minne. Als gevolg van de krachtdadige en onweerstaanbare werking van de Heilige Geest willigen de uitverkorenen dan onder een allerliefst gevoel van een almachtige werking op hun ziel het verbond in. Wanneer zij het verbond en zijn Borg waarachtig leren kennen, bemerken zij dat op hun ziel een liefelijke aandrang wordt uitgeoefend om de Here welbehaaglijk te leven.[86]

Wanneer wij ons afvragen wat de herkomst is van deze grote nadruk op de liefde van God, kunnen wij minstens vaststellen dat de oorsprong daarvan nauwelijks gelegen kan zijn in de dogmatische leer van Gods eigenschappen of van Christus. In de eigenschappenleer is daarvoor het accent op Gods onmededeelbare eigenschappen te groot, en in de christologie overheerst het functionele van het middelaarswerk te veel, onder het gezichtspunt van de genoegdoening aan de rechtvaardigheid Gods. Dat is een andere invalshoek dan de gedachte dat in Christus God zelf tot ons komt en ons in Hem zijn liefde geeft. Het enige aanknopingspunt in de dogmatiek voor het overwicht van Gods liefde is de leer van de drieëenheid. De actuele betekenis daarvan werd door Voetius en zijn navolgers onder andere gezien in de liefde tussen de Vader en de Zoon die aan ons geschonken wordt. Het is echter opmerkelijk dat in de onderzochte geschriften het verband met de trinitarische liefde van de goddelijke Personen tot elkaar niet wordt gelegd, met uitzondering van de geciteerde passage van A Brakel. Het ligt daarom voor de hand invloeden van elders aan te nemen, die weinig vat hebben gehad op de dogmatische verantwoording, maar des te meer op de praktische geloofsbeleving.

Meermalen wordt gewezen op verwijzingen naar de middeleeuwse mystiek, die vooral in Bernard van Clairvaux een aansprekende vertolker heeft gekregen, en die rechtstreeks en via het Engelse Puritanisme kan hebben doorgewerkt.[87] Men heeft zelfs gemeend te kunnen spreken van katholiserende tendenzen in de christologie binnen de Nadere Reformatie. Daaronder is te verstaan de neiging meer aandacht te vertonen voor de incarnatie en de persoon van Christus als de openbaring van Gods heiligheid en liefde, dan voor het plaatsbekledend verzoeningswerk van Christus. Daarmee correspondeert in de leer van de verlossing een overheersende belangstelling voor de verheffing van de menselijke natuur tot God, ten koste van de betekenis van de verzoening met God door het bloed van Christus.[88] De aandacht voor Christus' persoon en voor de eenwording van de ziel met God is inderdaad opvallend groot. Hier worden andere accenten gelegd dan in de dogmatiek. Dit neemt echter niet weg dat Jezus' lijden en sterven als genoegdoening voor onze zonden op de achtergrond steeds meeklinkt.[89]

11. Godsontmoeting en godservaring

Het laatste aspect van ons onderzoek betreft de wijze waarop de relatie met God in de stichtelijke literatuur wordt getypeerd. Ten aanzien daarvan zijn twee vormen van elkaar te onderscheiden, die evenwel veelal met elkaar verweven zijn. De eerste is aan te duiden als *ontmoeting*. De relatie met God heeft daarin het karakter van de intieme verborgen omgang met God, zij is persoonlijk van aard. Wat in de vorige twee paragrafen naar voren is gebracht over de omgang met de rechtvaardige God die liefde is, heeft daarvan het meeste weg. Wie te maken krijgt met God die zijn rechtvaardigheid handhaaft en ons in zijn liefde opneemt, als een God met wie de ziel zelfs verbondsonderhandelingen voert, heeft daarin te maken met een persoonlijke God, die van de andere kant komt en de mens tegemoet treedt en de gemeenschap met de zondaar afwijst dan wel in Christus opricht.

Het karakter van de relatie tot God als persoonlijke gemeenschap in de ontmoeting komt voorts tot uitdrukking in het spreken van de ziel tot God en van God tot de ziel. Bij Teellinck vinden wij voortdurend een spreken voor Gods aangezicht, waarin veelvuldig God wordt aangesproken. Nu geschiedt dit bij Teellinck in een alleenspraak, dat is een ontboezeming waarin alleen de ziel aan het woord is en niet God sprekende wordt ingevoerd.

Van het spreken van God tot de mens in de wederzijdse ontmoeting zijn echter ook voorbeelden te geven, niet alleen uit de populaire, maar ook uit de academische literatuur. In zijn *Exercitationes* citeert Witsius verschillende malen Jesaja 65:1, waar de Here zijn volk herinnert aan zijn vroegere woorden: 'Hier ben Ik, hier ben Ik.' Zo biedt de hemelse Vader zijn Zoon aan en Christus de Here biedt zichzelf aan met al zijn weldaden en een volheid van heil, zeggende: 'Hier ben Ik, hier ben Ik.' God spreekt deze woorden tot de bekommerde ziel die Hem zoekt, en zodra de ziel bemerkt dat God zich zo welwillend aanbiedt, aarzelt het geloof niet om Hem met open armen te omhelzen.[90] Hier heeft de omgang met God duidelijk een dialogisch karakter.

Het verst daarin is Smytegelt gegaan. Bij hem wordt de omgang met God tot een gemeenzaam tweegesprek, waarvan hij zegt: 'Uw ziele vaart wèl, als zij geestelijken omgang met God gaat houden ... Zij doet dan geen groote noch kleine dingen, of ze kent er den Heere in.' De volgende voorbeelden geven een indruk van de manier waarop bij Smytegelt het contact tussen God en de gelovige verloopt. Het spreken van de ziel tot God heeft vaak de vorm van een bekommerde klacht. Op zijn tijd spreekt God dan tot de ziel die Hem zoekt: 'Ik ben uw heil' (Ps. 35:3). Hij neemt de ziel apart en zegt tot haar: 'Zal Ik u een blijk van mijn oneindige, tedere liefde geven?' De ziel stelt zich op een eenzame plaats voor de Alwetende en zegt: 'Heere, Gij kent mijn hart'. Vervolgens verklaart zij hoe zij zich verlangend op de gemeenschap met God voorbereidt. En God antwoordt: 'Al die voorbereidingen zijn goed. Ge zijt oprecht.' Daarop spreekt de ziel, als het met genade gepaard gaat: 'Wat zegt Gij, Heere?' en ze neemt enige teksten uit het Woord om daarop bij God te pleiten en te overwegen of ze die wel op zichzelf mag toepassen. Dan komt de zalige God en spreekt: 'Gij ligt steeds te denken, of het werk van God wel in u is.' En dan geeft Hij haar een duidelijk licht, en Hij zegt: 'Mijn kind, mijn vriendin, Ik zal u overstromen tot ge niet meer kunt. Ik zal u ontmoeten. Terwijl Ik bij u ben, zal Ik u onderwijzen, raadgeven'.[91] Ik zie hier af van een beoordeling van de inhoud van dit gesprek tussen God en de bekommerde gelovige. Het gaat me nu om het dialogische, vertrouwelijke karakter ervan. Dat doet denken aan de gesprekken van God met Abraham en met Mozes, zoals wij die in de Bijbel lezen.

De relatie van de gelovige tot God wordt echter niet alleen beschreven in termen die ontleend zijn aan een persoonlijke ontmoeting. De tweede vorm waarin de relatie tot God wordt beleefd, is die van de *ervaring*, van allerlei aandoeningen die door God in de ziel worden gewerkt. Beide vormen, die van de ontmoeting en die van de ervaring, sluiten elkaar natuurlijk niet uit. Maar wel kan de tweede de overhand hebben over de eerste.

Teellinck heeft het over beide. Hij spreekt niet alleen van de liefdesgemeenschap als tussen twee personen, maar ook over het voelen van God in zijn ziel, en over het smaken hoe goed God is (vergelijk Ps. 34:9; 1 Petr. 2:3). In de weergave van de meest intieme gemeenschap tussen God en de ziel treedt het karakter van de persoonlijke ontmoeting zelfs terug. In die liefdesgemeenschap met God gaat de ziel namelijk op in Gods liefde. De persoonlijke eigenheid van de ziel is dan niet meer van belang. Voor haar blijft dan geen andere rol over dan die van de gewaarwording van Gods liefde. De ziel is een en al ervaring.[92]

Ook bij anderen treedt het persoonlijke karakter van de relatie tot God

terug. Een frappant voorbeeld daarvan vinden wij in de *Geestelijke verlatingen* van Voetius en Hoornbeek. Men zou de indruk kunnen hebben dat verlating bij uitstek een persoonlijke categorie is: iemand wordt door een ander die eerst in zijn nabijheid was, alleen gelaten. Maar in de uitwerking van wat daarmee wordt bedoeld, blijkt het louter om een ervaringscategorie te gaan. Voetius omschrijft de geestelijke verlating als een verzoeking van Godswege, waardoor Hij het *gevoel* van zijn vertroostende genade en van zijn vaderlijke gunst onttrekt. Daardoor gevoelt een mens die tot God bekeerd is niet de verheuging van zijn hart in God en Goddelijke dingen. Het gaat om een verduistering en wegneming van de vreugde en de geestelijke genieting. De verlating wordt door God zelf vaderlijk toebedeeld, doordat Hij zijn liefde niet gevoelig uitstort in de harten der gelovigen. Verlating is dus de onthouding van een gevoel. Bij Hoornbeek ligt dat niet anders. Weliswaar spreekt hij onbevangener van God die de ziel verlaat, in persoonlijke termen dus, maar ook bij hem blijkt dit betrekking te hebben op het gevoel van God en zijn genade. God trekt zich terug met betrekking tot het gevoelen en de vreugde der ziel. Hij doet die ziel niet zo zijn gunst en vriendelijkheid smaken als voorheen, Hij overstelpt haar niet zo met hemelse vertroostingen en vreugde als eerst. Daaruit vloeit voort dat de ziel als het ware geen gevoel heeft van enige genade van God in haar.[93] De persoonlijke elementen (gunst, vriendelijkheid) worden hier geheel ondergeschikt gemaakt aan de gevoelsbeleving.

Dezelfde tendens kan worden waargenomen bij Van Lodensteyn. In een preek over Johannes 17:3 omschrijft hij wat het kennen van God en Jezus Christus inhoudt. In die omschrijving wordt de kern van deze kennis niet in de persoonlijke relatie met God gelocaliseerd, maar in het gevoel. 'Dese kennisse bestaat in een gezegende bevinding van de Eygenschappen Gods, te proeven en te smaken dat God goed is. Psalm 34:9. 't Is een gewaarwordinge van den Goddelyken glans, Majesteit, en waardigheid Gods; dat ondervind hy in sijn ziele / gelyk het voedsel van de spys gevoelt word / soo deelt de Heere hem selven mede / en doet voelen wat hy is.' De zelfmededeling van God, men zou zeggen: een zeer persoonlijke daad, wordt van haar persoonlijke karakter ontdaan doordat zij wordt uitgelegd in gevoelstermen.

Van Lodensteyn kan de kennis ook omschrijven als een door de Geest verlicht verstand. Op grond van Psalm 36:10 zegt hij: 'Het licht dat in de ziele is / dat is God selfs'. Hier wordt het gevoel aan de verlichting van het verstand gebonden, maar daarmee is de benadering vanuit de gevoelservaring niet doorbroken. Integendeel, het wonen van God in ons wordt vereenzelvigd met het licht waarmee de Heilige Geest ons verstand verlicht. Maar dat betekent dat de persoonlijke categorie van de gemeenschap tussen God en mens wordt gevangen in de onpersoonlijke categorie van het verlichte schouwen en voelen.

De plaats van Jezus Christus in deze verstandsverlichting en gevoelsmededeling is dan, dat in Hem ons de heerlijkheid Gods wordt getoond. De bijzondere eigenschappen van God worden gezien in Christus. Het bevreemdt ons

niet dat over de geliefde tekst 2 Corinthe 4:6 in een van de bundels een afzonderlijke preek te vinden is: 'Om (te geven) verlichting der kennis der heerlijkheid Gods in het aangezicht van Jezus Christus'. Daarin schrijft hij van de kennis, dat zij Gods volmaaktheden betreft. De ziel ziet door deze kennis Gods heerlijkheid en algenoegzaamheid. 'En hoe sy die meerder bespiegelt / hoe sy zich selven meerder quijt werd. Dat eeuwig gezichte nu van Gods algenoegsaamheyd / en van Gods eyndeloose heerlijkheyd sal wesen onse geluksaligheyd. Joh. 17:3. Matth. 5:8'.[94]

Bij A Brakel vinden we een soortgelijk patroon. Wandelen met God bestaat volgens hem in een heilige afzondering van het hart van al het zichtbare, in een stille toewending tot God, om zich zo in te stellen op de bestraling met zijn wonderbaar licht, en in een staren op Gods volmaaktheden, om al dieper die in te zien en hun kracht in het hart te gevoelen. Dit gevoelen van Gods volmaaktheden leidt tot de omgang met God, in een beurtelings stilzwijgen, aanbidden, eerbiedig neerbuigen, samen spreken, bidden, ootmoedig zich onderwerpen, vertrouwen, zich verblijden en zich in de Here verlustigen, zich aanbieden voor de dienst des Heren, om Hem welbehagelijk te leven. In twee van deze werkzaamheden komt God als persoonlijk God naar voren, dat is in het 'samen spreken' en in het 'vertrouwen'.

Hoezeer echter deze omgang met God gebaseerd is op het ervaren van God, blijkt uit het vervolg, waarin A Brakel beschrijft wat het betekent wanneer de ziel wordt toegelaten tot de beschouwing van God. De ziel wordt Gods rechtvaardigheid gewaar en bemint die, zij ziet Gods goedheid en algenoegzaamheid, smaakt de kracht ervan en wordt daarmee verzadigd, zij wordt bestraald door Gods liefde en ontbrandt in wederliefde, zozeer dat iedere aardse liefde haar kracht verliest. Zij ziet Gods heiligheid en kan de glans daarvan niet verdragen, maar verlangt er tegelijk naar heilig te zijn als Hij. Zij ziet en bemint Gods heilige wil en laat haar eigen wil versmelten in de wil van God. Zo beschouwt zij ook Gods heerlijkheid, almacht, wijsheid en waarheid. Het hele christelijke leven wordt teruggevoerd op de toelating van de ziel tot de beschouwende ervaring van God. Om in deze beschouwing van God te worden ingeleid moet het historisch geloof zeer werkzaam zijn. Voorts is nodig dat men door het geloof God aanmerkt als zijn God in Christus, omdat de verlichting van de kennis der heerlijkheid Gods in het aangezicht van Jezus Christus is (2 Cor. 4:6).[95]

Ook Schortinghuis spreekt bij herhaling over de beschouwing van de zalige waarheden bij bovennatuurlijk licht. Het gaat daarin om een innerlijk door bevinding kennen en genieten van Gods genade, goedertierenheid en liefde. Zijn verlangen is lange tijd geweest: 'Och mocht ik Jezus ervaren, gevoelen en genieten'. De vereniging met Christus komt ook tot stand in de weg van aanschouwing en genieting: 'De gansche ziele wordt door de heerlijke stralen van des Heeren Jezus' heerlijkheid als omschenen en met de teederste liefde-genieting ervaart en geniet zij dien alleswaardigen Koning inniglijk en met Hem is zij inniglijk verheugd'.[96]

Bij Smytegelt ligt daarentegen de nadruk veel meer op de ontmoeting met God in het gesprek met Hem. Uitdrukkingen als 'Ik zal u overstroomen' en 'Aldus stroomt de Heere binnen' staan binnen het verband van het komen en spreken van God. Voor Comrie geldt hetzelfde. Het element van de beschouwende genieting ontbreekt niet bij hem. De gelovigen, wier ziel verenigd is met God, leven in zijn beschouwing en gemeenschap. Zij hechten zich aan God met het innigste en het allertederste van hun gedachten.[97] Maar deze beschouwende genieting is toch ondergeschikt en dienstbaar aan de gemeenschap met God die het meest met persoonlijke trekken wordt getekend.

Wij vragen ons af hoe het komt, dat behalve de persoonlijke categorieën waarin de gemeenschap met God beschreven wordt, bij velen de onpersoonlijke categorieën van ervaren, genieten, gevoelen, schouwen, beschouwen en bevinden zo'n grote rol hebben gespeeld, zozeer zelfs, dat de karakterisering als onpersoonlijke ervaring veelal de overhand heeft gekregen over die als persoonlijke ontmoeting.

Er zou een verband kunnen bestaan met het gangbare godsbeeld dat door de dogmatische bezinning in de theologie van de Nadere Reformatie is aanvaard en verwerkt. Dat is het beeld van God die niet in de tijd kan ingaan om persoonlijk met mensen te communiceren. Onder zijn eenvoudigheid werd immers verstaan dat er in Hem geen onderscheid is tussen zijn eeuwige wezen en de wijze waarop Hij voor de wereld bestaat. En als de Eeuwige is Hij slechts verheven boven de tijd, zodat Hij het niet kan bestaan in te gaan in de geschiedenis. Zijn relatie tot mensen is slechts in deze zin veranderlijk dat de effecten op de mens van zijn eeuwig gelijkblijvende handelen kunnen veranderen, maar van God zelf kan in eigenlijke zin niet gezegd worden dat Hij ergens mee begint of ergens mee ophoudt.

Wij hebben ons aan het einde van de behandeling van Gods onmededeelbare eigenschappen reeds afgevraagd, of op deze wijze wel sprake kan zijn van een *persoonlijke* relatie tussen God en mens. De grote nadruk in de stichtelijke werken op de gemoedservaring is binnen dit kader goed verklaarbaar. Deze geestelijke indrukken aangaande God kunnen in deze godsleer geduid worden als effecten van Gods eeuwige constante activiteit. Op deze wijze kan gesproken blijven worden van de nabijheid van God. Deze nabijheid kan echter niet geduid worden als een werkelijk persoonlijke ontmoeting, de godsleer staat dat in de weg, maar wel als een indruk in het gevoelsleven die door de Geest wordt gewerkt.

Bij deze mogelijke verklaring kan echter de tegenvraag luiden, hoe gekwalificeerde dogmatici als A Brakel en Comrie desondanks ertoe hebben kunnen komen de gemeenschap tussen God en mens op een heel persoonlijke manier weer te geven als een intieme vereniging in liefde. Daarvoor kan enerzijds naar de kracht van het bijbelse spraakgebruik worden verwezen die de relatie tussen God en mens als een zeer persoonlijke beschrijft. De Bijbel spreekt vaak zeer mensvormig over God. Dit spreken zet zich voort in veel opbouwende verhandelingen. Deze manier van spreken over God heeft men altijd toelaatbaar geacht, in weerwil van vele abstracte bespiegelingen over Gods eeuwige, onveranderlijke wezen. Maar men heeft het tegelijkertijd beschouwd als een oneigenlijke manier van spreken, die voor het gewone volk wel het meest geschikt is, maar die niet letterlijk mag worden opgevat. Reeds Zanchi maakte in 1577 het onderscheid tussen de retorische manier van uitdrukken (*oratorie*) en de wetenschappelijke (*scholastice*). De eerste is het meest doorzichtig, maar de laatste verklaart de zaak, al is ze voor velen niet helder.[98] Op deze wijze kan er plaats blijven voor de gemeenzame omgang met God in de praktische literatuur. Het betekent echter wel, dat de *ervaring* van een godsontmoeting niet op een ontmoeting in eigenlijke zin kan worden teruggevoerd, ten gevolge van de visie op de absolute transcendentie van God.

12. Slotsom

In deze slotparagraaf proberen wij de balans op te maken van wat wij gevonden hebben over de godsleer en de christologie in de Nadere Reformatie, zowel in de wetenschappelijke bezinning als in de praktische uitwerking.

1. De professionele theologen van de Nadere Reformatie hebben zich in de leer van God en Christus, op een voorbehoud bij Amesius en Witsius na, van ganser harte aangesloten bij de theologie van de gereformeerde scholastiek. Met de typering 'aansluiting' is de relatie nog niet eens sterk genoeg onder woorden gebracht. Men mag wel stellen dat iemand als Voetius in de gereformeerde scholastieke theologie een instrument gezien heeft voor de nadere consolidatie van de leer der kerk. Zij stelde hem en anderen in staat de gereformeerde leer nog nader te preciseren en haar daardoor, naar hun mening, immuun te maken voor bestrijding. Wanneer wij bijvoorbeeld de werken van Voetius, Essenius, Van Mastricht en Leydekker vergelijken met hèt handboek van de gereformeerde theologie van na de Dordtse Synode, de Leidse *Synopsis*, dan valt ons op, juist in de godsleer, het vaak dicht bij de bijbelse spreekwijze staande, weinig technische taalgebruik van het laatste![99]

Deze aansluiting bij, ja bij velen zelfs inlijving van de gereformeerde scholastiek heeft in de godsleer en de christologie binnen de Nadere Reformatie tot twee ontwikkelingen geleid die een klimaatsverandering ten opzichte van de leer der Reformatie tot gevolg hebben gehad. De eerste ontwikkeling is de uitleg van Gods eenvoudigheid als zijn onvermogen in te gaan in de tijd en te spreken en te handelen in de tijd. Al Gods woorden en daden in de wereld zijn slechts beperkte effecten van zijn eeuwige, onveranderlijke, pure daadwerkelijkheid, op een door God bepaalde tijd en wijze toegankelijk voor onze waarneming, maar God zelf komt er niet in mee. Deze voorstelling van God brengt ons in een andere sfeer dan die waarin de Reformatie ons plaatst. In de leer van God zoals de reformatoren die naar voren brengen, komt God ons tegemoet als

de sprekende God, die door zijn Woord zelf zich naar ons toewendt en gemeenschap met ons sticht. Het Woord van God is de aanspraak door God waarop wij mogen antwoorden in geloof. In de godsleer van de Nadere Reformatie is voor deze dynamische Woord-Gods-gedachte eigenlijk geen ruimte meer. Dit geldt trouwens voor de scholastische theologie van die tijd in het algemeen.

De tweede ontwikkeling heeft zich voltrokken in het denken over Gods rechtvaardigheid, zodat het werk van Christus steeds meer onder de beheersing van Gods rechtvaardigheid kwam te staan. Zij werd consequent opgevat als strikt verdelende rechtvaardigheid die aan ieder geeft waar hij op grond van zijn werken recht op heeft. Deze verdelende rechtvaardigheid werd wezenlijk geacht voor God. Daardoor werd de eis van Gods rechtvaardigheid niet alleen toegepast op de genoegdoening door Christus voor de schuld van de zondaren, maar ook op zijn actieve gehoorzaamheid afzonderlijk, als voorwaarde om het eeuwige leven te verdienen voor zichzelf en de zijnen. De verbondenheid van de Vader en de Zoon in het werk der verlossing kreeg het karakter van een overeenkomst met wederzijdse beloften onder voorwaarden. Onbedoeld werden zo de Vader en de Zoon als verschillende rechtspersonen met elk eigen belangen tegenover elkaar gesteld. Deze privaatrechtelijke precisie zoeken wij bij Calvijn tevergeefs.

2. De Nadere Reformatie heeft een serieuze poging gedaan om de godsleer van de gereformeerde scholastiek praktisch toe te passen in het leven van de christen, en heeft daarmee het praktisch karakter van de theologie niet slechts met de lippen beleden, maar ook metterdaad bewezen. Dit komt niet alleen tot uitdrukking in de systematische aandacht voor de betekenis van Gods eigenschappen voor het geloofsleven bij Essenius, Van Mastricht en A Brakel, maar ook in de nadruk op de vereniging van de ziel met God bij de stichtelijke schrijvers. Ten aanzien van de laatsten valt op, dat de gemeenschap met God dikwijls beschreven wordt in ervaringscategorieën, ten koste van de persoonlijke ontmoeting midden in ons aardse bestaan.

Deze tendens is reeds eerder gesignaleerd door Van der Linde. Hij ziet in de geloofsbeleving van onder anderen Teellinck (op latere leeftijd) en Comrie een voorstelling van God opdoemen die zich van de wereld en het wereldgebeuren afwendt en zich laat ervaren in de gevoelsmatige innerlijkheid van de tijdloze en de ruimteloze ziel. Hij vraagt zich af: 'Hadden genoemde theologen werkelijk reden zo akosmisch, zo van-de-aarde-afgekeerd van hun God en zijn heil te spreken? Wordt Hij er werkelijk door gekleineerd als Hij 'ervaren' wordt als onze almachtige Schepper, in wiens hand ons leven en onze adem is, in wie wij ons bewegen en zijn, die de God der genade is, maar evengoed de God die de geschiedenis leidt en ons in haar?' Zelf verklaart Van der Linde dit zich terugtrekken op de innerlijkheid en de eeuwigheid uit de resignatie die binnen de Nadere Reformatie spoedig gevolgd is op het eerste elan, vanwege de weerbarstigheid van de werkelijkheid waarop men stuitte.[100]

Vanuit onze studie over de godsleer en de christologie kan daaraan een

overweging ter verklaring worden toegevoegd. De dogmatische godsleer van die dagen heeft voor deze gevoelig-beschouwende benadering van de gemeenschap met God een passend theologisch kader geleverd en haar misschien wel in de hand gewerkt. Naar de maatstaf van deze godsleer wordt God inderdaad gekleineerd, indien Hij te zeer deze wereld met haar geschiedenis wordt ingetrokken. Mededelingen over zijn spreken en handelen in de wereld zijn alleen in oneigenlijke zin te handhaven. Voor de *echte* gemeenschap met Hem moet men dus boven de wisseling der tijden, inclusief de heilsgeschiedenis, zien uit te komen en zich op de eeuwigheid richten. Het Woord van God midden in het leven en het geloof dat zich daarop verlaat staan niet langer centraal. Of men een belofte uit de Schrift gelovig op zichzelf mag toepassen, hangt af van het gevoel van Gods genade.[101]

3. In de praktische toepassing van de leer van Christus nemen wij een opmerkelijk accentsverschil waar in de opbouwende literatuur ten opzichte van de dogmatische christologie. De officiële leer legt de nadruk op het werk van Christus als borg en middelaar voor de uitverkorenen. Veel aandacht wordt besteed aan de leer van zijn drie ambten, dat van profeet, priester en koning. Maar in de praktische beleving treedt het middelaarswerk van Christus vaak op de achtergrond, hoewel het altijd als vooronderstelling aanwezig blijft. Groter is de nadruk op Christus als Degene die ons God openbaart in zijn zaligmakende eigenschappen, en in wie Gods liefde te vinden is.

Daarin zijn ongetwijfeld middeleeuwse mystieke motieven werkzaam, waarin de liefdesgemeenschap met God gepaard gaat met de ontlediging van de ziel. Deze inbreng kan ertoe hebben bijgedragen dat het tekort aan mogelijkheden voor een persoonlijke ontmoeting met God werd gecompenseerd door een andere vorm van gemeenschap die vol is van warmte en vreugde. Het terecht door Ritschl geconstateerde verschijnsel van het zich verliezen in God, dat overigens bij herhaling werd afgegrensd van een vereenzelviging met Gods wezen, sluit wonderwel aan bij de geprononceerde opvatting van Gods eenvoudigheid, waarin geen onderscheid wordt toegelaten tussen zijn wezen en zijn bestaanswijze ten opzichte van de mens. Het gevolg daarvan is namelijk dat God niet handelend kan optreden binnen de geschiedenis, en een persoonlijk contact tussen God en mens wordt uitgesloten. Alleen een ervaringscontact in het individuele schouwen en genieten van Gods heerlijkheid blijft dan over.

4. Tenslotte vragen wij ons af, wat de Nadere Reformatie in haar godsleer en christologie ons te zeggen heeft. Het eerste waarin zij onze aandacht verdient, is de volle ernst die zij maakt met het praktische karakter van de theologie. Een theologie die haar kracht zoekt in interessante bespiegelingen, los van de praktijk der godzaligheid, is ontaard. De voorgangers van de beweging hebben niet alleen de leer van Christus, maar ook die van God bij de mensen gebracht, en erop aangedrongen dat zij Hem zouden erkennen en verheerlijken in overeenstemming met wie Hij is.

Dit positieve kenmerk wordt van nog groter betekenis in relatie tot het

tweede. Dat is dat de aandacht voor de praktische betekenis van de godsleer en de christologie niet ten koste is gegaan van de fundamentele bezinning daarop. Bij deze bezinning ligt het gebruik van de logica voor de hand. In de eerste plaats is de logica het instrument met behulp waarvan wij wat wij beweren ook kunnen begrijpen. Daarom is in de tweede plaats de logica het middel om ondubbelzinnige uitspraken te doen, waarvan de implicaties duidelijk zijn. Vervolgens stelt de logica ons in staat consistentie aan te brengen in onze theologische uitspraken. De implicaties van de ene uitspraak mogen niet logisch strijden met die van een andere, want dan spreken wij onszelf tegen. En tenslotte is de logica onmisbaar in de discussie met andere opvattingen. Een veel gebruikte manier om kritiek te leveren is aan te tonen dat iemands opvattingen tot onaanvaardbare consequenties leiden. Om dit middel doeltreffend te gebruiken, maar ook om zulke tegenargumenten van anderen eerlijk te beoordelen is een strikt gebruik van de logica onontbeerlijk. De theologen van de Nadere Reformatie hebben dit begrepen en in het gebruik van de logica getoond zich hartstochtelijk in te zetten voor het verwerken en verdedigen van de waarheid.

Aan de andere kant lijkt het resultaat waartoe hun gebruik van de logica in de godsleer heeft geleid niet bepaald een aanbeveling om hun methode na te volgen. De godsleer die zij presenteren en de christologie die mede daarvan afhankelijk is, maakt inderdaad duidelijk dat er iets aan hun logische methode mankeert. Als God wezenlijk onmededeelbaar zou zijn, dan zou Hij zich niet eens kunnen openbaren aan de mens, want dan zou Hij voor de mens principiëel onkenbaar zijn. Maar dan wordt de Bijbel als openbaring van God ook een probleem. Het bijbelse spreken over God, zijn omgang met mensen en zijn handelen in de geschiedenis, komt in hun theologische benadering dan ook onvoldoende tot zijn recht.

De oorzaak van deze ongerijmdheid ligt in de bezwaren die aan de aristotelische logica kleven, zoals in recente godsdienstwijsgerige studies is aangetoond.[102] De gereformeerde vaderen hebben onvoldoende hun logische vooronderstellingen laten corrigeren door de wijze waarop de Bijbel God ter sprake brengt. Dit wordt enerzijds veroorzaakt door het feit dat zij geen onderscheid hebben gemaakt tussen het bijbelse spreken over God en hun eigen logische denken over Hem. Zij hebben hun eigen gedachten veelal ingelezen in de Schrift. Een voorbeeld daarvan is de uitleg van de naam JHWH als 'het onveranderlijk zijnde'. Anderzijds onttrokken zij zich onbewust aan de corrigerende werking van de Schrift door het gemak waarmee zij allerlei mensvormige uitspraken over God als oneigenlijke uitspraken over God bestempelden. Wanneer wij daarentegen het spreken over God in de Bijbel serieus nemen, kan wel een overdrachtelijk spreken over God worden aangenomen, vergelijkenderwijs, met behulp van beelden ontleend aan onze werkelijkheid, maar geen oneigenlijk spreken. Want dat zou betekenen dat eigenlijk niet waar is wat van God wordt gezegd!

De intellectuele inspanning die de theologen binnen de Nadere Reformatie zich hebben getroost in de godsleer en de christologie, en de praktische vertaling die zij en andere voormannen van de beweging daaraan hebben gegeven, dwingen diep respect af. Zij dienen ons ten voorbeeld om met dezelfde intellectuele ijver en dezelfde zorg voor de praktijk der godzaligheid de leer de Schrift te ontvouwen, te verdedigen en toe te passen.

Noten

N.B. De Romeinse cijfers in de literatuurverwijzingen hebben twee betekenissen: Het eerste cijfer ná de titel of auteursnaam is het deelnummer, de cijfers daarna geven het hoofdstuknummer aan.

1. Voor de beschrijving van het karakter van de Nadere Reformatie zie: W. van 't Spijker, 'Bronnen van de Nadere Reformatie', in: T. Brienen e.a., *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme*, 's-Gravenhage 1989, p. 5-51; J.R. Beeke, *Personal Assurance of Faith*, Ann Arbor 1991, p. 401-409.
2. C. Graafland, 'De Gereformeerde Orthodoxie en het Piëtisme in Nederland', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 19, 1964-65, p. 466-479. Later enigszins afgezwakt in 'De invloed van de Scholastiek op de Nadere Reformatie', *Theologia Reformata* 30, 1987, p. 117v, 340.
3. J. Calvijn, *Institutie*, I, II, 1 en 2; H. Zanchi, *De Natura Dei, seu de Divinis Attributis* (1577), in: *Opera Theologica I*, 1605, Tomus Secundus; P. Althaus, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik*, Leipzig 1914 (Darmstadt 1967) p. 26-40.
4. A. de Groot (ed.), *Gisbertus Voetius, Inaugurele rede over Godzaligheid te verbinden met de wetenschap*, Kampen 1978, p. 16-18.
5. E. Bizer, 'Der reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus', *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 55, 1958, p. 321.
6. S. van der Linde, *Opgang en voortgang der Reformatie*, Amsterdam 1976, p. 150; G. van den End, *Guiljelmus Saldenus (1627-1694)*, Leiden 1991, p. 37; Van 't Spijker, in een bespreking van dit boek, *Theol. Ref.*, 35, 1992, p. 66.
7. W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus*, Leipzig 1911 (Amsterdam 1974), p. 53v; A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus I*, Bonn 1880 (Berlin 1966), p. 101-130, 152-194, 268-342.
8. Ritschl, *a.w.*, p. 169, 280, 328.
9. Het gaat ons om zijn *Medulla Theologica*. Geraadpleegd is de editie van 1641 te Amsterdam.
10. Van 't Spijker, 'Guilelmus Amesius (1576-1633)' in: *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtsme*, p. 79v.
11. Voor ons zijn van belang de delen I, II en V van zijn *Disputationes Selectae*, Utrecht 1648, 1655, 1669.
12. Van der Linde in: *Christelijke Encyclopedie II*, 1957², p. 637. Het betreft zijn *Systematis Theologici Pars Prior* (eerste deel), Utrecht 1659, en: *Tomus Secundus* (tweede deel), Amsterdam 1671.
13. P. van Mastricht, *Theoretico-Practica Theologia*, geraadpleegd in de editie van 1699, Utrecht.
14. H. Witsius, *De Oeconomia Foederum Dei cum Hominibus*, geraadpleegd is de derde editie, Utrecht 1694. Verder zijn voor ons van belang zijn *Exercitationes sacrae*, waarvan mij de uitgave van 1739 te Basel ter beschikking stond.

15. Leydekkers dogmatische hoofdwerk bevat twee delen, die onder verschillende titels in 1688 te Utrecht zijn verschenen: *Veritas Euangelica triumphans de Erroribus quorumvis Saeculorum*, en: *De Veritate Religionis Reformatae seu Euangelicae, Libri VII.*
16. Verschenen in 1700, geraadpleegd in de fotomechanische herdruk van een latere uitgave, Utrecht 1973.
17. *Examen*, Amsterdam 1753 en volgende jaren; *Verklaring*, geraadpleegd in de uitgave van 1976, Barneveld (naar de uitgave van 1938 met Woord vooraf van G.H. Kersten).
18. W. Teellinck, *Het Geestelijck Cieraet van Christi Bruyloftskinderen, ofte De Practijcke des Heyligen Avondtmaels*, Middelburg 1620; *Nieuwe Historie van den ouden mensche*, Middelburg 1623, naar de uitgave van 1975, Veenendaal; *Soliloquium, ofte Betrachtingen eens sondaers*, Dordrecht 1647[5]; J. van Lodensteyn, *Geestelijke Opwekker*, Amsterdam 1716[3], en *De Heerlykheyd van een waar Christelyk Leven*, Utrecht 1767[3]; G. Voetius en J. Hoornbeek, *Geestelijke Verlatingen* (1646), naar de uitgave van 1898, z.p.; W. Schortinghuis, *Het innige Christendom* (1740), naar de samengevatte weergave in M.J.A. de Vrijer, *Schortinghuis en Het innige Christendom*, deel II, Hierden-Harderwijk, z.j.[2]; B. Smytegelt, *Het gekrookte Riet* (1744), naar de samengevatte weergave in M.J.A. de Vrijer, *Ds. Bernardus Smytegelt en zijn 'Gekrookte Riet'*, Vianen 1968[2]; A. Comrie, *Het A.B.C. des Geloofs* (1739), naar de uitgave van 1985, Utrecht.
19. Voetius, I, p. 26v, 169-174.
20. Essenius, I, I, 23; p. 4.
21. Leydekker, *Veritas Euangelica*, II, p. 149.
22. Leydekker, *a.w.*, II, I en V; p. 151-156, 213-215.
23. A Brakel, I, I, 11; p. 12.
24. Goeters, *Vorbereitung*, p. 63v.
25. J. van Genderen, *Herman Witsius*, 's-Gravenhage 1953, p. 137.
26. Amesius, I, IV, 13-17; p. 11.
27. Essenius, I, VIII, 4; p. 73; Leydekker, *a.w.*, II, VI, 4v en 26; p 229, 232.
28. Amesius, I, V, 24; p. 20.
29. Voetius, I, p. 469v, 472, 479v; vgl. Graafland, 'Voetius als gereformeerd theoloog', in: J. van Oort e.a. (red.), *De onbekende Voetius*, Kampen 1989, p. 22v.
30. Voetius, I, p. 489-510.
31. Essenius, I, XIX, 43; p. 170.
32. Leydekker, *a.w.*, I, I, 46, 52, 53; p. 12, 13.
33. Leydekker, *De Veritate Religionis*, I, VI, 5, 9, 10, 25; VII; Leydekker, *a.w.* II enz; p. 94, 95, 96, 98, 99vv, 115 enz.
34. A Brakel, I, IV, 50; p. 153.
35. *Examen*, Derde Samenspraak, p. 148.
36. Vgl. Voetius, V, p. 63vv, 85vv.
37. Vgl. Amesius, I, IV, 4, 5, 62; p. 10, 15; Essenius, I, VIII, 20; p. 77; Van Mastricht, II, VI, 9; p. 100; A Brakel, I, IV, 2; p. 110.
38. Amesius, I, IV, 13vv; p. 11 vv; Essenius, I, IX, 24 - XI, 67; p. 78vv; Leydekker, *Veritas Euangelica*, II, VI, 1 - VII, 17; p. 228-248; A Brakel, I, III, 8-15; p. 69-78.
39. Voor de theologische belangen en de filosofische vooronderstellingen van deze leer, en voor de filosofische en theologische bezwaren tegen de uitwerking ervan bij Thomas van Aquino en Hier. Zanchi, zie: F.G. Immink, *Divine Simplicity*, Kampen 1987.
40. Essenius, I, IX, 31; p. 80; Van Mastricht, II, VI, 20-22; p. 103v; A Brakel, I, III, 13; p. 75-77; Comrie, *Examen*, Vierde Samenspraak, p. 250vv.

41. *Examen*, Sesde Samenspraak, p. 164vv.
42. Amesius, I, VI, 13-15; IV, 62; p. 15, 22v; Essenius, I, IX, 31; p. 80; Voetius, V, p. 84; A Brakel, I, III, 13; p. 77.
43. Comrie, *Examen*, Sesde Samenspraak, p. 228v; *Brief over de Rechtvaerdigmakinge des zondaars*, Amsterdam 1761, p. 76-81.
44. Amesius, I, XVIII, 17; XX, 4; p. 77, 84v.
45. Witsius, *Exercitationes*, XIV, 8; XV, 3, 5; p. 182, 197, 198.
46. Leydekker, *De Veritate Religionis*, IV, IV, 13, 14; p. 422; A Brakel, I, XXII, 2; p. 479.
47. Van Mastricht, V, IX, 5; p. 491.
48. Voetius, II, p. 280v; p. 335-337. Selectarum disp. theol. dl 1-5
49. Witsius, *De Oeconomia*, I, III, 7; p. 145.
50. Comrie, *Verklaring*, p. 326; *Examen*, Sevende Samenspraak, p. 345v, 411-414.
51. Amesius, I, VII, 28; p. 28; Essenius, I, XII, 86; p. 103; A Brakel, I, III, 26v; p. 89v; Comrie, *Examen*, Vierde Samenspraak, p. 261, 264.
52. A Brakel, I, III, 28; p. 91.
53. Voetius, I, p. 357-364; Voetius, II, p. 238-241.
54. A Brakel, I, XVII, 7; p. 387.
55. Voetius, II, p. 238; I, 361.
56. *Verklaring*, p. 215; vgl. *Examen*, Vijfde Samenspraak, p. 17.
57. *Examen*, Tweede Samenspraak, p. 68v.
58. Voetius, II, p. 241.
59. Amesius, I, XIX; p. 80vv; XXIII, 32-34; p. 104; Essenius, II, 76vv; p. 153vv; X, 113-116; p. 185-189; vgl. Van Mastricht, V, V-VIII; p. 450vv; Leydekker, *De Veritate Religionis*, IV, VIII-XI; p. 464vv; A Brakel, I, XIX-XXI, p. 428vv.
60. Amesius, I, XIX, 4, 5; p. 80; XX, 16; p. 87; XXIV, 2; p. 105.
61. B. Loonstra, *Verkiezing – Verzoening – Verbond*, 's-Gravenhage 1990, hst. 1, 3 en 4.
62. Witsius, *De Oec.*, II, II, 4; p. 131; vgl. Van Mastricht, V, I, 6-11, p. 393vv; Leydekker, *De Veritate Religionis*, I, VII; p. 99vv; A Brakel, I, VII; p. 206vv.
63. Voetius, II, p. 228v.
64. Calvijn, *Institutie*, II, XVI, 5; XVII, 3; vert. Sizoo, p. 551v, 579; vgl. Amesius I, XX, 6, 12, 13; p. 86v; Calvijn, II, XVII, 1, 2; vert. Sizoo, p. 577v.
65. Voetius, II, p. 265v, 277-280.
66. Calvijn, II, XVII, 6; vert. Sizoo, p. 583v.
67. Leydekker, *De Veritate Rel.*, I, VII, 18-20; p. 103.
68. A Brakel, I, VII, 19; p. 214.
69. Amesius, I, XXIV, 9; p. 106; vgl. Calvijn in zijn commentaar op 1 Joh. 2:2.
70. Voetius, II, p. 253-255.
71. Van Mastricht, V, I, 34; p. 402v; II, 9; p. 412; Leydekker, *De Ver. Rel.*, I, VII, 13; p. 102.
72. Comrie, *Verklaring*, p. XXVII, 22, 272-274, 281-286; vgl. *Brief over de Rechtvaerdigmakinge*, p. 87.
73. Amesius, I, IV, 8, 9, 44v, 48v; p. 10, 14; VI, 5vv; p. 21vv; VII, 32vv; p. 31vv.
74. Essenius, I, IX, 7, 27; p. 74, 79; X, 43; p. 84; XI, 67; p. 94.
75. Van Mastricht, II, III, 25, 26; p. 83; VI, 13, 14, 26; p. 101v, 106; VII, 11-14; p. 110v.
76. A Brakel, I, III, 12, 15, 8, 46, 47; p. 74, 78, 70, 105-108.
77. Teellinck, *Nieuwe Historie*, § 7-9, 15, 16, 18, 28-33, 38, 39; p. 26vv, 55, 57, 61, 93vv, 125vv. *Geestelijck Cieraet*, p. 25v, 79-81; *Noodwendigh Vertoogh*, p. 109-111; *Soliloquium*, cap. 1-6, 11, 14, 22 § 9.

78. Van Lodensteyn, *Heerlykheyd*, p. 216v, 206; vgl. p. 4 (preek over 2 Petr. 1:4).
79. De Vrijer, *Schortinghuis II*, p. 33, 87, 93.
80. De Vrijer, *Smytegelt*, p. 156, 144, 149, 162, 163.
81. A Brakel, I, III, 48; p. 109; IV, 40; p. 146; XXXIV, 27; p. 852; vgl. XVII, 16; p. 392.
82. Comrie, *Verklaring*, p. 461, 430v, 363.
83. Teellinck, cap. 23 § 1; p. 102, ; cap. 28; p. 121-125; cap. 29 § 7; p. 129; cap. 30 § 9-11; p. 134-136.
84. Van Lodensteyn, *Geestelijke Opwekker*, p. 258, 262.
85. A Brakel, I, VII, 20; p. 216.
86. Comrie, *A.B.C.*, p. 24; 32v; *Verklaring*, p. 359, 363v, 422.
87. Vgl. Ritschl, *Geschichte des Pietismus I*, p. 126-128; Graafland, 'De invloed van de Scholastiek op de Nadere Reformatie', *Th.Ref.* 30, p. 109v.
88. Graafland, 'Jodocus van Lodenstein (1620-1676)' in: Brienen e.a., *De Nadere Reformatie*, 's-Gravenhage 1986, p. 109-112.
89. Vgl. het gedeelte waarop Graafland zich beroept: Van Lodensteyn, *Heerlykheyd*, p. 219-226.
90. Witsius, *Exercitationes*, III, 19; p. 24; V, 7, p. 50.
91. De Vrijer, *Smytegelt*, p. 168-174.
92. Bijv. Teellinck, *Soliloquium*, cap. 29 § 7; p. 129.
93. *Geestelijke Verlatingen*, p. 15, 18, 20, 22v, 72.
94. Van Lodensteyn, *Heerlykheyd*, p. 195v, 198, 206; *Geestelijke Opwekker*, p. 187.
95. A Brakel, I, III, 45v, 48; p. 105-107, 108v.
96. De Vrijer, *Schortinghuis II*, p. 22v, 25, 73, 85.
97. De Vrijer, *Smytegelt*, p. 173, 174, Comrie, *A.B.C.*, p. 32v.
98. Zanchi, *De Natura Dei; Operum Theologicorum Pars Prior*, Tomus Secundus, 26.
99. *Synopsis purioris Theologiae*, Leiden 1625; vgl. de passage van A. Thysius over Gods oneindigheid en eeuwigheid, I, VI, 27 en 28.
100. Van der Linde, *Opgang en voortgang*, p. 165, 160vv.
101. Vgl. A Brakel, I, XLII; p. 1059vv.
102. Bijv. A. Vos, *Kennis en Noodzakelijkheid*, Kampen 1981 en Immink, *Divine Simplicity*.

Genadeleer en heilsweg

Drs. K. Exalto

1. Verkiezing

Al de ons bekende mannen van de Nadere Reformatie stonden, na 1619, op de grondslag van de Dordtse Leerregels. Dat houdt in dat zij de leer van een dubbele predestinatie aanvaardden. Het is in de werken die zij ons hebben nagelaten merkbaar. Omdat die werken doorgaans praktisch van aard zijn, komen wij daarin het thema van de predestinatie niet altijd expliciet tegen, maar impliciet is het steeds aanwezig.

Wij willen in deze bijdrage eerst nagaan hoe de dogmatici onder hen erover geschreven hebben, dat wil zeggen in de *Nederlandse* taal, dus de taal die voor al hun geestverwanten toegankelijk was en waarin zij hun invloed in brede kring hebben uitgeoefend. Daarna betrekken wij er een aantal werken bij die niet rechtstreeks tot het genre 'dogmatiek' behoren. Het gaat er ons vooral om het *eigene* van de Nadere Reformatie op het spoor te komen. Al steunden de mannen van de Nadere Reformatie in hun theologie en geestelijk onderwijs geheel op het gereformeerde leersysteem zoals dat aan de academies in de 17e en 18e eeuw onderwezen werd, toch legden zij éigen accenten.

a. Wilhelmus à Brakel

Wij beginnen met de *Redelijke Godsdienst* (uitg. Utrecht 1981) van Wilhelmus à Brakel. Nadat A Brakel in de hoofdstukken I tot en met IV achtereenvolgens gesproken heeft over de kennis van God uit de natuur, over het Woord Gods, over God en over de goddelijke Personen, wendt hij zich al in hoofdstuk V tot de besluiten van God in het algemeen en in hoofdstuk VI tot de leer van de eeuwige verordinering der verkiezing en verwerping.

Alleen al deze pláats van de leer der predestinatie in A Brakels Dogmatiek is opvallend. Zij is niet conform de gang van zaken in de Nederlandse Geloofsbelijdenis, waarin immers de predestinatie pas behandeld wordt in art. 16, nadat eerst gesproken is over schepping, voorzienigheid en zondeval. Het is duidelijk dat door A Brakel de leer van de predestinatie naar voren is gehaald.

Belangrijk is ook dat A Brakel de besluiten Gods met betrekking tot ''s mensen zaligheid en verdoemenis', dus de predestinatie, ondergebracht heeft bij de 'besluiten Gods in het gemeen', wat hij trouwens ook tot uitdrukking brengt in de *volgorde* van de hoofdstukken waarin hij beide behandelt. Het geheel eigene van de predestinatie kon daardoor moeilijk meer tot zijn recht komen.

A Brakel begint met zijn lezers eraan te herinneren dat 'kwaadaardige mensen' zich aan het woord 'predestinatie' of 'voorverordinering' stoten. Daar-

naast zijn er volgens hem ook mensen met weinig kennis of wrevelig van aard die vol vooroordeel en afkeer zijn zodra het over dit thema gaat. Zou het daarom niet aanbeveling verdienen – zo vraagt A Brakel – om, wat sommigen ook hebben voorgesteld, aan dit onderwerp, aan deze 'verborgenheid' maar het zwijgen toe te doen? Maar neen dat wijst A Brakel af. Hij zegt: 'Dewijl de Heilige Schrift zo overvloedig daarvan spreekt en het van zeer grote aangelegenheid is, daar het een rechte bevatting geeft van de ganse weg der zaligheid, en de fontein is van vertroosting en zuivere heiligmaking, zo moet niets achtergehouden, maar de gehele raad Gods verkondigd worden, en een iegelijk moet trachten deze leer wel te verstaan en wel te gebruiken' (169).

Uit deze woorden moge blijken hoe hoog door A Brakel de waarde van de leer der predestinatie is aangeslagen. Zonder haar is het niet mogelijk een rechte bevatting te hebben van de 'weg der zaligheid'. Zij is bovendien een 'fontein van vertroosting'. Als man van de Nadere Reformatie voegt A Brakel daaraan toe: 'en van zuivere heiligmaking'. Er is dus geen sprake van dat men in het theologisch onderwijs over deze leer zou mogen zwijgen. Wèl meent A Brakel er de vermaning aan toe te moeten voegen dat het erop aankomt deze leer wèl te verstaan en wèl te gebruiken. Hij wist dus dat zij ook misbruikt kan worden. Het z.g. *Besluit* van de Dordtse Leerregels heeft hem dat trouwens ook kunnen leren.

Wij gaan nu over tot A Brakels definitie van de predestinatie. Hij omschrijft haar als 'een eeuwig, vrijwillig en onveranderlijk besluit Gods, om tot verheerlijking van zijn vrije genade enige mensen te scheppen, onder de zonde te besluiten en door Christus tot de zaligheid te brengen, en om tot verheerlijking van zijn rechtvaardigheid anderen te scheppen, in zonde te laten komen, en om de zonde te verdoemen' (171).

Wat leert ons deze definitie?

1. De goddelijke predestinatie is eeuwig en onveranderlijk. Zij is dus niet slechts een verkiezing en verwerping in de tijd, en zij is ook niet afhankelijk van enige houding of reactie van mensen.

2. Het doel van de predestinatie is Gods eer, zijn verheerlijking. Met dit doel voor ogen laat A Brakel hier – in zijn definitie – verkiezing en verwerping geheel parallel lopen. In Gods raadsbesluit lopen beide evenwijdig. Dat het God meer gaat om de verkiezing dan om de verwerping brengt A Brakel niet tot uitdrukking dan alleen hierin dat hij de verkiezing eerst noemt en daarna de verwerping.

3. De volgorde in Gods besluiten is bij A Brakel: predestinatie, schepping en zondeval, verlossing door Christus of eeuwige verdoemenis. De verkiezing is niet – in Gods besluiten – een reactie van God op 's mensen zondeval. De Nederlandse Geloofsbelijdenis spreekt in artikel 16 éérst over 's mensen zondeval en dan over Gods verkiezing in Jezus Christus en het laten van anderen 'in de val en verderf, waarin zij zichzelf gestort hebben'. Bij A Brakel is dat anders. Trouwens, ook de Dordtse Leerregels beginnen bij 's mensen zondeval

en verderf (I.I) en komen pas daarna tot een verwijzing naar Gods eeuwig besluit (I.VI).

Men kan zeggen dat men bij A Brakel een logische deductie vindt. Alles wordt afgeleid van Gods besluiten. Toch heeft A Brakel zelf dat wat verderop in zijn betoog doorbroken. Hij maakt namelijk de zeer waardevolle opmerking: 'ook al bevatten wij het ene en het andere op zichzelf, en het ene na het andere, zo weten wij, dat God alles met een enkele daad besluit, en alles insluit' (172). De veelheid en de volgorde der besluiten Gods is er dus alleen maar *voor ons begrip*, want in God zelf is alles één.

Ten aanzien van de eeuwige verwerping gaat A Brakel zeer behoedzaam te werk. Hij moet wel beseft hebben hoe gemakkelijk wij ten aanzien van dit thema de grens van het bijbels getuigenis kunnen overschrijden. Hij zegt: God heeft besloten mensen te scheppen, en 'toe te laten dat zij door hun eigen schuld zouden zondigen' en daardoor verloren zouden gaan (173). Hij gebruikt hier dus het woord 'toelating'.

A Brakels behoedzaamheid blijkt ook daar waar hij een onderscheid aanbrengt tussen 'het doel van de zaak' en het 'doel van de bewerker' van die zaak. Ten opzichte van de zaak, zegt hij, is het zó dat God het hele menselijke geslacht volkomen heilig geschapen heeft, en aldus geschapen heeft tot zaligheid. A Brakel verwerpt dat God de ene mens zou geschapen hebben tot zaligheid en de andere mens tot verdoemenis. Maar er is hiernaast ook nog het doel van de bewerker van deze zaak, en met het oog daarop zegt A Brakel: Het is nooit Gods doel geweest bij het scheppen van de mens, dat Hij àlle mensen zou zalig maken.

Het onderscheid lijkt subtiel en zal niet iedereen overtuigen, maar men moet op A Brakels bedoeling letten. Hij heeft aan het volgende willen vasthouden:

1. De mens is goed en heilig geschapen.
2. De oorzaak van de zonde ligt niet in Gods eeuwig besluit van verwerping. God is niet de auteur der zonde. De mens zondigt vrijwillig.
3. Het voor eeuwig verloren gaan is 's mensen eigen schuld.
4. Boven dit alles gaat uit Gods hoog en heilig doel: de verheerlijking van zijn naam, zowel in het behouden worden van enigen als het verloren gaan van anderen.

Pas echt op dreef komt A Brakel als hij wat verderop in zijn dogmatiek tot de praktijk komt. Soms, zegt hij, rijzen er aanvechtingen op in de kinderen Gods of men wel verkoren is. Die aanvechtingen kunnen van allerlei aard zijn. Ben ik wel (inwendig) geroepen? Ben ik wel uitverkoren? Zou niet al mijn bidden en roepen vergeefs zijn? Al deze 'inwerpingen' kwellen en kwetsen de ziel (199). Soms komen zij uit eigen hart voort, soms zijn ze aanvallen van de duivel. Wat raad? vraagt A Brakel. Zijn antwoord is: Laat u er niet mee in; u mag niet trachten in te dringen in Gods verborgen raad; houdt u aan Gods geopenbaarde wil (200). 'God biedt door het Evangelie zijn Zoon Jezus Chris-

tus aan. Hij nodigt allen, die maar willen, dat zij zullen komen. Hij belooft dat allen, die in de Zoon geloven, het eeuwige leven zullen hebben; Hij belooft dat Hij niemand, die tot Hem komt, zal uitwerpen. God zal niemand verdoemen dan om zijn zonden. God verhindert niemand zich te bekeren en in Christus te geloven en zalig te worden. God is geen oorzaak van iemands verdoemenis (...). Houdt u aan het Woord, en verlaat die hoge inbeeldingen. Zoekt Christus, gelooft in Hem, bidt en strijdt tegen de zonde en gelooft dat gij zult zalig worden, als ge zo doet volgens Gods Woord, dit is de vaste en veilige weg' (201).

Daarna komt A Brakel – typerend voor het geestelijk onderwijs van de Nadere Reformatie – tot het beschrijven van een drietal kenmerken, waaruit iemand besluiten kan of hij uitverkoren is of niet. Het eerste kenmerk is de krachtdadige roeping ofwel wedergeboorte. Het tweede kenmerk is het geloof. Dat houdt volgens A Brakel in het zien op Jezus, het naar Hem verlangen en het zich aan Hem overgeven. Het derde kenmerk is de heiligmaking. Hierbij citeert A Brakel Efeze 1:4, maar dan niet de eerste woorden (uitverkoren in Hem) maar de laatste: 'opdat wij heilig en onberispelijk zouden zijn voor Hem in de liefde'. De *heiligmaking* wordt dus extra onderstreept.

A Brakel weet overigens ook van de *troost* der verkiezing. Hij zegt: 'Hier is de fontein van troost tegen alle droevige wederwaardigheden, die de Heere u in dit leven toezendt. Want die allen zijn door de bepaalde raad en voorkennis Gods' (204).

Men kan zich afvragen of A Brakel hier niet met elkaar verwisselt de troost die er voor een christen gelegen is in het geloof in Gods voorzienigheid met de troost die er voor hem gelegen is in het geloof in Gods verkiezing.

Dichter komt A Brakel bij de zaak waar het hem om gaat als hij zegt: 'De verzekering van zijn verkiezing geeft (de christen) ook veel vrijmoedigheid, en grote steun in het gebed' (204); want dan kan men zeggen: 'Mijn Vader, Gij hebt immers mij bij name gekend, ik heb immers genade gevonden in uw ogen, Gij hebt mij immers van eeuwigheid gekend voor de uwe, mij uitverkoren tot uw kind, tot een voorwerp van uw liefde, om wonderbaar en verheerlijkt te worden in uw genade, barmhartigheid en trouw, zich openbarende in de weg, daar Gij mij op geleid hebt, en nog leiden zult' (204).

Wij vatten samen:

1. In A Brakels spreken over de predestinatie is het orthodoxe leersysteem van de 17e eeuw duidelijk herkenbaar.
2. Er zijn enkele accentsverschillen te constateren tussen A Brakels predestinatieleer en wat de Nederlandse Geloofsbelijdenis en de Dordtse Leerregels over de predestinatie belijden.
3. A Brakels predestinatieleer moge vanwege haar uitgangspunt (Gods besluiten) en haar parallellie tussen verkiezing en verwerping een 'harde' indruk maken, toch was A Brakel beslist geen hyper-calvinist.

4. Zijn predestinatieleer heeft op zijn (ruime) Evangelieverkondiging geen inbreuk gemaakt. Vrij en onvoorwaardelijk heeft hij zijn lezers vermaand en opgeroepen tot geloof en bekering.
5. In zijn spreken over de predestinatie vertoogt A Brakel enkele typisch gereformeerd-piëtistische eigenschappen, want hij schenkt ruim aandacht aan de 'gewetensgevallen' en legt een extra zwaar accent op de 'heiligmaking'.

b. Hermannus Witsius (1636-1708)

Witsius heeft zijn dogmatisch hoofdwerk heel anders opgezet dan A Brakel. Alleen al de titel wijst dat uit: *Van de Verscheydene Bedeelinge der Verbonden Godts met de Menschen* (Amsterdam 1736, 4e dr.). Deel III.IV gaat over de verkiezing.

Witsius heeft de verkiezing gerekend tot de goederen van het genadeverbond. De verkiezing was voor hem een integraal bestanddeel daarvan. In dat opzicht vormt zij één geheel met de inwendige roeping, de wedergeboorte, het geloof, de rechtvaardigmaking, de aanneming tot kinderen, de heiligmaking en de heerlijkmaking – ook met alle goederen van het genadeverbond.

Als gevolg hiervan begint Witsius zijn onderwijs omtrent de verkiezing onmiddellijk bij Christus. Met een beroep op 1 Petrus 1:20 (Christus voorgekend voor de grondlegging der wereld) stelt hij vast, dat ook Hij door God is uitverkoren en dat door een besluit van God aan Christus allen gegeven zijn die Hij zou zaligmaken. De woorden uit Efeze 1:4: in Hem verkoren voor de grondlegging der wereld legt Witsius zó uit: Dat wil niet alleen zeggen: door Christus als God, die bijgevolg de *Verkiezer* is, maar ook in Christus als *Middelaar*, die daartoe uitverkoren is (300). Christus is dus voor Witsius zowel de Verkiezer, nl. als God, als de Verkorene, nl. als Middelaar. Het laatste heeft Witsius uitgewerkt, het eerste niet; hij heeft er niet, zoals later Karl Barth (Christus de verkiezende God), zijn predestinatieleer op gebouwd.

Men vindt bij Witsius dan ook niet dat God *om Christus' wil* zondaren zou hebben verkoren. Neen, de verkiezing rust bij hem, evenals in de Dordtse Leerregels, geheel in het welbehagen Gods.

Hij geeft er de volgende definitie van: 'De Verkiezinge is een eeuwig, vry, en onveranderlyk raadslot Godes van de te openbaren heerlykheyt zyner genaade in de eeuwige saligheyt van eenige seekere menschen' (30). Zij is dus:

1. een raadsbesluit van God; niet slechts een handelen van God in de tijd;
2. eeuwig en onveranderlijk;
3. vrij. Zij rust in Gods souverein welbehagen;
4. particulier; dit wordt door Witsius extra onderstreept door te spreken van 'eenige' en 'seekere' mensen; zij is dus niet algemeen;
5. haar doel is de openbaring van de heerlijkheid van Gods genade.

Merkwaardig is dat Witsius hier niet spreekt over de eeuwige verwerping. Toch werd die door hem wel beleden. Dat blijkt alleen al uit de scherpte waarmee hij de particulariteit van de verkiezing heeft benadrukt.

Wij zullen nu vervolgens om Witsius' verkiezingsleer goed te verstaan er zijn verbondsleer bij moeten betrekken.

In hoofdstuk II.III. van zijn boek geeft hij van het genadeverbond de volgende omschrijving. Het heeft haar grondslag in een 'verdrag' tussen de Vader en de Zoon, dat reeds in de eeuwigheid gesloten is. In de eeuwige Raad Gods is de Zoon door de Vader gesteld tot Zaligmaker van het menselijke geslacht, op voorwaarde dat Hij in de volheid des tijds, zou geboren worden uit een vrouw en onder de Wet. Zo is Christus van eeuwigheid gesteld tot een Hoofd van hen die zalig zullen worden. Zij zijn Hem gegeven (145). Op grond hiervan kan Witsius zeggen: In het boek des levens des Lams (waarin de namen staan van Gods uitverkorenen) staat Christus, als Gods Verkorene, op de eerste bladzijde (300).

Zo worden door Witsius uitverkiezing en genadeverbond in elkaar geschoven. Tot het genadeverbond kunnen, dank zij deze dogmatische conceptie, alleen de uitverkorenen behoren. Met als gevolg dat Witsius gaat spreken over een 'uitwendig verbond' en over inwendige en uitwendige bondgenoten. En dat heeft dan ook weer in hoge mate zijn prediking en kerkelijke praxis bepaald. Zelf geeft hij daarvan reeds hier een kleine blijk, door vast te stellen, dat wij al te licht kunnen vermoeden dat wijzelf of anderen tot de uitverkorenen behoren (303).

Dat betekent dat nu des te meer de vraag klemt, hoe wij kunnen wéten of wij tot Gods uitverkorenen behoren. De mogelijkheid daartoe heeft Witsius beleden. Hij zegt: 'Gelykerwijs deze (nl. de verkiezing) by God vast is; alsoo kan ook een geloovige een vaste kennisse daar van bekomen; en uyt onfeylbaare kenteekenen weten dat hy uytverkoren is' (317). Men kàn dus tot zekerheid komen. Hoe? Witsius zegt niet: Door het geloof in de beloften van het Evangelie! Hij zegt: door de kenmerken, die hij zelfs 'onfeilbaar' noemt.

Zo rust dus de zekerheid aangaande onze verkiezing op de kenmerken. Wij kunnen haar niet *rechtstreeks* verkrijgen; dat wijst Witsius beslist af. Hij vraagt: Wie is ooit in de hemel opgeklommen? Wie heeft ooit de boeken van de goddelijke besluiten en geheimenissen met een nieuwsgierig oog kunnen doorsnuffelen? Wie heeft ooit een blik kunnen werpen in het hart van God? Roekeloosheid zal hier verre van ons moeten zijn. 'Maar het geene God van de Saligheyt der zyne van eeuwigheyt bedacht heeft / dat openbaart hy haar in der tyd door onbedriegelyke kenteekenen' (318). En dan noemt Witsius twee boeken waaruit de gelovigen kennis kunnen verkrijgen dat hun namen geschreven staan in het Boek des levens. Hij noemt in de eerste plaats de Heilige Schrift, voor zover daarin de kenmerken der verkiezing staan opgetekend; en in de tweede plaats het boek van het geweten. In dat 'Boek der Conscientie kan een yegelyk lesen / soo hy maar een behoorlyke naarstigheyt tot soo grooten zaake aanwend / of die kenteekenen by hem worden gevonden' (318).

Er is dus bij Witsius sprake van een tweevoudige zekerheid. Niet alleen de kenmerken (te vinden in de Schrift) zijn zeker, maar er is ook zekerheid in het

luisteren naar eigen geweten. Men behoeft slechts 'naarstigheid' aan te wenden, en dan hoort men, uit het geweten, of men uitverkoren is of niet. Die weg staat volgens Witsius voor 'iedereen' open. Het komen tot zekerheid aangaande onze verkiezing is dus een kwestie van naarstig omgaan met de kenmerken en het bevragen van het geweten.

In totaal noemt Witsius vier kenmerken:

1. een krachtdadige roeping Gods;
2. het geloof in God en Christus;
3. het haten en mijden van de zonde; en
4. een oprechte en standvastige 'behertiging van Heyligheyt'.

Witsius vervolgt: 'Soo is verder de Conscientie te onderzoeken / of die deze dingen in zich bevind; en gemerkt hebbende dat de zaak zich soodaanig heeft / soo kan een geloovige ziele van haare verkiezinge gerustiglyk verseekert zijn uyt de ongetwijffelde kenteekenen van de zelve' (318).

Is dit alles? Neen, Witsius weet tòch ook nog van een rechtstreekse verzekering van onze eeuwige verkiezing. Zij draagt een mystiek karakter. Zij staat boven de gewone weg van het gebruik maken van de kenmerken. Zij is overigens volgens Witsius niet zeldzaam, want hij gebruikt het woord 'dikwijls'. Hij zegt: 'Hier by komt ook dikwijls / dat God zyne uytverkorenen met zulke lieflykheden zyner zeer weldadige liefde omhelst / dat se met die geestelyke en onuytspreekelyke soetigheden / die van aardsche zielen noch gevat noch gesmaakt kunnen worden / dronken gemaakt wordende / niet min van haare verkiezinge verseekert zyn / dan of zy haare naamen in Gods handen geschreven sagen' (318).

Deze mystieke verzekering van onze eeuwige verkiezing gaat, aldus Witsius gepaard met het 'inwendige getuygenisse' van de Geest aangaande onze aanneming tot kinderen (318).

Is deze zekerheid nu het deel van al Gods kinderen? Witsius ontkent het, al heeft hij zojuist het woord 'dikwijls' gebruikt. Sterker nog, hij ontkent de *noodzaak* van deze zekerheid. 'Onse saligheydt hangt niet aan die volle verseekeringe', zegt hij (319). Iemand kan 'geheel en ongeschonden' deel hebben aan Christus en gemeenschap met hem hebben en toch de volle zekerheid des geloofs missen (319).

Dat neemt echter niet weg dat deze zekerheid in hoge mate begerenswaardig is. De gelovigen zullen dan ook naar deze 'verseekertheyt haarer verkiesinge' moeten streven. Alleen zo kunnen zij 'vrolik en blyde in den Heere' leven. Twijfel aan eigen verkiezing belet een gelovige niet 'geluckiglik in den Heere te ontslaapen', maar zij belemmert wel een 'onbekommerde blydschap'. Bovendien, met onze zekerheid is de heerlijkheid Gods gediend. En, niet te vergeten: 'dese verseeckertheydt / daar wy van spreecken / bevordert ook de nauwkeurige betrachtinge der godsaligheydt / en ontsteeckt een brandenden yver in deselve' (319). Iemand die ten volle verzekerd is van zijn eeuwige verkiezing komt – in zijn overdenkingen – tot onder andere deze woorden: 'Hebt gy my

uyt loutere liefde uytverkooren tot de saligheydt? En zoude ik u niet wederom verkiesen tot myn Heere / tot myn Koning / tot myn Bruydegom / tot het eygendom myner ziele / tot myn hoogste of liever eenige wellust? Hebt gy my uytverkooren uyt zoo vele andere / Die sich selven overgelaaten zynde het eeuwige verderf hebben te verwachten; En zoude ik met alle kracht niet daar toe arbeyden / dat ik boven andere in liefde / in uwen dienst/ in alle plichten van Heyligheydt moge uytmunten?' Witsius besluit dit hoofdstuk met de vraag: 'wie zoude ontkennen dat in de oeffeninge van dese overdenckingen het pit van de Godsaligheydt en Heyligheydt gelegen is' (320).

Samenvatting:
Als wij proberen samen te vatten wat Witsius aangaande Gods verkiezing geleerd heeft, komen wij tot het volgende resultaat:

1. De verkiezing neemt bij Witsius een allesbeheersende plaats in. Het genadeverbond staat onder de beheersing daarvan.
2. Er is een uitwendig en een inwendig verbond. Tot het uitwendige verbond behoorde indertijd geheel Israël; tot het inwendige verbond behoren alleen Gods uitverkorenen tot de eeuwige zaligheid.
3. De gewone weg om tot zekerheid aangaande hun verkiezing te komen is voor de gelovigen dat zij in de Schrift de kenmerken daarvan nagaan en dan hun geweten onderzoeken of die kenmerken daarin te vinden zijn.
4. Daarnaast en daarbovenuit is er ook de mogelijkheid dat zij door een mystieke openbaring van de liefde Gods van hun verkiezing verzekerd worden.
5. De geloofszekerheid aangaande de verkiezing is niet tot het verkrijgen van het heil noodzakelijk, wel gewenst.
6. De vrucht van de verkiezing is vooral dat de zekerheid dienaangaande aanspoort tot het leiden van een heilig leven. Het eigene van de geloofsverkondiging en geloofspraktijk bij de mannen van de Nadere Reformatie is hierin duidelijk herkenbaar. Vooral de leer der 'kenmerken' en het spreken over mystieke ervaringen is daarvoor typerend.

c. Gisbertus Voetius
Kort nadat op de Dordtse Synode van 1618/1619 de remonstrantse twisten waren beslecht, nl. in 1627, liet de Heusdense predikant Gisbertus Voetius een geschrift uitgaan onder de titel *Proeve van de Kraght der Godsaligheydt* (2e druk Utrecht 1656). Het boek biedt een apologie van de leer van Dordt. Er was de leer van Dordt, met name haar verkiezingsleer verweten, dat zij een 'Oorkussen' zou bieden 'om in vleeselijcke sorgeloosheyt te slapen', en dat zij een 'strop van wanhoope' zou bieden om daarmee, net als Judas, zichzelf op te hangen (Opdracht). Dit verwijt werd vooral naar voren gebracht door Daniël Tilenus (1561-1633), die van contraremonstrant een overtuigd arminiaan was geworden.

