

Titelgegevens / Bibliographic Description

Titel	De Nadere Reformatie. Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers / T. Brien en ... [et al.].
Details	's-Gravenhage, Boekencentrum, 1986. 379 p.
Copyright	2007 / T. Brien en; erven K. Exalto; erven J. van Genderen; erven C. Graafland; W. van 't Spijker Boekencentrum Claves pietatis.
Producent	Claves pietatis / 2007.06.15; versie 1.0
Bron / Source	Onderzoeksarchief / Research Archive Nadere Reformatie
Annotatie(s)	Reactie: 'De Nadere Reformatie', een nieuwe start / S. van der Linde. In: Theologia reformata, 29 (1986), p. 188-197.
Website	Sleutel tot de Nadere Reformatie
Nummer	B97005933

De digitale tekst is vrij beschikbaar voor persoonlijk gebruik, voor onderzoek en onderwijs. Respecteer de rechten van de rechthebbenden. Commercieel gebruik is niet toegestaan.

The digital text is free for personal use, for research and education. Each user has to respect the rights of the copyright holders. Commercial use is prohibited.

Het 'Onderzoeksarchief Nadere Reformatie' bevat digitale documenten over het gereformeerd Piëtisme en de Nadere Reformatie in Nederland tot 1800. Het is doorzoekbaar met de 'Bibliografie van het gereformeerd Piëtisme in Nederland (BPN)' op de website 'Sleutel tot de Nadere Reformatie'.

The 'Research Archive Nadere Reformatie' contains digital documents about reformed Pietism and the Nadere Reformatie in the Netherlands until 1800. These can be retrieved by searching the 'Bibliography of the reformed Pietism in the Netherlands (BPN)' database at the 'Sleutel tot de Nadere Reformatie' website.

De Nadere Reformatie

Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers

Dr. T. Brien

Drs. K. Exalto

Prof. Dr. J. van Genderen

Prof. Dr. C. Graafland

Prof. Dr. W. van 't Spijker



Uitgeverij Boekencentrum B.V., 's-Gravenhage

Ontwerp band en stofomslag:

Mirella Dijkerman & Jan van Waarden,
's-Gravenhage

ISBN 90 239 0276 9/CIP

© 1986 UITGEVERIJ BOEKENCENTRUM B.V., 'S-GRAVENHAGE

Niets uit deze uitgave mag verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt worden door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

De Nadere Reformatie

Prof. Dr. W. van 't Spijker

DE NADERE REFORMATIE

De Nadere Reformatie kan men beschouwen als de Nederlandse verschijningsvorm van het internationale Piëtisme van de zeventiende eeuw. Deze laatste beweging kunnen wij waarnemen binnen de kerkgeschiedenis van Europa. In Duitsland spreekt men gewoonlijk van Piëtisme in eigenlijke zin. In Engeland is sprake van het Puritanisme terwijl de contemporaine beweging in Nederland veelal aangeduid wordt als Nadere Reformatie. Omstreden is daarbij de vraag of men de Duitse calvinisering van het protestantisme, ook wel 'Zweite Reformation' geheten, er bij mag betrekken, zoals ook de vraag of men de Engelse en meer nog Schotse 'Second Reformation' ermee in verband mag brengen. Voor ons doel is het niet noodzakelijk op deze vragen in te gaan.

Een werkgroep rondom het Documentatieblad '*Nadere Reformatie*' (uitgave Lindenberg, Rotterdam) bracht de volgende begripsbepaling: 'De Nadere Reformatie is de beweging binnen de Nederduits Gereformeerde Kerk die, zich tegen algemeen verbreide wantoestanden en misvattingen kerend alsmede de verdieping en de verbreding van de doorwerking van de zestien-de-eeuwse Hervorming beogend, met profetische bezieling aandringt op en ijvert voor zowel de innerlijke doorleving van de gereformeerde leer en de persoonlijke levensheiliging alsmede de radicale en totale heiliging van alle terreinen des levens' (*Documentatieblad*, 7de jaargang nr. 4, blz. 109).

De aanduiding 'Nadere Reformatie' stamt uit de literatuur van de beweging zelf. Men kan denken aan de woorden die Koelman citeert van Hoornbeeck, 'dat wy Reformeerende moeten genoemd worden, en niet alleen Gereformeerde, zo dat wy altijd moeten Reformeeren, indien wy Gereformeerde willen zijn, ende die naam waardig, om dat wy'er na poogen'. (*De pointen Van Nodige reformatie*, blz. 619; *Reformatie Noodig ontrent het gebruyk Der Formulieren*, blz. 270). De gedachte van de *ecclesia reformata, semper reformanda*, stamt uit de kring die in Utrecht een doorgaande reformatie nastreefde. Men kan in dit verband denken aan een aantal programma's, opgesteld door Teellinck, Koelman, Van Lodenstein en Witsius. Men dient ook de besluiten van verschillende classes en synoden te vermelden, die een ernstig appèl inhielden om in heel het kerkelijke, politieke en maatschappelijke leven de eisen van Gods Woord te laten gelden. Een voorbeeld hiervan is een Concept van *Nader Reformatie in Leer, Ordre, en Zeden* in 1682 door Koelman te Utrecht uitgegeven.

PLAATSBEPALING VAN HET EUROPESE PIËTISME

De Nederlandse beweging van de Nadere Reformatie staat niet op zichzelf. Zij kan ook niet verklaard worden alsof het ging om een zuiver Nederlandse aangelegenheid. Zij vormt een onderdeel van wat we nu voor het gemak het Europese Piëtisme noemen. We onderscheiden daarbinnen een Engelse, een Duitse en een Nederlandse tak. De eerste noemen we meestal de beweging van het Puritanisme, de tweede vatten we op als het Piëtisme in eigenlijke zin, terwijl wij voor wat Nederland aangaat het liefst spreken van Nadere Reformatie. Maar deze onderscheidingen mogen ons het oog niet doen sluiten voor de onderlinge verwantschap van de drie bewegingen. Die verwantschap is meer dan eenvoudige gelijktijdigheid. Zij is uitdrukking van een gemeenschappelijkheid, die in de geschiedenis van de kerk en de theologie slechts te verklaren is vanuit gezamenlijke wortels en niet minder vanuit een gemeenschappelijke problematiek, waarover straks nader.

Het Europese Piëtisme is protestants van aard. Weliswaar doen zich ook in de rooms-katholieke kerk verschijnselen voor die in sommige opzichten herinneren aan wat zich in de protestantse wereld afspeelde. Maar zij verschillen toch wezenlijk van dit Piëtisme. Het laatste is produkt van de Reformatie. De wortels ervan liggen in de grote beweging van de zestiende eeuw, die alle nadruk legde op de rechtvaardiging door het geloof. De volstrektheid van de genade is een belijdenis die door het Piëtisme werd overgenomen en om strijd verklaarden de Duitse Piëtisten, de Engelse Puriteinen en de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie, dat zij wilden staan op het fundament van de reformatoren. Daar vinden zij hun oorsprong.

Maar deze gemeenschappelijke oorsprong bracht ook een gemeenschappelijke problematiek met zich mee op het punt van de subjectiviteit, op dat van de individualiteit en op dat van de pietas in eigenlijke zin, de vormgeving van het christelijke leven in zuiverheid en praecisitas. Op deze drie punten staan de drie genoemde bewegingen stellig op de grondslag van de Reformatie. Maar het is evenmin te ontkennen, dat zich ten aanzien van deze zaken een zekere polariteit voordoet met de Reformatie.

De Reformatie heeft in het fundamentele vraagstuk van de relatie tussen openbaring en geloof onmiskenbaar alle nadruk gelegd op de eerste: de openbaring van God. God openbaart zich. Hij doet dit door zijn Woord. En Hij is en blijft daarin de Eerste. Theologisch gezien is deze prioriteit van de openbaring uitgewerkt in de leer van de verkiezing, van de verzoening en van de prediking van het Woord Gods. Het heil is een zaak niet van de mens maar van God en van zijn genade alleen.

Het Piëtisme gaat uit van dezelfde correlatie tussen openbaring en geloof. Maar het legt het accent niet meer zo radicaal en beslissend op de openba-

ring. Het geloof ontvangt meer aandacht in zijn vele vormen en gestalten, in zijn strijd en aanvechting. Ook wordt een beslissend woord gesproken over de schijngestalte van het geloof. Daardoor komt, zonder dat het terstond in het oog valt, de gelovende mens in een ander licht te staan. Bijna ongemerkt vindt er een verschuiving plaats waarbij het *subjectieve* moment een centrale plaats ontvangt. Men kan er niet aan twijfelen of het gaat om dezelfde correlatie: openbaring en geloof. Deze volgorde is gelijk gebleven. Maar er is sprake van een – zo lijkt het wel – andere verdeling van de gewichten. Het is daarom verklaarbaar dat binnen de leer van de openbaring een gespecialiseerde aandacht ontstaat voor het innerlijke werk van de Geest, die het gemoed ontvankelijk maakt voor het heil Gods. Kwesties als die van de voorbereidende genade gaan weer een rol spelen en er ontstaat een theologie die ruimschoots aandacht schenkt aan de wedergeboorte, waarbij deze laatste niet zozeer als het wonderlijke geheim van het nieuwe leven wordt geproclameerd, als wel veel meer in de sfeer van een religieuze psychologie wordt getrokken. Er ontstaat een pastoraat, dat blijk geeft de weg te weten in de harten van mensen en dat daar ook de zaken weet te leiden én te onderscheiden.

Een tweede punt waarop het Europese Piëtisme een soortgelijke ontwikkeling laat zien is dat van de *individualiteit*. Het hangt samen met het voorgaande en toch dient het afzonderlijk genoemd te worden. Het probleem individu-gemeenschap wordt in de Reformatie op een wezenlijke manier aan de orde gesteld. Tegenover Rome vraagt de Reformatie aandacht voor de enkeling. Een 'ingewikkeld' geloof, d.w.z. een geloof, waarin het mijne in dat van de kerk is opgenomen en omgekeerd, is niet voldoende. De rechtvaardige zal door zijn eigen geloof leven. Men moet persoonlijk geloven. Het impliciete geloof wordt als ongenoegzaam voor de zaligheid afgewezen. Een christenmens ontvangt zijn vrijheid. Hij mag deze ook in mondigheid door de Geest beleven. En hij vindt in dit opzicht ook erkenning. Duidelijk komt dit uit in het pastoraat, dat zich niet meer in de kerk via de biechtstoel afspeelt, maar dat thuis (donatim) wordt verricht, in de eigen leefwereld van de mensen. Hier kon ook de warmte opbloeien van de gemeenschap der heiligen, waarin ieder der gelovigen een eigen plaats heeft. Luther heeft dit ideaal gezien, maar als onbereikbaar terzijde gesteld. Bucer heeft in de gevaarlijke tijd van het Interim getracht in Straatsburg de idee van de christelijke gemeenschap te verwerklijken. In kleinere kringen werd gestalte gegeven aan de gemeenschap der heiligen, waar de onderlinge vertroosting gerealiseerd kon worden en de opbouw van het geloof nagestreefd. Maar de tijd liet een uitwerking van deze plannen niet toe.

Het Piëtisme nam echter het ideaal weer op. In Duitsland waren het de collegia pietatis, in Engeland de prophesyings en in Nederland de gezelschappen

of conventikelen, waarin men evenwicht zocht aan te brengen tussen het: Ik geloof de kerk, en het: ik beleef de gemeenschap der heiligen.

Ook op het laatste punt, dat van de *praecisitas*, is sprake van een zekere polariteit met de Reformatie. Vooral binnen de Lutherse invloedssfeer was er sprake van een sterk accent op de rechtvaardiging door het geloof alleen. Ook in de gebieden waar de gereformeerde reformatie veld won stond de prediking van de vergeving centraal, ofschoon ook de boetvaardigheid moest blijken in een leven voor Gods aangezicht. Maar het Piëtisme vroeg tegenover de leerzuiverheid aandacht voor de levensheiliging, voor de vroomheid, de praxis pietatis, die geheel het leven in beslag zou nemen. Opmerkelijk is, dat juist dit gebied van de heiliging de vindplaats voor de naamgeving was: in Duitsland werden de vromen piëtisten genoemd, in Engeland puriteinen en in Nederland noemde men hen veelal preciezen, om daarmee aan te geven waarin zij zich van de anderen onderscheidden. Oorspronkelijk waren deze aanduidingen bedoeld als scheldnamen. Maar ze bleven voorgoed in gebruik, wanneer men over hen sprak, die in heel hun leven voor Gods aangezicht zich wisten. Aanduiding van een gemeenschappelijkheid, die terugging op dezelfde wortel: nl. de Reformatie.

PLAATSBEPALING BINNEN HET PIËTISME

De gemeenschappelijkheid waarover we spraken met betrekking tot het Piëtisme in engere zin, het Puritanisme en de Nadere Reformatie, mag ons niet doen voorbijzien aan het eigensoortige, of liever het eigenaardige van elk van deze drie bewegingen. Wie tracht om deze drie stromingen in één blik te vangen, wordt getroffen door heel veel gemeenschappelijks, dat voor een deel te verklaren is door een gemeenschappelijke oorsprong of wortel. Maar wie vervolgens elk van deze drie afzonderlijk beschouwt zal getroffen worden door iets specifieks, dat verklaard kan worden door de omstandigheden in aanmerking te nemen, waaronder elk van hen ontstond en zich ontwikkelde.

Spreken we over het Piëtisme in engere zin, ik bedoel daarmee de Duitse verschijningsvorm van de gehele beweging, dan kan men gaan differentiëren, door te wijzen op de Lutherse achtergrond waartegen zich een territoriale reformatie aftekende. Het Duitse Piëtisme vertoont zuiver Lutherse trekken. Men herkent de specifieke opvattingen van wet en evangelie, die zichtbaar blijven bij een toenemende subjectivering van het geloof. De 'Busskampf', de strijd die tot een geestelijke doorbraak voert ontvangt vanuit dit schema haar kleur. De collegia pietatis zijn gericht op een persoonlijke opbouw van het geloof, waarin bij voorbaat de kerk een geringere plaats toegewezen krijgt. En de vormen van de pietas zijn onbestemder dan bij de Nederlandse

Nadere Reformatie. Deze laatste beweging bleef tot in onderdelen toe het kenmerk dragen van de Nederlandse achtergrond. Die was het toneel geweest van diverse stromingen, die op hun eigen wijze invloed hadden: het religieuze humanisme, een ongecompliceerde bijbelse vroomheid, waarbij het Lutheranisme geen en het Zwinglianisme nauwelijks aansluiting had kunnen vinden. Het was verdrongen door een meer fanatiek ingesteld doperdom, dat wel veel martelaren maar weinig nieuwe aanhangers opleverde. Het gereformeerde protestantisme bood zekere voordelen in de strijd met Spanje, maar toen deze over de crisis heen was, kwam het calvinisme in een positie, die elk moment waakzaamheid vereiste. Toch bleek ook hier, evenals in het geval van het doperdom, het enthousiasme van het volk als geheel voor dit calvinisme gering. Maar dit nam niet weg, dat de beweging als zodanig het ideaal bleef koesteren: heel het volk onder heel het Woord. Dit theocratisch ideaal was eigen aan de Nadere Reformatie vanaf het begin. Maar naarmate de beweging voortschreed boette het aan betekenis in totdat het in resignatie vrijwel geheel op de achtergrond raakte. Dit hangt samen met het feit dat de Reformatie in Nederland niet als beweging van heel het volk kan worden beschouwd. Men schat het aantal overtuigde en enthousiaste gereformeerden dikwijls op ongeveer tien procent van de bevolking en dit wijst niet op een diepgaande invloed van de Reformatie. Het is trouwens de vraag in hoeverre een zekere oppervlakkigheid in de aanvankelijke christianisering van onze gewesten bleef doorwerken gedurende de geschiedenis van ons volk. Zoveel is wel duidelijk dat deze historische omstandigheden mede het karakter bepaald hebben van de Nadere Reformatie.