Voetius' geschrift is meer praktisch en stichtelijk dan uitgesproken dogmatisch; hoewel: voor de polemiek is een ruime plaats ingeruimd.

Het is Voetius in dit geschrift er vooral om te doen, te laten zien hoe 'troosteloos' de leer van de remonstranten is, en hoe 'troostvol' daartegenover de leer van Dordt is.

Op de volgende punten ontspint zich de discussie. Tilenus: Uw God is niet een God om lief te hebben. In die God is niet de minste wijsheid of goedheid te bespeuren. Voetius: Alsof men bij zulke mensen als u op het oog hebt, de ongelovigen, al dadelijk met het hoogste en het zwaarste zou moeten beginnen. Men moet veeleer beginnen met hen enige 'gemeyne beginselen' bij te brengen (121). Men moet tegenover hen beginnen met te spreken over de zonde en over de genade Gods in Christus, en niet over de uitverkiezing (123).

Tilenus: Uw leer maakt de onbekeerden zorgeloos, onwillig om de middelen der genade te gebruiken (139). Voetius: Dat is al een oud verwijt. Er is door de 'Practizijnen' al talloze malen op gereageerd. Doel en middelen zal men niet van elkaar mogen scheiden, God heeft ze samengevoegd. Als men de middelen niet gebruikt, zal men ook het doel (de zaligheid) niet bereiken. Het zou van Satan afkomstig zijn als men de mensen voorhield: U behoeft niet te geloven en u behoeft u niet te bekeren, want als u uitverkoren bent, dan zult u toch wel zalig worden, en als u niet uitverkoren bent dan is alles tevergeefs (140). Hizkia wist dat hij nog 15 jaar zou leven, maar dat maakte hem allerminst zorgeloos; hij deed wat hij kon om te blijven leven (145). Paulus wist dat God besloten had al het volk dat zich bij hem in het schip bevond, te zullen behouden, maar toch verzuimde hij het gebruik van de middelen niet, maar deed alles wat in zo'n geval gedaan dient te worden (Handelingen 27). Het is er verre vandaan dat wij het gebruik van de middelen achterwege zouden mogen laten. Zij zijn *ingesloten* in Gods Raad (147).

Tilenus: Uw leer kan een zorgeloos levend mens niet tot bekering brengen (179). Voetius: U dwaalt, want u ziet over het hoofd dat God *over*, *in*, *met* en *door* ons werkt (191).

Wie een eeuwig besluit Gods van verkiezing en verwerping ontkent, maakt, aldus Voetius, Gods genade en liefde algemeen en onzeker. Men houdt dan een genade over die omver gestoten kan worden, die kan ophouden, die uitgeblust kan worden, een genade die de mens in twijfel houdt, hem doet waggelen als een koorddanser; een genade die begint maar niet voleindigt, belooft maar niet volbrengt, die al haar kracht laat afhangen van de 'verrotten draet van onsen dooden of crancken vryen wille' (39). Men kan er geen benauwd en aangevochten geweten mee troosten. Men kan er ook niet een christen die in uitwendig kruis of in doodsnood verkeert mee troosten – want wie weet of hij volharden zal (40).

Maar deze leer – en dat zit Voetius hoog – brengt de mens ook niet tot levensverbetering en godzaligheid. De leer der remonstranten is in dat opzicht geen haar beter dan die van het pausdom. Men voelt niet eigen onvermogen en grondeloze verdorvenheid, en daarom ontbreekt de ware *nederigheid*. De prikkel om God te zoeken en van Hem alles te verwachten ontbreekt (42).

's Mensen natuurlijke krachten worden hoog verheven, en Gods genade wordt daarentegen klein gemaakt (43). Bovendien ontbreekt ook de *dankbaarheid* voor de ontvangen genade (41).

Voetius heeft hiermee, zoals hij zelf zegt, niet alle 'remonstrantsgezinden' voor 'losse en onvrome luyden' willen uitschelden. Hij wil niet ontkennen dat er ook onder hen zijn 'die de Heere soecken te vreesen', maar dan past hij een woord van Luther toe, gebruikt ten aanzien van oude godvruchtige leraars: Zijzelf zijn soms ànders dan men uit hun woorden zou kunnen opmaken (44).

Ten aanzien van art. 1 van de Dordtse Leerregels brengt Voetius het volgende naar voren. Deze leer dient a. tot vertroosting, b. tot godzaligheid. Ons geweten wordt gezet op een hoge steenrots, buiten, ja boven onszelf en alle middelen ter zaligheid, tot in de hemel, ja zelfs tot in de tijd die aan alle tijd voorafging (68). Een absoluut besluit van God, dat ligt niet in ons of iets dat menselijk en veranderlijk is, maar in Gods welbehagen (70). Is er van binnen strijd en aanvechting, omdat wij onze onwaardigheid en zwakheid voelen, hier vindt men kracht; wie meent alle geloof kwijt te zijn, vindt hier eeuwige genade. Is er twijfel of wij het geloof hebben en, zo wij het hebben, of en hoe wij het behouden zullen, laten wij ons hiermee geruststellen: of wij ook vallen en waggelen, God is sterk, zijn Raad verandert niet. Mist u een gevoelige troost, Hij verlaat u niet, zijn goedertierenheid is van eeuwigheid (72).

Maar, zoals gezegd, deze leer dient ook tot godzaligheid. 'Onse Leere van de Verkiesinge onderhoudt en vordert de ware pracktijcke der Godtsaligheydt' (75). Een onveranderlijk voornemen Gods wekt in ons een onveranderlijk voornemen om godzalig te leven (80). Tot de vruchten van de leer der uitverkiezing rekent Voetius: kennis van de zonde, droefheid over de zonde (immers, God heeft ons zo liefgehad), zorgvuldigheid in levenswijze (God niet bedroeven), liefde jegens God en de naaste, dankbaarheid, ootmoed, lijdzaamheid, gehoorzaamheid en naarstigheid in het beoefenen van goede werken (77v).

Samenvattend kunnen wij constateren:

1. Voetius heeft de leer van Dordt aangaande de predestinatie niet alleen beaamd maar ook verdedigd.
2. Hij was erop tegen dat de leer der verkiezing in het onderwijs van de kerk *voorop* wordt gesteld. Men moet daarin beginnen met 'zonde' en 'genade' in Christus.
3. Hij handhaafde 's mensen verantwoordelijkheid, door scherp naar voren te brengen dat het doel (de zaligheid) niet mag worden losgemaakt van het gebruik der middelen. God werkt in, met en door de middelen.
4. Hij expliceerde, als practicus, wat de Dordtse Leerregels zeggen omtrent de *troost* der verkiezing.
5. Hij benadrukte, als man van de Nadere Reformatie, sterk dat de leer der verkiezing een stimulans is tot het betrachten van de godzaligheid.
6. Voetius' betoog onderstreept hoe *orthodox* de gereformeerde piëtisten in ons land hebben willen zijn. Zij legden hun eigen accenten, maar weken van de leer van Dordt niet af.

d. Gregorius Mees

Nog een tweede practicus willen wij invoeren, Gregorius Mees (1631-1694). Hij schreef een tractaat getiteld *De gouden Keten der Saligheyt* (Rotterdam 1685), waarin hij een uitleg biedt van Romeinen 8:28-30, het Schriftgedeelte waarin Paulus ook over Gods voorverordinering spreekt.

Mees is in het geheel van de beweging van de Nadere Reformatie een opvallende verschijning geweest. Hij was niet een leerling van Voetius maar van Maresius (Groningen). De piëtistische trekken zijn ook bij hem onmiskenbaar aanwezig, maar hij was tegelijk een man die bewust zich aansloot bij de Reformatie van de 16e eeuw. Hij heeft in zijn werken menigmaal Puriteinen geciteerd, maar even talrijk de hervormers Luther en Calvijn. Hij stond zeer kritisch tegenover de laat-middeleeuwse vroomheid. Hij noemde Tauler en Thomas à Kempis 'werck-christenen', en hun devotie noemde hij een 'mooi gekleurde strik van Satan', omdat hij bij hen miste het 'rechtvaardigend geloof' in Christus, en alleen daardoor zijn wij met God verzoend (90vv).

In zijn verkiezingsleer keert Mees zich scherp tegen de 'arminiaanse dwaling', als zou Gods voornemen afhankelijk zijn van 's mensen voornemen (136). Paulus spreekt, aldus Mees, in vers 29 (die Hij tevoren gekend heeft) van een 'uitverkiezende voorkennis', een vrij en krachtig genadewerk, dat onveranderlijk en onherroepelijk is (145).

Vanuit Gods voor-kennis komt Mees tot Gods voor-bestemming. Eerst zet Mees de leer als zodanig uiteen, en dan gaat hij, als practicus, in op de 'zwarigheden'. Het leerstellige kunnen wij hier overslaan; het bevat niet anders dan wat 'Dordt' leerde. Al is wel opvallend met hoe grote nadruk door Mees op de 'middelen' is gewezen. Van de verkiezing van bepaalde personen, zegt hij, kan niet worden losgemaakt de 'voor-verordinering der middelen' (146). De verkiezing heeft haar middelen, maar de verwerping ook. Het is bepaald niet zó dat God enig mens het kwaad zou instorten, maar Hij geeft de verworpenen over aan hun zonden, waar hun natuur zo begerig naar is (147).

Als de vraag wordt gesteld of niet Christus en het geloof de 'bewegende oorzaak' van de verkiezing zijn, is Mees' antwoord: Christus is middel ter uitvoering maar niet oorzaak der verkiezing; Hij is de oorzaak der zaligheid, niet der verkiezing. Is Gods raad dan zó absoluut, dat alle middelen en zelfs Christus en het geloof worden uitgesloten, vraagt Mees. Hij antwoordt: God is absoluut Soeverein. Maar men bedenke dat God niet het einde (doel) heeft bepaald zonder tegelijk ook de middelen te verordineren om dat doel te bereiken. Niemand zal zalig worden alleen maar omdat God hem van eeuwigheid heeft voorgekend, maar omdat hij in Christus gelooft en vruchten van bekering voortbrengt. Onfeilbaar zullen zalig worden allen die God voorgekend heeft, omdat zij onfeilbaar tot Christus gebracht en Hem ingelijfd

worden (155). Ook de verworpenen worden geroepen, maar zij willen niet.

Kan iemand op grond van enig kenmerk weten dat hij een verworpene is? Mees antwoordt: Dat kan niemand weten, want de deur der genade staat nog steeds open (158). Oprechte christenen, gaat eens na of Gods voorverordinering in u haar uitwerking heeft; dat mag u geruststellen (159). Gaat niet af op uw gevoelens. Uw zaligheid hangt niet af van uw gevoel (163). En verder, tracht uw huisgenoten en naasten voor Christus te winnen (162).

Een grote moeilijkheid – waar Mees ook op ingaat – is hoe Gods genade allen kan worden aangeboden, terwijl toch niet allen die het Evangelie horen uitverkoren zijn. In zijn 'oplossing' van dit probleem begint Mees ermee de eenheid van Gods roeping te benadrukken. Hij zegt: allen die inwendig geroepen worden, worden eerst uitwendig geroepen (108). Men kan dus in- en uitwendige roeping niet van elkaar scheiden. Heeft God, zo vraagt hij verder, dan niet het voornemen om allen die Hij uiterlijk roept, zalig te maken? Antwoord: Neen (109). Handelt God dan niet geveinsd? Antwoord: Neen, want God laat allen zijn genade aanbieden, hetzelfde Evangelie en op dezelfde wijze, maar er zijn er velen die niet luisteren. God is trouwens niet verplicht om aan ieder zijn genade te schenken (113v). Maar is dan niet alles tevergeefs wat wij doen? Dit is een 'vuile ingeving van de duivel, smook van de hel' (115). Zodra er leven in ons is, begint het zich ook te roeren; wij grijpen de middelen aan en worden gewillig. Als God werkt, werken wij ook. Er komt berouw en een oprecht geloof waardoor wij Jezus Christus aannemen (116). De leer der eeuwige goddelijke verkiezing is de eerste 'fontein van alle heil' (18).

Samenvatting:

1. Mees stond op de grens van Orthodoxie en Piëtisme, behoorde tot beide.
2. Zijn rechtvaardigingsleer – die zijn hoofdinteresse had – rustte in zijn verkiezingsleer. In beide domineert het sola gratia.
3. Gods verkiezing sluit het gebruik maken van de middelen in zich; er is nl. niet alleen een predestinatie van mènsen maar ook van middelen.
4. Wie het over Gods eeuwige verwerping heeft moet het óók hebben over 's mensen (vrijwillige) goddeloosheid, ongeloof en ongehoorzaamheid.
5. Gods genade in Christus moet allen worden aangeboden.
6. Alle christenen moeten trachten anderen te winnen.

e. Conclusie

Zien wij terug op de weg die nu is afgelegd, dan kunnen wij zeggen dat alle vier genoemde schrijvers, Wilhelmus à Brakel, Hermannus Witsius, Gisbertus Voetius en Gregorius Mees, bij alle onderling verschillende accentslegging ten aanzien van de leer der predestinatie op de grondslag van 'Dordt' stonden. Met betrekking tot de basis waren de gereformeerde orthodoxen en de gereformeerde piëtisten één. Vandaar dat zij in het historisch onderzoek vaak zo moeilijk zijn te onderscheiden. Terwijl de ene onderzoeker een bepaalde figuur rekent

tot de 'orthodoxen' rekent de ander hem tot de 'piëtisten'. Met allerlei definities komen wij op dit punt niet ver.

Zelfs met de accentslegging zullen wij voorzichtig moeten zijn. A Brakel, Witsius en Voetius hebben sprekend over de leer der predestinatie vooral gewezen op het nut ervan voor het leven in de heiligmaking, maar ging het de 'orthodoxen' niet evenzeer om de praktijk der godzaligheid? Het verschil is hooguit de kràcht waarmee het accent gelegd wordt en – dat is misschien nog belangrijker – het op de achtergrond laten liggen van andere noties. Ook voor wat er nu verder volgt in deze bijdrage geldt, dat naar ons gevoelen het 'eigene' van de theologie van de Nadere Reformatie vergeleken bij die van de Orthodoxie in de meeste gevallen slechts van *relatieve* aard is.

2. Roeping, wedergeboorte en bekering

a. Wilhelmus à Brakel

Bij de mannen van de Nadere Reformatie vindt men doorlopend dat de drie begrippen: inwendige roeping, wedergeboorte en bekering promiscue of zelfs als synoniemen gebruikt worden. Daarom vatten wij ze hier alle drie samen in één hoofdstuk.

Aan het begin van de heilsweg wordt niet het geloof geplaatst maar de wedergeboorte. Wilhelmus à Brakel heeft daarvan in zijn *Redelijke Godsdienst* publiek rekenschap afgelegd. In hoofdstuk XXXII, dat over het Geloof gaat, begint hij met vast te stellen: 'Wij doen het geloof na de wedergeboorte volgen, niet dat de mensch eerst levend en wedergeboren is, en daarna het geloof verkrijgt; integendeel: het geloof gaat voor de wedergeboorte, wel niet in tijd, maar in orde der natuur; want het Woord is het zaad der wedergeboorte, 1 Petrus 1:23 en het Woord kan geen nut doen dan door het geloof, Hebreeën 4:2' (769). Erg helder is volgens ons deze argumentatie niet. De wedergeboorte, zegt A Brakel gaat *in tijd* vóór het geloof. Maar hoe is daarmee te rijmen dat hij tegelijk afwijst dat de mens éérst wedergeboren wordt en pas daarna het geloof verkrijgt? En wat bedoelt A Brakel met de uitdrukking dat het geloof vóór de wedergeboorte gaat 'in orde der natuur'? Wat is de zin van deze uitdrukking? En waarom heeft A Brakel zich niet gehouden aan de door hem zelf geciteerde bijbelteksten? Wij hebben de indruk dat hij de prioriteit van het geloof, een grondstelling van de Reformatie, die het *sola fide* leerde, heeft willen veilig stellen en dat hij daartoe zijn toevlucht gezocht heeft in de formule 'orde der natuur', maar dat hij intussen toch zijn hart verpandde aan de piëtistische volgorde van wedergeboorte en geloof. Had hij niet beter gedaan met beide, geloof en wedergeboorte dicht bij elkaar te houden, zonder een uitweg te zoeken in een weinigzeggende constructie?

Wij zullen overigens A Brakel niet mogen verwijten dat hij zich, zoals vele anderen, heeft laten vastpinnen op een bepaalde *ordo salutis* (heilsorde). Hij

had nog het (reformatorisch) besef dat men wat de toepassing van het heil door de Heilige Geest betreft met schema's zeer voorzichtig moet zijn. Het volgorde-denken heeft al heel wat rampen veroorzaakt. Daarin is meer scholastiek dan vertolking van de bijbels-reformatorische boodschap. A Brakel zegt: 'Hoewel men onderscheiden kan roeping, wedergeboorte, bekering, heiligmaking (...) zo gebruikt nochtans de Schrift niet altijd dat onderscheid, maar sluit het wel alles in in het ene of andere woord' (746). A Brakel heeft blijkbaar willen zeggen: Elk van deze begrippen kan in de Schrift het héle heil, en de hele heilsweg tot uitdrukking brengen. A Brakel was – als het erop aankwam – geen scholasticus.

Luisteren wij nu verder naar wat hij over de roeping (hoofdstuk XXX) en over de wedergeboorte en bekering (hoofdstuk XXXI) te zeggen heeft.

Van de *roeping* geeft hij de volgende definitie: 'De roeping is een genadewerk Gods, de zondaar door het evangelie nodigende, uit de staat der zonde en toorn over te gaan tot Christus, en door Hem verzoening met God, godzaligheid en zaligheid te verkrijgen, en de Zijnen door de Heilige Geest krachtdadig tot die staat overbrengende' (709).

A Brakel geeft ook hier, zoals zijn gewoonte was, vervolgens een nadere uitwerking van zijn definitie. Daarin wordt door hem onderscheid gemaakt tussen een uitwendige en een inwendige roeping. Het schema uitwendig-inwendig was in zijn tijd èn in de Orthodoxie èn in het Piëtisme algemeen gangbaar. Het gevaar dat aan het gebruik van dit schema kleeft is dat het 'uitwendige' tot iets onbelangrijks wordt gedegradeerd. Is dat bij A Brakel ook zo?

Het blijkt dat hij in elk geval gepóógd heeft dat te voorkomen. Hij zegt nl.: Beide zijn van God en beide geschieden door hetzelfde Woord Gods (711). Maar tegelijk zegt hij ook: 'maar zij zijn onderscheiden daarin, dat de éne alleen geschiedt uitwendig door het Woord (...), de andere dringt door tot in het hart des menschen', en brengt tot 'gehoorzaamheid des geloofs' (711). Heeft A Brakel niet tóch Woord en Geest te veel van elkaar gescheiden? En ligt niet juist hierin een kenmerkend verschil tussen de theologie van de mannen van de Nadere Reformatie èn de theologie van de reformatoren van de 16e eeuw?

Ons beeld van hetgeen A Brakel beoogd heeft wordt scherper wanneer wij nu vervolgens van hemzelf vernemen wat volgens hem de 'uitwendige' roeping inhoudt. Hij geeft daarvan de volgende omschrijving (lang citaat): 'Arme mensch, gij ligt onder de zonde en toorn Gods, gij gaat dien weg in, welks einde is het eeuwig verderf; maar God heeft zijn Zoon Jezus Christus gezonden tot een Borg; in zijn lijden en sterven is volkomen genoegdoening aan Gods gerechtigheid, en alzo vrijmaking van schuld en straf. In zijn gehoorzaamheid aan de Wet is volkomen heiligheid, zodat Hij volkomen kan zaligmaken allen, die door Hem tot God gaan. Christus biedt u al zijn verdiensten, en alzo eeuwige zaligheid aan; Hij roept, Hij nodigt nu een iegelijk (met de woorden): Wendt u naar Mij en wordt behouden, neemt Mij aan, geeft u over aan Mij,

treedt met Mij in een verbond, zo zult gij niet verloren gaan, maar het eeuwige leven hebben'. Tot zover.

Wij voegen hier, om tot een compleet beeld te komen, nóg een (lang) citaat aan toe. 'Daar nu Christus allen, die onder de bediening (van het Evangelie) leven, aangeboden wordt, zo mag niet alleen een iegelijk komen, en behoeft niemand achter te blijven uit vrees of hij wel geroepen wordt, maar móet een iegelijk tot Christus komen, om door Hem gerechtvaardigd, geheiligd, bewaard en verheerlijkt te worden (...). Het geloof bestaat in de uitgang uit zichzelf van een verlegene over zijn ellendige staat, en van een begerige ziel naar verzoening, vrede, heiligheid en heerlijkheid, en in het overgaan in Christus, en in het aannemen van Hem, die Zichzelve aanbiedt, en een ieder tot Zich roept en nodigt, met de belofte, dat die komen, niet uitgeworpen zullen worden ...' (720).

Wat leren ons deze citaten? Hoewel door A Brakel het schema uitwendig-inwendig is gehanteerd zal men toch niet kunnen zeggen dat zijn prediking slechts *descriptief* van aard is geweest. Zij was juist sterk appellerend! Men is in verleden (en heden) nogal eens met dit schema een heel andere kant uitgegaan. Ons treft ook hier bij A Brakel zijn ruime evangelieprediking. In de zojuist gegeven citaten wordt door hem nergens een bepaalde *voorwaarde* gesteld, waaraan door de hoorder van het evangelie eerst zou moeten worden voldaan; integendeel, hij zegt steeds dat een 'iegelijk' wordt genodigd.

Nu over wat A Brakel gezegd heeft over de 'inwendige' roeping. Hij verstaat daaronder, zoals hij zelf zegt, hetzelfde als de 'levendmaking', 'opwekking uit de doden', het 'openen van het hart' en 'Gods trekken', met andere woorden: de wedergeboorte (724).

Maar treffend is wat A Brakel verder zegt over de *aard* van deze inwendige roeping. Zijn stelregel is: 'God werkt de inwendige roeping overeenkomstig des menschen natuur' (724). De natuur van de mens is dat hij een redelijk schepsel is, met verstand en wil en oordeel. God gaat in het roepen en wederbaren van de mens zó met hem om als hij door God zelf geschapen is. Niet als een levenloos voorwerp, hout of steen, of als een dier, maar als een mèns. Dat betekent dat God de mens niet tegen wil en dank dwingt, maar hem overreedt en wint. A Brakel zegt het zo: 'overeenkomstig deze natuur des menschen werkt God in de roeping, de Heere dwingt de wil niet tegen zijn dank, maar de Heere geeft het verstand ogen om geestelijke dingen geestelijk te kunnen zien, en door dat licht dringt de Heere door tot de wil, en neigt die tot de omhelzing van de gekende beminnelijke zaken, en raakt alzo èn verstand èn wil aan' (725).

Niemand zal het aandurven A Brakel te verwijten dat hij geloochend zou hebben dat de mens van nature 'dood' is in zonden en misdaden; hij spreekt immers nadrukkelijk over de 'levendmaking' van de zondaar, maar A Brakel heeft er terecht oog voor gehad dat dat een geestelijk-zedelijke daad van God is, waarbij het mens-zijn van de mens niet uitgewist wordt.

Tot zover over de roeping bij A Brakel. In het volgende hoofdstuk (XXXI) behandelt hij de *wedergeboorte*. Hier behandelt hij uitvoerig de *bekering*. Het is een thema dat door de mannen van de Nadere Reformatie talloze malen behandeld is. Sprak men in de tijd van de Reformatie steeds over 'boete' (of boetvaardigheid) en 'geloof', de *bekering* is het speciale thema van het Piëtisme geworden. Wij hebben hier dus weer te maken met – tot op zekere hoogte – iets *eigens* van de Nadere Reformatie.

Opnieuw treft ons, ook hier, A Brakels pastorale mildheid. Zijn dogmatiek is allesbehalve een dorre beschrijving van een bepaald leerstelsel.

A Brakel heeft zich er angstvallig voor gewacht de bekering vast te leggen in een onveranderlijk schema. Niet minder dan 5 verschillende manieren waarop mensen tot de Heere Jezus Christus gebracht kunnen worden, worden door A Brakel opgesomd.

1. Sommigen schielijk; als in een ogenblik.
2. Sommigen met grote verschrikkingen van wet, dood en verdoemenis.
3. Sommigen op een zeer evangelische wijze. De 'zoetigheden' van de goederen van het evangelie en de volheid die in Jezus Christus is, overstelpen dermate hun ziel dat zij geen tijd hebben om aan hun zonden en ellende te denken. Zij worden door het evangelie als het ware verslonden en zij ontvangen Jezus met blijdschap.
4. Sommigen worden tot Christus gebracht met grote 'bedaardheid'. In alle rust en kalmte zien zij hun zonden en ellende buiten Christus en de 'zaligheden der Bondgenoten', en zo ook de waarheid van de aanbieding van Christus in het evangelie. In het beschouwen daarvan worden zij 'allengskens en buiten hun weten' veranderd en gelovig. Zij zijn doorgaans, aldus A Brakel, de 'bestendigste en vaste' christenen.
5. Sommigen worden 'allengskens' bekeerd; in die zin dat er zich vele verwisselingen voordoen in hun leven; dan droefheid, dan blijdschap, dan vallen, dan opstaan, dan geloof, dan ongeloof (50). Deze laatste vorm van bekering noemt A Brakel de meest gewone.

Maar A Brakel heeft noch van het één noch van het ander een 'wet' gemaakt. Hij betuigt, na zijn opsomming: 'Maar dat zeggen wij vooraf, dat niemand bekommerd moet zijn over de wijze van bekering, omdat hij niet is overgebracht op deze of gene wijze, die men zichzelf voorschrijft, of op welke anderen bekeerd zijn' (750). En na de 'gewone' weg uitvoerig beschreven te hebben, maakt hij de opmerking: 'Men moet niet menen, dat iedere daad zo op elkander en op zulk een orde na elkaar in de ziel komt en volgt, als wij ze hier beschreven hebben' (756). A Brakel heeft dus ten volle de vrijheid van de Geest geëerbiedigd in het trekken van zondaren tot Christus.

Hoe A Brakel zelf te werk ging in het bearbeiden van zondaren kunnen wij vinden in zijn boek *Waarschouwinge voor de Labadisten* (Leeuwarden 1683) en in zijn boek *Leere en Leydinge der Labadisten* (Rotterdam 1685). In beide vinden wij, kort weergegeven, het volgende verhaal. Op zondag 8 juli 1677

had A Brakel, die in die tijd predikant te Leeuwarden was, een middagdienst geleid in de vacante gemeente te Oosterwierum. Na de dienst besloot hij zijn zwager Wibrandus Reddingius, predikant te Oosterlittens, te gaan bezoeken. Om daar te komen moest hij door een gehucht dat de naam droeg *Het Bosch*. Hij werd vergezeld door Pieter Schluter, een labadist. De labadistische gemeenschap had zich sinds kort gevestigd in het Friese Wieuwerd. In het reeds genoemde gehucht legden beiden, na een fikse wandeling, een bezoekje af bij een vrouw van wie het heet dat zij buiten God leefde. In een gesprek van ongeveer een half uur trachtte A Brakel haar haar ellende onder ogen te brengen. Zij vroeg toen om raad. A Brakel wees haar op de Heere Jezus Christus en trachtte haar tot Hem te brengen. Na afscheid genomen te hebben van de vrouw, kwam Schluter, de labadist, al spoedig met bezwaren. Hij trachtte A Brakel onder ogen te brengen dat zij – de labadisten – de 'zielen soo ras tot Christus niet en leydeten' (Waarschouwinge 63, Leydinge 139). A Brakel verweet op zijn beurt dat de Labadistische voorgangers de zielen van Christus afhielden en daardoor aan wel duizend gevaren blootstelden (Leydinge 77). Hij herhaalde tegenover hem dat God de Zijnen niet allen op dezelfde wijze tot Christus brengt, en dat 'de dingen niet altijd zo op elkaar volgen' (Leydinge 49). Maar dat men als voorganger geroepen is het Evangelie te verkondigen. Yvon – in die tijd de belangrijkste labadist – leerde, aldus A Brakel, dat een mens zich wel aan Jezus moest overgeven, maar dat er een *voorwaarde* aan verbonden is, nl. dat die mens eerst al tot 'zelfverloochening' moet zijn gebracht, en vervolgens dat die mens dan maar moet afwachten of Christus hem misschien genadig wil zijn (Leydinge 71vv). Dat verwierp A Brakel. Ik erken wel, zegt hij, dat de Heere in zijn uitverkorenen 'voorbereidende bewegingen' werkt eer Hij hen bekeert, maar die brengen hen niet in een 'derde staat', tussen dood of levend, want daar zit niets 'tussen', en ze hebben ook niet bij allen hetzelfde effect, zij kunnen van voorbijgaande aard zijn (Leydinge 165).

Conclusie:

1. A Brakel heeft de eenvormigheid van de bekeringsprediking der labadisten afgewezen. Hij zag daarin een groot gevaar voor de zielen die aan de zorg van de voorgangers zijn toevertrouwd. De kwestie was toen al actueel.
2. A Brakel heeft de weg naar Christus willen openhouden. Hij weigerde om, zoals de labadisten deden, de oproep tot het geloof in Christus conditioneel te maken. Waar maar de vraag gesteld werd: Wat moet ik doen om zalig te worden? (zoals bij de vrouw in Het Bosch) bracht hij het evangelie en wees hij de weg naar Christus.

b. Cornelius Bosch

Wij zijn in het bezit van een tractaat uit de 17e eeuw dat speciaal aan ons thema is gewijd, geschreven door Cornelius Bosch (1634-1715), predikant o.a. te Renswoude en 's-Gravenhage, getiteld *De Verborgenheydt der Weder-geboor-*

te ('s-Gravenhage 1682). Reeds de ondertitel 'Toe-geëygent aen de conscientie der menschen' verraadt de geest van het gereformeerde Piëtisme.

Bosch beschrijft allereerst wat de wedergeboorte in feite is. Zij is een nieuwe schepping. Soms wordt zij roeping genoemd, soms bekering en soms heiligmaking. Onder wedergeboorte moet men dan ook weleens verstaan de héle vernieuwing van de héle mens, van het begin tot het einde (13). Toch gaat in de eigenlijke zin van het woord de roeping aan de wedergeboorte vooraf, en is de roeping het middel waardoor de wedergeboorte in ons begonnen wordt. De roeping bestaat in een inwendige nodiging en krachtige trekking tot Jezus Christus en zijn genade, die ons door de verkondiging van het evangelie wordt aangeboden (14).

Vóór de wedergeboorte is de mens geestelijk dood. Er zijn in hem geen voorafgaande 'bekwaamheden', 'dispositiones' (22). Het is waar, zegt Bosch, dat er ook onder ons zijn die spreken van 'voorbereidingen'. Bosch raakt hiermee aan een punt dat in die tijd controversieel was. Hij noemt in dit verband de namen van Perkins en Amesius. Die rekenden tot de voorbereidingen op de wedergeboorte (of bekering): een breken van de natuurlijke hardheid van de zondaar, een ombuigen van zijn wil, het komen tot een ernstige overdenking van Gods Wet, zondebesef en een wettische vrees voor Gods straf. Maar, zegt Bosch, zij hebben niet beweerd dat deze dingen voortkomen uit 's mensen natuur, maar dat zij voortkomen uit de 'Geest der dienstbaarheid'. Zij zeggen ook niet dat God òm deze dingen zijn genade aan de zondaar schenkt, maar slechts dat Hij langs deze weg het schenken van zijn genade voorbereidt (26v). De hele kwestie, zegt Bosch, is meer een verschil in woorden dan een verschil in zaken (28).

Verstaat men onder 'wedergeboorte' de 'eerste overbrenging' van de zondaar uit de staat des doods, dan kan men, aldus Bosch, het woord 'voorbereidingen' beter mijden, want op de wedergeboorte in déze zin zijn geen voorbereidende werken mogelijk; zij geschiedt in een moment des tijds. Bosch spreekt dan ook liever, als het gaat over zondekennis etc. van *vruchten* van de wedergeboorte dan van voorbereidingen. Zeker, ook bij verworpenen komt men zondekennis etc. tegen, en dan zijn het géén vruchten der wedergeboorte, maar dan zijn deze verschijnselen ook anders van áárd (30).

Ten aanzien van de wedergeboorte zelf wil Bosch er rekening mee houden dat de mens, zoals hij zegt, geen steen is en ook geen dier is, maar een mèns (33). De mens heeft verstand en wil en is een redelijk wezen (34). Ook met betrekking tot de wedergeboorte geldt: Het bovennatuurlijke vooronderstelt het natuurlijke. De wedergeboorte schèpt niet mensen maar veràndert mensen (34). 's Mensen wil is vrij, maar verdorven; God maakt haar geheel nieuw vrij. De mens gaat dan vrijwillig Gods wil doen (40).

Overigens betekent de wedergeboorte niet dat daardoor al dadelijk de hele verdorvenheid van de mens wordt weggenomen (41). Ook de genade der wedergeboorte heeft haar trappen (43). Dit houdt ons afhankelijk van Gods genade en maakt de uiteindelijke overwinning des te heerlijker (46).

Wij moeten zelfs niet denken dat altijd en in iedereen het nieuwe leven en de werkingen daarvan zich, zodra men wedergeboren wordt openbaren. Gods genade houdt hierin niet altijd dezelfde orde. Bij sommigen houdt zich het nieuwe leven 'enige tijd' verborgen; zoals het leven in zaad van kruiden en planten (52). Een uitverkorene kan al waarlijk met God verenigd zijn zonder dat nog het leven der wedergeboorte gezien wordt.

Zo is het, zegt Bosch, met wedergeboren jonge kinderen. En hij verwijst dan naar Jeremia en Johannes de Doper (53). Hij voegt er echter aan toe: Hoewel soms ook al bij kleine kinderen het nieuwe leven zich wonderlijk en boven verwachting openbaart. Zo ziet men vaak (!) in kinderen van 6 of 7 jaar of nog jonger tekenen van geestelijk leven. Jonge kinderen tonen zich vaak (!) devoot, genegen tot het goede dat men hen geleerd heeft en teer van gemoed. Het is ontroerend zoals zij soms over God en over de Heere Jezus Christus spreken. Bij sommigen van hen neemt dat met de jaren alleen maar toe (54). Maar het gebeurt ook wel dat deze 'sprankels van godsvrucht' door de ijdelheid van de wereld zozeer onder de as bedolven raken, dat het lijkt of zij er niet meer zijn. Dat kan zelfs maanden en jaren duren. Totdat de Heere het alles weer opwekt en er berouw komt en men vurig van geest wordt (55v).

Maar niet àlle uitverkorenen worden in hun jeugd wedergeboren. Sommigen pas op volwassen leeftijd, na eerst geleefd te hebben als een goddeloos of geveinsd mens. Zulken worden tegelijk wedergeboren èn bekeerd. Hun wedergeboorte gaat gepaard met grote verslagenheid en verbrijzeling van het hart, een ongewone droefheid over de zonden, een hartelijke begeerte naar Gods genade, en een duidelijke verandering van levenskoers (57).

Bosch stelt vervolgens de vraag: Is iemand alleen voor een wedergeborene te houden wanneer hij precies tijd, wijze en verdere voortgang van zijn wedergeboorte (bekering) weet aan te tonen? Antwoord: Wie als een volwassen mens uit een geheel werelds en goddeloos leven herboren wordt, zal tijd en wijze moeten weten. Zo ook degenen die in hun jeugd bekeerd of wedergeboren zijn, maar daarna, wegens de begeerlijkheden van de jonkheid en de verleidingen van de wereld, geen tekenen van geestelijk leven hebben gegeven dan pas nadat zij door Gods genade uit de slaap der zorgeloosheid werden gewekt (58v). Ook zij behoren dus tijd en wijze van hun bekering te kennen. Al betekent dat niet dat zij daarover aan anderen verslag zouden moeten uitbrengen en zich voor die anderen zouden moeten verantwoorden. Als zij maar in hun eigen gemoed er ten volle van verzekerd zijn, en God ervoor danken, dat is genoeg (60).

Wat verderop komt Bosch nog een keer terug op hetgeen hij over de kinderen gezegd heeft. Nu in verband met de (kinder-) Doop. De gedachte dat de Doop de wedergeboorte in het hart van het kind zou werken wordt door Bosch afgewezen; hij zegt: de Doop werkt niet de wedergeboorte maar beduidt en verzegelt haar (80). De mens wordt door het Woord Gods wedergeboren, geldt dat ook kleine kinderen? (84). Bosch zegt: Niet door het *uiterlijke* Woord,

maar wel deelt de Heilige Geest hen de waarheden mee die in het Woord Gods vervat zijn, de hebbelijke bekwaamheid, het zaad des geloofs, ofwel het geloof in zijn hebbelijkheid, waardoor zij in hun later leven het Woord leren verstaan en aannemen (85).

Van hieruit komt Bosch vervolgens tot zijn kenmerkenleer. Hij somt eerst de negatieve kenmerken op en dan de positieve; de negatieve wijzen uit wie niet wedergeboren is en de positieve die het wèl is.

Wij kunnen concluderen:

1. Bij Bosch vindt men een brede uiteenzetting van de orthodoxe leer van roeping en wedergeboorte.
2. Hij heeft meer dan gewone aandacht geschonken aan de kinderen en aan de vraag of ook zij wedergeboren kunnen zijn, een vraag die hij bevestigend heeft beantwoord.
3. Hij heeft gebruik gemaakt van het schema habitus (hebbelijkheid) en actus. Hij sprak (zoals ook Calvijn deed) van een 'zaad des geloofs' in kleine kinderharten.
4. Hij heeft wedergeboorte en bekering niet zozeer in elkaar geschoven dat er in het openbaar worden van beide niet enige tijd tussen zou kunnen liggen.
5. Hij gaat ervan uit dat in de christelijke gemeente het niet tot de zeldzaamheden behoort dat reeds kinderen wedergeboren zijn en geestelijk leven hebben; vandaar dat hij met het oog daarop een en andermaal het woordje 'vaak' gebruikt.
6. Het wedergeboren zijn heeft zijn eigen kenmerken. Daar kunnen de gemeenteleden zich aan toetsen.
7. Niemand behoeft zich verplicht te gevoelen zijn bekering aan anderen te vertellen; het is genoeg als men het voor zichzelf weet.

c. Jacobus Koelman

Belangrijk voor ons onderwerp, de bekering, is ook hetgeen door Jacobus Koelman (1632-1695) daarover gezegd is. Ook deze vriend en medestrijder van Wilhelmus à Brakel heeft zich tegen de labadisten gekeerd, en daarmee ook tegen hùn prediking van de heilsweg. In zijn boek *Historisch Verhael nopende der Labadisten Scheuringe* (Amsterdam 1683) gaat Koelman in op de stelling van De Labadie en de zijnen, dat men de zielen niet terstond tot Christus mag leiden en mag trachten te bewegen tot het geloof in Hem, maar dat men ze eerst enige tijd moet bewerken in de boetvaardigheid. Koelman verwerpt dit; hij zegt: 'Dit is de methode van deze nieuwe praktijsijnen' (254). De labadisten, zo vervolgt Koelman, houden de zielen een tijdlang van Jezus af en van het geloof, maar dat is een grote 'misslag' (255). Wij zullen juist de mensen op een 'evangelische wijze' tot de inhoud van het genadeverbond en daarmee tot Christus moeten brengen. De Labadie leerde: Een ziel moet eerst, wil zij tot Christus mogen komen, ermee instemmen voor eeuwig door God

verdoemd te worden. Koelman zegt: Ik verwerp dat gevoelen (259). Hij heeft erkend dat ditzelfde gevoelen ook te vinden was bij bepaalde Puriteinen als Thomas Hooker en Thomas Shephard, die hij overigens hoogachtte. Toch heeft Koelman ook tegen hen positie durven kiezen.

Als gevolg hiervan had Koelman een heel andere visie op de kerk dan de labadisten. Dankzij hun voorwaarden en eisen hielden de labadisten maar een zeer smalle gemeente over, een secte. Bij Koelman was dat anders. Opmerkelijk is dat juist hij – de uit de kerk gestotene – zulk een ruime kerkopvatting had. Hij zegt nl. met het oog op de Gereformeerde Kerk van zijn dagen, die door de labadisten 'Babylon' werd genoemd: De Heere Jezus heeft van tijd tot tijd getoond dat deze 'zigtbaare Kerk' zíjn kerk is. Hij heeft in haar vele kinderen voortgebracht als zíjn kinderen, 'duizenden en duizenden' zijn daarin uit God geboren. Er is 'nog een goed getal vroomen in deeze Kerk', 'een zeer merkelyk getal', 'zoo dat wy niet zouden derven twyffelen, of daar zyn ettelyke duizenden wedergeboorene en waarlyk bekeerde zielen' in haar (340).

Ook Koelman wist van 'naamchristenen' in de kerk, maar dat was niet het énige wat hij van de kerk van zijn dagen te zeggen had.

Een jaar later is Koelman in zijn *Der Labadisten dwalingen* (Amsterdam 1684) nog eens op de zaak teruggekomen. Hij citeert hier de stelling van de labadisten, dat een boetvaardig mens geen maat mag stellen aan zijn droefheid, en zegt dan: 'Integendeel / de droefheydt over de zonde moet zo verre maat gestelt worden / datse noch 't geloof in Christum / noch de blydschap in Godt / noch andere nodige betrachtingen niet en verhindere' (240). Koelman wilde dus dat aan de droefheid over de zonde paal en perk gesteld zou worden. Zodra haar uitwerking zou zijn, dat wij niet door het geloof onze toevlucht nemen tot de Heere Jezus Christus en ons niet meer verheugen kunnen in God, gaat zij de door God gestelde perken te buiten. Zondesmart op zich behoudt ons niet. Zij is alleen nodig om ons te brengen tot de ware Medicijnmeester, Jezus Christus.

Op de hele kwestie was Koelman al eerder, breedvoerig, ingegaan in de 'Voorrede' op een door hemzelf vertaald boek van de puritein Thomas Hooker, getiteld *De heilzame wanhoop* (Amsterdam 1678). Koelman had, zoals gezegd, waardering voor Hooker. Maar dat wil niet zeggen dat hij hem slaafs volgde. Zijn stelregel in het algemeen was: 'Men moet de Engelse schrijvers niet blindelings volgen, niet àlles van hen aannemen' (4). Koelman wilde dat men ook dit boekje met een 'korreltje zout' zou gebruiken. Wat verderop spreekt Koelman zelfs over een 'misslag' bij Hooker (35). Wat was dan die misslag? Hij vereiste in de verootmoediging voor God een zo hoge trap, dat de zondaar ermee vergenoegd moet zijn om voor eeuwig verloren te gaan en ter helle te varen indien God hem geen genade wil geven (3). Bij Thomas Shephard vinden wij hetzelfde in zijn boek *De ware bekering*, maar ik, zegt Koelman, wijs deze stelling af; zij is niet gegrond op Gods Woord (37). Wanneer een zondaar zijn armoede gevoelt, erkent dat hij de toorn Gods verdiend heeft en hij alle

eigen gerechtigheid prijsgeeft, dan is het genoeg (39). Hèt punt waar het op aankomt is dat een zondaar bereid is Christus aan te nemen, méér mag men niet vragen. Is hij zo ver gekomen, dan moet men hem voorhouden dat hij in Christus moet geloven en Hem moet aannemen gelijk Hij in het Evangelie wordt aangeboden (40). Ook de apostelen hebben nooit 'voorwaarden' gesteld. Hooker en Shephard gaan te ver (47v). Zij kennen te veel waarde toe aan de 'voorbereiding'. Nathan Ward (ook een puritein) zei eens, na een preek van Hooker te hebben gehoord: U maakt de mensen al goede christenen (nl. dank zij het voorbereidend werk) vóór zij in Christus zijn (51).

In een andere 'Voorrede', nl. op het werk van de Schotse schrijver Hugh Binning, getiteld *De ware gemeenschap met God* (Utrecht 1874 = 1741) heeft Koelman laten zien hoe door hemzèlf het evangelie gepreekt werd. Koelman: Ik zeg tegen hen die nog alles missen: Zet u onder zulk een bediening van het Woord Gods waarin u Christus wordt voorgehouden in al zijn schoonheid (115); grijp Hem aan gelijk Hij u aangeboden wordt in het evangelie; breek door alle tegenwerpingen heen; geloof dat Christus machtig is zondaren, hoe ze ook zijn, zalig te maken, dat Hij zich aanbiedt en laat aanbieden in al zijn volheid en rijkdom, door zijn dienaren, aan allen die onder het evangelie leven, zonder enig onderscheid te maken (116) en dat het een absoluut gebod van God is dat allen die onder het evangelie leven in Christus moeten geloven, tot Hem moeten komen en Hem moeten aannemen; vervolgens dat ieder die in Christus gelooft metterdaad en onfeilbaar Jezus deelachtig zal worden; dat er van tevoren niets in enig zondaar behoeft aanwezig te zijn: geen liefde, geen heiligheid, geen weekheid van het hart, noch iets anders, doch integendeel, dat de zondaar moet komen gelijk hij is, arm, goddeloos, verloren, onmachtig (117).

Ook in een nog ander boek heeft Koelman hetzelfde geluid laten horen. In zijn *Natuur en gronden des geloofs* ('s-Gravenhage 1724, 2e dr.) herhaalt hij: Christus wordt aangeboden aan allen die het Evangelie horen (192). Zeker, zegt Koelman, Hij wordt alleen aangenomen door hen die Hem missen en nodig hebben – maar dat is geen *voorwaarde*. Meent niet dat er enige dispositie in u zou moeten zijn om Christus te mogen aannemen, want dan zouden er al vruchten moeten zijn éér de boom goed is (193). Neen, u moet in Christus geloven ook al bespeurt u in uw ziel geen werkingen van Gods genade – de voornaamste grond van het geloof is het Woord Gods! (194). Meent niet dat u pas tot Christus mag komen als u zo bedroefd bent over uw zonden als die zonden waardig zijn. Velen achten hun droefheid over de zonden onvoldoende en dat weerhoudt hen ervan om Christus te omhelzen. Maar, uw berouw zal *altijd* onvoldoende zijn (195). En verder: De Heere zelf bepaalt de maat ervan; nergens wordt door Hem een bepaalde maat gesteld als eis. Onze tranen maken ons niet Gods genade waardig (196). Het diepste berouw over de zonden volgt op het aannemen van Christus (197). Houd het niet voor 'vermetelheid' om tot Christus te gaan; het màg! Het is zelfs Gods gebod. Het nièt gaan, dàt is vermetelheid (198). De grootste nederigheid en de ware zelfontlediging bestaat in het geloof in Christus. Meen niet dat u Jezus niet mag aannemen. Meen ook niet dat ooit enig zondaar te vròeg door het geloof tot Jezus kan gaan, want dat men eerst een tijdlang moet liggen onder het gewicht van de zonden, verbroken en verbrijzeld, in het gevoel van zijn verloren staat. Dat is voor de arme zielen een zeer schadelijke mening (205). Te vroeg tot Christus gaan, dat kan nooit, want Hij zegt: Heden! (208). Bovendien, Hij biedt zich aan aan allen die onder het evangelie leven, ook al zijn ze niet verbroken van hart – al is het ook waar dat nooit iemand Jezus zal aannemen dan wie zijn ellende ter harte neemt (209).

Samenvatting:

1. Op een zeer wezenlijk punt heeft Koelman ten aanzien van de ordo salutis (heilsweg) zich gedistantieerd van zowel de labadisten als van een aantal puriteinen die hij overigens hoogachtte en wiens werken hijzelf uit het Engels in het Nederlands vertaalde. Koelman was een zeer zelfstandig man die niet schroomde op bepaalde punten eigen weg te gaan.

2. Koelman heeft er een open oog voor gehad dat wanneer men de zondekennis, en zeker wanneer men een bepaalde mate daarvan, tot voorwaarde maakt voor het gelovig aannemen van Christus, men in het sectarische terechtkomt. Hij heeft (zoals trouwens ook A Brakel) een verband gezien tussen de wijze waarop de heilsweg gepreekt wordt èn de kerkopvatting die men erop nahoudt. Zijn bestrijding van de labadisten moet men zien onder dit dubbel aspect.

3. Koelman heeft geweten dat zodra men in de zondaar bepaalde disposities vereist om tot Christus te mogen komen, men de hele bijbels-reformatorische leer aangaande de ordo salutis omkeert, en men weer terugvalt in de oude dwaling dat er al 'vruchten' moeten zijn terwijl de 'boom' nog niet goed is. Pas het geloof in Christus maakt de boom goed. Een bekering zonder geloof behoudt een zondaar niet.

d. Johannes Verschuir

Johannes Verschuir (1680-1737), predikant te Zeerijp (Gr.) schreef een *Bevindelyke Godtgeleertheit* (Groningen 1738, 1e dr. 1737), waarin hij ook een hoofdstuk wijdt aan 'roeping en wedergeboorte'. Het steeds terugkerend thema bij Verschuir is dat de zaken *bevindelijk* gekend moeten worden. De léér van roeping en wedergeboorte laat Verschuir in dit hoofdstuk uiteenzetten door 'Letterwyse' (het boek bestaat nl. uit Samenspraken), een onbekeerde wijsneus. Die zet uiteen dat er een uiterlijke roeping is door de verkondiging van het Evangelie, welke door hem wordt omschreven als een 'voorstellinge en aanbiedinge van genade en saligheit' (168). Daarnaast is er dan ook nog een 'Inwendige Roepinge', 'welke niet alleen geschiedt door de verkondiginge des Euangeliums; maar allermeest door de inwendige werkinge des H. Geestes' (168v).

Letterwyse zegt vervolgens in opdracht van Verschuir dat beide, de uit- en inwendige roeping gewoonlijk, dus niet altijd (!) geschieden door de verkondiging van het Woord Gods. Van een strakke binding van het werk van Gods Geest aan de verkondiging van het Woord Gods heeft Verschuir dus afgezien. Uiteraard heeft dat betekenis gehad voor zijn spreken over de bevinding!

'Bekommerde', ook een gesprekspartner brengt naar voren: De uitwendige roeping heeft niet bij alle onbekeerden dezelfde uitwerking. Sommigen blijven er koud en onbewogen onder; anderen komen tot een verstandelijk instemmen met de waarheid; en weer anderen worden verontrust (170v). Daarna komt 'Sterk Christen' (= Verschuir zelf) aan het woord, hij zegt: De bekering voltrekt zich niet steeds bij iedereen gelijk; bij de een is zij meer wettisch en bij de ander meer evangelisch. Bij de een voltrekt zij zich schielijk, bij een ander langzamer. Er zijn er bij wie het gevoel van ellende en schuld al spoedig verslonden wordt in de liefde van Jezus. Terwijl er anderen zijn die 'gevoeliger het nare van hun siele Ondervinden'. De een wordt vroeg en de ander later geroepen. Sommigen in hun 'tedere Kindtsheit', zodat zij al vroeg de 'wortel der sake' bezitten. Anderen 'in hun Ouderdom', maar dat rekent Verschuir te behoren tot de zeldzame gevallen, 'also de herten dan onder de Middelen als vereelt en hardt geworden sijn' (175). De meesten die bekeerd worden, worden geroepen volgens Verschuir 'in hun bloeiende jaren'. Hij zegt: 'gelijk dat de ondervindinge genoegsaam leert'. Maar uiteindelijk komt het op het wannéér van onze bekering niet aan, 'als maar het wesen der sake waarheit is' (176). Wel moet de mens wéten dat hij tot een ander leven is gekomen (194). Hoe kan de mens dat weten? Verschuir zegt dat wij door een 'heilige redenering' met behulp van de kenmerken het besluit daartoe kunnen opmaken. Maar daarnaast en daarbovenuit is er volgens Verschuir nog een andere weg waarlangs Gods kinderen van hun genadestaat verzekerd kunnen worden. Het is niet de middelijke weg, de weg van Gods Woord en van het geloof, maar een 'onmiddellijke' weg, door een 'inwendige ingevinge op haar siele'. Deze verzekering van de genadestaat gaat 'bevindelijk' met zoveel 'licht' gepaard, dat er voor de ziel de minste twijfel niet meer overblijft. Deze ervaring kan 'niet door woorden uytgedrukt worden'. Met andere woorden: zij is een mystieke ervaring (485).

Samenvatting:

1. Verschuir stelt zich de gang van de in- en uitwendige roeping voor als een parallel gebeuren, waarin de inwendige roeping doorgaans bij de verkondiging van het Evangelie plaatsvindt, maar niet altijd. De Geest kan dus een eigen weg gaan buiten het Woord om.

2. Hiermee correspondeert dat een kind van God door een directe, innerlijke ingeving van de Heilige Geest verzekerd kan worden van zijn genadestaat. Deze mystieke ervaring die niet in woorden kan worden uitgedrukt staat bóven het gebruik maken van een syllogistische redenering op grond van de in Gods Woord gegeven kenmerken, om tot zekerheid te komen.

3. Verschuir laat enige ruimte voor de verscheidenheid van het werk van de Geest in het toebrengen van zondaren, maar hij acht het wederbarend werk van de Heilige Geest in kinderen en bejaarden tot de zeldzaamheden te behoren.

e. Hermannus Witsius

Reeds een en andermaal hebben wij bemerkt dat door de mannen van de Nadere Reformatie vaak aangedrongen is op het gebruik maken van de 'kenmerken' van wedergeboorte en bekering. Zij gingen er daarbij vanuit dat onwedergeborenen het 'ver' kunnen brengen, en dat omgekeerd wedergeborenen in bepaalde tijden van hun leven ver onder de maat kunnen zijn. Een duidelijk voorbeeld hiervan vinden wij in de *Geestelyke Printen van een onwedergeboorenen op syn beste en wedergeboorenen op syn slechtste* van Hermannus Witsius. Het geschriftje is doorgaans toegevoegd aan Witsius' *Practyke des Christendoms* (Utrecht 1706, 1e dr. 1665). Witsius stelt ze hier steeds naast en tegenover elkaar, eerst de onwedergeborene en dan de wedergeborene. Van de onwedergeborene zegt hij: Hij kan een 'gedaante' van godzaligheid hebben (4); hij kan wat de burgerlijke eerbaarheid betreft even ver komen als de wedergeborene (8); hij kan allerlei plichten van uiterlijke godsdienstigheid waarnemen, net zo goed of zelfs nog beter dan menig waar christen (14); hij kan daarin zeer ijverig zijn (19); hij kan er ook heel veel voor over hebben (21). Hij kan enige kennis hebben van de verborgenheden der godzaligheid, en die ook als goddelijke waarheid aanvaarden. Hij kan daarin 'verlicht' zijn. Hij kan er ook zijn smaak en vermaak in hebben (25). Hij kan delen in de verlichting van de Heilige Geest (30). Hij kan droefheid hebben over de zonden die hij begaan heeft; hij kan daarover zelfs ontsteld zijn (31). Zelfs over zonden die niemand kent dan God alleen en hijzelf kan hij ontsteld en benauwd zijn (33). Hij kan ontsteld zijn over de zonden die hij beging niet slechts uit vrees voor straf en angst der hel, maar ook omdat hij weet dat de zonde verschrikkelijk is. Hij kan een afkeer hebben van vele zonden, ook wel van kleine zonden (36). Hij kan verliefd zijn op de deugd (37). Hij kan enig gevoel hebben van Gods genade en dan ook verlangen naar de heerlijkheid van de hemel (39). Tot zover over de onwedergeborenen – op hun best.

Nu de wedergeborenen. De genade Gods in de ziel van de wedergeborene kan zo klein zijn als een mosterdzaadje (4). Soms heeft een wedergeborene maar weinig genade, is hij gelijk aan een gekrookt riet en een rokende vlaswiek (43). Hij kan geestelijk tot stervens toe ziek zijn (44). Hij kan zo zwak zijn dat hij dagelijks tot een bepaalde zonde 'verruckt' wordt (47). Hij kan in grote en grove zonden vallen. Hij kan geruime tijd zonder enig gevoel in de zonden blijven liggen (49). Hij kan berouw hebben en vergeving ontvangen en toch weer in het oude kwaad vallen (51). Zijn kennis kan heel gering zijn, ook zijn kennis van de verborgenheden van de godzaligheid (52). Sommige wedergeborenen zijn zo onkundig als kleine kinderen (53). Het kan gebeuren dat zij geen onderscheiden kennis hebben van die zaken die toch noodzakelijk gekend moeten

worden tot zaligheid, dat wil zeggen dat zij ze niet klaar en duidelijk weten te verklaren, te bevestigen en te verdedigen (54). Zij kunnen in 'voor-oordelen' tegen de waarheid bevangen zitten (58). Het is mogelijk dat in hun hart, door de listen van Satan en door de verdorvenheid van het vlees, enige twijfelingen ontstaan aangaande de goddelijkheid van de Heilige Schrift en ten aanzien van de voornaamste gronden van het geloof (60). Het kan gebeuren dat een godzalige in de godsdienstoefeningen geen smaak en zoetigheid meer vindt (64). Hij kan het gevoel van Gods vertroostende genade missen (66).

En toch – aldus Witsius – steken de wedergeborenen ver uit boven de onwedergeborenen (70). Dat geldt zelfs van de zwaksten onder hen (74). De kleinste genade is meer dan het 'schijngoed' der onwedergeborenen (74). Hoe klein de kennis der wedergeborenen soms ook is, zij is een bijzondere kennis, een kennis van ondervinding. Witsius staaft dat met een beroep op o.a. Thomas à Kempis (82). De kennis van de wedergeborenen is praktisch, niet speculatief, zij dringt tot godzaligheid (87).

Samenvatting:

1. Witsius heeft zich voor dit zeer toegespitst kenmerken-pastoraat beroepen op ettelijke 'practisijns'. Op Thomas à Kempis, maar ook op Engelsen als Thomas Goodwin, Joseph Symonds en Robert Bolton, en op Nederlanders als Willem Teellinck, Voetius, Hoornbeek en Saldenus. Hij was dus niet de enige die zo te werk ging.

2. In zijn Schriftbewijs is Witsius abstraherend te werk gegaan. Hij voegde allerlei figuren als Kain, Saul, de rijke jongeling, Judas en Paulus vóór zijn bekering bijeen, zelfs vroom levende heidenen als Cicero, Seneca en Epictetus, zonder rekening te houden met de historische context van hun leven, om zo het beeld te ontwerpen van dè onwedergeborene op zijn best.

3. De vraag is of deze methodiek waarin de verschillen subtiel worden behandeld de kleinen in het geloof, vaak – volgens Witsius zelf – onkundig, gesterkt heeft in het geloof of ze alleen maar beangstigd heeft.

4. De oproep om in alle gewetensnood rechtstreeks tot de Heere Jezus Christus te gaan en in Hem te geloven ontbreekt.

f. Theodorus van der Groe

Een aantal preken van Theodorus van der Groe (1705-1784) door hem op verschillende tijden gehouden over *De waarachtige bekering* zijn in later tijd uitgegeven (Den Hertog, Utrecht z.j.). Zij bevatten een uitleg van Zondag 33 van de Heidelbergse Catechismus.

Van der Groe begint, in de eerste preek, met iets te zeggen over de verhouding tussen geloof en bekering. Het geloof kan niet zonder de bekering en de bekering kan niet zonder het geloof; waar de ene wordt gevonden wordt ook de andere gevonden. Uit de woorden van Paulus uit Handelingen 20:21 (de bekering tot God en het geloof in onze Heere Jezus Christus) leidt Van der Groe af

dat de Schrift doorgaans de bekering stelt vóór het geloof. Dat komt, zegt Van der Groe, doordat het eerste wat zich als Gods genadewerk in de zondaar vertoont de bekéring is; zij levert het bewijs dat er enig leven des geloofs in de ziel is. Aarzelend voegt Van der Groe hier aan toe: 'Doch met opzicht van de oorspronkelijke werkingen van deze twee grote en zalige weldaden in 's mensen ziel, is of schijnt het zeker te zijn, dat het beginsel des geloofs vóór de bekering door de Heilige Geest in 's mensen hart gewrocht wordt' (4). Van der Groe is er dus niet helemaal zeker van. Hij is echter geneigd om zich terug te trekken op een *habitus* (hebbelijkheid of beginsel) van het geloof in het hart van hem die tot bekering komt. In dié zin zou dan het geloof gaan vóór de bekering. In plaats van 'beginsel' gebruikt Van der Groe ook de term 'enig levend zaad'. Hebreeën 10:38 (de rechtvaardige zal uit het geloof leven) wordt door hem daarop betrokken (4).

Na dit alles te hebben vastgesteld gaan de preken nu verder in hoofdzaak over de bekering.

In de bekering van zondaren ziet Van der Groe het doel van Christus' komst in deze wereld en het doel van zijn Middelaarswerk. De bekering is het fundament van heel onze religie. 'Wat is ons dan noodzakelijker, dan steeds weer te prediken van die Bekering ...? (5). De bekering is de enige weg tot 's mensen behoud.

Wij zijn ervan verzekerd, zegt Van der Groe vervolgens, dat er maar weinig mensen onder ons (dat wil zeggen de gemeente van Kralingen) waarlijk bekeerd zijn. 'Wij zijn dan ook over het grootste deel van onze gemeente in gegronde bekommernis, dat zij eeuwig moeten verloren gaan ...' (5).

Wat is nu volgens Van der Groe de 'weg' der bekering? Hij zegt: God komt eerst de zondaar door Woord en Geest ontdekken aan zichzelf en doet hem zijn zonde en ellende zien, hoe hij geheel verloren is in zichzelf. Hij leest wel in de Bijbel dat Christus de Weg is, maar dat is voor hem een verzegeld en gesloten boek. Maar zie, dan maakt de Heere zelf hem Christus bekend als de enige Weg. Hij maakt 's mensen onwillig hart zodanig dat de zondaar zin en lust in die weg begint te krijgen. Met als gevolg dat hij 'daadwerkelijk uitgaat' en Christus aanneemt als de enige Weg ter zaligheid. Hij gaat door het geloof geheel in Christus over en ontvangt van Hem de levendmakende Geest waardoor hij geheel wordt wedergeboren (10). Hier is dus bij Van der Groe de wedergeboorte wel weer een vrucht van het geloof, maar hij verstaat daaronder in feite de 'heiligmaking' (wedergeboorte in ruimere zin).

De 'grond' van de bekering, dus datgene waar de bekering op rust, zegt Van der Groe vervolgens, is het komen van de zondaar tot Christus en het komen van Christus tot de zondaar, zodat zij samen in de Geest verenigd worden. Hier scheidt zich de ware, evangelische bekering af van alle valse en wettische bekeringen. De grond van de oprechte bekering ligt geheel in het ongeveinsd geloof, in de waarachtige vereniging van de ziel met Christus, door het geloof. Waar die vereniging der ziel met Christus niet gevonden wordt, daar is ook

geen ware bekering. Daarom is het werk Gods als Hij een zondaar bekeert allereerst, door de Geest des geloofs hem met Christus te verenigen; en wel door vier dingen aan hem te doen, door Woord en Geest.

a. Hij overtuigt de zondaar op een klare en bevindelijke wijze in zijn ziel van zijn ganse ellendige en verloren staat in de zonde, zodat hij het vonnis van de eeuwige dood over zichzelf gewillig moet ondertekenen en moet uitroepen: 't Is buiten hoop!

b. God ontdekt dan deze zondaar zijn Zoon Jezus Christus en zijn genade, in de belofte van het evangelie, door het gemoed van de zondaar zo krachtig van de waarheid van zijn beloften en van algenoegzaamheid, bereidwilligheid en gepastheid van de Zaligmaker te vergewissen dat hij daaraan niet langer kán twijfelen, maar gans en al zijn hart overreed wordt, dat Christus voor hem een volkomen Zaligmaker is en dat alles in Hem is.

c. God buigt en neigt zeer krachtig het hart van de zondaar, door het Evangelie, tot een oprechte gewilligheid en begeerte tot Christus en zijn vrije genade. De arme zondaar krijgt welbehagen in Christus, komt, met verzaking van alles, gelovig tot Hem, neemt Hem aan, geeft zich aan Hem over, betrouwt op Hem.

d. God doet de ziel door het geloof smaken de hemelse genade van Christus. Hij komt in Christus de arme zondaar te rechtvaardigen. Hij komt in Christus hem te wederbaren (11v).

Wat leert ons dit betoog?

1. Van der Groe hinkt op twee gedachten. Hij preekt niet anders dan de bekéring; begint dan ook met 's mensen overtuiging van zonde en schuld; en toch wil hij tégelijk aan het geloof een allesbeslissende plaats toekennen. Doorgaans is bij hem het geloof een vrucht van de wedergeboorte, maar soms keert hij het om en zet hij de wedergeboorte pas aan het eind van de weg (punt d.). Het is niet duidelijk hoe Van der Groe de 'grond' van de bekering het geloof in Christus kan noemen terwijl hij toch pas bij punt b. spreekt over het leren kennen van Christus.

2. Van der Groe spreekt over een evangelische èn over een wettische bekering, maar het eigenlijke verschil tussen beide laat hij in het duister.

3. Duidelijk is bij Van der Groe het scholastische volgorde-denken.

In de tweede preek gaat Van der Groe in op het feit dat in de Bijbel de oproep tot bekering weerklinkt. Hij zegt: Overal staat: Bekeert u.

Tekenend voor de bekering bij Van der Groe is dat hij deze oproep weghaalt uit de context van het evangelie (b.v. in Jezus' prediking) en zet binnen het kader van de Wet. Hij ziet er een gebòd in (21). Dus niet een krachtige nodiging. Met deze oproep zou het Gods bedoeling zijn zondaren te ontdekken aan hun machteloosheid om zich te bekeren. Zij moeten gevoelen dat zij zich niet kùnnen bekeren, dat moet het resultaat zijn van deze prediking: Bekeert u (20).

Heel uitvoerig gaat Van der Groe vervolgens in deze preek in op een thema dat hem steeds blijkbaar zeer na aan het hart heeft gelegen, nl. dat van de 'velerlei bedriegelijke en valse bekeringen' (23). Hij geeft er een hele opsomming van. Velen zijn tevreden met slechts een bekering tot burgerlijke deugden; anderen bekeren zich uit angst voor de hel; en er zijn ook ziekbed-bekeringen. Van der Groe's beschrijving van schijn-bekeerden culmineert in de uitspraak: 'Men belijdt voor God zijn zonden, zelfs wel met tranen, men bidt Hem om vergeving, men neemt Hem naar zijn wijze aan voor zijn Heere en Zaligmaker, men maakt een verbond met Hem, men gelooft in Hem, ja, laten wij er nog maar meer aan toevoegen' (26). Zó ver kan het dus volgens Van der Groe komen en dat tòch de bekering maar 'schijn' is. Een bijbeltekst om dit te staven heeft hij niet aangevoerd.

Men is geneigd te vragen: Wat is dan het criterium? Waaraan is het bijzondere, zaligmakende werk van de Heilige Geest in zondaarsharten te onderscheiden van wat Van der Groe het 'algemene', niet-zaligmakende werk van Gods Geest noemt? Van der Groe spreekt vaak over de 'wáre uitverkorenen'; wat onderscheidt hen van de anderen? Wij krijgen van Van der Groe zelf niet een rechtstreeks antwoord op die vraag. Maar impliciet geeft hij toch zulk een antwoord wel. Al erkent hij, terloops, dat men bekeerd kan zijn ook al weet men niet tijd en wijze en dat men in de jeugd bekeerd kan zijn (29) en dat God niet met al zijn uitverkorenen dezelfde weg gaat (42v), toch speelt dat in het geheel van zijn prediking geen rol. De bekering moet volgens Van der Groe 'krachtdadig' zijn (34). Telkens brengt hij naar voren dat een diepgaande 'overtuiging' en een diepgaande beleving van onmacht en schuld nodig zijn. Blijkbaar lag hier voor hem het criterium.

Hiermee sluiten wij dit hoofdstuk af. Wij hebben zonder te systematiseren verscheidene mannen van de Nadere Reformatie aan het woord gelaten. Wij hebben eenheid èn verscheidenheid kunnen constateren. Eenheid in de verscheidenheid en verscheidenheid in de eenheid. Reeds nu moge ons gebleken zijn dat men van dè theologie van dè Nadere Reformatie niet spreken kan. Allen met elkaar hebben zij het gezicht van deze beweging bepaald.

3. Geloof

Er zijn in de loop der jaren al vele studies verschenen over het geloofsbegrip in de Nadere Reformatie en haar spreken over de zekerheid des geloofs en de weg om daartoe te komen. Aan dit alles is weinig nieuws toe te voegen.

Toch kunnen wij dit thema in verband met het geheel van ons betoog niet overslaan. En wellicht heeft het ook zijn nut om verschillende auteurs enige tijd zelf aan het woord te laten, en te streven naar een blik op het geheel.

a. Wilhelmus à Brakel

Opnieuw beginnen wij bij de *Redelijke Godsdienst* van W. à Brakel. Wij hebben reeds vernomen dat volgens A Brakel de wedergeboorte gaat vóór het geloof, maar dat hij tegelijk zegt dat 'in orde der natuur' het geloof gaat vóór de wedergeboorte (769).

Nadat A Brakel heeft betoogd dat het woord geloof volgens de grondtalen van de Bijbel *toevertrouwen* betekent, gaat hij al snel over tot de bekende indeling: historisch geloof, tijdgeloof, wondergeloof en zaligmakend geloof. Het historisch geloof omschrijft hij als het toestemmen van de goddelijke waarheid, maar: 'men werkt daar niet mede, het verwekt geene beweging' (771). Het tijdgeloof gaat verder: het verwekt 'eenige natuurlijke bewegingen in de affecten of hartstochten der ziel', maar 'zonder vereeniging met Christus' (771). Een wondergeloof is een 'overreding des harten, door de onmiddellijke werking Gods, dat dit of dat werk, boven de loop der natuur, op ons zeggen of bevel geschieden zal, of ook aan ons zal gewrocht worden' (771). Noch door het een noch door het ander zullen wij behouden worden.

A Brakel geeft vervolgens een opsomming van allerlei bijbelse uitdrukkingen die het zaligmakende geloof omschrijven. Het is een vertrouwen op, een zich verlaten op iemand, een toevlucht nemen tot. Neemt men al deze begrippen bij elkaar, zegt A Brakel 'zoo moet het gemoed ten volle overtuigd worden, dat gelooven niet alleen is een toestemmen van de waarheden des Evangelies, maar een vertrouwen des harten op God door Christus; zich Hem toe te vertrouwen' (773). Komende tot de zaak zelf zegt A Brakel: Het geloof is een hebbelijkheid (habitus). Wie het heeft, heeft het van Godswege *ingestort* gekregen. Men kan erom bidden, men kan het niet door eigen inspanning verkrijgen (773).

Hoe zit het met kleine kinderen? Die vraag wordt door A Brakel ook gesteld. Hij werpt het probleem op of de kinderen in de Doop het 'dadelijk (= actief) geloof' ontvangen. Zijn antwoord is: Neen. Waarom niet? Zij kunnen nog niet hun verstand gebruiken, en 'tot het geloof wordt noodzakelijk redeneeren vereischt' (774). Maar er staat toch in Mattheüs 19:14: 'Laat af van de kinderkens, en verhindert hen niet tot Mij te komen; want derzulken is het Koninkrijk der hemelen'? A Brakel is van mening dat het hier niet over erg kleine kinderen gaat, en zegt: 'kinderen van twee of drie jaren kunnen wèl gelooven' (774).

Een volgend probleem dat door A Brakel wordt opgeworpen is 'of alle uitverkorenen van hun begin, van hun ontvangenis af, een zaad des geloofs in zich hebben, schoon zij dadelijk het geloof nog niet oefenen?' (775). Opnieuw ís zijn antwoord: Neen! Geen 'zaad des geloofs' in kinderen. 'Niemand ontvangt het geloof, dan door het gehoor; daardoor wordt een mens van ongelovig gelovig' (775).

Een andere vraag die A Brakel stelt is of ook de *kennis* behoort tot het geloof. Zijn antwoord is bevestigend. 'Kennis is volstrekt tot het geloof van

node.' Een volmaakte kennis? Neen, 'wij spreken van een kennis, die de geopenbaarde zaken inzoverre kent, dat men een bevatting, een gepast en waar begrip van de zaken heeft, hetzij met meer of minder licht'. Toch wil A Brakel nadrukkelijk onderscheid maken tussen geloof en kennis. Wij zeggen 'niet, dat kennis en geloof een en dezelfde zaak is, maar wij zeggen dat kennis (...) vooraf vereist wordt' (777).

Geheel hiermee in overeenstemming is wat A Brakel wat verderop zegt, nadat hij de vraag heeft opgeworpen waar het zaligmakende geloof haar *zetel* heeft, namelijk in het verstand of in de wil. Zijn overtuiging is: In de wil. Het geloof bestaat immers niet in kennis (en toestemming), maar in vertrouwen; en vertrouwen is een acte van 's mensen wil (779).

Een belangrijke en tegelijk controversiële zaak wordt door A Brakel aan de orde gesteld wanneer hij vraagt, wat het eigenlijke *wezen* ofwel de natuur van het geloof is. Duidelijk kiest hij positie tegen de leer van Rome en van de Remonstranten. 'Het geloof bestaat niet in de liefde gelijk papisten en remonstranten leren.' En het bestaat ook niet 'in gehoorzaamheid en onderhouding van de geboden Gods' (781). A Brakel herhaalt: Het bestaat in *vertrouwen*.

Maar nu zijn we er nog niet, want wát is het dan waarop het geloof vertrouwt. A Brakel gaat nu onderscheid maken, namelijk tussen het geloof zelf en haar vrucht, anders gezegd: tussen het geloof en de zekerheid des geloofs. Het geloof, zegt hij, bestaat niet in het vertrouwen dat Christus mijn Zaligmaker is, en ook niet in het willen of begeren dat Jezus mijn Zaligmaker is. 'God heeft wel allen, die het Woord horen, geboden te geloven, maar niet allen geboden te geloven, dat Christus zijn Zaligmaker is.' 'Geloven dat Christus mijn Zaligmaker is, is verzekering, welke een vrucht is van het geloof, die meer of minder kan zijn' (782). Ja, deze vrucht kan zelfs volgens A Brakel gemist worden, terwijl er toch een waar geloof aanwezig is. Even verderop herhaalt A Brakel: Onder 'vertrouwen' verstaan wij niet de verzekering, want die is een vrucht van het geloof.

Maar wat verstaat A Brakel dan wèl onder 'vertrouwen'? Hij zegt: 'Wij verstaan onder vertrouwen de uitgaande daad des harten, waardoor men zich overgevende aan Christus en Hem aannemende, ziel en lichaam Hem toevertrouwt, opdat Hij ze zaligmake' (783). Als voorbeeld neemt A Brakel het geval dat iemand zich zet op de schouders van een sterke man, om hem door het water te dragen, en dus vertrouwt dat die sterke man hem inderdaad op het droge zal brengen. De grond van dit vertrouwen ligt in Christus' genadige aanbieding en in de beloften die Hij gedaan heeft aan hen die op Hem vertrouwen. Kortom, het wezen van het geloof is vertrouwen en de zetel ervan is te vinden in de wil (784). In het toepasselijk gedeelte – aan het einde van het hoofdstuk – zegt A Brakel: Kom nu, gij zondaar, in wat zonde ge ook tot nu toe geleefd hebt, en vraag mij: Roept Christus ook mij? Mag ik komen? Zou Christus ook mij willen aannemen en zaligmaken? Ik antwoord u in Christus' naam: Ja, Hij roept u, en belooft u, indien ge komt en in Hem gelooft, dat Hij u

zaligmaken zal, indien ge komt en in Hem gelooft.' Ik zeg tegen onbekeerden, goddelozen en aardsgezinden, neen niet dat Christus hun Zaligmaker is en hen zal zaligmaken, maar ik zeg hen dat Hij ze roept, dat Hij hen op het allervriendelijkst tot Zich nodigt, en dat zij daarom alle reden hebben om zich tot Hem te wenden, Hem door het geloof aan te nemen, zich aan Hem over te geven en zich aan Hem toe te vertrouwen, opdat Hij hen zal bekeren, met God verzoenen, door zijn Geest zal heiligen en alzo zaligmaken. A Brakel voegt er tot bemoediging aan toe: En dan zeg ik u: Hij zál u aannemen en u geven de begeerte van uw ziel. Christus heeft aan 'allen' beloofd, dat Hij niemand, wie het ook is, zal wegzenden en zijn genade weigeren, maar dat Hij ze allen zal aannemen (803).

Misschien durft u niet, zegt A Brakel vervolgens, omdat ge meent niet genoeg 'verbrijzeld' te zijn. U meent dat een zondaar niet eerder tot Christus mag komen dan nadat hij 'verpletterd' is (805). A Brakels antwoord hierop is: 'Werpt deze inbeelding weg.' Het hongeren en dorsten naar de gerechtigheid zijn geen 'vooraf vereiste voorwaarden'. Ze zijn wel nodig, maar alleen omdat een mens zonder dit hongeren en dorsten niet zal willen noch kunnen komen. Bent u zover gekomen dat u zich aan Christus wilt overgeven, het is genoeg! 'Zo treedt maar toe in vrijmoedigheid, neemt Christus aan en geeft u aan Hem over' (806). A Brakel heeft willen zeggen: De zondekennis is wel nodig maar heeft geen zelfstandige betekenis, haar noodzaak ligt buiten haar zelf. Daarom kan er ook nooit een vereiste van gemaakt worden. Ze is alleen nodig om ... De mate van het hongeren en dorsten is in feite onbelangrijk, als het maar tot het doel komt: het geloven in Christus en het zich aan Hem toevertrouwen.

Wij vatten samen:

1. A Brakel heeft het zaligmakend geloof afgegrensd naar de kant van een historisch, een tijd- en een wondergeloof. Het zaligmakende geloof is een bijzonder werk van de Heilige Geest, het draagt een eigen karakter.

2. A Brakel heeft afgewezen de gedachte van de mogelijkheid van een zaad des geloofs in kleine (uitverkoren) kinderen. Zijn collega en tijdgenoot Cornelis Bosch sprak – zoals wij al hoorden – daar anders over.

3. Wat de 'kennis' betreft, A Brakel zette haar vóór het geloof. Wel is zij nodig, maar als een vereiste 'vooraf'. A Brakel heeft niet het geloof kunnen omschrijven als Calvijn, die van het geloof deze definitie gaf: 'Het geloof is een vaste en zekere kennis van Gods welwillendheid jegens ons, welke gegrond is op de waarheid van zijn genadige belofte in Christus, door de Heilige Geest aan ons verstand geopenbaard en in ons hart verzegeld (Inst. III.II.7). Bij 'kennis' dacht A Brakel aan een historisch geloof, dat uiteraard op zichzelf genomen ongenoegzaam is om zalig te worden. Dat er ook nog een ànder soort kennis is, waarbij de hele mens met hart en ziel betrokken is en die daardoor tegelijk objectief en subjectief is, komen wij bij hem niet tegen.

4. A Brakel heeft onderscheid aangebracht tussen het geloof dat hij vertrouwen noemt èn de zekerheid die hij onderbrengt bij de vruchten van het geloof. Achter deze onderscheiding zit bij A Brakel de vrees voor valse gerustheid. De prediker zal niet te resoluut mogen spreken. Hij moet ruimte laten tussen het met vertrouwen tot Christus komen en het vaste geloof dat Christus voor hem gestorven is en zijn Zaligmaker is. Toch wordt bij A Brakel de wand tussen beide gegevens menigmaal zeer dun. Hij spreekt op een zodanige wijze over het vertrouwen op Christus en het aannemen van Christus dat de 'zekerheid' van Zijn genadige redding erbij ingegrepen is. En hoe zou het ook anders kunnen? Wie zou zich – om A Brakels beeld te gebruiken – ooit aan de sterke schouders van deze sterke Man durven toevertrouwen als hij niet de geloofszekerheid had dat hij ook werkelijk aan de 'overkant' gebracht wordt? A Brakels onderscheiding is daarom subtiel, heeft alleen enige pastorale waarde.

5. Opnieuw treft ons hoe welmenend en ruim A Brakel geweest is in zijn evangelieverkondiging.

b. Jacobus Koelman

In verband met de leer van roeping en wedergeboorte hebben wij reeds het een en ander ontleend aan Jacobus Koelmans boek *Natuur en gronden des geloofs* ('s-Gravenhage 1724). Nu moeten Koelman en zijn boek opnieuw ter sprake komen. Het zal nu gaan over Koelmans geloofsvisie.

Wij horen ongeveer dezelfde geluiden als bij A Brakel. De natuur en het wezen van het zaligmakende geloof bestaat niet 'in een verzekering, of zekere kennis en vertrouwen, dat Christus bij exempel voor mij gestorven is, dat Hij mijn Zaligmaker is'; het geloof is niet 'een zoete inbeelding en verzekerdheid, dat mijn zonden vergeven zijn, dat God mij liefheeft, en mijn God en Vader is om Christus' wil' (6). Menig gelovige mist dit, zegt Koelman. Daartegenover ziet men vele geveinsden die roemen in hun zekerheid. Het *wezen* des geloofs bestaat niet in het vertrouwen, dat ook mij de vergeving der zonden en eeuwige gerechtigheid en zaligheid van God geschonken is uit louter genade, om Christus' wil, zoals de Heidelbergse Catechismus (Zondag 7) leert. Het ware geloof is ook niet een geloof in de gewisse belofte van God, dat mij al mijn zonden alleen om het lijden en sterven van Jezus Christus vergeven zijn, en de volkomen gerechtigheid van Christus mij als mijn eigene toegerekend en geschonken is, zoals het Avondmaalsformulier zegt (7).

Waarin bestaat het wezen van het geloof dan wèl? Koelman zegt: Het bestaat in een aannemen en omhelzen van Christus, zoals Hij ons in het Evangelie wordt voorgesteld, tot al die doeleinden en gebruiken waartoe een zondaar Hem nodig heeft (9). Het geloof bestaat uit vertrouwen, en dat is een acte van de wil, en niet van het verstand. Het geloof, zegt Koelman verder, is een genoegen nemen met de raad Gods om mensen door Christus te verlossen; het is een hartelijk goedkeuren en omhelzen van de geopenbaarde weg des levens, door de Middelaar Jezus, het is een rusten in deze door God uitgedachte weg, het is een oprechte inwilliging van de weg des behouds; het is een gewillig

aannemen en omhelzen van Christus Jezus om zich door Hem te laten zaligmaken op zíjn wijze; het is een inwilliging dat Christus de ziel met God verzoenen zal; het is een openen van het hart voor Hem, opdat Hij inkomt en alles meebrengt wat tot behoud nodig is; het is een toevlucht nemen tot Christus, het is een zich overgeven aan Jezus; met één woord: het geloof is een daad van de wil, waardoor men met genegenheid en toestemming kiest alles wat tot het leven en de godzaligheid nodig is te ontvangen in de weg waarlangs de Heere het geven wil (12vv).

Ook Koelman heeft, als A Brakel, onderscheid gemaakt tussen het geloof, ofwel het aannemen van Jezus, èn de verzekerdheid daarvan. Hij stelde zich op het standpunt dat heel wat zwakgelovigen deze verzekerdheid missen. Hij moedigde ze aan haar te begeren en te zoeken en hield hen voor dat ze 'lichter' te verkrijgen is dan de meeste 'begenadigden' denken (35). Vele begenadigden, aldus Koelman, durven niet naderen tot Christus en in Hem geloven, omdat zij met elkaar verwarren het gelovig aannemen en omhelzen van Jezus èn de innerlijke verzekerdheid dienaangaande. En Koelman stelt dat dan gelijk met een gevoel van vrede, rust enz. (36). Zij menen, zegt hij dat zij vermetel zijn als zij tot Jezus gaan en in Hem geloven, met andere woorden: iets doen wat niet geoorloofd is (38).

Conclusie: Ook Koelman heeft de zekerheid gehouden buiten het wezen des geloofs. Hij zag het gevaar van een ongegronde en valse zekerheid. Het komen tot de zekerheid is het afleggen van een – soms lange – weg. Koelman had, evenals zovele predikanten die vertegenwoordigers waren van de Nadere Reformatie, te maken met vele twijfelende en sukkelende zielen die bevreesd waren zich ten aanzien van hun eeuwig heil te bedriegen. Die mogelijkheid werd hun ook steeds vanaf de kansel en in allerlei tractaten voorgehouden. Koelman kwam hun tegemoet. Hij nam hen bij de hand om hen, ondanks al hun zuchten en klagen, toch tot Christus te leiden. Daartoe haalde hij geloof en zekerheid uit elkaar; waarbij hij 'zekerheid' identificeerde met vrede, vreugde, vrijmoedigheid en innerlijke gerustheid.

Koelman kwam hiermee, zoals uit zijn eigen betoog blijkt, op gespannen voet te staan met Zondag 7 van de Heidelbergse Catechismus en met het Avondmaalsformulier. Wat daarin over het gelóóf gezegd wordt, betrok hij op iets dat volgens hem niet met het geloof zèlf gegeven is, maar erná, in ieder geval erbij komt. Immers, volgens zijn betoog is de zekerheid *vrucht* van het geloof. Tussen het geloof en de verzekerdheid wordt op deze wijze ruimte geschapen voor het werken met tal van 'kenmerken', die men dan ook in Koelmans geschriften in overvloed kan aantreffen.

De vraag blijft hangen of door hem niet de *directheid* van het geloof gebroken wordt, of het geloof niet – ondanks al het goede en bijbelse dat hij erover zegt – een onmisbare dimensie verliest, en niet verarmt. Wat is een geloof zonder zekerheid? Kan dat weleens bestaan?

Gelukkig is ook bij Koelman, als bij zovelen van zijn geestverwante schrijvers, de wand tussen 'geloof' en 'zekerheid' hunsondanks, menigmaal heel dun. Zelfs ondanks hun kenmerkenleer, want ook daarin kunnen zij toch niet van het geloof geheel afzien.

Met de zekerheid des geloofs aan haar wézen te onttrekken en te plaatsen in het wèlwezen des geloofs, hebben de mannen van de Nadere Reformatie ons inziens een concessie gedaan aan de geloofspraktijk van hun dagen. Maar was dat bij àllen zo?

c. Alexander Comrie

Alexander Comrie (1706-1774) heeft wat de bepaling van zijn geloofsbegrip betreft getracht weer aansluiting te vinden bij de reformatoren van de 16e eeuw. Hij kwam daardoor kritisch te staan tegenover de denkwijze van A Brakel, Koelman en vele anderen, maar heeft – door hun naam te verzwijgen – hen zoveel mogelijk ontzien.

Zijn geloofsopvatting heeft hij het breedst en duidelijkst vertolkt in zijn *Verklaaring van den Heidelbergschen Catechismus* (Utrecht 1779), een boek dat men wel zijn hoofdwerk heeft genoemd. Wij oriënteren ons vooral op zijn uitleg van Zondag 7.

Comrie werpt hier al spoedig een vraag op die wij al eerder zijn tegengekomen bij anderen, namelijk of ieder moet geloven dat Christus voor hem gestorven is. Zijn antwoord is: Neen, want de genade Gods is niet algemeen. De verkiezingsgedachte neemt, zoals bekend is in Comrie's theologie een beslissende plaats in.

Dan stelt Comrie aan de orde de kwestie van de 'voorbereidingen'. Gaan er aan de geloofsvereniging met Christus bepaalde voorbereidingen vooraf? Deze voorstelling van zaken wijst Comrie af en hij noemt haar zelfs remonstrants. Maar niet alleen de remonstranten, ook de mystici stelt hij op dit punt in gebreke, vooral Tauler (ca 1300-1361), die de mens via 'zelfvernietiging' tot God wilde laten komen. Op de achtergrond daarvan ziet Comrie de leer van de vrije wil (387).

Nu weet Comrie echter wel dat ook mannen als Perkins, Amesius en de Engelse theologen op de Dordtse Synode van 'voorbereidingen' spraken. Hen wil Comrie niet afvallen, al vermijdt hij hun spreekwijze. Ik erken, zegt hij, dat er 'algemene werkingen' van de Heilige Geest aan geloof en wedergeboorte kunnen voorafgaan (397). Zelfs noemt Comrie het Gods gewone weg bij hen die tot volwassenheid zijn gekomen om te beginnen met de Wet in het geweten te brengen, bij de een met grote 'beroeringen', bij de ander met meer 'bedaartheid' (399). Maar: dat alles is nog niet *zaligmakend*! Al deze innerlijke beroeringen kunnen op den duur slijten en voorbijgaan. Het is alleen bij de uitverkorenen dat God Zich hierdoor een weg baant (400). Het komt alles voort uit de Wet en de 'oude natuur'. Men ziet wel gebeuren dat bepaalde lieden zich op deze ervaringen laten voorstaan en ermee 'omhoog klauteren' (401). De ware boetvaardigheid is een vrucht van het geloof.

Zo komt Comrie tot zijn hoofddogma, dat hij steeds herhaalt. Er is éérst het ingestorte geloofsvermogen (habitus) en dan pas is er het werk (actus), beoefening van het geloof. Het scholastieke habitus-actus-schema is bij Comrie bepalend voor alles wat hij over het geloof heeft gezegd. Wij worden niet Christus deelachtig door het geloof als dáád, er zal eerst de instorting van het geloofsvermogen moeten hebben plaatsgevonden, wat alleen het deel is der uitverkorenen. Comrie zegt: Dat leert ons Gods Woord èn de menselijke rede (404). Merkwaardig is dit beroep op de menselijke rede! Een nawerking van Comrie's filosofische scholing, hij was immers gepromoveerd op een filosofisch onderwerp?

Comrie weet niet op te houden met deze stelling te herhalen. Wij citeren: Wij moeten eerst de genade des geloofs ontvangen vóór wij daden des geloofs kunnen oefenen (405). Christus is ons geschonken vóór wij Hem door het geloof ontvangen (385).

Comrie spreekt van een 'ingewrocht geloof', en ook wel van een ingestort geloof. Dan al, wanneer hun dit geloof wordt ingestort, zijn de uitverkorenen met Christus verenigd, zijn ze Hem ingelijfd. En wanneer gebeurt dat? Comrie zegt: In de 'tydt der minne' (413). Wanneer de uitverkorenen krachtdadig geroepen en wedergeboren worden, wanneer zij het nieuwe leven ontvangen (415). Kunnen wij dan soms zeggen dat de uitverkorenen met Christus verenigd worden door de *wedergeboorte*? Zo drukt Comrie zich niet uit. Hij ziet het 'ingewrocht geloof', dat in het uur der minne de uitverkorenen geschonken wordt als het 'eerste en voornaamste deel' van de nieuwe natuur (420). Zo handhaaft hij dat de vereniging met Christus tòch door het geloof plaatsvindt. Men zou kunnen zeggen: in engere zin is het het geloof dat de uitverkorenen met Christus verenigt, in ruimere zin is het de wedergeboorte.

En hoe wèrkt nu dat geloofsvermogen, dat is de volgende vraag. Men kan zeggen dat het geloofsvermogen als het ware het geestelijke 'oog' is waarmee het bovennatuurlijke licht dat door God tot de ziel gebracht wordt, ontvangen wordt (420). Het wordt dus actief onder de inwerking van Gods genade. Geschiedt dat dadelijk? Comrie zegt: Aan de actus gaat de habitus vooraf, maar hoeveel tijd er tussen zit, kunnen we niet bepalen, in ieder geval niet veel (424). Hij brengt ook de uitverkoren kinderen ter sprake. Ook zij hebben het ingewrochte geloof, maar dáden vloeien daar in hun prilste levensjaren nog niet uit voort, omdat zij nog het gebruik der rede missen (443). Trouwens, de daden vinden, ook bij volwassenen, 'trapsgewijze' plaats, er is een gaan van minder naar meer (424). Comrie zegt: In een punt des tijds wordt door een bovennatuurlijke werking van de Heilige Geest het geloofsvermogen (habitus) ingestort, maar zij komt naar de mate der gewaarwordingen, dus trapsgewijze tot 'dadelijkheid', tot beoefening (444).

Nauw verband houdt hiermee wat door Comrie gezegd wordt over de 'kennis'. Hij heeft, in tegenstelling tot vele anderen, die weer voluit in zijn geloofsdefinitie opgenomen. Kennis, toestemmen en vertrouwen heeft hij niet willen

scheiden, zoals bijvoorbeeld A Brakel deed. Wel zegt Comrie, dat onze kennis een 'zielsveranderende' moet zijn (476). Hij kende ook een 'praatvolk' dat uit de hoogte sprak, met een louter verstandelijke kennis (478).

Vanuit Gods Woord komen door de Geest de goddelijke waarheden tot ons, als er een 'oog' is, een geloofsvermogen, dan worden zij opgevangen en verstaan, zo komt het tot kennis. De ziel wordt van het getuigenis der waarheid overreed (445): zij geeft zich daar vrijwillig aan over. Zo gaat het immers, zegt Comrie, ook in de wiskunde (446). Hij heeft daarmee tot uitdrukking willen brengen dat voor het geloof de goddelijke waarheid *evident* is.

Aan het ingewrochte geloof worden de objecten des geloofs door goddelijk licht geopenbaard; zo ontstaat een bijzondere, hemelse en bovennatuurlijke kennis (449).

De 'toestemming' behoort er echter ook bij. Kennis en toestemming noemt Comrie 'tweelingen', even oud, zij gaan gelijk op (479).

En het 'vertrouwen'? Comrie maakt het niet los van kennis en toestemmen. Wanneer de beloften Gods door het licht van de Heilige Geest 'instralen' in het hart, komt het niet alleen tot kennis en tot toestemming maar ook tot vertrouwen (485).

Tenslotte wijdt Comrie nog aandacht aan het probleem van de zekerheid des geloofs. Wij hoorden al dat onder andere A Brakel haar een vrucht van het geloof noemde, maar haar buiten het wezen van het geloof sloot Comrie niet. Hij grijpt over de hoofden van zijn tijdgenoten heen naar de tijd van de Reformatie en zegt dan: Dit verzekerd vertrouwen 'hebben alle Hervormers eenstemmig / niet tot het welwezen / maar tot het wezen des geloofs gebracht' (486).

Tòch heeft Comrie hiermee het gebruik van 'kenmerken' niet willen afschrijven. Hij maakte namelijk in het ingewrochte geloof onderscheid tussen een 'uitgaande' en een 'inkerende' daad. Bij het laatste dacht hij aan reflectie. Er is in het geloof ook een met zichzelf bezig zijn (492), om zo via de kenmerken tot (meer) zekerheid te komen. Die zekerheid resulteert dan in een verzekerd gevoel. Comrie maakt namelijk ook nog onderscheid tussen de zekerheid van het geloof en de zekerheid van het gevoel. De zekerheid van het geloof rust op Gods waarheid, steunt op het Woord – dàt zou in de catechismus, zondag 7 bedoeld zijn, maar dan is er ook nog de zekerheid van het gevoel, waarin men in zichzelf rust, vrede en blijdschap gewaar wordt (485).

Wij zien:

1. Comrie heeft van vele onderscheidingen gebruik gemaakt. Of de zaak van het geloof daardoor zoveel helderder is geworden, zullen wij ter discussie moeten stellen. Bepaalde onderscheidingen hebben een goed recht van bestaan, maar men kan er te ver in gaan. Zeker in prediking en praktisch onderwijs.

2. Het habitus-actus-schema, aan de aristotelische filosofie ontleend, bepaalt geheel Comrie's spreken over het geloof.

3. Comrie heeft daarmee de intentie gehad om in de lijn van 'Dordt' alle Remonstrantisme te bestrijden, maar zijn speculaties gingen veel verder dan de zeer praktisch ingestelde Dordtse Leerregels.

4. Comrie heeft de geloofsleer van de Reformatie willen herstellen; in hoeverre hem dat al of niet of maar ten dele gelukt is, moeten wij hier laten rusten. In ieder geval is wel duidelijk dat bij geen van de reformatoren van de 16e eeuw, indien zij al van een geloofsvermogen (habitus) spraken, ooit daaraan dezelfde betekenis is toegekend als Comrie heeft gedaan. Bij hen allen is de oproep tot een direct geloven in Christus primair.

5. Comrie heeft aan de 'kennis' in het geloofsbegrip weer recht van bestaan gegeven.

6. In zijn beroep op de menselijke 'rede' en op de 'wiskunde' is een klein rationalistisch trekje op te merken, hetwelk niet losstaat van de geest van die tijd, de tweede helft van de 18e eeuw.

7. Over de zekerheid des geloofs heeft Comrie weleens treffende dingen gezegd, bijvoorbeeld dat het geloof steunt op het blote Woord, zonder zien, zonder hebben, en zonder gevoelen, omdat het rust op Gods waarheid en waarachtigheid (486).

d. Theodorus van der Groe

Over de geloofsopvatting van Theodorus van der Groe (1705-1784) kunnen wij kort zijn, omdat er reeds in het boek *De Nadere Reformatie* ('s-Gravenhage 1987) door dr. T. Brienen uitvoerig over geschreven is. We laten het hier daarom bij slechts enkele gegevens.

De voornaamste bron voor de kennisname van Van der Groe's standpunt in dezen is zijn *Beschrijving van het oprecht en zielzaligend geloove* (1742). Een waar gelovige zonder enige verzekerdheid noemt Van der Groe hier een hersenschim. Er is altijd enige verzekering, namelijk naar de mate des geloofs. Waar een waar geloof is, daar is zekerheid. Een volstrekte wanhoop is voor een christen uitgesloten. Geloof zonder zekerheid noemt Van der Groe zelfs een remonstrantse dwaling.

Natuurlijk betekent dit niet dat een christen nooit twijfelt, maar dat heft de zekerheid niet op.

Van der Groe had op dit punt tegen een hele stroom op te roeien. Maar hij hield stand. Omdat de mannen van het eerste uur, de reformatoren van de 16e eeuw en zij die kort daarop kwamen, hem zwaarder wogen dan de latere. A Brakel heeft hij echter – hoezeer van hem op dit punt verschillend – in bescherming genomen.

Men zou van Van der Groe – die zich zo graag op de reformatoren beroept – verwachten dat men ook bij hem dezelfde ruime aanbieding van genade zou vinden. Soms is dat ook inderdaad het geval. In zijn *Veertien biddagpredikatiën* (1840) zegt hij: Wij moeten ons in het geloof wenden tot de Heere Jezus om genade, om verzoening, om zijn Geest. Hij kàn ons helpen en Hij zàl ons helpen, als

wij Hem maar recht gelovig en zonder ophouden aanroepen (305). Zulke geluiden zijn er bij Van der Groe meer te beluisteren. Maar ook heel àndere.

Een enkel voorbeeld. In zijn *Het ware zaligmakende geloof* (1752) zegt hij: In het Evangelie wordt ons de genade en de zaligheid door Christus niet anders beloofd dan op een waarachtige voorafgaande vernedering en verootmoediging van onze harten (25). Wel maakt Van der Groe dan vervolgens onderscheid tussen een wettische boetvaardigheid, waar volgens hem velen op steunden, èn een ware boetvaardigheid uit het geloof (27), maar dat neemt toch niet weg dat zijn betoog veel weg heeft van het stellen van een voorwaarde. Dat is zelfs de algemene trend in zijn preken. Hij spreekt zelfs soms uitdrukkelijk over een *conditie*, een voorwaarde.

Er is al vaker, en terecht, op gewezen dat bij Van der Groe sprake is van een zekere ambivalentie. Hij is de man die de reformatoren las en de werken van de gebroeders Erskine onder ons volk bracht, maar tegelijk ook de man die de boodschap verengde en zo ook de gemeente, zodat hij nog maar wist van enkele 'begenadigden' her en der in de kerk van Nederland.

Zijn verdienste blijft intussen dat hij, tegen velen in, eraan vastgehouden heeft dat het ware geloof zékerheid in zich heeft. Dat hij zijn tegenstanders, die er anders over dachten, en toch lang niet allen ongereformeerd waren, beschuldigde van een papistische geloofsopvatting, karakteriseert hem en is een oordeel dat door ons niet behoeft overgenomen te worden.

We kunnen nu overgaan tot een volgend thema, dat van de rechtvaardiging uit en door het geloof.

4. Rechtvaardiging

a. Wilhelmus à Brakel

'De ziel van het christendom, de springader van alle troost en heiligmaking', zo noemt W. à Brakel de rechtvaardigmaking (I. 838). Wie hier dwaalt, zegt hij vervolgens, die dwaalt tot zijn eeuwig verderf. 'Als er nieuwe dwalingen opkomen, al schijnen zij in het eerst de rechtvaardigmaking in het geheel niet te raken, zo lopen zij toch in het laatste doorgaans daarop uit' (838).

Nader op de zaak ingaande stelt A Brakel vast dat er onderscheid gemaakt moet worden tussen een 'burgerlijke rechtvaardigheid' die voor de mensen bestaan kan en een 'goddelijke rechtvaardigheid' die voor God geldt. De laatste is weer te onderscheiden in een 'rechtvaardigheid der Wet' en een 'rechtvaardigheid des Evangelies'. De wet kan ons niet rechtvaardigen, wij zijn op het evangelie aangewezen. De rechtvaardigheid van het evangelie wordt een mens eigen door *toerekening*, omdat de Borg, Jezus Christus, door het dragen van de straf, voor de mens die gerechtigheid verworven heeft, en hij die op de aanbieding door het geloof aanneemt (838). Gewoonlijk spreekt men dan van de 'rechtvaardigheid des geloofs'.

Rechtvaardigmaking en heiligmaking moeten nauwkeurig van elkaar worden onderscheiden (841). Rechtvaardigen betekent in de Schrift nooit heiligmaken of heiligheid instorten of bekeren (840). A Brakel verzet zich hier uitdrukkelijk tegen de leer van Rome, welke, zegt hij, inhoudt dat rechtvaardigmaken betekent een mens veranderen, van goddeloos deugdzaam maken, rechtvaardigheid instorten. Neen, het woord 'rechtvaardigen' heeft in de Schrift nergens deze betekenis, het is altijd het werk van een rechter, het is vrijspreken, rechtvaardig verkláren, en staat als zodanig tegenover veroordelen, verdoemen (840). Het geloof neemt Jezus aan, zo is de mens rechtvaardig, en zo komende tot God wordt hij gerechtvaardigd (841).

Van hieruit komt A Brakel tot zijn definitie: 'Rechtvaardigen is een genadewerk van God, als rechtvaardig Rechter, de uitverkorenen om de gerechtigheid van Christus de Borg, hun van God toegerekend, en van hen door het geloof aangenomen, vrijsprekende van schuld en straf, en hen verklarende erfgenamen des eeuwigen levens' (843).

In zijn explicatie van deze definitie zegt A Brakel: Het woord 'genadewerk' brengt tot uitdrukking dat het geheel en enkel genade is als God de zijnen vrijspreekt en het recht tot de zaligheid verleent (843).

De rechtvaardiging omvat twee delen. Zij bestaat niet alleen in de vrijspraak van schuld en straf, met andere woorden de vergeving der zonden, maar zij behelst ook in zich het recht op het eeuwige leven. Christus heeft niet alleen de schuld betaald, maar heeft, door zich onder de wet te stellen en die te volbrengen, voor de zijnen ook het recht op het eeuwige leven verworven (844).

Christus mag genoemd worden de *verdienende* oorzaak van de rechtvaardigmaking. Hij heeft als Borg voor de zijnen betaald en de eeuwige zaligheid voor hen verdiend. Zijn gerechtigheid rekent God de zijnen toe en zij nemen haar aan door het geloof, op de aanbieding van het evangelie; zo is Christus' gerechti, dat wil zeggen in de mens. De onbekeerde mens die in zonde leeft i geen 'gepast voorwerp' voor God om de 'rechtvaardigende daad' te beoefenen pas als hij het geloof beoefent is hij een 'bekwaam voor*wer* wanneer God de mens rechtvaardigt. Wij citeren: 'Wij zeggen dat God van eeuwigheid heeft voorgenomen de zijnen door Christus' verdiensten te rechtvaardigen, maar dat is de rechtvaardigmaking zèlve niet, waarvan de Schrift spreekt.' Zo heeft A Brakel dus met ronde woorden een rechtvaardiging van eeuwigheid afgewezen. Maar nog meer, want hij voegt eraan toe: Christus heeft 'in de tijd' voor alle zonden voldaan en voor de zijnen de zaligheid verworven; dus ziet God zijn kinderen aan in Hem – maar ook dàt is niet de rechtvaardigmaking! (852). Wat is zij dan wèl? A Brakels antwoord is: 'God rechtvaardigt de mens door het geloof; de rechtvaardigmaking is de sententie (uitspraak) Gods tot de mens. Deze sententie wordt niet eenmaal uitgesproken op de eerste daad des geloofs, maar geschiedt dikwijls, zo menigmaal de mens de daad des geloofs in Christus tot rechtvaardigmaking oefent, welke niet is een verzekering, dat ze eens en

vooral gerechtvaardigd waren, maar een dadelijk en dagelijks vergeven' (852).

Gelet op de geschiedenis van de leer der rechtvaardiging binnen de Nadere Reformatie zijn deze uitspraken van groot gewicht. De volle nadruk legt A Brakel op de dáád des geloofs. Niet in remonstrantse zin als zou het 'hart' erin gemist kunnen worden, en als zou er niet een innerlijke verandering en vernieuwing, een wedergeboorte nodig zijn. Maar A Brakel sluit zich nauw aan bij het taalgebruik van de Bijbel. Bovendien ook bij hetgeen Zondag 23 van de Heidelbergse Catechismus leert, namelijk dat wij rechtvaardig voor God zijn 'in zoverre wij die weldaad met een gelovig hart aannemen'. Het is A Brakels bedoeling bepaald niet geweest de continuiteit in het leven des geloofs op te offeren aan de actualiteit, want men kan zijn leer van de rechtvaardiging van de zondaar onmogelijk losmaken van zijn leer van de wedergeboorte, die er in zijn boek aan voorafgaat. Maar A Brakel heeft evenmin zich zodanig van het habitus-actus-schema willen bedienen, dat de oproep tot de daad des geloofs irreëel dreigt te worden, en men op de keper beschouwd alleen maar in passieve termen over het geloof kan spreken.

Wat verderop stelt A Brakel opnieuw een belangrijke vraag aan de orde, namelijk of men niet kan spreken van een tweerlei rechtvaardigmaking: een rechtvaardigmaking van de uitverkorene als goddeloos èn een rechtvaardigmaking van de uitverkorene als godzalig? Het onderscheid lijkt subtiel, maar is het toch niet. A Brakel besefte dat de vrijheid van Gods genade in het geding is. Daarom wees hij deze tweeërlei rechtvaardiging resoluut van de hand. Het is niet zo dat de uitverkorene niet alleen als zondaar, als goddeloze, maar ook als godzalige, als vrome gerechtvaardigd wordt (864). A Brakel handhaafde de rechtvaardiging van de goddeloze. Al geldt het uitverkorenen, dan nog moet gezegd worden dat zij enkel uit genade zalig worden, niet om hun godzaligheid.

Maar hoe zit het dan met een tekst als Romeinen 4:3, waar we lezen: 'En Abraham geloofde God en het is hem gerekend tot rechtvaardigheid'? Is dan toch niet iets in de mens, te weten zijn geloof, 's mensen gerechtigheid voor God? En wordt hier door Paulus niet het geloof gehouden voor een werk, zodat de mens, de gelóvige mens uiteindelijk toch op grond van een werk, zijn geloof, gerechtvaardigd wordt? A Brakels antwoord is: Paulus leert overal de tegenstelling tussen geloof en werken; dat het geloof de mens behoudt en niet zijn werken; dat Abraham door het geloof en niet door de werken gerechtvaardigd is; het geloof was niet een werk waardoor Abraham is gerechtvaardigd, maar een *middel* waardoor hij is gerechtvaardigd. De grònd der rechtvaardiging ligt dus ook niet in het geloof, maar alleen in Christus (868).

Wat verderop komt A Brakel nog een keer terug op het thema dat hij al eerder aanroerde, dat van het *tijdstip* van de rechtvaardiging. Niet van eeuwigheid, dat hoorden wij reeds. Ook niet in de dood van Christus? Zeker, de uitverkorenen waren in Hem begrepen toen Hij voor hun zonden stierf; zij werden met God verzoend, maar, zegt A Brakel, dat was virtualiter (in kracht),

niet actualiter – want zij waren er nog niet. Zo heeft A Brakel willen onderstrepen de noodzaak van het geloof. Pas in de tijd worden wij actueel met God verzoend en gerechtvaardigd (869). Wanneer de mens, in de tijd, gebukt onder zijn zonden, door middel van het evangelie, in Christus gelooft, en op die wijze met Hem verenigd is en aan zijn gerechtigheid deel heeft, dan rechtvaardigt God hem en spreekt Hij zijn vrijsprekend oordeel over hem uit, in zijn Woord, hetwelk is de stem Gods.

Daarbij doet zich echter de mogelijkheid voor dat de gelovige die uitspraak in zijn conscientie nog niet gewaar wordt, vanwege onkunde of vanwege allerlei tegenspraak in zijn hart, met als gevolg dat zij niet de gewenste vreugde geeft. En tòch geldt dat vrijsprekend oordeel.

Het geldt vervolgens àlle zonden, niet slechts sommige. En het is voor alle gelovigen zonder onderscheid van tijd, plaats of persoon hetzelfde oordeel. De ene zondaar wordt niet anders of volkomener gerechtvaardigd dan de andere. In de rechtvaardiging is geen meer of minder, zij is volkomen. God rechtvaardigt de persóón. Hij vergeeft alle zonden, stelt de zondaar volkomen in het recht van alle goederen des verbonds; daar ontbreekt niets aan. Alleen wat betreft de zekerheid omtrent de rechtvaardigmaking is er enig verschil, die is bij de een meer dan bij de ander. Omdat het geloof, het middel, bij de een sterker is dan bij de ander. De rechtvaardiging zèlf is echter volkomen. De zonden die worden weggenomen, worden voor eeuwig weggenomen. Daar kan nooit meer toorn of straf op volgen (870).

Hier haalt A Brakel vervolgens Christus' voorbede bij. Er zijn onder de gelovigen de dagelijkse struikelingen. Zij zijn zonden. Als zodanig verdienen zij tijdelijke en eeuwige straf. Maar de Heere Jezus Christus als Hogepriester, als Advocaat, staat voor de troon der genade, en vertoont voortdurend de 'kracht der voldoening' voor de telkens begane zonden (870). Dat betekent dat de gelovigen door hun zonden toch niet buiten de staat der genade komen te staan, alsof de vorige rechtvaardigmaking er niet meer was en niet meer gold; neen, God is en blijft met hen verzoend. Hij blijft ze zien als zijn kinderen, gunstgenoten en erfgenamen (871).

Een vraag die A Brakel vervolgens aan de orde stelt is, of de rechtvaardigmaking eens en vooral geschiedt op de 'eerste daad des geloofs', dan wel of ze nog dagelijks geschiedt op de 'vernieuwde daad des geloofs', dat wil zeggen telkens nadat een gelovige opnieuw gezondigd heeft.

A Brakel is op deze vraag die van zoveel belang is voor de praktijk van het geloofsleven uitvoerig ingegaan. Hij heeft beseft dat het een vraag is die niet alleen maar in de theologische scholen thuishoort.

Laten wij onderscheid maken, zegt hij, tussen 'verzoening' en 'rechtvaardigmaking'. Aan Gods rechtvaardigheid is voldaan door Christus. In zijn dood zijn de uitverkorenen met God verzoend. De verzoening gaat dus vooraf aan onze bekering en zelfs aan onze geboorte. God van zijn kant blijft verzoend ook als de gelovigen in een diepe staat van verval geraken. Dan is een nieuwe

verzoening en voldoening niet nodig. Het is een 'misslag' van vele gelovigen dat zij na in zonden gevallen te zijn menen dat God nog onverzoend is. Neen, de verzoening blijft van kracht, aan Gods kant maar ook aan de kant van de gelovigen, namelijk wat hun genadestaat betreft; ook al zijn ze in zonden gevallen. Met de rechtvaardigmaking ligt het echter anders.

Wil dat zeggen dat er in God verandering is? A Brakel antwoordt: men mene niet dat God telkens als Hij de daad van het rechtvaardigen niet oefent in een 'toornende gestalte' is, en dat Hij telkens als Hij haar wèl oefent in een 'liefhebbende gestalte' verkeert; neen, bij God is geen verandering. De verandering ligt alleen in het *object*, dat wil zeggen in de mens. De onbekeerde mens die in zonde leeft is geen 'gepast voorwerp' voor God om de 'rechtvaardigende daad' te beoefenen; pas als hij het geloof beoefent is hij een 'bekwaam voorwerp' (874).

God zegt tegen de gelovige: Uw zonden zijn betaald, aan mijn gerechtigheid is voldaan, ge zijt met Mij verzoend, Ik vergeef u uw zonden, Ik scheld ze u kwijt, Ik reken ze u niet toe, gij zijt een erfgenaam van het eeuwige leven.

Hóe zegt God dat? In het Woord. Hij zegt het door de Heilige Geest in het hart, wanneer aan de gelovige het evangelie wordt voorgesteld en hem wordt toegepast. Sommigen der gelovigen horen deze uitspraak 'klaar en onderscheiden', geloven dat zij gerechtvaardigd worden, gevoelen vrede in hun hart en zeggen: Abba, Vader! Anderen horen die uitspraak niet zo klaar, en genieten daarom ook de vruchten ervan niet zo klaar. Weer anderen zijn vol benauwdheid omtrent de vergeving van hun zonden, zodat zij geen acht geven op de uitspraak in het Woord, noch op de troost en de vrede die daarin is. Toch delen ook zij in de goddelijke vrijspraak. Een hardhorende, staande voor het gerecht, wordt zowel vrijgesproken als een scherphorende; een zwakgelovige zowel als een sterke in het geloof.

En nu de eigenlijke kwestie. De rechtvaardiging is niet een *actio permanens* (blijvende daad), maar een *actio transiens* (voorbijgaande daad). Zij wordt telkens en telkens herhaald. Telkens een nieuwe uitspraak; niet nieuw van aard, neen, van dezelfde natuur. Ook is het niet zo dat steeds de eerste daad van rechtvaardigmaking wordt gerepeteerd of herhaald, of dat God een gelovige, biddende om vergeving der zonden, zou terugwijzen naar die eerste daad, toen God hem in het begin rechtvaardigde; neen een dagelijks nieuwe uitspraak, maar van dezelfde aard en natuur (875).

Zoals wij al opmerkten zit A Brakel hier midden in de praktijk van het geloofsleven. Hij zegt dat ook. Het verschil is niet van beschouwelijke aard, maar raakt de praktijk. De gelovige die op dit punt geen klaar begrip heeft, is blootgesteld aan verwarring. Hij weet dan niet hoe hij bidden moet. Men moet daarom weten a. dat men niet bidt dat de verzoening nòg eens of dagelijks opnieuw geschiede, want die *is* eenmaal geschied door het offer van Christus, b. dat men niet bidt dat Gods voornemen over ons verandere, want Gods voornemen is onveranderlijk, c. dat men niet bidt dat Gods hart jegens ons

verandere, want God was al de uitverkorenen, vóór ze wedergeboren werden en geloofden, goedgunstig gezind, d. dat ons bidden slechts betrekking heeft uit de 'uitwerking' van Gods goedgunstigheid, op de 'toepassing' daarvan in ons, want de rechtvaardigmaking is niet anders dan *toepassing*. Zo is het al bij de eerste daad des geloofs en zo blijft het ook telkens daarna, zo dikwijls de mens een 'bekwaam voorwerp' wordt. Het gaat steeds om de toepassing van een goddelijke uitspraak (876).

Reeds hebben we gewezen op het onderscheid dat er bij A Brakel is tussen rechtvaardigmaking en heiligmaking, maar ook op de relatie die er bij hem is tussen rechtvaardiging en wedergeboorte. Dat is een van de punten waarop hij zich duidelijk onderscheidde van de remonstranten. Beide weldaden, zegt A Brakel worden 'tegelijk' geschonken, zodra de mens een 'gepast voorwerp' is (876). En verderop: Wie de rechtvaardigmaking begeert, moet ook de heiligmaking begeren, want deze twee kunnen 'niet gescheiden' worden, noch in het hebben, noch in het zoeken. Wie geen lust heeft tot heiligheid, is niet oprecht voor God (896). Wedergeboorte en heiliging zijn de rechtvaardiging niet, maar men kan ze niet van elkaar scheiden.

Als laatste punt behandelt A Brakel het thema van de zekerheid. Hij maakt ook nu weer onderscheid en zegt: Men onderscheide de rechtvaardigmaking en de zekerheid daaromtrent. Die 'zekerheid' identificeert A Brakel vervolgens met een gevoel van troost, vrede en blijdschap (876). De rechtvaardigmaking kan aanwezig zijn zonder die zojuist genoemde vruchten. Zeker, de gelovige die om vergeving der zonden bidt, begeert dat gevoel van troost, vrede en rust, maar daaruit volgt niet, dat niemand gerechtvaardigd wordt en vergeving van zonden ontvangt, als hij geen vrede en blijdschap vindt, en dat alleen zij vergeving van zonden verkrijgen die dat gevoel van troost hebben; want ook de zwakste moet uit het Wóórd geloven, dat God op zijn gebed, met het oog op Christus, hem zijn zonden vergeeft, omdat Hij het belóófd heeft! De rechtvaardigmaking bestaat wat haar wezen betreft niet in het verlenen van troost, maar in een goddelijke uitspraak. En die uitspraak vindt nog dagelijks plaats, ongeacht of de gelovige de troostvolle vruchten daarvan geniet of niet (876v).

Intussen blijft staan dat een gelovige dus van zijn rechtvaardiging èn van zijn zaligheid verzekerd kan zijn. De 'papisten en remonstranten' ontkenden het, maar A Brakel handhaafde het.

Na deze brede uiteenzetting van de leer der rechtvaardigmaking komt A Brakel – zoals gewoonlijk – tot de toepassing. Daaraan ontlenen wij het volgende.

Het komt erop aan dat wij de waarheid niet alleen kennen en weten, maar dat wij haar ook betrachten. Hoe droevig is het gesteld met de mens die nog onverzoend met God is (890). Omgekeerd, welk een troost biedt het als we weten dat God ons om Christus' wil genadig is (892). In de rechtvaardiging liggen vele goddelijke weldaden. Daarin is kwijtschelding van schuld en straf en de aanneming tot kinderen (893).

A Brakel wekt vervolgens zijn lezers ertoe op zich voor God te vernederen, vanwege zonden en schuld, maar ook tot het geloof in Christus (895). Laat ieder zijn toevlucht nemen tot Hem, tot hetgeen Hij te bieden heeft. En kom dan vervolgens met die 'aangenomen gerechtigheid' tot God. Stel de Heere zijn beloften voor ogen. Wees daar werkzaam mee (896).

Hier hoort – tenslotte – ook bij dat men streeft naar ware heiligheid. A Brakel schenkt daar ruim aandacht aan; maar het is tegelijk het enige stuk in heel zijn dogmatiek dat aan dit thema als zodanig gewijd is.

Conclusie:
Terugziende op hetgeen naar voren is gebracht, kunnen wij het volgende concluderen.

1. De leer van de rechtvaardiging neemt in A Brakels geloofsleer een heel belangrijke en brede plaats in. Dat kan niet van alle vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie gezegd worden. Voor A Brakel was de leer der rechtvaardiging de 'ziel van het christendom'. Hoezeer hij ook, als man van de Nadere Reformatie, geïnteresseerd was in de heiligmaking, dat ging niet ten koste van de rechtvaardigmaking.

2. A Brakel heeft er alle moeite voor gedaan om hetgeen hij hieromtrent leerde bijbels te funderen. Wij hebben dat in onze weergave van zijn betoog moeten laten liggen, maar ieder kan het in A Brakels boek zelf nagaan.

3. A Brakel heeft zich in zijn onderwijs nauw aangesloten bij de Heidelbergse Catechismus; en daarmee ook bij het authentieke reformatorische getuigenis.

4. A Brakel heeft zich bewust onthouden van alle scholastieke speculaties, als bijvoorbeeld over een rechtvaardiging van eeuwigheid.

5. Hij heeft rechtvaardiging en heiliging, zoals hij zelf zegt, 'nauwkeurig' onderscheiden, maar niet gescheiden.

6. Zijn rechtvaardigingsleer is een synthetische, niet een analytische, dat wil zeggen: het vrijsprekend oordeel Gods rust niet op iets in de mens, maar rust alleen in het volbrachte werk van Christus. Het is louter genade.

7. De rechtvaardigmaking is niet in de eigenlijke zin van het woord een rechtvaardig *maken*, maar een rechtvaardig *verklaren*.

8. Het genadige oordeel Gods over de zondaar heeft Christus als verdienende oorzaak.

9. Het komt tot ons in het Woord Gods, in de bediening van het evangelie, hetwelk een aanbieding van de gerechtigheid van Christus betekent.

10. Alle zondaren worden opgeroepen zich voor God te verootmoedigen en, op Gods eigen aanbieding, in Christus te geloven, in Wie onze gerechtigheid en heiligheid voor God is.

11. De rechtvaardiging geschiedt 'in de tijd'.

12. Zij herhaalt zich telkens nadat een zondig en schuldig gelovige zich opnieuw tot Christus wendt.

13. Dat betekent niet dat God telkens opnieuw van vertoornd verzoend moet worden, in Hem is geen verandering.

14. De veranderingen liggen in ons, niet in God.

15. De gelovigen verkeren in een 'genadestaat', waaruit zij nimmer vallen kunnen.

16. De continuiteit van het geloofsleven ligt gewaarborgd in de voorbede van Christus.

17. Ook de kleine en zwakke gelovige deelt ten volle in de vergeving der zonden. Al 'voelt' hij het niet, toch is hij rechtvaardig voor God. De geldigheid van het rechtvaardigende oordeel Gods is niet afhankelijk van onze ervaring, van ons gevoel van troost, vrede en blijdschap. Het geloof rechtvaardigt en niet het gevoel. Het gevoel is vrucht van het geloof. Hiermee moeten wij afscheid nemen van A Brakel.

b. Alexander Comrie

Een heel ander geluid heeft Alexander Comrie laten horen. Heel veel hadden hij en A Brakel gemeen. Voor beiden was de rechtvaardiging een genadig oordeel Gods. Voor beiden was zij enkel genade, en rustte zij niet op 's mensen (goede) werken. In dit grondprincipe waren beiden één. Maar verder waren er nogal wat verschillen.

Het meest uitvoerig heeft Comrie over het onderwerp dat ons hier bezighoudt geschreven in zijn *Brief over de rechtvaerdigmakinge des zondaars door de onmiddelyke toereekening der borggerechtigheit van Christus* (Amsterdam 1761). Eigenlijk is er maar één aambeeld waarop Comrie in deze Brief, die een uitgesproken polemisch karakter draagt, hamert en dat is dat er een rechtvaardiging vóór en tòt het geloof is. Comrie meent dat, zoals hij een paar keer zegt, bijna 'wiskundig' te kunnen bewijzen (27, 30).

Er is volgens Comrie een viervoudige rechtvaardiging: een rechtvaardiging van eeuwigheid, een rechtvaardiging in het borgwerk van Christus, een rechtvaardiging in het 'uurtje der minne' wanneer de ziel het geloof krijgt ingestort en een rechtvaardiging uit en door het geloof, in 's mensen geweten. Niet dat Comrie elk van deze soorten van rechtvaardiging geheel van de andere zou willen isoleren. Hij zegt: Wij beschouwen de rechtvaardiging als een totum, als één geheel (17). Zo is de rechtvaardiging van eeuwigheid een deel van het geheel. Toch neutraliseert Comrie dit voor een deel door eraan toe te voegen dat deze rechtvaardigmaking van eeuwigheid wel niet de volkomenheid van het geheel heeft, maar wel die van het déél. Evenzo is het volgens hem ook met de rechtvaardiging in de opstanding van Christus, waarin de uitverkorenen Christus' gerechtigheid wordt toegerekend. De volkomenheid van het geheel is er pas, zegt hij, als wij de rechtvaardiging in het geweten met een gelovig hart ontvangen en aannemen.

Comrie onderscheidt, zoals wij al eerder hoorden, een 'ingewrocht geloof', een hebbelijkheid des geloofs, waarin de zondaar volstrekt passief is, en een

actief beoefenen van het geloof, hetwelk een vrucht daarvan is. Het bekende habitus-actus-schema, dat ook hier weer terugkeert (18).

Niet alleen de goddelijke verkiezing is bij Comrie eeuwig, ook het genadeverbond en ook de rechtvaardiging. Die identificeert Comrie niet, maar wel laat hij alle drie nauw bij elkaar aansluiten. Om het arminianisme het hoofd te bieden verlegt hij zelfs de rechtvaardiging in de eeuwigheid.

Op een nogal gewrongen manier probeert Comrie dat alles terug te vinden bij Luther, Calvijn en vele andere oudere theologen en ook in de Dordtse Leerregels. Hij geeft soms expliciet of impliciet toe dat het niet letterlijk bij hen te vinden is, maar zij zouden het wel 'bedoeld' hebben. Daarom wordt door Comrie radicaal van de hand gewezen dat hij een *nieuwe* leer verkondigde, zoals hem verweten werd. Luther en Calvijn zouden alles 'samengevoegd' hebben en het verder aan de doctores in de theologie hebben overgelaten om over elk der vier delen van de rechtvaardiging afzonderlijk te handelen (19). Uit het feit dat de Dordtse vaderen leerden dat het geloof een vrucht is van de verdiensten van Christus, leidt Comrie af dat zij ook een rechtvaardiging vóór het geloof kenden, al moet hij toegeven dat zij alleen van een rechtvaardiging door en op het geloof spraken (27v).

Men zou volgens Comrie steeds meer de rechtvaardiging van eeuwigheid hebben losgelaten, en dat zou betekend hebben een 'trapsgewijze vervalsing van de zuivere leer' (36). Herhaaldelijk spreekt hij in dit verband over een 'half pelagianisme'. Men zou de eerste drie delen van de rechtvaardiging te veel uit het oog hebben verloren, en zo tot een afwijking van de ware rechtvaardigingsleer zijn gekomen (52).

De rechtvaardiging van de uitverkorenen is in Gods eeuwige raad weggelegd. Al wat wij in de tijd deelachtig worden is 'uitwerking' van wat God ons in de eeuwigheid heeft toegedacht, door een eeuwige wilsbepaling. De verkiezing en de rechtvaardiging zijn van 'gelijke datum' (76). Comrie roept dan uit: Hoe durft nu iemand een andere datum te verzinnen? De rechtvaardigmaking is volstrekt eeuwig (77). De loochening van de volstrekte eeuwigheid van de rechtvaardigmaking is een loochening van de Godheid (78).

Deze leer van een rechtvaardiging van eeuwigheid hangt bij Comrie, zoals wij al constateerden direct samen met zijn verbondsleer, is er zelfs een uitvloeisel van, wat hij zelf erkent. Hij zegt: Wie de eeuwigheid van de rechtvaardigmaking ontkent, ontkent ook de eeuwigheid van het verbond der genade, want: de rechtvaardigmaking is een weldaad van het genadeverbond (88). In deze redenering lijkt iets dwingends te zitten. Zoals in een wiskundig betoog. Wie het genadeverbond legt in de eeuwigheid móet dan ook wel van een rechtvaardiging van eeuwigheid spreken. En neem er dan ook nog de verkiezing bij, omdat Christus immers als de tweede Adam bij Comrie het Hoofd van het genadeverbond heet, aan Wie de uitverkorenen in het eeuwig genadeverbond gegeven zijn, dan is de trits compleet.

Ook in Christus' opstanding zijn wij, zoals we al hoorden, gerechtvaardigd.

Toch trekt Comrie ook dit naar de eeuwigheid toe. Want hij zegt dat reeds in de eeuwigheid op Christus de schuld is gelegd, en zij Hem is toegerekend, 'alzo wel als toen hy op Golgotha aan 't Kruize wierd gehangen' (87). Het lijkt er op zijn minst op dat Comrie ook hier, ten koste van het gebeuren op Golgotha, het zwaartepunt legt in de Raad Gods van eeuwigheid. Ook Golgotha was hem 'uitwerking', niets minder, maar ook niet meer.

En dan is er, ten derde, de tijd der minne. Dan wordt de gerechtigheid en genoegdoening van Christus de zondaar door een 'onmiddellijke' en 'voorafgaande' toerekening eigen gemaakt (98).

Brede aandacht schenkt Comrie tenslotte aan de rechtvaardiging in de vierschaar van het geweten, de z.g. 'vierschaar-beleving'. Gods eerste werk daarin is een 'waarachtige overtuiging', door middel van de Wet, die als met bliksemstralen van vervloeking de ziel van de zondaar binnendringt (129). Door 'gevoelige slagen' wordt de zondaar uitgedreven tot Christus als de Ark des behouds, het einde der wet. Er zijn er, zegt Comrie, die naar Zion willen gaan zonder eerst veertig dagen bij de Sinai te hebben gestaan, hun verwijt hij een 'beredeneert geloove' (130). Hier kan men spreken van een gerechtvaardigd worden 'uit' en 'door' het geloof (141). Nu is de rechtvaardiging, niet alleen in haar delen, maar ook in haar totum, haar geheel volkomen.

Wat ons bij Comrie opvalt is:

1. De manier van theologiseren. Tekenend is dat hij meer dan eens zegt, dat hij de zaak 'wiskundig' kan bewijzen. Hij gaat in zijn betoog sterk deductief en abstraherend te werk. Hij laat het een 'logisch' volgen uit het ander. Bijbelteksten worden betrekkelijk weinig genoemd en als ze genoemd worden, worden zij ingepast in het systeem.

2. Comrie's betoog staat op menig punt, belàngrijk punt, diametraal tegenover hetgeen wij bij A Brakel tegenkwamen; maar ook tegenover hetgeen de reformatoren leerden. Hij heeft gemeend zich voor zijn specifieke inzichten op de reformatoren te kunnen beroepen, maar dat heeft hij niet wáár kunnen maken. Een rechtvaardiging van eeuwigheid vindt men bij niet één van de reformatoren.

3. Comrie's vierschaar-beleving, die men evenmin bij de reformatoren tegenkomt, zien wij als een zwaar 'tegenwicht' op zijn eeuwigheidsdenken. Maar heeft hij daarmee het bijbels spreken over een rechtvaardiging door het geloof gered?

4. Een oproep tot geloof heeft bij Comrie slechts in beperkte zin kunnen plaatsvinden, want er zijn twee voorwaarden: a. de instorting van de hebbelijkheid des geloofs moet eerst hebben plaatsgevonden, b. de zondaar moet eerst bij de Sinai zijn geweest.

5. In andere meer praktische werken van Comrie en in een aantal van zijn preken, zijn onder het gewicht van de Heilige Schrift en het pastoraat, een aantal logische conclusies bezweken.

5. Heiliging

De heiliging is onder de mannen van de Nadere Reformatie, voor zover ons bekend, nooit een twistpunt geweest. De een moge in het stellen van eisen en regels verder gegaan zijn dan de ander, dat leidde niet tot spanningen, althans niet in het openbaar. Wel waren er op dit punt soms spanningen tussen deze gereformeerde piëtisten en bepaalde orthodoxe vaderen, die een zeker wetticisme vreesden, maar dat moeten wij hier laten rusten.

Nu kunnen wij bij dit onderwerp niet zoals wij in het voorafgaande steeds gedaan hebben, inzetten bij hetgeen Wilhelmus à Brakel erover geschreven heeft. In zijn *Redelijke Godsdienst* ontbreekt een apart hoofdstuk erover. Dat wil natuurlijk niet zeggen dat A Brakel niet van de heiligmaking zou hebben geweten. In heel zijn werk liggen daarover ruimschoots gegevens verspreid, maar hij heeft ze niet ondergebracht in één hoofdstuk.

a. Jodocus van Lodenstein

Daarom zien wij nu van A Brakel af en wenden wij ons in de eerste plaats tot een ander vertegenwoordiger van de Nadere Reformatie, Jodocus van Lodenstein (1620-1677). Hij mag als het over de 'heiliging' gaat zeker wel een der meest geprononceerde figuren uit de beweging der Nadere Reformatie worden genoemd. Wij zetten in bij zijn boek *De weegschaal der onvolmaaktheden der heiligen* (Amsterdam 1728, 3e dr.).

Lodenstein begint hier met een hoofdstuk over de gebreken der heiligen. Volgens hem zijn alle volksdwalingen en ketterijen vruchten van het vlees, een reden te meer om die zonden en gebreken op te sporen. Lodenstein legt een relatie tussen leer en leven, maar dan niet zó dat uit een verkeerde leer een verkeerd levensgedrag voortkomt, maar omgekeerd: een verkeerde leer is een uitvloeisel van een verkeerd en zondig leven (2).

Wie zich aan de Heere Jezus Christus verbindt en de zijne wordt, zegt Lodenstein, wordt een vriend van de wet (8). Hij komt tot beoefening van allerlei deugden. Hij komt zelfs tot een zekere volmaaktheid, namelijk volmaaktheid der delen, want zij gaat over alle delen van de wet en betreft alle leden van de nieuwe mens. Gelijk ook een klein kind volkomen is, zij het (nog) niet in het groot. Er is een volmaaktheid 'in trappen' (9). De deugden der heiligen zijn 'hebbelijkheden der ziel'. Zij worden door oefening verkregen. Zo is er een toename in heiligheid. Maar het kost wel moeite, inspanning (10). En tot die inspanningen rekent Lodenstein heel in het bijzonder de 'dodingen'. Een christen moet zich oefenen in 'dodingen', 'verstervingen'. Het vlees moet ten onder worden gebracht.

Volgens Lodenstein beroepen vele christenen ten onrechte zich op wat we lezen in Romeinen 7, een reden waarom hij nogal breed hier op ingaat. Zeker, Paulus spreekt hier over de 'wedergeboren christen'. Maar, zegt Lodenstein, Paulus beschrijft die christen niet geheél, maar schetst hem alleen maar in zijn

zwakheid of – en dat acht Lodenstein óók een mogelijkheid – hij beschrijft hier waartoe het vlees in de christen in staat zou zijn en wat het doen zou 'was er geen verhindering', met andere woorden: er is van de christen ook een ànder beeld te geven, waarin men de werking van het vlees 'verhinderd' ziet (18). Men vindt hier dus niet, zegt Lodenstein een 'onbepaalde beschryving van een christen' (19). Paulus sprak wel over het goede dat hij wilde en toch niet deed, maar dat wil niet zeggen dat Paulus helemaal geen goed deed en dat dus al zijn werken boos waren. O neen, Paulus was een godzalig man. Maar hij heeft met zijn klacht te kennen willen geven 'dat het byliggende quaad en syne onvolmaaktheit hem zomtijds in dien loop en drift verhinderde / en syne goede werken veelsins bezoedelde' (20). Opmerkelijk zijn hier de woorden 'somtijds' en 'veelszins', zij wekken de indruk dat volgens Lodenstein niet àlle werken van de christen met zonden bevlekt en bezoedeld zijn, zij zijn dat 'somtijds' en 'veelszins', dat wil zeggen in vele gevallen, niet altijd.

In dit verband brengt Lodenstein ook de Heidelbergse Catechismus ter sprake, waarin men de belijdenis van de christen tegenkomt dat zijn geweten hem aanklaagt dat hij tegen de geboden Gods zwaar gezondigd heeft en geen daarvan gehouden heeft, en dat hij nog steeds tot alle boosheid geneigd is (Vraag 60). Lodenstein heeft hier een zekere correctie op willen aanbrengen. Hij zegt opnieuw: Hier is niet sprake van de héle christen. De woorden van de catechismus zouden alleen maar betrekking hebben op de 'rechtvaardigmaking' en niet thuishoren in het stuk van de 'heiligmaking'. Hij zegt letterlijk: 'daar op die plaatse / van de rechtvaardigmakinge des zondigen mensches voor God alleen werdende gesproken / den Christen aangemerkt werd alleen in dat opsicht in welke hy van den Heere werd aangezien als hy werd gerechtveerdigt' (20). Tweemaal over het woordje 'alleen', het gaat hier *alleen* maar over de rechtvaardigmaking.

Toch wil dat alles niet zeggen dat door Lodenstein de ernst van de onvolmaaktheden der heiligen wordt verkleind. Zij zijn zònden, zegt hij (27), zij zijn verdoemelijk (39) en bovendien schadelijk en gevaarlijk, want zij bevlekken de deugden (63).

Er zijn er velen, aldus Lodenstein, die ten aanzien van hun onvolmaaktheden blijven steken in een algemene belijdenis. Ze zeggen: Alle mensen zijn onvolmaakt, dat weet ik en dat is genoeg! Neen, zegt Lodenstein, men moet het zèlf zien en niet afgaan op wat anderen zeggen (88). Men moet ook elke zonde apart kennen, bijvoorbeeld de zonde van de hoogmoed, de zonde van de gierigheid, de zonde van eergierigheid, etc. (89).

Er zijn er die het kwaad onderschatten. Zij zijn niet vanwege hun zonden verschrikt, bedroefd en beschaamd (97). Ze zeggen: Al dat roepen en schreeuwen over de onvolmaaktheden van de christenen, alleen Jezus was volmaakt (98).

Ook zijn er velen die menen dat het Evangelie het zo nauw niet neemt (111). Zij denken in het Evangelie een 'oorkussen' voor valse gerustheid te

hebben gevonden (115). Zij schelden op mensen die het volgens hen veel te nauw nemen, die noemen zij 'puriteinen', volmaaktheid-drijvers (116). Alsof men niet naar de volmaakte heiligheid zou moeten streven, ja daarvoor zelfs zou moeten 'zwoegen' (119).

Men zegt ook wel: Je mag niet doen alsof er geen Christus en geen genade is (143). Lodestein antwoordt: Maar dat er genade is, betekent toch niet dat de zonden niet verdoemelijk zouden zijn. Al rechtvaardigt God de zondaar, Hij rechtvaardigt niet de zonden (144).

Nodig is een zaligmakende droefheid over de zonden (208) en een gaan door het geloof tot Christus om Hem aan te nemen, en te rusten in hetgeen Hij gedaan heeft tot wegneming van onze zonden (209).

Verzoening en rechtvaardiging zijn dus door Lodenstein niet ontkend en weggeschoven, toch mogen we wel zeggen dat de heiliging zijn grootste interesse had.

Een ander boek van Lodenstein, waaraan wij met betrekking tot ons onderwerp het een en ander ontlenen kunnen, is zijn *Geestelijke Opwekker* (Amsterdam 1701, 2e druk). Het boek bevat 10 preken.

In de eerste, met als tekst: 1 Corinthe 6:19-20, stelt Lodenstein de mortificatie aan de orde. Wij behoren ons vlees te doden en dienen 'verloochende' christenen te zijn (3). Een christen zal zich ook van 'middelmatige dingen' moeten onthouden (35). O zeldzame zelfverloochening, roept Lodestein uit (36).

In de derde preek, over Mattheüs 6:10, gaat Lodenstein nader in op deze zelfverloochening. Alles moet de mens verloochenen, zegt hij. Heel het Onze Vader vat Lodenstein op als één lang gebed om zelfverloochening (82). De mens moet verloochenen zijn eigen voordeel, zijn eigen zin, zijn genoegelijkheden, zijn gerechtigheid en zijn kracht (82). Onze wil moet gans verloren gaan, dus ondergaan in Gods wil. 'Hetgeen in zichzelf niet kwaad is, wordt kwaad als men daaromtrent niet verloochend is' (90). Al tevoren heeft Lodenstein in dit verband het eten en drinken genoemd (74).

Vervolgens uit Lodenstein een klacht: Men houdt deze leer voor iets aparts, men zegt dat wij de mens op deze wijze 'ontmenselijken', want: God heeft ons toch immers een wil en begeerte ingeschapen (94). Maar Lodenstein houdt vol: Van een 'ontmenselijking' is geen sprake. Waarom niet? Omdat 's mensen heil juist hierin bestaat geen eigen wil te hebben en geheel gericht te zijn op Gods wil (95). Lodenstein bepleit in dit verband een 'begeertenloos' rusten in Gods wil (99). Hij spreekt ook zelfs van een 'lijden' van Gods wil (100) – waarmee hij een term overneemt uit de middeleeuwse mystiek. 'Selfs-versaking' is nodig, niet alleen in tijden van aardse en lichamelijke noden en tegenspoeden, maar ook wanneer het God behaagt zijn 'gaven en genade / in het stuk van de inwendige gestalte der Ziele' te onthouden (101). Vele christenen hebben nog niet de deugd der onderwerping geleerd, zij willen altijd vol van genade zijn (103), maar men mag niet méér genade willen hebben, dan het de Heere belieft

ons te geven (104). Het moet een christen genoeg zijn dat de Heere met hem handelt naar zijn welbehagen (106). De Heere is gewoon met zijn Geest te regeren over een effen en stille geest (108). O welk een heerlijkheid heeft het Wezen aller wezens (110).

In de zesde preek komen wij vervolgens nog eens tegen wat we al eerder constateerden, dat door Lodenstein het zwaartepunt van de heilsbeleving gelegd is in de heiligmaking. De tekst is 2 Corinthe 4:6. Jezus, zegt Lodenstein hier, is in de wereld gekomen om bekering te brengen. Het doel van zijn komst was ons te leren sterven aan onszelf (195). Maar kwam Hij dan niet om verzoening te brengen? Lodensteins antwoord is: 'Doch wy arme menschen / meenen dat de Heere Jesus ten principale gekomen is / om ons slechts met God te verzoenen; opdat wy soo maar een geruste conscientie souden hebben / en dat soude dan onze Hemel syn. Maar wy vatten het geheel qualyk. Want die versoening was wel een reden van Christi komste; maar dat was syn *voornaamste reden* (curs. van Lodenstein) niet. Hy is in de wereld gekomen, op dat hy ons soude wederbaren' (196). Ten principale, ten diepste gaat het dus in Christus' komst naar deze wereld niet om de verzoening, maar om de wedergeboorte en heiliging. Lodenstein ontkent niet dat Christus óók om ons met God te verzoenen naar deze aarde kwam, maar de 'voornaamste reden' ziet hij daarin niet, die is gelegen in wedergeboorte, bekering en heiliging. Een Schriftbewijs heeft hij hiervoor niet gegeven.