Soortgelijke omstandigheden hebben een stempel gezet op het ontstaan en de ontwikkeling van het Puritanisme. Men kan hier de feiten die aanleiding vormden tot de invoering van de Reformatie in Engeland onder Hendrik VIII niet buiten beschouwing laten. Het halfslachtige karakter van deze beweging – zó kwam zij in ieder geval over in het oog van die reformatorisch gezinden, die zich op Zwitserland oriënteerden – noopte reeds vroeg sommige leiders om aan te dringen op een meer resolute hervorming. Het Puritanisme kon gestalte krijgen in sommige Engelse vluchtelingengemeenten op het vaste land, en toen de tijden gunstiger werden onder Eduard VI werd een meer zuivere openbaring van de kerk van Christus in Engeland het doel van de Puriteinen. Toen Voetius in 1642 het bekende werk van Lod. Bayly over de praktijk der godzaligheid uitgaf vond hij het noodzakelijk de volgende verklaring van het begrip te geven: ‘Den naem van Puriteynen heeft men door list des Duyvels seer verkeerdelick gegeven aen alle die yverige ende Godtsalige Predicanten ende Christenen, die inde Kercke van Engelant geerne hadden willen sien een reformatie, niet alleen van de Leere, maer oock van verscheyden Ceremonien, mitsgaders Kercke regeeringe sonder Bis-

schoplicke hoven ende macht, met den aenkleven van dien; zijnde aldaer uyt het Pausdom overgebleven; gelijk dan sulcken volkomen reformatie in de Kercken van Vranckrijck, Nederland, Switserlant, Duytschlant, Polen, Bohemen, Schotlant, etc. gespeurt wert. Ende in dese laetste jaren heeft men met den naem van Puriteynen hatelick willen maken, alle die gene die Godt in goeder conscientie sochte te dienen, ende haer onbesmet te houden van de werelt, alhoewel datse soo geen scherpe onderscheyt en maken, in de verschillen over de Ceremonien ende Kercken-regeeringen aldaer' (L. Bayly, *De Practijcke, ofte oeffeninge der Godsaligheyt...*, Ed. G. Voetius, Delft 1678, blz. 126). Uit Voetius' toelichting blijkt, dat naar zijn oordeel vooral de ekklesiologische problematiek meesprak in het begrip Puritanisme. De meer volkomen reformatie, die men nastreefde, had betrekking op de vragen van de kerkelijke structuur. Geen wonder dat het Puritanisme veelal de vorm aannam van het Presbyterianisme. Maar in later tijd kwam een ander aspect op de voorgrond: dat van de dienst van God naar zijn Woord in een zich zuiver en onbesmet bewaren van de wereld. De vragen van de kerkelijke structuur verloren geenszins hun betekenis. Zij werden echter opgenomen in een breder spectrum, nl. dat van de vorm en gestalte van de vroomheid. Engelse toestanden bleven daarbij van betekenis. De vraag van de sabbatsheiliging is vooral vanuit dit aspect te verklaren. In het algemeen kan men zeggen, dat het niet alleen ging om een zuivere kerkvorm, maar niet minder om een zuivere levensvorm, waarin de levensstijl uitdrukking vond in gestalten van typische vroomheid. Meditatie, gebed, bespreking van geestelijke ervaringen in kleinere kringen vormden daarin wezenlijke elementen. Heel het leven, tot in de meest 'natuurlijke' zaken toe, werd opgeheven in het meditatieve gebed voor Gods aangezicht.

Zo ontving binnen de grotere beweging van het Europese Piëtisme zowel in Duitsland als in Engeland en Nederland iedere regionale beweging haar eigen karakteristiek. Het Piëtisme in engere zin draagt de kenmerken van de Lutherse achtergrond, het Puritanisme blijft herkenbaar als een typische Engelse beweging. En hetzelfde geldt van de Nederlandse beweging van de Nadere Reformatie. Al deze bewegingen hebben iets gemeenschappelijks. Zij hebben ook iets zeer eigenaardigs, dat typerend is voor elk van de drie.

GELIJKTIJDIGHEID, GEMEENSCHAPPELIJKHEID, BEÏNVLOEDING

Het is duidelijk dat er sprake is van gelijktijdigheid, gemeenschappelijkheid en ook van onderlinge beïnvloeding. Het eerste is zonder meer te constateren voor een ieder die zijn geschiedenisboek ter hand neemt. Toch is er van meer sprake dan alleen van verschijnselen die tegelijkertijd in de Europese geschie-



denis een plaats ontvingen. Er zijn samenhangen die duiden op een gemeenschappelijke geestelijke en culturele voedingsbodem in de Europese geestgeschiedenis. Het is de doorwerking van de krachten van de Reformatie in de nieuwe tijd, waarin zich demonstreerde wat deze beweging had losgemaakt. Opmerkelijk is, dat in alle drie bewegingen zich iets laat gelden, dat wij zouden willen omschrijven als een terugkeer tot de Reformatie zelf. Bij Spener en Francke is daarvan sprake, bij het Engelse Puritanisme geldt hetzelfde evenals bij de Nederlandse Nadere Reformatie. De relatie tot de Reformatie is in geding. Men vindt dit terug in het verlangen naar een meer volkomen Reformatie, gelijk de Puriteinen daarvan spraken. Men herkent het evenzeer bij de idealisten van de Nadere Reformatie. De onderlinge verhouding van Nadere Reformatie en Reformatie van de zestiende eeuw behoort historisch gezien bij de problematiek, die met het Piëtisme als vanzelf gegeven is. Spener kan zich voor zijn gedachten zeer bewust beroepen op Luther. De Nederlanders zoeken veelal gezag te ontleen aan zowel Luther als Calvijn. Teelink is er op uit om zijn reverentie ten opzichte van de reformatoren duidelijk kenbaar te maken. Koelman doet herhaaldelijk een beroep op algemeen reformatorische inzichten. Kortom de Reformatie zelf is in geding.

Op tweeërlei manier treedt dit aan het licht. Men spreekt gaarne en veel van een *voortgang* van de Reformatie. Duidelijk werd dit reeds in de wijze waarop men geen stilstand aannam in het gereformeerd zijn van de kerk. Zij moet blijven reformeren. Soms betekent dit eenvoudig, dat men datgene wat ons in de Reformatie werd geschonken eindelijk eens werkelijk in praktijk zal brengen. Dan bestaat de voortgang eenvoudig in het tot stand brengen van een werkelijke hervorming. Maar soms is er sprake van een voortgang, die méér impliceert, dan alleen een doorwerking van de Reformatie. En dan heeft de progressie niet alleen betrekking op de leer, maar ook op het leven. Lodenstein spreekt in deze zin over een steeds beter verstaan van de leer der kerk, en een steeds nauwkeuriger aansluiting bij het leven. En hier komen we in de buurt van wat we aanduiden als de polariteit van de Nadere Reformatie ten opzichte van de Reformatie. De progressie betekent niet alleen dat men in praktijk zal brengen wat men in de Reformatie geleerd heeft, maar zij houdt ook in dat in sommige opzichten een *aanvulling* gegeven wordt ten opzichte van de Reformatie. Lodenstein kan hier als woordvoerder gelden. Hij is van oordeel dat de Reformatie gelijk te stellen was met die periode van de kerkgeschiedenis, waarin de dorre doodsbeenderen werden bijeengevoegd, en bekleed met vlees en zenuwen, hoewel er nog geen leven in was. De opdracht van de Nadere Reformatie bestond volgens hem hierin, dat men de Geest zijn eigenlijke werk liet doen. Wat er reeds geschied was, was onnoemelijk veel. Maar het ideaal lag hoger. De Reformatie behoefde een heldere betoning van Geest en kracht. Men hoort in deze beschouwing kritiek op de

Reformatie zelf. Zij behoefde in ieder geval aanvulling. Zonder nu te stellen, dat deze kritische opstelling ten opzichte van de Reformatie bij alle vertegenwoordigers van het Europese Piëtisme een gelijke rol speelde, willen we wel uitspreken dat er ten aanzien van de waardering en beoordeling van de Reformatie sprake is van gemeenschappelijkheid. Wás er niet een gezamenlijk besef van de noodzaak om verder te gaan, en om in de context van de eigen situatie het ideaal te realiseren?

In deze gemeenschappelijkheid wordt de vraag naar de wederzijdse beïnvloeding er niet gemakkelijker op. Dát er inderdaad van zulk een beïnvloeding sprake was lijkt geen twijfel. De stelling is verdedigd, dat de Nadere Reformatie impulsen ontving vanuit Engeland. Willem Teellinck vertoefde enige tijd in de kringen van Puriteinse vromen aldaar. Hij vertaalde een *Corte Verhandelinge van de voornaemste Christelicke oeffeninghen* van de hand van Willem Whately en bracht deze in 1609 reeds in Middelburg op de markt. Engeland was voor hem een voorbeeld, zoals het dit in later tijd zou zijn voor Voetius, die, ofschoon hem de gelegenheid ontging om daar te studeren, in later tijd nog een reis er naar toe maakte, deels om vrienden sinds de Dordtse Synode aldaar te bezoeken, deels om zich te goed te doen aan het onvervalste Engelse Puritanisme. Hij zorgde dat het bekende werk van Bayly in een Nederlandse vertaling hier beschikbaar kwam. Ook Koelman heeft zich beijverd een groot aantal Engelse en Schotse auteurs door middel van vertalingen in Nederland bekend te maken. Evenwel zijn er ook tekenen die in omgekeerde richting wijzen. Vele vroege vertegenwoordigers van het Independentisme onderhielden nauwe banden met Nederland en vooral het veelvuldige grensverkeer tussen Zeeland en Engeland maakte een wederzijdse beïnvloeding erg gemakkelijk. Ook ten aanzien van de Duitse grensgebieden gelden deze opmerkingen. Het Nederlandse gebeuren van de Nadere Reformatie maakte deel uit van een groter geheel en is ook slechts vanuit dit grotere geheel goed verklaarbaar.

HET EIGEN KARAKTER VAN DE NADERE REFORMATIE

Wanneer we nu nogmaals de drie begrippen, die boven ter sprake kwamen hanteren bij ons onderzoek van het wezen van de Nadere Reformatie, valt het op, dat elk van de drie is opgenomen in de verschuivingen die zich over een langere tijdsduur hebben voorgedaan. Wat het eerste begrip betreft, dat de *subjectiviteit* aangaat, blijkt dit uit de aandacht die verschuift van de wedergeboorte naar de wedergeboren mens, en van de wedergeboren mens weer naar het gevoel dat deze in de vernieuwing van zijn gemoed gewaar wordt. In haar aandacht voor de wedergeboorte heeft de Nadere Reformatie

zich aangesloten bij de ontwikkeling die zich binnen de gereformeerde theologie had voorgedaan.

De aandacht verschoof van de rechtvaardiging en de heiliging naar een verfijndere opvatting van de laatste, waarbij het begrip van de wedergeboorte in zekere zin een verenging onderging. De synode van Dordrecht sloot zich daarbij aan en de theologen van de Nadere Reformatie waren over het algemeen zeer getrouw aan de Dordtse erfenis. Voetius zag het als zijn levenstaak die erfenis te bewaren. Juist bij hem constateren we echter een begin van de ontwikkeling, die zich in de Nadere Reformatie zou doorzetten. De aandacht richt zich bij hem reeds op de eerste roerselen, die in een wedergeboren ziel zijn waar te nemen, en die met name in de sfeer van het gevoel, de ervaring liggen. De gang van de geschiedenis in Nederland heeft deze ontwikkeling niet tegengehouden, maar veeleer versterkt. Wat zich in de kerkelijke strijd der Nadere Reformatie ging aftekenen als een zekere resignatie of teleurstelling, dat sloeg op het gebied van de geestelijke ervaring naar binnen. Steeds zwaarder accent kwam te liggen op het gevoel, al was het maar een gevoelig gemis, of al was het slechts een zucht om een zucht. Wat in het begin nog niet het geval is, tekent zich later af als een vorm van subjectivisme, waarbij de objectieve gegevens van de openbaring Gods op de achtergrond geraakten. Het lijkt ook alsof er een diepere mystieke gloed over de dingen komt te liggen en juist op dit punt zouden verdenkingen rijzen, zoals bij voorbeeld in het geval van Schortinghuis, aan wiens rechtzinnigheid wel werd getwijfeld.

Wat het tweede punt betreft, dat van de *individualiteit*, laat de gang van zaken ook een verschuiving zien. Een fraai voorbeeld, hoe binnen het kerkelijk gebeuren de gelovige enkeling tot zijn recht zou kunnen komen, is te vinden in het ontwerp van kerkorde, dat het Convent van Wezel heeft opgesteld (1568). Het instituut van de Profetie moest dienen om aan krachten uit de gemeente de gelegenheid te geven zich te ontwikkelen. Naast de prediking die aan de dienaren was toevertrouwd, kende men de onderlinge bijeenkomsten die soms in aansluiting aan de kerkdienst, soms geheel los daarvan werden belegd, om de Schriften in doorlopende orde te verklaren, waarbij ook leden der gemeente, die daartoe de wens te kennen gaven en de nodige bekwaamheid hadden, konden worden ingeschakeld.

In de kerkorde van Emden (1571) is het gehele instituut verdwenen, waarschijnlijk omdat men in de Franse kerken, waarop men zich oriënteerde, kwalijke ervaringen ermee had opgedaan. Maar de vraag naar kleinere, onderlinge bijeenkomsten bleef levendig binnen het gereformeerde protestantisme en de Nadere Reformatie beschouwde deze gezelschappen of conventikelen als bruikbare hulpmiddelen om de gedachte van de gemeenschap der heiligen te activeren en te structureren. Men had een voorbeeld kunnen nemen aan de Engelse prophesyings, waarvan Teellinck kennis had kunnen ne-



men en de gedachte was vooral levendig gehouden door Koelman, voor wie deze vorm van kerk-zijn vrijwel de enige was, waarbinnen hij zijn roeping kon beleven.

Men kan niet ontkennen, dat het middel zeer goede diensten kon bewijzen aan een volkskerk, die grotere invloed in het volksleven zocht. Maar een gevaar werd telkens van de kant van de kerken gezien in een zekere verzelfstandiging ervan ten opzichte van de officiële kerk. Gemakkelijk kon het geschieden, dat men de gedachte ging voeden dat het eigenlijke kerkelijke leven zich in deze bijeenkomsten ging afspelen. En in plaats dat het middelen bleken, die ondersteuning verleenden aan een gezond kerkelijk leven, met Woord-, en sacramentsbediening, werden deze bijeenkomsten plaatsen, waarin aan de ambtelijke dienst afbreuk werd gedaan. Ook veranderden de conventikelen zelf van aard en karakter. Het werden plaatsen, niet zozeer ter beoefening van de Schriftstudie, maar ontmoetingspunten, waar de zielestaat der bezoekers door keurmeesters werd beoordeeld. De vierschaar Gods kwam niet alleen in de conscientie te liggen, zij werd overgebracht in het oordelende gezelschap, waar men op deze wijze de ambtelijk bediende sleutelmacht van de kerk versubjectiveerde.

Dikwijls werden daarbij uiterlijke maatstaven gehanteerd. En dit hing dan weer samen met de verschuiving, die zich voordeed ten aanzien van het begrip *praecisitas*. Bij Voetius functioneert dit begrip geheel binnen de context van zijn theologie als uitdrukking van die vroomheid, die alle dingen in een eeuwigheidsernst beleeft voor Gods aangezicht. Werkelijk alle dingen werden daarbij betrokken. Men behoeft enkele kleinere geschriften van Teellinck slechts in te zien, men behoeft ook slechts een blik te slaan in zijn asceetische werk en in dat van Voetius zelf, om overtuigd te raken van de vrome aandacht voor het detail. Soms krijgt men de indruk, dat het gehele leven vergeestelijkt wordt. Geen lichaamsdeel wordt gewassen, geen maaltijd genuttigd, geen stof afgenomen in de huiskamer, of het krijgt een symbolische waarde, die duidt op een hogere werkelijkheid. Opmerkelijk is de plaats en de betekenis van de wet binnen het geheel van deze vroomheid. De wet van de tien geboden functioneert als een catalogus, die tot in de kleinste onderdelen toe, richting en stuur geeft aan heel het leven.

Niet bij alle schrijvers zijn deze accenten zo duidelijk. Maar het is wel opmerkelijk dat op dit punt de aandacht struikelde van de waarnemers uit het volk, voor wie dit alles overdreven leek, en die daarom hun laatdunkendheid door de preciezen niet onder stoelen of banken staken.

Toch was voor dit laatste geen grond. Immers voor hen als buitenstaanders was niet waarneembaar de diepe ernst, die over hun gedachten lag. In feite was hier aan de orde een opvatting over de heiligheid van de gemeente, die soms bedenkelijk dicht in de buurt kwam van het Labadisme, waar de be-



lofte van Gods vrijspreekende genade, en het beloftekarakter van heel het heil, plaats had moeten maken voor de opvatting van gerealiseerde heiligheid en verlossing. Wie dit in het oog houdt kan begrijpen dat het Labadisme een van de ernstigste verzoeken is geweest voor de Nadere Reformatie. Was daar het ideaal niet veel meer nabij dan bij hen, die aan de kerk wilden vasthouden? Vele vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie hebben strijd en aanvechting gekend in hun ontmoeting en conflict met de Labadisten. Tot hun de ogen opengingen voor de ándere geaardheid van de genade en van het heil en van de heiliging bij de Labadisten. En zo heeft de Labadistische crisis de Nadere Reformatie juist op tijd de ogen geopend voor het gevaar van een schisma.

Immers wat men ook van de Nadere Reformatie mag zeggen, hoe men haar ook een plaats wil geven in de geschiedenis van kerk en theologie, nimmer zal men haar kunnen verwijten, dat zij het *schisma* heeft gezocht. Wél heeft zij op de duur de strijdvaardigheid verloren, het theocratische ideaal min of meer laten varen en zich aan een vorm van berusting overgegeven. De kerk heeft zij echter niet losgelaten.

Het kerkelijk ideaal van de Nadere Reformatie mocht gaandeweg aan duidelijkheid inboeten, haar typische vroomheid, op gewichtige punten samenhangend met die van de Moderne Devotie, mocht vervloeien en haar zedelijk ideaal mocht steeds meer de billijke eis van algemene erkenning verliezen, dit alles neemt niet weg, dat zij als beweging duidelijk herkenbaar bleef tot in het begin en midden van de negentiende eeuw toe, ja zelfs tot in onze tijd.