Van nòg een bundel preken van Lodenstein willen wij gebruik maken. De titel is *De heerlykheid van een waar christelyk leven, Uitblinkende in een Godsaligen Wandel*, (Utrecht 1871 = 1767).

In de eerste preek (tekst: 2 Petr. 1:4) staat Lodenstein erbij stil, hoe wij de goddelijke natuur deelachtig worden. Onder 'goddelijke natuur' verstaat hij het beeld Gods, of zoals hij zegt: Gods deugden. Nu zegt Petrus in de tekst dat God ons haar deelachtig maakt door de 'beloften'. Daar haakt Lodenstein op in. Hij zegt: Niet dat die beloften op zichzelf dat zouden werken; beloven is nog geen geven, beloften doen ons hopen, maar effectueren de zaak niet. Sommigen doen alsof zij aan de beloften genoeg hebben en nu van alle arbeid ontslagen zijn, maar zo is het niet (5). Gods beloften zijn 'hulpmiddelen' (6). Zij verzekeren de gelovigen van 's Heeren hulp en bijstand in het geestelijke leven (10). In de beloften is de christen namelijk toegezegd dat hij door het doen van goede werken deugdzaam zal worden. Er is wel een 'hebbelijkheid' van deugdzaamheid in de christen, maar die is nog onvolmaakt. Pas in de eeuwige heerlijkheid zal die hebbelijkheid volmaakt zijn. Daarom ligt er werk voor de christen, hij moet goede werken doen, zo zal zijn deugdzaamheid toenemen (10). Laat hij daarbij gebruik maken van Gods beloften (11). We moeten lopen en strijden, en dan belooft de Heere ons zijn bijstand (17), zoals Hij eens de Israëlieten hielp in de strijd met de Enakieten (11).

In de tweede preek (tekst: Hooglied 7:1) betuigt Lodenstein dat een godzalig leven schoon is, zó schoon dat God zelf zich erover verwondert (26). Het is

een deugdzaam leven (27). Er zijn twee redenen waarom wij door God bemind worden: ten eerste vanwege Jezus' Geest en bloed, en ten tweede door een deugdzaam leven. Bij Jezus' Geest en bloed, denkt Lodenstein, zoals hij zelf zegt, allereerst aan de inwendige aandrijving van de Geest en vervolgens aan de verzoening in Jezus' bloed. Veelzeggend is dat hij hier het innerlijke werk van de Geest plaatst vóór de verzoening door Christus' bloed (30). Weer een bewijs hoezeer de heiligmaking bij hem de prioriteit had.

In de derde preek (tekst: Filip. 1:27) komt Lodenstein opnieuw te spreken over de 'zelfverloochening'. Een waar christen, zegt hij, bedenkt van de morgen tot de avond bij al wat hij doet: Dien ik hiermee wel de Heere? Zijn eten gebruikt hij om bekwaam te kunnen zijn om God te beminnen en te dienen. Zijn kleren en zijn gedrag schikt hij zo dat hij eerbaar en deugdzaam leeft (61). Het is niet te zeggen met hoe weinig voedsel een mens leven kan en met hoe weinig slaap en rust hij toe kan! Al dat zinnelijke dat wij hier op aarde hebben, bederft maar de ziel (61). Wijzelf moeten 'niets' zijn en in onze ziel moet God het 'Al' zijn. Hij moet Koning zijn over onze wil en over al onze zintuigen. Daarin is de zaligheid. 'Zaligheid' en 'heiligmaking' zijn één. Zij zijn één in het zien en genieten van God (68). Wij kunnen niet volstaan met een eerbaar en burgerlijk leven. Men moet zich overgeven aan God en zich oefenen in godzaligheid (70). Christenen, het is uw zaligheid te wandelen in verloochening van uzelf, in verachting van alle schepselen, ter ere van uw Schepper. Onze naasten moeten onze goede werken zien (72).

In de vijfde preek (tekst: 2 Petrus 2:1-3) hamert Lodenstein het zijn hoorders nogmaals in dat het aankomt op de praktijk. Het dagelijks schuldbelijden voor God en het bidden op de knieën noemt men 'paaps' (123). Men doet een beroep op de christelijke vrijheid. Alsof die daarin zou bestaan dat men het zo nauw niet behoeft te nemen (124). Men zegt: Wij zijn toch niet werkheiligen (125); de Reformatie heeft ons toch geleerd dat alleen het geloof ons zaligmaakt (135). Lodensteins antwoord is ook nu een vasthouden aan de eis van de heiligmaking.

In een van de volgende preken (tekst: Hos. 2:1) komt hij op de zaak nog eens terug. De mensen menen, zegt hij, dat de Heere Jezus gekomen is om ons zalig te maken; zij hebben steeds het oog op de rechtvaardigmaking. Lodenstein is het daar niet mee eens, hij zegt: 'daar de Heyligmakinge het uyterste is' (195), dat wil zeggen het eigenlijke doel van Christus' komst.

Hiermee kunnen wij, wat Lodenstein betreft, besluiten.

Wat ons bij hem treft is:

1. Zijn passie voor de heiligmaking. Zij neemt in al zijn werken een overheersende positie in. Lodenstein bevond zich hiermee in een bepaalde traditie. Wat wij bij Lodenstein vinden, kunnen wij ook al vinden bij Willem Teellinck, naar wie hijzelf ons heeft verwezen. Wij spreken dan van de Voetiaanse praecisitas. Zij stempelde de heiligmaking bij Lodenstein en vele anderen.

2. De rechtvaardiging door het geloof blijft bij Lodenstein niet onvermeld

en men zal ook niet kunnen zeggen dat zij in het geheel niet functioneert, maar zij dreigt toch wel op de achtergrond te geraken, ten gunste van de heiligmaking.

3. De exegese die Lodenstein biedt van Romeinen 7 is op zijn minst aanvechtbaar. Is het niet de héle Paulus, de héle christen die hier aan het woord is?

4. Hetzelfde moet gezegd worden van zijn uitleg van de woorden van vraag en antwoord 60 van de Heidelbergse Catechismus. Is hier niet de christen aan het woord die zijn leven lang zal moeten belijden dat zijn geweten hem aanklaagt en dat hij tot alle boosheid geneigd is, en die daarom zijn leven lang aangewezen blijft op het genadige, vrijsprekende oordeel Gods, en die dus nooit de 'rechtvaardigmaking' als een voorbij stadium kan zien?

5. Is het bijbels verantwoord om te zeggen dat de 'voornaamste reden' van Christus' komst naar deze wereld niet gezien mag worden in het voor onze zonden verzoening doen? We herinneren aan een perikoop als 2 Corinthe 5:11-21.

6. Hoe staat het bij Lodenstein met de verhouding tussen natuur en genade? Het is een reformatorisch inzicht dat de genade niet tegenover de natuur maar tegenover de zonde staat. Blijft er bij Lodenstein voor het 'natuurlijke leven', binnen het christen zijn, nog enige ruimte over? Het verwijt van een 'ontmenselijking' heeft hij naar ons gevoelen niet genoegzaam weerlegd. We herinneren ons ook hoe hij in zijn *Beschouwinge Sions* (Amsterdam 1718, 4e druk) zich erover beklaagd heeft dat de Reformatie de kloosters en kloosterorden heeft afgeschaft, die volgens hem te 'reformeren' zouden zijn geweest.

7. Lodenstein is met betrekking tot de leer der heiligmaking ongetwijfeld een representatieve figuur uit de Nadere Reformatie, zoal niet de meest representatieve, naast Willem Teellinck. Maar dat wil niet zeggen dat hij de enige is geweest. Soms werden wat 'gematigder' geluiden uit die kring gehoord. Ook daarvan willen wij een voorbeeld geven.

b. Sixtus Brunsvelt

Sixtus Brunsvelt (1632-1683), een Friese predikant, moge niet zo'n klinkende naam hebben als Lodenstein, ook hij was voluit een figuur uit de beweging der Nadere Reformatie.

Dat het hem ook volle ernst is geweest met de heiligmaking bewijst allereerst zijn levensgeschiedenis, maar vervolgens ook een van zijn werken, met de sprekende titel *Het naukeurige Christendom* (Leeuwarden 1680).

God eist wat onze levenswandel betreft 'naukeurigheyt' zegt Brunsvelt (131). Daartoe prijst hij 'devote oefeningen' aan (164). God wil ook 'uiterlijk' gediend worden (36). Een christen zal er 'gezette tijden' op nahouden, voor gebed en Schriftlezing. Hij dient menigmaal de gemeenschap der heiligen te zoeken (113). Zijn kerkgang mag niet slordig zijn (124). De bruid van Jezus moet ernaar streven onbevlekt te zijn (119). Een christen dient ook altijd sober en matig te leven (113).

Toch wil Brunsvelt niet overdrijven. Hij kent namelijk ook een 'quade

precijsheydt', die bepaald niet uit God is (135). Waarin men zich ophoudt met allerlei 'beuzelingen', wij zouden zeggen: futiliteiten (136). Daarmee brengt men 'vreemd vuur op het altaar' (135). De godzaligheid zit niet in allerlei uitwendige dingen. Zij is in de eerste plaats een zaak van de 'inwendige mens' (162). De inwendige godsdienst is de 'ziele van de Godtsdienst' (36). Het inwendige en het uitwendige christendom dienen bij een christen samen te gaan en overeen te stemmen (226).

Vervolgens zegt Brunsvelt dat God wel alle 'onmatigheid' haat, maar dat Hij niet een vijand is van alle 'lichamelijk vermaak' (24). Hij vermaant zijn lezers dan ook om niet het streven naar heiligheid zozeer op de spits te drijven dat het ons ervan weerhoudt, uit scrupuleusheid, onze toevlucht tot de Heere Jezus Christus te nemen, en Hem door het geloof aan te grijpen (31). Zet deur en hart maar voor Hem open, zegt hij (32). 'Hoe grooter sondaer ghy zijt hoe dierbaerder ghy aen Jesus sult zijn' (63). U moet niet altijd blijven laveren en slingeren door allerlei twijfelingen, vertrouw er op dat God uw Vriend en Vader wil zijn (222).

Deze woorden spreken voor zichzelf. Wij kunnen er ons hoofdstuk over de heiliging mee besluiten.

6. Volharding

a. Gisbertus Voetius

In zijn *Proeve en Kracht der Godzaligheid* (Utrecht 1656, 2e druk), een verdediging van de leer van Dordt, heeft Voetius vanzelfsprekend ook artikel 5 van de Dordtse Leerregels in bescherming genomen. Tegenover de Remonstranten die niet alleen de orthodoxe leer van de eeuwige goddelijke verkiezing aanvielen maar ook die van de volharding der heiligen, brengt Voetius naar voren dat beide vol nuttigheid en troost zijn.

Wij vatten kort samen wat hij dienaangaande heeft gezegd. Artikel 5 is vertroostend (99). Daarin ligt vast dat wij die als gelovigen midden in de strijd staan zeker mogen zijn van de overwinning. Alles mag wisselen en wankelen, de Heere is een rots (100). In alle aanvechting biedt het geloof dat God trouw is en de zijnen bewaart een anker voor het zieleleven. De hoop op Hem zal niet beschaamd worden (102).

Al eerder heeft Voetius in zijn boek de remonstranten verweten dat hun leer ons berooft van alle zekerheid omtrent onze zaligheid, en twijfel en ongeloof invoert. Hij zegt: 'twijfelen' hebt u prijzenswaardig genoemd. En hij roept dan uit: Lieve God, moeten uw kinderen dan altijd op de pijnbank der gewetens! (49).

Maar de leer der volharding der heiligen is volgens Voetius niet alleen troostvol, maar ook nuttig en heilzaam. Zij is een prikkel tot levensvernieuwing en heiliging (103). Voetius is het beslist niet eens met de bewering van de

remonstranten, dat deze leer de mensen zorgeloos zou maken. Neen, zegt hij, integendeel, zij is een prikkel tot deugd (103). En dan verwijst hij naar het Martelarenboek. Gesterkt door de zekerheid van de volharding der heiligen hebben de martelaren de dood getrotseerd. Zij wisten in wie zij geloofden. Als voorbeeld wijst Voetius op het sterven van de martelaar Peregrin la Grange, die toen hij terechtgesteld zou worden zei: 'Ik gae nae den eeuwigen levens. Want mijnen naem staet inden Boeck des Levens, ende en kan daer niet wt gevaeght worden, want de gaven ende de Roepinge Gods zullen hem niet berouwen' (103). Welnu, zegt Voetius: Bewaart de Heere ons, dan zullen wij ook onszelf bewaren; houdt Hij ons vast, dan houden wij Hem vast (104). Het is uitgesloten dat de uitverkorene zou zeggen: Ik deel in Gods genade en dus mag ik vrij zondigen (105). Neen, wie deze hoop heeft, heiligt zich (106).

Verder, de gave van de volharding gaat ook niet buiten het gebed om. Er wordt om gebeden. Dat is het tegenovergestelde van een leven in zorgeloosheid (108).

b. Willem Teellinck

In een van de (vele) werken van Willem Teellinck (1579-1629) is de volharding der heiligen een eigen en apart thema. Het betreft zijn boek *De Volstandige Christen* (Middelburg 1670).

Niets kan Gods kinderen, zegt Teellinck, brengen tot een algeheel ongeloof en een totale afval (I.8). Zij volharden tot in de dood toe (I.12). Door de kracht van de liefde Gods zullen zij overwinnen (I.22). De Heere laat nooit varen het werk dat Hij in hen begon (I.23). De grond daarvan ligt in de heiligheid en de verdiensten van Jezus Christus, welke onveranderlijk zijn (I.31). De Heere bewaart de zijnen, ondanks al hun zonden en verdorvenheden die hen anders tot ondergang zouden kunnen worden (I.30).

De 'remonstrantsgezinden' verwijt Teellinck dat zij de volharding laten afhangen van 's mensen vrije wil (I.34). God zou ons bewaren omdat wij onszelf bewaren. Zo krijgt dan de mens alle eer (I.35). Men wijst op het geval van David, zijn zonde met Bathseba; hij zou toen afgevallen zijn (I.38). Teellinck weerspreekt dat. Hij zegt: Het leek maar zo (I.40).

Hiermee wil natuurlijk niet gezegd zijn dat ons een vrijbrief tot zondigen is verleend. Wie dat meent, maakt zich schuldig aan misbruik van deze waarheid. Neen, God toornt op zijn kinderen als zij zondigen en vallen (I.46).

Maar hoe zit het dan met hen die wèl afvallen? Teellinck houdt het ervoor dat zij nooit het ware geloof hebben gehad (I.53).

Een andere vraag is, waarom Gods kinderen, indien hun zaligheid onwrikbaar vaststaat, dan toch nog in de Schrift steeds vermaand worden (I.35). Teellinck geeft een treffend antwoord. Die vermaningen zijn de banden en zelen waarmee zij aan de genade worden vastgebonden (I.56). In de bewaring der zijnen gebruikt God steeds middelen (I.59). Hoewel God besloten had dat Hizkia niet zou sterven moesten toch vijgen op zijn gezwel gelegd worden

(I.58). Het geloof in de volharding der heiligen maakt niet zorgeloos. Integendeel. Hoe meer Gods kinderen verzekerd zijn van Gods hulp des te meer beijveren zij zich om te volharden (I.60).

Deze leer, zegt Teellinck vervolgens, is bevorderlijk voor de ware godzaligheid (III.1). Zij dient Gods kinderen tot troost (III.2). Omgekeerd, de leer van een afval der heiligen ondermijnt die troost, want zij werpt ons op onszelf terug (III.5).

In het toepasselijk gedeelte vermaant Teellinck de christenen te staan naar zekerheid (I.110). Daartoe is nodig, ten eerste dat wij de 'valse gronden' van de duivel kennen, om aan de strik van een geveinsd geloof te ontkomen (I.113). Maar, zegt Teellinck, besluit evenmin op 'valse gronden' dat u buiten de genade staat. Het komt erop aan dat wij over onze eigen staat oordelen naar de toetssteen van Gods Woord (I.115).

7. Terugblik

Wij hebben ons in deze bijdrage moeten beperken tot slechts een klein aantal vertegenwoordigers van de beweging der Nadere Reformatie. Wij hebben daarbij gezocht naar de meest representatieve, en bovendien ook gezocht naar de nuances die er onderling waren. Soms kwamen daarbij zelfs tegenstellingen aan het licht. Het bleek – hetzij herhaald – dat men niet spreken kan van dè theologie van dè Nadere Reformatie. Maar er lopen door hun werken wel tal van verbindingslijnen. De aambeelden waarop geslagen wordt staan niet ver van elkaar. Men lette op de verscheidenheid èn op de eenheid.

De kerk

Prof.dr. W. van 't Spijker

1. Het wezen van de kerk

a. De erfenis van Reformatie en Orthodoxie

De Reformatie heeft niet een eenvormig kerkbegrip nagelaten.[1] Er is een verschil aan te wijzen tussen de lutherse en de gereformeerde leer omtrent de kerk. Dit hangt samen met de historische ontwikkeling die de Reformatie in Duitsland doormaakte. Zij onderscheidde zich op dit punt van de reformatorische beweging, zoals deze in Zwitserland gestalte kreeg. Het onderscheid hangt samen met het verschil tussen wat men 'Territorialreformation' en 'Stadtreformation' pleegt te noemen.[2]

Luthers opvatting won, wat zijn ecclesiologie betreft, in Nederland weinig of geen invloed. De keuze die men in de strijd tegen Spanje deed vóór contact met het Franse gereformeerde protestantisme, impliceerde een relatie met de Zwitserse reformatie. De organisatie van de kerk als een zelfstandig instituut, min of meer autonoom optredend ten opzichte van de overheid, geschiedde naar het voorbeeld van Straatsburg, Genève, Heidelberg en andere plaatsen waar de gereformeerde traditie vaste grond onder de voeten kreeg. De acceptatie van deze kerkvorm betekende tevens de aanvaarding van de opvattingen omtrent de kerk van de gereformeerde traditie.

Calvijns kerkbegrip werd in de vorm van de scholastieke theologie overgenomen door de meeste gereformeerde kerken en academies. Een beknopte weergave ervan vinden we in de belijdenis die Zanchi op verzoek van het gereformeerd convent in Frankfort opstelde (1577).[3]

Centraal staat bij hem, evenals bij Calvijn en Bucer, de gedachte van de gemeenschap met Christus. De bediening (*dispensatio*) van het heil vindt plaats door de noodzakelijke vereniging en gemeenschap met Christus.[4] Deze gemeenschap is vrucht van de verkiezing en predestinatie: de kerk bestaat slechts uit de verkorenen, die in Christus zijn ingelijfd en met de heiligheid van Christus zijn begiftigd.[5] Ook de uitverkoren engelen hebben in het lichaam van Christus een plaats.

De verworpen geveinsden zijn wel in de kerk, maar niet van de kerk. Zij hebben een plaats onder de heiligen, maar zijn geen ware leden, omdat zij niet werkelijk met Christus zijn verbonden. Zanchi besluit met behulp van deze christologisch-pneumatologische verkiezingswerkelijkheid tot de eenheid van de kerk. Zij is van alle tijden, van alle plaatsen, van alle personen die werkelijk met Christus zijn verbonden. Daarom is er sprake van de éne gemeenschap van alle heiligen. Wie van die gemeenschap afgescheiden is, kan niet zalig worden.

Slechts zij is onder haar éne Hoofd Christus te beschouwen als de waarlijk heilige en algemene kerk. Zij is deels in de hemel als de triomferende, deels op aarde als de strijdende kerk.[6]

Zanchi gaat in zijn beschrijving van het onderscheid tussen de strijdende en de triomferende kerk uit van de eenheid van beide. Ook de strijdende kerk op aarde is een vergadering van uitverkorenen, waaronder evenwel vele verworpenen verkeren. De aardse kerk heeft echter de prediking van het Woord en de bediening van de sacramenten nog nodig, evenals de uitoefening van de tucht over de zeden. In de hemel is dit alles niet meer aan de orde. Ook ontbreken daar de hypocrieten.

De aardse gestalte van de kerk is ook niet altijd dezelfde. Haar eenheid staat vast, maar de openbaring daarvan is naar tijden en gelegenheden zeer verscheiden. Zij bestaat uit vele afzonderlijke kerken, die echter duidelijk herkenbaar moeten zijn aan de prediking van het evangelie, de bediening van de sacramenten en het waarnemen van de geboden van Christus. Er moet een consensus zijn in de leer van Christus en in de ware vroomheid. Daarbij komt het aan op het fundament van de leer, zodat wij niet mogen zeggen dat, waar de volledige overeenstemming ontbreekt ook geen sprake meer is van eenheid. De kerkelijke consensus die noodzakelijk vereist wordt voor de eenheid van de kerk houdt niet in dat er geen verschil van inzicht meer mag bestaan. Zelfs alle scheidingen kunnen niet worden opgeheven. Maar er moet sprake zijn van eenheid in het fundament: Christus waarachtig God en mens, Hij is de volkomen Zaligmaker. De kerkelijke vrede mag niet terwille van ieder leergeschil worden opgeheven, evenmin door een andere kijk op de ceremoniën. Integendeel, de eenheid van de katholieke kerk moet met ijver worden nagestreefd.

Wat Zanchi onder dit laatste verstond, wordt duidelijk uit zijn eigen ijver voor de eenheid van de algemene kerk. Zijn pleit daarvoor kwam voort uit de innige overtuiging dat er slechts één Zaligmaker is. Waar de band aan Hem niet betwijfeld mag worden, daar moet ook de kerkelijke eenheid worden nagestreefd. Het kerkbegrip dat achter deze belijdenis schuilging, was allesbehalve abstract.[7] De visie op de relatie van kerk en verkiezing en op die van de zichtbare en onzichtbare kerk activeerde tot het najagen van de eenheid met alle ware christenen. Die eenheid wàs er. Zij bestond in hetzelfde geloof in Christus en in de liefde tot de broeders. De accentuering van de verkiezing leidde niet tot een verkrampte visie op de kerk. Zij stelde integendeel in de ruimte, waarvan de gereformeerde theologie in die dagen een brede opvatting koesterde.

Een blik in geschriften van andere vertegenwoordigers van de gereformeerde Orthodoxie kan ons overtuigen dat de grondtoon ten aanzien van de belijdenis der kerk gelijk was. Zij rust op de genadige verkiezing van God. Zij verdwijnt daardoor niet in het onzichtbare, maar zij is duidelijk herkenbaar aan de tekenen die zij, zolang haar *peregrinatio* duurt, niet kan missen. Zij kent ook en vooral de tolerantie, waar het leerstukken betreft die niet tot het fundament

van de zaligheid behoren.[8] De kerk kan dwalen. Daarvan zijn allen overtuigd. Rome leerde anders. De gereformeerden hadden ook oog voor de betrekkelijkheid van de kerk.

b. Synopsis

Het bekende leerboek van de dogmatiek, de *Synopsis purioris theologiae*, samengesteld door J. Polyander, A. Rivetus, A. Walaeus en A. Thysius (Leiden 1624), geeft in grote lijnen de heersende opvattingen weer, zoals deze golden in de na-Dordtse periode van de zestiende eeuw. De kerk wordt omschreven als de vergadering van hen die God door zijn genade wegroept uit de staat van de natuur tot de bovennatuurlijke staat der kinderen van God, tot betoning van zijn heerlijke barmhartigheid.[9] De nadruk valt in deze *Synopsis* op de kerk zoals deze bijeenkomt. Het is niet voldoende om met de spiritualisten zich tevreden te stellen met de geestelijke band waarmee men 'de gemeenschap met een onbekende kerk' zegt te onderhouden. 'Om een ware kerk tot stand te brengen zeggen wij dat het noodzakelijk is dat de gelovigen onder elkander gemeenschap beoefenen en door de band van Woord en sacrament naar de instelling van Christus worden verenigd'.[10]

Van déze gemeenschap der gelovigen geldt dat zij tegelijk een onzichtbare en een zichtbare kerk genoemd kan worden. Onzichtbaar is zij omdat God alleen de harten kent. Het geloof openbaart zich weliswaar in een belijdenis, maar alleen de Here weet wie de zijnen zijn (2 Tim. 2:19). Op deze gemeenschap hebben in eigenlijke zin de beloften betrekking. De poorten der hel zullen haar niet overweldigen.

De zichtbare kerk bestaat uit de vergadering van hen die door het uiterlijke Woord en door het gebruik van de sacramenten en de kerkelijke tucht tot één uiterlijk lichaam en tot één gemeenschap samen opwassen. Zij wordt een zichtbare kerk genoemd, niet zozeer omdat de mensen zelf zichtbaar zijn, maar omdat hun orde, belijdenis en gemeenschap aan de uiterlijke zintuigen voorgesteld worden.[11]

Aan de kentekenen van de kerk valt op te maken of men te doen heeft met een zuivere en zichtbare kerk. Die kentekenen bestaan uit de verkondiging van het Woord, het wettig gebruik van de sacramenten en de handhaving van de kerkelijke tucht volgens de instelling van Christus.[12] Het spreken over ware en valse kerk, zoals de belijdenis zich daarover uitlaat, is in de *Synopsis* aangevuld met de notie van meerdere of mindere zuiverheid. 'Deze zichtbare kerk is, als het gaat over de leer en de zeden, zuiver of onzuiver. Onzuiver verder, of omdat zij op een eenvoudige manier dwaalt, ofwel ketters en schismatiek is'.[13]

Het is dit kerkbegrip, dat we in vrijwel gelijke vorm aantreffen bij Voetius. Bij hem is eveneens sprake van een sterke nadruk op de verkiezing. Tegenover Rome was dit wel begrijpelijk. Ook Trelcatius had in zijn afweer van Bellarminus de nadruk gelegd op de kerk als vergadering van uitverkorenen.[14] Maar de werkelijkheid van het kerkelijke leven vroeg meer en meer aandacht voor de

zichtbare zijde. Vandaar dat ook Voetius in zijn grote werk over de kerk en haar regering uitgaat van de zichtbaar geïnstitueerde kerk. Het was een tendens die in heel de literatuur van de Nadere Reformatie zou overheersen. De vraag is van betekenis, hoe de relatie gezien werd tussen kerk en verkiezing, tussen zichtbare en onzichtbare kerk, en op welke manier de kentekenen van de kerk functioneerden.

c. Het begin van de Nadere Reformatie: J. Taffin

Aan het begin van de Nadere Reformatie plaatsen wij Jean Taffin, hofprediker van Prins Willem van Oranje.[15] In hem ontmoeten we een verbindingsfiguur tussen de Reformatie en de Nadere Reformatie. Evenals dit het geval was in de Reformatie, is er bij hem sprake van een sterke relatie tussen de kerk en het Koninkrijk van God. Daarbij valt ons een onbevangen manier van spreken over de leden van de gemeente op: 'De lidmaten van de gemeente vormen in werkelijkheid het Koninkrijk van God, verlost als zij zijn uit de macht en uit het rijk van de duivel, opdat God door zijn Geest in hen zou heersen en door de staf van zijn Woord... Dit wordt bevestigd doordat de titel van het Koninkrijk van God, waaronder de gemeente wordt verstaan, ook wordt gereserveerd voor de gelukkige en heerlijke stand en toestand, die de uitverkorenen van God zullen genieten na de opstanding'.[16]

Taffin wil niet geheel en al overgaan tot een identificatie van kerk en verkiezing, zoals deze uit de vereenzelviging van kerk en koninkrijk zou kunnen voortvloeien, maar hij ziet de kerk wel als de 'voorstad en de poort' van het hemels Koninkrijk. Wie de gemeente op aarde veronachtzaamt en zich er niet bij wil voegen, verspeelt daarmee het deelgenootschap in het hemels Koninkrijk. 'Want de weg en de trap van de gelukzaligheid is daarin gelegen, dat men van het rijk van God hier op aarde zal opklimmen tot het rijk van God in de hemel'.[17] Taffin meent daarvoor een aanduiding te vinden in het spreken van Lukas over de wasdom van de gemeente: De Here voegde dagelijks aan de gemeente toe degenen die zalig zouden worden (Hand. 2:47). Hij besluit daaruit: 'daardoor te verstaan gevende, dat degenen die weigeren zich tot de gemeente te begeven, geen oorzaak geven om te vermoeden dat zij op de weg der zaligheid en van het eeuwige leven zijn'.[18]

Taffin borduurt op het thema door met zijn overweging dat er maar twee soorten kinderen zijn: die van de duivel en die van God. De eersten zijn in het huis van de duivel verstrooid. De laatsten worden in het huis van God vergaderd. Zij die in de gemeente zijn, zijn kinderen en huisgenoten van God. Maar wie weigert zich bij de gemeente aan te sluiten, heeft geen toegang tot de hemelse heerlijkheid.

Het komt er dus op aan dat we ons bij de gemeente voegen. We moeten bij alles wat Taffin over de gemeente en over het lidmaatschap daarvan zegt, wel in het oog houden dat zijn tijd er een was van een keuze vóór of tegen. In een dergelijke situatie spreekt men anders over kerk en koninkrijk dan wanneer de

kerk zich in een gevestigde situatie bevindt. Daarbij komt nog de visie die Taffin heeft op de verwerkelijking van het heil van God. Deze heeft plaats in de gemeente, onder de verkondiging van het Woord. Het geloof is uit het gehoor. Wie tot Christus gebracht wil worden, moet de preken aanhoren. Ieder die naar het voedsel voor zijn ziel verlangt, moet naarstig de kerk bezoeken. De prediking heet niet voor niets de sleutel van het Koninkrijk der hemelen. En God gebruikt dit middel bij uitstek om zijn eigen werk te verrichten.[19]

Daarbij herinnert Taffin ook aan een ander aspect van het kerk-zijn, dat alleen tot zijn recht kan komen wanneer men zich trouw onder de prediking schaart om zo gemeente te zijn. Het is hetzelfde motief dat we bij Bucer en Calvijn aantreffen: de gemeente functioneert op die manier ook als een gemeenschap der heiligen. 'De instelling van de predikatie is een uitnemend en bekwaam middel om liefde, enigheid en de leer der waarheid onder de mensen te onderhouden'.[20]

In het derde boek beschrijft Taffin breedvoerig de plichten die gemeenteleden en predikanten elk voor zich en ook ten opzichte van elkaar hebben. In het vierde boek beschrijft hij de 'oorzaken' van de bekering. Daarbij gaat hij allereerst uit van de macht van de Here Christus om ons te gebieden. Vervolgens besteedt hij ruimschoots aandacht aan de leer der verkiezing. Daarvan getuigt hij, omdat de Schrift dit doet. Het zou een onwijze onwetendheid zijn, wanneer we zouden verzwijgen wat de Schrift leert. Maar de leer der verkiezing dient niet om de oproep tot bekering te dempen. Zij moet voluit gehoord worden, juist omdat God een God van vrije genade is. Het is oprechte wijsheid, ootmoed en matigheid, dat wij, wanneer God zijn mond opent om ons te leren, wij onze oren openen om onderwezen te worden. En wanneer God zijn mond sluit, dat wij dan niet er op uit zijn om méér te weten.[21] De predestinatie is een oorzaak van de ware boetvaardigheid. Wie dit laatste bemerkt bij zichzelf of bij een ander, mag daaruit besluiten tot de genadige verkiezing van God.[22]

Taffin betrekt ook hier de verkiezing op de gemeente. En hij ontleent er een aansporing aan om ook als christen te leven: Nu wij getuigenis en kennis hebben, dat God ons heeft uitverkoren om de bruid van zijn Zoon Christus te wezen en mederfgenamen van zijn Koninkrijk, nu dienen we in heel ons leven de ware bekering te zoeken.

Kerk, verkiezing en kindschap behoren bij elkaar. Taffin heeft dit uitvoerig betoogd in een verhandeling over de kenmerken der kinderen Gods. Daarin betrekt hij zeer bewust en met kracht de kentekenen van de ware kerk en de kentekenen van de ware kinderen Gods op elkaar.[23]

We vergeten niet dat Taffin helemaal aan het begin staat van de beweging der Nadere Reformatie. Zoals we reeds opmerkten, heeft de onbevangenheid waarmee hij over de dingen schreef daarmee alles te maken. Hij schreef en streed in de tijd waarin een keuze voor de kerk van een mens een volledige inzet vroeg. Maar achter zijn schrijven stond wel de overtuiging van de eenheid van Gods genadewerk in de kerk en in het hart van de zondaar. Het moest

ook zichtbaar worden in een leven van boetvaardigheid of, zoals wij liever zeggen, in een leven van oprechte bekering. De onzichtbare genade trekt haar spoor in het leven. En de onzichtbare kerk neemt gestalte aan in de levensstrijd van de gelovigen. Zij wordt zichtbaar in dit leven. Zo zijn verkiezing en kerk even nauw op elkaar betrokken als verkiezing en bekering.

d. W. Teellinck

Dat het thema van de bekering een bijzondere invalshoek ging vormen voor het spreken van de Nadere Reformatie over de kerk, blijkt uit het werk van W. Teellinck wel op een heel duidelijke wijze. Heel zijn oeuvre kan worden beschouwd als een oproep tot de kerk om te worden wat zij was: gereformeerde kerk. Gemeten aan de bredere opvatting van de Orthodoxie lijkt er echter tegelijk een soort versmalling op te treden.

Bij Teellinck doet zich iets soortgelijks voor als wat we waarnemen bij de relatie tussen de Moderne Devotie en de kerk en haar scholastieke theologie. Teellinck is sterk in zijn devotie. Zijn kleine tractaatjes doen hem ons nog het beste kennen. Men kan hem niet beschouwen als een criticus van de kerk. Maar zijn houding was van die aard, dat anderen een gebrek aan belangstelling bij hem meenden waar te nemen, dat hem in later tijd verdacht gemaakt heeft. Stond hij, zo vroeg men, wel ten volle achter Dordt? Of heeft het praktische karakter van zijn vroomheid de aandacht voor de zuivere leer geabsorbeerd?

We vergissen ons echter wanneer we ons al te ver op dit spoor zouden laten leiden. Wat Teellinck deed, deed hij uit liefde voor de kerk. Voetius mocht wetenschap en vroomheid met elkaar verbinden, Teellinck sloeg een brug tussen zijn opvatting van de kerk en de ware vroomheid. Het wetenschappelijke van de theologie verdween daarbij op de achtergrond. Men kan zich afvragen of er niet gelijktijdig een zekere antropologisering plaatsvond.

Die gedachte kan versterkt worden, wanneer men de samenvattende bloemlezing ter hand neemt die door Fr. Ridderus werd samengesteld uit de geschriften en tractaten van W. Teellinck.[24] Alle werken van Teellinck hebben als bron gediend, een enkel werk uitgezonderd, waarvan Ridderus oordeelde dat het theoretische dingen waren die daarin ter sprake kwamen.[25] Het gaat in deze theologie inderdaad om de mens Gods, d.w.z. de mens die naar het beeld van God herschapen wordt.

De kerk komt niet eerder ter sprake dan in de beschrijving van de kerkgang, waaromtrent allerlei vrome aansporingen ten beste worden gegeven. Deze wedergeboren mens heeft te maken met de regering van de overheid waaraan hij zich heeft te onderwerpen. Hij heeft vervolgens ook van doen met de regering door middel van de kerkdienst. Daarbij komen de plichten van de predikanten ter sprake evenals die van de ouderlingen en diakenen.[26]

Uit deze bloemlezing wordt ons duidelijk dat Teellincks interesse voornamelijk lag op het gebied van de persoonlijke vroomheid. Daartoe heeft de kerk de mensen aan te sporen en op te wekken. Toch gaat er achter deze tendens een

zeer krachtige visie omtrent het wezen van de kerk schuil. Daarvan legt Teellinck rekenschap af in een werk dat Ridderus onder de 'theoretische' tractaten rangschikte. Het is een bredere verklaring van het Kort Begrip, de samenvatting van de Heidelbergse Catechismus, geschikt gemaakt voor het onderricht in de beginfase van de catechese. Teellinck gaf het uit onder de naam *Huysboeck, ofte Eenvoudighe verclaringhe ende toe-eygeninghe van de voornaemste Vraegh-stucken des Nederlandtschen Christelijcken Catechismi* (1618, tweede uitgebreide druk door Max. Teellinck 1639).

Opvallend breed spreekt Teellinck hier over het werk van de Heilige Geest en in aansluiting daaraan over de kerk.[27] De kerk is voor Teellinck de gemeente van God, het lichaam van Christus. Hij vergadert deze gemeente uit het gehele menselijke geslacht. Daarbij gaat het om de uitverkorenen. Zij zijn door Gods genade aangenomen. De laatste grond daarvan is de ondoorgrondelijke wijsheid van God.

Is deze leer niet gevaarlijk? Leidt zij niet tot een goddeloze zorgeloosheid: als ik niet verkoren ben, dan is alle moeite tevergeefs? Teellinck antwoordt dat dit de meest voor de hand liggende redenering is voor de onbekeerden. Gods uitverkoren kinderen echter – zo leert het de ervaring – trekken er een geheel ander besluit uit. Zij willen niet wijs zijn boven hetgeen behoort.[28] Zij moeten hun verstand verloochenen en zich verder houden aan de Schrift. Daarin openbaart God duidelijk dat Hij van eeuwigheid vast heeft besloten dat Hij aan allen wil weldoen die zijn raad volgen, zoals deze in zijn Woord is geopenbaard.[29] In de gemeenten moet de leer van Gods verkiezing bescheiden en voorzichtig worden voorgedragen, tegelijk met de prediking van de noodzaak van geloof en bekering. Daardoor worden zielen gewonnen en tot zaligheid gebracht.

Teellinck merkt op dat in de gemeenten waar op deze wijze de verkiezing wordt geleerd ook de godzaligheid bloeit, terwijl God medewerkt met zijn Woord. Hij bekrachtigt dit en verzegelt het door de bekering van vele dwalenden.[30]

Teellinck heeft op deze manier de verkiezingsleer ingebed in de prediking van bekering en geloof. Hij stelde daarbij dat de prediking van deze leer niet diende om goddelozen te bekeren, maar om de bekeerden des te beter te verstaan te geven hoe groot Gods goedheid is. Het najagen van de bekering komt voort uit de krachtige roeping door Gods Geest en Woord. Daardoor komt een zekere overeenstemming tot stand tussen hetgeen God werkt in het hart en leven van de gelovigen èn zijn eeuwige raad. Door Geest en Woord worden de uitverkorenen toegebracht tot de gemeente. Daarom wordt de kerk ook *ecclesia* genoemd: verenigd met Christus door de roepende stem van Christus.

Toch is dit voor Teellinck niet de enige manier om over de kerk te spreken. Hier op aarde zijn Gods kinderen nog met een boos geslacht vermengd. De bijbel geeft geen geflatteerd beeld van de kerk. Er is ook sprake van geveinsden en huichelaars. Maar zo lang de wereld bestaat en bestaan zal, zo lang was er een gemeente en zal ze er zijn.[31]

De kwestie waarop het aankomt voor Teellinck is, wat het betekent om te geloven dat deze kerk er is. Dit houdt meer in dan de constatering dàt de kerk er is. We dienen van die kerk ook een levend lidmaat te zijn. Wij dienen het voor waar te houden dat wij van die gemeente een levend lidmaat zijn, 'even eene van Godts uytvercoren kinderen' en tevens dienen we te geloven dat we dit altijd zullen blijven. Zo betrekt Teellinck zijn lezers rechtstreeks bij hetgeen voor hem het wezen van de kerk uitmaakt: de verkiezing van God, die zich in bekering openbaart en in een vroom en toegewijd leven kenbaar wordt. En ook nu wijst hij op de winst van deze leer voor de gemeente. 'De ervaring leert dat men die gemeenten, waar op een discrete manier de leer van de volharding der gelovigen wordt voorgedragen en tegelijk goede en vaste bewijzen en kentekenen uit het Woord van de Here worden voorgesteld, waardoor zij die op een ijdele manier roemen van het ware geloof onderscheiden worden van de ware gelovigen, het allerbest gedijen in godzaligheid en ijver en toenemen, omdat daar de ware gelovigen in alle opzichten een rijke troost ontvangen. Daardoor dienen zij de Here hun God met meer ijver'.[32]

In de 'Toe-eygeninghe' wijst Teellinck op het domme onverstand van hen die weigeren in de ark te gaan of, anders gezegd, die vertragen om zich te spoeden tot de kerk van God. In de gemeente mag men niet denken: ben ik verkoren dan kom ik er wel, en ben ik het niet, dan word ik nimmer een kind van God. Men wil dan uit de 'heymelijckheden Gods' iets afleiden en er een regel aan ontlenen. De verdoemenis van zo iemand is rechtvaardig. Wij zullen ons op Gods Woord aan het werk moeten zetten. God eist dat we ons bekeren en geloven in Christus en zo een levend lidmaat zullen worden van de gemeente van Christus.

Waar vindt een zoekende Indiaan (treffend voorbeeld van Teellincks belangstelling voor de zending) de ware kerk? Daar waar het Woord recht wordt gepredikt. Geen successie van bisschoppen zal hem de weg wijzen, maar het Woord van God. Waar vindt men het? In de canonieke boeken. Hoe komt het dat iemand met de Bijbel in de hand de kwestie van de ware kerk niet kan oplossen? Omdat hij de Bijbel verkeerd leest.

Dat het hier wat wringt, voelt Teellinck wel aan. Het Woord is immers ook het middel waardoor de ogen verlicht worden. Hoe komt dan de een verder met de Bijbel in de hand dan de ander? Teellinck laat die vraag liggen, om zich te haasten tot een gesprek met Rome. Wanneer Rome zegt: waar was de kerk dan voor honderd jaar, luidt het antwoord eenvoudig: 'dat wy over hondert jaren niet gheleeft en hebben, ende dat het daerom onbillick is, datse ons vraghen nae geestelijcke dinghen, die gheschiet zijn eer wy gheboren waren...'.[33]

Beter is het antwoord wanneer Teellinck er op wijst dat de kerk wel in de wereld kan zijn, al kan ik haar niet aanwijzen. De Bijbel zegt dat zij er geweest is, en de gelovige mag dankbaar zijn dat de Here nu de genade heeft geschonken om zijn stem te horen. Daaraan kent men de gemeente.

De woorden van Teellinck werden geschreven in de woelige tijd waarin

partijschappen de kerk verdeelden. In de *Toe-eygheninge* treffen we er de sporen van aan. In het midden van alle verwarring, twist en onenigheid echter mag de gelovige vast en onbeweeglijk blijven staan in de wetenschap dat de waarheid gekend wordt, ook de waarheid omtrent de kerk: 'Want voelende de cracht der waerheyt in u herte werckende, wat nieuwe ofte selsame voere, hoe schoon oock op-gesmuyckt, dat daer op de bane comt, so sult ghy vast en onbeweechlick blijven staen...'.[34]

Teellinck heeft ook in zijn 'theoretische' uiteenzetting zijn praktische visie op de kerk niet verloochend. Hij is bezig de mensen te troosten. Zij opmerkingen doen soms wat naïef aan, onder andere wanneer hij in zijn verweer tegen Rome het volk enkele eenvoudige argumenten aan de hand doet. Maar ook hier is zijn schrijven ingegeven door de diepe overtuiging dat er geen plaats is waar men de vroomheid beter en praktischer kan beoefenen, dan in de gemeente der uitverkorenen. Hij bleef in zijn visie op de relatie van kerk en verkiezing trouw aan het beeld dat de Orthodoxie had opgeroepen. Hij plaatste de accenten meer in de richting van de ervaring. Wat voor zijn eigen tijd gebeurde, heeft hij niet meegemaakt. Het is een veelzeggend argument. Maar in zijn eigen ervaringswereld vond hij wel zo veel, dat hem de handen vol gaf in de strijd voor een kerk met een zuivere belijdenis en tegelijk met een zuiver leven. Zijn kerkbeschouwing heeft de warmte van het pastoraat aan zich – weldadig in een tijd vol van kerkelijke twisten, waarin de ethiek en de godsvrucht wel eens uit het gezicht der leiders verdween.

e. G. Udemans

Udemans spreekt als het er op aankomt geen andere taal. Men kan, met een opmerking die hij zelf maakte in gedachten, meer structuur in zijn theologie waarnemen. De bedoelde uitspraak raakt de methode die men in de studie van de theologie moet gebruiken.[35] Udemans drong bij jonge predikanten aan op geregelde studie, en verwees daarbij naar de inleiding tot de theologische studie van Hyperius.[36]

Bij zijn verklaring van de geloofsbelijdenis biedt hij eerst een verklaring van het artikel, vervolgens geeft hij de kenmerken aan die behoren bij het geloof in dit artikel. De derde categorie biedt troost aan de lezers van zijn verhandeling. Bij de uitleg van de belijdenis omtrent de kerk gaat hij uit van de kerk als object van het geloof. 'Ick gheloove, Hieruyt blijckt, dat hier gesproken wort van eene onsienlijcke kercke, want het geloove is een bewijs der dingen die men niet en siet...'.[37]

Udemans wijst op de eenheid van de gemeente, die ook een zaak is van het geloof. Wij geloven niet in de kerk, maar dat zij er is en dat zij één is. Eenheid in het geloof, eenheid door de Geest gaan samen.

De heiligheid van de kerk ziet op haar afgezonderd zijn van de wereld. Zij leidde tot het verlaten van de kerk van Rome, waar de grond van het geloof en van de religie wordt omvergeworpen. De heiligheid van de gemeente berust op

de toerekening van de heiligheid van Christus, en zij vormt ook het doel waarnaar de gemeente jaagt.[38]

Dat de kerk algemeen of katholiek is, houdt voor Udemans in dat zij er altijd was en dat zij overal is te vinden. De katholiciteit is die van het ware geloof. Men vindt het in de brief aan de Romeinen en niet bij de kerk van Rome. Verder kan men de kerk onderscheiden in een strijdende en een triomferende kerk, in een zichtbare en een onzichtbare, waarbij de eerste omschreven wordt als de vergadering der gelovigen waarin kaf onder het koren is. De tweede, de onzichtbare kerk, is de vergadering van de uitverkorenen, niet omdat de mensen onzichtbaar zijn, maar omdat men de verkiezing niet kan zien, 'want daer zijn vele valsche broeders, die dicwyls de kercke voor eenen tijdt bedrieghen, maer sy en hebben noyt tot desen schaeps-stal behoort'.[39]

Ook is er onderscheid te maken tussen de algemene kerk en de particuliere kerken. De eerste is van alle plaatsen, tijden en volken. De laatsten kunnen vallen en vervallen, zoals blijkt uit het voorbeeld van de kerken die de apostelen gesticht hebben. Voordat men zich bij een particuliere kerk aansluit, moet men haar toetsen aan de tekenen van de kerk. Udemans telt er twee: het apostolisch geloof en de bediening van de sacramenten. Zij vormen de ziel van de kerk. 'Derhalven daer wy dese teeckenen in den gront vinden, al hoe wel sy op de eene plaetse wat suyverder blincken als op d'andere, daer toe moghen ende moeten wy ons selven voeghen, willen wy saligh worden'.[40]

Gebreken die men bij de mensen in een dergelijke plaatselijke kerk vindt, mogen ons niet weerhouden om ons bij haar aan te sluiten. 'Maer daer het fondament van dese teeckenen wort om gestooten, daer mede en mogen wy geene gemeynschap hebben, Apo. 18.4'.[41]

De kerk die beantwoordt aan de kentekenen van geloof en sacrament, vormt de gemeenschap der heiligen. Dit begrip houdt twee dingen in. Allereerst de objectieve werkelijkheid van het recht, waaraan alle gelovigen deel hebben, het recht namelijk op de goederen van Christus. Maar verder houdt deze gemeenschap ook de onderlinge werkzaamheid van de gelovigen in, waardoor geestelijke en tijdelijke gaven worden uitgewisseld.[42]

Udemans trekt de lijn naar de praktijk door met behulp van enkele vragen die het zelfonderzoek op dit punt moeten leiden. Men moet op die manier zich ervan overtuigen dat men werkelijk tot deze gemeente behoort. Heeft men de broeders lief en het gezelschap der vromen? Men kan dit bepalen uit de begeerte om de kerkdiensten te bezoeken en uit de omgang met vromen, terwijl men tracht in vrede met de broeders te leven en alle twist te vermijden. Zijn we begerig naar een heilig leven? Echte leden van de kerk zijn gereinigd door het bloed van Christus, en dit moet blijken uit de vernieuwing van het leven. Is er liefde tot en verlangen naar Christus? En gebruiken wij onze talenten wel om onze geestelijke en tijdelijke gaven met een gewillig hart mede te delen aan de broeders, zonder iemand te benijden of te verachten?[43]

Waar men deze vragen positief kan beantwoorden, kan men ook delen in de

troost van dit artikel.[44] Wij zullen altijd in het huis van God, dat is zijn gemeente blijven. Hier in het rijk der genade, daarboven in het rijk der glorie. Zo wordt de onderscheiding van de strijdende en de triomferende kerk vruchtbaar gemaakt voor het christelijke leven in de troost. Christus zal ons verzorgen naar ziel en naar lichaam. Eens zullen wij van alle strijd verlost zijn, wanneer we in de hemel aan de engelen gelijk zullen zijn. De grootste troost is wel, dat wij werkelijk gemeenschap hebben met Christus en met al zijn heiligen, hier door genade, daarboven in glorie.[45]

Met de laatste opmerking heeft Udemans een centrale gedachte uit de reformatorische ecclesiologie vruchtbaar gemaakt voor de praktijk van de godzaligheid: de gemeenschap met Christus en daarom ook met alle ware christenen, vormt het geheim van de kerk. Niet zozeer de verkiezing op de achtergrond, maar het delen in het heil hier in dit leven ligt aan de basis van de leer en van de troost. Daarmee heeft Udemans aan wezenlijke momenten uit de kerkopvatting van Bucer en Calvijn een belangrijke plaats toegewezen, zoals ook uit andere plaatsen uit zijn geschriften duidelijk wordt.[46]

De nadruk op de praktijk van de vroomheid, zoals we deze ook bij Taffin en Teellinck aantroffen, geeft aan Udemans' kerkopvatting iets van ontspanning, we zouden bijna zeggen iets gemoedelijks. Maar dan in de oorspronkelijke betekenis van het woord: hij liet zich evenals de anderen leiden door de vragen van het gemoed en het gevoel. De merktekenen gevoelen wij ook in ons. Sterker dan bij de kentekenen van de ware kerk leeft men bij de kentekenen van de ware christen, het ware kerklid, d.w.z. de mens die in waarheid deel heeft aan al de schatten en gaven van Christus. En daarmee was de objectieve kant van de gemeenschap der heiligen verbonden met de subjectieve. Wij hebben deel aan de goederen van Christus, wanneer wij samen met anderen die gemeenschap oefenen. Het priesterschap der gelovigen, die oer-reformatorische opvatting, treedt hier weer aan het licht als een kenmerk van het ware geloof omtrent de kerk: ecclesiologische spiritualiteit.[47]

f. G. Voetius

Voetius heeft een fundamenteel werk over het kerkrecht nagelaten, maar wat zijn eigen ecclesiologie betreft, heeft hij het in de verzameling van disputaties gelaten bij 'enkele bepalingen over de kerk' en bij een tweetal disputaties over de gemeenschap der heiligen.[48] Men zoekt tevergeefs naar een uitgebreide tekening van het wezen van de kerk. Alle aandacht richt zich op haar verschijning in deze wereld. Men mag daaruit afleiden, dat hij bij alle belangstelling die hij voor metafysische problemen koesterde, overtuigd was dat de werkelijkheid, gelijk deze zichtbaar wordt in deze wereld, de grootste belangstelling verdient. Men kan ook stellen dat juist in zijn kerkrechtelijke opvattingen zich het ideaal van de Nadere Reformatie doet kennen. In ieder geval zou het ons aan het denken kunnen zetten, dat de man van de 'practijk der godzaligheid' geen ander is dan de man van de zichtbare, geïnstitueerde kerk. Kerk en vroomheid

behoren bij Voetius zozeer bij elkaar, dat hij ermee kon volstaan om van de eerste een bijna compleet beeld te tekenen, overtuigd als hij was dat hij daardoor de vroomheid het best zou dienen. Wetenschap en vroomheid verenigde hij. Maar evenals de door hem zeer gewaardeerde Zeeuwse predikers die hierboven ter sprake kwamen, was hij gesteld op de combinatie van de vroomheid met de *politica ecclesiastica*.[49]

In de uitgave van zijn catechisatielessen[50] becommentarieert hij het antwoord van de Heidelberger over de kerk. De kerk is de gemeente van God, de vergadering der gelovigen. Zij is algemeen of katholiek omdat zij de christelijke leer of belijdenis bezit, en niet slechts een partieel gevoelen zoals een sekte dat heeft. Zij heet ook algemeen, omdat zij uit het gehele menselijke geslacht wordt bijeengebracht. Een alle tijden omspannende werkzaamheid van Christus gaat daarachter schuil.

Zichtbaar is de kerk en tegelijk onzichtbaar. Niet alsof het om twee kerken zou gaan. Er is slechts één kerk, die naar twee aspecten kan worden bezien. Onzichtbaar is zij in haar gemeenschap met Christus en in haar geloof. Zichtbaar in haar belijdenis en in de uiterlijke gemeenschap, waarin mensen zich begeven. Christus als Middelaar vergadert deze gemeente.

De predikanten doen het voor Hem en niet voor zichzelf. Zij zijn geen hoofden maar dienaren. Christus alleen is het Hoofd. De Heilige Geest, en niet de paus, is de stadhouder van Christus. Christus vergadert degenen, die God van alle eeuwigheid terwille van zichzelf tot het eeuwige leven heeft uitverkoren. Christus verricht zijn vergaderend werk door zijn Geest en Woord. Hij doet dit 'in de eenheid van het ware geloof', hetgeen niet wil zeggen dat allen in de opvatting en uitleg van de Schrift met elkaar overeenstemmen.[51]

Van dit laatste moet wel sprake zijn in de fundamentele en noodzakelijke stukken van de leer. De gereformeerde kerken van Frankrijk, Duitsland, Schotland en Nederland vormen één kerk, 'ten aanzien van de leer die zij belijden'. Blijkbaar voelt Voetius zich verwant aan allen die met hem deel uitmaken van het internationale gereformeerde protestantisme.[52]

Voetius geeft uitdrukking aan de betekenis van de zekerheid van het geloof in verband met de belijdenis van de kerk. De gelovigen zijn leden van de kerk. Zij zullen dit voor altijd blijven. Evenals bij Teellinck en Taffin concludeert hij uit de éénheid van de triomferende kerk met de strijdende kerk tot de volharding der heiligen. Er staat weliswaar in Gods Woord geen persoonlijke verzekering, dat ik zalig zal worden. Maar wel lezen we daar van 'gronden en beginselen, waarop men de particuliere applicatie bouwen mag, hoewel niemands eigen naam daar staat'. De Heilige Geest schrijft het 'particulier getuigenis' in ons hart. Hij getuigt met onze geest dat wij kinderen van God zijn.[53]

Men mag dit getuigenis niet weerstaan: 'Als de Heilige Geest dan in mijn hart daarvan verzekering doet, en ten volle overtuigt, mag en moet ik het dan niet geloven? Ja. En het tegendeel te doen zou een voorbeeld zijn van de grootste ongelovigheid. In dit verband spreekt Voetius dan over de verkiezing,

het onveranderlijk besluit Gods ter zaligheid. Daarin ligt de eerste grond voor de volharding der heiligen. Daarbij komen verder het nieuwe verbond der genade, waarachter de Vader, de Zoon en de Heilige Geest zich gesteld hebben. In de derde plaats wijst Voetius op de aard van het ware geloof, dat immers zodanig is, dat het onoverwinnelijk genoemd mag worden. Bovendien is de roeping Gods onberouwelijk, de hoop beschaamt ook niet en de Heilige Geest bewaart ons. Ten slotte zijn er de sacramenten, die voor ons zegelen en panden zijn van de zaligheid.[54]

Op het eerste gezicht lijkt deze reeks vrij onsamenhangend: verkiezing, verbond, geloof, roeping, hoop, met aan het eind de sacramenten. Maar de lijn die hier wordt aangegeven, stemt overeen met de grote lijn van Voetius' theologie. De verkiezing openbaart zich in de tijd doordat het eeuwige verbond wordt gerealiseerd. Eigenlijk is de gehele zaligheid van de kerk gegarandeerd, niet alleen in de eeuwige werkzaamheid van de verkiezende God; zij is daar in principe ook reeds idealiter gerealiseerd. Wat hier gebeurt, is afspiegeling van eeuwige werkelijkheden.[55] In die zin beheerst de verkiezing de gedachten over de kerk. Maar de afspiegeling is geen fata morgana. Er is sprake van een realisatie van het eeuwige heil door Geest en Woord.

Voetius is overtuigd dat dit geschiedt in de ware kerk. Hij is eveneens overtuigd dat die ware kerk de zijne is: 'Er is maar één ware kerk. Welke is die? Onze kerk'.[56] Van die kerk mag men zich niet afscheiden, tenzij ze een valse leer en dienst aanhangt in fundamentele stukken, òf wanneer wij gedwongen zouden worden om een niet-fundamentele dwaling deelachtig te worden, waardoor ons geweten onzuiver zou worden.[57]

Voetius heeft zijn uiteenzetting omtrent de kerk voorzien van een aanhangsel over de verkiezing. Wellicht kunnen we dit beschouwen als een aanwijzing dat hij niet zo ver gaat om de kerk als een aanhangsel van de verkiezing te beschouwen. De uitverkorenen zijn zij die effectief tot de zaligheid worden gebracht.[58] Men kan daarin een verre echo beluisteren van wat eenmaal de reformatorische inzet was van de leer der verkiezing: zij die werkelijk tot geloof komen door de kerkelijke prediking zijn de verkorenen. Toch klinkt dit *aposteriori* niet zo sterk meer als in de Reformatie zelf. Voetius acht het een gruwelijke lastering van de leer, wanneer de Remonstranten zeggen dat deze een ethisch indifferentisme ten gevolge heeft. Een kind van God zal nooit zeggen dat een mens zalig zal worden ongeacht de vraag of hij goed is of slecht, als hij maar verkoren is.

Voetius wil niet spreken over de verkiezing in Christus als de verdienende oorzaak. Christus is wel de oorzaak van de zaligheid, maar van een verdienende oorzaak van de verkiezing wil Voetius niet spreken, omdat men dan zou kunnen concluderen dat het geloof de conditie is van de verkiezing. De uitleg die hij in dit verband geeft van Efeze 1:4 is verwrongen. Wij zijn niet verkoren omdat wij in Christus zijn, maar opdat wij in Hem zouden zijn.[59]

Van zijn verkiezing kan iedere gelovige zeker zijn uit de vruchten. Dit geldt

bij het zelfonderzoek, niet zozeer bij het onderzoek van anderen. Men kan niet zeker zijn van de vruchten der verkiezing bij een ander.

De leer van de verwerping houdt voor Voetius in, dat God besloten heeft sommige mensen niet tot de genade en de zaligheid te brengen. Hij gaat hen voorbij volgens een besluit, waardoor Hij hen rechtvaardig om hun zonden straft.[60] De leer der verwerping kan ook dienen tot troost voor de gelovigen, omdat zij mogen bedenken, dat het de goddelozen na dit leven kwalijk zal vergaan. Waar de effectieve genade ontbreekt, die zich in ware vroomheid en heiligheid openbaart, daar is geen heil te verwachten.

Een derde aanhangsel bij de leer van de kerk biedt Voetius in zijn uiteenzetting over de roeping, die hij onderscheidt in een uitwendige en een inwendige. De eerste werkt de zaligheid niet, tenzij de tweede er ook is. God opent eerst het hart, zoals Hij het deed bij Lydia (Hand. 16:14). De mens werkt daarin met God niet mee. Hij is dan buiten de staat der genade en daarom geheel passief. Is de mens eenmaal van geestelijk dood geestelijk levend gemaakt, dan werkt hij met God mee. Zo werkt hij zijn eigen zaligheid (Fil. 2:12).[61]

Overigens kan de uiterlijke roeping een mens wel tot overtuiging brengen, zonder dat er van bekering en zaligheid sprake is. Er is een uiterlijke roeping, die formeel en naar Gods bedoeling niet de zaligheid op het oog heeft, maar alleen deze zedelijke overtuiging, die tot zaligheid onvoldoende is.[62] De krachtige roeping komt voort uit Gods verkiezend welbehagen. Zo komt het tot wedergeboorte en geloof.

Men herkent in deze uiteenzettingen Voetius' opvattingen omtrent de wedergeboorte, waarover hij in de selectie van disputaties zich uitvoerig had uitgesproken, en die door Kuyper in diens eigen selectie van Voetius' disputaties grif werden opgenomen.[63]

Voetius heeft gemeend dat op deze manier de erfenis van Dordt het best veilig gesteld zou worden voor de toekomst. De lijn loopt in Dordt van de verkiezing naar de wedergeboorte. Die lijn heeft Voetius sterk geaccentueerd. Zij zou van kracht blijken te zijn voor de latere ontwikkelingen inzake de prediking van het evangelie binnen de gemeente. Zij zou echter op de opvattingen omtrent de kerk zelf niet een overheersende invloed hebben.

Voetius zelf spreekt over de kerk in haar zichtbare gestalte zeer uitvoerig in de *Politica ecclesiastica*, waarbij hij de mystieke, onzichtbare kant van de kerk der verkiezing niet in aanmerking neemt.[64] De innerlijke, geestelijke en mystieke unie met Christus en de gemeenschap met Hem hebben betrekking op de kerk naar haar onzichtbare zijde. Men kan deze niet waarnemen, evenmin als men de gehele katholieke of algemene kerk in één blik kan vatten.[65]

Daarop richt zich dan ook niet de uitgesproken interesse van Voetius. Hij heeft in het concrete spreken over de kerk, zoals we zeiden, vrijwel altijd de geïnstitueerde kerk op het oog. Zij boeide hem. Hij had er de handen ook aan vol, zoals blijkt uit de vele en praktische disputaties en adviezen die aan haar werkelijke situatie werden gewijd in zijn kerkrechtelijke hoofdwerk en in de

besprekingen die gevoerd werden in de theologische faculeit, waaraan we een groot aantal kerkrechtelijke adviezen hebben te danken.[66]

g. W. à Brakel

Men kan de vraag stellen of Voetius' leerling W. à Brakel in zijn voetspoor is gegaan. A Brakel heeft in zijn praktische dogmatiek royaal aandacht geschonken aan de kerk.[67] Zijn werk is van betekenis omdat hij een grote invloed heeft uitgeoefend door zijn *Redelyke Godtsdienst*, het werk dat hem een bekendheid verschafte als een van de belangrijkste representanten van de Nadere Reformatie. Mede in verband met zijn optreden tegen de labadisten won zijn werk aan betekenis. Hij bestreed hen even beslist als Jac. Koelman en even principieel.[68]

A Brakel schrijft over de kerk op een plaats die karakteristiek is voor het gereformeerde denken. Hij plaatst haar tussen de christologie en de soteriologie. Eerst spreekt hij over de verwerving van het heil en dan over de toepassing, zoals deze plaats heeft in de *ordo salutis*. Maar daartussen staat de kerk, niet als een obstakel maar als een medium waardoor het heil bemiddeld wordt. Zijn omschrijving van de kerk is als volgt: 'De Kerke is een Heylige, Algemeene, Christelyke vergaderinge, alleen van ware geloovige, van den Heyligen Geest door het Woordt Godts geroepen, van de weerelt afgescheyden; met haer Hooft ende met malkanderen door een geestelyke bandt in een geestelyk lichaem vereenigt; uytkomende door een waeragtige belydenisse van Christus ende zyne waerheyt, ende met geestelyke wapenen onder haer Hooft Jesus Christus strydende tegen hare en Christus vyanden, tot verheerlykinge van Godt ende hare zaligheyt'.[69]

In dit kerkbegrip zoekt A Brakel aansluiting bij de Nederlandse Geloofsbelijdenis, waarvan hij de artikelen 27-29 overneemt. Hij constateert dat deze belijdenis niet spreekt over de onzichtbare kerk, evenmin als hij het zelf deed. De onbekeerden die belijdenis van het geloof hebben gedaan en een onergerlijk leven leiden, zijn geen lid van haar, noch van de onzichtbare, noch van de zichtbare kerk. Men kan de zichtbare kerk beschouwen in haar meer inwendige gestalte, die geestelijk van aard is, maar ook in haar 'uytterlijke toevergaderingen'.[70] Maar dit betekent niet dat er twee kerken zijn, een zichtbare en een onzichtbare. Er is slechts één kerk, die in sommige opzichten zichtbaar is en in andere opzichten onzichtbaar. Men mag de kerk niet opsplitsen in twee afzonderlijke kerken. Als het gaat om het onzichtbare geloof, dan spreekt men over een wezenskenmerk van de kerk.

Men mag diezelfde kerk ook niet in twee kerken splitsen, doordat men in het ene geval spreekt over de uitverkorenen, de ware gelovigen en de echte belijders als over de onzichtbare kerken, en in het andere geval over de meelopers van allerlei soort. De onbekeerden zijn geen lid van de kerk, ook al is zij zichtbaar. Daarom mag men ook in dit verband niet spreken van een zichtbare en een onzichtbare kerk.[71]

Men ziet dat A Brakel alles doet om de kerk in haar zichtbaarheid en

onzichtbaarheid als één lichaam te beschouwen. Op die manier heeft hij bij voorbaat de labadisten de wind uit de zeilen genomen. De kerk die hij voorstaat en waarvan men zich niet heeft te scheiden, is de ene kerk van Christus. Voor hem is de kerk de vergadering waarin weliswaar hypocrieten kunnen zijn, maar haar wezen wordt door hen niet bepaald. De kerk is herkenbaar. Zij bestaat slechts uit de ware gelovigen. Onbekeerden zijn geen lid van haar.[72]

A Brakel voert in dit verband zijn verbondsbeschouwing aan, volgens welke er in de Schrift geen sprake is van een 'uiterlijk verbond' tussen God en de mens, waarin onbekeerden zouden delen. Hij wijst ook op hetgeen in de gereformeerde traditie immer het hart van de belijdenis van de kerk uitmaakte, nl. de mystieke unie tussen Christus en al de zijnen: dezelfde Geest die in Christus als in het Hoofd en in ons als in zijn leden woont, geeft ons deel aan zijn goederen en ook aan elkaar.[73]

Door het argument dat er zo veel onbekeerden toevloeien tot de kerk, in de kerk als lidmaten worden aangenomen en de sacramenten gebruiken, is A Brakel niet overtuigd. Dit alles zegt nog niet dat ze lid zijn van de uitwendige kerk. Maar is er dan niet veel kaf onder het koren? Inderdaad, stemt A Brakel toe, maar kaf wordt geen koren. Onkruid onder de tarwe is er, maar de akker is niet de kerk maar de wereld. Zo weerlegt hij het ene argument na het andere, dat men zou kunnen aanvoeren om de zichtbare gestalte van de kerk te relativeren en de onzichtbare kerk alle accent te geven. Slechts op de kerk zoals zij er is zijn de eigenschappen van eenheid, heiligheid en algemeenheid van toepassing. En die kerk is in Nederland de Gereformeerde Kerk. Niet omdat de leer veranderd is in de Reformatie. Immers de leer blijft onkreukbaar bewaard. Gereformeerd is de kerk ten aanzien van de dwalingen die een plaats hadden gekregen. Hij wil geen calvinist genoemd worden. Wij noemen ons niet met namen van mensen, zoals Luther, Zwingli of Calvijn.[74]

En deze kerk is voor A Brakel een vergadering die afgescheiden is van de wereld en verenigd met elkander, doordat men de ene waarheid aanhangt, door dezelfde Geest, in onderlinge liefde en vrede en met één en hetzelfde doel voor ogen.[75] De kentekenen van deze kerk worden gevormd door de zuivere leer, door de heiligheid van de gemeente, door de zuivere bediening van de sacramenten en door de uitoefening van de kerkelijke tucht.

Wat de heiligheid van de gemeente betreft: zij wordt, juist omdat zij een eigenschap is van de kerk, ook als kenteken gehanteerd. Het is geen ware kerk die de ware heiligheid niet heeft. A Brakel sluit de ogen niet voor de werkelijkheid, maar hij onttrekt zich er wel aan doordat hij de heiligheid laat slaan op de katholieke kerk, die over de gehele wereld verspreid is. De kerk, zo schrijft hij, kan met zo veel onbekeerden vervuld zijn, dat deze in de meerderheid zijn, de baas spelen en de goeden onderdrukken. 'Ik soude niet derven seggen dat in yeder particuliere kerke ware Godtsalige waren, particuliere kerken konnen in leere en leven ontaerden ende uytsterven'.[76] Op deze manier heeft A Brakel tegenover de labadisten het begrip heiligheid ter sprake gebracht. Of zij zich

daardoor hebben kunnen laten overtuigen, moet later ter sprake komen. In ieder geval is duidelijk dat A Brakel grote waarde hecht aan de zichtbare kerk.

Hij staat daarmee geheel en al in de lijn van Voetius. De kerk is niet een onzichtbaar lichaam, dat als een platoonse idee boven de werkelijkheid zweeft. De kerk is het lichaam van Christus, waarin het heil wordt bemiddeld. De kracht van deze kerkopvatting is gelegen in haar reële binding aan de zichtbare werkelijkheid. Daarin wordt recht gedaan aan het wezen van het heil. Dat zoekt immers een bedding in de realiteit. Zo staat daar de kerk in de *Redelyke Godtsdienst* als een ideaal dat de gelovigen konden en moesten nastreven. Dit beroep op de werkelijkheid van de kerk in haar afgescheiden zijn van de wereld was ongetwijfeld een sterke kant van de gehele beweging van de Nadere Reformatie. Zij zou in haar kracht bewaard blijven, ook toen de beweging als zodanig een onderstroom werd in kerkelijk en theologisch Nederland. Op dit punt zoeken wij ook de overeenkomst met het kerkbegrip zoals we dat bij Amesius leren kennen, aan wie we nog enige aandacht schenken.

h. G. Amesius

Er is ongetwijfeld sprake van enkele niet onbelangrijke verschillen, ook op het punt van de kerk. Ze hangen samen met een andersoortige instelling en richting van Amesius' theologie als zodanig.[77] Het is zelfs een open vraag of Amesius' kerkopvatting, gezien de congregationalistische kleur, veel directe invloed kan hebben gehad. Wellicht moet men zijn invloedssfeer meer zoeken op het terrein van de ethiek. Maar sommige trekken duiden op een overeenkomst met de Nadere Reformatie, en zij grijpen direct op de Reformatie zelf terug.

Dit laatste is zeker het geval in de directe verbinding die Amesius legt tussen de inlijving in Christus en de kerk. De incorporatie in Christus betekent niets anders dan een inlijving in de gemeente van Christus.[78]

Amesius spreekt eerst over de persoon en het werk van Christus. Daarna bespreekt hij de toepassing van het heil als werk van Christus in de predestinatie, de roeping, rechtvaardiging, aanneming tot kinderen, heiliging en verheerlijking. Eerst daarna komt de kerk in zicht, eerst als het mystieke lichaam van Christus en vervolgens als geïnstitutionaliseerde kerk, waarna ook de ambten als buitengewone diensten worden beschreven. De sacramenten gaan dan vooraf aan de behandeling van de kerkelijke tucht.[79]

Principieel wordt de kerk gezien als onderwerp waarop de verlossing wordt toegepast.[80] De kerk is er niet eerst in actu, waarop dan de applicatio zou volgen. Zij komt tot stand door de vereniging met Christus.[81] En deze is vrucht van de roeping, waaraan zij ook haar naam ontleent: *ecclesia*. Het doel van de roeping is het geloof, en omdat het geloof het werk is van de inlijving in Christus, daarom brengt deze eenheid met Christus ook de gemeenschap met zich mee. Daarom mag men de kerk ook omschrijven als gemeenschap der gelovigen.[82] Omdat deze inlijving in Christus wezenlijk is voor de kerk, kan men niet zeggen dat de engelen werkelijke leden zijn van de verloste gemeen-

te. Het geloof geeft een affectieve band aan Christus, en kan daarom de *forma ecclesiae* worden genoemd, de gedaante waarin zij zich openbaart. Maar de relatie met Christus is in alles zo wezenlijk, tegelijk ook zo intiem, dat de kerk niet alleen van Christus en Christus van de kerk wordt genoemd. Hij is in de gemeente en de gemeente in Hem. Op een mystieke manier wordt de kerk zelf Christus genoemd, de vervulling van Christus. De relatie komt ook uit in andere beelden: bruid en Bruidegom, rijk en Koning, Wijnstok en ranken. Christus is het principe, Hij is de kracht, de waardigheid en het leven van de kerk. De verschillende verdelingen die men op de kerk kan toepassen, worden afgeleid van de relatie met Christus. De strijdende kerk is nog slechts deelgenoot aan een beginnende gemeenschap met Christus. In de triomferende kerk is de verhouding tot Christus die van een volkomen vervulling.[83]

Deze kerk is zichtbaar en onzichtbaar tegelijk. Ook voor Amesius is er geen sprake van een opdeling van de kerk. Het gaat om een onderscheiding in één en dezelfde kerk. Als onzichtbare kerk voert zij een bestaanswijze die haar essentie raakt. De bestaanswijze van de zichtbare kerk betreft een accidentele, uiterlijke vorm. Maar deze bestaat in niets anders dan in de uiterlijke belijdenis van het innerlijke geloof. En dit kan gemakkelijk met de zintuigen worden waargenomen.

De gemeenschap der heiligen wordt ook uiterlijk beoefend en zij strekt zich uit tot hen die tot nu toe geen leden zijn, maar die geacht kunnen worden tot haar te behoren, zij het alleen in *potentia quadam,* d.w.z. dat zij weliswaar in de kring van de gemeente verkeren, maar zonder zich uitdrukkelijk bij haar te hebben gevoegd. De belijdenis van de kerk dient te resoneren in de religieuze receptie en gehoorzaamheid eraan. De kerk is in haar geschiedenis aan allerlei veranderingen onderworpen. Maar zij kan nimmer totaal van het geloof afvallen. Christus heerst immers temidden van zijn vijanden.

Amesius heeft door zijn strikte aandacht voor de gemeenschap met Christus een reformatorisch gegeven centraal gesteld. We zagen reeds eerder dat Bucer en Calvijn deze centrale gedachte hebben gebruikt in hun opvatting van de kerk, zoals Zanchi het na hen deed. Op dit punt sloot Amesius zich duidelijk aan bij hetgeen zelfs het hart van de Reformatie kan worden genoemd. Luther zette in zijn tractaat *De Vrijheid van een Christenmens* uiteen dat wij het heil slechts ontvangen in verbondenheid aan Christus: Hij is de Bruidegom, de kerk is zijn bruid.

Binnen de theologie van de Nadere Reformatie was deze centrale gedachte uit de gereformeerde theologie min of meer op de achtergrond geraakt. Sterker dan voor de mystieke unie met Christus werd daarin aandacht gevraagd voor de verkiezing en de wedergeboorte. Men kan niet ontkennen dat ook daarmee kardinale aspecten van het wezen van de kerk aan de orde waren. Maar de verschuiving inzake deze punten betekende dat er ruimschoots mogelijkheid aanwezig was om de gehele kerkopvatting in de speculatieve sfeer te trekken. Dat zij daar, althans bij de meeste representanten van de beweging in het begin

en in de bloeitijd, niet terecht kwam, is te danken aan het realisme waarmee men het kerkelijke leven wel moest benaderen. Zo verschoven de verkiezing en de wedergeboorte in de realiteit van het kerk-zijn eveneens vanuit het centrum naar de achtergrond. Het scholastieke gebinte bleef echter stevig staan. En daarin heeft de Nadere Reformatie zich gevoegd in haar prediking en pastoraat en in haar voortdurend appèl tot het *reformanda.* De theologie die het wezen van de kerk trachtte te omschrijven, hield vast aan de reformatorische grondlijnen. Maar zij drong sterker dan in de tijd van de Reformatie zelf in de richting van de zichtbare kerk. En de grote vraag die aan haar gesteld werd, was die naar de kerkelijke structuur of de vorm waarin het kerkelijke leven zich naar de Schrift en in overeenstemming met de confessionele grondslagen diende te ontwikkelen.

Overzien we de tot nu toe geschetste ontwikkeling, dan constateren we dat er een tendens is om vast te houden aan de principia die de Reformatie omtrent de kerk heeft gehanteerd. Dordt 1618/'19 heeft wat dit betreft ook invloed gehad, zoals bij Voetius geconstateerd werd. De eerste pastorale predikers, Taffin, Teellinck en Udemans, hebben een sterk ethisch aspect aangebracht in het kerkbegrip. Voetius deed daarvoor niet onder. Hij is de sprekende vertegenwoordiger geworden van het eigenlijke ideaal van de Nadere Reformatie: orthodoxie (*scientia*) en piëtisme (*pietas*) gaan bij hem hand in hand. W. à Brakel heeft in zijn volkse dogmatiek diens hoofdlijnen wat de kerk aangaat vertaald. Alles dringt bij hem naar de zichtbaarheid van de kerk, die van haar onzichtbare wezen getuigenis moet blijven afleggen. Amesius houdt de gedachte levend dat het geheim van de kerk te zoeken is in de gemeenschap met Christus. De Nadere Reformatie was voor die gedachte beslist niet ongevoelig. Maar zij vertoont op dit punt een andere accentuering. En daar zou in de toekomst een lijn duidelijk worden, die tot een verschillende kerkelijke structuur zou voeren.

2. De structuur van de kerk

a. Reformatie en Orthodoxie over de kerkelijke structuur

Het reformatorische ideaal inzake de organisatie van het kerkelijke leven bereikte ons land in de jaren zestig van de zestiende eeuw. Het stond toen nog midden in een crisis, die de gehele gereformeerde wereld aanging. Twee namen kunnen hier genoemd worden. In Frankrijk had Jean de Morély een sterke invloed, waartegen Beza zelf te hulp werd geroepen.[84] De Morély schreef een tractaat over de tucht en regering van de kerk, waarin hij de lijnen wilde doortrekken die gegeven waren met het priesterschap van alle gelovigen.[85] Hij stelde een plan op dat de mogelijkheid schiep om de gemeente, ongacht haar grootte en samenstelling, bij iedere besluitvorming te betrekken.

Het ontwerp van De Morély moet wel een revolutionaire indruk gemaakt

hebben. De felheid waarmee de Franse kerken het verwierpen is daarvoor tekenend. Zijn werk werd weerlegd door Antoine Chandieu, voorzitter van de eerste synode van de Franse kerken (1559) in het geschrift *La confirmation de la discipline ecclesiastique, observee es eglises reformees du royaume de France*, 1566.[86] Het vond in Nederland zo'n grote instemming, dat de synode van Middelburg (1581) besloot om het tractaat van Chandieu in het Nederlands te laten vertalen.[87] Dit besluit paste geheel in het streven van deze synode om een krachtige en duidelijke structuur van de kerk van toepassing te verklaren voor geheel het gereformeerde kerkelijke leven in de Noordelijke en de Zuidelijke Nederlanden. Sinds het convent van Wezel (1568) en de synode van Emden (1571) stond dit kerkelijk model de leiders van de Nederlandse gereformeerde beweging voor ogen.

Het was in politiek opzicht een duidelijke keuze voor het door Genève gestempelde Franse protestantisme.[88] In het bepalen van de kerkelijke organisatie richtte men zich eveneens op de voorbeelden van Genève en Straatsburg.[89] Dit betekende dat men zich wat dit punt betreft min of meer afwendde van Zürich als voorbeeld voor de organisatie van het kerkelijke leven. De reden daarvoor ligt in het feit dat in de Heidelbergse twisten, waaraan de naam van Thomas Erastus verbonden is met die van Ursinus en Olevianus, de beslissing viel om zich te laten leiden door Beza en niet door Bullinger. Daarmee was tegelijk een keus gedaan omtrent de al of niet zelfstandige verantwoordelijkheid van de kerkeraad voor het zedelijke leven in de gemeente.[90]

Deze strijd over de kerkelijke discipline, zoals men haar pleegt te noemen, had tot inzet de bevoegdheid van de kerkeraad om de kerkelijke tucht te oefenen in een samenleving waarvan de overheid tot de gereformeerde religie was overgegaan. Wij herkennen dezelfde problematiek in het jonge gereformeerde kerkelijke leven, dat na de bevrijding (1572) in Nederland moest worden opgebouwd. We hebben daaraan een anoniem geschrift te danken, dat duidelijke trekken vertoont van een ideële verwantschap met de auteurs in de Heidelbergse situatie: *De Politia et Disciplina Civili et Ecclesiastica, tum Israeliticae, tum Christianae Reipublicae*, Leiden 1585.[91]

De bestuurswijze van het Oude Testament wordt in dit werk vergeleken met die van het volk van God in het Nieuwe Testament. Het gezag van de overheid in kerkelijke zaken wordt breedvoerig besproken. Het verschil tussen het kerkelijk gezag en het gezag van de burgerlijke regering wordt aangewezen met behulp van een historisch en exegetisch overzicht van de beschikbare gegevens. Achter dit geschrift staat de overtuiging van het gereformeerde protestantisme, nl. dat de kerk recht heeft op haar eigen bestuurswijze. De Nederlandse Geloofsbelijdenis sprak van de geestelijke politie, d.w.z. de door de Heilige Geest gehanteerde manier van regering van de kerk.

Deze moest geregeld worden in de kerkorde, zoals deze naar gereformeerde overtuiging ruimte moest bieden voor de doorwerking van Woord en Geest en voor de gestalte van de kerk rondom de sacramenten. De kerkelijke tucht

vormde daarbij maar niet een aanhangsel, maar zij behoorde naar de overtuiging der gereformeerden tot de kentekenen van de kerk.[92]

Wij herkennen achter dit concept de gerijpte gedachten van de gereformeerde Orthodoxie, zoals deze uit tal van geschriften uit de tweede helft van de zestiende eeuw zijn op te maken.[93]

b. G. Zanchi

We kiezen als voorbeeld de brede uiteenzetting die Zanchi geeft in zijn *De religione christiana fides*.[94] Hij bespreekt hier de kerkregering en de betekenis van het kerkelijk ambt. Christus zelf regeert de gemeente, die zijn lichaam is. Hij doet dit rechtstreeks, door zichzelf. Maar Hij maakt ook gebruik van medewerkers, *cooperarii*. Daarbij neemt Zanchi de paulinische gedachte over dat de dienaren van de kerk Gods medewerkers zijn, in die zin dat God hen gebruikt in zijn eigen dienst. Het is opmerkelijk hoezeer Zanchi hier gebruik maakt van de gedachten omtrent het ambt en de dienst in de gemeente van Christus, waarover Bucer zich breedvoerig had uitgesproken. Ook Zanchi brengt hierbij de vleeswording van het Woord ter sprake. Zij dient als een aanwijzing dat Christus zelf de dingen doet door de mensen. Ieder heeft in de gemeente als lichaam een eigen taak en roeping, maar dienaren in een speciale betekenis zijn zij die als leraar optreden en als dienaren van het Woord, van de sacramenten en van andere kerkelijke zaken. Ook de overheden zijn als dienaren van Christus te beschouwen. Maar hun dienst is van die van de kerk geheel verschillend. De kerk zou hen, als het er op aankomt, kunnen missen.[95]

Zanchi brengt het drievoudige ambt in de kerk in verband met de drie zaken die de hoofdsom uitmaken van de christelijke vroomheid: het geloof in Christus, de permanente bekering en de liefde tot de naaste. 'Het eerste bestaat in het onderwijzen en prediken van het evangelie, en tegelijkertijd in het bedienen van de sacramenten en het brengen van de openbare lofoffers door Jezus Christus. Daarna komt het waken over de kudde en het acht houden op de zeden ervan, het zich toeleggen op het verbeteren van de gebreken en de zorg dat een ieder als een ware priester zichzelf aan God offert als een levende en heilige offerande, om God te behagen. En ten slotte dat de zorg voor de armen wordt vervuld en men zich moeite geeft dat het niemand aan iets ontbreekt'.[96]

Corresponderend met deze drievoudige taak is het bestaan van drie ordines van kerkelijke dienaren: de leraren en de herders bedienen het Woord en de sacramenten in de vergadering van de gelovigen. De presbyters zijn er om de broederlijke tucht te verzorgen. De diakenen verzorgen de armen en de zieken. Om de Schriftgegevens zo te presenteren dat deze drie ordines hun fundament daarin kunnen vinden, maakt Zanchi gebruik van de onderscheiding in tijdelijke en blijvende ambten. In alle gevallen is vandaag een wettige zending noodzakelijk. De ware kerk wordt gekend aan de zuivere leer. Het ware ambt is eveneens daaraan te herkennen.[97]

Van belang is nog de plaats die Zanchi toekent aan de synoden van de kerk:

'Wij zijn er bijzonder sterk van overtuigd, geleerd zowel door de Heilige Schrift als door de ervaring, dat de kerk niet recht geregeerd kan worden, wanneer er niet op geregelde tijden bijeenkomsten van haar dienaren worden gehouden, zowel afzonderlijk in iedere kerk, die men consistorie of kerkeraad pleegt te noemen, als openbare gemeenschappelijke vergaderingen, in iedere provincie of ieder koninkrijk, die men daarom provinciale synoden pleegt te noemen'. Daarnaast pleit Zanchi voor het houden van oecumenische synoden, waar alle christenvolken uit de gehele wereld vertegenwoordigd zijn. In vrijheid zou men daar de zin en mening van een ieder kunnen horen, en met algemene instemming zou men daarna naar het Woord van God en in overeenstemming met de meest gezaghebbende concilies een beslissing kunnen nemen.[98]

Op deze wijze zou de kerk haar eigen discipline kunnen handhaven. 'De kerk wordt immers geregeerd door de discipline, en zonder discipline kan zij niet recht geregeerd worden'. Zanchi omschrijft haar als de manier waarop wij in de school van Christus als zijn discipelen leren te leven en alles leren te verrichten volgens de leer van het evangelie, zowel in het openbaar alsook persoonlijk, tot opbouw van de gemeente en tot ons heil. Zij omvat de vroomheid in haar geheel, in begin, voortgang en einde.[99]

De structuur van de kerk volgens dit ontwerp is die van een kerk met duidelijk omschreven ambten, die gericht zijn op de drievoudige gestalte van de ware vroomheid: geloof, bekering, liefde. De kerkelijke tucht laat zich eveneens omschrijven met een verwijzing naar de betekenis van de zuivere *pietas*. De *disciplina ecclesiastica* staat in dienst van dezelfde vroomheid, die een begin moet kennen, een voortgang en ook een einde, een zuivere voltooiing van wat God eenmaal zelf gewerkt heeft. Dit beeld van de kerkelijke structuur omvat ook de synodes. Zij horen er wezenlijk bij, vanaf de kerkeraad tot en met de oecumenische synode, waar heel de christenheid vertegenwoordigd is. Presbyteriaal-synodaal: het is het ontwerp van de gereformeerde Orthodoxie.

Vergelijken we daarmee de uiteenzettingen die we aantreffen in de Nederlandse dogmatische leerboeken, dan stemmen zij hiermee grotendeels overeen. Junius gaf in Heidelberg en in Leiden colleges over de kerkelijke organisatie. Hij schonk in beide gevallen aandacht aan de grote waarde van de disciplina. Dit laatste begrip omvat meer dan alleen de kerkelijke tucht. Het is tegelijk de aanwijzing voor de gehele kerkelijke bestuurswijze.[100]

De gereformeerde Orthodoxie heeft zich wat de opvatting omtrent de kerkelijke structuur betreft, aangesloten bij het gedachtengoed waarvan Zanchi een door allen erkend vertolker was. De Leidse *Synopsis* biedt een uitvoerige disputatie over de kerkelijke discipline van de hand van A. Walaeus. Deze had zijn sporen verdiend in de strijd om de zelfstandigheid van de kerkregering.[101] Zijn uiteenzettingen gaan uit van de gedachte van de kerkelijke macht die Christus uitoefent, die gegeven is niet tot verderf maar tot opbouw. Over deze

sleutelmacht beschikt de kerk. Het is een geestelijke macht. Zij heeft betrekking op hetgeen het wezen uitmaakt van de kerkelijke gemeenschap: de vergeving van de zonden. Ook Walaeus plaatst in dit opzicht de kerkelijke macht tegenover die van de overheid.[102] Daarachter gaat ook bij hem de zienswijze schuil dat de kerk haar eigen organisatie heeft. Wat gemeengoed was in de gereformeerde christenheid van het eind van de zestiende eeuw en het begin van de zeventiende, vinden we in de Leidse dogmatiek op een heldere manier uiteengezet.

De Nadere Reformatie heeft zich in grote lijnen daarbij aangesloten. Zij heeft in woord en geschrift de stelling verdedigd dat Christus de enige Koning is van zijn kerk, en dat de hele kerkelijke structuur als zodanig uitdrukking moet geven aan de soevereiniteit waarmee Hij regeert, op een directe manier, maar vooral ook door middel van de mensen. De orde van de kerk diende derhalve om de kerk werkelijk te laten zijn wat zij krachtens haar wezen moest zijn: lichaam van Christus in de bediening van het Woord, de sacramenten en de uitoefening van de kerkelijke tucht.

c. Voetius als verdediger van de zelfstandige kerkelijke structuur

We beperken ons tot Voetius, nu als de grote canonicus van de Nadere Reformatie. Zijn kerkrechtelijke theologische arbeid stond in dienst van het ideaal van gemeenteopbouw, zoals dit de Nadere Reformatie voor ogen stond. Met een vrijwel ongeëvenaarde kennis van literatuur en van zaken, heeft Voetius de gestalte van de kerk getekend. We namen kennis van de theologie achter zijn kerkbegrip. We mogen dit nu niet vergeten. Want zijn kerkrecht is niets anders dan uitdrukking van die inzichten. De grondgedachte is wel deze, dat de kerk van Gods verkiezende genade, de *ecclesia mystica,* zichtbaar wordt in onze werkelijkheid. Daarom geldt zijn belangstelling in de *Politica ecclesiastica* de geïnstitueerde kerk. Daarover schrijft hij met toewijding. Hij hanteert daarbij het schema waaronder hij de gehele stof samenvat: allereerst de kerkelijke zaken en handelingen, vervolgens de kerkelijke personen en in de derde plaats de kerkregering, met een bijzondere aandacht voor de kerkelijke tucht. Daarmee is het hele terrein van het kerkrecht in kaart gebracht.[103]

Voetius heeft de ervaring van meer dan dertig jaar kerkelijke en academische praktijk voor dit werk vruchtbaar kunnen maken. Hij wist zich daarbij een vertegenwoordiger van een rijke gereformeerde traditie, die hij door en door kende. In zijn werk komen de namen van talrijke woordvoerders voor die hem op de een of andere manier geleid hebben. De Duitse theologie is vertegenwoordigd in de namen van Hyperius en Zepperus. De eerste, leerling van Bucer, stond bekend als ecclesioloog, als kenner van de oudheid en vormgever van het kerkelijke leven in Hessen en daarbuiten. Zepperus leverde in diens voetspoor een werk waarin de Nederlandse theologie zichzelf wel weer moest herkennen. Hij schreef een *Politia ecclesiastica*, waarin hij de kerkorde van

Middelburg (1581) als uitgangspunt nam. In Nassau was die kerkorde ingevoerd. De toelichting die Zepperus gaf, diende Voetius als voorbeeld. Zij sloot aan bij zijn eigen opvatting over gemeenteopbouw.[104]

De Engelse gereformeerde traditie is bij Voetius ruimschoots vertegenwoordigd.[105] Walter Travers en R. Parker vertegenwoordigen een stroming die van betekenis was voor de ontwikkeling van het Independentisme.[106] Ook voor Parker, evenals voor Travers trouwens, ging het in de kerk om de regering van Christus door zijn Woord. Maar Parker balanceerde op de rand van het Independentisme, terwijl Voetius zich daarvan vrij trachtte te houden. De vraag of hem dit inderdaad gelukt is, wordt in de wetenschap van het kerkrecht tot op heden verschillend beantwoord. Dit heeft te maken met het feit dat men hem als arbiter betrok in de negentiende-eeuwse strijd om de gestalte van de kerken die door de Afscheiding en met name door de Doleantie waren ontstaan. Wij laten de kwestie hier rusten, omdat het ons te doen is om het beeld dat wij via Voetius krijgen van de zeventiende eeuwse kijk op de structuur van de kerk.

De gemeente institueert zichzelf

De kerk zoals zij functioneert in de samenleving als zichtbare of geïnstitueerde kerk, komt tot stand door een vrijwillige daad van de belijders. 'Zij is een bondgenootschap van gelovigen, op voet van vrijwilligheid aangegaan ter beoefening van de gemeenschap der heiligen, of ter wederzijdse mededeling van die zaken die op de zaligheid betrekking hebben'.[107] Men heeft, niet geheel ten onrechte, in deze definitie een weerklank gehoord van wat in de kringen van de congregationalisten en independenten gezegd werd over het zogenaamde kerkverbond. En men miste erin de betrekking op het verbond der genade. Wat het laatste aangaat: Voetius heeft de werkelijkheid van het genadeverbond zeker in verband gebracht met de kerk. Maar hij beperkte zich tot de openbaring van de kerk als zodanig. We weten hoe in de zestiende eeuw kerken werden geïnstitueerd. Men vierde Avondmaal, en uit de avondmaalsgangers werd een kerkeraad gerecruteerd, die de gemeente bijeen riep.[108] Voor Voetius was deze gang van zaken in overeenstemming met wat van een kerk verwacht mocht worden. De gemeente bestaat uit ambtsdragers, die samen met het volk de kerk vormen. Op beide elementen valt de nadruk. De gemeente institueert zichzelf, doordat men bijeenkomt en een verbond aangaat. Deze relatie is voor Voetius even wezenlijk als de relatie tussen ambt en gemeente. Er is sprake van een *unio,* zowel tussen de gelovigen als tussen de gelovigen en de ambtsdragers. Bij de independenten valt alle nadruk op het sluiten van het kerkverbond. De rest vloeit daaruit vanzelf voort. Bij Voetius ontvangt dat kerkelijk verbond eveneens een sterk accent. Maar het wordt niet overtrokken.

De gelovigen stellen een daad, doordat zij als eersten samenkomen. Hun consensus is het *fundamentum proximum* voor de gemeente. Maar die consensus betreft ook de verkiezing van een dienaar van de gemeente.[109] En dikwijls zal een dienaar of zullen dienaren uit een andere plaats een zending ontvangen

om een gemeente te organiseren. Er is sprake van een vorm van coöperatie tussen ambt en gemeente, waarbij de vraag waar de initiatieven liggen in het midden blijft. Voetius denkt aan bestaande gemeenten, waaruit zich andere gemeenten vormen. Hij ziet een taak voor de predikanten, maar ook voor de magistraten. En in elk afzonderlijk geval kan de situatie anders zijn. Maar hoe dan ook: de gelovigen blijven niet op zichzelf staan. Achter hùn actie staat de prediking, het geloof, de innerlijke krachtdadige roeping tot geloof en tot de belijdenis van dit geloof. Maar de eigenlijke daad van de instituering is een daad van de gelovigen zelf. Zij bestaat in de wederzijdse overeenstemming tot deze heilige vereniging.[110]

Independentistisch?

Mocht men soms denken dat hier toch een independentistische neiging bij Voetius openbaar komt, dan dient men zich voor de geest te roepen hoe Voetius de belijdenis van het geloof geregeld wil zien. Het onderricht in de leer van de kerk dient vooraf te gaan.

Wanneer er sprake is van een nieuw te instituëren kerk, moeten allen die daarvoor in aanmerking komen in een bijeenkomst hun wens, hun overeenstemming en hun voornemen te kennen geven. Vervolgens dienen zij die samen een gemeente wensen te vormen hun geloof te belijden. Dit kan gebeuren in het openbaar, of met geopende deuren voor een kerkeraad of voor afgevaardigden van een synode.

Gaat het om de toelating van leden tot een gemeente die reeds geïnstitueerd is, dan zal de dienaar een onderzoek instellen naar de kennis van de catechismus. Voetius is van oordeel dat men dan niet een reeks vrij algemene vragen moet stellen over de bekering, het geloof en de genade, en wel in het bijzonder met een toepassing op zichzelf, maar ook en vooral die vragen die de hele zaak afronden: of zij de leer van onze kerken erkennen als het rechtzinnige geloof en als de weg der zaligheid, of zij beloven dat zij door Gods genade tot aan hun dood toe in de belijdenis van die leer zullen volharden, of zij beloven dat zij heilig en in overeenstemming met deze leer zullen leven en of zij zich onderwerpen aan de kerkelijke tucht.[111]

Voetius betoont zich geen voorstander van het verhalen van de manier van de bekering of van de belijdenis van speciale zonden. Hij acht dit niet nodig en zelfs niet nuttig, wanneer het gaat om de toelating tot de belijdenis van het geloof. De bezwaren die men tegen de biecht aanvoert, zoals deze in de kerk van Rome in gebruik is, gelden hier evenzeer. Iets anders is het, wanneer iemand die openlijk in de zonde leefde zich bij de gemeente wil voegen. Dan zal van die zonde afstand gedaan moeten worden. Wanneer het gaat over de vraag of men zijn bekering moet verhalen bij de toelating tot de belijdenis, antwoordt Voetius eveneens ontkennend. Men vindt dit niet in de Schrift. De omstandigheden waaronder de bekering plaatsvond kunnen van een zodanige aard zijn, dat men er beter over kan zwijgen. Een belijdenis voor God is soms

veiliger dan voor de mensen. Ook al zou iemand een speciale behoefte hebben om zijn bekering te verhalen, dan geldt nog dat niemand weet wat in een mens is, dan de geest van de mens die in hem is (1 Cor. 2:11), hetgeen volgens Voetius op hetzelfde neerkomt als wat Aristoteles te kennen gaf: wij kunnen niet in het hart van een ander lezen. Een algemene verklaring van berouw is voldoende.

Een werkelijk bezwaar ziet Voetius ook nog in het feit dat men meent dat men altijd de bijzondere wijze van zijn bekering kan weten. Maar dat is in strijd met Johannes 3:7v. Het is mogelijk dat iemand van jongs af wedergeboren is en zonder grote schokken geleidelijk tot bekering kwam, 'zodat zij het eerste begin en de wijze van het ontstaan van hun bekering niet kunnen vertellen'.[112]

Op deze punten week Voetius duidelijk af van de opvattingen die onder de independenten gangbaar waren. Hij kende de omschrijving die zij van een kerk gaven, waarbij de grootte van de gemeente een rol speelde: een gemeente mag niet groter zijn dan er op één plaats kan samenkomen om het Woord te horen.[113] Maar hij wees deze redenering af als niet ter zake.[114] Men zou op die manier het wezen van de kerk laten afhangen van toevallige omstandigheden.

Ook op het punt van de plaats van de kinderen in de gemeente koos Voetius een andere koers dan Amesius. De laatste had een opvatting die Voetius weergaf met de aanduiding 'onvolledige' leden. Kinderen hadden toegang tot de kerkelijke activiteiten, maar ze konden niet als volwaardige leden worden beschouwd. Voetius zelf wilde zich liever houden aan de uitspraak van het doopformulier in de eerste vraag aan de doopouders: 'leden der gemeente'.[115] De kwestie zou lange tijd een rol spelen in de wrijvingen tussen de gereformeerde vaderen en de independenten. Opvallend is de voorzichtigheid waarmee Voetius de kwestie ter sprake brengt.

De gemeente constitueert zichzelf. Zij vindt een consensus en zij gaat over tot instituering. Men kan daarin een element herkennen, dat teruggaat op de gedachten van Luther en Calvijn. Het priesterschap der gelovigen functioneert waar de gelovigen samenkomen. De independenten bleven daarop de nadruk leggen. Voetius had echter niet minder dan zij oog voor de betekenis van het priesterschap van alle gelovigen. Hij gaat op de waarde ervan in, wanneer hij spreekt over *populus ecclesiasticus* en de betekenis ervan schetst in het tweede deel van zijn *Politica ecclesiastica*.[116] Bij de bespreking van de ambten in de kerk komen we daarop terug.

De sleutelmacht als het proprium van de gemeente

Voor de kerk is het van wezenlijk belang dat zij haar eigen rechtsgebied heeft. Zij onderscheidt zich dáárin van de staat en van andere samenlevingsvormen, dat Christus aan de gemeente de sleutelmacht heeft verleend. Voor de Reformatie was deze *potestas clavium* aan de gemeente verleend en werd zij uitgeoefend door de dienaren, die daarin de gemeente vertegenwoordigden. De gemeente als zodanig beschikte over de *potestas*, de dienaren van de gemeente over de *autoritas*.[117] Beide begrippen hadden betrekking op de vergeving van de zonden.

Voetius gaat in dit spoor. Hij omschrijft de kerkelijke macht als het heilige, ambtelijke recht dat door Christus als Hoofd aan de gemeente is verleend en gewoonlijk toegepast wordt om zichzelf en het hare uiterlijk te regeren tot wederzijdse opbouw en zaligheid. De volmacht is dienend van aard. Dat Voetius hier spreekt van een uiterlijke regering, staat in verband met het feit dat zij betrekking heeft op de uiterlijke, zichtbare en geïnstitueerde kerk.[118] Maar daarachter staat de overtuiging dat Christus zelf zijn kerk regeert door deze volmacht. De gemeente beschikt er over, wanneer zij gelovigen in haar midden toelaat, en zij oefent deze macht ook uit wanneer zij haar ambtsdragers verkiest. Ook in andere werkzaamheden oefent zij de *potestas clavium*.[119]

Evenals Bucer en Calvijn beschouwt Voetius deze volmacht als een *proprium* van de gemeente als zodanig. Zij is niet als een wereldse of seculiere bevoegdheid op te vatten. Zij is evenmin politiek of economisch. Het is een macht die alleen aan Christus als de hoogste gezagsdrager is toevertrouwd. De gemeente mag daarom niet als een monarchie worden opgevat, zij vertoont een democratisch-aristocratisch karakter. Haar volmacht is dienend van aard. Zij kan de gewetens niet onmiddellijk en direct binden, maar zij kan zich wel laten gelden, door te getuigen, te overtuigen, door te binden of te ontbinden en uit het Koninkrijk van Christus uit te sluiten. Maar dit gebeurt niet op de manier van een uiterlijke, dwingende macht, omdat de gemeente niet beschikt over een heersende macht. Zij is zuiver en alleen dienend of ambtelijk van aard.[120]

Op dit punt discussieerde Voetius zeer principieel tégen de overheidsbemoeienis. Hij had daarbij geen andere bedoeling dan het zuiver houden van de kerkelijke macht ten behoeve van de gemeente van Christus. In het laatste deel van zijn werk kwam hij nog eens uitvoerig terug op de kwesties die met de kerkelijke macht samenhingen.[121] Hij betoogde de noodzaak van een goede en gezonde opvatting van de zaak. Zij vormde voor hem een onderdeel van de christelijke leer. Hij bracht ook nu een duidelijk onderscheid aan met de bevoegdheid van de overheid, en betoogde het geestelijk karakter van wat er in de kerkregering aan de hand was. Hij kon daarbij verwijzen naar de Nederlandse Geloofsbelijdenis (art. 30), die immers ook sprak over de geestelijke bestuurswijze van de kerk, zoals de Here ons in zijn Woord heeft geleerd.

Daarin liet hij merken dat voor hem de overeenkomst van de kerkelijke structuur met de Schrift bijzonder zwaar woog. De Bijbel was volgens Voetius duidelijk op dit punt. Hij vond in de Schrift geen menselijke regering op basis van politieke statuten. Tot in de onderdelen van het kerkrecht toe ging het om deze geestelijke kant van de zaak. In het binden en in het ontbinden was voor hem sprake van een geestelijke activiteit, die alleen een geestelijk mens op een geestelijke manier kon verstaan.[122] Voetius paste dit beginsel toe op alle on-

derdelen van de kerkelijke discipline, en hij besloot zijn uiteenzettingen met de conclusie: 'Aangezien derhalve de kerkelijke macht en bestuurswijze naar beginsel en norm, in oorsprong en ook naar alles wat er van afhangt, naar materie, vorm, subject, object en doel geestelijk is, volgt daaruit dat zij formeel gesproken noch ook specifiek opgevat werelds of burgerlijk is, maar van dier soort onderscheiden, en bijgevolg berust zij niet bij de magistraat als een eerste en eigenlijk subject van de kerkelijke macht'.[123] Voetius verzette zich hierbij tegen de mening van a-religieuze mensen, libertijnen, remonstranten en alle caesaropapisten.

De proef op de som wordt genomen, wanneer Voetius breeduit de procedures beschrijft waarin de kerkelijke tucht wordt uitgeoefend. Hij doet alles om het pastorale en geestelijke motief te laten gelden. Maar tegelijk wijst hij de methode van de independenten ook hier met kracht af.[124] De gemeente wordt bij de uitoefening van de tucht geleid door de kerkeraad. Hier sluit Voetius zich aan bij de exegese die Beza van Mattheüs 16:19 en 18:18 had gegeven. 'Zeg het aan de gemeente': dat kon niet betekenen, aan de gemeente als zodanig, maar diende te worden opgevat als aan degenen die daartoe door de gemeente waren aangewezen. In een afzonderlijke verhandeling werd Erastus getekend als een tegenstander van de kerkelijke tucht.[125] Het was zonneklaar dat zijn opvattingen met die van de remonstranten radicaal werden afgewezen.

Voetius nam alle argumenten over die in de strijd in Heidelberg hadden gediend. En hij wees met kracht de opvatting af die voor een werkelijk kèrkelijke tucht geen ruimte liet.

Zo tekende hij dus de gemeente: een geestelijk lichaam van Christus, waarin alle bevoegdheid, macht en gezag geestelijk van aard was. Het liet zich denken dat men op plaatselijk niveau aan de verwerkelijking van dit ideaal kon werken. Liet het zich ook toepassen, wanneer de kerkelijke macht door synoden moest worden uitgeoefend?

De meerdere vergaderingen

Voetius was een krachtig voorstander van de bevoegdheid der meerdere vergaderingen.[126] Hij was zeker geen verdediger van het independentistische standpunt. Hij sprak in dit verband over een afgeleide en gedelegeerde bevoegdheid van een classis of synode. En hij vergeleek deze bevoegdheid met die van een kerkeraad, waaraan immers de gelovigen gehoorzaamheid hebben te betonen, zolang ze niet in strijd komen met Godlijk dat [pl]

tselijke kerken tot een vereniging komen in classicaal of synodaal verb nd.129 Voetius stond in zijn afwijzing van het In plaatselijke kerken dienen beschouwd te worden als de eigenlijke kerken. Wanneer men andere vormen van samenvoeging een kerk noemt, geschiedt dit slechts *per accidens*, d.w.z. het behoort niet tot het wezen van de kerk. Men mag de roomse onderscheidingen omtrent de kerken niet overnemen. Afgedacht van elke vorm van correspondentie, d.w.z. van elke manier waarop een kerkverband functioneert, is

iedere plaatselijke kerk (*ecclesia parochialis*) essentieel een ware kerk. Voetius is van oordeel dat de regering van zo'n plaatselijke kerk volledig kan zijn, ook al is er van een kerkverband geen sprake. Het kan zelfs in sommige gevallen beter zijn om geheel zelfstandig te staan, bijvoorbeeld te midden van ongelovigen, of wanneer een magistraat minder welwillend optreedt. Men mag een kerkverband aangaan (een correspondentie instellen), wanneer daar het welwezen van de kerk mee gebaat is. Sprekend over het kerkverband geeft Voetius te kennen, dat de kerkelijke macht die hier in geding is, niet van 'berovende aard', maar 'samenbrengend' is (*non esse collatam privative, sed cumulative*), nl. opdat de *potestas* van de plaatselijke kerk daardoor des te rijker zou uitkomen en des te effectiever zou zijn. Door de macht van een synode mag er in geen enkel opzicht iets worden afgedaan van de bevoegdheid van de plaatselijke kerk. In die plaatselijke kerken berust de oorspronkelijke kerkelijke macht. De uitvoerende macht berust bij een classis, waarbij de vergelijking tussen de gemeenteleden en de kerkeraad opgaat. Maar men mag dit niet zo opvatten alsof de plaatselijke kerken geen regering zouden uitoefenen, wanneer er een synode of classis vergadert.[128]

Men ziet dat Voetius hier concessies schijnt te doen aan de independenten. Maar nu hij deze dingen heeft toegegeven, (*'His concessis a parte nostra...'*) somt hij een lange lijst met voorwaarden op waaraan een gereformeerd kerkverband moet voldoen. En hij verzoekt zijn orthodoxe broeders om hem op dit punt tegemoet te komen. Het gaat immers niet over de verzoening door Christus, of over de rechtvaardiging door het geloof of dergelijke geheimen van het geloof, maar over de uiterlijke regering van de kerk. En wanneer men dit in het oog houdt, dan is het niet alleen toegestaan maar zelfs zeer nuttig, veeleer noodzakelijk dat plaatselijke kerken tot een vereniging komen in classicaal of synodaal verband.[129]

Voetius stond in zijn afwijzing van het Independentisme niet alleen. Zijn Utrechtse collega Joh. Hoornbeek (1617-1666), F. Spanheim (1600-1649) te Leiden en met name W. Apollonius (1603-1657), predikant te Middelburg, hebben zich eveneens in een broederlijk dispuut begeven met de independenten. Allen erkenden met Voetius, dat zij in hen te maken hadden met broeders in het geloof. Hun bestrijding mag men wel mild noemen, wellicht omdat er in de Nederlandse situatie sprake was van een neiging tot separatisme. Maar hun mildheid deed niets af aan de beginselvastheid, waarmee zij de noodzaak van de kerkelijke vergaderingen verdedigden.[130]

d. Voetius en A Brakel

Voetius heeft in zijn *Politica ecclesiastica* de structuur van de kerk tot in de details toe getekend. Hij bleef daarbij in het spoor waarin de orthodoxe theologen hem waren voorgegaan. De nadruk viel voor hem en ook voor de anderen op het gebeuren in de plaatselijke kerk. W. à Brakel heeft ook vrijwel alleen daarvoor aandacht. Ook hij richt zijn belangstelling op de kerkelijke structuur,

waarin de *potestas clavium* beoefend wordt tot vergeving van de zonden. De gemeente is de plaats waar een mens met God in het reine kan komen door de prediking van het evangelie.[131]

Voor beiden, zowel voor Voetius als voor A Brakel, ging het speciaal om het geestelijk functioneren van de kerkelijke structuur. Zij kenden nog niet het problematische dilemma van de kerk als instituut en als gebeuren, dat in de twintigste eeuw een rol zou gaan spelen.[132]

Zij waren ook overtuigd dat hun opvatting omtrent de kerk het meest beantwoordde aan de eis van de Heilige Schrift. En men moet zeggen dat zij in hun opvattingen getrouw waren aan het kerkelijk ideaal zoals dit in het begin van de gereformeerde traditie was nagejaagd. De gemeente rondom het Woord en tegelijk zichtbaar geïnstitueerd rond het Avondmaal. Zij deelt in de genade van de gemeenschap der heiligen. Zij beschikt over een volmacht die reikt tot in de eeuwigheid, niet omdat zij van zichzelf daartoe bekwaam is, maar omdat zij het Woord heeft, dat op aarde klinkt en in de hemel gehoord wordt. Men geloofde dat God naar dat Woord zou oordelen, en men bediende in deze wetenschap de sleutelen van het hemelrijk met overtuiging.[133]

De vraag die men bij de beschouwing van hun uiteenzettingen moet stellen is, of zij er in zouden kunnen slagen om de twee componenten van het kerkzijn werkelijk bij elkaar te houden. De kerk was voor hen een instituut, opgebouwd naar de gegevens van de Schrift. Bleef zij flexibel genoeg? En vooral: zou zij beschikken over de warmte en gloed die noodzakelijk was om haar ook een gemeenschap der heiligen te doen zijn? Op de rand van het Piëtisme zou die vraag straks sterker en sterker worden. Zou er geen verstarring kunnen optreden, waardoor het instituut overeind bleef terwijl de warmte er uit weg zou trekken? En zou – dat was immers de andere kant – de gemeenschap der heiligen als geloofsgemeenschap krachtig genoeg zijn om aan de zuigkracht van allerlei subjectivistische stromingen te ontkomen?

Deze vragen komen uit de geschiedenis op ons af. Hingen zij op de een of andere manier wellicht samen met de altijd aanwezige spanning tussen kerkbegrip en kerkelijke structuur, tussen wezen en vorm van de gemeente? Het antwoord op deze vraag hangt voor een deel samen met de visie op de verhouding van ambt en gemeente. In feite doet zich hier hetzelfde probleem opnieuw voor. Liet het institutaire ambt voldoende ruimte voor het charismatische gebeuren binnen de gemeente? Of hadden de groepen en stromingen gelijk, die zich juist op dit punt in de kerk niet thuis voelden en die daarom buiten de kerk bleven of zich van haar hebben afgescheiden?

De vraag houdt verband met de opvatting die men binnen deze structuur van de kerk kon huldigen omtrent de ambten in de gemeente en omtrent de aard van de gemeenschap der heiligen, zoals deze bij de sacramenten werd beleefd. De volgende paragraaf is gewijd aan de kwesties van ambt en gemeente. Daarna zullen we de sacramenten ter sprake brengen.

3. Ambt en gemeente

a. Reformatie en Orthodoxie

Luthers ontdekking van het priesterschap van alle gelovigen betekende een doorbraak voor het kerkbegrip. Ieder die door de Doop gekropen is, is een gewijde priester.[134] Daarmee was de weg vrij gekomen voor de herziening van de plaats van de leek in de kerk. Bucer kleurde het priesterschap der gelovigen in met behulp van de pneumatologie. Zijn opvatting van de rechtvaardiging had een nauwe aansluiting aan de heiliging door de Geest.[135]

Men had mogen verwachten dat binnen de gereformeerde traditie de betekenis van de leek als zodanig sterker zou zijn geaccentueerd. Maar de ontwikkeling van de Reformatie verliep anders. De soms revolutionaire eisen van de anabaptisten werkten averechts. Reeds bij de boerenopstand van 1525 nam Luther enigszins terug wat hij omtrent het recht van de gemeente in 1523 had geopperd.[136] De roerige tijd van het koninkrijk der hemelen in Münster droeg het hare bij aan de regressie. Bovendien bleef het ideaal van de christelijke gemeente achter bij de werkelijkheid. Bucer verklaarde toen hij in Engeland was, dat de situatie in Straatsburg niet had toegelaten dat men de gemeente rechtstreeks inschakelde bij de beroeping en het onderzoek van haar dienaren. Het argument was, dat de kerk nog niet gekomen was tot die zuiverheid die paste bij de onderwerping aan het juk van Christus.[137]

De gereformeerde Orthodoxie trachtte in theorie de weg vrij te houden voor een groter aantal ambten dan de drie gebruikelijke van dienaar des Woords, ouderling en diaken. Zo wees Zanchi naar Bucers gedachten omtrent de zeven ordines, die hij in aansluiting aan de vroege kerk ook voor zijn eigen tijd nog wel gehandhaafd wilde zien.[138] Maar het bleef bij de theorie. En de situatie in ons eigen land was niet gunstig voor een vrijere ontwikkeling van de ambtsidee. De theologie borduurde voort op hetgeen de Reformatie en de Orthodoxie haar had overgeleverd.

b. L. Trelcatius

L. Trelcatius Sr. behandelde in Leiden op zijn colleges de leer omtrent de kerk, en in aansluiting daaraan sprak hij over de ambten in de gemeente.[139] De zaak is voor Trelcatius daarom van bijzonder belang, omdat in zijn dagen pogingen werden ondernomen om aan de kerk het wettige ambt te ontnemen.[140] Hij gaf de volgende omschrijving van het ambt: 'Het is de heilige en publieke handeling door Christus ingesteld, waardoor sommige wettig geroepen mannen díe dingen op zich nemen en verzorgen, die leiden tot het bijeenbrengen van de kerk, en die, wanneer zij bijeengebracht is, haar opbouwen en haar dienen tot heil ter verheerlijking van God'. Deze definitie diende Trelcatius om het verschil met de taak van de overheid te benadrukken. Hij wees op het publieke karakter van het ambt om daarmee het verschil aan te geven met allerlei heilige handelingen die door gelovigen werden verricht. Het publieke karakter van het

ambt wees volgens Trelcatius op het uiterlijke werk, dat erdoor verricht werd. Maar dit deed naar zijn besef niets af aan de innerlijke kracht van het ambt, die hierin was gelegen dat Christus zelf de innerlijke zaken effectief tot stand bracht.[141]

Wat dit betreft sloot Trelcatius zich aan bij de formulering van Calvijn, die immers ook een uiterlijke en een innerlijke dienaar aanwees in de éne actie van het ambt.[142] Wat geldt van de verhouding van Woord en Geest, geldt ook van de correlatie die in de actie van het ambt tot stand komt: 'Want in dit kerkelijke ambt moet men twee zaken nauwgezet in acht nemen. Ze moeten met elkaar verbonden worden, maar niet vermengd, zoals de roomsen doen. Ze moeten van elkaar onderscheiden worden, maar niet van elkaar losgemaakt, zoals anderen doen. Immers, het zijn uiterlijke zaken die aan onze zintuigen zich voordoen, namelijk het Woord dat door de dienaar gebracht wordt en dat door de oren wordt ontvangen, en de heilige tekenen die door de overige zintuigen worden ontvangen. Maar het zijn ook innerlijke zaken, die door ons hart en door onze wil in het geloof worden aangenomen, terwijl beide door God alleen daartoe zijn voorbereid, namelijk de beloften die door het Woord worden aangeboden, Christus zelf met zijn weldaden, als de betekende zaak. Christus is echter in dit ambt werkzaam, gebruik makend van deze dingen door ze in het innerlijk te brengen, voor zoveel, wanneer en zoals Hij het wil. Maar Hij heeft zich niet aan zijn eigen Woord verbonden. Hij gebruikt het vrij, als een instrument dat door zijn kracht werkzaam is, en wel om het te gebruiken tot zaligheid van de zijnen'.[143] Christus zelf werkt de dingen. De mens werkt op de manier van het ambt, *ministraliter*.

Door het ambt te omschrijven als *actio* blijft de dynamiek bewaard. Christus heeft het ingesteld, doordat Hij innerlijk het hart beweegt en de dienaar met de noodzakelijke gaven toerust. De wijze en de orde van de uiterlijke roeping heeft Hij in zijn Woord voorgeschreven. Ambt is derhalve bij Trelcatius actie van Christus en de mens in één handeling. Maar op de achtergrond staat de vrije genade van Christus.

Kerk en ambt zijn op een sterke manier aan elkaar verbonden. De kerk kan niet zonder. Het is niet slechts een gave voor degenen die nog maar 'kinderen in Christus' zijn, zoals de geestdrijvers zeggen. De kerk blijft, zolang zij hier beneden is, afhankelijk van deze dienst. Waar het ware ambt is, daar is de ware kerk, zo schrijft Trelcatius. Het omgekeerde is ook waar: waar het ambt in verval raakt, daar gaat het met de kerk ook slecht. Want het is de dienst van het Woord, het gezonde Woord.

Trelcatius beperkt zich tot de bespreking van het ambt van de dienaar van het Woord.[144] De roeping is een heilige handeling van Christus, waardoor Hij degenen die Hij wil verkiest en ordent om zijn kerk te regeren naar de regel van zijn Woord. De geroepenen zijn door Hem in de gemeente van de nodige gaven voorzien. Wat de omschrijving van de roeping betreft, sluit Trelcatius zich aan bij Calvijn: 'De innerlijke roeping geschiedt alleen door de Geest van Christus.

Zij bestaat voornamelijk in deze twee dingen: het getuigenis van een goed geweten, waardoor de geroepene zeker is, dat hij het ambt om geen andere reden aanvaardt dan om daardoor de eer van God te bevorderen. Daarnaast de bekwaamheid die hem van Godswege verleend is, waardoor hij in staat is om van zijn kant het ambt terwille van God te vervullen. De uiterlijke roeping geschiedt door Christus door bemiddeling van de mensen, dat is door de gemeente'.[145]

Evenals andere theologen het later zouden doen, geeft Trelcatius zich moeite om aan te tonen dat de roeping, zoals deze in de reformatorische kerken gebruikelijk was, een wettige roeping was. De eerste reformatoren waren geordend op een wettige manier. En ook de ordinatie zoals deze in de gereformeerde kerken werd verricht, was als een legitieme zaak te beschouwen, omdat zij in overeenstemming was met het Woord van God. De roeping zoals deze functioneerde in de roomse kerk diende afgewezen te worden als illegitiem. De argumenten daarvoor werden breed uitgewerkt.[146]

Trelcatius' opvattingen herkennen we gemakkelijk als de gangbare visie op het kerkelijke ambt. We treffen dezelfde gedachten aan bij zijn collega in Leiden, F. Junius[147] en later bij de Leidse theologen.[148] Ze waren gemeengoed binnen de gereformeerde Orthodoxie.

c. Voetius' visie op het ambt

Voetius begint zijn bespreking van het kerkelijke ambt met een brede uiteenzetting over de betekenis van de *Populus ecclesiasticus*. Daaraan wijdt hij ruim 200 bladzijden, verdeeld over vier tractaten: eerst een inleiding over het kerkvolk in het algemeen gesproken. Daarna een verhandeling over de vraag wie bij de kerk gerekend kunnen worden. Een derde tractaat is geheel gewijd aan de bespreking van de bijzondere plaats die toekomt aan de belijders en martelaren. Een bekend tractaat volgt dan over de positie van de vrouw.

Een kerk is zonder kerkvolk niet denkbaar. Maar is de onderscheiding tussen geestelijken en leken wel schriftuurlijk? Voetius' definitie van het kerkvolk geeft te denken: 'Het is 't volk, of de menigte of verzameling van allen die onder leiding van hun voorgangers hier en nu hun geloof belijden en in een samenkomst bijeenkomen'. In principe wijst Voetius de roomse onderscheiding tussen geestelijken en leken af. Hij oordeelt ook dat er iets denigrerends zit in het gebruik van deze termen, alsof het bij de leken zou gaan om onwetende, vleselijke, wereldse mensen met een 'kolenbrandersgeloof', onderworpen aan de geestelijken en van lagere orde.[149]

Voetius wijst er op dat er in de Nederlandse kerk vooral in het begin gelovigen waren die niet gestudeerd hadden, maar die krachtens een bijzondere gave over een helder inzicht in de Schriften beschikten. Waren het geestelijken of leken? In de benaming 'lekenouderling' klonk naar zijn besef ook iets negatiefs door, vooral wanneer de term werd gebruikt door tegenstanders van de presbyteriale regering.[150] Maar met het voorbeeld van de ouderlingen van de

Londense vluchtelingengemeente onder Edward VI voor ogen, kon Voetius naar eer en geweten zeggen dat deze mannen van het grootste nut waren geweest voor tal van kerken. Bovendien waren die 'lekenouderlingen' in de tijd van de remonstrantse twisten van grote betekenis geweest. Maar welbeschouwd waren de gemeenten er niet terwille van de dienaren, maar omgekeerd: de dienaren hadden slechts de gemeente te dienen.

De gemeente beschikt volgens Voetius over de christelijke vrijheid. Dat houdt in dat zij geen slaafse onderworpenheid kent ten opzichte van de dienaren, geen absolute verplichting tot een volstrekte gehoorzaamheid. Zij beschikt over het recht om te oordelen over de overgeleverde leer of over nieuwe overleveringen, alsook over de vorm van de regering en de wijze waarop de regering moet worden ingevoerd. Zij mag oordelen over kerkelijke riten en gebruiken, namelijk of men ze heeft te bewaren of te vernieuwen. De gemeente der gelovigen bestaat uit 'verstandigen', zoals Paulus hen noemt. Zij wordt gevormd door profeten, priesters en geestelijke koningen. Zij beschikt over de gave der onderscheiding. Blinde gehoorzaamheid moet men verwerpen. Zij mogen het grondig oneens zijn met hun voorgangers, wanneer deze iets leren of besluiten wat in strijd is met het Woord van God. Zij zijn geen slaven van mensen. Zij hebben het recht om zich af te scheiden van zulke voorgangers en hun openbare bijeenkomsten, als het moet niet alleen tijdelijk, maar ook voorgoed.[151] Uit de vroege kerk noemt Voetius de christenen die zich losmaakten van de Arianen. Uit de Middeleeuwen vermeldt hij de volgelingen van Wyclif en Hus. Uit de tijd van de remonstrantse twisten wijst hij op het voorbeeld van de provinciale afscheiding.[152] Zelfs een kerkeraad, classis of synode mag deze bevoegdheid van de gemeente als volk van God niet aan zich trekken.

Voetius onderstreept met meer dan één argument de gelijkheid van allen die tot de gemeente behoren. Zij hebben gelijke rechten en zij delen in gelijke voorrechten. Toch ruimt hij een bijzondere plaats in voor een bijzondere groep van belijders uit de gemeente: het zijn degenen die hun belijdenis met hun bloed hebben bezegeld, de confessores en de martelaren. Met een grote kennis van de geschiedenis der martelaren begeeft hij zich in de problematiek die aan het getuige zijn eigen is. Is ieder er toe geroepen? Mag men zwijgen in plaats van te belijden? Het zijn de vragen die ook in de tijd van de Reformatie gesteld werden. Is het geoorloofd om zich door de vlucht te onttrekken aan het martelaarschap? Het zijn de vragen die uit het jongste verleden voor Voetius nog levend waren en niets van hun betekenis hadden verloren. Voetius is bereid om aan deze gelovigen een ereplaats toe te kennen in de gemeente. Ook hier echter verloochent zich zijn schoolse instelling niet. Niet minder dan 24 vragen weet hij op te sommen, waarna hij nog enkele hypothetische gevallen bespreekt.

Voetius over de vrouw in de kerk

Enigszins bespiegelend is eveneens zijn verhandeling over de plaats van de vrouwen in de kerk, waarbij hij eerst hun natuurlijke staat bespreekt en daarna

hun wereldse, politieke, geestelijke en kerkelijke positie beschrijft. Dat hij zich hier liet gaan, kan niemand betwijfelen. Maar hij liet zich gaan op de wijze waarop hij in vrijwel ieder onderwerp zich behaaglijk kon bedienen van alle middelen om een zaak tot op de bodem te behandelen, ofschoon hij terstond aan het begin herinnerde aan de vermaning van Paulus, dat men dwaze en oneigenlijke kwesties moest vermijden. Dat gold zeker de kwestie die reeds in de klassieke wijsbegeerte werd besproken, en wellicht daarom door Voetius niet werd overgeslagen: of de vrouw wel een mens genoemd mocht worden. Hij rekende die zaken onder de monsterlijke meningen, evenals het probleem dat hij bij Thomas van Aquino had gelezen, of de vrouw van nature een zondig wezen was, terwijl de man dit toevallig zou zijn geworden. Voetius betoonde zich in die zaken een theologische *homo ludens*, die spelenderwijs allerlei merkwaardige problemen op een academische manier wist te behandelen.

Hij ontweek ze in ieder geval niet. We weten dat hij het was, die aan Anna Maria van Schuurman toestemming verleende om zijn colleges bij te wonen. Zij kon van hem iets leren, maar hij ook van haar. Hij vermeldt haar naam met ere in zijn *Politica ecclesiastica* bij de behandeling van de vraag of vrouwen zich mogen inlaten met de studie der wijsheid en der letteren.[153] Hij verwijst naar haar geschriften waarin voldoende argumenten te vinden waren om de vraag onder zekere condities positief te bantwoorden.

De vraag of vrouwen naar hun aard meer religieus zijn dan mannen zou men met het oog op de geschiedenis positief kunnen beantwoorden. Zij missen een aantal eigenschappen die in allerlei gevaar van dienst kunnen zijn en daarom neemt zij eerder de toevlucht tot God. De ervaring leert ook wel dat vrouwen naar hun aanleg geschikter zijn voor religieuze en kerkelijke zaken. 'En de ervaring van onze tijd laat zien dat de meeste kerken in Nederland meer leden uit het vrouwelijk geslacht hebben dan uit het mannelijk. Zij bezoeken meer de predikdiensten en andere openbare of semi-openbare bijeenkomsten tot oefening van de vroomheid. Veel meer vrouwen hebben eerder ijver getoond voor de zuivere leer en voor de vroomheid, zelfs in zware tijden. En zij doen dit nog steeds'. Met veel respect spreekt Voetius over hen. Of zij bijgeloviger zijn dan mannen en eerder geneigd tot ketterij? Als het op de verbreiding aankomt, dan wel. Maar gaat het om de invoering van een vreemde leer, dan weer niet. Over de ambten spreekt Voetius niet. Maar de vraag of vrouwen op gelijke manier als de mannen toegelaten kunnen worden tot de heilige oefeningen, openbare en afzonderlijke, luidt het antwoord zonder meer bevestigend. Eén ding wordt uitgezonderd: als ze maar niet spreken in de gemeente, d.w.z. als zij maar geen openbaar leerambt uitoefenen, of in de uitoefening van de kerkregering of de kerkelijke tucht samen met de mannen hun stem uitbrengen.[154]

Maar was koningin Elisabeth van Engeland dan niet het hoofd van de kerk? Zeker, maar op de manier die paste bij haar politieke positie. Als staatshoofd had zij het recht *circa sacra*. En dit recht kwam haar toe als het hoofd van de

staat. 'Wanneer de hoogste macht berust bij een vrouw, dan kan de macht omtrent de kerk en kerkelijke zaken haar niet worden geweigerd. Maar dat een vrouw spreekt of stemt voor dienaren des Woords en de sleutelen van het koninkrijk der hemelen bedient, de tucht uitoefent en op die manier in de kerk leert, staat het Woord van God niet toe, noch de orde van de gereformeerde kerken'.[155]

De noodzaak van de ambtelijke dienst

Dat Voetius zo uitvoerig is ingegaan op de gemeenteleden, 'het kerkvolk' zoals hij hen noemde, doet hem ons kennen als de theoloog die wilde staan in de traditie van de Reformatie. Men mag echter niet vergeten, dat de brede aandacht die hij geeft aan de leken mede verklaard moet worden uit zijn begeerte om alles tot op de bodem toe te behandelen, alle argumenten aan te horen en er, hetzij positief, hetzij negatief op in te gaan. Er is geen kwestie die hij kan bedenken of hij gaat er zakelijk op in. In dit gedeelte handhaaft hij de rechten van de gemeente. De strijd met de remonstranten ligt hem nog vers in het geheugen. Hij heeft in die tijd gezien wat het betekent, dat het kerkvolk zich niet laat dwingen door welke voorgangers ook maar. Tegelijk echter heeft hij ook hier de opvattingen van de independenten vriendelijk terzijde geschoven.[156]

Hij zou dit nog eens doen in de bespreking van de ambten in de gemeente van Christus. Daarbij besprak Voetius op de gebruikelijke manier de noodzaak van het ambt, de moeilijkheden die het in zich heeft, het gezag of de volmacht van het ambt en de waardigheid en doeltreffendheid er van.

De noodzaak van het ambt was primair te herleiden tot de instelling en het bevel van God, en tot de noodzakelijkheid van het werk dat de ambtsdragers hebben te verrichten. Als het ontbreekt, dan zijn de gevolgen niet te overzien. Voetius wees hier allen af die het ambt verwierpen: de atheïsten, epicureeërs, zogenaamde deïsten, de enthousiasten en libertijnen, volgelingen van Hendrik Niclaes of de familisten, de david-joristen, schwenckfeldianen, de volgelingen van Sebastiaan Frank en wie al niet. Het waren in zijn ogen lieden die in het spoor gingen van Montanus en de donatisten, die bleven staan bij hun bijzondere openbaringen en geestverrukking.[157] Alle argumenten die ooit waren ingebracht tegen de noodzaak van een ambtelijke dienst in de gemeente van Christus werden nauwkeurig door Voetius bezien en afgewezen.[158]

Van de moeilijkheden die het ambt meebracht wist Voetius ook te spreken. Wie is tot deze dingen bekwaam? De studie voor het ambt had reeds zijn eigen bezwaren. De keus die men voor de theologie had te doen, werd reeds door die moeilijkheden verzwaard: armoede, verachting van de wereld. Men moet door een wijde oceaan van geschriften heen voor het zo ver is dat men het ambt kan bedienen, en dan begint het pas goed. En dit gaat door tot het einde toe. Wat kost het een moeite om werkelijk door te stoten tot een reformatie van de leer en van de zeden. Men krijgt te maken met allerlei aangevochten mensen. Bovendien betekende het ambt geen vrije tijd in de pastorie, om daar de schilderkunst uit te oefenen, dokter te spelen of handel te drijven.[159]

De moeite en de zorg die het ambt meebrengt werden door Voetius breed besproken. Maar deze deden niets af aan zijn overtuiging dat het ambt zijn eigen gezag heeft, door God verleend. Maar dit gezag moest ook verworven worden. Op wat voor manier kan iemand in de gemeente bij klein en groot pastoraal gezag verwerven, of de achting verkrijgen voor dit gezag, de erkenning ervan, en niet alleen bij zijn gemeente, maar ook bij degenen die daarbuiten staan? Voetius noemt drie middelen. Het eerste raakt de voorbereiding voor het ambt. Het tweede heeft te maken met de roeping ertoe, en het derde ligt in de functionering van het ambt op zichzelf. Wat de studie betreft, deze kon ter voorbereiding tot de ambtelijke dienst niet grondig genoeg zijn. Maar de studie moest ook in de pastorie worden beoefend. Men diende daarnaast de gemeente te kennen. En het besef dat men tot deze dingen was geroepen zou duidelijk in heel de dienst moeten uitkomen.[160]

De ambtsdrager als voorbeeld

Het is wel duidelijk dat het voorbeeld van de ambtsdrager respect moest afdwingen. Heel zijn leven diende een eenheid te vormen van vreze des Heren en toewijding aan de dienst van God. En alles moest daarmee in overeenstemming zijn: de levensstijl van de pastor zelf, maar ook die van zijn huisgenoten. De manier waarop hij met de mensen omging was wel heel belangrijk. Kortom, in alles moest blijken dat hij het werk deed uit roeping. Ook hier was Voetius wel breed van stof, maar men bemerkt dat het hem erom te doen is, het beeld weg te nemen dat de grote massa van de ambtsdragers had. Men had het dan over de preken als *Sondaghs-Praetjens*, over de predikanten als *Schreeuwers*. Men vertelde van hen dat ze ongeleerd waren, al te driftig, werkelijk niets uitvoerden, praatjesmakers, demagogen, revolutionairen, scherpslijpers, onwaardig om een publiek ambt te bekleden. Mensen met een beetje verstand wilden geen predikant worden, en als men het werd, dan was er wel mensengunst in het geding; van gezag, autoriteit en waardigheid was in het geheel geen sprake. Voetius ging geduldig in op al deze 'voorwendsels'. Hij ontkende niet dat het zo wel kon gebeuren. Soms, zo verklaarde hij, wilde hij er liever niet over spreken. Maar zonder de verkeerde situaties te ontkennen of te verbloemen hield hij vast aan de hoge roeping van hen die in de rechte weg tot het ambt gekomen waren.[161] Hij wees op tal van mogelijkheden om het ambt in ere te houden. Vooral moesten de predikanten elkaar daarin tot steun zijn. Zij moesten getrouw hun ambt waarnemen, en door leer en zeden in het openbaar en in de huizen de mensen opbouwen in de vroomheid. Hier kon Voetius inderdaad optreden als een vertegenwoordiger van de Nadere Reformatie. Een exempel gold in de retorica als een soort van bewijs. Het voorbeeld van de predikanten zou bewijskracht in zich hebben. En zo zou ook de uitwerking en de kracht van het ambt niet op zich laten wachten.[162]

Voetius kende, evenals vele anderen in de gereformeerde traditie, vier ambten: dat van de dienaar, wiens voornaamste werk bestond in de prediking en de sacramentsbediening, dat van de ouderling en diaken en dan ook het doctorenambt, dat verbonden was aan de academische toerusting van toekomstige predikanten.

Bijzondere ambten waren er zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament geweest. Maar deze vier waren te beschouwen als de blijvende ambten. Daarnaast telde hij nog een groot aantal diensten, naast de officiële ambten als helpers en als helpsters. Het laatste was het geval bij de diakonessen, waarvan hij meende, dat zij ook in zijn eigen tijd zeer nuttig konden dienen. Zij behoren bij de blijvende diensten, die Voetius aanduidt als *adjutores*, of *auxiliarii*. De Schrift noemt de diakonessen, bijv. in Romeinen 16:1, terwijl in 1 Timotheüs 5:6 sprake is van weduwen. Zij zijn eveneens te beschouwen als blijvende hulpdiensten in de gemeente. Ze moeten er zijn omdat de Bijbel hen noemt, maar ook omdat hun dienst noodzakelijk is. In grotere kerken kunnen de diakenen het werk nauwelijks doen zonder de hulp van vrouwen. Daarom voerde Voetius een krachtig pleit voor deze functie in de kerk van het Nieuwe Testament.[163]

Naast deze hulpdienst vermeldt Voetius nog die van de ziekenbezoekers of -troosters, de proponenten, catecheten, lectoren en anderen. Maar de eigenlijke ambten zijn de vier eerder genoemde. Van deze geldt in het bijzonder dat men er toe geroepen moet zijn.

Roeping en verkiezing

Ook Voetius onderscheidt tussen een innerlijke en een uiterlijke roeping. De eerste omschrijft hij als 'een innerlijke trekking en overtuiging van de Heilige Geest in het hart van iemand die een opzienersambt als een goed werk begeert, 1 Timotheüs 3:1. Dit is herkenbaar uit een constante aandrang, begeerte, verlangen en bedoeling om Christus in dit werk te dienen, de zielen te winnen en tot Christus te brengen tot zaligheid'.[164] De uiterlijke roeping geschiedt door de gemeente als een vrije verkiezing. Vrij in die zin, dat er geen sprake is van dwang of beperking. De gemeente mag niet gehinderd worden, bijvoorbeeld door de overheid. Het onderzoek van de kandidaten heeft tot doel dat men de overtuiging verkrijgt dat de kandidaat geschikt is. Het betreft de leer, de gaven, de bekwaamheid om te prediken, getrouwheid en ijver in het uitoefenen van de functie. Zonder dit onderzoek is het niet mogelijk iemand toe te laten.[165]

Plaats en tijd van de verkiezing moeten aan de gemeente bekend worden gemaakt. Voetius is, wat deze aangelegenheden betreft, bijzonder nauwkeurig. Zijn bedoeling was geen andere, dan dat de gemeente een dienaar zou ontvangen die haar met overtuiging zou kunnen dienen. Hij herinnerde er aan, dat in de bevestigingsformulieren van predikanten, ouderlingen en diakenen de vraag werd gesteld, of zij in hun hart gevoelden dat zij door God geroepen waren.

Hoe verschillend de praktijk van de verkiezing tot het ambt ook was in Nederland in de zeventiende eeuw, Voetius was van oordeel dat iemand zonder

innerlijke overtuiging niet kon dienen. Zielen trekken tot Christus, mensen winnen voor Hem: dat was het doel van het ambt. Maar ook, de gemeente te bouwen in het geloof en haar te onderwijzen uit het Woord. Daartoe diende de roeping vanwege de gemeente en het onderzoek van de kandidaten. De vereisten waaraan zij moesten voldoen, werden opgesomd en toegelicht: vroomheid, rechtzinnigheid, verstand, ontwikkeling, welsprekendheid en wijsheid: gaven die God verleent aan hen die Hij roept. Alle nadruk valt daarbij op de vroomheid. Als men voor de keuze staat, verdient iemand die toegerust is met ware vroomheid de voorkeur, ook al zou hij wellicht in gaven achter staan bij een ander. Vroomheid zal ook opwekken tot ijver in de studie. Zij zal beter kunnen overtuigen en tot navolging kunnen dringen.[166]

Zo staat daar het ideaal van Voetius voor ons. Ook hier verbindt hij de vroomheid met de wetenschap. Het is al weer het ideaal van de Nadere Reformatie, waarin degelijkheid van opleiding en toerusting in dienst worden gesteld van de ware godsvrucht. Het is een geluid dat we overal vernemen. We wijzen hier nog op twee sprekende vertegenwoordigers van dit kerkelijk ideaal. W. à Brakel en Jac. Koelman hebben beiden op hun eigen manier gewerkt met déze structuur van de kerk als uitgangspunt en als doel. Wij houden ons nu eerst met A Brakel en diens theologische ideeën omtrent de kerk bezig. In een laatste paragraaf moet Koelman dan aan het woord komen.

d. W. à Brakel over de kerk

A Brakel sloot zich bij Voetius aan. Men bemerkt dat de argumenten van zijn leermeester bij hem terugkeren. Toch menen we een iets ander accent te bespeuren. Voor hem bestaat er een innige band tussen de gemeenschap met Christus en de gemeenschap der heiligen. Christus heeft deel aan de ware gelovigen en zij hebben deel aan Hem.[167] De Vader heeft hen aan zijn Zoon gegeven. Hij heeft hen gekocht tot een eigendom, en daarna heeft Hij hen onder zijn eigen heerschappij gebracht. Voor A Brakel geldt het beeld van het huwelijk tussen Christus en zijn bruid als een werkelijkheid. Zo komt het tot een gemeenschap met Christus door de Heilige Geest. Daaruit vloeit weer voort de gemeenschap die de gelovigen ook hebben aan de goederen van Christus, en zij worden opgeroepen om zich in deze gemeenschap te oefenen. Het behoort tot de *exercitia pietatis*, die zich niet primair richt op allerlei zaken die als gaven van Christus uit deze gemeenschap voortvloeien. Maar het geloof richt zich op de persoon van Christus zelf.[168] Voor A Brakel is dit het hart van de zaak, waar zich ook het hart van de kerk bevindt. En hieruit vloeit de gemeenschap voort die de gelovigen met elkaar hebben.