Voor een niet gering deel is deze identiteit bij wisselende vormgeving te danken aan haar leerstellige inhoud. Weliswaar heeft de beweging van meet af gesteld, dat niet de leer het een en al was, maar de ervaring, de beleving en de gestalte van de vroomheid. Het was niet onduidelijk, dat zij zich aansloot bij het zedelijk ideaal van de Reformatie. De waarheid moet niet alleen verstaan worden. Zij moet ook betracht worden in liefde. Maar deze accentuering van de vrome daad en van het vrome leven betekende geenszins een belangstelling voor een ándere leer. De leer was zeker niet het een en al. Maar zij moest wel zuiver zijn. En in dit opzicht leunde de Nadere Reformatie vrijwel zonder reserve tegen de Orthodoxie aan. Afgedacht van Voetius heeft de beweging geen blinkende theologen voortgebracht. Het is zelfs de vraag of bij Voetius zelf de oorspronkelijkheid niet door de vroomheid werd verdrongen. Hij nam genoegen met de dogmatische ontwerpen van vele anderen op zijn colleges. Zijn belangstelling lag zeker grotendeels in de praxis. Maar juist dit voorbeeld maakt duidelijk, dat de Nadere Reformatie niet beschouwd kan worden los van de Orthodoxie. Zij is niet alleen een reactie op de Orthodoxie, zij betekent ook een aanvaarding ervan in de wetenschap dat de leer vraagt om het leven. En zo heeft zij ongereflekteerd weliswaar, maar



toch niet minder betekenisvol, ook die grondstellingen van de gereformeerde scholastiek overgenomen, die met haar diepste overtuigingen in strijd waren. Ik doel hier op de plaats en betekenis van de natuurlijke theologie, dát apologetische ontwerp, oorspronkelijk bedoeld om de redelijkheid van de theologie uit te spreken, maar op de duur voor Verlichting en Neologie de enige vorm van theologie. Zo heeft de Nadere Reformatie verzachtend kunnen werken in de leerstellige twisten van de zeventiende en achttiende eeuw. Zij vormde een oecumenische factor van betekenis, zoals de authentieke vroomheid altijd saambindend heeft gewerkt. Maar zij heeft door haar aandeel in de verschuiving van openbaring naar ervaring mede geholpen om een nieuwe tijd in kerk en theologie te doen aanbreken, die ten diepste vreemd stond ten opzichte van haar eigen bedoelingen. Met het wegvallen van haar reformato-
risch, nader aangeduid haar gereformeerd karakter, kwam de weg vrij voor een beweging die hoogstens als algemeen religieus kan worden aangemerkt. De theologie der Verlichting mist dat gehalte dat eigen is aan de gereformeerde theologie. Indien onze tijd een roep kent om herwaardering van de ervaring, om erkenning van de persoonlijkheid en om een ook in de levensstijl herkenbare vroomheid, zullen we nog veel kunnen leren van de Nadere Reformatie en met name van hen, die in haar bloeiperiode haar vertegenwoordigers waren.

Willem Teellinck (1579-1629)

Drs. K. Exalto

LEVENSLLOOP¹

Willem Teellinck, de geestelijke vader van het gereformeerde Piëtisme en een der eerste ijveraars voor een ‘nadere reformatie’ in ons land, is geboren te Zierikzee op 4 januari 1579.

Hij was een zoon van Joost Teellinck (1543-1594) en Johanna de Jonge (1552-1609). Joost Teellinck was een geboren Zierikzeeër, en was in deze stad een vooraanstaand man. In de stad maar ook in de provincie bekleedde hij allerlei hoge ambten. Willem had drie broers, Eeuwoud, Johannes en Cornelis en vier zusters, Levina, Anthonetta, Agathe en Johanna.

In de geschriften van Teellinck, met name in zijn *Dedicaties* (Opdrachten) komt men her en der verspreid een aantal gegevens tegen met betrekking tot zijn familieleden en zijn vrienden.

In één van zijn werken heeft hij zijn moeder, die nogal ziek was geweest, ernstig vermaand, om toch niet te klagen en te murmureren, maar het kruis, dat de Heere haar had opgelegd, gewillig en lijdzaam te dragen. Teellinck heeft er dus niet tegen op gezien zijn pastoraat ook tot zijn eigen familieleden uit te strekken².

De meeste van zijn broers en zusters waren innerlijk en geestelijk aan hem verwant. In ieder geval broer Eeuwoud, die door hem een ‘godzalig’ man is genoemd.

In de familie Teellinck was het gewoonte dat de zoons rechten studeerden. Die studie maakte hen bekwaam tot de taken die zij in stad en land te vervullen zouden krijgen. Ook Willem moest dus rechten studeren. Hij begaf zich daartoe, naar de gewoonte van die tijd, naar het buitenland, studeerde te St. Andrews in Schotland en te Poitiers in Frankrijk, waar hij ook in 1603 promoveerde tot meester in de rechten.

Kort daarop bracht hij opnieuw een bezoek aan Engeland. Te Banbury kwam hij in contact met puriteinse Piëtisten. Predikant van de gemeente aldaar werd spoedig daarna, William Whately (1583-1639)³, de man van wie Teellinck een paar jaar later, in 1609, een manuscript in handen zou krijgen, hetwelk hij zou vertalen en uitgeven onder de titel ‘Christelijcke Oeffeningen’. Teellinck ontmoette hier te Banbury ook de puriteinse predikanten John Dod (gest. 1645) en Arthur Hildersham (1563-1632), die zich beide een grote naam hebben verworven als schrijvers van piëtistische stichtelijke werken.



De acht of negen maanden die Teellinck in de kring van deze puriteinse Piëtisten heeft doorgebracht zijn van beslissende betekenis geworden voor heel zijn leven. Hij beleefde hier zijn 'beking'⁴.

In zijn latere leven heeft hij meer dan eens verhaald, hoe de 'huisoefeningen' die hier beoefend werden, een diepe indruk op hem maakten. Men deed veel aan Schriftlezing, gebed, zelfonderzoek en het voeren van geestelijke gesprekken. De zondag werd uitermate streng gevierd; dan ging men niet alleen naar de kerk, maar vulde men de hele dag met het beoefenen van de praktijk der godzaligheid. De preken werden besproken, er werd gezongen, er werd (geknielt) gebeden; de kinderen kregen onderricht in de christelijke leer; men was in dit alles bezig van de vroege morgen tot in de late avond.

En niet alleen op de zondag, maar ook op de doordeweekse dagen was men in deze en andere goede werken actief.

Als men ter ontspanning weleens een wandeltochtje maakte, werd onderweg over niets anders dan geestelijke zaken gesproken.

Men hield ook vasten- en bededagen. Zulke dagen waren geheel gewijd aan zelfonderzoek, boetedoening en gebed.

Teellinck schrijft later ergens 'dat men niet en hoeft met de superstitieuze papisten, in een Clooster te cruypen, om een Religieux leven te leyden', en dat deze mensen te Banbury bewezen hebben, dat de 'monnekerie' onnodig is⁵.

Heel de stad Banbury droeg in die tijd het stempel van deze pietistische vroomheid. Teellinck zelf zegt: als men 's zondags langs de huizen liep hoorde men overal Psalmgezing.

Temidden van deze vromen rees in de jonge Teellinck het verlangen theologie te gaan studeren en predikant te worden. Toch deinsde hij er voor terug. Hij legde toen zijn wens, zijn verlangen neer in de kring van zijn vrienden. Deze schreven daarna een vasten- en bededag uit, onderwierpen hem aan een ernstig gewetensonderzoek, en kwamen zo tot de overtuiging dat Teellinck inderdaad predikant kon worden.

Weldra treffen wij hem nu weer in de Nederlanden aan. In 1604 begeeft hij zich naar de Leidse Academie voor studie in de theologie. Hier doceerden in die tijd Lucas Trelcatius jr, Franciscus Gomarus en Jacobus Arminius. Reeds was er de spanning tussen Gomarus en Arminius. Teellinck, die niet langer dan twee jaren te Leiden vertoefde, sloot zich het meest aan bij Trelcatius, wat er op wijst dat hij zich buiten de strijd hield. De nog al scholastische Gomarus schijnt hem minder bekoord te hebben. Teellinck was trouwens meer een man van de praktijk dan van de wetenschappelijke theologiebeoefening.

Intussen was Teellinck ook al getrouwd; met een Engelse vrouw; in het Nederlands heette zij Martha Grijns.

In 1606 werd hij proponent. Hij kreeg spoedig een beroep, en wel naar Burgh en Haamstede op het eiland Duiveland. Eén van zijn voorgangers in deze dorpen was Godefridus Udemans (ca. 1580-1649) die er stond als predikant in de jaren 1599-1604, en daarna predikant van Zierikzee was geworden.

Vóór de aanvaarding van zijn ambtswerk maakte Teellinck met zijn vrouw nog een reis naar Frankrijk; daar, in de vreemde, werd hun oudste zoon Maximiliaan geboren. Nog twee zoons en twee dochters zouden volgen, Johanna, Theodorus, Johannes en Maria.

Van 1606 tot 1613, dus zeven jaren, heeft Teellinck te Haamstede gestaan. Het dorpsleven was nog ruw en ongebonden. Udemans had daarin weinig verandering kunnen brengen en, naar het schijnt, is het ook Teellinck maar in zeer beperkte mate gelukt. Wel heeft Maximiliaan Teellinck later beweerd dat zijn vader er met veel zegen werkte, en dat de mensen hun leven beterden, maar de Classicale Acta uit die tijd spreken een heel andere taal; zij gewagen van kermissen, veel drinken, vechten, zondagsonthelving en over het algemeen een losbandige geest.

Midden in de tijd van zijn ambtsbediening te Haamstede, in 1610, is door Teellinck opnieuw een reis naar Engeland gemaakt. Engeland bleef hem trekken. Hier woonde de familie van zijn vrouw, maar dat niet alleen, hier leefden velen van zijn vrienden en geestverwanten. Hij vertoefde enige tijd te Londen en preekte in de Nederlandse gemeente aldaar; één van zijn latere werken herinnert hieraan⁶.

Af en toe vervulde Teellinck een kerkelijke functie buiten zijn eigen gemeente, in classicaal of breder verband.

De noodzaak van het bijeenroepen van een Nationale Synode werd door de Gereformeerden hoe langer hoe meer gevoeld, in verband met de Remonstrantse twisten. Teellinck heeft daar samen met Hermannus Faukelius, predikant te Middelburg, weleens een reis voor moeten maken. Het zou echter nog vele jaren duren voor hun wens werd vervuld. Oldenbarneveld en de Staten van Holland, die op de hand van de Remonstranten waren, werkten tegen.

Reeds te Haamstede ontwikkelde Teellinck zijn schrijverstalent. Hij is gedurende heel zijn ambtelijke loopbaan, tot aan zijn dood toe, een man met veel schrijflust geweest. Hij schreef het ene traktaat na het andere. Gewoonlijk waren het door hem nader uitgewerkte preken. Er zijn ook enkele lijvige boeken door hem geschreven. Niet alles wat hij schreef is gedrukt. Er moeten 127 manuscripten van hem hebben bestaan, waarvan er een kleine zestig gedrukt zijn. Minstens vier eigen geschriften en twee vertalingen werden door Teellinck al in zijn eerste gemeente geschreven.

In de zomer van 1613 werd hij te Middelburg beroepen. In november van

dat jaar deed hij er zijn intrede. Middelburg was een bloeiende stad. Zij telde enkele duizenden inwoners. Er waren in de stad zes kerkgebouwen, vier voor de Nederlandse Gereformeerden, één voor de Franse en één voor de Engelse Gereformeerden.

Tot Teellinck's collega's behoorden de al genoemde Faukelius, maar ook Antonius Walaeus; en Franciscus Gomarus, die de Academie van Leiden had verlaten, toen enige tijd predikant in Middelburg was om in maart 1615 te vertrekken naar Saumur in Frankrijk, waar hij opnieuw hoogleraar werd⁷. Een andere collega was Gillis Burs; met diens zoon, Jacobus Burs, predikant te Tholen, zou Teellinck later in moeilijkheden komen.

Tot aan zijn dood toe, in 1629, is Teellinck in Middelburg werkzaam gebleven. Meermalen was hij ernstig ziek, maar herstelde hij weer, totdat tenslotte op 8 april 1629 de dood zijn zwakke lichaam overmeesterde.

Teellinck heeft zichzelf niet ontzien. Hij heeft zelf weleens geschreven dat zijn geestelijke oefeningen hem lichamelijk afmatten. Bovendien moet hij wel, gelet op al hetgeen hij geschreven heeft, bijkans dag en nacht hebben gewerkt. Hij was ook trouw in zijn preken, catechiseren en zijn pastorale werk. Er was veel rouw in Middelburg toen men hoorde van zijn overlijden.

Teellinck leefde naar zeer strenge regels. Hij was een man van orde tot in het rigoureuze toe. Er waren in zijn huis, met het hele gezin, het huispersoneel daarbij inbegrepen, morgen-, middag- en avond-oefeningen. Aan tafel werd alle ijdele praat geweerd. De gesprekken hadden geestelijke zaken tot inhoud. In eten en drinken, kleding en huisraad werd de grootste eenvoud en soberheid betracht. Toch heeft Teellinck een keer, toen hem als beloning voor het schrijven van een boek door de stadsoverheid, aan wie hij het boek had opgedragen, een gift van f 100.- óf een zilveren schaal werd aangeboden, gekozen voor de zilveren schaal. Blijkbaar kon hij zo'n sieraad toch ook wel waarderen.

Eén keer per week, meestal op zondag, nodigde Teellinck armen uit Middelburg aan zijn tafel. Zij moesten dan wel genoeg nemen met een sobere maaltijd, maar kregen in ieder geval genoeg te eten.

Minstens één keer per jaar hield het hele gezin van Teellinck een vastendag. Dan werd niet alleen in het geheel niet gegeten en gedronken, maar was er ook al in de vroege morgen een 'verootmoediging' voor God, met veel geweën, als vrucht van een nauwgezet zelfonderzoek. Zo'n dag was een ware boete-dag. Teellinck wilde hiermee de straffen Gods over eigen gezin, over Middelburg en het vaderland, en over de kerk van zijn tijd afweren.

Voor zichzelf alleen hield Teellinck niet alleen de officiële, door de overheid voorgeschreven, vasten- en bededagen, en de zojuist genoemde vastendag van het hele gezin, maar bovendien nog louter persoonlijke vastendagen.

Alle zaterdagen waren altijd al 'voorbereidingsdagen' op de zondagen. De

‘sabbat’ begon al op de zaterdagavond. Dan moest alle werk in het gezin gedaan zijn; en dan begonnen al de geestelijke oefeningen.

Zo heeft Teellinck in eigen leven en gezin in praktijk gebracht hetgeen hij in Engeland in de kring der puriteinse Piëtisten had leren kennen en waarderen.

Zijn persoon, zijn leven, en ook zijn prediking hebben diepe indruk gemaakt. Niet alleen in Middelburg, maar ook daarbuiten.

Gijsbertus Voetius, de befaamde hoogleraar aan de Academie te Utrecht, die Teellinck persoonlijk had leren kennen, heeft hem geprezen als een andere, maar dan ‘gereformeerde’ Thomas à Kempis⁸.

De grote invloed die Teellinck heeft uitgeoefend is niet voor het minst te danken geweest aan zijn veelvuldige werken. Op grond van die geschriften heeft men hem de vader van het gereformeerde Piëtisme in ons land kunnen noemen.

Een klein bewijs van zijn invloed is het feit dat door Jodocus van Lodenstein, predikant te Utrecht, Teellinck’s *Sleutel der devotie* behandeld werd in zijn catechisaties voor volwassenen⁹.

Toch heeft Teellinck ook wel verzet gewekt. Niet alleen onder de rooms-katholieken, wier ‘afgoderij’ hij fel bestreed, en onder de Libertijnen¹⁰, maar ook onder ambtsgenoten en andere leden van de Gereformeerde Kerk. Men vond in eigen kring soms dat hij te wettisch was, of men beschuldigde hem zelfs van het invoeren van een nieuw papisme of van een nieuw Jodendom.

Zijn opvatting van de sabbat wekte verzet, niet alleen bij Jacobus Burs, die een boek tegen hem schreef, maar ook bij Gomarus¹¹. En zelfs Voetius heeft gemeend dat door Teellinck de touwtjes al te strak werden aangetrokken¹².

Teellinck was een ware boeteprediker. Het dreigen met Gods straffen en oordelen komt men herhaaldelijk in zijn preken en geschriften tegen.

Waar het hem vooral om te doen was, was de heiliging. Daarnaast is er bij hem ook een mystieke trek.

In de Sint Pieter te Middelburg is hij begraven; betreurd door een gemeente die veel in hem miste, omdat zij wist dat hij het goede met haar voor had. Vooral door de arbeid van Teellinck is Middelburg in die tijd een stad geworden waarin de piëtistische vroomheid tot grote bloei kwam. Teellinck zelf heeft het weleens met dankbaarheid geconstateerd.

Teellinck was een eenvoudig, beminnelijk en vreedzaam man. Al kon ook hij, zoals wij nog horen zullen, scherp zijn in zijn polemieken, toch beminde hij de vrede.

Alle drie zijn zoons werden predikant. Een paar van hen tijdelijk in Engelsprekende gemeenten in ons land. Zij gingen, elk op eigen wijze, in het spoor van hun vader. Toch heeft niet een van hen de naam verworven die hun vader had. Teellinck zelf bleef de meest bekende, de meest befaamde en ook de meest gelezene.

EEN NADERE REFORMATIE

Teellinck's leven en werk is gekenmerkt geweest door het streven naar een 'nadere reformatie'. Hij was niet alleen een piëtist, zelfs met mystieke neigingen, hij was ook een 'hervormer'.