Het kwam reeds ter sprake dat de Reformatie op dit punt eenstemmig was. Luther, Bucer, Calvijn en ook de anderen hebben het paulinische 'in Christus' opgevat als een centraal gegeven. Hier, in de Nadere Reformatie, keert het terug. A Brakel hanteert het motief als een sterke stimulans om de onderlinge band der eenheid in de gemeente tot stand te brengen en te laten functioneren. Zij wordt

gevoeld door de ware gelovigen. Zij kennen en herkennen elkaar in dit wonderlijke geheim van de gemeenschap met Christus. Het is op dit punt dat zich in de kerk een scheiding voltrekt, die zeer wezenlijk is. A Brakel noemt een aantal dwaalgeesten buiten de kerk, maar ook binnen de kerk: 'de rook uit de afgrond bezwalkt de kerk met allerlei schadelijke en hatelijke gevoelens.' Ze moeten uitgeworpen worden. Maar zolang zij niet uitgeworpen zijn, moeten de gelovigen in alle bescheidenheid deze dwaalgeesten groeten uit een vorm van burgerlijke beleefdheid: 'Want het groeten is in deze landen niet een teken van familiariteit en gemeenschap'. Als dat zo was, dan zou men hen niet eens deze burgerlijke beleefdheid mogen bewijzen. Maar ook zo moet men tonen dat er een distantie is, dat men hen slechts als mensen ontmoet en niet als gelovigen.[169]

Maar terwijl de gelovigen zich van deze mensen afscheiden, ook als zij in de kerk zijn, oefenen zij zelfs gemeenschap met de triomferende kerk in de hemel en met de strijdende kerk op aarde. Zij weten zich verbonden met de gemeente van Christus, die in andere landen verdrukt wordt. Maar vooral voelen zij zich één met de kerk in het land waar zij wonen, en in het bijzonder met de gelovigen ter plaatse waar ze zijn. Zij helpen elkaar, zoeken elkaar op, allereerst in de godsdienstoefening, maar niet minder helpen zij elkaar in geestelijke en stoffelijke dingen, waar dit maar nodig is.[170]

Men bemerkt dat A Brakel min of meer de pas inhoudt, wanneer het gaat over de vraag op welke manier de onderlinge verbondenheid gestalte moet krijgen. Wat dit betreft was Jac. Koelman vindingrijker in het organiseren van onderlinge, kleine bijeenkomsten. Beiden waren volstrekt tégen de labadisten, zoals we nog zullen zien. Maar de laatste wist structureel méér in de gemeenschap der heiligen te leggen dan de eerste. Het lijkt ook alsof de opvatting van het ambt in de gemeente geen directe verbindingslijn vertoont met de gemeenschap der heiligen als zodanig.

De ambten

A Brakel spreekt over de kerkregering in één adem met de roeping of zending van de dienaren. Dit hangt samen met zijn beschouwing van het ambt van predikant als het voornaamste middel waardoor de gemeente wordt gebouwd. Het primaat van een petrinisch ambt wordt afgewezen, evenals de gedachte aan een episcopale kerkelijke structuur. Het bisschopsambt is niet een andere en hogere dienst dan dat van herder en leraar. Van onderwerping van de laatsten aan de eersten is geen sprake. De Bijbel maakt immers nergens een zodanig onderscheid tussen het opzieners- of bisschoppelijke ambt en dat van de herders en leraars, dat zou leiden tot de gedachte dat de bisschop hoger staat. Ouderlingen en bisschoppen zijn dezelfde diensten.[171]

Ook A Brakel maakt het onderscheid tussen bijzondere ambten (apostelen, evangelisten en profeten) en algemene ambten (herders en leraars, ouderlingen en diakenen). De laatsten blijven noodzakelijk. Voor de uitoefening ervan is een zending of roeping vereist. Men kan in de kerk niet dienen, zonder dat men

weet door God gezonden te zijn. Ook A Brakel onderscheidt, evenals de anderen voor en met hem, in een inwendige en uitwendige roeping. Het is van belang om te zien wat A Brakel verstaat onder de eerste. Bij de labadisten wist men omtrent de innerlijke roeping dikwijls allerlei bijzonderheden te vermelden. Vergeleken met de stemmen die zij hoorden en de openbaringen die hun ten deel vielen, is het spreken van A Brakel over de innerlijke roeping bijzonder sober te noemen. Hij wijst de gedachte af, dat een extra-ordinaire inspraak van God tot de inwendige roeping zou behoren. 'God doet dat nu niet, of zéér zelden en men heeft daarop nu niet te wachten. Er zijn andere zaken waardoor men van zijn inwendige roeping overtuigd kan worden'.[172]

De vereisten voor het ambt; de innerlijke roeping

De eerste vereiste bestaat in kennis van het ambt en van wat het betekent om een dienstknecht van Christus, om de mond des Heren te zijn.[173] Daarop volgt enige kennis van zijn eigen bekwaamheid tot dit werk. Men moet niet alleen enige kennis hebben van de goddelijke waarheden en zich tevreden stellen met een beschouwelijke kennis daarvan, maar men moet de kracht daarvan in zijn hart gevoelen en erdoor bekeerd zijn. Uit eigen bevinding moet hij er over kunnen spreken. Hij moet ook enige bekwaamheid hebben om zijn gedachten uit te drukken, de stem moet goed zijn. De allerbeste zal zeggen: wie is daartoe bekwaam. Maar enige bekwaamheid moet er wèl zijn. Men moet in de derde plaats liefde hebben tot Christus, tot zijn kerk, tot de zielen zowel van onbekeerden als van bekeerden. Men moet in de vierde plaats bereid zijn zichzelf te verloochenen, het aardse los te laten. Geen gruwelijker mens dan een onbekeerde predikant. Men mag vooral niet via het predikantschap hoger willen komen op de maatschappelijke ladder. Ten slotte: men moet een grote lust hebben tot dit werk. Maar men zal ook bekommerd zijn of er geen bijbedoelingen zijn die een rol spelen. Men zal ongetwijfeld aanvechting en bestrijding hebben en soms zelfs verlangen om van de roeping ontslagen te worden. Maar die bestrijding dient om hem te meer van zijn roeping te verzekeren.[174]

We herkennen in deze beschrijving van de innerlijke roeping de oorspronkelijke, reformatorische visie op de innerlijke roeping, waarover Calvijn evenals Bucer heel eenvoudig en beknopt kon schrijven. A Brakel schrijft veel breder en uitvoeriger dan Voetius. De manier waarop hij de dingen onder woorden brengt, getuigt van de vaste overtuiging dat de kerk niet gediend is met predikanten die geen hartelijke motivatie hebben tot het werk. Zo spraken ook Spener en Francke over de innerlijke roeping.[175] A Brakel is overtuigd dat alleen dàn wanneer de prediker zelf betrokken is bij het heil in Christus, hij in staat is om de gemeente leiden. Dan kan hij ook de kudde voorgaan. Vergelijken we zijn uiteenzettingen over de innerlijke roeping met die van Trelcatius en met die van Voetius, dan treft de toename, het detail in de beschrijving. Tegelijk valt ook hier het verzet tegen het overdreven subjectivisme bij de labadisten op. Vergeleken daarmee is zijn spreken nuchter en ingehouden.

De uiterlijke roeping
De uiterlijke roeping heeft plaats door de gemeente. De overheid staat daar niet buiten, maar zij heeft toch geen wezenlijke macht in deze. A Brakel wijst het patronaatsrecht beslist van de hand. Van belang is het onderscheid dat hij aanbrengt tussen de zending en de roeping. De eerste verleende de kerk van Friesland aan A Brakel. Zij reikte hem de lastbrief uit, waaruit hij zijn last en macht om het evangelie te verkondigen kon afleiden. De roeping vond daarna plaats door een kerk die hem beriep. Voor A Brakel betekende die lastbrief een generale zending, d.w.z. hij beschouwde haar als een machtiging om in alle gemeenten het evangelie te verkondigen. Zij gaf hem een band aan het gehele kerkverband. De roeping verbond hem aan een locale kerk, die hem na onderzoek op de classis de bevoegdheid verleende om het Woord en de sacramenten te bedienen. A Brakel had het oog op een gewoonte die in Friesland in zwang was. Men had daar toen, zoals hij meedeelt, geen voorbereidend (preparatoir) examen, maar een onderzoek dat hem van een proponent direct bevorderde tot een dienaar met last en macht om het evangelie en de sacramenten te bedienen, alsmede om de tucht uit te oefenen. Deze zogenaamde absolute zending betekende in feite dat de band tussen ambt en gemeente op losse schroeven stond.[176]

De gemeenteleden kunnen van de innerlijke roeping van hun predikant geen kennis hebben. Calvijn merkte daaromtrent op dat de geroepene de kerk daarbij niet als getuige heeft. Het is een zaak tussen hem en de Here.[177] A Brakel is van hetzelfde gevoelen. Hij is wars van alle Donatisme en Labadisme. De zaligheid hangt niet af van de persoon van de dienaar, maar van zijn ambt. Ook goddeloze predikanten zijn gezanten, evenals Judas. Men mag aannemen dat vele van zijn lezers met die woorden moeite hebben gehad. Trekt men op die manier niet het ambt en het charisma te veel uit elkaar? Of wordt op deze manier het ambtelijk charisma een louter mechanische aangelegenheid? We zullen de historische situatie in acht moeten nemen waarin A Brakel deze woorden schreef. En we herinneren ons soortgelijke sterke uitspraken van Augustinus in zijn strijd met de montanisten, en van Calvijn in zijn confrontatie met de spiritualisten. Het ambt staat als een objectieve werkelijkheid in de gemeente, tegenover haar met het gezag, niet van de persoon, maar van het Woord. De labadisten gooiden in hun ambtsbeleving het volle gewicht van de charismatische leider in de schaal. Die sloeg dan snel door, maar er zat geen krachtige structuur achter. Bij Voetius en A Brakel staat het ambt en het blijft staan: in de gemeente, met een volmacht die gelegen is in het Woord en nergens anders.

De ouderling
Ook de ouderlingen hebben in principe dezelfde bevoegdheid. Maar hun ambtelijk bestaan vertoonde minder vastheid. Zij traden op als wachter voor en over de tucht. Zij betrokken inderdaad de wacht bij het Avondmaal. Ook zij moesten zich geroepen weten. Het werk van een herder bestond in studeren,

bidden, preken, catechiseren, huisbezoek en als laatste de bediening van de sacramenten. In al die arbeid bediende de predikant de sleutelen van het hemelrijk, de deur openend en sluitend, afhankelijk van de vraag naar de oprechtheid van het geloof van het gemeentelid. De ouderling moet acht geven op de kudde. Het is zware arbeid, die van hem verwacht wordt.[178] 'Zij zijn niet gekomen om in de kerk maar vooraan en op een zacht kussen te zitten, en ook niet om zich te verbeelden dat zij boven de andere lidmaten staan en hen nu maar hebben te gebieden, ook niet om zich te gedragen alsof zij heren en meesters van de leraren waren, omdat het hun plicht is om op de leer en het leven van de leraren te letten, zoals immers ook de leraren op hùn leer en leven hebben te letten. Het is ook niet hun taak om de goede adviezen van de leraren in de kerkeraad tegen te gaan en te menen dat men een meesterstuk heeft uitgevoerd als men een predikant overboord heeft geworpen. Zij behoren ook geen ja-broers te zijn, die blindelings volgen wat de leraar wil. Hun werk is om in alle nederigheid, wijsheid en liefde het beste voor de kerk te bevorderen'.[179]

We krijgen niet de indruk dat deze beschrijving van A Brakel een rooskleurig beeld tekent van de ouderling uit de zeventiende eeuw. Hij keert zich soms tegen zijn predikant. Hij bekleedt een betrekking die hem eer bezorgt. Maar of zijn werk beantwoordt aan zijn roeping, is een andere vraag. Ongetwijfeld schuilt achter dit beeld iets van de teleurstelling die de predikant met een aantal van zijn ouderlingen opgedaan had. Maar A Brakel liet zich niet afleiden van de weergave van hetgeen voor hem de eigenlijke taak van de ouderlingen was: acht te hebben op de gehele kudde. Heel in het bijzonder er op te letten hoe een ieder zich in de gemeente gedroeg, onwetenden te onderwijzen, aan te houden in het bestraffen, vermanen en troosten, zieken en weduwen te bezoeken. Terecht kon A Brakel schrijven dat een hartelijke samenwerking tussen de leer-ouderling en de regeer-ouderling een welgestelde gemeente zou opleveren.

De diaken
De diakenen moesten niet alleen letten op de materiële nood. Zij dienden ook de zielen van de armen te verzorgen. Maar zij hadden wél onderscheid te maken tussen degenen die lid van de gemeente waren en degenen die 'buiten zijn'. De laatsten moesten uit de gemene middelen worden onderhouden. Het zou een ongelukkige vermenging van tweeërlei rechtssfeer inhouden, wanneer de diakenen zouden vergeten dat zij er waren voor de kerk. Het was niet gepast om aalmoezeniers te zijn voor de niet-leden van de gemeente. Onder de bezwaren die A Brakel in dit verband opsomt, was dit het laatste: 'Het neemt de luister van de kerk weg, die veel heerlijker zou zijn, als de diakenen niet van de overvloed ook vrijwillige milddadigheid betoonden aan deze en gene die buiten zijn'.[180]

Ook dit beeld van de diakonale zorg voor de gemeente laat iets zien van de toestanden in de zeventiende eeuw. De kerk kon het blijkbaar doen. A Brakel

spreekt echter over de eis, dat de kerk in alles gescheiden moet blijven. Daarmee bedoelt hij, dat zij zich niet zal laten vermengen met de staat, met de organen van de samenleving. Maar het beeld van deze diakonale zorg laat, evenals dat van de presbyteriale zorg, iets zien van de theologie er achter. We zien een kerk, die in haar geestelijke voorspoed vrijwel alleen afhankelijk is van de predikanten. Zij bepalen het beeld van de gemeente voor een belangrijk deel. Of het strookte met hun eigen theologie? Of daarin iets uitkwam van wat naar hun eigen overtuiging een kerk eigenlijk behoorde te zijn? Of is het niet veeleer zo, dat wij dwars door de theologische beschouwingen heen iets bemerken van de spanningen en zorgen die verbonden waren met het kerk-zijn in de eeuw die men uit staatkundig en economisch oogpunt de gouden eeuw noemde. Het beeld van de predikanten: 'tussen verguizing en vergoding'.[181]

In de kerk was het zeker niet alles goud wat er blonk. Daarom krijgen we de stellige indruk dat de theologie achter de werkelijkheid wel goed was, schriftuurlijk, gericht op ware vroomheid in kerk en samenleving, maar dat de praktijk tè ver van de theologie en haar ideaal afweek, om door haar werkelijk beslissend beïnvloed te worden. Het gevaar van een verschraling stond voor de deur. Het is niet de theologie van de kerk geweest, die de vitaliteit opleverde om de kerk blijvend te voeden. Het waren de kerkelijke programma's inzake de noodzakelijke reformatie van de kerk, die het materiaal leverden waarvan men hoopte dat zij de kerk zouden doen herleven. Maar ook achter die programma's stond een theologisch inzicht. Het was gebaseerd op de wetenschap dat een theologie omtrent de kerk alléén niet in staat is om de gewenste reformatie tot stand te brengen.

4. Tussen volkskerk en conventikel

a. De problematiek van de Nadere Reformatie

De Nadere Reformatie stelde zich ten doel om in alle opzichten de Reformatie in deze landen door te voeren. Dat daarbij de kerk op een bijzondere manier in geding was ligt voor de hand. De erfenis van de voorafgaande tijd gaf een geheel ander beeld van de kerk te zien dan hetgeen de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie als ideaal voor ogen stond. De hiërarchie lag als een mechanische structuur boven op de kerk. Voor een plaatselijke gemeente werd minder ruimte gelaten. De Reformatie had met de hiërarchie en haar principiële scheiding tussen geestelijken en leken gebroken. Het priesterschap van alle gelovigen was in dit opzicht uitgangspunt geweest. De grote moeite zou voor de Nadere Reformatie gelegen zijn in de vraag of men de gelovigen bij het kerkelijke leven direct kon betrekken. De programma's van de Nadere Reformatie zijn voor een deel daarop gericht. De spanning, aan de problematiek eigen, was die tussen een theocratisch opgevatte volkskerk en het op de

kleine groep gerichte conventikel. Hoe krijgen we de kerk voor heel het volk werkelijk in het spoor van de beweging van heil en heiliging. En hoe voorkomen we de onheilige en separatistische zucht tot conventikelvorming. We willen in dit laatste deel van onze bijdrage eerst de aandacht vragen voor de pogingen om de kerk werkelijk te reformeren. Daarna trachten we in het kort weer te geven hoe men de strijd aanbond tegen alle vormen van separatisme. Ten slotte willen we de vraag onder ogen zien in hoeverre men aan het reformatorische ideaal van kerk-zijn getrouw is gebleven.[182]

b. De strijd voor een belijdende kerk voor het gehele volk

Zowel de Orthodoxie als de Nadere Reformatie hebben hun concept gehad omtrent de kerk, haar wezen, haar structuur, haar ambten en taken. Dat van de eerste treffen we aan in een klare samenvatting van de *Synopsis purioris theologiae* en reeds eerder in de uiteenzettingen van Junius en Trelcatius. Dat van de Nadere Reformatie vinden we nergens duidelijker en tot in de finesses uitgewerkt dan in de *Politica ecclesiastica* van Voetius. De laatste had daarin zijn visie op de opbouw van de gemeente en van heel het kerkelijke leven vastgelegd. Maar de *praxis pietatis* verschilde nog al wat van de praktijk van het gewone leven.

Men werkte in deze kringen gaarne met de gedachte dat Nederland een bijzondere relatie had met de God van Israël. De gereformeerden vergeleken hun geschiedenis met die van het volk van God uit het Oude Testament. De Psalmen van Datheen hadden het volk in moeilijke tijden het besef gegeven, dat de vrijheid een zaak was van Gods verlossend handelen. Wat lag er meer voor de hand dan dat men de inhoud van de oude liederen toepaste op de eigen omstandigheden. Zo kwam het, mede door de gereformeerde visie op de eenheid van oud en nieuw verbond tot de idee dat de Republiek het Israël van het Westen was, het tweede Israël, een beschouwing overigens die eigen was aan heel het brede gereformeerde protestantisme. Bij de hugenoten in Frankrijk, bij de covenanters in Schotland leefde een soortgelijk besef.[183]

Voor de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie betekende deze opvatting tweeërlei. Allereerst had men de overtuiging dat de kerk zich te richten had tot de overheid. Wat de profeten onder Israël deden, hadden de predikanten te zien als hun opdracht ten aanzien van de regering.

Dat betekende echter ook dat de kerk zelf in vrijheid haar eigen beslissingen zou kunnen nemen los van overheidsbemoeiingen.[184] De conflicten die er op dit terrein zijn geweest zijn bekend. De kerk had zich te voegen naar de inzichten van de magistraten. Het beroepingswerk leed er onder. De besluitvorming werd erdoor opgeheven of in ieder geval vertraagd. De 'ernstige leraars' moesten heel wat accepteren dat tegen hun kerkelijk geweten inging. Koelman geeft daarvan overtuigende voorbeelden in zijn *Overtuigende aanspraak*. Voetius kreeg er mee te maken in Utrecht in de netelige kwestie omtrent het gebruik van de kerkelijke goederen.[185] W. à Brakel kreeg in Rotterdam met de overheid van doen, toen deze zich in de zaken van de kerk in-

drong.[186] Hij wijdde in een afzonderlijk uitgegeven preek uitvoerig aandacht aan de materie. Zij verscheen onder de titel die een confessie inhield, die door de hele beweging werd onderschreven: *De Heere Jesus Christus Voor de Alleene ende Souveraine Koninck over sijne Kercke uytgeroepen in een verhandelinge over Psalm II vers 6.*[187] A Brakel oordeelde dat geen verstandige politicus, die de vrijheid van ons land kent en bemint zal zeggen dat de overheden nu eenmaal overheden zijn en dat zij vanwege dit simpele feit het recht hebben om aan allen hun wil op te leggen. Er zijn grenzen aan het overheidsgezag. Zij heersen niet over het geweten. Zij heersen ook niet over de kerk. De Here Jezus is Koning over een ander Rijk dan dat van deze wereld. Zijn Koninkrijk is uit de hemelen en de kerkelijke macht is van een andere aard dan die van de magistraat.[188] Christus moet als Koning erkend, geëerd, bemind, beleden en gehoorzaamd en vertrouwd worden. Dit zelfde thema vormde de inzet van alle kerkelijke activiteiten, van alle programma's en oproepen tot Nadere Reformatie: 'Tot een Gront van alles: De Heere Jezus alleen Konink te erkennen in zijn Kerk, niet alleen in oordeel, maar met een nieuwe verheffinge des harten en met de daadt zelfs; Hem en zijne zake en Koninkrijk en kinderen trouwelijk voor te staan, en uyt alle macht te helpen; met dadelyke verlogeninge van eer, profijt, gemak, en met opneminge van alle kruys, 't welk zoude mogen overkomen; alzoo de Reformatie of 't tegengaan der gebreken, en de trouwe bedieninge zijns Ampts, zonder sterke tegenstant niet zal konnen betracht worden'.[189]

Het koningschap van Christus over zijn kerk hield in dat de predikanten volledige vrijheid binnen de gemeente opeisten voor alle kerkelijke arbeid, daarbij niet gehinderd door commissarissen van de magistraat. Maar het hield ook in dat zij zich geroepen wisten om de overheid op haar roeping te wijzen. Al de oproepen tot Nadere Reformatie gaan uit van een theocratische visie, ontleend aan de situatie van de Godsregering in het Oude Testament. Dat het daaraan nog al eens schortte, ook bij de ernstige predikanten, was een doorn in het oog van Teellinck, Koelman, Lodenstein en vele anderen. Even leek het er op, dat de overheden zich zouden voegen naar de oproep tot Nadere Reformatie. Het was in de sombere tijd, waarin de Fransen het land bezet hielden. Rond 1672 verschijnen er heel wat plakkaten, waarin de zaak van de religie aan de orde kwam. In Zeeland drongen de classes aan op maatregelen die het gehele kerkelijke leven tot een reveil zouden brengen. Maar de classis Walcheren weigerde een 'Voorbeelt der Belijdenis van zonden, en van een Verbondt met God te maken' te ondertekenen. Men stemde wel in met de intentie, maar weigerde de schuldbelijdenis over te nemen.[190] Het was een teken op z'n minst van een onzekere houding, ingegeven door de gewenning aan toestanden, waarin men zich zij het node had te schikken. Het profetisch appel op de overheid klonk bij lange na niet overtuigend genoeg. Een bepaalde traagheid van actie kunnen we waarnemen wanneer het gaat om een klaar getuigenis aan het adres van de overheid, een getuigenis dat terwille van het koningschap van Christus over zijn kerk de bereidheid meebrengt om ook het kruis op zich te nemen.

Jacobus Koelman deed dit wel. Bij hem, en toch ook bij anderen, richt zich de oproep tot het gehele volk. De overheid heeft haar herderlijke functie uit te oefenen, maar dat herderschap betreft het volk van Nederland. Het dient op een pastorale manier ook door de kerk zelf uitgeoefend te worden.

Het kerkelijk ideaal ging niet langs het nationale bestaan van de christenheid heen. De 'tweede-Israëlidee' was te krachtig in de kerk aanwezig dan dat zij zich zou laten verloochenen. Op het volk, de samenleving richt zich de oproep om toch werkelijk kerk, christenvolk, belijdende natie te zijn.

Wanneer we de verschillende programma's tot reformatie van de kerk met elkaar vergelijken, dan constateren we dat die waarvan Koelman de auteur is, het krachtigst zijn. Zij kenmerken zich door een directe manier van spreken. Willem Teellinck opende de reeks met zijn *Noodtwendigh Vertoogh aengaende den tegenwoordighen bedroefden Staet van Godts volck.*[191] Hij beschrijft de ongelukkige toestand waarin Gods volk is gekomen, doordat de Here de zonden straft. Hij beklaagt vooral de geesteloosheid, het heilig evangelie draagt geen vruchten meer zoals vroeger. Hij wijst met name op de taak van de ambtsdragers in de gemeente en op de kerkelijke vergaderingen en met tal van argumenten wijst hij de bedenkingen die men tegen een werkelijke reformatie aanvoerde af. Zijn werk heeft iets van de breedsprakigheid die men in vele van zijn werken aantreft. J. van Lodensteyn leverde een werk dat men welhaast een meditatief karakter kan toekennen. Over zijn *Beschouwinge van Zion, ofte aandagten en opmerckingen over den tegenwoordigen toestand van 't Gereformeerde Christen Volck* hangt een enigszins mystieke gloed. Zij verklaart ons de bijna monastieke vroomheid, waaraan hij zich wijdde.[192] Herman Witsius gaf in 1669 zijn visie op de toestand van het christenvolk onder de naam *Twist des Heeren met zynen wyngaart.*[193] Bij hem overheerst de toon van de droefheid over de misstanden die in het land, maar ook onder de gelovigen werden gevonden. Maar het werk van Jac. Koelman is van al de reformatiegeschriften het meest direct van toon. Hij leverde ook de uitvoerigste kritiek op overheid, samenleving en kerk. Men zou kunnen zeggen, dat hij op een veilige afstand van de dingen stond. De overheid had hem uit zijn gemeente verbannen. Maar hij bleef zich als een wettig geroepen dienaar beschouwen van de gemeente van Sluis in Zeeuws-Vlaanderen en hij voelde zich uitermate sterk gebonden aan de gang van zaken in kerkelijk Nederland.[194] Hij begon met de feilen van de synoden, de classes, de kerkeraden, leraren, ouderlingen en diakenen en behandelde het gehele kerkelijke leven zoals het in zijn dagen reilde en zeilde. Hij wees op het gebrek aan kerkelijke tucht, op de verslapping van het toezicht bij het gebruik van de sacramenten. Hij liet het daarbij echter niet. De middelen om tot een werkelijke verbetering te komen wees hij ook aan. Een gereformeerde kerk was voor hem geen eindpunt dat men ooit bereikt had, zij was voor hem het startpunt voor een altoosdurende en steeds voortgaande reformatie: *semper reformanda.*[195] Hij was het ook die de programma's ontwierp en verbreidde, zodat ze in het land circuleerden. Hij leverde commentaar op feiten

en toestanden en zijn opzet was om de kerk, die hem lief was te brengen tot een werkelijk reveil. Men kan hem de gave van de toegefelijkheid gemakkelijk ontzeggen, omdat hij onwrikbaar vasthield aan zijn eis om de formulieren af te schaffen en de stereotype gebeden er bij.[196] Maar ernst en liefde tot de kerk miste hij niet. Hij was geen geboren separatist, hetgeen hij gemakkelijk had kunnen worden. Hij keerde zich integendeel met kracht tegen alles en allen die zich van de kerk uit spiritualistische motieven hadden afgekeerd, zoals nog blijken zal.

Achter zijn streven en dat van anderen om te komen tot een reveil en tot genezing van de kerk stond de belijdenis van het koningschap van Christus, zoals dit in de tijd van de Reformatie zelf onder woorden was gebracht door Martin Bucer in zijn geschrift *De Regno Christi*.[197] Het was een thema, dat door heel zijn theologie heen trekt: De overheid is geroepen om het Woord Gods te laten verkondigen. Zij heeft de dienst van de kerk te beschermen. En met de gemeente van Christus als uitgangspunt zal het evangelie alle lagen van de bevolking bereiken en onder het juk van Christus brengen. Bucers conceptie is in feite gelijk aan die welke Calvijn later in praktijk zocht te brengen in het theocratische Genève. In de gemeente heerst Christus door zijn Woord. Daar wordt de gemeenschap der heiligen zichtbaar rond het sacrament. Daar wordt ook het discipelschap beleefd, dat niet ophoudt buiten de muren van de kerk. Bucer trachtte in zijn concept aan te geven hoe heel het politieke, maatschappelijke en culturele leven doortrokken moest zijn van de heiligende kracht van het evangelie. Hij ontwierp daartoe de wetten, waaraan de samenleving had te gehoorzamen in het licht van het evangelie. Evenals bij Calvijn en op gelijke wijze als in de Nadere Reformatie ging hij daarbij uit van de eenheid van oud en nieuw verbond. Binnen die gedachtengang was het vanzelfsprekend dat men de doop zag op de plaats van de besnijdenis onder Israël. Deze verbondsbeschouwing bood de ruimte voor een realistische benadering van de problemen tussen kerk en staat, tussen gemeente van Christus en samenleving. De theocratie steunde ten diepste op deze eenheid van het verbond. Daarom kon Koelman ook stellen dat de eigenlijke *crux* met de labadisten gelegen was in de visie op de verhouding van het Oude en het Nieuwe Testament.[198] En tegelijk kon hij met de andere representanten van de Nadere Reformatie de breedheid van het verbond laten functioneren als een fundament voor een brede opvatting van de kerk, die geheiligd moest worden naar de inzettingen en rechten van de Here.

Daarbij speelden de gegevens uit het Oude Testament een vrijwel even grote rol als die uit het Nieuwe. De gemeente van Christus, zich buigend onder zijn koningschap, was het Sion Gods. Daar wilde de Here wonen. Maar het terrein buiten die gemeente werd niet afgeschreven. Het stond evenzeer onder de klem van een werkelijk verbond, als een Israël van God in het Westen. Men had voorbeelden voor het grijpen. Men kon verwijzen naar de puriteinen onder wie het geen zeldzaamheid was dat men een persoonlijk verbond met God

aanging, doordat men de zonde vaarwel zegde en daarvan in een geheiligd document getuigenis aflegde. Zo werd het verbond beleefd in de persoonlijke sfeer. Maar men kon ook spreken van een volksverbond, zoals dit in Schotland gebruikelijk was. Koelman had daarvan kennis door zijn vertaalarbeid. De grenzen tussen beide manieren van verbondssluiting waren vloeiend.

Met behulp van de verbondsgedachte gingen beide vormen in elkaar over. Religie en politiek, kerk en samenleving werden op die wijze met elkaar verbonden. En het koningschap van Christus werd niet gereserveerd voor het éne rijk, terwijl het andere werd overgelaten aan de overheid. Christus was Koning in zijn kerk. Daarvan moest men een diepe indruk hebben. Daarom moest ook alles in de gemeente geheiligd worden naar het voorbeeld van Sion, waar God onder zijn volk te vinden was. Wat daarbuiten zich voordeed behoorde evenzeer tot de geheiligde natie. Het was het Israël, waarmee God een bijzondere relatie had. Het volksleven moest evenzeer onder de band van het verbond gebracht worden. Zo ondersteunde de theologische visie op de verhouding van oud en nieuw verbond de conceptie van kerk en staat: theocratisch. Die theologische visie werd echter op zichzelf geschraagd door de orthodoxe keuze voor de aristotelische wijsbegeerte. Zo kon er een relatie worden gelegd met de redelijkheid van een theologisch inzicht, dat voor burgers in hun kwaliteit als onderdanen van een christelijk gemenebest aannemelijk moest zijn. Bij die methode past het betoog, het dispuut, de conclusie, waarmee men meende te kunnen overtuigen. Het is op dit punt dat de spanning het duidelijkst werd gevoeld. Wat is het verbond Gods waard voor een gehele natie? En wat is de betekenis van een redelijk argument, waarbij tegenwerpingen worden weerlegd, de een na de ander, wanneer blijkt dat een hart wedergeboren moet worden?

Deze spanning was reeds voelbaar tussen de theologie van Voetius en die van Amesius. De eerste gedijdt binnen de ruimte van een brede theocratie. De laatste toont haar vruchtbaarheid binnen een congregationalistische structuur van de kerk, die zich independent opstelt tegenover allerlei instanties, ook tegenover het organisme van de overheid. Binnen de theologie kon de spanning, zij het met moeite soms, opgevangen worden. Maar hoe ging het in een samenleving, waarin Independentisme en méér nog het Labadisme zich aandiende?

c. De strijd tegen het spiritualisme en het individualisme

In 1672 schreef Franciscus Ridderus, predikant te Rotterdam, een boek, waarin de thematiek van die dagen vanuit historisch gezichtspunt werd weergegeven. Hij koos voor deze methode om zich ver te houden van een polemische benadering. Met zijn *Historische doop, avondmael en discipline*[199] trachtte hij aan te tonen dat de gereformeerde visie op de kerkelijke structuur goede papieren had in de kerk- en theologiegeschiedenis. Hij raakte daarmee inderdaad de kern van de problematiek die in geding was en die bepalend was voor de vraag

hoe de Gereformeerde Kerk in Nederland er uit zou moeten zien.[200] Hij reageerde ermee allereerst op de activiteiten van ds. Adr. Herder, een predikant te Bleiswijk, die vanwege zijn afwijkende gevoelens op het punt van Doop en Avondmaal was afgezet en die sinds zijn afzetting (20 oktober 1670) particuliere bijeenkomsten organiseerde. De kwestie van de Doop was reeds eerder aan de orde geweest vanuit de kring van de mennisten.[201] Nu ging zij een rol spelen binnen de sfeer van de officiële kerk. Herder schreef uitvoerig over de Doop en betoogde dat men het sacrament slechts mocht bedienen aan de kinderen van wat hij noemde 'naast-ware-geloovige ouders', daarmee heel de ruime doopppraktijk van de kerk afwijzend.[202]

Hij stond op het standpunt dat men slechts diegenen tot het Avondmaal mocht toelaten die kennelijke blijken van wedergeboorte vertoonden. Voor het Avondmaal dienden zij die wensten aan te gaan, zich bij hem te melden: 'hij soude yder op nieuws examineren'.[203] Wat de Doop betreft weigerde Herder die te bedienen aan hen van wie hij niet wist of de ouders bekende gelovigen en wedergeborenen waren. Herder betoogde in zijn geschrift over de Doop breeduit dat de gang van zaken in de gereformeerde kerk het daglicht niet kon verdragen. Terwijl Ridderus uit de Acta van talrijke kerkelijke vergaderingen meende te kunnen aantonen, dat de vaderen een ruime praktijk beoefenden.[204] De kerk vroeg niet allereerst naar het innerlijk. Zij lette op de belijdenis van de mond en beoordeelde die naar de zuiverheid van het leven. Men had weinig bedenkingen om de Doop te bedienen aan hen van wie het vaststond dat op enigerlei manier de lijn van het verbond kon worden aangewezen. En kon dit niet, dan waren er altijd nog de doopgetuigen, die konden beloven een oog te houden op de opvoeding van de kinderen.

Men vergiste zich niet toen men aannam, dat er een verband was met de opvattingen van Herder en De Labadie.[205] Beiden gingen uit van een kerkopvatting die geheel afweek van wat in de Republiek gangbaar was. Beiden trokken de consequentie uit hun opvattingen. Maar De Labadie's inzichten werden omgezet in een beweging die een reëel gevaar inhield voor de eenheid van de gereformeerde kerk. Terecht kan men spreken van een crisis die zich voordeed.[206] Hij wist een aantal vurige aanhangers om zich te verzamelen die als apostelen het land doortrokken en overal de vromen trachtten te bewegen om zich bij De Labadie aan te sluiten. Het was een gelukkige bijkomende omstandigheid, dat het een franstalige, elitaire groep was, die zich wat dit betreft vrij kon ontwikkelen, maar tegelijk bezat zij een voorbeeldfunctie voor de geïnstitueerde kerk. Dit was eveneens het geval met vreemdelingengemeenten uit Engeland, die veelal een independentistisch karakter vertoonden. Ten opzichte van deze groepen legden de gereformeerde leidslieden een zekere welwillendheid aan de dag. Zij begroetten hen veelal als broeders in het geloof, met een afwijkende opvatting omtrent de kerkelijke structuur.[207] Alleen de uitgesproken separatisten onder hen bestreden zij krachtig. Maar met De Labadie lagen de zaken anders. Zijn opvattingen verschilden fundamenteel van die

van de gereformeerde leidslieden, waartoe ook de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie zich rekenden.

Terecht beschouwt T.J. Saxby de opvatting omtrent de kerk als het hart van het Labadisme.[208] Hier ligt inderdaad het probleem, dat voor de Nadere Reformatie een onaanvaardbaar alternatief inhield. Sprak men over separatisme, dan was het in déze vorm, waarin het radicaal werd afgewezen. Doop, Avondmaal en discipline, het waren de conflictpunten, waarover eerst nog wel onzekerheid bestond, maar waarover gaandeweg een eenheid van conceptie tot stand kwam, die het gereformeerde kerkbesef blijvend heeft gevormd. De kerkelijke vergaderingen hadden het er rond 1672 drukker mee dan met de 'paepsche stoutigheden'.

Op de vergadering van de particuliere synode van Zuid-Holland van 1670 deden de afgevaardigden van Noord-Holland een omstandig verhaal over 'alle slimme treecken, loose en boose vonden en vuyle kunsjes en de seer verscheyden opmerkelijke staeltjes van LABADIE en zijn discipelen'. Ze spraken over het grote onheil dat politie en kerk en alle eerlijke families ervan hadden te duchten. Een commissierapport sprak uit dat sommige scheurzieke mensen de leden van de ware gereformeerde kerk trachtten te verontrusten onder de volgende voorwendsels:

1. dat de leer der waarheid in de gereformeerde kerk niet werd geleerd in haar kracht en geestelijkheid;

2. dat de sacramenten, in het bijzonder het Avondmaal niet werd bediend naar de instelling van Christus. Het werd zelfs in de kerk niet meer gevonden, omdat allerlei onwedergeborenen, wereldse en goddeloze mensen werden toegelaten, zonder dat de tucht werd uitgeoefend. Het verbond Gods werd ontheiligd. Sommigen gingen zelfs zo ver dat 'indien Jesus selve het Avontmaal bediende op der aerden, sij het met hem niet en souden willen communiceren, indien Judas daer tegenwoordich was';

3. dat er veel onwedergeboren predikanten waren die zelf te kennen gaven dat ze Gods woord niet verstonden en dat men niet verplicht was om die te beluisteren. Ze hielden daarom hun eigen conventikelen tot groot nadeel van de openbare godsdienst;

4. niemand kon derhalve in de gereformeerde kerk zalig worden dan bij toeval, zoals ook onder Joden, Turken en pausgezinden het geval was.

Om de verwarring die zou kunnen ontstaan tegen te gaan, besloot men dat de predikanten eenparig zouden vasthouden aan de eenheid van de leer en in hun ambtelijke arbeid de dwalingen zouden tegengaan. Zij die zich van de openbare godsdienst afzonderden zou men zoeken terug te brengen. Men zou, als het kwaad zich hardnekkig voordeed de magistraat te hulp moeten roepen, opdat de labadisten zouden wijken. De kerkelijke examens dienden om een ieder die gemeenschap had met de bovenomschreven dwalingen de toegang te weigeren.[209]

De maatregelen schenen succes te hebben. Een jaar later werd op een ver-

gadering van dezelfde synode uitgesproken dat de activiteiten van De Labadie zich naar het buitenland hadden verplaatst. Maar dat er niettemin een wakend oog moest worden gehouden. Hij had nog steeds zijn 'emisarissen' die op geld en zielen uit waren. Maar als mensen in twijfel raakten moesten de predikanten de huisgenoten des geloofs sterken tegen de verleiding, door aan te tonen,'dat in de publyke, Gereformeerde Kercke de leere der waerheyt, die na de godsalicheyt is, in kracht en geest de gemeynten wort voorgedagen, de heylige sacramenten na Christi instellinge bedient ende kerckelycke discipline geoeffent werden; ende dat, God sij gedanckt, onder haer is en blijft een onderlinghe eenicheyt in de leere der Gereformeerde Kercke, om deselve in alle getrouwicheyt te helpen onderhouden en met 't swaert des geestes defenderen tegen de gevreesde machinatien van LABADIE en andre secten'.[210]

Nog weer een jaar later, sprak men in Brielle op een vergadering van de particuliere synode uit dat het nodig bleef om waakzaam te zijn. Maar men beschouwde hem en de zijnen nu als een 'wijkende en waggelende vijant op de hielen vervolght'.[211] Het kwaad scheen geweken. Op de vergaderingen die nadien werden gehouden werd daarover dankbaarheid uitgesproken. De kerk bleef in de eenheid van de ware leer verbonden.[212] Toen de labadisten naar Herford waren vertrokken, klaagde men nog wel over de activiteiten van hun propagandisten, maar het kritieke punt was gepasseerd. De kerken hadden de eenheid weten te bewaren.

Deze was wel terdege voor een tijd in gevaar geweest. A Brakel vertelde in een brief die Koelman in zijn eigen *Historisch Verhael* liet afdrukken,[213] dat hij geruime tijd onder de bekoring van hun ideeën had geleefd toen hij nog predikant in Stavoren was. Hij had zich eerst na een geruime tijd van afzondering, bidden en vasten aan hun greep weten te onttrekken. De Here had hem uit zijn Woord klaar en duidelijk laten zien, dat hij in de rechte weg was, en dat Hij hem zijn waarheid had geopenbaard: daarin moest hij blijven in trouw aan zijn standplaats. Hùn weg, die van de labadisten, was een afwijking van de waarheid. Daarom was hij dankbaar, omdat hij voor een afwijking was bewaard.

De aantrekkingskracht van het Labadisme moet voor een niet gering deel gezocht worden in de persoonlijke invloed die van De Labadie op zijn volgelingen uitging. Maar deze kan niet alleen daaruit verklaard worden. De idee van een geheel gezuiverde kerk heeft de eeuwen door invloed uitgeoefend. Het is niet onjuist wanneer men hun streven plaatst in de lijn die sinds het Montanisme en het Donatisme in de geschiedenis is aan te wijzen.[214]

Centraal staat dan de vraag omtrent het wezen van de heiligheid van de kerk. In een van zijn nog in Middelburg uitgegeven tractaten *La Reformation de l'Eglise par le pastorat*,[215] plaatst De Labadie verschillende uitnemende en behartenswaardige opmerkingen over het pastoraat in de kerk. Het zou een programma kunnen zijn voor een nadere reformatie. De noodzaak ervan wordt naar alle zijden betoogd. De toestand van de kerk is betreurenswaardig. Men

moet een plan maken en dit metterdaad uitvoeren. Hoe komt het dat het pastoraat zo onvruchtbaar is en dat er geen kracht van uitgaat? Het predikantencorps is niet geestelijk genoeg. Het leven van de voorgangers vertoont te weinig aandacht voor ascese. De goddelijke zalving ontbreekt. Het schort ook aan een innerlijke krachtige roeping tot het ambt. Daarom gaat er van de kerk niets uit.[216]

In de tweede brief beschrijft De Labadie de middelen die nodig zijn om tot een werkelijke reformatie te komen. Een algemene en radicale bekering is het allereerste vereiste. In de prediking moet men daarop aandringen, waarbij werkelijke ijver moet blijken en ook sprake moet zijn van eenheid van de dienaren. De jeugd die geroepen wordt tot een taak in de kerk, moet daarop terdege worden voorbereid. Er moeten seminaries komen, die beter functioneren dan de universiteiten als het gaat om het aankweken van ware vroomheid. Vooral dient men te letten op de innerlijke roeping, die moet blijken uit een heilige gedrevenheid. De kerkelijke tucht moet streng gehanteerd worden en er moet eenheid zijn in een pastoraal team. Men moet elkaar wederzijds aansporen en helpen bij het vervullen van de pastorale roeping.[217]

Men zou met dit programma voor zich kunnen aannemen dat er niet veel bezwaar tegen in te brengen was. Maar de overtuiging er achter was gedrenkt in het subjectieve bewustzijn, dat de opleiding tot de dienst des Woords in Nederland slechts op het intellect en niet op een werkelijk verstaan van de waarheid was gericht. Die trek moet vervreemdend hebben gewerkt bij een man als Voetius, die immers zelf alles deed om de studerende jeugd kennis en vroomheid bij te brengen en wiens colleges in de praktische theologie gericht waren op de *praxis pietatis*.[218]

Het excessieve optreden van De Labadie, sinds zijn vertrek uit Zeeland naar Amsterdam, later in Herford, had met zijn oorspronkelijke opzet nog slechts in verwijderde zin het oorspronkelijk reformatorische doel gemeen. Hij beperkte zich tot het consolideren van de eigen groep, die zich afzijdig hield van het kerkelijk gebeuren en zich uiterst kritisch er tegenover opstelde.

In de catechismus die P. Dulignon, een van de leiders van de beweging, uitgaf en die in het Nederlands werd vertaald[219] overheerst het kerkbegrip dat uitgaat van de wedergeboorte. Het stempelt de doopopvatting: men mag slechts hen dopen van wie men weet dat zij gelovigen of wedergeborenen zijn.[220] Daarom gaat men het veiligst wanneer de Doop wordt uigesteld, 'tot datmen eenig getuygenisse hebbe dat God haer begenadigt heeft'. De kinderen krijgen een plaats in de gemeente doordat zij daar aan God en aan Jezus Christus van harte worden opgedragen. In de vergadering der gelovigen worden zij aan de Here voorgesteld. Dit is beter dan dat men lichtvaardig aan de kinderen het teken van de Doop geeft.[221] Schrijvend over het Avondmaal blijkt een soortgelijke benadering: de maaltijd is slechts voor hen die zichzelf kennen als wedergeborenen en die door de anderen als zodanig herkend worden. Het wordt gebruikt door de wedergeborenen, maar dan ook slechts in de kring van de

wedergeborenen. Immers zij geven door dit gebruik met hen te kennen 'hoedanige die zijn, welken sij soo aenmerkelijken bewijs van hare geestelijke gemeynschap sullen geven'.[222]

Doop en Avondmaal functioneren in dit kerkbegrip op een manier die geheel en al verschilde van de praktijk binnen de officiële kerk. De Doop is slechts voor de wedergeborenen. Het Avondmaal desgelijks. Het was niet anders te verwachten, gezien de beschrijving van de kerk als een vergadering van wedergeborenen.

Het was op dit punt vooral dat de kritiek van Koelman, A Brakel en Voetius inzette. De eerste gaf in zijn *Historisch Verhael* een register van niet minder dan veertig dwalingen aan. Daarbij staat zijn visie op de kerk centraal. Hij bedoelt daarmee de zichtbare kerk waarin altijd onkruid onder de tarwe is, kwade en goede vissen in één net. Het zijn de argumenten die Calvijn gebruikt had in zijn conflict met de dopers. Bucer hanteerde ze eveneens in zijn strijd met anabaptisten en spiritualisten. Het kwam er voor Koelman op neer, dat Christus niet maar het Hoofd is van een onzichtbare kerk, maar van de zichtbare gemeente, die gestalte moest krijgen als het Rijk van Christus. Kenbaar is dit Rijk aan de prediking van het evangelie, aan de bediening van de sacramenten en aan de handhaving van de tucht. Mocht het al aan het laatste schorten, dan verloor de kerk daarmee nog niet haar karakter van een ware kerk.

In dit kerkbegrip lag het verbondsbegrip opgesloten. En Koelman wijdde breed uit over de eenheid van de verbonden Gods. Hij somde talrijke argumenten op voor de handhaving van de kinderdoop.[223] Zij hebben in vele opzichten nog niets van hun betekenis verloren.

W. à Brakel sloeg een andere toon aan in zijn *Leere en leydinge der Labadisten, ontdekt en wederlegt in een Antwoord op Yvons Examen.*[224] Hij deed zich kennen als een herder voor zijn kudde, die hij in gevaar wist vanwege het separatisme, zoals hij dit ook had gedaan in zijn pastorale dogmatiek.[225] Hij trachtte leiding te geven in het geestelijke leven van hen, die zich aangevochten voelden, zoals hij het zelf was geweest. Hij probeerde ook zo te schrijven dat de kleingelovigen niet werden misleid door het forse spreken over wedergeboorte en nieuw leven en de kenmerken daarvan. Hij gaf eerst een positieve uiteenzetting over de 'ordinaren wech Gods in 't bekeren der menschen'.[226] En daarvan uitgaande wees hij de extreme standpunten van De Labadie en zijn volgelingen af.

Bij Voetius treft ons, zoals gewoonlijk de scholastieke behandeling, waardoor het verschil inzake de kerk met name duidelijk wordt.[227] Hij liet er in 1669 twee maal over disputeren. De vraag was, of de ware gelovigen terwille van hun geweten voor God de kerk dienden te verlaten en de gemeenschap ermee in het gebruik van het Avondmaal hadden te breken, wanneer er in die kerk een of meer, weinig of veel leden werden getolereerd, wier wandel onordelijk was of met enige schuld bevlekt of die geen onergerlijk geweten bewaarden voor God en mensen, of wanneer er sprake was van lauwheid in de oefening en ijver voor de godzaligheid en godsdienstigheid terwijl zij niet in vuur en vlam stonden voor de religie.

Voetius antwoordde ontkennend op deze vraag. Een afscheiding werd in de Schrift niet voorgeschreven. Kerken in Corinthe en andere plaatsen, waar toch wel het een en ander op viel aan te merken, werden ook kerken van God genoemd.[228] Men duldde daar zelfs vele gebreken. De ware gelovigen onder het Oude Testament hadden zich ook niet afgescheiden. Men mocht de kerk niet verlaten, zelfs niet om sommige besmette leden. Voetius sprak niet alleen op een scholastieke manier, hij zocht zijn veiligheid ook in de geschiedenis, door de argumenten te hanteren tegen de donatisten. Maar ieder kon weten dat hij De Labadie bedoelde.

Hij voegde aan zijn disputatie enkele opmerkingen toe die tot strekking hadden, dat het geen pas gaf voor een vrouw om zich te begeven in het gezelschap van mannen, zoals Anna Maria van Schuurman had gedaan, die zich bij de labadisten in hun 'klooster' had gevoegd. Op die manier sprak men in de vroege kerk over een zekere Paula, die het gezelschap van Hiëronymus had gezocht.[229] Voor Voetius was dit een superstitieuze reis en pelgrimage, die hij niet kon goedkeuren. Of er, zoals van labadistische kant werd opgemerkt, jaloezie van een oud man achter schuil ging? In ieder geval wist nu een ieder hoe hij over de zaak dacht. En het was klare wijn die geschonken werd.

Wat in het oog van velen een prachtige toekomst beloofde, de komst van De Labadie naar Nederland, bleek op een grote teleurstelling uit te lopen. Er zal vooral een onbehagelijk gevoel zijn geweest bij de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie, dat de Fransman de Nederlanders overtrof in de ogen van vele oprechte vromen. De overtuiging won echter meer en meer veld dat hier kerk tegenover kerk stond, theologie tegenover theologie, ten diepste ook spiritualiteit tegenover spiritualiteit.

De kern van de zaak lag ongetwijfeld, zoals Koelman opmerkte, in de visie op oud en nieuw verbond. Het miskennen van de eenheid van beiden werd door hem aangewezen als de grondoorzaak van de verschillen. Daarom stond in werkelijkheid kerk tegenover conventikel, theologie tegenover biblicisme, spiritualiteit als gereformeerde vroomheid tegenover het geëxalteerde vroomheidsgevoel.[230]

De zaken hangen samen met de structuur van de kerk die ànders moet zijn wanneer men Doop, Avondmaal en discipline opvat op de wijze van de Reformatie, dan wel of men deze beschouwt op de wijze van de donatisten, anabaptisten, brownisten en andere representanten van de spiritualistische stromingen die er in de kerkgeschiedenis waren.

d. Het reformatorisch erfgoed in de zeventiende eeuw

We willen bij wijze van terugblik een korte vergelijking maken met de kerkbeschouwing van de Reformatie, de Nadere Reformatie en het Labadisme.

Is het billijk, om de laatste beweging zonder meer op één lijn te plaatsen

mèt allerhande soorten van geestdrijvers die de kerkgeschiedenis ooit heeft gekend? Calvijn trekt in zijn *Institutie* op tegen de dopers-ingestelde stromingen van zijn dagen. Mogen we hen met de volgelingen van de reformator uit Middelburg, Amsterdam en Herford identificeren?

Van een identificatie zonder meer kan geen sprake zijn. De doperse beweging was een vrij massale stroming in de kerkgeschiedenis. Ook al spreken we niet zonder meer over een 'derde reformatie', met een eigen wortel in de geschiedenis, we mogen niet voorbijzien, dat De Labadie vooral in het begin niets anders wilde zijn dan een reformator die de lijn van Calvijn doortrok. Zijn volgelingen, in ieder geval de meesten van hen in Nederland, stamden uit de gereformeerde traditie.

Maar de Fransman, die hij was en die hij gebleven is, ontmoette hier een anders getinte stroom binnen de gereformeerde traditie, dan die hij in Genève had leren kennen. Het is niet onmogelijk om sommige lijnen uit De Labadie's denken te herleiden tot legitieme motieven uit Calvijns theologie. We denken hier aan het accent op de heiliging van heel het leven, aan het bewustzijn dat voor de zaak van Gods Koninkrijk uiterst gemotiveerde mensen vereist zijn. We denken ook aan het accent op de gemeenschap der heiligen, die haar diepste geheim vind in de mystieke unie met Christus.

De motieven zijn herkenbaar. Calvijn heeft in zijn reformatorisch streven ook de heiliging van het gehele leven op het oog gehad. Hij was ervan doordrongen als weinigen, dat de dienst van God de totale mens opeist, die daarvoor in zijn innerlijk bewogen en aangegrepen is door de Geest. Hij heeft de onmetelijke waarde beseft van een wèrkelijke verbondenheid van alle gelovigen tot wederzijdse dienst. Het zijn authentieke motieven.

Maar de kracht erachter, de *virtus movens,* is van een andere geaardheid. Bij Calvijn is er geen heiliging zonder rechtvaardiging. Hij heeft deze twee nauw verbonden door het werk van de éne Middelaar die niet uiteengerukt kan worden, een deel voor de heiliging zonder het deel voor de rechtvaardiging. Hij verbond rechtvaardiging en heiliging eveneens door te wijzen op het éne werk van de Geest van Christus.

Bij De Labadie en de zijnen treedt meer en meer de wedergeboorte als een ervaarbare en werkelijk te ervaren, en daarom ook werkelijk te constateren grootheid op de voorgrond. Theologie der wedergeboorte is het geheel en al, minder leven uit de rechtvaardiging van de goddeloze, minder ook een leven uit de permanente behoefte aan en noodzaak van de vergeving der zonden, die wij slechts op grond van de belofte kunnen gelóven, desnoods tegen alle ervaring van het aangevochten geweten in.

Roeping is noodzakelijk en vereist voor de dienst in de gemeente. Maar waar die roeping voor Calvijn een zaak is, die zich afspeelt tussen God en de geroepene, waarbij de kerk, wat de innerlijkheid van die roeping betreft, niet als getuige optreedt, daar is bij De Labadie alles herleid tot het innerlijke. De roeping die de kerk langs de weg van haar orde uitbrengt op een herder der

gemeente is slechts uiterlijk. Zij behoort tot de zaken die aan de letter, niet aan de Geest worden toegeschreven. Zij staat voortdurend onder de kritiek, wanneer díe gedrevenheid ontbreekt, die De Labadie bij zichzelf als roeping aanmerkte en die hij bij anderen ook wenste aan te treffen. Miste hij het gevoel dat de ander van dezelfde geaardheid was, dan kon hij van roeping niet spreken.

Daarom wees hij de kerk af, die het deed met dienaren die tot de dienst bekwaamd waren aan de universiteiten. Er was heel iets anders nodig. Achter deze benadering van de roeping schuilt, zoals ook achter andere motieven een andere visie op de verhouding van natuur en genade, van Woord en Geest, van ambt en charisma.

Men zou geneigd zijn om bij De Labadie te spreken van een charismatische begaafdheid, als we niet zouden bedenken dat in het gereformeerde denken charisma en natuur soms dicht bij elkaar liggen, zoals immers de genade de natuur niet opheft maar heiligt.

Wat het derde punt betreft, dat van de gemeenschap der heiligen, het ging bij De Labadie op in de antropologische kant van de zaak, méér dan in de soteriologische. We bedoelen dat de gemeenschap bepaald werd door de religieus-sociale factor en niet zozeer door de fundamentele gemeenschap aan de heilige dingen. Heilige mensen vonden elkaar in hun gemeenschappelijke ervaring. De heilige dingen, als Woord en sacrament en kerkelijke tucht brachten veeleer scheiding aan.

Men keerde de zaken om. Bij Calvijn behoort de kerk met alles wat daarin van Godswege geschiedt tot de 'uiterlijke' bemiddeling van het heil. Eérst is er de heilige zaak. Deze zakelijkheid van de heilsbemiddeling heeft bij De Labadie plaats gemaakt voor het personalisme van de heilservaring, die voorop gaat en alles beheerst. Zo is de grondslag die alles draagt een andere geworden. En daarmee is het gehele gebouw veranderd. De kerk is een conventikel geworden. Zij verkondigt niet meer. Zij wacht op de ervaring. En zij eindigt daarin. Zij werft niet meer dan alleen om aan de kerk afbreuk te doen. De bekeerlingen van de Labadisten kwamen niet uit de wereld, maar uit de kerk en zij keerden zich tegen haar.

Zouden de zaken anders verlopen zijn, zou het conflict wellicht vermeden zijn, wanneer de labadisten niet in de zeventiende, maar in de zestiende eeuw hier hun activiteiten zouden hebben ontwikkeld? Maar ook die eeuw kende hier te lande haar non-conformisten, haar spiritualisten. Of de situatie werkelijk ànders zich zou hebben ontwikkeld is een vraag die niet beantwoord hoeft te worden.

Zij kwamen hier eerst in aanraking, later in conflict, met een kerk, die waarlijk kerk begeerde te zijn en die dìt in de woelige tijd waarin de kerkelijke vergaderingen hun uitspraken deden, zichzèlf ook voorhield. Hier is de zuivere leer. Hier worden de sacramenten bediend. Hier wordt ook, zij het niet volmaakt, de tucht uitgeoefend. Wij zijn kerk.

Het is de wel de vraag of de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie

dit met even veel élan zouden zeggen. Hun programma's laten wel wat anders zien. Maar op de vraag, of de kerk van Nederland zo moest worden afgeschreven als de labadisten het deden, luidde hun antwoord volstrekt ontkennend. Hun ideaal dreef hen aan om de kerk als kerk te reformeren. Haar instellingen waren naar Gods Woord. Haar structuur beantwoordde aan de Schrift. Sommige punten van kritiek deelden zij. Maar de vorm waarin zij geuit werd was wezenlijk verschillend. Voor hen was wat De Labadie deed, teken van zelfgenoegzaamheid. Hun toewijding aan de kerk was oprecht. A Brakel stond er zeer bewust midden in na een besliste keuze te hebben gedaan. Voetius was uit de kerk niet weg te denken, in zekere zin droeg zij zelfs tot op zekere hoogte zijn stempel. Koelman heeft, àls er al een zweem van separatisme in hem was, dit geheel en al afgelegd in zijn verweer tegen de labadisten.

Zo was een conflict met de officiële kerk, al deelde zij niet in alle opzichten de visie van de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie, zeker onvermijdelijk. Maar even onvermijdelijk was het conflict met die laatsten zelf.

Tweeërlei reformatie stond tegenover elkaar. Die, welke vanuit de subjectiviteit der ervaring de dingen benaderde. En die welke vanuit de objectiviteit der middelen het totaal van een menselijke ervaring op alle levensgebieden wilde heiligen en zuiveren. Ongetwijfeld heeft het feit dat de Nadere Reformatie een stuk gereformeerde Orthodoxie vertegenwoordigde een rol gespeeld, een grote rol zelfs. De orthodoxe leer vroeg om beleving. Dat was eis van de Nadere Reformatie. De ervaring der wedergeboorte schiep haar eigen leer. Dat was de vrucht van het Labadisme. En zo stond leer tegenover leer, ervaring tegenover ervaring en kerk tegenover conventikel.

Hoe fel de kerken op classes en particuliere synoden zich tegen de conventikels hebben verzet moet hier nu buiten beschouwing blijven. Alle conventikels waren ook niet gelijk.

Heeft ook Bucer in de sombere tijd van het Interim in Straatsburg niet het pleit gevoerd voor 'Christelijke gemeenschappen'? Maar zij stonden niet tegenover de kerk, zelfs niet naast de kerk. Zij beoogden niets anders dan een voorlopige aanzet te geven tot volledige reformatie. Het was een soort nadere reformatie die hij op het oog had, een reformatorisch model, zou men kunnen zeggen, om in ernst christen te zijn. Zij hebben geen lange duur gekend. Hun spoor in de geschiedenis is vrijwel verdwenen. Maar in de kerkordes van de vluchtelingengemeente in Londen en op andere plaatsen treffen we er toch iets van aan. Het is het ideaal van een gemeente geroepen en gebouwd door de prediking. Zij groepeert zich rond het Avondmaal, waar de ouderling de tucht bewaart. En het is een gemeente die de kinderdoop niet maar als een uiterlijk goed beschouwt maar als teken van dat verbond, dat het gehele volk van God aangaat.

Die conceptie is in haar grondtrekken terug te vinden achter het kerkelijk ideaal van de Nadere Reformatie. Het is op sommige punten bedekt geworden, hier en daar zelfs verstard. De verhouding tot de overheid bleef een moeilijk

punt. Toen de kerk de vrijheid miste, of in de vreemde vertoefde, kon die relatie met de overheid niet als belemmering ervaren worden. Maar ook toen dit laatste wel het geval was in de staatskerk, bleef toch iets bewaard van het reformatorische ideaal.

Nu in onze tijd alle verhoudingen veranderd zijn, kan het oude reformatorische ideaal, in de Nadere Reformatie ook wat de kerk betreft nagestreefd, op een nieuwe manier haar kracht bewijzen. Dit ideaal zal het langer volhouden dan alle visies, die al is het maar in de verte, overeenkomst vertonen met het Labadisme. Omdat dit ideaal uitgaat van de onverbrekelijke eenheid van de niet om te keren orde van Woord en Geest.

Noten

1. Zie over Luther, Zwingli, Bucer en Calvijn de bijdragen van K. Exalto en W. van 't Spijker in *De Kerk. Wezen, weg en werk van de kerk naar reformatorische opvatting* (Red. W. van 't Spijker e.a.), Kampen 1990, blz. 95-162; C. Graafland, *Kinderen van één moeder. Calvijns visie op de kerk volgens zijn Institutie*, Kampen 1989.
2. B. Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, Gütersloh 1962; idem, *Reichsstadt und Reformation. Bearbeitete Neuausgabe*, Berlin 1987; idem (Hrsg.), *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 1978; D. Baker (ed.), *The Church in Town and Countryside*, Oxford 1979.
3. H. Zanchi, *De religione christiana fides*, Neustadt 1586, p. 137-162. Over het convent te Frankfort de literatuur in noot 5 van hoofdstuk 1 in dit werk.
4. *De religione christiana fides*, p. 59ss.: 'De vera redemtionis salutis, et vitae, quae in uno Christo posita est, dispensatione, eoque de necessaria cum Christo unitione ac koinoniai'.
5. *O.c.*, p. 139: 'Ex electis tantum, Christo iam incorporatis, constare Ecclesiam'. Zanchi beroept zich vooral op de brief aan Efeze, waarin een sterke nadruk wordt gelegd op de verkiezing in Christus. Wij zijn allen in Christus uitverkoren. In Hem hebben wij de verlossing. In Hem hebben we de verzegeling met de Geest van de belofte. De kerk is het lichaam van Christus. De afzonderlijke leden worden door dezelfde Geest zowel met het Hoofd Christus als onderling met elkander verbonden. Zij worden door Hem als Hoofd levend gemaakt en met zijn heiligheid begiftigd, zó dat het gehele lichaam heilig is en de kerk ook heilig genoemd kan worden.
6. *O.c.*, p. 142, 144.
7. Voor sommige parallellen met de scholastieke middeleeuwse ecclesiologie: W. Knoch, *Die Frühscholastik und ihre Ekklesiologie. Eine Einführung*, Paderborn 1992.
8. A. Hyperius, *Methodus Theologiae, sive praecipuorum Christianae religionis locorum communium, Libri tres*, Basel 1568, p. 529ss.; L. Trelcatius Sr/ L. Trelcatius Jr, *Opuscula theologica omnia*, Leiden 1614, p. 419ss. Hyperius had invloed op de theologie van de eerste vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie, Teellinck liep college bij Trelcatius. Hun opvattingen over de kerk stemmen grotendeels overeen met die van de andere vertegenwoordigers van de Orthodoxie. Zie H. Heppe, E. Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt*, Neukirchen 1958, S. 525ff.
9. Ed. H. Bavinck, Leiden 1881, p. 433. Bij deze gemeente behoren engelen en mensen als geschapen naar het beeld van God.

10. *O.c.*, p. 437s.
11. *O.c.*, p. 440.
12. *O.c.*, p. 443.
13. *O.c.*, p. 441.
14. 'Ecclesia est communio, sive communitas, omnium sanctorum in Christo suo capite Electorum ad vitam aeternam, id est Coetus eorum omnium, qui gratia Dei Electi in Christo, vere justificati, per Christum in aeternum glorificantur', Trelcatii, *Opuscula Theologica Omnia*, p. 423.
15. C. Boer, *Hofpredikers van Prins Willem van Oranje. Jean Taffin en Pierre Loyseleur de Villiers*, 's-Gravenhage 1952; S. van der Linde, *Jean Taffin. Hofprediker en raadsheer van Willem van Oranje*, Amsterdam 1982.
16. J. Taffin, *Grondich bericht van de Boetveerdicheijt des Levens vervaet in vier Boecken ende ghetrouwelijck uit de Fransoysche bij den auteur selve verbeterde copie verduytscht door Ioannem Crucium, Dienaer der Fransche Ghemeijnte te Haerlem*, Amsterdam 1597, blz. 54r.
17. *T.a.p.*
18. *A.w.*, blz. 54v.
19. *A.w.*, blz. 59v.
20. *A.w.*, blz. 59r.
21. *A.w.*, blz. 301r.
22. *A.w.*, blz. 307v.
23. J. Taffin, *De kenmerken der kinderen Gods, Herschreven en ingeleid door drs. K. Exalto,* Houten 1989[2], blz. 39-50.
24. Fr. Ridderus, *De Mensche Godts, verthoont in de staet 1. Der verdorven Nature. 2. Der Weder-geboorte en Bekeeringhe. etc....Uyt de Geschriften en Tractaten van Mr. Willem Teellingh, Z.G. in sijn leven Predikant tot Middelburgh*, Hoorn 1658.
25. Zie *a.w.*, *Onder-richtinghe,* blz. (b.). Ridderus hanteerde een subtiele methode om Teellinck zelf aan het woord te laten, hij had daartoe negen maanden nodig ('alleenlijck ist een papiere Kindt van neghen Maenden...'). Hij was overtuigd dat Teellinck zelf aan het woord kwam en hij had daartoe slechts de wijdlopigheid teruggedrongen.
26. *A.w.*, blz. 473-495.
27. *A.w.*, blz. 351-381.
28. *A.w.*, blz. 354.
29. *A.w.*, blz. 355.
30. *A.w.*, blz. 355.
31. *A.w.*, blz. 359.
32. *A.w.*, blz. 373.
33. *A.w.*, blz. 379.
34. *A.w.*, blz. 381.
35. K. Exalto, 'Godefridus Udemans (1581/2-1649)', in T. Brienen e.a., *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme*, blz. 88; vgl. G. Udemans, *Hemels-Belegh, dat is Geestelijcke maniere van oorlogen, om den Hemel in te nemen met sulcken geweldt, dat Gode aengenaem is*, Dordrecht 1640[2], blz. 157v.
36. A. Hyperius, *De Theologo seu de ratione studii theologici libri IIII*, Basel 1582.
37. G. Udemans, *Practycke, dat is werckelijcke oeffeninge van de Christelijcke hooftdeughden, Geloove, Hope, ende Liefde. Seer nut ende profijtelijck voor alle eenvoudige Christenen (insonderheyt in desen tijdt) om eenen vasten ende gewissen gront te leggen van hare saligheyt*, Dordrecht 1640[4], blz. 55.
38. *A.w.*, blz. 55.
39. *A.w.*, blz. 56.

40. *A.w.*, blz. 57.
41. *A.w.*, blz. 57.
42. *A.w.*, blz. 57. Daar ook de samenvatting van het geloofsartikel van de kerk: 'Summa, dat wy gelooven met desen artijckel, dat de Sone Gods altijt een gemeynte gehadt heeft van den beginne der werelt af, ende dat sy dueren sal inder eeuwigheyt. Ende dat tot dese gemeynte behooren alle recht geloovige, met haer zaet tzamen makende maer een lichaem, daer van dat Jezus Christus het hooft is, dewelcke gereynigt zijnde door het bloet ende den Gheest Christi, naer de gheboden Christi poogen te leven, ende de liefde aen malkanderen bewijsen, ghelijck Christus aen haer bewesen heeft'. Udemans laat de leer van de verkiezing met betrekking tot de kerk rusten. De gelovigen vormen met hun kinderen de gemeente. Op de achtergrond staat de leer van het verbond.
43. *A.w.*, blz. 57vv.
44. *A.w.*, blz. 59: 'Als wy nu dese merck-teeckenen in ons ghevoelen, soo vloeyen daer uyt dese troosten tot vreucht onser ziele'.
45. *A.w.*, blz. 60.
46. Men zie de citaten uit Bucers *De Regno Christi* in Udemans boek *'t Geestelyck roer van 't Coopmans Schip*, Dordrecht 1640, s.v. Martinus Bucerus; zie A. Vergunst, *Godefridus Cornelisz. Udemans en zijn 't Geestlijck Roer van 't Coopmans Schip*, z.p., z.j. [doctoraalscriptie Utrecht]; drs. W. Fieret, *Udemans. Facetten uit zijn leven en werk*, Houten 1988[2]
47. Hoe modern deze gedachten opnieuw worden, valt op te maken uit K.P. Voß, *Der Gedanke des allgemeinen Priester- und Prophetentums. Seine gemeindetheologische Aktualisierung in der Reformationszeit*, Wuppertal, Zürich 1990; H.-M. Barth, *Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive*, Göttingen 1990.
48. G. Voetius, *Disputationes selectae*, Pars V, p. 383ss.
49. W. van 't Spijker, 'Gisbertus Voetius (1589-1676)', in T. Brienen e.a., *De Nadere Reformatie*, blz. 74-80; idem, 'Voetius practicus', in J. van Oort e.a., *De onbekende Voetius*, blz. 254-257.
50. Dr. A. Kuyper, *Voetius' catechisatie over den Heidelbergschen Catechismus. Naar Poudroyen's editie van 1662*, Rotterdam 1891, blz. 523-536. Voetius voegde daaraan enkele aanhangselen toe, over de ware en valse kerk (blz. 536-544), over de verkiezing (blz. 544-555) en over de roeping (blz. 556-561).
51. *A.w.*, blz. 530.
52. *A.w.*, blz. 530v.
53. *A.w.*, blz. 532.
54. *A.w.*, blz. 535.
55. Zie Voetius' gedachten over de rechtvaardigmaking van eeuwigheid, *Sel. Disp.*, V, blz. 610.
56. *A.w.*, blz. 539.
57. *A.w.*, blz. 543v.
58. *A.w.*, blz. 546: 'Wie worden dan verkoren? Alleen die in der tijt effectuëlicken ter saligheyt gebracht worden'.
59. *A.w.*, blz. 550. Voetius vreest dat op deze manier het geloof, waardoor wij in Christus zijn, zal worden beschouwd als de verdienende oorzaak van de verkiezing. De specifieke betekenis van het 'in Christus' in Ef.1: 1-14 ontgaat hem.
60. *A.w.*, blz. 552v.
61. *A.w.*, blz. 560v.
62. *A.w.*, blz. 559.
63. Ed. Kuyper, Amsterdam 1887, p. 271ss.; vgl. ook de eveneens door Kuyper uitgegeven disputatie over de staat der verkorenen voor hun bekering, *a.w.*., p. 247ss.