Hoe hij stond tegenover de Reformatie van de 16de eeuw komt verderop aan de orde, hier volstaan wij met het geven van een schets van zijn hervormingsplannen.

Er moest volgens hem heel wat veranderd worden! Niet in de Gereformeerde leer, die werd door hem van harte onderschreven, maar in het leven der Gereformeerde christenen. Teellinck ijverde voor een praktisch christendom, voor de praktijk der godzaligheid.

Vanzelfsprekend wil dat niet zeggen, dat de Gereformeerde leer in zijn geschriften geheel zou ontbreken. Dat zou niet kunnen. De praktijk moet ergens op steunen. Ook schrijvers over praktisch christendom hebben toch wel een of andere dogmatiek als grondslag, hoe beknopt en beperkt die dogmatiek ook moge wezen.

Ten aanzien van bijna alle stukken van de Gereformeerde leer kan men bij Teellinck voldoende stof vinden. Niet voor het minst in zijn *Huys-boeck, Ofte Eenvoudighe verclaringhe ende toe-eygheninghe van de voornaemste Vraegh-stucken des Nederlandtschen Christelijcken Catechismi*.

Teellinck was een Gereformeerd man, en heeft dat ook bewust willen wezen.

Het is dan ook niet waar, wat men hem weleens aangewreven heeft, dat hij de natuurlijke vermogens van de mens ten aanzien van het verkrijgen van het heil positiever zou hebben gewaardeerd dan de belijdenissen van de Gereformeerde religie toestaan¹³. Hij moge nog zulk een sterk appèl gedaan hebben op 's mensen verantwoordelijkheid, hij beleed wel terdege 's mensen diepe val en onmacht tot enig geestelijke goed. Zijn boek *Adam rechtschapen, wanschapen, herschapen*, legt daar een sprekend getuigenis van af. Hij moge de leer der praedestinatie slechts sporadisch ter sprake brengen, dat wil niet zeggen dat zij bij hem ontbreekt en voor hem niet van wezenlijke betekenis zou zijn geweest¹⁴.

Wij merkten al op, dat Teellinck ook weleens een scherp polemicus kon zijn. Niet voor het minst tegenover de kerk van Rome, de roomse mis en de roomse beeldendienst¹⁵.

Ook tegenover de Joden was hij niet zachtzinnig. Hij rekende wel met een bekering der Joden aan het einde der tijden, maar niettemin zet hij ze in zijn werken herhaaldelijk met Heidenen en Turken op één lijn¹⁶. Geheel in de geest van zijn vader schreef Maximiliaan Teellinck een aantal jaren later in zijn *Pestkole van het pausdom* Amsterdam 1648) dat noch de papisten noch



de Joden in het land geduld mochten worden, en dat het een ‘grouwel’ was dat de Joden in enige steden in ons land getolereerd werden, en dat het te vrezzen was, ‘dat sulcke plaetsen noch Godts tooren daerom sullen voelen’¹⁷.

In de strijd tussen de Remonstranten en de Contra-Remonstranten heeft Teellinck principieel gestaan aan de zijde van de Contra-Remonstranten. Maar typerend voor hem is dat hij beide partijen tot vrede heeft gemaand. Niet iedereen heeft hem dat in dank afgenomen. Er zijn er geweest die hem ervan verdachten dat hij onverschillig stond tegenover de Gereformeerde leer. Dat zal echter zeker niet het geval zijn geweest, wel is het de vraag of Teellinck voldoende beseft heeft, wat in deze strijd in feite op het spel heeft gestaan. Het is te begrijpen dat zijn schijnbaar neutrale houding op menig-een irriterend heeft gewerkt.

In zijn *Eubulus* heeft Teellinck de strijd met de Remonstranten een ‘broedertwist’ genoemd. Vermoedelijk heeft de nadruk die door menig remonstrants predikant gelegd werd op de ‘praktijk’, op een ‘praktisch christendom’ hem erg aangesproken. In ieder geval, hij heeft beide partijen vermaand tot het beoefenen van godzaligheid¹⁸.

Teellinck’s hoofdinteresse heeft gelegen bij een hervorming van het gehele volksleven, dus bij de heiliging. Hij stond hiermee, zij het op een veel wettischer wijze, in de lijn van Calvijn en van de hervorming in Genève.

Tegelijk stond hij in de traditie van de al vanouds praktische inslag in de christelijke geloofsbeleving in ons land, waarbij wij denken aan figuren als de Moderne devoten, met Thomas à Kempis als hun belangrijkste vertegenwoordiger (het is niet voor niets dat Voetius Teellinck juist met hem vergeleken heeft), en figuren als Erasmus en Coornhert, al leefden die uit geheel andere beginselen.

Klachten over tal van nationale en persoonlijke zonden en gebreken komt men in zo goed als al Teellinck’s geschriften tegen; zelfs in een grote mate van eentonigheid. Niet zelden vindt men in een en hetzelfde boek talloze herhalingen, als bij voorbeeld van het afkeuren en veroordelen van rijke maaltijden. Deze herhalingen hebben overigens zijn kritiek en vermaan wel zeer indringend gemaakt.

Maar ook allerlei regels en middelen tot een hervorming van het leven vindt men, met eenzelfde eentonigheid in zo goed als al zijn werken eindeloos herhaald.

Eén boek van Teellinck is er vooral waarin wij heel zijn hervormingsprogramma als in den brede uiteengezet vindt, zijn *Noodwendigh Vertoogh*, een boek dat twee jaren voor zijn dood, in 1627, het licht zag. Teellinck was toen op rijpe leeftijd gekomen, toch had hij ook toen nog niet zijn hoop op een ‘reformatie der zeden’ prijsgegeven. Al is het waar dat de oudere Teellinck sterker dan in zijn jonge jaren zich teruggetrokken heeft op het innerlijke le-

ven, zodat de mystieke trek bij hem sterker naar voren komt, het gaat in ieder geval te ver als men, zoals weleens gedaan is, de oudere Teellinck stelt tegenover de jongere¹⁹.

Wij geven nu aan de hand van dit boek een korte opsomming van allerlei zonden en gebreken die Teellinck hier en elders aan de kaak heeft gesteld.

Hij begint in zijn boek met vast te stellen dat in zijn tijd allerwege de slaande hand des Heeren was op te merken. Hij wijst daarvoor op Zwitserland, Bohemen, Moravië, Silezië, de Palts en andere delen van Duitsland, waar de christenheid in moeilijkheden verkeerde. Noch bidden noch vasten helpt zolang het volk in de zonden blijft leven. Voor een tijd kan God het oordeel opschorten, het komt toch wel. De zogenaamde christelijke wereld is een gans zondig volk geworden. En dat geldt ook de Gereformeerde christenen. Reeds zijn de straffen Gods merkbaar in ons land. De krijgshandelingen lopen minder goed dan voorheen, er dreigt schaarste aan voedsel, er zijn allerlei ziekten uitgebroken, er hebben dijkdoorbraken plaatsgevonden, er zijn twisten en onenigheden. Aken en Wezel zijn in handen van de vijand, dat wil zeggen in de macht van Spanje gevallen. Door dit alles wil de Heere ons dringen tot een reformatie der zeden²⁰.

De leer is allang Gereformeerd, maar van een hervorming der zeden is nog steeds niets gekomen. Als het niet verandert zal God ons overgeven aan de Antichrist, dat wil zeggen aan de kerk van Rome, en aan de Turk.

Als Teellinck er vervolgens toe komt concrete zonden aan te wijzen, dan vermeldt hij allereerst het kwaad van de roomse misbediening. Ook in Gereformeerde landen wordt nog steeds deze afgoderij gepleegd. De overheid had er tegen moeten optreden. Er mag in het land wel gewetensvrijheid zijn, maar geen godsdienstvrijheid²¹.

Teellinck denkt echter aan nog veel meer. Hij noemt het vieren van de afgodische feestdagen, waaronder hij verstaat het vieren van het Sint Nicolaasfeest en de vastenavond-feestelijkheden. Het is hem een gruwel en groot kwaad dat er ouders zijn die hun kinderen op de verjaardag van de oude roomse heilige hun schoen laten zetten. Verder noemt hij het drukken en uitgeven van lasterlijke boeken, en het drukken van 'amoureuze' boeken; de overheid zou dat tegen moeten gaan. Vervolgens, het ontheiligen van de sabbat, het reizen en trekken op die dag, het hossen en rossen; de overdaad, de dronkenschap, het dansen²².

Marnix van Sint Aldegonde heeft, zegt hij, al in een Brief aan de gemeenten in Brabant, gewaarschuwd tegen wulpsheid en overdaad²³.

Er is op het moment veel onkuisheid, en er worden vele onkuise grapjes gemaakt, waarom men lacht. De Justitie treedt er veel te slap tegen op²⁴.

Zeker, de dienst van God wordt door velen nog wel in ere gehouden, zodat de kerken vol zijn, maar het is maar uitwendig, het ontbreekt aan oprechte

godzaligheid. De dienst van God is vaak alleen maar gewoonte. Men gaat één of twee keer per zondag naar de kerk en meent dat daarmee alles gedaan is²⁵.

Hoe zorgeloos gaan velen om met de christelijke doop. Sommigen stellen de doop van hun kinderen onnodig uit. Soms brengt men de kinderen in de kerk ten doop met heel veel statie, met een lange sleep, waarbij men zomaar de vergadering der gemeente binnenvalt, onder de dienst en daardoor die dienst verstoort. En niet zodra is het kind gedoopt of men gaat weer weg, zonder het einde van de dienst af te wachten²⁶.

Alles wat het doophuis binnengebracht wordt, wordt gedoopt. Men let er niet op of de ouders ook hun doopverplichtingen nakomen. Zo worden er duizenden kinderen gedoopt die nooit tot kennis der waarheid komen, laat staan tot een ware betrachting van hun doop²⁷.

En hoe roekeloos gaan velen om met het heilig Avondmaal. Er zijn gemeenteleden die ten Avondmaal gaan zonder de hoofdzaken van het christelijk geloof te kennen. Zij willen zich er ook niet op voorbereiden door middel van het volgen van de catechisaties. Er zijn er onder de avondmaalsgangers velen die pas in de kerk komen na de preek, even aan het Avondmaal deelnemen en dan weer verdwijnen²⁸.

En hoe gaat men om met de prediking van Gods Woord? Er is geen eerbied, geen ontzag. De een slaapt, de ander gaapt en een derde praat. Velen komen alleen uit gewoonte²⁹.

Men rekt vaak de maaltijden zo lang, dat men de Avondgebeden niet meer kan bijwonen³⁰.

En hoe weinigen herkauwen het Woord Gods en praten over de preek. Er zijn er velen die pas na het zingen en het bidden in de kerk komen. Anderen lopen er al weer uit als de preek gehoord is en wachten niet het gebed en het zingen van een Psalm en het uitspreken van de zegen af. Trouwens, bij het zingen letten velen niet op de woorden die gezongen worden³¹.

Wat het geven van de aalmoezen betreft, deze Gode aangename offeranden worden door velen slordig en zonder 'geestelijke beweginghen' gegeven, meest uit gewoonte, of uit een karig hart, zodat de gaven maar schriel zijn.

Er zijn armen die in handen van armmeesters vallen die partijdig zijn, en althans geen beminnaars van de ware religie.

Ook worden de aalmoezen wel gegeven aan lieden die helemaal geen steun verdienen, omdat zij ze toch maar in zonden doorbrengen.

In sommige plaatsen wordt er door de armmeesters hoog 'geteert' op rekening van de armen³².

Wat verder het heiligen van de sabbat betreft, velen menen genoeg gedaan te hebben als zij naar de kerk zijn geweest, ook al doen zij voor de rest van de dag helemaal niets. Men vindt bij hen geen heilige meditaties, geen samen-

sprékingen, geen gebeden, geen persoonlijk Schriftonderzoek, geen zelfinkeer en zelfonderzoek. Hoevelen worden niet – tegen hun geweten in – gedwongen om op zondag te werken, namelijk kleermakers, koks, pasteibakkers, zettters, stijfsters. Men schrobt en boent en veegt de straat. Men maakt pleziertochtjes. Men bezoekt herbergen, soms zelfs na Avondmaalsbezoek. Als het mooi weer is zit men buiten, bij de deur, op de straat, om ‘klap-scholle’ te houden³³.

De publieke bede- en vastendagen worden door velen in wulpsheid en dartelheid doorgebracht. Men werkt, men drijft handel. Als men de twee kerkdiensten op zo’n dag heeft bijgewoond, gaat men wandelen. Maar men zou deze dag geheel, van de morgen tot de avond, moeten besteden aan de ‘bewerckinge’ van de ziel. Men zou zich er ook dagen van tevoren op moeten voorbereiden, onder andere door onthouding van het huwelijksbed. De dankdagen worden geschonden door dartelheid, wellust, vuile praat³⁴.

En hoe staat het met de roeping tot het ambt van predikant? Er worden jongelieden tot het predikambt bestemd die geen ervaring of bevinding hebben van het geestelijk leven. Zij moeten zo snel mogelijk klaar komen met de studie, want dan zijn de kosten niet zo hoog. Is één van hen klaar gekomen en proponent, dan dingt hij in de kerk naar de beste plaatsen. Een beroep zou met bidden en vasten moeten worden voorbereid, maar daar komt niets van³⁵.

Ook de scholen worden verwaarloosd. In vele dorpen en steden zijn er schoolmeesters die zelf onkundig zijn ten aanzien van de gronden der religie. Armenscholen en weesscholen worden op sommige plaatsen maar slecht behartigd. En ook aan de hogescholen heersen vele misstanden³⁶.

Wat het huwelijk betreft, kerkse jongeren trouwen soms met roomse partners, of met geheel wereldse mensen. Bij het sluiten van het huwelijk vergeet men de Naam des Heeren aan te roepen. De preek is al aan de gang en dan komen de echtparen, die kerkelijk willen trouwen, pas in de kerk. Men geeft overdadige bruiloften³⁷.

Kwalijke praktijken doen zich voor in de jacht op baantjes in het maatschappelijke leven. Velen zijn in hoge mate ambitieus. Men ziet dat goede en bekwame mannen menigmaal gepasseerd worden en dat slechte gekozen worden. Er is veel woeker, baatzuchtigheid, geldgierigheid, lediggang, luiheid en een onderdrukking van de armen en de wezen³⁸.

Het ontbreekt in de gezinnen aan een ‘gesette ordre des levens’³⁹. Velen leven maar voort zonder enige orde en regel. Zij komen er niet toe om al aan het begin van de dag de Heere te zoeken, en aan het einde van de dag opnieuw. Zij verzuimen de oefeningen van de verborgen meditatie, de soliloquia, de samensprekingen met God en de zelfonderzoekingen. Zij geven geen acht op hun gedachten en op de bewegingen van hun hart, op de eerste roer-

selen van het kwaad. Zij voeren niet de strijd met duivel, wereld en eigen vlees. Zij willen niet weten van enig vasten, zij zeggen: vasten, dat is paaps⁴⁰!

En wat doet men in de gezinnen aan het onderwijzen van de jeugd? Men komt er niet toe om bij de kinderen de preken te overhoren, om hen te catechiseren. De jonge kinderharten laat men geheel open liggen voor de duivel. Hoe weinig ouders hebben de heilige gewoonte om dagelijks te bidden voor hun kinderen, dat God de Heere hen zijn Heilige Geest wil schenken, opdat zij mogen opwassen in geestelijke kennis en genade. Zij leggen zich er niet op toe, om de tere harten van hun kinderen te brengen tot de vreze des Heeren. Zij laten hun kinderen lang slapen, dansen, kaarten, amoureuze liederen zingen en kluchten lezen. Zo groeit de jeugd verwilderd op. De tucht wordt niet gehandhaafd. Naarmate de mensen meer welvaart genieten, worden zij weelderiger⁴¹.

De overheid ziet alles door de vingers. Dansscholen blijven ongemoeid. De dronkaards laat men lopen. Het hele publieke leven is bedorven⁴².

Tot zo ver Teellinck's treurzang in zijn *Noodwendigh Vertoogh*, een relaas dat wij even onderbreken, om er aan toe te voegen de kritiek die hij vooral gehad heeft op de klederdracht in zijn dagen, die men vindt in zijn speciaal over dit onderwerp geschreven *Spiegel der Zedicheyt* (1620).

Het boek is opgedragen aan de ouderlingen en diakenen der gemeente te Middelburg. Al in zijn *Opdracht* stelt Teellinck vast, dat er, naar zijn inzicht, een algemeen bederf in de klederen in zwang was. Vervolgens houdt hij de gemeente van Middelburg voor: Het dragen van mooie en pronkerige kleding is een afgrijselijk kwaad, een gruwelijke zonde. Er heerst heden de pest van de pronkzucht. Bijna niemand gaat hierin vrijuit. God zal deze hoogmoed straffen. Verhef u toch niet op al dit 'poppewerk'. Zoek uw eer in geestelijke gaven. Om al uw opsmuk zult ge komen in het oordeel Gods.

In de preken zelf – het boek bevat namelijk een paar preken – zegt Teellinck: Johannes de Doper had niet veel prullen om het lijf. Het is ieders schuldige plicht zich in zijn kleding te schikken naar zijn stand, zijn beroep, naar zijn bijzondere staat en gelegenheid. Menige pronkzieke vrouw wordt vroeg weduwe, door Gods straf. God haat de overdaad in kleding, evengoed als de overdaad in eten en drinken. De één mag fraaier gekleed gaan dan de ander, maar dat wordt niet bepaald door de beurs, dus naar de financiële mogelijkheden waarover men beschikt, maar door de door God bepaalde 'stand' die men inneemt in het maatschappelijke leven⁴³.

Trouwens, niet alleen in de kleding moet men sober zijn, maar ook in behuizing en huisraad⁴⁴.

Is er een bruiloft, dan mag men zich fraaier kleden dan anders, doch met mate. Tot diep in de finesses toe gaat Teellinck dan verder uiteenzetten wat in de kleding wel en wat niet geoorloofd is⁴⁵.

Nogmaals stort hij de fiolen van zijn toorn uit over allen, met name over de vrouwen, die zich optooien. Hij noemt ze ‘roervinken des duivels’, ‘opgepronkte Venus-dieren’, die de Gereformeerde religie bespottelijk maken, een verkeerd voorbeeld geven, de ‘onkuise lusten’ opwekken. Zij geven veel ergenis, zegt Teellinck, aan de roomsen, de wederdopers en de libertijnen. Overdaad, zegt hij vervolgens, brengt schaarste, duurte, men wil steeds meer verdienen; zij leidt tot corruptie, soms zelfs tot een bankroet. Zij verzwakt de dapperheid, maakt week, verwijft⁴⁶.

Toch wilde Teellinck, naar hij beweerde, geen nieuwe ‘monnikerij’. Het werd hem wel voor de voeten geworpen, maar hij wees het af als laster. Hij zegt: Wij stellen geen heiligheid in de kleding! Teellinck zal dat zeker oprecht bedoeld hebben, maar toch kunnen wij, bij alle respect voor zijn ijver tegen overdaad, de vraag stellen of hij zich niet te ver begeven heeft in de casuïstiek. Hij zegt verder: wij binden niemand aan een zekere gewoonte, zekere stof, model of kleur, als het maar niet te kostbaar, en als het maar rein en zedig is⁴⁷. Wij merken hierbij op: deze opmerking achteraf komt niet helemaal overeen met de werkelijkheid van een afdalen in allerlei détails in het voorafgaande.

Ook Guido de Brès schreef eens over de kwestie. Ook hij wees overdaad af, maar verdedigde, tegenover de dopers, de christelijke vrijheid, ook in de kleding⁴⁸. Daar is helaas bij Teellinck niet veel van te vinden. Zijn protest tegen alle pronkzucht was volkomen terecht, maar het lijkt ons toe dat hij te ver is gegaan.

In zijn andere hervormings-programma’s kunnen wij menigmaal hetzelfde constateren. Boetepredikers lopen altijd gevaar tot wetticisme te vervallen⁴⁹.

Wij keren terug tot Teellinck’s *Noodwendigh Vertoogh*. Uit hetgeen hij heeft afgekeurd kan reeds duidelijk geworden zijn hetgeen hij voorstond. Een algehele mobilisatie van alle christenen, overheden en onderdanen, ambtsdragers en gemeenteleden, tegen alle zonden en misstanden op elk gebied. Het verbieden van de paapse mis en het weren daarvan. Afschaffing van kermissen en feesten, ook de Sint Nicolaas- en vastenavondfeesten. Een streng optreden van de overheid tegen dronkenschap, zedeloosheid, zondagsontheiliging en tegen al wat in strijd is met Gods geboden. Zelfs het dwingen van de mensen om ’s zondags naar de kerk te gaan, in die zin dat degenen die de kerkdiensten verzuimden door de overheid zouden worden gestraft. Want de overheid, zegt Teellinck, gaat weliswaar niet over de harten der mensen, maar wel over hun uiterlijk leven. Gods Woord moet worden gehoord, door iedereen; daar heeft de overheid voor te zorgen⁵⁰.

Teellinck geeft ook allerlei regels voor het goede horen van Gods Woord, met eerbied en aandacht en vooral na een goede voorbereiding⁵¹.

Hij geeft ook ettelijke regels voor het beoefenen van het gebed. Al geeft

hij de voorkeur aan het vrije gebed en niet aan het formuliergebed, hij heeft daar nooit zo'n belangrijk punt van gemaakt als later Jacobus Koelman gedaan heeft⁵².

Hij geeft regels voor het onderhouden van de christelijke rustdag. Wij moeten dan alle eigen werk terzijde leggen en Gods werk ter hand nemen. De dag moet in zijn geheel met geestelijke oefeningen worden doorgebracht⁵³.

Hij geeft ook regels voor het bedienen en ontvangen van de beide sacramenten doop en Avondmaal. Beide zijn zegelen van het verbond der genade. Teellinck stelt vooral voor ogen welke verplichtingen zij met zich meebrengen. Gods geboden, en niet Gods beloften, krijgen bij hem het zwaarste accent⁵⁴.

In het hoofdstuk over de zwaarmacht der overheid stelt hij heel wat nuttige en goede veranderingen op politiek en maatschappelijk gebied voor. Het is niet gering wat hij allemaal van de overheid eist. Aan de overheid is niet alleen opgedragen het onderhouden van de tweede tafel van de wet, maar ook die van de eerste tafel. Teellinck bepleit een 'Godsalighe regieringe des Landts'⁵⁵.

Een heel hoofdstuk is gewijd aan het houden van een vastendag. Teellinck kon hierbij teruggrijpen op een al eerder door hem geschreven boek, speciaal over dit onderwerp, zijn *Den Christelycken Leytsman* 1618⁵⁶. Hier in zijn *Noodwendigh Vertoogh* geeft hij opnieuw regels voor het houden van zulk een dag. Het gaat op die dag, zegt hij, om een verootmoediging voor God vanwege onze zonden; verder om een verzoening met God door Jezus Christus; terwijl daar dan in de derde plaats moet bijkomen het oprechte voorneemen om met alle zonden te breken en ze weg te doen. De dag zelf moet hier geheel mee gevuld zijn, van de morgen tot de avond, en er moet een goede voorbereiding aan voorafgaan⁵⁷.

In een ander hoofdstuk bepleit Teellinck dat er een plechtig verbond met God zal worden gemaakt, en wel van de kant van de overheden en van de kant van het volk, waarin aan God beloofd zal worden, dat hetgeen verkeerd is verbeterd zal worden. Ook al in vroegere werken had Teellinck de idee van zulk een verbond geopperd. Alle inwoners van het land, groot en klein, zouden in dit verbond betrokken moeten worden, ieder zou hoofd voor hoofd plechtig moeten beloven de gruwelen weg te doen. Teellinck verwijst hiervoor naar enkele koningen van Juda, zoals Asa en Josia, die ook iets dergelijks hebben gedaan⁵⁸.

Terwijl hij elders, nl. in zijn *Geestelycke Couranten* (1625) nadrukkelijk onderscheid heeft gemaakt tussen wat hij noemt de 'Israëlietische Kerk' en de 'Nederlandse Kerk' brengt hij die twee hier toch wel heel dicht bij elkaar, en lijkt het alsof Nederland aan het oude Israël gelijk moet worden geacht, zodat van heel Nederland hetzelfde zou mogen worden gevraagd als hetgeen

vroeger van oud-Israël gevraagd mocht worden. Teellinck dacht blijkbaar in de termen van een Oud-Testamentische theocratie.

Na op deze wijze zijn program te hebben ontwikkeld, gaat Teellinck in zijn boek ertoe over om ook de middelen aan te wijzen om te komen tot het door hem gestelde doel. Hij zegt: men moet het volk ertoe opwekken en vermanen; de idee van een verbondssluiting moet het volk onophoudelijk onder ogen worden gebracht; de prediking moet de genoemde thema's gedurig aan de orde stellen; reeds in de gezinnen moet men met een 'reformatie' beginnen, door een goede 'huys-ordre' in te stellen; men moet met kracht een betere opvoeding der kinderen ter hand nemen; er moet toezicht komen op de scholen; men moet de godzaligen op belangrijke posten zetten en de goddelozen eruit weren; men moet opwekken tot een beter leven; men moet de onderlinge gesprekken overbrengen op louter geestelijke zaken; men moet het aanrichten van rijke maaltijden achterwege laten, en men moet alles versoberen; men moet streven naar onderlinge eendracht; men moet veel aan zelfonderzoek doen; en de kerk moet vergaderingen beleggen waarin een 'reformatie der zeden' nader zal moeten worden uitgewerkt⁵⁹.

De predikanten krijgen van Teellinck een extra vermaning. Zij zullen het voorbeeld moeten geven; zij zullen moeten uitblinken in godzaligheid⁶⁰.

Maar ook de ouderlingen en diakenen krijgen beurt. Ook zij zullen zich moeten inspannen, en moeten herstellen wat verkeerd is⁶¹.

Tenslotte wordt ieder kerklid aangesproken. Ieder zal op zichzelf moeten toezien. Ook zullen de lidmaten der gemeente erop moeten toezien dat zij niet door anderen worden besmet. Teellinck verbiedt hen vertrouwelijk om te gaan met hen die wel medeleden der kerk zijn, maar onder kerkelijke censuur staan. Hij breidt deze 'mijding' zelfs nog verder uit en verbiedt de leden der kerk ook om vertrouwelijk om te gaan met anderen die niet naar de kerk gaan, en zelfs met degenen die, hoewel leden van de kerk, toch niet aan het avondmaal deelnemen⁶².

Of dit alles ook geldt binnen één en hetzelfde gezin, tussen man en vrouw en kinderen, een 'mijding' die door de extreme dopers is ingevoerd, wordt door Teellinck onbesproken gelaten. Maar dat er tussen Teellinck en deze dopers op dit punt verwantschap heeft bestaan, is zonder meer duidelijk.

Aangezien Teellinck zijn *Noodwendigh Vertoogh* geschreven heeft betrekkelijk kort voor zijn dood, kunnen wij daaruit afleiden dat hij zijn levensdoel niet, of althans niet ten volle, heeft bereikt. Hij bleef een boetgezant, naar wiens woorden men wellicht welwillend geluisterd heeft, zonder ze evenwel allen in praktijk te brengen. Toch: zijn prediking is niet geheel zonder vrucht gebleven. Een sprekend bewijs daarvan treffen wij aan in zijn *Voorrede* in het eerste deel van zijn Huyys-boeck, dat in 1618 is uitgegeven onder de titel *Huys-boecksken*.

Teellinck was toen ongeveer vijf jaar in de gemeente te Middelburg werkzaam. En hij heeft dan blijkbaar er reden toe om zijn gemeente te prijzen. Hij zegt nl. in het genoemde Voorwoord: Wij hebben hier in Middelburg alle reden om de Heere te danken. In grote menigte komt u 's zondags op naar Gods huis. Onze vier kerkgebouwen kunnen de mensen niet eens allen bevatten. Vele van uw gezinnen mogen voor 'kleine kerken' worden gehouden; er is een goede orde en regel. Als het Avondmaal gevierd wordt, brengt u uw zonen en dochters mee aan de tafel. Tot vreugde van de opzieners der gemeente komen ook vele jongeren aan het Avondmaal. De negen predikanten van de stad hebben vele catechisanten. U doet veel voor de armen en u bezoekt de zieken. En Teellinck spoort dan vervolgens de gemeente aan om voort te gaan op deze weg en in al deze goede dingen nog meer toe te nemen.

Als voorbeeld van hoe het christenleven wezen kan vertelt hij dan vervolgens, opnieuw, wat hij persoonlijk te Banbury in Engeland onder zijn geestverwanten had meegemaakt.

Drie jaar later, in 1621, beluisteren wij in Teellincks *Voorrede* in het tweede deel van hetzelfde werk soortgelijke klanken. Hij zegt dan tegen zijn gemeente: Wij hebben alle oorzaak om de Heere te danken, dat velen onder u de middelen om kennis der waarheid te verkrijgen, nalopen, en onze aansporingen tot het betrachten van de godzaligheid gaarne horen.

Verkwikkend is het ook eens zulke positieve geluiden bij Teellinck te horen. Hij was blijkbaar toch niet alleen maar boetgezant!

Teellinck's program van een 'nadere reformatie' is ons nu bekend. De vraag die thans aan de orde komt is, hoe Teellinck zijn eigen optreden en prediking gezien heeft in verband met de Reformatie der kerk in de 16de eeuw. Aan dat thema wijden wij nu onze aandacht.

REFORMATIE EN NADERE REFORMATIE

Het streven naar een 'nadere reformatie' was in Teellinck's dagen niet geheel nieuw; het was er ook al voordien. Het was er zelfs al heel spoedig na het eerste optreden van Luther in Duitsland. Men treft het in de 16de eeuw al aan bij dopers, spiritualisten en zelfs bij de socinianen. Al deze groepen hadden scherpe kritiek op de Reformatie. Die was volgens hen 'halverwege' blijven staan. In kerkelijk opzicht, maar ook in ethisch opzicht. Sommigen wilden nog wel erkennen dat de leer min of meer gezuiverd was, maar het leven in elk geval niet. Zij kwamen op voor een praktisch christendom. Zij meenden dat de reformatorische leer van de rechtvaardiging door het geloof alleen tekort deed aan de noodzaak en waarde van de goede werken.

De dopers zeiden onomwonden: Alleen bij ons is het ware christelijke leven.

Ook figuren als Schwenckfeldt, Franck en Denck meenden te voltooien wat de Reformatie eens had begonnen, maar niet had voleindigd.

Teellinck heeft tot op zekere hoogte hun standpunt gedeeld. Evenwel: hij was een Gereformeerd man en stond in de reformatorische traditie. Hij heeft dat ook bewust gewild. De Reformatie afvallen of verloochenen was hem onmogelijk. Wij zien bij hem dan ook tegelijk waardering en kritiek op de Reformatie. Zijn houding tot de Reformatie van de 16de eeuw is een tweeslachtige geweest. Het gereformeerd Piëtisme verschilde aanzienlijk in uitgangspunt en accentlegging ten opzichte van de reformatorische prediking en theologie in de 16de eeuw, en bij Teellinck is dat, als een der eersten in ons land, merkbaar geworden. Overigens bij hem nog niet zo sterk als bij vele latere gereformeerde Piëtisten.

Wij beginnen met een weergave van zijn *waardering* voor de Reformatie. De hervormers die door hem in zijn werken genoemd worden zijn doorgaans Luther, Melanchthon, Zwingli, Oecolampadius en Calvijn. Een enkele keer haalt hij iets aan uit een werk van Martin Bucer of Petrus Viret.

Over het algemeen worden deze hervormers door Teellinck aangeduid met de term ‘onze eerste Reformateurs’. Alleen al het woordje ‘eerste’ relatieveert hun betekenis. Het drukt uit dat er ook latere zijn, en die waren volgens Teellinck ook nodig.

Teellinck heeft bij de Reformatie van de 16de eeuw beslist niet willen blijven staan. Er moest volgens hem een vervolg op komen. Van welke áárd dat vervolg moest zijn, zullen wij nog horen.

Van deze eerste Reformateurs (deze terminologie zullen wij nu maar aanhouden), zegt Teellinck dat zij uitblonken in geleerdheid, heiligheid en ijver⁶³. Van Luther roemt hij vooral diens ‘courage’⁶⁴. Teellinck noemt ze zelfs ‘heroieke geesten’, die op een buitengewone wijze ons verlost hebben uit het Roomse Babel. In hun harten brandde een vuur van ijver⁶⁵.

Als Teellinck spreekt over allerlei paapse resten die overbleven, als bij voorbeeld ettelijke feesten en oude gebruiken, en ook dat men de dag van Christus’ geboorte, de kerstdag, ‘kerstmis’ noemt (wat hem een doorn in het oog was), dan zet hij dat verschijnsel niet op rekening van de eerste Reformateurs; die hebben, zegt hij, de resten van het paapse bijgeloof nadrukkelijk verworpen. Teellinck wil dan ook allerminst ontkennen, dat deze mannen godzalige mannen waren⁶⁶.

Teellinck gaat zelfs zo ver, dat hij zichzelf wil zien als een man die het werk der eerste Reformateurs niet alleen heeft willen voortzetten, maar zelfs willen redden. Hij zag in eigen tijd de Reformatie in gevaar. Het werk der eerste Reformateurs, zegt hij, loopt gevaar ten onder te gaan. Door de wijze waarop heden geleeft wordt, dreigt de religie een bespottung te worden⁶⁷. Teellinck’s boeteprediking was dus, naar zijn eigen overtuiging, een poging om te voorkomen dat de Reformatie van de 16de eeuw teniet zou gaan.

Maar dit is lang niet het enige wat men bij Teellinck in zijn werken vindt ten aanzien van de personen en het werk der reformatoren. Ergens zegt hij: de Reformatie was wel een ‘mirakel’, maar zij was geenszins volmaakt, er moet nog veel gebeterd worden⁶⁸. En dit ziet dan bij hem niet op hetgeen anderen van het werk der reformatoren nadien gemaakt hebben; neen, het ziet wel degelijk ook op het leven en werk der reformatoren zelf. Hij zegt namelijk dat zij, evenals Simson, gehandeld hebben door een ‘roering des Geestes’, maar hij voegt er veelbetekenend aan toe ‘anders zouden zij niet te verschonen zijn’⁶⁹. Hij wil dus veel bij hen over het hoofd zien, maar met pijn en moeite. Op hetzelfde vlak ligt het, als hij elders ten aanzien van Luther en Calvijn opmerkt, dat zij wel godzalige mannen waren, maar dat men in hen verdragen moet wat men in anderen niet zou mogen verdragen⁷⁰.