64. *Pol. eccl.* I, p. 11; ed. Rutgers, Amsterdam 1885, Ser. I, p. 14.
65. *Sel. Disp.* V, p. 383.
66. Zie J.A. Cramer, *De Theologische Faculteit te Utrecht ten tijde van Voetius*, Utrecht [1932], blz. 2v., 9vv., en de talloze adviezen die Voetius ten behoeve van de theologische faculteit opstelde.
67. Zie het artikel van C. Graafland over 'De kerk in de Nadere Reformatie-Wilhelmus à Brakel (1635-1711)' in W. van 't Spijker e.a. (red.), *De Kerk. Wezen, weg en werk van de kerk naar reformatorische opvatting*, Kampen 1990, blz. 163-186.
68. Zo in hoofdstuk 25 van het eerste deel van de *Redelyke Godtsdienst*, elfde druk, Rotterdam 1730, blz. 590-616. Eveneens in zijn *Leere en leydinge der Labadisten*, waarvan ik de tweede druk gebruikte, Rotterdam 1738.
69. *Redelyke Godtsdienst*, blz. 550.
70. *A.w.*, blz. 547.
71. *A.w.*, blz. 548: 'Dit onderscheyt rust op een onware grondt, namentlyk, als of de onbekeerde dadelyke, ende door dat selfde regt leden van de Kerke, van de uytwendige ende sigtbare vergaderinge waren, en daer door regt tot het gebruyk der Sacramenten hadden...'
72. Op dit punt sloot Hendrik de Cock zich zonder enige bedenking aan bij de belijdenis zoals deze door A Brakel werd opgevat, zoals blijkt uit de bespreking van de verschilpunten met H.P. Scholte op de synode te Utrecht (1837), zie de *Handelingen van de Opzieners der Gemeente Jesu Christi vergaderd te Utrecht*, Amsterdam, 's-Gravenhage 1838.
73. *A.w.*, blz. 553.
74. *A.w.*, blz. 560.
75. *A.w.*, blz. 562.
76. *A.w.*, blz. 573.
77. W. van 't Spijker, 'Guilelmus Amesius (1576-1633)', in T. Brienen e.a., *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme*, blz. 53-86; over Amesius' kerkbegrip daar blz. 78vv.
78. *Medulla theologica*, Amsterdam 1636, L. I, Cap. 31ss.; vert. J. D. Eusden, *The Marrow of Theology. William Ames (1676-1633)*, Durham 1983, p. 175ss.
79. Zie Eusden, *o.c.*, p. xiis.
80. 'Hactenus de redemptionis applicatione in se considerata: sequitur subjectum cui, et modus quo fit haec applicatio', *o.c.*, p. 136.
81. De kerk is effect van de applicatio salutis, maar dan zo dat zij juist daardoor tot stand komt: 'non enim primo est actu Ecclesia, et postea unionis et communionis cum Christo fit particeps. Sed quia Christo unitur, idcirco est Ecclesia Christi'. Op deze actuele insertio in Christus komt het aan. Voor die tijd zijn de uitverkorenen slechts in potentie wat zij later in actu zullen worden. Daarom is het wel orthodox om de kerk te omschrijven als de vergadering der uitverkorenen, *coetus electorum*.
82. *O.c.*, p. 137.
83. *O.c.*, p. 139.
84. W. van 't Spijker, *Democratisering van de kerk anno 1562,* Kampen z.j.
85. J. de Morély, *Traicté de la discipline et police Chrestienne*, Lyon 1562.
86. Op de achtergrond van het verzet tegen De Morély speelde de vrees voor de woelingen van de wederdopers.
87. 'Die classe van Walcheren sall oversetten een boexken genaemt La confirmation de la discipline ecclesiastique', zie W. van 't Spijker, 'De Acta van de synode van Middelburg (1581)', in J.P. van Dooren (red.), *De Nationale Synode te Middelburg in 1581. Calvinisme in opbouw in de Noordelijke en Zuidelijke Nederlanden.* Werken uitgegeven door het koninklijk Zeeuwsch Genootschap der Wetenschappen, deel 1, Middelburg 1981, blz. 78.

88. Men oriënteerde zich daarbij op het gereformeerde protestantisme in Frankrijk en niet zozeer op het Duitse Lutheranisme.
89. W.F. Dankbaar in diens Inleiding op M. Micron, *De christlicke ordinacien der Nederlantscher Ghemeinten te Londen (1554)*, 's-Gravenhage 1956, blz. 19v.; zie de Wezelse artikelen: 'visum fuit haec subsequentia capita, de quibus apud optime reformatas ecclesias consultatum est, ordine proponere...', F.L. Rutgers, *Acta van de Nederlandsche Synoden der zestiende eeuw*, 's-Gravenhage 1889, blz. 9.
90. R. Wesel-Roth, *Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre von der Staatssouveränität*, Lahr 1954.
91. Het geschrift speelde een rol in de Nederlandse situatie rond en na Middelburg (1581), toen de strijd om het gezag van de overheid in kerkelijke zaken nog in volle gang was.
92. W.G. de Vries, *Kerk en tucht bij Calvijn*, Capelle a/d IJssel z.j.
93. Zie de literatuur genoemd in de noten 29-31 van hoofdstuk 1 van dit boek.
94. Neustadt 1586, p. 163-191.
95. *O.c.*, p. 265.
96. *O.c.*, p. 168.
97. *O.c.*, p. 175.
98. *O.c.*, p. 186.
99. *O.c.*, p. 187. Evenals Bucer maakt ook Zanchi gebruik van het onderscheid tussen een kerkelijke tucht over de gemeenteleden en over de ambtsdragers. Eenzelfde gedachtengang treffen we aan in de gereformeerde kerkordes van de Nederlandse gereformeerden.
100. F. Junius, *Opera Theologica*, Tom. I, Genève 1613, col. 1922, 'De natura et administrationibus ecclesiae Dei'; in de Theses Theologicae, col. 3005ss.; Tom. II, col. 997: 'De ecclesia liber singularis'.
101. Zie A. Walaeus, *Het ampt der kerckckendienaren, midtsgaders de authoriteyt, ende opsicht, die een Hooghe Christelicke Overheydt daer over toecompt*, Middelburg 1615.
102. *Synopsis purioris theologiae*, p. 581.
103. De eerste twee volumina van het werk bevatten de kerkelijke zaken en handelingen, onderverdeeld in vier boeken. Boek I bevat het object van de kerkregering, het tweede boek behandelt de zaken of handelingen en kerkelijke oefeningen, het derde bespreekt kwesties als huwelijk en begrafenis en andere voorvallende zaken. In het vierde boek komen de uiterlijke kwesties aan de orde: kerkelijke vrijheid, kerkelijke goederen, tractementen van predikanten enz. In de derde band spreekt Voetius over de kerkelijke personen. Het bevat vier boeken: het kerkvolk, de kerkelijke ambten, de roeping tot het ambt en de rooms-katholieke hiërarchie. In de vierde band geeft Voetius een indringende bespreking van de kerkelijke acties, die betrekking hebben op de eigenlijke kerkregering en de kerkelijke tucht. Ook hier is de stof ondergebracht in vier boeken: de regering van de kerk in het algemeen (boek I); de regering van de kerk in concrete gevallen van kerkplanting en -onderhouding enz. (boek II); de regering van de kerk in een toestand van deformatie, verstrooiing, afscheidingen enz. (boek III); de kerkelijke tucht (boek IV). Ieder boek is weer onderverdeeld in een aantal tractaten. Wat de indeling van de stof tot in de finesses toe aangaat, maakt het werk een zeer scholastieke indruk. Voetius kan zich laten gaan in het bespreken van zeer theoretische kwesties. Hij is daarom gelaakt. Maar de inhoud van zijn werk is, uit wetenschappelijk oogpunt beschouwd, naar de maatstaf van zijn eigen tijd van hoge kwaliteit.
104. *Politia Ecclesiastica sive Forma ac Ratio administrandi et gubernandi Regni Christi, quod est Ecclesia in his terris*, Herborn 1607[2]

105. Zie daarover M. Bouwman, *Voetius over het gezag der synoden*, Amsterdam 1937, blz. 49vv.
106. W. Travers, *Ecclesiasticae disciplinae et Anglicanae ecclesiae ab illa aberratione plena e Verbo Dei et dilucida explicatio*, La Rochelle 1574; R. Parker, *De Politeia Ecclesiastica Christi, et Hierarchica opposita*, Libri tres, Frankfurt 1616.
107. *Pol. Eccl.*, I, p. 12.
108. Zie Th.W. Jensma (ed.) *Uw Rijk kome. Acta van de kerkeraad van de Nederduits Gereformeerde Gemeente te Dordrecht 1573-1579*, Dordrecht 1981, blz.1: In juli 1572 kwam J. Lippius uit Wezel, in augustus daarna B. Wilhelmi uit Londen. In september hebben zij voorlopig ambtsdragers aangesteld. In 1573 werd de eerste openbare belijdenis afgelegd. Na bidden en vasten werd daarop een kerkeraad gekozen en de gemeente geïnstitueerd.
109. *O.c.*, p. 15.
110. *O.c.*, p. 16: 'Causa autem proxima Ecclesiae, sit consensus mutuus in sacram illam unionem'.
111. *O.c.*, p. 19.
112. *O.c.*, p. 51.
113. Een opvatting die door de independenten werd aangehangen, zie D. Nauta, *De Nederlandsche Gereformeerden en het Independentisme in de zeventiende eeuw*, Amsterdam 1936, blz. 22; zie J. Norton, *The Answer to The Whole Set of Questi-' ons of the Celebrated Mr. William Apollonius*, transl. D. Horton, Cambridge 1958, p. 62ss.
114. *O.c.*, p. 27.
115. *O.c.*, p. 29.
116. Tom. III, p. 1ss.
117. W. van 't Spijker, *De ambten bij Martin Bucer*, Kampen 1970, blz. 80vv.; 124vv.
118. *O.c.*, p. 117.
119. *O.c.*, p. 119ss.
120. *O.c.*, p. 122ss.
121. Tom. IV, p. 770-840.
122. *O.c.*, p. 784.
123. *O.c.*, p. 786.
124. *O.c.*, p. 895.
125. *O.c.*, p. 936ss.
126. M. Bouwman, *Voetius over het gezag der synoden*, Amsterdam 1937. Het standpunt van Bouwman moest dienen om de veranderde visie in de Gereformeerde Kerken op de bevoegdheid van meerdere vergaderingen te ondersteunen. Daarover D. Deddens, 'De Gereformeerde Kerken na de Vereniging van 1892' in: W. van 't Spijker en L.C. van Drimmelen, *Inleiding tot de studie van het Kerkrecht*, Kampen 1992[2], blz. 146.
127. *Pol. Eccl.*, Tom. IV, p. 178.
128. *O.c.*, p. 127s.
129. *O.c.*, p. 128s. Zie de brede weerlegging van het independentisme, p. 138-166.
130. Zie 'Het Congregationalisme', in W. van 't Spijker (red.), *De Kerk*, blz. 313-325.
131. *Redelyke Godtsdienst*, blz. 675-501.
132. J.-L. Leuba, *Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Arten von Gottes Wirken nach dem Neuen Testament*, Göttingen 1957; F. Klostermann, *Kirche, Ereignis und Institution, Überlegungen zur Herrschafts- und Institutionsproblematik in der Kirche*, Wien, Freiburg, Basel 1976.
133. *Redelyke Godtsdienst*, I, blz. 683vv.
134. Over Luther: H. Lieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*, Göttingen 1962.

135. W. van 't Spijker, *De ambten bij Martin Bucer*, Kampen 1970, 1987[2], blz. 37vv.
136. Toen kende hij aan de gemeente het recht toe om te oordelen over de leer en desnoods eigen predikers aan te stellen en af te zetten, *Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursache.*
137. M. Bucer, *Scripta Anglicana fere omnia*, Basel 1577, p. 244.
138. H. Zanchi, *De religione christiana fides*, p. 260ss.; zie M. Bucer, *Scripta Anglicana*, p. 563ss.
139. *Opuscula Theologica*, Leiden 1614, p. 497-521. De behandeling van de sleutelmacht, de synoden en de sacramenten kon hij, door de dood verrast, niet voltooien.
140. *O.c.*, p. 497.
141. *O.c.*, p. 499.
142. *Calv. Opera*, Tom. IX, col. 773, 'Summa doctrinae de ministerio verbi et sacramentorum'.
143. *O.c.*, p. 499s.
144. *O.c.*, p. 501.
145. *O.c.*, p. 505.
146. *O.c.*, p. 511-521.
147. *De natura et administrationibus ecclesiae Dei*, In *Opera Theologica*, Genève 1613, col. 1921-1958, een interessant stuk, geschreven voor Prins Willem van Oranje. Zie ook Junius' 'Theses theologicae', *o.c.*, col. 2096-2112.
148. *Synopsis*, p.458-475.
149. *Pol. eccles.*, Tom. III, p. 4, 8.
150. *O.c.*, p. 11.
151. *O.c.*, p. 19s.
152. *O.c.*, p. 21s.
153. *O.c.*, p. 203.
154. *O.c.*, p. 209.
155. *O.c.*, p. 210.
156. *O.c.*, p. 15s.
157. *O.c.*, p. 217-223.
158. *O.c.*, p. 223-232.
159. *O.c.*, p. 242.
160. *O.c.*, p. 263s.
161. *O.c.*, p. 293-304.
162. *O.c.*, p. 336.
163. *O.c.*, p. 508ss.
164. *O.c.*, p. 529.
165. *O.c.*, p. 537.
166. *O.c.*, p. 700.
167. *Redelyke Godtsdienst*, I, blz. 617.
168. *A.w.*, blz. 622-625.
169. *A.w.*, blz. 626.
170. *A.w.*, blz. 628vv.
171. *A.w.*, blz. 640.
172. *A.w.*, blz. 646.
173. *A.w.*, blz. 646: '...dat grote evangelie te verkondigen, aan onwetenden de weg der zaligheid te leren, mensen aan de duivel te ontrukken en te brengen tot Christus, de bedroefden te troosten, tragen op te wekken, afgedwaalden weer terecht te brengen, geveinsden en tijdgelovigen aan zichzelf te ontdekken, de waarheid tegen de dwalingen te verdedigen, goddelozen te bestraffen, mensen die ergernis

geven te helpen weren van en uit te werpen uit de kerk, de luister van de kerk te verhogen, opdat zij door de heiligheid van de belijders een eer van Christus mag zijn, zèlf een voorbeeld te zijn, in staat te zijn rekenschap te kunnen geven over de toevertrouwde zielen. Die deze en dergelijke zaken fundamenteel en in hun gewicht niet kent en op zijn hart brengt, hoe kan hij zich voornemen getrouw te zijn? Dit moet men kennen, overwegen, gevoelen, zal men bewust zijn van zijn roeping'.

174. *A.w.*, blz. 647. Vooral in dit laatste, de bestrijding, ligt volgens A Brakel een kenmerk van de echtheid van de roeping: 'Een grote lust tot dit werk, 1 Tim. 3:1, voortdurende prikkelingen om zich tot dit werk aan de Here op te offeren. Bekommering of hij wel geroepen wordt, benauwdheid over de bijbedoelingen als zij in het hart opkomen, waardoor men gedachten heeft om het werk te laten staan, als de zwaarte ervan en de eigen onbekwaamheid hem er tegen doen opzien, en een verlangen om er van ontslagen te worden, evenals Mozes en Jeremia. Toch blijven de prikkelingen en de tegenargumenten overwinnen, zodat hij voor de Here een grotere vrijheid heeft en zichzelf gewilliger vindt als voor die tijd, omdat hij door de tegenwerpingen de grond van zijn hart duidelijker voor zich ziet dan voordien, en dat zijn hart hem niet veroordeelt, maar overtuigd is van zijn oprechtheid in dezen'.
175. Zie M. Brecht, 'Philipp Jakob Spener und die Reform des Theologiestudiums' in *Pietismus und Neuzeit. Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*, Band 12, 1986, Göttingen, S. 94-108; voor Francke: E. Peschke, *Studien zur Theologie August Hermann Franckes*,I,II, Berlin 1964/'66, vooral II, S. 130-153.
176. *A.w.* blz. 649 geeft A Brakel de tekst van zijn lastbrief, zoals deze hem in Friesland was uitgereikt.
177. *Calv. Opera*, II, col 784: 'De externa et solenni vocatione loquor, quae ad publicum ecclesiae ordinem spectat; arcanam vero illam, cuius sibi quisque minister coram Deo conscius est, ecclesiam testem non habet, omitto. Est autem bonum cordis nostri testimonium, quod neque ambitione, neque avaritia, neque ulla alia cupiditate, sed sincero Dei timore et aedificandae ecclesiae studio oblatum munus recipiamus': 'Ik spreek over de uiterlijke en plechtige roeping, die betrekking heeft op de openbare orde van de kerk. Maar aan die verborgen roeping, waarvan iedere dienaar zichzelf voor Gods aangezicht bewust is, ga ik voorbij. Zij toch bestaat uit het goede getuigenis van ons hart dat wij noch uit eerzucht, noch uit gierigheid, maar uit een oprechte vreze Gods en uit de begeerte tot de opbouw van de kerk het aangeboden ambt aanvaarden'.
178. *A.w.*, blz. 665vv.
179. *A.w.*, blz. 665v.
180. *A.w.*, blz. 669.
181. G. Groenhuis, *De predikanten. De sociale positie van de gereformeerde predikanten in de Republiek der Verenigde Nederlanden voor plm 1700*, Groningen 1977, blz. 108vv.
182. Over het kerkelijk ideaal van de Nadere Reformatie schreef ik enkele bladzijden in T. Brienen e.a., *De Nadere Reformatie en het Gereformeerde Piëtisme*, 's-Gravenhage 1989, blz. 20-27.
183. Zie over deze 'Israël-theologie': C. Huisman, *Neerlands Israël. Het natiebesef der traditioneel-gereformeerden in de achttiende eeuw*, Dordrecht 1983; R. Bisschop, *Sions Vorst en Volk. Het tweede-Israëlidee als theocratisch concept in de Gereformeerde kerk van de Republiek tussen ca. 1650 en ca. 1750*, Veenendaal 1993; reeds eerder G. Groenhuis. *De Predikanten. De sociale positie van de gereformeerde predikanten in de Republiek van de Verenigde Nederlanden voor ±1700*, Groningen 1977, blz. 77-107; J. Jaantjes, 'Het Israël van het Westen', in *De nieuwe taalgids, jrg. 46 (1953)*, Groningen, blz. 1-8; G. Groenhuis, 'Calvinism and National Consciousness; the Dutch Republic as New Israel', in A.C. Duke and C.A. Tamse, *Britain and the Netherlands*, Vol. VII, *Church and State since the Reformation. Papers delivered to the seventh Anglo-Dutch Historical Conference*, 's-Gravenhage 1981, p.118-133.
184. Zie daarover de bijzonder felle 'Overtuigende Aanspraak aan de Ernstige Leeraars van Nederland', voorafgaand aan *Twe samenspraaken over 't geval van D. Jacobus Koelman en de Handelingen der Leeraaren, en Overheden omtrent Hem opgesteld door Jodocus van Lodensteyn, in zijn leven getrouw Dienaar Jesu Christi tot Utrecht*, Amsterdam 1679, Knuttel catalogus 11693, daar omschreven als 'een scherp protest tegen de bemoeiing der overheid met kerkelijke zaken, en de verslapping der kerktucht'. Het geheel is door Koelman zelf uitgegeven.
185. G. Voetius, *Theologisch Advys over 't Gebruyck van Kerckelijcke Goederen van canonisyen , vicaryen etc.*, Amsterdam 1653, en dezelfde: *Wolcke der Getuygen, ofte het Tweede Deel van het Theologisch Advys over 't gebruyck van Kerckelijcke Goederen. Hier by komt een kort Verhael van den Oorspronck, Ordre, Amp, en Staet der Canonicken als oock een Wederlegginge van eenige Objectien, Uytvluchten ende Exceptien*, Utrecht 1656. Over de kwestie: A.C. Duker, *Gisbertus Voetius*, tweede deel, Leiden 1910, blz. 294vv.
186. Zie F.J. Los, *Wilhelmus à Brakel*, Leiden 1991[2], blz. 165-191.
187. Uitgegeven te Amsterdam in 1688.
188. *a.w.*, blz. 18v.
189. Chr. Parresius (J. Koelman), *Vier Zamenspraaken, over ettelijke Kerkelyke zaaken*, Utrecht 1677, Aan den lezer. blz. **** verso.
190. Zie *Vier Zamenspraaken*, blz. **3.
191. Uitgegeven te Goes 1647.
192. Utrecht 1675.
193. Zevende druk, Utrecht 1748.
194. Onder schuilnaam Cristophilus Eubulus schreef hij *De pointen van Nodige Reformatie Ontrent De Kerk, en Kerkelijke, en Belijders der Gereformeerde Kerke in Nederlandt*, Vlissingen 1678.
195. Zie hoofdstuk 1, noot 51.
196. J. Koelman, *Reformatie noodig omtrent het gebruyk der Formulieren betoogt in twee Predicatien en daar na uytgebreydt*, Vlissingen 1673.
197. *Martini Buceri Opera Latina*, Vol. XV, *De Regno Christi, libri duo*, 1550, ed. F. Wendel, Parijs, Gütersloh 1955. Zie W. Pauck, *Das Reich Christi auf Erden. Utopie und Wirklichkeit. Eine Untersuchung zu Butzers 'De Regno Christi' und zur englischen Staatskirche des 16. Jahrhunderts*, Berlin, Leipzig 1928; R. Schulz, *Martin Butzer's Anschauung von der christlichen Oberkeit, dargestellt im Rahmen der reformatorischen Staats- und Kirchentheorien*, Zella-Mehlis Thür 1932.
198. J. Koelman, *Historisch Verhael nopende der Labadisten scheuringh, en veelerley Dwalingen, met de Wederleggingh der selver*, Amsterdam 1683, blz. 208vv.: 'dese hare dwalingh, zijnde van soo grooten gewicht en gevolge...'.
199. Fr. Ridderus, *Historische doop, avondmaal en discipline van de tijden Christi af vervolgens tot den Jare 1672, vertoonende Omtrent de selvige, de Instellinge, Leere, Gebruyck, Ceremonien, Omstandigheden, Voorvallen, Dwalingen, Verbasteringen, verhaelde Miraculen, Reformatien, etc. Ende dat onder allerley soorten van Christenen*, Amsterdam 1672.
200. Hoe actueel zijn thematiek is blijkt uit de inhoud van en de vele reacties op het z.g. Limarapport *Baptism, Eucharist and Ministry, Churches respond to BEM. Official*

responses to the 'Baptism, Eucharist and Ministry' text, Vol 1-5, Genève 1986-1990.

201. Zie H. Montanus, *Nietigheydt van den kinderdoop. Noyt voor desen soo overvloedelijck ende klaerlijck bewesen uyt kerckelijcke Historien, Oudtvaderen, en voornamelijck uyt de H. Schrift,* Amsterdam 1646, een posthume uitgave van de in verband met allerlei afwijkende meningen afgezette gereformeerde predikant, zie *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek,* deel X, Leiden 1937, col. 642-645.
202. Hij publiceerde in 1573 twee geschriften: *Historia Apologetica Ofte Waarachtigh Vertoogh van al 't geen in de Kerke tot Bleiswijk, Als ook in de Classe van Schieland, over 't werk van de Reformatie, voorgevallen is. Tot verantwoordinge van alle de ongefondeerde Beschuldigingen des opgemelten Classis. 't Samengesteldt door ADRIANUS DE HERDER, opsiender der congregationale Gemeente Christi tot Rotterdam,* Rotterdam 1673; en: *Schriftuurlijk Bewijs voor den Heiligen Doop van Naastgeloovige Ouders Kinderen: gezuivert van allen Tegen-redenen ende Exceptien D. Francisci Ridderi. Ten hooghsten noodig voor alle geestelijke Wachters aan de Poorte van het hemelsche Huis onzes Zalighmakers Christi,* Rotterdam 1673. De kwestie Herder kwam herhaaldelijk ter sprake op de classis Schieland en op de particuliere synode van Zuid-Holland, zie W.P.C. Knuttel, *Acta der particuliere synoden van Zuid-Holland,* deel 4 en 5. 's-Gravenhage 1912, 1915, zie register s.v.
203. Ridderus, *Historische Doop,* blz. 762.
204. Ridderus, *a.w.,* blz. 700-705.
205. Het is overigens de vraag of Herder tot de Labadisten overging, zie J.P. de Bie en J. Loosjes, *Biographisch Woordenboek van Protestantsche Godgeleerden in Nederland,* III, blz. 718.
206. Zie het artikel van D. Nauta en de daaraan toegevoegde uitgebreide bibliografie van F. H. Danner in *Biografisch Lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme,* deel 2, Kampen 1983, blz. 293-302; nog altijd: W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus in der Reformierten Kirche der Niederlande bis zur Labadistischen Krisis 1670,* Leipzig 1911; T.J. Saxby, *The Quest for the New Jerusalem, Jean de Labadie and the Labadists, 1610-1744,* 's-Gravenhage 1987; C. Graafland, 'De Nadere Reformatie en het Labadisme', in T. Brienen e.a., *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme,* blz. 275-346.
207. Zie mijn bijdrage 'Congregationalisme', in W. van 't Spijker (e.a., red.), *De Kerk. Wezen, weg en werk van de kerk naar reformatorische opvatting,* Kampen 1990, blz. 313-325.
208. *The Quest for the new Jerusalem,* p. 334: 'Here, then, is the heart of Labadism, its conception of the church'. Voor De Labadie betekende het samenkomen van kerk en staat in de tijd van Constantijn (het begin van het z.g. Constantijnse tijdperk) het begin van het verval in de kerk.
209. Knuttel, *a.w.,* deel IV, blz. 527-529.
210. Knuttel, *a.w.,* blz. 567.
211. Knuttel, *a.w.,* blz. 598.
212. Knuttel, *a.w.,* deel V, blz. 7: het kwaad zet zich niet voort, maar het neemt hoe langer hoe meer af; blz. 54: het Labadisme steekt de kop op in de classis Den Haag; in 1675 rapporteert men dat er nog steeds in de classis Den Haag activiteiten worden waargenomen. Maar in Friesland verspreidde zich de dwaling, zo meldde de Friese afgevaardige. Daarom had de synode van Leeuwarden middelen beraamd, kerkelijke zowel als politieke, tegen hun gevreesde activiteiten. Men zou de kerkelijke censuur toepassen op degenen die zich aan Woord en sacrament onttrokken, maar eveneens tegen alle ongeregelde en ergernis gevende zondaren in de gemeente. Het verspreiden van boeken en pamfletten zou men zo veel mogelijk tegengaan. Bij de overheid werd aangedrongen op maatregelen om Yvon het verblijf in de provincie te ontzeggen en dat tegen conventikels zou worden opgetreden, blz. 94vv. Vgl. blz. 117v., 144, 185, 279. In 1680 werd besloten om de kwestie van de labadisten uit de acta weg te laten, een teken dan de beweging geen last meer bezorgde aan het kerkelijke leven, blz. 314.
213. Blz. 295vv.
214. Koelman noemt hen in één adem met de donatisten, novatianen, katharen, brownisten, wederdopers, mennisten etc., reeds afdoende weerlegd door Calvijn, Beza, Musculus en anderen, *Historisch Verhael,* ed. 1770, blz. 122vv.
215. Uitgegeven in Middelburg 1667, bevatte het tractaat twee brieven bestemd voor zijn intieme vrienden en collega's.
216. Aldus de inhoud van de eerste brief.
217. Voornamelijk de inhoud van de tweede brief, die in 1668 verscheen, eveneens in Middelburg.
218. Zie Voetius' *Exercitia et Bibliotheca Studiosi Theologiae,* Frankfurt 1685.
219. *Catechismus of christelicke onderwijsinge voorstellende de voornaemste Waerheden des Geloofs, en meest-gewichtige gronden der Godsaligheyt en des Christelicken levens, door Petrum Dulignon, in sijn leven Herder der Gereformeerde en van de Werelt afgesonderde Gemeynte, tegenwoordig vergadert tot Wiewert in Vrieslant,* in drie deelen uyt de Fransche tale overgeset, Amsterdam 1682.
220. *a.w.,* blz. 451.
221. *a.w.,* blz. 457.
222. *a.w.,* blz. 476.
223. *Historisch verhael,* ed. 1770, blz. 153-181.
224. Ed. Joh. du Vignon, Rotterdam 1738.
225. 'Men moet sigh by de Kerke voegen, ende by deselve blyven', *Redelyke Godtsdienst,* Rotterdam 1730, blz. 590-616.
226. *a.w.,* blz. 40vv.
227. *Pol. Eccl.,* Tom. IV, p. 488ss.; een vertaling van een gedeelte ervan in *Godtsgeleerde Vragen en Antwoorden wegen de Scheydingen, en Afwijckingen, van de Kercken verhandelt door Gisbertus Voetius...Openbaerlijck voorgestelt den 30. October en 13. Novemb. 1669,* Amsterdam 1669.
228. *Pol. Eccl.,* Tom. IV, p. 490. *Godts-geleerde Vragen,* blz. 4.
229. *Pol. Eccl.,* p. 511; *Godts-geleerde Vragen,* blz. 29.
230. Grote verbijstering was er in Nederland toen er de geruchten doordrongen van de verheffing der geesten bij en na een avondmaalsviering van de labadisten in Herford, waar men danste en elkaar kuste. Een vroomheidsbeleving die men met de beste wil niet kon plaatsen. Men zag daarin het begin van het eind der beweging.

Eschatologie

Dr. T. Brienen

1. Bronnen

Wij gaan in dit onderdeel van de theologische aspecten van de beweging der Nadere Reformatie[1] ons bezig houden met haar opvattingen inzake de 'laatste dingen'. Deze 'laatste dingen' nemen we echter in hun meest brede zin: zowel van het laatste van het eigen, individuele menselijke leven als ook van het laatste van de wereld en haar geschiedenis, zoals uit de aangegeven onderdelen blijkt.

Nu wordt in de begripsbepaling van de Nadere Reformatie, waarnaar zo juist verwezen is, gesteld: 'Wat bij mannen van de Nadere Reformatie opvalt, is dat zij een historiserende eschatologie kennen, waarbinnen zij veel aandacht besteden aan Israël'.[2] Hieruit blijkt dat er binnen de beweging van de Nadere Reformatie inderdaad gesproken kan worden van aanwezige eschatologische visies.

De mannen van de Nadere Reformatie hebben hun eschatologische gedachten neergelegd in dogmatische handboeken, in theologische maar ook praktische verhandelingen, in meditaties en in preken. Het is verrassend te merken, hoe ze niet alleen in theoretische beschouwingen maar ook direct op de preekstoel, in het catechisatielokaal en in pastorale gesprekken de gemeente en haar leden bij de 'laatste dingen' bepaald hebben, zelfs de kleine kinderen en de jongelui.[3]

Uit al deze bronnen willen we een zo globaal mogelijk beeld vormen van de eschatologie volgens de Nadere Reformatie.

We volgen daarbij de gebruikelijke indelingen en behandelde onderwerpen die in de dogmatische handboeken aan de orde komen bij de eschatologie, zoals I. de eschatologie van het persoonlijke leven met: de dood; de tussentoestand; en II. de eschatologie van wereld en volken met: tekenen der tijden; de antichrist; de wederkomst van Christus; de lichamelijke opstanding; het laatste oordeel; het eeuwige leven en de nieuwe hemel en nieuwe aarde e.a.[4] Al deze facetten van de eschatologie komen we in de bronnen van de theologische visies en praktische verhandelingen van de Nadere Reformatie tegen.

2. De eschatologie van het persoonlijke leven

Hieronder verstaan we het heenleven van de mens naar het einde van zijn aardse bestaan, èn dat einde zelf met al de inhouden daarvan. De mannen van de beweging van de Nadere Reformatie hadden voor dit alles een open oog.

In het denken vóóruit speelde bij hen de persoonlijke toekomst van de mens een grote rol, waarbij het sterven en de komende ontmoeting met God de nodige aandacht kregen. Het was ook een tijd, waarin het sterftecijfer heel hoog lag en velen met de dood geconfronteerd werden. Daarom achtte men de voorbereiding op het sterven van wezenlijk belang. Al is daarbij een zekere individualiserende en spiritualiserende tendens onmiskenbaar aanwezig, men moet toch nooit vergeten, dat het einde van ons aardse bestaan volgens de mannen van de Nadere Reformatie nimmer los gedacht mag worden van de voleinding der wereld bij de wederkomst van Jezus Christus. Diverse auteurs hadden dan ook evenzeer en tegelijkertijd oog, zo zullen we zien, voor de toekomst van de wereld, die zich richt op de voleinding. Men voegt beide aspecten – de eschatologie van het persoonlijke leven èn de eschatologie van wereld en volken – samen in één geheel. In deze kaders staat bij de nadere reformatoren de eschatologie van het persoonlijke leven.

Deze aandacht voor het toekomstig persoonlijk heil kwam in ons land wel in het bijzonder tot uiting in de zogenaamde euthanasia-literatuur, geschriften over de wel-stervens-kunst. Wij zullen zien, dat het karakteristiek is, dat de schrijvers uit de kringen van de Nadere Reformatie de leer van het wel-sterven niet louter academisch hebben willen behandelen, maar vooral praktisch en pastoraal, om zo de gewone gemeenteleden ten dienste te kunnen zijn. In dit verband maakt de overdenking van de dood een wezenlijk onderdeel uit van de oproep en de aandrang tot een dagelijkse oefening in de heiliging des levens. Want wie nauw leeft, kan ruim sterven. Zo wordt het persoonlijk beleven van de zaken des geloofs, ook ten aanzien van het sterven, verbonden met de praktijk der godzaligheid en houdt de Nadere Reformatie haar twee hoofdpunten van streven bijeen, tot in de 'laatste dingen' toe.

Zij behandelen inzake de eschatologie van het persoonlijke leven de volgende onderwerpen:

a. Het sterven en de dood

a.1. Als straf

Het eerste, dat zij duidelijk stellen, is dat alle mensen zullen, ja moeten sterven. Slechts Henoch 'in de eerste wereld' en Elia 'in de tweede wereld' waren hiervan uitgezonderd. Al verschilt het 'uiteinde' van de gelovigen en van de ongelovigen nog zoveel, sterven gaan allen. Men beroept zich daarvoor onder andere op woorden van de Bijbel als Jozua 12:14 en Psalm 89:49. Het sterven is het einde van ieder. Het is Gods vaste en onveranderlijke 'bevel' voor ieder mens (Hebr. 9:27). Na de zondeval sprak de Here God dit vonnis uit: 'Gij zijt stof en gij zult tot stof wederkeren' (Gen. 3:19). Sterven is dus een straf op het begaan van de ongehoorzaamheid door de eerste mensen in het paradijs. Niets kan ons van deze straf en dit gevolg der zonde vrijstellen: de wijze Salomo noch de dwaze Nabal, de sterke Simson noch de schone Rachel. De ondervinding maakt dit ook alle mensen duidelijk. Het behoeft daarom geen bewijs, wel indachtigmaking.[5]

Worden tegenwoordig door velen het sterven en de dood gezien als biologisch behorend bij het leven, de mannen van de Nadere Reformatie zagen ze duidelijk theologisch als straf. De oorzaak van de dood is gelegen in de zonde. Hiervoor wordt verwezen naar Genesis 2:17, waar God sprak: 'Ten dage dat gij daarvan eet, zult gij den dood sterven'. Door de zondeval is de genade de mens ontnomen, dat zijn lichaam niet zou verouderen. Nu keert hij weer tot het stof, waaruit hij genomen is. Zo is de dood de straf van God op de zonde. De heidenen hebben de dood herleid tot de wet der natuur. Christenen weten beter. De dood is niet door God geschapen, maar heeft de duivel tot vader en de zonde tot moeder. De duivel, de mensenmoorder van den beginne, heeft de macht van de dood (Hebr. 2:14). De dood is door de zonde gebaard (Jac. 1:15). Zonde en dood hangen aan elkaar als naald en draad.[6]

Naar herkomst is de dood Gods straf op de zonde van de eerste mensenouders. Maar in het werkelijk ondergaan van de dood, in het sterven, moet onderscheid gemaakt worden. Voor de goddelozen komt het sterven als een schuldeiser, als een straf wegens de zonde. Zij gaan daar doorheen naar de eeuwige dood (Rom. 6:23). Voor de gelovigen echter is het sterven er wel om der zonden wil, maar alleen als een kastijding, daar de Here Jezus alle straf van hun zonde gedragen en hen ervan verlost heeft, terwijl de dood voor hen een doorgang is naar het eeuwige leven (zie: Rom. 8:10; Luk. 16:21; Openb. 14:13).[7] In het eerste geval – van de goddelozen – zien wij de dood in het licht van de wet, welke een door de zonde overtreden wet is; dan is de dood de straf op de zonde, de beul die ons kwelt, de gerechtsdienaar die ons voor de hoogste vierschaar sleept.[8] In het tweede geval – van de gelovigen – wordt de dood gezet in het licht van het evangelie, dat ons de dood en de opstanding van Christus verkondigt. Hij droeg voor hen de straf op de zonde en verzoende hun schuld. Daardoor is de prikkel, de angst uit de dood voor hen weggenomen. De dood is ontwapend, gedood en zijn macht kwijt.[9]

a.2. In wezen

Gewoonlijk wordt door de mannen van de Nadere Reformatie overeenkomstig de Heilige Schrift over een drieërlei dood[10] gesproken.

Allereerst is er de lichamelijke dood, waaronder men verstaat een scheiding van ziel en lichaam, welke plaats vindt bij ons sterven. Men denkt dan onder andere aan de woorden van Salomo, die in Prediker 12:7 de dood zo omschrijft: 'Dat het stof wederom tot de aarde keert als het geweest is en de geest weder tot God keert, die hem gegeven heeft' (vgl. Jak. 2:26; Luk. 23:46). Hierbij moet gevoegd worden de stelling, dat de lichamelijke dood niet een vernietiging van de mens betekent – wat de socinianen beweerden –, maar een verandering. Overigens moet men deze lichamelijke dood niet beperken tot wat de mens aan het einde van zijn aardse leven meemaakt. Ook behoren er toe

al de ellenden en plagen, die wij reeds middenin dit leven meemaken, welke niet anders zijn dan voorboden, ja beginselen van de dood, waarom zij ook de naam 'dood' dragen. Men kan ze daarom de 'kleine doden' noemen, die wij nu al sterven en die aan de 'grote dood' voorafgaan.[11]

Hiernaast is er de geestelijke dood. Deze houdt in, dat wij de gemeenschap met God missen, zijn beeld verloren hebben en onbekwaam zijn tot enig goed (vgl. Ef. 2:1). De geestelijke dood omvat dit gehele aardse leven, voorzover wij niet door het geloof de Here Christus toebehoren. 'Breedvoerig wordt door de gereformeerde theologen gesproken over deze geestelijke dood, er is door hen niet één stervenskunst geschreven die er niet op ingaat'.[12] Speciaal de nadere reformatoren vinden het uiterst belangrijk de mensen dit krachtig voor te houden en van deze geestelijke dood te overtuigen.

In de derde plaats spreekt men van de eeuwige dood of ook wel de tweede dood analoog Openbaring 21:8. Hieronder wordt verstaan de rampzalige staat der verdoemden, het van God gescheiden en vervreemd zijn en het eeuwig straf lijden in de hel. In schrille kleuren wordt deze eeuwige dood afgeschilderd. Het is een verzinken in de eeuwige diepten van het verderf. Hier verblijft men temidden van de vijanden van God en is men voorwerp van zijn eeuwige toorn. Deze dood komt na dit leven en zonder enige twijfel voor alle ongelovigen.[13]

a.3. Voorbereiding op het sterven

Alle auteurs uit de beweging van de Nadere Reformatie gaan in op de voorbereiding op de dood. Daarvoor zijn zij ook mannen van de praxis pietatis, pastoraal bewogen en geestelijk leidinggevend. Zo heeft onder andere Th.G. à Brakel ons een stuk sterfbedpastoraat nagelaten, dat hij in 1649 geschreven heeft op verzoek van een ernstig zieke broeder uit zijn gemeente te Beers en Jellum.[14] Meerdere nadere reformatoren geven brede aanwijzingen voor de concretisering van deze voorbereiding.

Wij willen hieraan aandacht geven als wezenlijk behorend bij de eschatologie van het persoonlijke leven.

Er zijn een aantal belangrijke aspecten aan te wijzen in deze voorbereiding op het sterven binnen de literatuur van de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie over deze kwestie.

Allereerst richten zij zich tot de *onbekeerden* en laten hen horen, dat het op de dood afgaat en dat bij die dood de tijd der genade voor ieder mens wordt afgesloten. Daarom roepen zij de mensen op zich alsnog en zonder uitstel te bekeren. De noodzaak van deze bekering wordt onderstreept door het vooruitzicht straks, wanneer men zich niet bekeert, te moeten verzinken in de eeuwige verschrikkingen der hel. Bij het sterven is het gebeurd en is de tijd der genade en bekering voorbij. Een late bekering is zelden een goede! Laat het daarom niet op het laatste aankomen. Men moet voorzichtig zijn met sterfbedbekeringen, al blijft er die mogelijkheid. Volgens W. Teellinck is men op het sterfbed

onbekwamer dan ooit om zich te bekeren.[15] Wie wel wil sterven, moet daarom zijn dagen wel leren tellen. Wij moeten aan het stellige einde van ons leven en aan het onvermijdelijke van onze dood dikwijls en met een bewogen hart denken. Heel weinig mensen zijn daar werkelijk mee bezig. Zij denken als de dood komt, dat zij wel schotvrij zullen zijn. Hoe zullen de onbekeerden dan bedrogen uitkomen! Zorgeloosheid op dit punt is dwaasheid. De dood is immers de deur naar de eeuwigheid, maar dat is dan òf tot eeuwige zaligheid òf tot eeuwige verdoemenis. Het gaat bij de dood om de eindafrekening, en de gedachte daaraan moet ons wapenen tegen het bedrijven van zonden en ons brengen tot bekering tot God. De dood trekt de onbekeerde op staande voet voor de meest rechtvaardige vierschaar, waar hij niet alleen zijn grootste vijand, te weten de Here Jezus op de troon moet zien zitten, maar waar hij tegelijk voor eeuwig van ieder straaltje van Gods aangezicht verstoten moet blijven. Dit alles moeten de onbekeerden zich goed bedenken.

Vervolgens horen wij, hoe de *godzaligen* zich moeten voorbereiden op hun sterven. Zij moeten zich in dit leven, in handel en wandel reeds richten op de eeuwigheid, die komt. Er wordt gesproken over het zich losmaken van de wereld, over het verachten van de wereld, over het komen tot 'een losse gestalte der ziel' en over het gaan verlangen naar de hemel. Dat betekent een nalaten van de zonde en een meer en meer zoeken van de dingen, die boven zijn. Het gaat in de Nadere Reformatie duidelijk om een pelgrimage-ethiek. Vanuit de gebrokenheid van het aardse bestaan leren wij uitzien naar de hemelse heerlijkheid. Er is met het oog op dood en eeuwigheid een krachtige eis tot heiliging van leven en daden. In dit bestaan moet de mens breidels vinden om zijn dartelheid en andere zonden in te tomen. De overdenking van de dood spoort ons aan om ons leven wel te besteden en het door te brengen in deugd en eer. De dood maant tot waarachtige vroomheid.

Dat houdt onder andere in een zich al meer terugtrekken uit de wereld, volgens J. Hoornbeeck.[16] Die wèl wil sterven, moet godzalig leven! Dan zal men in de gunst van God sterven. Het wel-leven en het wel-sterven zijn voor de mannen van de Nadere Reformatie onlosmakelijk aan elkaar verbonden.

Vervolgens moet men zich gewennen aan de dood. Het is nodig zich de dood steeds voor ogen te houden en met de indruk van sterven gedurig te leven. Sterven kan men niet pas leren op het laatste moment, men moet er zijn leven lang over doen (Ps. 39:5; 90:12). Zeer praktisch ingestelde vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie hebben gepleit voor het gedurig denken aan de dood en aan de opstanding der doden. Dit moet gebeuren onder het naar bed gaan, het uitkleden, het wakker worden, het weer opstaan, het uit-huis-gaan, het over-straat-gaan enz. Zelfs heeft Jacobus Koelman ervoor gepleit ook met kinderen over de dood te spreken en ze weleens mee te nemen naar stervenden.[17] Zo moet de meditatio mortalis (de overdenking van de dood) het hele leven doortrekken. Men heeft de plicht als godzaligen om zijn dagen te tellen. Men moet de wereld als in het voorbijgaan gebruiken. Men mag er wel in

wonen, maar zich er niet in wortelen. De wereld is immers niet meer dan inbeelding, een nietig ding, een wonderboom als bij de profeet Jona, een lamp die met een stukje vlas wordt uitgeblust, aldus G. Saldenus in: *Leven Uyt de Doodt* (Utrecht 1667, blz. 60vv). Hij vindt, dat wij de wereld niet hoger moeten taxeren dan een herberg of een pleisterplaats. Als we het zo beleven, zal het ons niet zwaar vallen wanneer wij de tijding krijgen uit deze herberg te verhuizen naar ons vaderland. Velen maken zichzelf wel wijs dat zij niet zoveel met de wereld op hebben, maar zij zitten vaak behoorlijk in deze wereld vastgemetseld. Te erger zal het zijn deze wereld te moeten verlaten. Zorg er dus voor matig te zijn in het gebruik van de aardse dingen.

Van het hoogste belang is, dat men in het leven weet te steunen in het geloof op het Woord van God. Die dit in het leven geleerd heeft, heeft het bij de hand als het sterven komt. Ook dan tracht men een verzoend en gerust geweten te bezitten. Bij zo'n geweten kan men vast en zeker 'vrolijk sterven' en is de dood geen dood meer, aldus W. à Brakel.[18] Wanneer wij gewassen zijn in Christus' bloed en geheiligd door zijn Geest, moet de dood, ook al roepen en stampen alle duivelen en machten van de hel daar tegenin, ons brengen, niet waar deze het willen, maar waar God het wil dat is in de hemel. Want onze sterfdag is de geboortedag van de volle zaligheid. Zo kunnen we zelfs de dood met open armen tegemoet treden, terwijl wij de ongemakken van dit leven geduldig dragen. Het schild van het geloof moet niet in de pronkkamer blijven hangen, maar daadwerkelijk ter hand genomen worden. Men moet tonen dat men het gebruiken kan. Saldenus (*a.w.* blz. 157) merkt op, dat alleen het geloof, omdat het scherpziende ogen heeft en omdat het een echte geestelijke verrekijker is, ons bij het sterven door al de akelige, hartverscheurende en met de dood dreigende kwellingen heen een vaderhart, ja een vriendelijke bruidegom, ja de hemel zelf kan doen aanschouwen. Het geloof moet Gods macht en zijn wil, in zijn beloften uitgedrukt, aangrijpen. De dood brengt de gelovigen in de armen van hun lieve Zaligmaker Jezus en in de volle genieting van zijn goddelijke gemeenschap.

Er wordt ook gesproken over een bijzonder voorbereiding. Deze vindt dan namelijk plaats, wanneer men ernstig ziek wordt of heel oud is geworden en het einde voelt naderen. Ook hier worden weer heel praktische aanwijzingen gegeven. Wij noemen er enige, maar die zouden met andere aangevuld kunnen worden.

Zo wordt aanbevolen, dat men zich moet ontlasten van wereldse beslommeringen en tijdig zijn testament moet opmaken. Men moet zich geheel aan Christus de Here toevertrouwen, de zaken met God effenen en zijn zonden belijden, voorzover men dat nog niet gedaan heeft. Men zij biddend in gesprek met God en bevele zijn ziel bijtijds in Gods handen. Het is goed de Schriften te (laten) lezen en zich daardoor te laten bemoedigen. Zo is men gewapend tegen de dood en kan men uitzien naar de ontbinding en het zijn met Christus.[19]

a.4. Overwinning van de dood

De mannen van de Nadere Reformatie achten de dood zeker niet gering. Hij is, alhoewel de laatste, toch een verschrikkelijke vijand. Zijn aanzien is vreselijk. Hij gelijkt op een brullende leeuw.

Desondanks laten zij duidelijk horen, dat de dood voor wie gelooft, zijn verschrikking heeft verloren. De leeuw voor het paleis is niet een èchte leeuw, maar slechts een nagebootste, een stenen leeuw. Eveneens is de dood zo kwaad niet als hij er uitziet. Hij is voorts gemaskerd en moet, ja mag ontmaskerd worden. Dan blijkt hij een bode des hemels te zijn, de deur naar de eeuwige gelukzaligheid, een overwonnen vijand. Wij zullen de dood zijn schadelijke wapens moeten afnemen en onszelf van goede wapens moeten voorzien, door ons de gerechtigheid van Christus gelovig toe te eigenen. Zo verandert de dood van een vloek in een zegen, van een ladder die afdaalt in de hel in een ladder die doet opklimmen ten hemel. De dood begint ons dan te behagen, want hij maakt een einde aan alle moeite en ellenden van dit leven. De dood betekent een zoete slaap, een verlossing, een groot gewin. Doordat Christus de zonde verzoend heeft, is de dood zijn kracht kwijt. Hij heeft het graf gemaakt tot een aangename slaapkamer. Daar krijgen wij rust en vinden onze lichamen eeuwige gezondheid. De dood mag ons dienen als een wagen, die ons voert naar de bruiloft des Lams. De gelovigen komen met het sterven in de haven van de eeuwige rust en worden in die haven feestelijk verwelkomd. In het graf bewaken engelen onze botten en beenderen. Ook daar is Christus niet van zijn gelovigen gescheiden en de Heilige Geest verlaat de tempel van ons lichaam niet, als de wormen er aan knagen. Christus heeft het graf voor al zijn kinderen waarlijk geheiligd en straks breekt de morgen der opstanding aan.[20]

Zo mogen de gelovigen triomferend de dood aanzien!

b. De tussentoestand

De theologen van de Nadere Reformatie hebben ook rekenschap gegeven van hun visie op de fase tussen het sterven en de wederopstanding der doden of op de staat van lichaam en ziel na de dood. Ze gaan daar zelfs breed op in, wijzen de gedachten van de roomsen, socinianen, mennisten en remonstranten op verschillende punten af en weerleggen die met beroep op de Heilige Schriften.

b.1. Geen vagevuur

Al de mannen van de Nadere Reformatie verwerpen volstrekt elke gedachte van een vagevuur. Zij moeten daar niets van hebben. Men heeft het in deze kringen over de 'fabel van het vagevuur'. Men vindt het bestaan ervan volstrekt onbijbels.

Wat wordt immers onder dit vagevuur verstaan? Het zijn vooral de papisten, de roomsen, die deze leer aanhangen. Zij beweren, dat de zielen na het

sterven in wezen blijven en, zo zij niet in doodzonde sterven, naar een versierd vagevuur worden gezonden.

Zij moeten daar eerst verblijven om er volmaakt gezuiverd te worden hetzij door eigen lijden hetzij geholpen door de gebeden, missen en verdiensten der heiligen. Zo moet door de zware straf en een vreselijk lijden aan de goddelijke gerechtigheid voldaan worden.

Tegenover deze leer zeggen de nadere reformatoren hartgrondig: neen! En dit antwoord funderen zij in de Bijbel. Want in de gehele Bijbel staat niet één woord over het vagevuur geschreven. De Schrift spreekt maar van twee wegen en tweeërlei sterven: de weg ten hemel en de weg naar de hel; er is direct na het sterven eeuwige zaligheid of eeuwig verderf. Trouwens het vagevuur heeft geen enkele zin en grond, want het kan geen zonde wegnemen noch de ziel reinigen van wat voor kwaad ook. Immers de Here Jezus en zijn bloed alleen reinigen van alle ongerechtigheden. In zijn gerechtigheid zijn de gelovigen geborgen (zie: I Joh. 1:7; Koll. 2:10; II Cor. 5:21). De Bijbel zegt duidelijk, dat de zielen der gelovigen terstond na hun sterven in de hemel komen (zie: II Cor. 5:1; Filip. 1:23; Openb. 14:13; Luk. 23:43).

Geen vagevuur dus. Christus' offer staat garant voor de voldoening voor alle zonden. Daar hoeft niets aan toegevoegd te worden. De volkomenheid en algenoegzaamheid van zijn verzoening is hier de basis voor de directe heerlijkheid, waarin de gelovigen bij hun sterven worden opgenomen.[21]
Het kan niet duidelijker gesteld worden.

b.2. Geen zieleslaap

De nadere reformatoren moeten ook niets weten van een zieleslaap, gelijk verschillende theologen leren.

Zo stellen onder andere de mennisten, de dopersen, dat de zielen tot de jongste dag van Christus' wederkomst wel in wezen blijven, maar slapen. Daarom weten deze zielen ook niet van pijn noch vreugde. De remonstranten gaan daarin mee en beweren dat de zielen na de dood niet kunnen denken of actief zijn. De socinianen gaan nog weer verder en beweren, dat de zielen maar een goddelijke wasem, een soort lucht, een werkzame kracht of beweging vertegenwoordigen. Sterft nu de mens dan gaat de ziel weer op in God, ze verdwijnt daarmee en houdt op te bestaan. In de opstanding van het lichaam ontvangen de gelovigen een nieuwe ziel, maar voor de ongelovigen blijft de ziel aan de vernietiging onderhevig.

Deze leer van de zieleslaap wordt door J. Borstius niet anders getypeerd dan als dromerij. Als de dopersen zich beroepen op Openbaring 6:9, waar we lezen, dat de zielen die gedood waren om het Woord Gods onder het altaar liggen, dan is dit beroep niet gegrond. Want Johannes zegt daar, dat deze zielen niet slapen, maar roepen (vs. 10). Bovendien lezen we elders in het boek Openbaring dat zij staan voor de troon.[22]

Allerlei argumenten voor de zieleslaap worden ondergraven door de mannen van de Nadere Reformatie. Zo wordt door hen naar voren gebracht, dat de dood in de Bijbel wel als een slaap en rust wordt voorgesteld. Tegelijk wordt er echter bij gezegd, dat men deze woorden 'bij overbrenging' heeft te verstaan en dat zij deels slaan op het rusten van het lichaam deels op het ophouden van de moeiten van dit leven. Maar de ziel blijft in haar wezen en werkzaamheid na het sterven functioneren.[23]

b.3. Direct bij Jezus

Zonder enige aarzeling wordt door vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie duidelijk verkondigd, dat de zielen der ongelovigen bij het sterven naar de hel gaan, maar de zielen der gelovigen direct naar Jezus. Men fundeert dit onder andere op woorden als Lukas 16:22, 23:43; Prediker 12:7; II Corinthe 5:1,8; Filipenzen 1:23.

Als op grond van II Corinthe 5:10, II Timotheüs 4:8 gezegd wordt, dat de beloning wordt uitgesteld tot de laatste dag, dan wordt daarop geantwoord dat dit moet toegepast worden op de gehele mens en de gehele kerk, maar dat daardoor het feit van de voorafgaande zaligheid der individuele zielen geenszins wordt teruggenomen.

De sterfdag is voor de gelovigen de trouwdag. Daar zit niets tussen. De lichamen gaan het graf in en zullen daar blijven tot de dag van de totale opstanding van alle gestorvenen, maar de zielen der godvrezenden gaan bij het sterven aanstonds tot haar Bruidegom. Zij worden tot Hem opgenomen. Daarom betekent sterven winst.

Houdt dit nu in, dat de zaligheid voor de gelovigen in de hemel al volkomen zal zijn? Er zijn vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie die sterke nadruk leggen op het dáár en dàn reeds te genieten heil, maar anderen wijzen op een niet tenvolle tevreden zijn of op een nog hopen en verlangen van de gelovige zielen onder het altaar in de hemel (Openb. 6:9vv). De opstanding des vleses moet nog komen en daarmee een hogere trap van zaligheid. Wat in de tussenstaat gescheiden is, de ziel van het lichaam, zal eens verenigd worden. De tempel van de Geest, ons lichaam, wacht nog op restauratie. Ondertussen wordt van de volheid van de vreugde in de hemel niets afgedaan door de predikers en zielszorgers van de Nadere Reformatie. Straks komt echter een nog grotere mate van zaligheid.[24]

3. De eschatologie van wereld en volken

De beweging van de Nadere Reformatie heeft zich niet alleen bezonnen op het proces van het einde van het leven van de enkeling, maar de blik ook geworpen op de gang van de geschiedenis van mensen, volken en wereld naar de grote voleinding toe. Men verwachtte de wederkomst van Christus, waarbij diverse schrijvers aandacht hebben gegeven aan een heilrijke periode van de kerk en

aan een toekomstige bekering van Israël, welke gebeurtenissen men karakteriseerde als tekenen van de eindtijd.

We hoorden reeds dat dit genoemd wordt een 'historiserende eschatologie' en dat wij kunnen zeggen, dat deze kenmerkend is voor de beweging van de Nadere Reformatie in de Nederlanden. Dit houdt onder andere in, dat vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie veel meer dan de reformatoren van het eerste uur oog hadden voor de aardse dimensies van de bijbelse toekomstverwachting. Zij hebben daarin de volgende facetten onderkend en beschreven:

a. De wederkomst van Christus

Zo centraal als de paroesie, de wederkomst van de Here Jezus, de Zoon des mensen, in onze tijd en bij huidige christenen staat in de theologische bezinning en praktische houding, stond ze niet in de beweging van de Nadere Reformatie. Er wordt zeker over geschreven, maar niet zo breed als wij zouden verwachten. Er wordt veel minder over gehandeld dan bijvoorbeeld over het sterven van de mens en alles wat daarna komt of over het laatste oordeel. De wederkomst van Gods Zoon als zodanig blijft behoorlijk op de achtergrond, zo ontdekten wij in de literatuur van de nadere reformatoren.[25]

Desondanks kunnen wij in hun uiteenzettingen de volgende zaken vernemen over Christus' verschijning op de wolken tot heerlijkheid en volle overwinning:

a.1. De tijd van zijn komst

Er wordt indringend ingegaan op de vraag naar de juiste tijd, wanneer het laatste oordeel zal worden gehouden en deze wereld zal vergaan. Men is duidelijk van mening, dat die precieze datum voor ons mensen verborgen is. Wij weten wel uit de Heilige Schriften, dat die dag schielijk en onverwacht zal komen. Daarvoor wordt verwezen naar Schriftplaatsen als: Markus 13:32; Mattheüs 25:13; Lukas 21:35 en Handelingen 1:7. Maar concrete aanwijzingen van datum en dag moeten we niet begeren.

'Daar zijn ten allen tijde nieuwsgierige en vermetele mensen geweest, die onderstaan hebben, den tijd uit te rekenen en te zeggen, wanneer het oordeel komen zal; maar zij zijn alleen door den tijd beschaamd gemaakt. Eene Joodsche fabel is nog overig, welke uit het eerste vers van Genesis oordeelt, dat de wereld zesduizend jaren zal staan, omdat in dat vers de Hebreeuwsche letter aleph *zes maal* gevonden wordt, welke de eerste letter van Elef, duizend is; doch los fondament, losgebouw', aldus W. à Brakel.[26]

Ons zijn de tijden en de gelegenheden niet bekend gemaakt. De hemelse Vader heeft die aan Zichzelf gehouden. Daar moeten wij tevreden mee zijn. Met gissingen en menselijke berekeningen bereikt men niets. Die weg willen de nadere reformatoren niet op.

a.2. De tekenen van zijn komst

Toch heeft de Here God, die ons de juiste tijd niet bekend heeft gemaakt, in zijn Woord wel tekenen aangegeven, die aan de komst van Christus moeten voorafgaan. Het zijn ook herkenbare tekenen. Wij worden in de Bijbel zelfs opgeroepen die tekenen te onderkennen, er acht op te slaan.

Sommige van deze voor-tekenen zijn reeds merendeels vervuld. Door mannen van de Nadere Reformatie worden genoemd: de kracht van de verleiding door vele ketterijen en valse profeten, de afval, de vreselijke oorlogen die reeds gevoerd zijn, de aardbevingen en watervloeden, de hongersnoden, de gruwelijke vervolgingen en verdrukkingen van de kerk van God, de algemene zorgeloosheid en goddeloosheid van de mensen, de verkondiging van het evangelie over de gehele wereld en de openbaring van de antichrist, die algemeen wordt onderkend in de paus te Rome.[27]

Er zijn echter ook nog zaken, die alsnog vervuld moeten worden, eer onze Heiland verschijnt in de wolken ten oordeel. Deze zijn:

1. De verwoesting van de stad Rome, die men typeert als de troon van het beest (zie: Openb. 16:13). Rome wordt vereenzelvigd met de hoer van Babel uit Openbaring 17:16. Deze hoer nu zal naakt uitgekleed, verlaten en neergeworpen worden. Haar rijk moet uitgeroeid worden (zie: Openb. 18 en 19:2). Nu, Rome staat vandaag nog. Haar val moet eerst nog geschieden, wil de Heiland wederkomen.

2. De bekering van de hele Joodse natie, zoals hoewel niet alle dan toch verschillende vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie stellen. Hieraan zullen wij echter apart aandacht geven in een volgend onderdeel.

3. Een heerlijke staat van de kerk op aarde. Vaak wordt dit gezien in verband met de komende bekering van het Joodse volk, hetzij eraan voorafgaande hetzij ermee gepaard gaande hetzij erop volgend, doch de kerk van Christus uit de heidenen heeft naar verschillende beloften nog een bloeitijd in het verschiet.[28]

Er zijn ook tekenen, die de komst van Christus zullen vergezellen. Daarbij wordt gedacht aan 'het teken van de Zoon des mensen', waarvan wij lezen in Mattheüs 24:30: 'En dan zal het teken van de Zoon des mensen verschijnen aan de hemel en dan zullen alle stammen der aarde zich op de borst slaan en zij zullen de Zoon des mensen zien komen op de wolken des hemels, met grote kracht en heerlijkheid'. Wat voor teken dit precies zal zijn, wordt ons niet meegedeeld. Sommigen menen dat het die komst van de Here zelf is. Anderen denken dat het gaat om het stellen van een heerlijke troon in de wolken (vgl. Matth. 25:31). Weer anderen vermoeden dat het een buitengewone en heerlijke glans zal zijn, die zal gaan stralen. Ook denken velen aan het sterke geluid van de laatste bazuin. De roomsen menen, dat het een geweldig en schitterend kruis zal zijn. W. à Brakel schrijft: 'Doch 't is wat het is, 't zal iets zijn, waarbij de

levenden zullen bekennen en zeggen: daar komt de Rechter ten oordeel; daar is nu het einde'.[29]

a.3. Het gebeuren met Israël vóór zijn komst

Het is goed hier afzonderlijk aandacht te besteden aan de plaats van Israël in de eschatologische visies van de beweging van de Nadere Reformatie.

Niet alle vertegenwoordigers van deze beweging in het Nederlands Gereformeerde Protestantisme hebben een functie gezien, die gegeven is aan Israël en aan Gods heilshandelen met dit volk in het 'laatste der dagen'. Er is echter een deel van hen geweest, dat daarvoor vanuit allerlei motieven en beïnvloedingen open oog had.[30] In de poging tot begripsbepaling van een werkgroep uit de Stichting Studie Nadere Reformatie luidt het: 'Wat bij de mannen van de Nadere Reformatie opvalt, is dat zij een historiserende eschatologie kennen, waarbinnen zij veel aandacht besteden aan Israël. Naar hun stellige verwachting zal de bekering van Israël in de (nabije) toekomst een feit worden. Aan deze bekering zullen voorafgaan de vernietiging van Rome, van de paus en van de rooms-katholieke kerk enerzijds en van het Turkse rijk anderzijds, alsmede het ingaan van de volheid der heidenen. De christelijke kerk mag zich nooit schuldig maken aan enige vorm van niet-religieus antisemitisme. Bovendien moet zij alle hinderpalen voor de bekering van Israël (de afgoderij in de rooms-katholieke kerk en de heersende zonden) uit de weg ruimen en voor Israël bidden alsmede Israël met de Naam van Jezus Christus bekend maken'.[31] Hierin zijn eigenlijk alle zaken aan de orde gesteld, die binnen de eschatologische visie van de Nadere Reformatie inzake het gebeuren rondom Israël vóór de komst van onze Here een plaats krijgen.

Wij gaan dat nu nader bezien en uiteenzetten.

Een massale bekering

Allereerst letten wij erop, dat verschillende auteurs van de Nadere Reformatie duidelijk stellen, dat er een bekering van de ganse Joodse natie zal geschieden en de Joden massaal tot erkenning zullen komen, dat Jezus de Messias is. Men verwijst daarvoor naar Romeinen 11:25vv. Men gelooft dat de aangekondigde tijd van het weer toetreden van de Joden tot de kerk van Christus aanstaande is. Ook speelt soms de landbelofte daarbij een rol. Er zijn nadere reformatoren, die stellig rekenen met een terugkeer van het Joodse volk naar het beloofde land en een vredig wonen daarin, zo zullen we zien.[32]

De visie van J. Koelman

Nu gaat de één verder in een concretisering van deze verwachtingen dan de ander. Voor J. Koelman bijvoorbeeld staat het vast, dat de bekering van de Joden een nationale bekering zal zijn, waarbij het volk zal terugkeren naar Palestina, en Jeruzalem herbouwd zal worden. Hij spreekt zelfs over een 'duizend jarig rijk', dat in 1560 zou zijn begonnen. De bekering der Joden nadert, stelt Koelman; ze verlangen ernaar, mee doordat ze pas bedrogen zijn door een

valse Messias. Er wordt ook meer voor hen gebeden dan voorheen, de kennis van de Hebreeuwse taal is beter dan vroeger en er is al een zekere volheid der heidenen, hoewel er meerderen aan moeten worden toegedaan.[33]

De visie van W. à Brakel

W. à Brakel houdt steeds het verschil tussen de kerk der Joden en der heidenen goed in het oog. De christelijke kerk wordt door hem niet vereenzelvigd met Israël, eventueel te zien als het geestelijke Israël. Met Israël en met het volk van God wordt door Paulus in Romeinen 9 tot 11 niet de kerk van het Nieuwe Testament, maar de Joodse natie bedoeld, waarmee God in haar zelfstandigheid blijft handelen. De apostel noemt hen niet Gods volk vanwege hun geloof en bekering, want zij waren ongelovig en ongehoorzaam, maar vanwege het verbond, dat God met Abraham en zijn zaad had opgericht. Om dat verbond en die beloften, die Hij niet laat vallen, is en blijft het zijn volk. Er zijn verschillende fasen in de ontwikkeling en geschiedenis van Israël en de kerk te onderscheiden. Allereerst is er bij Israël de fase van de verharding en afwijzing van Jezus de Messias. Dan wordt het de tijd voor de heidenen, die de Heiland wel zullen aanvaarden. Vervolgens zal er na het ingaan van de volheid der heidenen een wending, een bekering onder Israël als natie komen. Het bestendig geloof en het heilig leven van de heidenen zal het verharde Israël tot jaloersheid verwekken, hen ertoe aanzetten de Messias, die hun beloofd is en uit hen is voortgekomen, te erkennen, in Hem te geloven en in Hem te leven. Deze periode is volgens A Brakel nog niet aangebroken, maar zij zal zeker komen. Doch wanneer God die verharde natie vervullen zal met Geest en genade in het aannemen van de Messias, David, hun Koning, dan zal dat nog meer licht en zegen brengen voor de heidenen dan de val van Israël veroorzaakte. Dat betekent dan een glorietijd voor de kerk: zij zal zo verwakkerd en verlevendigd worden door de bekering van Israël, dat haar vorige staat erbij verschijnen zal als een dode bij een levende. De onbekeerden zullen met grote getale bekeerd worden. Voor de Joden zal dat niet inhouden een bekering van enkelen, hier en daar één, maar een nationale bekering. Deze periode wordt door W. à Brakel het duizendjarig rijk genoemd. De antichrist zal dan vernietigd zijn, de duivel in de hel opgesloten blijven en de Turk in zijn kracht gebroken worden. Israël zal zijn Messias openlijk vereren en de aarde zal wondere vruchtbaarheid geven. Die tijd zal komen, al zal hij zelf deze niet meer meemaken. De Joden zullen weer in Kanaän wonen, al wil hij er niets van weten dat zij de tempel zullen herbouwen en dat de vroegere wijze van godsdienst daarin geheel hersteld zal worden. Evenmin gaat A Brakel mee met hen, die menen dat Israël dan het bewind over de hele wereld zal uitoefenen, wat de Joden zich wel verbeelden en sommige christenen ook dromen. De Joden zullen echter wel een republiek op zich vormen onder de allerwijste, goedaardigste en heerlijkste regering. Het land Kanaän zal zeer vruchtbaar zijn en de inwoners zullen bijzonder godzalig leven. In die dagen zullen zij deel uitmaken van de heerlijke staat der kerk gedurende duizend jaren, zoals in Openbaring 20 voorzegd is.