Het is duidelijk, dat deze kritiek bij Teellinck allereerst betrekking heeft op het persoonlijk leven en handelen der reformatoren. Heeft hij ook kritiek gehad op de inhoud van hun prediking? Ik meen van wel. Tot tweemaal toe zegt hij in zijn *Geestelycke Couranten* dat de hervormers als zij nu, dat wil zeggen in Teellinck’s tijd, zouden leven ‘hun stem zouden veranderen’⁷¹. Dit kan, mede door het verband waarin deze woorden staan, waarin Teellinck de Reformatie van de 16de eeuw in gebreke stelt, niet anders betekenen dan dat, volgens hem, de reformatoren als zij de vrucht van hun werk zouden hebben aanschouwd, anders zouden hebben gepreekt dan zij in feite gedaan hebben. Teellinck bedoelt daarmee: Zij zouden veel meer het leven in goede werken, in heiligheid en godzaligheid hebben benadrukt. Blijkbaar was daarin de prediking van de reformatoren volgens hem tekort geschoten. Zijn eigen puriteins-piëtistische prediking stelde hij aldus bóven de prediking der reformatoren. Niet uit menselijke hoogmoed, daar zullen wij hem niet direkt van mogen verdenken, hij was een bescheiden man, maar omdat hij het zo zag, vanuit eigen diepe overtuiging.

En toch heeft Teellinck hierin in drieërlei opzicht de plank misgeslagen. Ten eerste, hij is, zoals ook verderop nog blijken zal, er ten onrechte van uit gegaan dat de christelijke gemeente waarin de hervormers werkten, beter en heiliger was dan die van de 17de eeuw, die hij wel zeer zwart schilderde. Ook de hervormers hebben aanvankelijk te maken gehad met hele scharen die even ruw en ongebonden leefden als een schare naamchristenen in de 17de eeuw. In de tweede plaats, Teellinck is, ten onrechte, ervan uitgegaan dat de reformatoren niet of onvoldoende goede werken en heiligheid des levens preekten. Zij hebben het anders gedaan dan Teellinck maar daarom niet minder krachtig. Teellinck moet óf de geschriften van de reformatoren (hij citeert er maar weinige) slecht gekend hebben óf, en dat is waarschijnlijker, onder de ‘heiligheid des levens’ niet geheel hetzelfde hebben verstaan als de reformatoren. Teellinck’s maatstaven voor het christenleven vallen wel voor

een groot deel, maar niet geheel en al samen met die van de reformatoren. In de derde plaats, Teellinck heeft er te weinig oog voor gehad, dat juist de prediking van het geloof en van de rechtvaardiging door het geloof, gelijk die door de reformatoren gebracht werd, de enig ware grond biedt voor de ware goede werken en een ware heiligheid.

Teellinck moet, blijkens zijn opmerkingen, zelf min of meer aangevoeld hebben, dat hij met zijn piëtisch-puriteinse prediking maar zeer ten dele aansluiting kon vinden bij de prediking der reformatoren. Juist datgene wat hem en zijn geestverwanten zo hoog zat, kwam hij bij de reformatoren maar ten dele en dan nog vanuit een ander uitgangspunt tegen.

Om enkele dingen te noemen het volgende. Terwijl het vasten bij Teellinck een steeds terugkerend thema is, waaraan hij zelfs een heel boek heeft gewijd, zijn *Christelijke Leidtsman*, waarin hij zeer rigoureuze eisen⁷² stelt, komt men bij de hervormers dat thema maar zelden tegen, en als men het tegenkomt is het steeds vergezeld van een duidelijk afwijzen van de roomse vasten-praktijk. Nergens zal men bij de reformatoren de eis van het houden van zulke strenge vastendagen tegenkomen als men bij Teellinck vindt. En het houden van zulke dagen was voor Teellinck waarlijk niet slechts een bijkomstige zaak! Hij had de neiging er een kenmerk van het ware christenleven van te maken. Het vasten was voor hem geen bijzaak, maar een hoofdzaak.

Vervolgens, Calvin, Bucer en andere hervormers wisten van een zondags-heiliging. Maar zij maakten onderscheid tussen de joodse sabbat en de christelijke zondag. Zij stelden op de dag des Heeren de openbare dienst van God centraal. Bij Teellinck is het gebod op gebod en regel op regel. Dat vindt men ook ten aanzien van de zondag bij de hervormers nergens. En de vrijheden die Luther zich op de zondag veroorloofd heeft, zouden Teellinck, indien hij er van kennis had gedragen, de haren ten berge hebben doen rijzen.

Ook ten aanzien van de door Teellinck met zoveel nadruk geëiste 'huisorde' moet worden opgemerkt, dat de hervormers daarin veel minder wettisch zijn geweest. Ook Calvin wist van een leven in ware godsvrucht, en alle hervormers hebben bepleit een omgang met God door het Woord en het gebed, maar zonder een zweem van werkheiligheid, en daarom ook zonder alles strak te reglementeren, zoals Teellinck gedaan heeft. De hervormers konden royaal spreken over 'de christelijke vrijheid', maar bij Teellinck komt ze tekort, blijft er maar een marge van over.

Tenslotte, Teellinck leefde van het ene gewetensonderzoek naar het andere. Hij was steeds met zichzelf bezig. Deze angstvalligheid zal men nergens bij de hervormers tegenkomen. Zij waren veel minder dan Teellinck en zijn geestverwanten naar binnen gekeerd; zij rusten door een krachtig geloof in God zelf en zijn goddelijke beloften, in Christus en zijn verzoeningswerk.

Het is Teellinck moeilijk gevallen zijn positie ten aanzien van de Reforma-

tie te bepalen. Een bewijs daarvan is onder andere dat hij zichzelf in dezen nogaleens tegenspreekt. Hij beweert enerzijds dat in de dagen der Reformatie zeer veel ontbrak, zodat een nádere reformatie nodig was; en hij beweert anderzijds dat het in die tijd veel beter was dan in de tijd waarin hijzelf leefde. Dit is uiteraard niet met elkaar in overeenstemming te brengen.

Wij willen van beide beweringen het een en ander naar voren brengen. Al meer dan 100 jaar, zegt Teellinck is de leer gereformeerd, maar men is het nog steeds niet in het leven, nog altijd laat men de goede zeden na. De Reformatie bracht een hervorming van de leer, maar niet van het leven, zij moet worden aangevuld⁷³. Teellinck wil, zegt hij, niet zo ver gaan als de dopers, die beweerden dat de Reformatie ‘halverwege’ is blijven staan, maar wel zegt hij, dat in de Reformatie veel ‘ongebeterd’ is gebleven⁷⁴.

Maar anderzijds kan Teellinck zeer loffelijk spreken over het voorgeslacht. Toen, in die eerste tijd was er godsvrucht. Overal hoorde men psalmgezing. Overal was er begeerte naar Gods Woord. Het was de tijd waarin men nog eenvoudige kleren droeg, waarin men nog sober leefde, de tijd waarin men alles voor God en zijn Woord over had. Teellinck stelt daar dan eigen tijd tegenover, die volgens hem het oude had prijsgegeven en steeds bedorvenner was geworden⁷⁹.

Het is vreemd dat Teellinck het tegenstrijdige in zijn redeneringen niet heeft opgemerkt. En toch menen wij het wel te kunnen verklaren. Teellinck kon nu eenmaal niet de Reformatie prijsgeven en hij wilde dat ook niet, en toch ging hij in zijn prediking een andere weg dan de reformatoren gingen. Dat bracht hem in een onoplosbare spanning.

Dat aan sommigen van Teellinck's tijdgenoten deze spanning niet geheel en al ontgaan is, spreekt bijna vanzelf. Het is geen wonder dat Teellinck nog al wat kritiek ontmoet heeft. Soms terecht en vaak ook niet.

Libertijns gezinden onder het volk konden uiteraard zijn aandringen op een reformatie der zeden niet verdragen. Zulken waren er eertijds in Genève en zij waren er ook in de Nederlanden in het begin van de 17de eeuw. Zij scholden Teellinck en zijn geestverwanten uit voor geveinsden, hypocrieten. Pilaarbijters en bijbeldragers waren gangbare scheldwoorden. Niet alleen bij Teellinck maar bij alle gereformeerde Piëtisten komt men de klacht over deze smaad tegen. Het kweekte bij hen een soort martelaarsgevoel; soms tot in het overdrevene toe. De kloof tussen hen en de ‘boze wereld’ werd er des te breder door. En dat beïnvloedde dan weer hun hele staan in deze wereld.

Voorzover Teellinck en zijn geestverwanten terecht hebben geijverd tegen allerlei nationale en persoonlijke zonden hebben zij voor de goede zaak geleden. Hun hervormingsprogramma's waren zeker niet in alle opzichten een dwaze utopie. Er was waarlijk veel te verbeteren ook in de Gereformeerde wereld van de Nederlanden aan het begin van de gouden eeuw.

Maar Teellinck en de zijnen hebben ook onnodig kritiek opgeroepen. Er waren orthodoxe theologen als Gomar, en die was lang niet de enige, die nog al ernstige bezwaren hadden tegen bepaalde opvattingen van Teellinck. Gomar heeft het opgenomen tegen Teellinck voor Jacob Burs die Teellinck's sabbatsopvatting had bestreden. Jacob Burs' vrijere sabbatsopvatting was een reactie op de al te wettische van Teellinck. Hij sloeg door naar de andere kant, en als gevolg daarvan barstte een hele strijd los, die Teellinck, als een man des vredes veel verdriet heeft gedaan⁷⁶.

Eigenlijk was heel deze controverse niet anders dan de top van een ijsberg. Er was in wezen veel meer aan de orde. Alle apartigheden van het piëtistische puritanisme waren in het geding. Teellinck en de zijnen werden voor 'novateurs' gehouden, mannen die allerlei nieuwigheden invoerden. En hoewel Teellinck getracht heeft dat te ontkennen, kon hij dat in feite toch niet, en heeft hij het, impliciet, ook weleens moeten toegeven. Het was hem onmogelijk om uit de werken der reformatoren aan te tonen dat ook zij precies hetzelfde leerden als hijzelf deed, en dat maakte zijn positie in dezen zwak.

Op hetzelfde vlak ligt het als wij meer dan eens, uit Teellinck's eigen werken, vernemen dat men hem verweet dat hij de mensen tot een nieuw pausdom of tot een nieuw Jodendom terugvoerde. Teellinck wilde daar, naar eigen zeggen, niet van weten, maar de stemmen die dit beweerden, en dat waren waarlijk niet alleen maar de stemmen van vijanden van de Gereformeerde religie en van een christelijke levenswandel, waren niet tot zwijgen te brengen.

Minstens éénmaal heeft hij, voorzover wij konden nagaan, ook openlijk erkend, dat hij een andere, eigen koers ging, afwijkend van die der reformatoren en andere Gereformeerde voormannen.

Hij heeft dat gedaan in het kader van een zelfverdediging, die men vindt in zijn *Geestelycke Couranten*⁷⁷.

Het boek bevat een samenspraak, een door Teellinck gaarne in zijn werken gebruikte methode. In de figuur van de 'Postbode' komen allerlei berichten binnen, waaronder ook kritische geluiden ten aanzien van de prediking en het optreden van Teellinck zelf. Het zijn de oude verwijten: Hij heeft nieuwe dingen ingevoerd, hij brengt de mensen onder het juk der wet, niet onder het zachte juk van Jezus Christus. Men verwijt hem zelfs, dat hij neutraal, zoal niet onverschillig staat tegenover de Gereformeerde leer; ja, dat het voor hem niets uitmaakt tot welke religie iemand behoort, als hij maar 'godzalig' leeft. In de strijd tegen de Remonstranten zou Teellinck zich veel te slap en beginselloos hebben opgesteld; hij zou niet duidelijk kleur hebben bekend⁷⁸.

Het is zonder meer duidelijk dat deze verwijten niet kwamen van de kant van Libertijnen of puur wereldse mensen. Neen, van de kant van Gerefor-

meerden, die vreesden dat door Teellinck afbreuk werd gedaan aan de Gereformeerde leer en de Gereformeerde belijdenis.

Wat is hierop Teellinck's antwoord geweest? Dat antwoord is tweeledig geweest. Het verraaft opnieuw dezelfde tweeslachtigheid die wij al eerder bij hem tegenkwamen. Hij heeft getracht zijn Piëtisme te verdedigen, maar wilde anderzijds toch bewust blijven in de lijn van de Reformatie, en trouw aan de Confessie.

Hij verklaart: ik ben niet tegen de leer van de Gereformeerde Kerk; ik aanvaard de leer van Dordt. Hij zegt verder: Ik erken dat men om godzalig te leven door het geloof Christus moet zijn ingelijfd. Ik verwerp alle gedachten aan menselijke verdiensten. Ik verwerp ook dat ieder zou kunnen zalig worden in zijn eigen religie, als hij maar vroom en godzalig leeft. Het gaat mij om leer en leven beide⁷⁹.

Ik ben ook niet, zegt hij vervolgens, tegen de orthodoxen onder ons, tegen de ijveraars voor de zuivere leer. Men zou hier de namen van mannen als Gomarus, Walaeus, Bogerman en Lubbertus kunnen invullen. Wij zijn, aldus Teellinck, met hen één in het accepteren van de Formulieren van Enigheid. De ijver voor de zuiverheid van de leer is nodig⁸⁰.

Teellinck gaat zelfs nog verder. Er was hem van de kant van de orthodoxe Gereformeerden het verwijt gemaakt, dat hij zichzelf teveel tot maatstaf stelde; dat anderen, die niet leefden zoals hijzelf, door hem veracht werden; dat hij de mensen belastte met een te strenge sabbatsviering, en met een schier oneindige reeks van regels en verplichtingen, waardoor het hele leven van de christen alle dagen van de morgen tot de avond gereguleerd werd: almaar lezen, almaar preken herhalen, almaar catechiseren, almaar vasten, bidden en wenen, waardoor de mensen opnieuw onder de wet werden gebracht.

Ook op dit verwijt is Teellinck ingegaan. En wij moeten zeggen: op een hoogst sympathieke wijze. Hij bekent dat hij de orthodoxe broeders die op een enigszins andere wijze leefden dan hijzelf, toch van harte liefheeft en ze als zijn broeders erkent. Wij zijn, zegt hij, broeders van hetzelfde huis! Mits anderen vroom en godzalig leven, al is het niet op de wijze waarop hijzelf leefde en op de wijze die hij preekte, wil Teellinck ze toch niet veroordelen⁸¹. Hij brengt het op, in dit geval zichzelf wat te relativiseren.

Teellinck erkent ook, dat men op de praktijk der godzaligheid, zoals die door hem beoefend en aangeprezen werd, tevél kan staan, en dat men zich er zelfs op verheffen kan. Hij zegt: Laten wij van beide kanten niet teveel staan op onszelf en op het eigene, met andere woorden: laten wij elkaar in liefde dulden en verdragen⁸²!

Teellinck erkent: er zijn broeders die staan aan het front van dwaling en ketterij, en die daar hun taak hebben. Het is vanzelfsprekend dat zij vooral

oog hebben voor de gevaren die de kerk van die kant bedreigen. En Teellinck wil hen daarin respecteren. Maar er zijn anderen, zegt hij, en daartoe rekent hij ook zichzelf, die men op een ander front moet zien staan; zij strijden tegen allerlei zonden en ongerechtigheden en leggen extra nadruk op de praktijk der godzaligheid. Teellinck belijdt: ik ben naar mijn aard geen scherpslijper⁸³. De kerkelijke disputen lagen hem niet zozeer; hij was meer uit op verzoening der tegenstellingen.

De broederband, aldus Teellinck mag tussen ons niet worden verbroken. Ieder kind van God heeft iets eigens⁸⁴. Niemand mag dat verabsoluteren. Teellinck bepleitte op deze manier ruimte voor zichzelf, maar gaf daarmee tevens ruimte ook aan anderen. Hij erkende hiermee, dat hij ánders was dan menig een van zijn ambtsbroeders in de kerk, dat hij iets eigens, iets apart had, dat, met andere woorden, het Piëtisme dat hij voorstond ánders was dan de oorspronkelijke Gereformeerde religie, en dat dat Piëtisme ook gevaren in zich besloot. Niet, dat hij hiermee afstand deed van zijn overtuiging, maar hij erkende het recht van anderen naast zich, en die anderen waren er eerder dan hij.

Eén verwijt is hem gemaakt, dat hij met alle beslistheid van de hand kon wijzen. Op grond van enkele van zijn eigen uitlatingen had men gemeend dat Teellinck en zijn geestverwanten, dus dat de gereformeerde Piëtisten in ons land, zich apart zouden hebben georganiseerd, dat zij er eigen samenkomsten op nahielden. Men proefde daarin de geest van het sectarisme. Teellinck voelde zich er zeer door getroffen, maar hij kon met een goed geweten zeggen: Zulke vergaderingen zijn er nooit geweest en zullen er ook nooit komen⁸⁵!

Teellinck bleef een kerkelijk man. Aan afscheiding dacht hij niet, en zelfs niet aan een binnenkerkelijke afscheidingsbeweging in de vorm van het beleggen van aparte vergaderingen van geestverwanten. Op dit punt is hij in ieder geval goed reformatorisch geweest.

Wij gaan thans over tot het behandelen van nog een laatste thema uit Teellinck's werken.

RECHTVAARDIGING EN HEILIGING

In Teellinck's *Noodwendigh Vertoogh* komt men ergens een passage tegen die van meer dan gewone betekenis is voor het verstaan van de aard van zijn theologie en prediking. Zij heeft alles te maken met het thema van de verhouding van rechtvaardiging en heiliging.

Teellinck begint in deze passage met op te merken dat hij zich niet in alles aan de hervormers van de 16de eeuw gebonden voelde. Zij waren, zegt hij,

kinderen van hun tijd, en vroegere eeuwen mogen niet de ‘tegenwoordighe eeuw over-meesteren’⁸⁶. Hun gezag is beperkt; zij zijn niet in alles na te volgen. Het is wel waar, volgens Teellinck, dat het onze ‘Reformatours’ eigenlijk te doen is geweest om de zuiverheid van leer en leven en om een goede orde, maar, als zij nu leefden, zouden zij het volk toch anders aanspreken dan zij in hun tijd gedaan hebben. Niet alles wat de reformatoren geleerd hebben, past nog in het heden. De situatie in die tijd was heel anders dan zij heden is⁸⁷.

En dan brengt Teellinck de leer der rechtvaardiging ter sprake. De hervormers, zegt hij, hebben ‘sonderlinge de Rechtveerdighmakinghe door den gheloove alleen’ geleerd en verdedigd; en daar was toen ook behoefte aan⁸⁸.

Was daar dan in Teellinck’s eigen tijd géén behoefte meer aan? Teellinck gaat in ieder geval van die behoefte niet uit, hij ziet veel meer een andere behoefte. Hij acht het voldoende dat de leer der rechtvaardiging door het geloof alleen ééns en voorgoed is vastgesteld. Noch hier noch elders geeft Teellinck er blijk van dat de leer der rechtvaardiging om niet, altijd eerst en vooral geleerd moet worden. Zij staat voor hem vast, zij is ook onaantastbaar, maar zij functioneert bij hem maar zeer ten dele.

Zouden de hervormers nu leven, zegt hij, zij zouden ‘haest sien, dat het van noode waren, neffens het voorgehemelde, noch een andre cours te nemen’⁸⁹. De hervormers zouden dus volgens hem *naast* (neffens) de leer der rechtvaardiging nog een heel andere weg inslaan in hun prediking.

De vraag die hier gesteld kan worden is ten eerste of Teellinck hier de *inhoud* van de prediking niet teveel heeft laten afhangen van de situatie waarin de gemeente op een moment verkeert, en dan nog wel in zulk een hoogst belangrijke zaak als de rechtvaardiging door het geloof alleen; en in de tweede plaats: is het wel waar dat ooit de heiligmaking ofwel de praktijk der godzaligheid zo náást de leer van de rechtvaardiging uit louter genade gesteld kan worden als Teellinck hier propageert? Het woordje ‘neffens’ is wel zeer tekenend voor heel zijn visie op het christelijke leven. Het door de reformatoren zo nadrukkelijk gestelde organische verband dat er is tussen het geloof en de werken, de rechtvaardiging en de heiliging, waarbij het een niet naast het ander staat, maar er één mee is, is bij Teellinck geheel zoek.

Op deze wijze heeft Teellinck kunnen komen tot het wetticisme dat wij al meermalen bij hem geconstateerd hebben.

Steeds zien wij bij hem dat Gods geboden Gods beloften overschaduwden, of dat zelfs de beloften bijkans in geboden veranderd worden. Wij willen daar een paar voorbeelden van geven.

Het eerste is ontleend aan Teellinck’s boek *Sampson de Held Gods*. De schrijver werpt in dat boek op een ogenblik de vraag op: Hoe krijgen wij deel aan de beloften Gods? Zijn antwoord is: Door Gods geboden te betrachten!



Hij zegt: ‘Godts geboden zijn de conditien van Godts beloften, daer aen hangen zy’⁹⁰. Dat betekent: Door Teellinck wordt hier het ontvangen van de genade Gods die in de beloften beloofd is, afhankelijk gesteld van het volbrengen van de wet. Het is maar goed dat Teellinck dit niet over de hele linie heeft doorgetrokken, het zou hem buiten de grenzen der Confessie hebben gebracht.

Maar er is nog meer. In zijn boek *Den Politycken Christen*, betoogt Teellinck, dat het betrachten van de Gereformeerde religie ten hoogste nodig is, en dat men daarin het oog moet hebben op Gods wil en eer. En hij zegt dan vervolgens: Dat men God vreest en dient is het enige ‘dat ons doen wat weerdt maeckt’⁹¹. Teellinck zegt hier niet, dat het het gelóóf is dat onze werken Gode aangenaam maken, maar dat ons dienen van God dat doet; het geloof noemt hij zelfs niet eens.

In zijn *Sleutel der Devotie* komen wij iets soortgelijks tegen. Teellinck behandelt daarin ook de Avondmaalsgang, en maakt dan de opmerking dat de voorbereiding op het Avondmaal ons maakt tot een waardige gast⁹². Alweer: niet het gelóóf, maar in dit geval ’s mensen voorbereiding, bestaande in het opvolgen van allerlei regels.

Over het algemeen gesproken heeft Teellinck grote waarde toegekend aan de beide sacramenten doop en Avondmaal. Hij spreekt daarbij ook menigmaal onbekrompen over de sterking van het geloof, met name door het Avondmaal. Dat hij ruim was in zijn Avondmaalspraktijk hebben wij al gehoord⁹³. Toch valt het op, dat hij de beloften waarin het geloof aan het Avondmaal gesterkt wordt, niet alleen maar betreft op de vergeving der zonden, maar minstens evenzeer op de kracht die wij nodig hebben om naar Gods wet te leven. Zijn accent op de heiligmaking en de beoefening der godzaligheid is ook in zijn sacramentsleer overheersend.

In Teellinck’s boek *Den Christelycken Leytsman* treffen wij een paar zeer gewaagde uitdrukkingen aan die ook in dit verband vermeld moeten worden. Hij spreekt hier over de verzoening met God. Als een christen die staat in de reformatorische traditie stelt Teellinck vast dat het niet het vasten zelf is dat ons met God verzoent, maar dat de verzoening alleen in Christus is. Maar het wekt wel verbazing dat hij niettemin de vastendag een ‘verzoendag’ durft te noemen, en daarbij dan onze tranen en geloften ter sprake brengt⁹⁴. Aan de goede bedoeling van Teellinck behoeven wij hier niet te twijfelen, maar zijn woordgebruik is in ieder geval gevaarlijk. Of was het misschien toch zelfs nog iets meer dan alleen maar een woordgebruik?

Steeds stuit men er bij Teellinck op dat hij het Evangelie *voorwaardelijk* maakt. In zijn *Noord-sterre* zegt hij dat men alleen degenen die een goed voornemen hebben, mag troosten⁹⁵. Is de troost van het Evangelie, zo vragen wij, dan afhankelijk van onze goede voornemens?

Teellinck heeft zelfs een bepaalde bekerings-methodiek zijn lezers trachten bij te brengen⁹⁶. In zijn *Sleutel der devotie* stelt hij vast dat er onwedergeboren, onbekeerde en bekeerde mensen zijn. Onder die wedergeboren en bekeerde mensen onderscheidt hij: kinderen, jongelingen en vaders. Dan gaat hij spreken over de plicht der onwedergeborenen. Hij vermaant hen hun zielen geen rust te geven, maar alle middelen die God gegeven heeft te gebruiken. Om bekeerd te worden, zegt Teellinck, moeten zij ‘onder houden ende voeden in haer selven vele daghen langh een gesette ende gedurighe rouwe, over hare gantsch verdoemelijcke staet daer sy in zijn’. Zij moeten zich afzonderen en wenen, zolang totdat zij hun hart veranderd bevinden. Dit is een remedie, zegt Teellinck, die nog nooit ‘gefeylt’ (gefaald) heeft⁹⁷. Het Piëtisme kende, zoals wij hier zien, dus ook een bekerings-methodisme!

Overigens moeten wij wel opmerken dat Teellinck bij andere piëtisten vergeleken, in zijn eisen ten aanzien van de bekering vrij mild is geweest. In zijn *Eubulus* zegt hij: De onbekeerde mens wordt gearresteerd door de verkondiging van de wet. Hem worden zijn zonden en ellende indachtig gemaakt, zodat hij zeer droevig wordt. In grote verslagenheid gaat hij uitzien naar verlossing. Maar, zegt Teellinck vervolgens, ik wil erkennen, ‘dat niet alle Godts kinderen, als zy bekeert werden, even diepe gheraeckt en ghewont werden in haer herte over hare sonden, noch even ernstelick beroert ende beweecht zijn in het werck der bekeeringhe’⁹⁸. Teellinck laat dus ruimte voor verschillende graden van zondekennis en berouw in de bekering.

Naast de nadruk op de heiliging vindt men bij Teellinck ook een nadrukkelijk spreken over de *bevinding*. Aan de proponenten en dienaren des Woords stelt hij de eis dat zij niet alleen een voorbeeld geven in heiligheid, maar ook bevinding hebben⁹⁹. Dat ziet op de reeds gemelde bekeringsweg, maar bovendien ook op het bezit van een zeer gevoelig geloofsleven. In zijn *Sleutel der devotie* heeft Teellinck het over een ‘gevoelige troost’. De pasbekeerde die gekozen heeft voor de zware weg der zelfverloochening, ervaart aanvankelijk maar weinig troost, maar als hij volhardt, zal hij steeds meer gevoelige troost ervaren, en vreugde in God vinden¹⁰⁰.

In de mystieke literatuur van de middeleeuwen komt men deze zelfde constatering ook herhaaldelijk tegen. Met die middeleeuwse mystieke literatuur heeft Teellinck verder gemeen een spreken niet alleen over *meditatie* (over het Woord Gods) maar ook over de veel hoger geachte *contemplatie*. Het ‘gesicht Christi’ zegt Teellinck, trekt de ziel af van het achtgeven op alle wereldse ijdelheden, en brengt haar tot het *aanschouwen* (contemplatie) van de hemelse en geestelijke dingen in het koninkrijk Gods¹⁰¹. Dergelijke mystieke uitdrukkingen en belevingen vindt men in enkele andere werken van Teellinck nog veelvuldiger¹⁰².

Naast het ethische stond bij Teellinck dus het mystieke, of beter gezegd die

twee lopen soms door elkaar heen. De mystiek is bij hem soms een basis voor zijn ethische eisen. In zijn boekje *Liefden-dwanck* vindt men de bekende bruidsmystiek. Jezus is de Bruidegom van de ziel van de christen die een bruid is. Herhaaldelijk legt Teellinck dit mystieke gegeven als een basis onder zijn heilighedsstreven. Hij zegt: 'De liefde, welcke de gheloovige ghewaer werden, dat de Heere Christus hun toedraeggt, maeckt dat sy haer selven den Heere Christo ten dienste overgheven, dat sy niet langher haer selven, maer Christo en leven'. Dit gaat volgens Teellinck zelfs zo ver dat de christen, als een bruid, aan de Bruidegom, dat is aan Christus, vraagt welke soort van kleren hij zal dragen. Wie als christen een kledingstuk laat maken moet vooral 'bedencken, wat de Heere Jezus in dien gevalle vereysche, wat fatsoen (mode), wat stoffe, wat kouleuren, dat hem best soude behaghen'¹⁰³. Hier komt de mystiek dus de ethiek te hulp.

Toch vindt men bij Teellinck niet de hoge mystiek van mannen als Eckart, Tauler en Ruusbroec, met haar verregaande speculaties, veelmeer de lagere, maar daarom niet minder innige en praktische mystiek ofwel devotie van mannen als Geert Grote en Thomas à Kempis¹⁰⁴.

Wij komen tot een besluit. Teellinck is een man geweest van heiligmaking en bevinding. Hij was niet alleen maar piëtist, want hij had een brede belangstelling voor het hele leven van kerk en volk, en als zodanig kunnen wij hem beter noemen een man van de Nadere Reformatie; maar hij was toch óók piëtist, en als zodanig verengde hij het geestelijke leven, vooral de weg der bekering.

Hij was een ascetische figuur. De ziel die hij een vonkje van God¹⁰⁵ noemde, huist in een lichaam waarover Teellinck niet veel goeds te zeggen heeft. Hij stelt ziel en lichaam extreem dualistisch tegenover elkaar. Treffend is dat hij in zijn boek *Adam rechtschapen, wanschapen, herschapen* steeds weer terugvalt op het wanschapen-zijn van Adam en van alle zondaren, het herschapen-zijn zo goed als geheel betreft op de wedergeboorte in engere zin, en de wederopstanding des vleses bijkans niet noemt. Een enkele keer wordt door hem de paulinische uitdrukking 'lichaam der zonde' zelfs betrokken op 's mensen stoffelijk lichaam¹⁰⁶. En hij kan er ook toe komen om de christen te vermanen om te bidden om een zekere mate van lijden, iets wat wij in de Schrift nergens tegenkomen¹⁰⁷.

Teellinck was een man die als hij sprak over de christelijke vrijheid aan die vrijheid zélf nauwelijks enige ruimte gaf, maar haar alleen maar afgrensde tegen zorgeloosheid en ongebondenheid.

De volle tonen van het Evangelie worden bij hem niet zo vaak gehoord. Altijd weer worden zij overstemd door zijn boeteprediking en door zijn veelvuldige vermaningen en regels.

De leer van de rechtvaardiging door het geloof, die de Reformatie in de

Schrift ontdekte, komt bij Teellinck weinig aan de orde, en functioneert bij hem maar matig en gebrekkig. De Paulus-figuur ging bij hem onder in de Jacobus-figuur.

De eenheid van leer en leven is door Teellinck verbroken ten gunste van het leven, waarbij de Gereformeerde leer, met name de leer van de genade en van de rechtvaardiging om niet een vanzelfsprekend apriori dreigde te worden. Wat in de Heilige Schrift één is, en door de reformatoren als eenheid is erkend, dat is bij Teellinck twee. Dogma en leven, belijdenis en bevinging gaan uit elkaar. De schuld daarvan ligt niet alleen bij Teellinck, ook bij zijn scholastieke tijdgenoten. Maar een verlies was het wel.

Van Teellinck, een integer en bescheiden man, is veel te leren, en van zijn vermaan is veel ter harte te nemen, maar het is niet wenselijk zijn eenzijdigheden over te nemen. Hij is voor de kerk van nu zowel baken in zee als leidsman.

Noten

1. De biografische gegevens zijn ontleend aan W.J.M. Engelberts, *Willem Teellinck*, Amsterdam 1973 (= 1898); P.J. Meertens, *Willem Teellinck*, Biog. Lexicon, Deel I, Kampen 1978; W.J. op 't Hof, *Willem Teellinck in het licht zijner geschriften*, Documentatieblad Nadere Reformatie, jg 1-8.
2. *Een getrouw Bericht* 1608, Voorrede.
3. D.B.N. xx, 134 v. Op 9 Febr. 1610 werd Whately predikant te Banbury. Teellinck kan hem daar dus niet als dienstdoend predikant hebben meegemaakt. Over zijn *Christelijke Oeffeningen* zie W.J. op 't Hof, *A.w. Doc.blad*, jg. 1, 105 vv.
4. In zijn *Soliloquium* (uitg. H. Vekeman, Erfstadt 1984, 3) bekent Teellinck, dat hij de angst der wedergeboorte ook zelf 'enigsins' heeft gevoeld.
5. *Huys-boeck* 1639², Voor-reden; W.J.M. Engelberts, *A.w.* 14.
6. *Christi Waerschouwinge* (1626), Wercken 1659, Voorrede.
7. G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, Groningen 1979 (= 1930), hfst. VI.
8. *De worsteling eenes bekeerden zondaers* 1631, Voorrede; W.J.M. Engelberts, *A.w.* 107.
9. P.J. Proost, *Jodocus van Lodenstein*, Amsterdam 1880, 86.
10. C.W. Roldanus, *Zeventiende-eeuwsche geestesbloei*, Amsterdam 1938, 11, zegt dat de Libertijnen hun naam niet dankten aan hun ethiek maar aan hun antikerkelijke gezindheid. Volgens H.A. Enno van Gelder, *De levensbeschouwing van Cornelis Pieterszoon Hooft*, Utrecht 1982 (= 1918), 71 waren de Libertijnen, onder wie Hooft een belangrijke figuur was, van mening dat de predikanten geen enkel recht hadden iemand iets voor te schrijven.
11. G.P. van Itterzon, *A.w.* 30 vv. Zelfs een vriend en geestverwant als de Middelburgse regent Johan de Brune was van oordeel dat sommige predikanten (en daar moet hij ook wel Teellinck mee bedoeld hebben) te gemakkelijk andere christenen veroordeelden die met name op de zondag niet leefden naar hun 'meesterachtige regels', zie C.H.O.M. von Winning, *Johan de Brune de Oude*, Groningen 1979 (= 1921), 60.