Maar wij moeten niet verwachten dat de Here Jezus persoonlijk naar zijn menselijke natuur aan het begin van deze duizend jaren van de hemel zal neerdalen om lichamelijk en zichtbaar op de aarde te heersen. Met een veelheid van teksten uit het Oude Testament ondersteunt A Brakel zijn visie en hij roept zeer bewogen op: 1. de onveranderlijkheid van Gods verbond te bestuderen; 2. de Joodse natie niet te verachten; 3. medelijden te hebben met de huidige staat van de Joden, die ellendig is naar het lichaam en nog ellendiger naar de ziel; 4. te bidden om haar bekering, omdat zij eertijds gebeden hebben om onze bekering; 5. door een heilige levenswandel te tonen dat men wandelt in de voetstappen van hun vader Abraham en hen zo voor Christus te winnen. Neemt de gelegenheid waar om vriendelijk en liefdevol met hen te spreken. Noemt tegenover hen de Here Jezus 'Messias' en toont wat gij te zeggen hebt over zonde en genade aan uit het Oude Testament. Eveneens, dat de Messias met zijn dood voor de zonden zou voldoen, de mens met God zou verzoenen en zielen zou bekeren, bijvoorbeeld uit Jesaja 53, 41 en Daniël 9. Disputeert echter niet, want dan geeft u hun aanleiding tot lasteren.[34]

De visie van F.A. Lampe

Ook F.A. Lampe heeft de plaats en functie van het handelen Gods met Israël beschreven en wel binnen het gehele kader van zijn eschatologische verwachtingen en voorspellingen. Hij heeft dat als volgt gedaan. Hij deelt de geschiedenis van de kerk en de wereld na Christus' geboorte in zes perioden, te weten: de tijd der apostelen tot de dood van Johannes; de vervolgingstijd tot Constantijn de Grote; de tijd der vrijheid tot de opkomst van het anti-christendom; de periode tot de waldenzen; de Reformatietijd tot het Passauer verdrag; en de tijd van de protestantse kerk tot het begin der achttiende eeuw. Voortdurend toont Lampe aan, dat de Bijbel alle door hem beschreven gebeurtenissen heeft voorzegd. De zesde van de zeven perioden loopt nu in deze tijd volgens Lampe ten einde. Wat daarna zal gebeuren stelt hij als volgt voor: Er zal een zware tijd van verzoeking komen door het optreden van wilde en barbaarse volken, die hij niet nader aanduiden kan. Zowel de valse als de ware kerk zullen het dan zwaar te verduren krijgen. De macht van de antichrist te Rome zal langzamerhand verzwakt worden, zich nog enige tijd kunnen handhaven, maar toch onherroepelijk te gronde gaan. Verder zullen de Turken op heel snelle wijze ten val komen. Dit zal gepaard gaan met de redding en reiniging van de Griekse kerk. Nadat een groot aantal mensen zich van de antichrist zal hebben afgewend en tot de ware kerk zal hebben gekeerd, zal Rome door vuur verwoest worden. Vele heidenen zullen dan tot het ware geloof toetreden. Het Joodse volk zal zich bekeren. De Joden zullen zelfs massaal naar hun eigen land terugkeren en Jeruzalem zal herbouwd worden. Dan zal er een tijd van vrede en rust aanbreken: het duizend-jarig rijk. 'Wie verhasset auch der Name der Chiliasten vor Zeiten unter uns gewesen ist, nachdem Cerinth angefangen hat, die Hoffnung des tausendjährigen Reichs Christi auf Erden mit allerley ungereimten Fabeln und Schwermereien zu verduncklen, so tragen wir doch keinen

Scheu zu bekennen und zu glauben, dasz die Weissagung Johannis von demselben noch in künftigen Zeiten werde ihre Erfüllung bekommen'.[35]

De visie van Th. van der Groe

Tenslotte willen wij nog naar voren brengen, wat Theodorus van der Groe over het toekomstig gebeuren met Israël heeft gezegd, zelfs in een catechismus- en biddagpreek. Hij vermeldt daarin de dingen, die nog vóór de komst van onze Heiland zullen moeten geschieden. Deze bestaan voornamelijk hierin, dat in elk geval eerst de antichrist en zijn rijk moeten vallen. De stad Rome, de troon van het beest, moet verwoest worden. Geheel het Joodse volk zal dàn tot Christus bekeerd worden en de volheid der heidenen zal ingaan. Want alsdan zal er een heerlijke staat voor de kerk aanbreken, waarin de gelovigen met Christus als Koning een periode van duizend jaren op aarde zullen heersen. In die tijd zal de duivel in de hel opgesloten zitten, zodat hij de volken niet meer zal kunnen verleiden. Na die duizend jaren zal er weer een zware vervolging aanbreken voor de kerk, verwekt door Gog en Magog, die de legerplaats der heiligen, dat is Israël, zullen omsingelen en de kerk van Christus uiterst zwaar zullen benauwen. Na die vervolging, die dit keer echter maar een korte tijd zal duren, zullen Gog en Magog door vuur uit de hemel verslonden worden en dan zal de grote en doorluchtige dag des Heren komen met het laatste oordeel. Maar die is nog niet zo dichtbij, want het zal nog meer dan duizend jaren duren. Over de bekering van het volk der Joden zegt Van der Groe nog nadere bijzonderheden. Zij zal zo ras gebeuren, als de volheid der heidenen is toegebracht. Dan zal de Here God hen weer herstellen in zijn verbond en zalige gemeenschap. De Here Jezus zal op een zeer genadige en heerlijke manier, niet lichamelijk, maar geestelijk, aan hen verschijnen. Hij zal dan hun staat, hun godsdienst en alles weer wonderbaarlijk oprichten en herstellen en dan met zijn heiligdom in hun midden komen wonen. Het zal een machtige tijd zijn voor zijn volk uit Joden en heidenen, namelijk duizend jaren lang. Dit is dan de zesde periode van de geschiedenis van Gods verbond en deze zal zich uitstrekken tot het einde.[36]

Het wegnemen van hindernissen

In het algemeen wordt door de mannen van de Nadere Reformatie gesteld, dat deze bekering der Joden tot het christelijk geloof niet eerder zal geschieden, dan dat alle uitwendige afgoderij uit de christenen uitgeroeid zal zijn. Gedacht wordt dan bijzonder aan de afgoderij van de roomse kerk, het vereren van beelden. Die afgoderij is reden geweest, dat de Joden van de christelijke religie afkerig bleven. Deze afgoderij was ook de oorzaak van de vijandschap tegen Christus van zowel de Turken als de Joden. Daarom worden alle christelijke koningen, prinsen en staten opgeroepen de gelegenheid te benutten de paus en Rome ten val te brengen, wat tot gevolg zal hebben een toebrengen van de Joden tot het geloof. Deze gebeurtenis zal voor hen zijn als een herleven uit de doden (zie: Rom. 11:15). Zo moeten de aanstoten uit de weg van Gods volk, Israël, worden weggeruimd, opdat zij niet langer zullen afdwalen.

De heersende zonden onder de gereformeerden is een tweede hindernis voor de bekering van de Joden. Ook deze moeten eerst weggedaan worden. Het gereformeerdendom moet gereinigd worden van afwijkingen in leer en in leven. Wanneer gereformeerden vroom en nauwgezet leven, zullen zij de Joden tot jaloersheid kunnen verwekken.

Daarnaast is er dan bekering onder de Joden zelf nodig. Want zij verwachten wel een Messias, maar als een zeer machtig potentaat, die op wereldse wijze regeren zal. Zulk denken en verwachten moet tot verandering gebracht worden. Daartoe moeten alle beschikbare middelen ingezet worden.[37]

Karakterisering van deze visie

De vraag is, hoe men deze visie binnen de beweging van de Nadere Reformatie moet typeren. W.J. op t Hof is de mening toegedaan, dat de visie op de toekomst van het Joodse volk in de begintijd van de Nadere Reformatie ingebed is in een toekomstverwachting, die niet chiliastisch, maar apocalyptisch van aard is, dat wil zeggen ontleend aan het laatste bijbelboek. In de tweede periode van de Nadere Reformatie, die gekenmerkt wordt door ontgoocheling en onzekerheid vanwege het uitblijven van realisering van de beoogde idealen, openbaart zich echter een sterk chiliastisch gekleurde toekomstverwachting. Waar de kaars van het levend ideaal van de theocratie opbrandt, ontstaat het kaarsvet van de chiliastische gedachtengang. Er treedt dan een actualiserend Schriftgeloof naar voren, volgens Op 't Hof, waardoor men in de eigentijdse geschiedenis de vervulling wil gaan zien van de bijbelse profetieën aangaande de toekomst. Vandaaruit wordt in het geheel van de Nadere Reformatie een ontwikkeling zichtbaar, die bestaat in een verdringing van het anti-chiliasme. Dit anti-chiliasme wordt dan zelfs overwonnen en weggevaagd.[38]

J. van Genderen is geneigd om te spreken over een partiëel of schijnbaar chiliasme bij W. à Brakel en H. Witsius. Mannen van de Nadere Reformatie hebben op enkele punten een chiliastische voorstelling meegenomen in hun verhandelingen. Zo bijvoorbeeld Witsius, die niet alleen een nationale bekering van Israël verwachtte, maar ook die van vele andere volken. Volken zullen eens van jaar tot jaar heentrekken om zich neer te buigen voor de Koning, de Here der heerscharen, om het loofhuttenfeest te vieren (Zach. 14:16). Als aan de bedreiging van Gog en Magog een einde gemaakt is, zal de Here verschijnen om te oordelen. Toch is de gedachte van een tweeërlei wederkomst van Christus en een tweeërlei opstanding voor W. à Brakel bijvoorbeeld verwerpelijk. Daarom kunnen we niet zonder meer over chiliasme bij de nadere reformatoren spreken, volgens Van Genderen.[39]

C.J. Meeuse stelt, dat Koelmans opvattingen over de toekomst van Israël door de nadruk die hij legt op de letterlijke exegese van bepaalde oudtestamentische profetieën alsook door zijn geloof in een nationale bekering van het Joodse volk, in zijn terugkeer naar Palestina en de herbouw van de tempel, onmiskenbaar een stap in de richting van het chiliasme is. Desondanks blijft

Koelman uit het chiliastische vaarwater door nadrukkelijk te stellen, dat het Joodse volk in de kerk zal worden opgenomen en dat zijn heerlijke toekomst een geestelijke zal zijn. Daarom kunnen we niet spreken over chiliastisch zonder meer als het gaat over zijn toekomstverwachting.[40]

Zelf heb ik geschreven, dat we niet bij elke theoloog van de Nadere Reformatie, die over de toekomst van Israël spreekt en over de bekering van dit volk een chiliastische visie in uitgewerkte vorm vinden. Bij enkele vinden we enige chiliastische tendensen of brokstukken. Anderen gaan verder en geven meer chiliastisch materiaal en hebben bepaalde chiliastische elementen overgenomen en verwerkt. We kunnen daarom niet spreken over volle chiliasten, maar over gematigde, min of meer chiliasten.[41]

De bronnen van deze visie

Het blijft moeilijk en een opgave van nader onderzoek de precieze aanduiding te vinden voor de toekomstverwachtingen rondom Israël en het Joodse volk binnen de Nadere Reformatie!

Op de vraag, hoe de mannen van de Nadere Reformatie tot een dergelijke toekomstverwachting inzake Gods handelen met zijn volk Israël gekomen zijn, kan op zijn minst een tweevoudig antwoord gegeven worden.

Allereerst kan gewezen worden op hun Schriftgebruik. Zij hadden oog voor het eigen gehalte van het Oude Testament en voornamelijk van de oudtestamentische profetieën. De beloften van het Oude Testament hadden dan wel hun diepste vervulling in Christus gevonden, maar dat hield voor hen niet in dat zij daarmee volledig en definitief vervuld zouden zijn. De totale vervulling was bezig zich nog altijd te voltrekken in de ontwikkeling van de geschiedenis en gaat door tot op de dag van de wederkomst van Christus. In die doorgaande vervulling neemt Israël een belangrijke plaats in. Er was een 'actualiserend' Schriftgeloof. In de eigentijdse geschiedenis ziet men iets van de vervulling van de bijbelse beloften aangaande de toekomst. Wat gebeuren gaat, wordt concreet vanuit de Bijbel geduid. Zo ontstond een apocalyptische stemming in het kamp der nadere reformatoren, waarbij de totale vervulling en onthulling van Gods beloften spoedig verwacht werd.

Daarnaast heeft ook de invloed van de Puriteinen een grote rol gespeeld. Tal van hun werken zijn in het Nederlands vertaald door mannen van de Nadere Reformatie. Gedacht kan worden aan werken van theologen als T. Brightman, W. Perkins, J. Owen en J. Durham. In deze werken ligt vertolkt een intens bezig-zijn met de toekomst en een gespannen uitzien naar de vervulling van Gods beloften speciaal voor het Joodse volk. Daarvan is door de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie veel overgenomen en verwerkt in hun theologische eschatologische visies.[42]

a.4. De verwachting van zijn komst

Als het gaat over het verwachten van de komst van Christus ten oordeel of ten voordeel, dan gaan de mannen van de Nadere Reformatie daar uitgebreid op in en wel op een heel eigen manier. Zij spreken dan onderscheidenlijk tot de mensen. Zelfs midden in hun dogmatische uiteenzettingen worden zij dan zeer praktisch en uiterst toepasselijk.

Algemene aanduiding

Allereerst wordt goed voor ogen geschilderd, wat die komst zal betekenen. Dat wordt kernachtig samengevat onder andere op deze wijze: Christus zal openbaar komen, aller oog zal Hem zien. Hij zal met een grote heerlijkheid komen als rechter om te oordelen. Alle mensen zal Hij voor zijn troon dagen en de goede van de kwade scheiden. Hij zal ieder op het allernauwst onderzoeken en al hun daden aan het licht brengen. Dan zal Hij het vonnis òf ten leven òf ten dode uitspreken en dat zal geschieden naar ieders werken. Daarna zal Hij het vonnis uitvoeren: de goddelozen zal Hij in de hel verstoten en de godzaligen naar de hemel geleiden. Dit alles staat ons te wachten.

Voor de ongelovigen

Na deze algemeen gestelde inleiding op de verwachting van Christus' komst worden in de verhandelingen van de nadere reformatoren eerst de goddelozen toegesproken. Hen moeten vanwege deze verwachting de haren wel ten berge rijzen van verschrikking, want die dag zal voor hen een vreselijke dag zijn! (zie o.a.: Mal. 4:1; Jes. 33:14; Openb. 6:16,17). Hoe kunnen de ongelovigen zo zorgeloos zijn ten aanzien van deze doorluchtige dag des Heren? Wordt er bij hen weinig of in het geheel geen rekening gehouden met zijn komst? De duivelen sidderen, wanneer zij aan die dag denken en stadhouder Felix werd bevreesd toen Paulus sprak over het toekomende oordeel, maar wie wordt er vandaag door de 'schrik des Heren' nog bewogen tot geloof? Het is een droevig voorteken, wanneer iemand in zonden leeft en toch niet beeft voor het grote gericht, dat aanstaande is!

In heel schrille kleuren wordt de goddelozen de komst van Christus geschilderd. W. à Brakel besteedt er veel aandacht aan in zijn dogmatisch werk *Redelijke Godsdienst.* Hij schrijft: 'Gij zorgeloozen, ongevoeligen, in zonden gerusten; gij vleeschelijken, aardschgezinden, in de aarde wroetende mollen; gij ontuchtigen, hoereerders, overspelers, gij hoovaardige pronkers en pronksters; gij spelers, dronkaards, dobbelaars; gij leugenaars, achterklappers; gij huichelaars en geveinsden; gij ongehoorzame verwerpers van het evangelie[43] hoort en merkt op: hoe meent gij, dat het u gaan zal? Ik verzeker u, gij zult voor het oordeel komen, dezelfde, die gij zijt; gij zult den Heere Jezus in heerlijkheid zien, als uwen Rechter, zitten op den troon zijner heerlijkheid; gij zult geroepen worden: Adam, waar zijt gij? Wat hebt gij gedaan? Daarop zult gij bevende voor den dag komen, daar zal de historie van uw leven en van al uwe heimelijke en openbare zonden u worden voorgelezen, daarop zult gij verstommen, de Rechter zal u in gramschap aanzien en in toorn aanspreken, gij vervloekten; de godzaligen zullen u in verachting aanzien en uwe verdoemenis goedkeuren; dit alles zult gij langen tijd moeten verdragen, in de uiterste benauwdheid en 't zal u onverdragelijk zijn, dat diegenen, die gij nu veracht, dan in heerlijkheid zullen zijn, en u zullen oordeelen, en daarop zal dan de eeuwige wegstooting volgen in den poel, die van sulfer brandt, daar weening is der oogen, en knersing der tanden, daar de rook uwer pijniging zal opgaan tot in alle eeuwigheid, daar uw worm van het geweten, die u razend zal bijten, nooit zal sterven, dat gij den dood zult zoeken zonder vinden, daar gij in onlijdelijke wanhoop uwe tong van smart zult kauwen. Dit zal u overkomen, en waar dan henen? Alle genade is u ontzegd, alle schuilplaatsen zijn u ontnomen, alle verkwikking en verandering en verademing houden op, alleen uwe smarten naar ziel en lichaam hebben geen einde! Och! dat wij door den schrik des Heeren u tot het geloof konden bewegen en dat wij u door vreeze mochten behouden; want nu is nog den toorn te ontvlieden, dewijl u Christus, de weg, de waarheid en het leven, door het evangelie nog wordt aangeboden; bekeert u dan nu en gelooft in den Heere Jezus, en gij zult zalig worden. De almachtige God doe u nu tot den Heere en zijne goedheid al bevende komen, opdat gij in dien dag met groote vrijmoedigheid en blijdschap moogt staan voor den Zoon des menschen, als Hij in zijne heerlijkheid zal komen!'[44]

Bij de ongelovigen zal er dus geen blijde verwachting gevonden (kunnen) worden van de komst des Heren. Zij zullen proberen de gedachten daaraan zover mogelijk van zich af te zetten. Door de zeer concrete aanduiding van die komst, zoals in het boven gegeven citaat geschiedt, zullen de onbekeerden meer afgeschrikt dan opgewekt worden om de Heiland te verbeiden. De wetenschap van het naderbij komen van de dag van Christus moet hen tot bezinning en bekering, tot verbijstering en verbrijzeling nopen. Dat is de boodschap van de beweging der Nadere Reformatie tegenover de goddelozen in allerlei vorm en graad.

Voor de gelovigen

Voor de gelovigen zal die dag tot grote blijdschap zijn. Daarom worden zij opgeroepen niet te vrezen voor de toekomst des Heren, maar er reikhalzend naar te verlangen en uit te zien, want:

1. dan zal hun Here verheerlijkt worden voor alle mensen, voor alle engelen en duivelen.
2. dan zal de grote verkwikking, verkoeling en verlossing van alle zonden en ellenden doorbreken, terwijl men gekroond zal worden met heerlijkheid en genodigd tot de bruiloft van het Lam.
3. dan zullen de goeden en de kwaden van elkaar gescheiden worden, terwijl ze nu tot verdriet van de gelovigen op aarde en in de kerk onder elkaar vermengd zijn.

4. dan zullen de gelovigen de rechtvaardige wraak des Heren zien over alle goddelozen en verdrukkers van Christus' gemeente.

5. dan zal de Here hen ook belijden voor de engelen en alle mensen, dat Hij hen liefheeft en dat zij van Hem zijn.

Daarom is het niet in de gelovigen te prijzen, dat ze zich zo weinig verblijden over de komst van hun Bruidegom. Men mag zich niet teveel hechten aan het aardse, waardoor men zich zo weinig zal en kan oriënteren op het toekomende.

'Dewijl de Heere Jezus zal komen ten oordeel; (a) maakt dan uwe rekening klaar, ziet uwe schulden over en legt de voldoening van Christus daartegenover, en tracht door geloof dezelve onderteekend te krijgen met het bloed van den Heere Jezus. (b) Versiert u tegen dien tijd met een heerlijk bruiloftskleed... (c) Waakt, opdat die dag u niet onverwacht overkome, voorziet uwe lampen met olie, houdt de lenden opgeschort en de kaars brandende, Lukas 12:35. En verwacht al biddende de komst van den Bruidegom..... (d) Werkt nu en zijt overvloedig in de oefeningen van deugden....' zo roept 'vader Brakel' zijn lezers toe.[45]

Toekomst voor personen en wereld

De verwachting van de komst van de Here Jezus Christus op de wolken is binnen de Nadere Reformatie erg individueel en persoonlijk ingekleurd. De verwachting voor de wereld en de schepping ligt niet zo sterk binnen het gezichtsveld. We zullen straks vernemen,[46] dat de aarde bij Christus' verschijning op de wolken wel vernieuwd zal worden, maar dat de gelovigen en uitverkorenen dan niet de aarde zullen gaan bewonen, want hun verblijf zal in de hemel zijn. Wel zullen ze de nieuwe aarde telkens kunnen bezoeken om er zich te verlustigen in Gods heerlijkheid, waarvan deze aarde dan vervuld zal zijn als toneel van de eeuwige glorie van hun God en Koning.

Er zijn nieuwsgierige mensen, die willen weten, of er op de nieuwe aarde ook beesten en bomen zullen zijn en of die zullen voorttelen. Daar moeten wij ons niet zo druk om maken; dit moeten wij aan onze God overlaten. Met beroep op I Johannes 2:15,17 en II Petrus 3:11,12 roept W. à Brakel uit: 'Laat ons maar trachten een erfgenaam te zijn van God, en een medeërfgenaam van Christus, en door de hoop van de erfenis verwakkerd te worden tot een godzaligen wandel, en deze aarde met al dat er in is, laten voor de goddeloozen, als hun deel' en dat schrijft deze nadere reformator in het deel over 'Van de voleinding der wereld'.[47] Ik kan niet zeggen dat dit als spiritualisme aangeduid moet worden, maar het houdt wel een onderwaardering in van wat God straks met zijn schepping en aarde gaat doen. Dat behoort toch ook bij de grote toekomst van Christus!

b. De voleinding

In de beweging van de Nadere Reformatie is niet alleen volop bezinning geweest op het feit en de wijze, waarop alles wordt heengestuwd naar het einde, de wederkomst van Christus de Here, maar ook op die dag zelf en op al wat zij mee zal brengen. Er worden verschillende facetten van het gebeuren van die dag beschreven. Ook daarvan geven we een weergave als behorend bij de eschatologische visies van de Nadere Reformatie.
Aan de orde komen:

b.1. De opstanding der doden
Het gebeuren zelf

Er wordt allereerst onderscheid gemaakt tussen wat men noemt de *bijzondere* opstanding, namelijk van hen die door een wonder ten tijde van het Oude en Nieuwe Testament zijn opgewekt, maar daarna weer gestorven zijn èn de *algemene* opstanding, namelijk van alle mensen wanneer de Here Jezus ten oordeel zal komen in de voleinding der wereld.

Deze laatste opstanding geschiedt niet op natuurlijke wijze, ook niet door tussenkomst van engelen of enig ander schepsel, maar alleen door de almacht van God, de Schepper van hemel en aarde. Zij geschiedt zonder tussenmiddelen, doch rechtstreeks. Engelen worden niet bij de opwekking der doden zelf ingezet; God zal de engelen wel gebruiken in het vergaderen van de opgewekten voor zijn rechterstoel. Zij mogen hen bijeenbrengen uit alle plaatsen vóór Hem. God zal dit gebeuren gepaard doen gaan met een uitwendig teken: een zeer groot geluid – het blazen van de bazuin en de roepstem van de archangel (zie: Rom. 4:17; Joh. 5:21; Matth. 24:31; I Cor. 15:52; I Thess. 4:16).

Alle mensen – behalve Henoch en Elia en die nog in leven zullen zijn bij Christus' komst – die gestorven zijn, hetzij vóór (!) of na hun geboorte, hetzij klein of groot, hetzij godzalig of goddeloos, van het begin der wereld tot het einde zullen verrijzen. Verbrand of vermoord, het doet er niet toe, zij allen staan uit hun graven op. Tegenover Sadduceeën en Epicureeërs wordt dit feit op grond van vele Bijbelplaatsen vastgesteld en vastgehouden.[48]

De opstanding van het lichaam

Vervolgens is er door de nadere reformatoren nagedacht, in het licht der Schriften, over het wezen en de hoedanigheden van het lichaam, dat eens verrijzen zal. Men onderscheidt inderdaad tussen het wezen en de hoedanigheden van het lichaam.

In wezen zal het lichaam hetzelfde zijn als voorheen. Wij zullen dezelfde mensen zijn, die wij tevoren waren. In I Corinthe 15 wordt steeds gezegd dat het lichaam wordt gezaaid in verderfelijkheid en dat ditzelfde lichaam weer wordt opgewekt in onverderfelijkheid; dit sterfelijke dat moet onsterfelijkheid aandoen. Verder wordt verwezen naar het voorbeeld van Christus, die na zijn

opstanding zijn eigen handen, voeten en zijde heeft laten tasten; nu, aan Hem zullen wij gelijk worden (zie: Luk. 24:39; Joh. 20:27, Filip. 3:21).

De hoedanigheden echter zullen veranderd zijn bij de opstanding. Die van de goddelozen zo dat ze onsterfelijk zijn en in staat om eeuwig alle straffen en pijnen te kunnen ondergaan. Die van de godzaligen zullen onverderfelijkheid, onsterfelijkheid, heerlijkheid, kracht en geestelijkheid aandoen. Ook daarin zullen zij hun Here gelijkvormig zijn, zodat zij bekwaam zijn tot het eeuwig leven in de hemelse glorie. Onze lichamen zullen schitteren gelijk Christus schitterde op de berg der verheerlijking. Was Christus zo weer uit het midden van de discipelen verdwenen op de dag van zijn opstanding, straks zullen ook onze lichamen gezwind zijn, niet meer de zware last van nu moeten torsen, maar geheel vaardig tot de dienst van God zijn.

Dit lichaam, veranderd in zijn hoedanigheden, zal met de ziel verenigd worden. Hoe dat precies is, kunnen wij ons hier niet voorstellen, omdat wij ons niet van de aardse denkwijze kunnen losmaken, zolang we hier zijn. De ziel zal niet meer het lichaam leiden en regeren, maar ziel en lichaam zullen beide geregeerd worden door de Geest. De lichamen zullen geestelijk zijn (pneumatika), niet geest maar geestelijk. We leven dan in een geheel andere eeuw, met andere woorden: in een geheel andere orde.[49]

De tijd, plaats en tekenen van de opstanding

Er wordt ook nog gehandeld over de tijd, de plaats en de tekenen van de opstanding der doden. De tijd van het gebeuren zal kort zijn. Volgens I Corinthe 15:52 zal het in een punt des tijds, in een ogenblik, bij de laatste bazuin geschieden.

Het hoeft ons echter niet te overvallen, want er zijn ons vele tekenen aan de hand gedaan, waarvan er al een deel reeds lang vervuld zijn en een deel nog zal plaatsvinden en enige, vlak vóór het zover is, zullen geschieden, namelijk de verduistering van de zon, het uitvallen van het licht der maan en het neerstorten van de sterren des hemels (zie: Matth. 24:29v).

Wat de plaats betreft, die moet men niet alleen zoeken in het land Kanaän, maar over de hele wereld; waar er maar doden worden gevonden zal er een opstanding geschieden, zodat er geen bepaalde heilige plaatsen voor het begraven behoeven te worden gezocht, al zal men een eervolle begrafenis niet mogen verachten.[50]

Als gevraagd wordt, hoe het met de kinderen en onvolwassenen, met de lichamelijk en verstandelijk gehandicapten zal zijn, heeft ook de Nadere Reformatie daarover zich uitgelaten. De algemene gedachte is, dat wat God in zijn schepping gelegd heeft, geheel tot ontwikkeling zal komen. Wat er door de zonde bij gekomen is aan gebreken en vergroeiingen, zal bij de opstanding verdwenen zijn. We staan op in onsterfelijkheidheid, onverderfelijkheid en heerlijkheid. Ieder zal dan op zijn best zijn. Wel zal er onderscheid in heerlijkheid zijn. Er zijn grotere en kleinere vaten, maar elk vat zal vol zijn van de heerlijkheid van God en schitteren voor God en elkaar.[51]

b.2. Het laatste oordeel

Oordelen en hèt oordeel

De Here God straft in dit leven de bozen en Hij kastijdt zijn kinderen. Dit wordt in de Bijbel een oordeel genoemd (zie: Ps. 119:120). Ook oordeelt God ieder mens bij zijn sterven (zie: Hebr. 9:27). Maar eens zal God, op de dag van Christus' wederkomst, alle mensen tegelijk voor Hem doen komen en hen allen in het openbaar en definitief oordelen. Dit wordt het eeuwige oordeel genoemd (zie: Hebr. 6:2). Zo zal op de opstanding der doden het oordeel van alle mensen volgen.

Op vele plaatsen van de Schrift wordt dit laatste oordeel aangegeven en met alle zekerheid aangezegd, dat het komen gaat. Dit oordeel is ook geheel in Gods gerechtigheid verweven. Het uitstel ervan betekent geen afstel, maar Gods genadig geduld. En de gave van de tijden der genade, opdat nog zoveel mogelijk mensen tot geloof gebracht mogen worden, is nog zijn goedheid over de mensen. Al is het waar dat in dit leven al beslissingen vallen over het ontvangen van de zaligheid of het verwezen worden naar de rampzaligheid, het strekt zeer tot Gods eer, dat eens alle mensen naar lichaam en ziel in het openbaar en voor het laatst geoordeeld zullen worden.[52]

De Rechter(s)

De Rechter zal zijn God drieënig, die de rechtvaardige Rechter van hemel en aarde wordt genoemd. Zo zal de Vader de mensen oordelen. Toch zal zijn oordeel door de Zoon, de Here Jezus Christus zichtbaar worden uitgevoerd, zoals in Johannes 5:21vv geschreven staat: 'Want gelijk de Vader de doden opwekt en doet leven, zo doet ook de Zoon leven, wie Hij wil. Want ook de Vader oordeelt niemand, maar heeft het gehele oordeel aan de Zoon gegeven, opdat allen de Zoon eren gelijk zij de Vader eren' (vgl. Hand. 17:31). De heilige engelen zullen Hem daarbij vergezellen (zie: Luk. 9:26. Matth. 25:31). Ook de gelovigen zullen met hun Here medeoordelen (zie: Matth. 19:28; I Cor. 6:2). 'Maar deze zullen niet oordeelen met rechterlijke autoriteit en macht, maar als leden van Christus, die mededeelende aan de heerlijkheid en 't werk van hun Hoofd, en bizonder als goedkeurende het oordeel van Christus...'.[53]

De gedaagden

Die geoordeeld zullen worden zijn de engelen, niet de goede maar de kwade, de duivelen, de boze geesten. Paulus schrijft aan de gemeente van Korinthe: 'Weet gij niet, dat wij over de engelen oordelen zullen?' (I Cor. 6:3 vgl. II Petr. 2:4; Jud.:6).

Verder raakt het oordeel, zoals we reeds boven hoorden: alle mensen, geen uitgezonderd, de grote en de kleine, de rijke en de arme, de koningen en de bedelaars. Wie mens is, komt in het oordeel. Daarbij moet duidelijk gesteld worden, dat de vromen niet in het oordeel der verdoemenis komen en dat de goddelozen niet zullen kunnen bestaan in het gericht van Christus!

De akten in het laatste oordeel
Vervolgens wordt door de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie een vijftal daden of akten in dit laatste oordeel onderscheiden. Deze zijn:

1. De citatie of dagvaarding. Op de roep van de aartsengel zullen allen voor de rechterstoel van Christus worden gedaagd met de luide roep: Komt ten oordeel.

2. De comparitie of verschijning, tevens scheiding. De gedaagden zullen te voorschijn komen en de Here Jezus zal de goeden en de kwaden – tot nu toe onder elkaar vermengd – van elkaar scheiden. Hij zal de schapen aan zijn rechter en de bokken aan zijn linkerhand zetten. De goeden zullen Christus in de wolken tegemoet gevoerd worden en de kwaden zullen op de aarde blijven staan.

3. De examinatie of het onderzoek. Dit wordt ook wel genoemd: het openen van de boeken (Openb. 20:12). Het zijn de boeken van de eeuwige verkiezing en verwerping, van de Schriften als wet en evangelie, van de voorzienigheid en van het eigen geweten van de mensen.[54] In het onderzoek zullen betrokken worden alle gedachten, alle woorden en daden. Alle nalatigheden en verborgen neigingen en overwegingen komen in het geding aan de orde (zie: Pred. 12:14; Matth. 12:36v).

De norm, waarnaar God oordelen zal, is de wet, die in ieders hart is ingeschreven en aan de kerk duidelijker is bekend gemaakt door de Schrift. Het evangelie komt daarbij tot verzwaring van de zonden der onbekeerden, die onder dit evangelie hebben geleefd, en van hun verdoemenis (zie: Matth. 11:22). De gelovigen zullen naar het evangelie worden vrijgesproken, daar zij de voldoening en heiligheid van de Here Jezus hebben. W. à Brakel brengt bij dit punt nog de vraag in geding, of de zonden van de gelovigen in het oordeel openbaar zullen worden. Daarop wordt zowel ja als nee geantwoord. 't Is geen fundamenteel punt des geloofs, en daarom heeft men elkander hierover niet te verdenken. 'Wij houden het daarvoor, dat de zonden der gelovigen in 't oordeel openbaar zullen worden, doch niet als onverzoend'.[55] Hij heeft daarvoor de volgende argumenten: a. De Bijbel spreekt erover, dat ieder voor zich aan God rekenschap zal moeten geven (Rom. 14:12 e.a.); b. Ook de gelovigen zullen voor Gods rechterstoel moeten verschijnen; c. De getrouwe leraren hebben eveneens rekenschap van hun werk af te leggen (Hebr. 13:17). d. Hoe kan Gods rechtvaardigheid in het oordeel openbaar worden in het vrijspreken van de gelovigen, zo niet schuld en betaling tegenover elkaar gelegd worden! e. Hoe kan Christus' voldoening anders in haar kracht en grootheid gezien worden, zo niet de zonden waarvoor Hij voldaan heeft openbaar worden? f. Het einde van de zaligheid is tot eer van Gods heerlijke genade en die kan niet blijken dan bij openbaring van de schulden van de vaten der barmhartigheid. g. De godzaligen zijn betrokken geweest bij de zonden der goddelozen; worden de zonden der laatsten openbaar dan zullen daarmee die van de eersten ook openbaar worden.

4. De pronuntiatie van de sententie of de afkondiging van het vonnis. Hierbij wordt het vonnis over de godzaligen het eerst uitgesproken om hen te verheerlijken voor het oog en oor van alle goddelozen en tot hun meerdere beschaming en smart. Dit vonnis geschiedt zonder enige mogelijkheid van herroeping of verandering (zie: Matth. 25:34,41).

5. De executie of uitvoering van het bepaalde vonnis (zie: Matth. 25:46).[56]

De plaats en de duur van het laatste oordeel
De plaats, waar dit laatste oordeel, zal geschieden, is niet in het dal van Josafat zoals sommigen Roomsen menen op grond van Joël 3:2 en 12, waar echter sprake is van een bijzonder en niet van het algemeen, definitief oordeel des Heren. De plaats wordt aangeduid als in de lucht, in de wolken, in de 'benedenhemel', waar men de Rechter van de aarde zal kunnen zien (zie: Matth. 24:30; I Thess. 4:17; Openb. 1:7).

Over de tijd, hoelang dit oordeel zal duren, is ons niets bekend gemaakt. Ook hier is het verrassend daarover de gedachten van 'vader' A Brakel te horen, die heeft geschreven: ''t Is uit het gezegde wel af te leiden, dat het niet eene stomme vertooning zal zijn, en dat maar voor den tijd van één of eenige uren, of voor eenen dag, gelijk sommigen zich verbeelden; maar dat het al zeer lang zal duren, en of het duizend jaren of twee langer of korter zal duren, als het werk zoveel vereischt, daar zal geen haast zijn; de geloovigen zijn dan alreede in heerlijkheid en blijdschap, en de goddeloozen in zulke onverdragelijke benauwdheid, dat zij wenschen zullen van Christus' tegenwoordigheid weg te mogen zijn. Doch deze aangaande is geen tijd vast te stellen'.[57]

b.3. De eeuwige heerlijkheid
In de Nadere Reformatie is met grote intensiviteit gesproken over de heerlijkheid, die is bereid voor de gelovigen, de uitverkorenen Gods, de vrijgesprokenen van oordeel en gericht. Hun valt de volmaakte zaligheid ten deel.

Beelden van de eeuwige heerlijkheid
In de Bijbel wordt getracht deze eeuwige heerlijkheid door verschillende beelden, 'spreekwijzen', duidelijk te maken. We zullen komen in het huis des Vaders, niet met handen gemaakt, maar eeuwig in de hemelen. Daar is de stad en het paradijs vol van de vreugde des Heren. Het is het hemels Koninkrijk, waarin de Koning zijn onderdanen het eeuwige leven en de kroon der heerlijkheid zal geven. Zij worden gesteld in het bezit van de erfenis, voor hen daar bewaard. Dit zijn pogingen om ons een voorstelling te geven van de komende, volmaakte glorie bij God, maar wij kunnen het toch niet geheel bevatten (vgl. I Cor. 11:9; I Joh. 3:2). Als wij nauwelijks de zaken van het aardse leven doorgronden, hoe zouden wij dan de hemelse nu al kunnen peilen! Toch mogen wij niet nalaten ze te beschrijven, zoveel de Schrift ons toelaat.[58]

Trappen en herkenning in de eeuwige heerlijkheid
In het algemeen wordt door mannen van de Nadere Reformatie gesteld, dat er trappen in de heerlijkheid zullen zijn. Hoewel ieder in de hemel volmaakte zaligheid zal genieten, zal de één echter grotere heerlijkheid ontvangen dan de ander, evenals onder de verdoemden de straf voor de één erger zal zijn dan voor de ander (zie: Dan. 12:3; Luk. 19:17; II Cor. 9:6; I Cor. 3 :8). De verschillende graden van heerlijkheid zijn geen beloning naar werken zoals de roomsen leren, maar geschieden alleen naar vrije genade en soevereine beschikking.[59]

Op de vraagstelling, of men in de hemel elkaar zal kennen? antwoordt W. à Brakel: 'Alhoewel de kennis niet zal zijn als hier, en met lichamelijke betrekking en genegenheden vergezelschapt, zo achten wij, dat de leeraars de lidmaten, de lidmaten de leeraars, de man de vrouw, de vrouw den man, de ouders de kinderen, de kinderen de ouders, de bloedverwanten en hier bekenden elkander zullen kennen; dat allen die in den Bijbel geroemden, en allen die in de heerlijkheid uitmunten, van allen gekend zullen worden, en verder, dat allen in den hemel van allen en een ieder gekend zullen worden, en door openbaring Gods, en door den eeuwigen omgang met elkander, daar zal niemand vreemdeling zijn, of als zoodanig van iemand aangemerkt worden, want men zal het geheugen niet verloren hebben; onkunde is zwakheid, en daar zal geene onvolmaaktheid zijn; de gemeenschap zal daar volmaakt met elkander zijn, en dies niet blindelings, maar met kennis'. A Brakel is zelfs van mening 'dat men de wegen, die de Heere een ieder geleid heeft, elkander zal verhalen, en de volmaaktheden van God, die zich in iederen stap opdeden, met elkander zal roemen en prijzen, zoodat men niet zonder om elkander te denken, ieder voor zich zelven alleen zal bezig zijn in de onmiddellijke beschouwing van God; maar dat men als menschen doch verheerlijkten, met elkander zal verkeeren en met elkander God verheerlijken'. Verder stelt hij: 'Het missen van de zijnen zal daar geene droefheid baren, omdat alle lichamelijke betrekking en genegenheden daar ophouden, en de rechtvaardigheid van God al zowel de stof van blijdschap en verheerlijking van God zal zijn, als zijne goedheid'.[60] Op dit standpunt staan meerdere vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie.[61] Men beroept zich voor deze gedachten op het herkennen van Mozes en Elia op de heilige berg door de discipelen; op Jezus woorden, dat de armen hun weldoeners zullen erkennen wanneer zij hen in de eeuwige tabernakelen zullen ontvangen; en op het feit dat in de gelijkenis wordt gezegd, dat de rijke man in de eeuwige pijn Abraham en Lazarus herkende (Matth. 17:3; Luk. 16:9,23vv).

De taal der eeuwige heerlijkheid
In deze eeuwige heerlijkheid zal gesproken en gezongen worden. Maar in welke taal zal dat gebeuren? Het is weer verrassend hierover 'vader Brakel' te horen. Hij schrijft: 'Wij achten dat de verscheidenheid der talen zal ophouden, dewijl die om de zonde gekomen is. Doch welke taal daar gesproken zal worden, is onbekend; misschien zal het zijn de taal, die Adam gesproken heeft en tot op de verwarring, zijnde bijna twee duizend jaren, de eenigste gebleven is, zijnde de Hebreeuwsche. Of 't zal eene taal zijn, die de hemelsche zaken in hare natuur beter zal uitdrukken dan eene aardsche taal die doorgaans van lichamelijke zaken ontleend is. Doch 't zij wat taal, de tong zal zijn tot verheerlijking van God'.[62]

De inhoud van de eeuwige heerlijkheid
Waaruit zal de heerlijkheid voor al Gods kinderen bestaan?

Hiervan worden verschillende facetten aangegeven.

Het zal een genieten van God zijn als het hoogste goed. Dit genieten zal onmiddellijk, volmaakt en eeuwig zijn. We zullen er ook gedurig bij de Here zijn, eeuwig zitten onder de lommer van de almachtige, goede, liefhebbende, algenoegzame en vriendelijke God. Het zal ook inhouden een zien van God, niet met lichamelijke ogen, maar met de geestelijke ogen en zo Hem mogen kennen. In deze opvatting wordt de kerkvader Augustinus gevolgd. Dit zien van God geeft verzadiging van vreugde en heiligheid. We zullen mogen delen in Gods volmaakte liefde en we zullen de goddelijke natuur van onze Here en Heiland deelachtig zijn. Deze heerlijkheid betekent een vrede die alle verstand te boven gaat.[63]

b.4. De nieuwe hemel en de nieuwe aarde
De nieuwe hemel: rustplaats der gelovigen
Ook geven de schrijvers van de beweging der Nadere Reformatie rekenschap van hun gedachte over de plaats, waar de gelovigen zullen komen na het laatste oordeel en waar zij de eeuwige heerlijkheid zullen genieten.

In dit verband hebben de mannen van deze beweging zich bezonnen op de vraag, wáár Adam en Eva het eeuwige leven zouden hebben genoten indien zij staande waren gebleven. De gereformeerde theologen van de 17e en 18e eeuw, ook uit de Nadere Reformatie, hebben daarop geantwoord: In de hemel! De aard van het eeuwige leven is een leven in nauwe gemeenschap met God en die woont in de hemel. Christus spreekt ook over het huis van zijn Vader; dáár bereidt Hij een plaats voor al de zijnen (zie: Joh. 14:2). Dáár ligt dus de bestemming van de mens.[64] Niet op aarde, in dit verband de nieuwe aarde, maar in de hemel, dicht bij God en het Lam.

Dit denken over de begintoestand van de mens komt overeen met wat men leerde aangaande zijn eindtoestand; de bestemming van de door Christus verloste nieuwe mensheid ligt niet op de aarde, maar in de hemel. Wij mogen met de chiliasten niet denken aan een verblijf hier op aarde, voor altoos of voor een tijd. Neen, de grote heerlijkheid zullen de gelovigen eeuwig genieten in de hoogste hemel, het huis van de Vader, in het vrolijke gezelschap van God en Christus en de zalige engelen.[65]

De nieuwe aarde: schouwplaats van gods heerlijkheid

Wat zal er dan met en van deze aarde worden? Gesteld wordt, dat God zijn scheppingswerk niet vernietigt, maar wel zal alles geheel anders worden. De aarde blijft in wezen behouden, maar de hoedanigheden zullen verschillen van de huidige.

In zoverre is te spreken van een 'nieuwe' aarde. Zo zullen sexualiteit en huwelijk bijvoorbeeld wegvallen. Een geheel nieuwe schepping in de zin van iets wezenlijk anders, zoals de dopersen leren, hebben de theologen van de Nadere Reformatie afgewezen. Maar zij hebben niet minder afstand genomen van de Joodse en mohammedaanse toekomstverwachtingen die zeer aards en vleselijk zijn. Men wilde van geen spiritualisme weten, evenmin van een religieus gecamoufleerd materialisme. De aarde zal zeker een vernieuwing, een verheerlijking ondergaan zoals zij voor de val nooit bereikt heeft. Na de oordeelsdag zal de aarde schouwplaats zijn van de heerlijkheid van God en niet meer gebruikt worden als nu, maar op een andere wijze zal zij God verheerlijken.[66]

De mens zal de aarde niet meer nodig hebben, want hij zal niet meer huwelijken, zelfs niet meer eten en drinken. Wij zullen aan de engelen gelijk zijn. Voor engelen is het geen bezwaar om uit de hemel naar de aarde af te dalen en van haar weer op te stijgen; hoe zal het dan een bezwaar kunnen zijn voor hen, die aan de engelen gelijk geworden zijn? Zullen de gelovigen op bepaalde tijden de gereinigde aarde als toneel van Gods macht, wijsheid en goedheid kunnen bezoeken, hun woonplaats is in de hemel.[67]

Noten

1. Zie voor een omschrijving van de beweging der Nadere Reformatie: T. Brienen e.a., Nadere Reformatie, een poging tot begripsbepaling, in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 7/4, Rotterdam 1983, blz. 109-116.
2. T. Brienen e.a. *a.art.* blz. 113; vgl. W.J. op 't Hof, *Engelse piëtistische geschriften, 1598-1622*, Rotterdam 1987, blz. 26; M. van Campen, *Leven uit de beloften*, Een centraal thema bij Johannes Calvijn, Kampen 1988, blz. 154v; G. van den End, *Guiljelmus Saldenus (1627-1694)*, Een praktisch en irenisch theoloog uit de Nadere Reformatie, Leiden 1991, blz. 223.
3. Zie: J. Borstius, *Eenige korte vragen voor de kleine kinderen* (ook wel: *Kort Begryp der Christelyke Leere),* Dordrecht 1661 (hoofdstukjes over: Hemel en hel; Het oordeel); A. Hellenbroeck, *Voorbeeld der Goddelyke Waarheden*, Rotterdam 1706 (zie de hoofdstukken over: Van de dadelijke zonde en haar straf; Van des mensen uiterste: I. Van de opstanding; II. Van het laatste oordeel; III. Van het eeuwige leven).
4. Vgl. o.a. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, dl. IV 4e dr., Kampen 1930, blz. 564vv; K. Dijk, *Over de laatste dingen*, Tussen sterven en opstanding, Het einde der eeuwen, De toekomst van Christus, 3 delen, Kampen 1951/3; J.A. Heyns, *Dogmatiek*, Pretoria 1978, blz. 390vv; J. van Genderen/W.H. Velema, *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen 1992, blz. 738vv.

5. Zie: W. à Brakel, *Redelijke Godsdienst*, 3e dr. dl. 2, Rotterdam 1707, blz. 725.
6. Zie: R. Hill, *Den Wegh tot den Godsaligheyt*, Arnhem 1636, blz. 280; D. Spranckuysen, Geestelycke Bataille teghens den laetsten Vyandt den Dood ofte heylsame onderrichtinghe om salich te Sterven, in: *Opuscula Practica ofte Alle de Stichtelijke Werken die haar strekken tot een waare Oefeninge der Godsalicheydt, voor alle oprechte Christenen*, Franeker 1657, blz. 7vv; J. à Marck, *Kort opstel der christene Godtgeleertheit*, 2e dr., Rotterdam 1720, blz. 360.
7. Zie: W. à Brakel, *a.w.* blz. 726.
8. Zie: E. Meiners, *Praktyk des Christendoms*, 3e dr., Groningen 1741, blz. 693; W. Teellinck, *Noordsterre*, Groningen 1966, blz. 35; D. Spranckhuysen, *a.w.* blz. 16.
9. Zie: F. Costerus, *De geestelyke mens in zyn begin, voortgang en uyteinde*, (1674) 8e dr., Bruinisse 1920, blz. 561vv; W. Amesius, *Conscientie-gevallen*, Amsterdam 1669, blz. 142.
10. Zie: A. Hellenbroeck, *a.w.* Hoofdstuk IX.III. Van de dadelijke zonde en haar straf sub 9-12.
11. Zie: F. Costerus, *a.w.* blz. 560v.
12. K. Exalto, *De dood ontmaskerd*, De voorbereiding op de dood in de late middeleeuwen, in de reformatie en in de gereformeerde theologie in de 17e en begin 18e eeuw, Amsterdam 1975 blz. 199.
13. Zie D. le Roy, *Vier laatste Uyteinden*, Rotterdam 1693, blz. 6vv, 591vv.
14. Zie mijn: Theodorus Gerardi à Brakel, in: T. Brienen e.a., *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme*, 's-Gravenhage 1989, blz. 138vv.
15. Zie zijn: *Den christelijcken Leytsman*, Middelburg 1618, blz. 213v; W. à Brakel, *a.w.* blz. 730vv.
16. Zie: *Euthanasia, ofte wel sterven*, waer in veel voorbeelden der stervenden in hun laetsten doodtspreuken verhaald worden, 3e dr., Arnhem 1743, blz. 17v; vgl. D. Spranckhysen, *a.w.* blz. 20vv; G. Saldenus, *Leven Uyt de Doodt*: of Allemans-Pligt, om saligh te worden door zijn eygen en heyliger te worden door eens anders Doodt, Utrecht 1667, blz. 25vv, 48vv; id, *De Wech des Levens*, ofte Korte ende Eenvoudige Onderwysinge, Van de Natuer ende Eygenschappen van de ware Kracht der Godsaligheyt, Enkhuizen 1657, Hfdst.XVIIIv; W. à Brakel *a.w.* blz. 734.
17. *De pligten der ouders*, Amsterdam 1838, blz. 134vv; vgl. D. Spranckhuysen, *a.w.* blz. 20vv; J. Hoornbeeck, *a.w.* blz. 11vv; D. le Roy, *a.w.* blz. 113vv, 359vv. Opmerkelijk is, dat er in de *Oecumenica Christiana* van P. Wittewrongel (2 dln. Amsterdam 3e dr. 1661) niet gesproken wordt over deze taak van de ouders ten opzichte van hun jonge en opgroeiende kinderen, zie: L.F. Groenendijk, *De Nadere Reformatie van het gezin*, De visie van Petrus Wittewrongel op de christelijke huishouding, Dordrecht 1984 blz. 140vv. Wel spreekt hij erover, hoe ouders die gaan sterven, op christelijke wijze afscheid moeten nemen van hun kinderen; zie: P. Wittewrongel, *a.w.* Boek I dl. I blz. 203vv; L.F. Groenendijk, *a.w.* blz. 157v.
18. Zie: *a.w.* blz. 733v ('Daarom die lust heeft aan een vroolijk sterven, die zij werkzaam in zich veel tot sterven te bereiden'); G. Saldenus, *a.w.* blz. 116.
19. Vgl. D. Sprackhuysen, *a.w.* blz. 27vv; J. Borstius, *a.w.* dl. II blz. 30vv, 391vv; J. Hoornbeeck, *a.w.* blz. 21vv, 51; G. Saldenus, *a.w.* blz. 210vv.
20. Zie: J. Borstius, *a.w.* dl. I blz. 232vv, 250, 285; J. Hoornbeeck, *a.w.* blz. 71vv; D. Spranckhuysen, *Geestelycke Triumphe over den laetsten Vyandt, den Doodt*: Een heylsame onderrichtinghe om getroost en blymoedich te sterven, Franeker 1657, blz. 1vv, 8, 16vv; id, *Geestelycke Bataille* blz. 38vv, 47vv; F. Costerus, *a.w.* blz. 562vv.
21. Zie: W. à Brakel, *a.w.* blz. 742vv; J. à Marck, *a.w.* blz. 708vv.
22. Zie: *a.w.* blz. 303v.

23. Zie: J. à Marck, *a.w.* blz. 705vv.
24. Zie: W. à Brakel, *a.w.* blz. 742vv; F.A. Lampe, *Elf Betrachtingen van het sterven en de dood des menschen*, Amsterdam 1731, blz. 414vv; W. van Eenhoorn, *Euthanasia, ofte Wel-sterven*, dl. I 2e dr., Amsterdam 1744, blz. 421v; C. Mel, *De Heraut der eeuwigheid*, Rotterdam 1745, blz. 317.
25. Het is zeer opvallend, dat bijvoorbeeld in het *Voorbeeld der goddelijke waarheden* van A. Hellenbroeck geen lesje voorkomt over de wederkomst van Christus bij de behandeling van de staat en trappen van zijn verhoging. Aan het eind van dit catechisatieboekje wordt wel gesproken over 'Van des mensen uiterste: I. Van de opstanding; II. Van het laatste oordeel; III. Van het eeuwige leven; maar van Christus' wederkomst lezen wij niets.
26. *A.w.* blz. 764
27. Zie o.a.: A. Hellenbroeck, *a.w.* blz. 50 (les over Van de Kerk, vr. en antw. 11 en 12).
28. Zie: W. à Brakel, *a.w.* blz. 765.
29. *A.w.* blz. 765.
30. Voor literatuur hierover verwijzen we naar mijn: *De Nadere Reformatie en het Jodendom*, Kampen 1980, blz. 30vv; id, *De Joden in de visie van de Nadere Reformatie*, Een algemene dogmahistorische oriëntatie, in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*. 5/4 1981, blz. 132vv; hieraan kunnen worden toegevoegd de publicaties van C.J. Meeuse, Enkele opmerkingen over het chiliasme en de Nadere Reformatie, in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*. 6/1 1982, Blz. 5-15; id, Het rampjaar 1672 en de toekomstverwachting van de Nadere Reformatie, in: id, 16/1 1992 blz. 17-27; id, *De toekomstverwachting van de Nadere Reformatie in het licht van haar tijd*, Kampen 1990; W. J. op 't Hof, *De visie op de Joden in de Nadere Reformatie tijdens het eerste kwart van de zeventiende eeuw*, Amsterdam 1984; id, Eeuwout Teellinck een chiliast?, in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 12/2 1988, blz. 37-50; M. van Campen, Voetius en Coccejus over de Joden, in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 16/1 1992 blz. 2-15.
31. T. Brienen e.a., Nadere Reformatie, een poging tot begripsbepaling, in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 7/4 1983, blz. 113; W.J. op 't Hof heeft deze 'historiserende eschatologie' zelfs kenmerkend genoemd voor de beweging van de Nadere Reformatie als geheel, in: *Engelse piëtistische geschriften in het Nederlands, 1598-1622*, Rotterdam 1987, blz. 26. Naar zijn mening hadden de theologen van de Nadere Reformatie veel meer dan de reformatoren oog voor de aardse demensie van de bijbelse toekomstverwachting. Daarvoor is ook een historische verklaring nl. dat de reformatoren beducht waren voor een te concrete invulling van de beloften aangaande de toekomst, omdat zij zagen hoe de dopers daarmee omgingen. Het echec van Munster had diepe sporen bij hen nagelaten. De mannen van de Nadere Reformatie hadden minder last van doperse uitwassen en daarom verdisconteerden zij veel meer de faktor geschiedenis als handelen van God in hun denken en preken, in: Interview, in: *Terdege* d.d. nov.1987, blz. 18vv.
32. Zie o.a.: W. Teellinck, *Eubulus ofte Tractaet*, Vervattende verscheyden aenmerckinghen, Middelburg 1616, blz. 25; vgl. W.J. op 't Hof, *De visie op de Joden in de Nadere Reformatie*, blz. 23; G. C. Udemans, *Corte Ende duydelijcke Verclaringe over het Hoogeliedt Salomo*, Zierikzee 1616, blz. 421vv, 438vv; vgl. W.J. op 't Hof, *a.w.* blz. 25-35; zie voor de gedachten van Eeuwout Teellinck: W.J. op 't Hof, *a.w.* blz. 36-44 en: Eeuwout Teellinck een chiliast?, in: *Documentatieblad Nadere Reformatie* 12/2 1988, blz. 37-50; vgl. M. van Campen, Het Verbond en Israël bij Calvijn en de Nadere Reformatie, in: C. den Boer e.a., *Zicht op Israël*, 's-Gravenhage 1988, blz. 170vv.

33. Zie: J. Koelman, *Korte Opgaaf* der voornaamste redenen waarom wij de verbetering van Christus' kerk verwagten, Amsterdam 1678, blz. 24v; *De Sleutel tot Opening van de Openbaaring Johannis*, Amsterdam 1689, blz. 29vv, 139, 153, 212, 283; vgl. C.J. Meeuse, *De toekomstverwachting van de Nadere Reformatie in het licht van haar tijd*, blz. 69vv en: Het rampjaar 1672 en de toekomstverwachting van de Nadere Reformatie, blz. 25vv.
34. Zie: W. à Brakel, *a.w.* dl. III blz. 188v,122vv; dl. II blz. 765; dl. III blz. 125, 315vv, 136, 323v, 139; vgl. J. van Genderen, Wilhelmus à Brakel (1635-1711), in: T. Brienen e.a., *De Nadere Reformatie*, Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers, 's-Gravenhage 1986, blz. 175vv; T. Brienen, *De Nadere Reformatie en het Jodendom*, Kampen 1980, blz. 8vv; C.A. Tukker, *Het Chiliasme van Reformatie tot Réveil*, Apeldoorn 1981, blz. 26v.
35. Zie: F.A. Lampe, *Geheimnis des Gnaden-Bunds dem groszen Bundes-Gott zu Ehren und allen Heylbegierigen Seelen zur Erbauung geöffnet samt einer Eintrits-Predigt über 2 Cor.III, 5.6.*, Bremen 1712, dl. IV,1 S.862; vgl. cap. X par. XIV; cap. VII par. XVI; cap. XI par. I; dl. II cap. V par. IV & V. Zie ook: G. Snijders, *Friedrich Adolph Lampe*, Harderwijk 1954, blz. 99v.
36. Zie: Th. van der Groe, *Des Christens eenige troost in leven en sterven*, Rotterdam 1838, dl. II blz. 106vv; *Voorreden aan den Lezers*, in: G. Hutcheson, Sakelijke en Practikale Verklaringen van de twaalf kleine propheten, Nw. Uitgave, Groningen, dl. II blz. XLIvv; *Verzameling van veertien nagelatene Biddags-Predikatiën*, Rotterdam z.j. blz. 267-290; vgl. T. Brienen, *a.w.* blz. 10v; id, Theodorus van der Groe (1705-1784), in: T. Brienen e.a., *a.w.* blz. 307vv.
37. Zie o.a.: W. Teellinck, *Timotheus ofte getrouwe waerschouwinge*, 2e dr., Middelburg 1611, blz. 43v; id, *Ontdeckinge des vermomden Balaams*, Middelburg 1611, blz. 88v,217,570; id, *Eubulus ofte Tractaet*, Vervattende verscheyden aenmarckinghen, Middelburg 1616, blz. 25; G.C. Udemans, *Practycke*, Dat is werckelycke oeffeninge van de Christelycke hooft-deuchden, gheloove, hope ende liefde, Middelburg 1612, blz. 279.
38. Zie zijn: *De visie op de Joden in de Nadere Reformatie*, blz. 91vv; vgl. M. van Campen die ook schrijft, dat men in de tweede periode van de beweging veelvuldig chiliastische denkbeelden tegenkomt, in: *Leven uit de beloften*, Een centraal thema bij Johannes Calvijn, Kampen 1988, blz. 155; vgl. C. Graafland, De toekomstverwachting der Puriteinen en haar invloed op de Nadere Reformatie, in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*, Jrg.3/3 1979 blz. 75vv.
39. Zie: J. van Genderen, *a.w.* blz. 177v; id, *De verwachting van een duizendjarig rijk*, 2e dr., 1988, blz. 37-44; J. van Genderen/ W.H. Velema, *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen 1992, blz. 764.
40. Zie: C.J. Meeuse, *a.w.* blz. 82v, 96.
41. Zie mijn: De Joden in de visie van de Nadere Reformatie. Een algemene dogmahistorische studie, in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 5/4 1981, blz. 120vv.
42. Zie o.a.: C. Graafland, *a.art.* blz. 69vv; W.J. op 't Hof, *a.w.* blz. 93; M. van Campen, *a.w.* blz. 156v; zie voor de visie van de Puriteinen: R.J. van Elderen, *Toekomst voor Israël*, Een theologie-historisch onderzoek naar de visie op de bekering der Joden en de toekomst van Israël bij Engelse en Schotse protestanten in de periode 1547-1670, tegen de achtergrond van hun eschatologie, Kampen 1992.
43. Hier vindt u de zgn. zondenlijst, die typerend is voor verhandelingen en preken van vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie, zie: W. van Gent, Zondenregisters, in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 4/2 1980, blz. 39vv; T. Brienen/ A.C. Tukker, *Reformatie en Nadere Reformatie in Alblasserwaard en Vijfherenlanden*, Kampen 1984, blz. 36vv, 40vv.

44. *A.w.* blz. 766v; dergelijke vermaningen vinden we bij A. Francken, *a.w.* blz. 458; C. van Niel, *a.w.* blz. 7vv.
45. *A.w.* blz. 769.
46. Zie beneden onder het hoofdstukje *De nieuwe aarde.*
47. *A.w.* blz. 768.
48. Zie: W. à Brakel, *a.w.* blz. 746v; J. à Marck, *a.w.* blz. 711vv.
49. Zie vele auteurs uit de Nadere Reformatie, zoals: W. Teellinck, *Huys-boeck*, Middelburg 1639, blz. 393; D. le Roy, *Heilige Godgeleertheid*, 5e dr., Rotterdam 1725, blz. 713v; id, *Uyt-einden*, blz. 197vv; H. Witsius, *Oeffeningen over de Grondstukken van het Algemeyne Christelijke Geloove en het Gebed des Heeren*, 2e dr., Delft 1723, blz. 505vv.
50. Zie: J. à Marck, *a.w.* blz. 715v.
51. Zie o.a.: C. van Niel, *De donderslagh der goddelozen*, wegens het schrikkelijk oordeel ende pijne der helle (Het eerste Deel) met de *Hemelsche vreugde* voor de geloovige zielen (Het tweede Deel), Amsterdam 1729, blz. 339v.
52. Zie: J. à Marck, *a.w.* blz. 716v.
53. W. à Brakel, *a.w.* blz. 759.
54. Zo stelt J. à Marck het: *a.w.* blz. 718v.
55. *A.w.* blz. 762.
56. Zie voor deze punten 1 t/m 5: J. à Marck, *a.w.* blz. 718 en W. à Brakel, *a.w.* blz. 760-763.
57. *A.w.* blz. 765.
58. Zie: C. van Niel, *a.w.* blz. 267-271.
59. Zie o.a.: A. Francken, *Kern der Christelyke Leere*, dat is de Waarheden van den Hervormden Godsdienst, Dordrecht 1713 (wij gebruikten de 10dr., Dordrecht 1751, blz. 453v); J. à Marck, *a.w.* blz. 721v.
60. *A.w.* blz. 776v.
61. Vgl. A. Francken, *a.w.* blz. 392v.
62. *A.w.* blz. 777.
63. *A.w.* blz. 720vv; W. à Brakel, *a.w.* blz. 777vv; C. van Niel, *a.w.* blz. 295vv, 298vv.
64. Naar nog andere bijbelplaatsen wordt verwezen, zoals: II Kor. 5:1; I Thess. 4:17; II Petr. 1:4; Openb. 7:9. Vgl. A. Rotterdam, *Zions Roem en Sterkte* of Verklaring van de Nederlandsche Geloofsbelijdenis, dl. I, Amsterdam 1755, blz. 487vv; A. Francken, *a.w.* blz. 146; P. Nahuys, *Kort Begrip der christelyke religie*, dl. II 6e dr., Dordrecht 1745, blz. 29.
65. Aldus J. à Marck, *a.w.* blz. 722.
66. Vgl. H. Witsius, *a.w.* blz. 533; D. le Roy, *a.w.* blz. 622v; J. à Marck, *a.w.* blz. 724.
67. Zie: W. Teellinck, *Adam recht-schapen, wanschapen, herschapen*, Utrecht 1659, blz. 201; W. à Brakel, *a.w.* blz. 779.

Register van namen

Agricola 22
Amesius, G. 20, 21, 23, 31-34, 62, 64, 69, 103, 107, 108, 113, 115, 120, 123, 125, 128, 131, 143, 168, 185, 224-227, 234, 257
Anabaptisten, 263
Anselmus 106
Apollonius, W. 237
Aristoteles 13, 22, 234
Augustinus 14, 60, 75, 76

Basilius de Grote 76
Bellarminus, R. 211
Berg, J. van den 87, 89
Bernard van Clairvaux 89, 102, 138
Beza, Th. 16, 38, 83, 227, 228, 236
Binning, H. 172
Bolton, R. 176
Borstius, J. 286
Bosch, C, 167-170, 182
Bradwardine, Th. 106
Brakel, Th.G. à 282
Brakel, W. à 22, 40-61, 66, 67, 68, 79, 84, 91, 104, 106, 110, 114, 115, 116, 121, 125, 130, 131, 135, 136, 137, 141, 142, 144, 151-155, 162, 163-167, 170, 180-183, 184, 185, 187, 188, 189-196, 199, 223-225, 227, 237, 238, 247-252, 253, 254, 260, 262, 266, 284, 288, 289, 291, 294, 296-298, 302, 304
Brenz, J. 14
Brienen, T. 188
Brightman, T. 295
Brownisten 263
Brunsvelt, S. 204-205
Bucer, M. 12, 13, 14, 15, 209, 219, 229, 231, 235, 239, 247, 249, 256, 262, 266
Bullinger, H. 18, 79, 125, 228

Calvijn, J. 14, 15, 17, 36, 48, 60, 79, 83, 100, 101, 121, 125, 160, 170, 182, 197, 209, 213, 219, 224, 234, 235, 240, 247, 249, 250, 256, 262, 264, 265
Camero, J. 63
Cartesius, R. 39, 42, 46, 51, 82, 84, 101
Cartesianen 62, 82
Cicero 176
Chandieu, A. 228
Coccejus, J. 48, 56, 58, 68-72, 78, 79-81, 104, 126
Coccejanen 31, 57, 58, 69, 81
Comrie, A. 104, 105, 110, 112, 114, 118, 122, 127, 135, 137, 142, 144, 185-188, 196-198

David-Joristen 234
Donatisten 244, 250, 260, 263
Dulignon, P. 261
Durham, J. 295

Epictetus 176
Erasmus, D. 38
Erastas, Th. 228, 236
Erskine, E. en R. 189
Essenius, A. 103, 104, 105, 107, 109, 113, 121, 123, 129, 143, 144
Eswijler, J.W. 86, 87, 89
Exalto, K. 90

Familisten 244
Franck, Seb. 244
Francke, H.A. 249

Genderen, J. van 294
Giffen, D.F. van 81
Goeters, W. 102
Gomarus, Fr. 14, 17
Goodwin, Th. 176
Gregorius v. Nazianze 76
Groe, Th. van der 176-179, 188-189, 293
Groenewegen, Jac. 89
Groot, H. de 63,79

Hartman, N. 87
Herder, Adr. 258
Hieronymus 76, 79, 263
Hof, W. op 't 294
Honert, J. v.d. 88
Hooker, Th. 171, 172
Hoornbeek, J. 105, 140, 176, 237, 283
Hus, J. 242
Hyperius, A. 14, 22, 217, 231

Jansenisten 60
Joncourt, P. de 78
Junius, Fr. 229, 241, 253

Keessel, D. van der 87
Kemp, C. van der 62
Koelman, J. 62, 84, 170-173, 183-185, 223, 247, 248, 253, 254, 255, 257, 260, 262, 263, 266, 283, 290, 291, 295
Kromsigt, J.C. 81, 87, 89

Labadie, J. de 40, 83, 84, 85, 170, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266
Labadisme 21, 54, 166, 167, 170, 171, 173, 223, 224, 250, 256, 257, 259, 260, 263, 265, 266, 267
Lampe, F.A. 69, 81, 292
Leidekker, M. 104, 105, 106, 107, 110, 115, 116, 125, 143
Linde, S. van der 144
Lodenstein, J. van 19, 84, 85, 86, 87, 89, 102, 104, 105, 133, 135, 136, 140, 199, 254, 255
Lombardus, P. 125
Luther, M. 13, 15, 17, 160, 197, 209, 224, 226, 234, 239, 247

Marbach, J. 12
Maresius, S. 161
Mastricht, P. van 62-68, 69, 78, 79, 84, 104, 111, 117, 129, 130, 143, 144
Mees, G. 161-162
Meeuse, C.J. 294
Melanchthon, Ph. 13, 14
Mennisten 258
Meyer, L. 81, 82
Montanus 244, 250
Morély, J. de 16, 227

Niclaes, H. 244

Olevianus, C. 16, 228
Origenes 75
Orven, J. 23, 295
Outrein, J. d' 72-81

Papisten 48, 62, 63, 66, 190, 194, 285
Parker, R. 232
Pelagius 60, 197
Perkins, W. 23, 63, 103, 168, 185, 295
Polyander, J. 211

Remonstranten 42, 89, 101, 123, 159, 181, 185, 188, 194, 197, 205, 206, 221, 236, 286
Ridderus, Fr. 214, 215, 257, 258
Ritschl, A. 102, 145
Rivet, A. 78, 79, 211
Roëll, H. 82
Rous, Fr. 86
Rotterdam, Arn. 91, 92

Saldenus, G. 176, 284
Saxby, T.J. 259
Schortinghuis, W. 81, 87, 88-91, 102, 105, 133, 141
Schurman A.M. van 84, 243, 263
Schwenckfeldianen 244
Seneca 176
Shephard, Th. 171, 172
Smytegelt, B. 105, 133, 134, 139, 142
Socinianen 38, 42, 65, 89, 122, 286
Spanheim, F. 237
Spener, Ph.J. 249
Spinoza, B. de 41, 81
Symonds, J. 176

Taffin, J. 18, 20, 212, 213, 219, 220, 227
Tauler, J. 162, 185
Teellinck, W. 18, 19, 20, 104, 105, 132, 133, 135, 138, 139, 144, 176, 203, 204, 206-207, 214-217, 219, 220, 227, 254, 255, 282
Thomas v. Aquino 243
Thomas à Kempis 19, 89, 161, 176
Thysius, A. 211
Tilenus, D. 158, 159
Traver, W. 232
Trelcatius sr., L. 211, 239, 240, 241, 249, 253

Udemans, G. 22, 217-218, 227
Ursinus, Z. 228

Vergilius 76
Vermigli, P. 13, 15, 16
Verschuur, J. 89, 173, 175
Voetius, G. 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 35-40, 51, 61, 69, 82, 83, 84, 101, 103, 104, 105, 108, 109, 110, 111, 114, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 140, 143, 158-161, 163, 176, 205-206, 211, 212, 214, 219-223, 225, 227, 231-238, 241-247, 249, 250, 253, 257, 262, 263, 266

Walaeus, A. 211, 229, 231
Witsius, H. 85, 86, 89, 102, 104, 107, 115, 117, 124, 138, 143, 155-158, 162, 163, 175-176, 255, 294
Wolzogen, L. 82, 83, 84
Wyclif, J. 242

Yvon, P. 167

Zanchi, H. 12, 13, 14, 15, 16, 17, 101, 125, 143, 209, 210, 229-231, 239
Zepperus, W. 231
Zwingli, H. 224

Personalia

Dr. T. Brienen is wetenschappelijk medewerker in de vakken Catechetiek en Liturgiek aan de Theologische Universiteit van de Christelijke Gereformeerde Kerken te Apeldoorn.

Drs. K. Exalto studeerde aan de Rijksuniversiteit te Utrecht en is thans emeritus predikant in de Nederlandse Hervormde Kerk.

Prof.dr. C. Graafland was bijzonder hoogleraar vanwege de Gereformeerde Bond en universitair docent in de geschiedenis van het Gereformeerd Protestantisme aan de theologische faculteit van de Rijksuniversiteit te Utrecht. In 1993 ging hij met emeritaat.

Dr. B. Loonstra studeerde theologie aan de (toenmalige) Theologische Hogeschool van de Christelijke Gereformeerde Kerken te Apeldoorn en promoveerde aan de Rijksuniversiteit te Utrecht. Sinds september 1993 is hij predikant van de Christelijke Gereformeerde Kerk te Hoogeveen. Voorheen stond hij te Oud-Beijerland.

Prof.dr. W. van 't Spijker is hoogleraar aan de Theologische Universiteit van de Christelijke Gereformeerde Kerken te Apeldoorn.

STICHTING DE GIHONBRON
MIDDELBURG
2021