12. H. Bouman, *Willem Teellinck en de praktijk der godzaligheid*, 1928, 58.
13. W.J.M. Engelberts, A.w. 111. De mening van Engelberts is weersproken door W. van 't Spijker, *Teellinck's opvatting van de menselijke wil*, Theol. Ref. VII (1964), 125 vv.
14. Vgl. W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus*, Amsterdam 1974 (= 1911), 89 v.
15. Getuige zijn boeken *Timotheüs* 1609 en *Ontdeckinge des vermomden Balaams* 1611.
16. Teellinck zet de Joden met de Heidenen en Turken op één lijn en beschouwt hun leer godslasterlijk in *Ecc Homo ofte Ooghensalve* 1622, 99; *Zephaniae Waerschouwinge* (1623), Wercken 1659, 736; *Kole van den altaer* 1624, 115. Voor Teellinck was de val van Rome voorwaarde voor de bekering der Joden, zie zijn *Timotheüs* Amersfoort 1696 (eerste druk 1609), 96. Hij meende dat dat alles zeer nabij was, zie *Eubulus* 1616, 25. Vgl. W.J. op 't Hof, *De visie op de Joden in de Nadere Reformatie tijdens het eerste kwart der zeventiende eeuw*, Amsterdam 1984.
17. Max. Teellinck, *Pestkole van het pausdom*, Amsterdam 1648, 173.
18. *Eubulus* 1616, 1 (aan weerszijden heeft men zwaar gezondigd); *Balsem Gileads* (1622) Wercken 1659, 842 (wij waren eens broeders).
19. S. van der Linde, *De Godservaring bij W. Teellinck, D.G. à Brakel en A. Comrie*. Opgang en voortgang der Reformatie, Amsterdam 1976, 160.
20. Telkens verwijst Teellinck naar de rampspoed in andere landen; bv in zijn *Treurschrift* (1621), Wercken 1659, 543; 582; *Zephaniae Waerschouwinge* (1623) Wercken 1659, 676; 688; *Kole van den altaer* 1624, 165.
21. *Noodwendigh Vertoogh*, Rotterdam 1647 (eerste druk 1627), 29. De overheid moet met dwang de onderdanen het gebruik der middelen opleggen, zie *Eubulus* 227 vv. Teellinck verstaat daaronder ook de kerkgang (237 vv.) Zij moet ook de dwaalgeesten straffen (246, 272). Degenen die geen religie hebben moeten door de overheid gedwongen worden naar de kerk te gaan, zie *Geestelycke Couranten* Utrecht, 1655 (eerste druk 1626), 30. Zie ook *Philopatris* 1621, 22.
22. *Noodwendigh Vertoogh* 29 v. Tegen feesten en spelletjes schreef Teellinck een heel traktaat, zijn *Gesonde Bitterheyt* 1624.
23. *Noodwendigh Vertoogh* 30, 32. De verwijzing naar Marnix' brief komt men in Teellinck's werken meermalen tegen, o.a. in *Zions Basuyne*, Wercken 1659 582.
24. *Noodwendigh Vertoogh* 31.
25. A.w. 32.
26. A.w. 36; Vlg. A.Th. van Deursen, *Het kopergeld van de Gouden Eeuw*, Deel IV, Assen 1980, 44 weigerden sommige ouders zelfs de doopvragen te beantwoorden.
27. *Noodwendigh Vertoogh* 36.
28. A.w. 36.
29. A.w. 37.
30. A.w. 37.
31. A.w. 37 v.
32. A.w. 38.
33. A.w. 38.
34. A.w. 40.
35. A.w. 41 v.
36. A.w. 46 v.



37. A.w. 47 v.
38. A.w. 48 v.
39. A.w. 51. Vgl. L.F. Groenendijk, *De nadere reformatie van het gezin*, Dordrecht 1984.
40. *Noodwendigh Vertoogh* 52.
41. A.w. 53 vv.
42. A.w. 58.
43. *Spiegel der Zedicheyt* (1620) Enkhuizen 1955, 18 vv; 24. Vgl. A.C.J. de Vrankrijker, 'Neerlands volk in oorlogstijd', in J. Presser, *De tachtigjarige oorlog*, Amsterdam 1978, 307.
44. *Spiegel der Zedicheyt* 25. Idem in *Zephaniae Waerschouwinge*, 1659, 189; 733; en *Laetste Predikationen*, Amsterdam 1647, 134.
45. *Spiegel der Zedicheyt* 25; 29 v.
46. A.w. 48 vv.
47. A.w. 66.
48. Guido de Brès, *Den oorspronck en het Fundament der Wederdooperen*, Amsterdam 1589, 60.
49. H. Bouman, A.w. 21 spreekt van een 'nomistisch standpunt' bij Teellinck; en zegt dat bij hem de bekering gaat vóór het geloof (blz. 31).
50. *Noodwendigh Vertoogh* 169.
51. A.w. 168 vv.
52. A.w. 140 vv.
53. A.w. 145 vv.
54. A.w. 147 vv.
55. A.w. 166 vv.
56. *Den christelycken Leytsman* 1618: Op de vastendag moet men zuchten, wenen, zich op de borst slaan, zich onthouden (trouwens al lange tijd daarvoor) van het huwelijksbed, zich eenvoudig kleden; men mag niet kijken naar vrouw en kinderen, ook niet naar bloemen of mooie schilderijen; men mag niet naar muziek luisteren, niet gezelligheid zoeken, niet de kinderen aanhalen, niet wandelen. Wij moeten ons lichaam kastijden; het lichaam moet geheel terneer geslagen worden (blz. 25 vv). Wie op zo'n dag werkt wordt door God gestraft met een vroegtijdige dood (blz. 33). Het vasten is volgens Teellinck een wet Gods (blz. 164).
57. *Noodwendigh Vertoogh* 170 vv.
58. A.w. 176 vv. De idee van een nationaal verbond vindt men ook elders bij Teellinck, o.a. in zijn *Zions Basuyne* 622, en *Den christelycken Leytsman* 170.
59. *Noodwendigh Vertoogh* 181 vv.
60. A.w. 315 vv.
61. A.w. 330 vv.
62. A.w. 354 vv.
63. A.w. 72 (de hervormers waren bezielde met een 'sonderlinge godtsaligheydt'). Zie ook *Zephaniae Waerschouwinge*, Wercken 1659. 736.
64. *Noodwendigh Vertoogh* 451.
65. *Sampson de held Gods* 1625, 131.
66. *Gesonde Bitterheyt* 1624, 24 v.
67. *Geestelycke Couranten* 144.
68. A.w. 145.
69. *Sampson de held Gods* 131.
70. *Eubulus* 199.



71. *Geestelycke Couranten* 64; 145.
72. W.J. op 't Hof, *Willem Teellinck*, etc. Doc.blad jg. 3, 39.
73. *Geestelycke Couranten* 24; *Christi Waerschouwinge* (1626) Wercken 1659, 1097.
74. *Geestelycke Couranten* 144.
75. A.w. 65; 145; *Kole van den altaer* (1622), Amsterdam 1637. Opdracht aan Iacob van Campe; *Balsem Gileads*, Wercken 1659, 820; *Christi Waerschouwinge* (1623), Wercken 1659, 684 v; 690; Een vertegenwoordigster van de oudere, betere tijd, aan wie hij zijn *Lusthof der Christelycker gebeden* (1622) heeft opgedragen zag Teellinck in zijn tante Suzanna Teellinck; zij was toen 72 jaar. Hij noemt haar in deze Opdracht een 'oudt Patroon' van het begin der Reformatie in ons land.
76. W.J.M. Engelberts, A.w. 130.
77. De titel van het boek was up to date, want nog maar sinds kort was de eerste gedrukte krant in Nederland verschenen; zie M. Schneider, *De Nederlandse krant*, Amsterdam 1949², 38 vv.
78. *Geestelycke Couranten* 131.
79. A.w. 131; 132.
80. A.w. 63; 68.
81. A.w. 69.
82. A.w. 68.
83. A.w. 138.
84. A.w. 66; 68.
85. A.w. 70.
86. *Noodwendigh Vertoogh* 84.
87. A.w. 84.
88. A.w. 90.
89. A.w. 85.
90. *Sampson de held Gods* 100; *Een Getrouw Bericht* 1608, 50.
91. *Den Politycken Christen* 1650, 65.
92. *Sleutel der devotie* 133.
93. Overigens met sterke nadruk op de voorbereiding; zie *Hemelsche Openinge van de Zeghelen des Verbondts* 1621, 9. In zijn *Het geestelijck cieraet* 1620, 13 zegt Teellinck terecht dat onze waardigheid ligt in Christus' nodiging. Het ware te wensen, dat hij dit meer in het geheel van zijn Avondmaalsprediking had laten gelden. Vgl. A.G. Knevel, *Willem Teellinck en de praktijk van het heilig avondmaal*, in Bij brood en beker, Goudriaan 1980.
94. *Den Christelycken Leytsman* 98 v. In zijn *Laetste Predikatien* 155 noemt Teellinck de zelfverloochening een 'oorzaak' van onze zaligheid; wel niet een 'verdienstelijke oorsake', maar toch een 'versekerende oorsake'. Hier wordt in ieder geval de zekerheid des heils geheel in de goede werken gelegd.
95. *Noordsterre*, Groningen 1642, 446 v. In zijn *Lusthof der Christelycker gebeden* 1622 ziet Teellinck zelfs het gebed onder het gezichtspunt van de Wet; hij noemt in de Voorrede het Onze Vader 'een seer treffelijcken Regel des levens'.
96. W.J. op 't Hof, A.w. Doc. blad jg. 2, 75 en 83.
97. *Sleutel der devotie* 272 v.
98. *Eubulus* 164.
99. *Noodwendigh Vertoogh* 41; 86.
100. *Sleutel der devotie* 74.



101. A. w. 52.
102. Zie zijn *Soliloquium*, en *Het nieuwe Jeruzalem*. In zijn *Laetste Predikationen* 1647 (uitgegeven door zijn zoon Maximiliaan), 24 spreekt Teellinck van 'Geestelycke Visioenen' en 'Godlijcke Verruckingen'.
103. *Liefden-dwangh* (1620), Amsterdam 1637, 12; 75. Idem in *Ecce Homo* 1622, 215. In zijn *Eubulus* 33 noemt Teellinck de Heilige Schrift 'Jezus wetboek'. Hij las de Schrift vooral als een *wetboek*.
104. In zijn *Sleutel der devotie*, Opdracht heeft Teellinck zelf erkend dat hij veel ontleend heeft aan de *Navolging van Christus* van Thomas à Kempis. Ook Bernard van Clairveau wordt door hem meermalen genoemd.
105. In zijn *Adam rechtschapen, wanschapen, herschapen* 1659, 34 noemt Teellinck de ziel van de mens 'een voncxken van de Goddelijcke nature selve'. Deze on-schriftuurlijke gedachte stamt uit de middeleeuwse mystiek.
106. *Spieghel der Zedicheyt* 12. Een beter geluid vindt men in zijn *De klachte Pauli* (1620), Dordrecht 1651, 3.
107. *Een Getrouw Bericht* 15 v. In zijn *Rustplaatse des gemoets* 1621, 6 erkent Teellinck dat de aardse dingen goede gaven Gods zijn, maar hij laat dat overigens in zijn werken weinig gelden.

Gisbertus Voetius (1589-1676)

Prof. Dr. W. van 't Spijker

LEVEN

Voetius werd op 3 maart 1589 te Heusden geboren uit een aanzienlijk geslacht, afkomstig uit Westfalen. Zijn grootvader stierf te 's-Hertogenbosch in gevangenschap ter wille van het evangelie. Zijn vader steunde Willem I in zijn strijd en liet in 1597 het leven voor de zaak van de vrijheid. Met een studiebeurs kon Gisbertus in 1604 te Leiden gaan studeren waar hij in het Collegium Theologicum werd opgenomen om daar de voorbereidende studie te volgen die hem in 1607 de toegang zou verlenen tot de eigenlijke theologie. Hij volgde de colleges van Arminius en Gomarus. Vooral de laatste is gedurende heel zijn leven voor hem een autoriteit gebleven. Hij onderging diens invloed op een diepgaande wijze. Toch bleek in de Leidse tijd ook reeds zijn belangstelling voor een meer devote vorm van de theologie. Hij maakte kennis met Thomas à Kempis' bekende boekje. Twee elementen waren het: scholastiek denken en vroomheid op een manier van de moderne devotie, die in zijn leven en werk om de voorrang zouden blijven strijden.

De studietijd verliep niet zonder conflicten. Op 11 januari 1609 beklagde Bertius, de regent van het Statencollege zich bij de magistraat van Heusden over zijn bursaal, en enkele maanden later werd Voetius buiten het college gezet. Ongetwijfeld was de godsdienstige conflictsituatie van die dagen in geding. In 1611 verliet Voetius de academie in het bezit van een zeer positief getuigenis van Gomarus. Op aanraden van de laatste werd Voetius te Vlijmen beroepen waar hij op 25 september 1611 op de leeftijd van 22 jaar intrede deed.

In Vlijmen moest nog een gemeente geïnstitueerd worden. In 1612 werd een kerkeraad bevestigd en kon ook het avondmaal worden gevierd. In deze eerste gemeente heeft Voetius zich met kracht aan verdere studie gewijd. We weten dat daaronder de werken van Perkins vielen. Op 24 mei 1617 deed Voetius intree in de kerk van zijn geboortestad. Het geschiedde onder tegenwerking van een sterke remonstrantse groep in de gemeente, die op de steun van de overheid mocht rekenen; aan de moeilijkheden kwam niet eerder een einde dan nadat in Heusden 'de wet werd verzet': de samenstelling van de magistraat werd door ingrijpen van hoger hand gewijzigd. De grote synode van Dordrecht werd door Voetius als afgevaardigde van de Particuliere Synode van Zuid-Holland bijgewoond. Ook bij de uitvoering van de besluiten van deze synode in het land werd Voetius ingeschakeld.

Van betekenis voor zijn ontwikkeling was het feit dat hij als veldprediker onder Frederik Hendrik in 1629 een belangrijke rol speelde bij de invoering van de reformatie aldaar. In deze tijd raakte Voetius met de bekende Cornelius Jansenius in conflict. Daardoor werd zijn naam reeds bekend (1630). Al eerder had Voetius blijk gegeven van een krachtige studiezijn. Hij nam het op voor Teellincks opvatting van de sabbat, maar nog meer bekendheid verwierf hij zich door twee geschriften, waaruit zijn theologische belangstelling duidelijk naar voren kwam: 'Proeve van de Cracht der Godtsalicheyt' (1627) en 'Meditatie, van de Ware Practijcke der Godtsalicheydt of der goede Wercken' (1628). Het is de thematiek van Dordt, verbonden met de praktijk van het geloofsleven, zoals dat elke dag moet blijken in een leven in oprechtheid naar Gods geboden. In 1634 nam Voetius afscheid van de gemeente van Heusden. Hij preekte bij die gelegenheid over Fil. 1:27: 'Alleenlijk wandelt waardiglijk het Evangelie van Christus'. Daarmee werd een lange tijd van pastorale arbeid in een eigen gemeente afgesloten. In Utrecht, waar hij op 21 augustus 1634 aan de pas opgerichte Illustre School zijn ambt aanvaardde, heeft Voetius het contact met de gemeente niet verloren. Zijn theologisch werk had door de ruim twintigjarige dienst in Vlijmen en in Heusden wel een bepaald accent ontvangen: gemeenteopbouw zou hét belangrijkste motief van zijn theologische werkzaamheid blijven. Zijn wetenschappelijke ideaal legde hij vast in de oratie die hij hield bij de inauguratie: *Oratio de pietate cum scientia conjungenda*. Vroomheid en wetenschap behoeven elkaar geenszins uit te sluiten. Zij horen bijeen. En inderdaad zou Voetius de man zijn die op de vroomheid ook een wetenschappelijk stempel drukte. Zijn geschriften over de praktijk der godzaligheid dragen veelal de vorm van een dispuut. Omgekeerd beoogde Voetius met zijn wetenschapsbeoefening niet een intellectueel spel. Zij stond geheel in het teken van het praktische nut voor de gemeente. Mede daaraan zal het te danken zijn dat Voetius geen afgerond dogmatisch systeem, neergelegd in een handboek heeft kunnen of willen schrijven.

Voetius richtte zich in zijn colleges vooral op de dogmatiek, de ethiek en het kerkrecht. Daarbij had ook de exegese van het oude en van het nieuwe testament zijn belangstelling. Voornamelijk de brief aan de Romeinen en de Psalmen hadden zijn aandacht. Van belang waren vooral de zaterdagse dispuut-colleges, waar allerlei actuele theologische of praktisch-ethische kwesties werden behandeld.

Toen op 16 maart 1636 de Illustre School werd verheven tot Academie was het opnieuw Voetius die daarbij een toespraak hield. Ditmaal was het een 'Sermoen van de nutticheyt der academiën ende scholen', uitgesproken op 13 maart in de Domkerk te Utrecht. Voetius wist op deze manier de gemeente van Utrecht te betrekken bij de nieuwe Academie. Zij moest haar jeugd naar

deze hogeschool zenden en vooral zorg dragen dat zij in christelijke liefde en eenheid zou leven met allen die aan de Academie verbonden waren. Aan de andere kant moesten de hoogleraren er op toezien, dat zij in hun openbare colleges, maar ook in hun privatissima niet alleen de geleerdheid maar ook de vroomheid zouden bevorderen. De studenten zouden moeten bedenken dat zij het onderwijs genoten terwijl hun ouders of vrienden zich daarvoor zware offers getroostten. Zij zouden hun tijd niet in ledigheid, ijdelheid of luiheid mogen doorbrengen.

Voetius zelf heeft in de vele jaren, die hem voor zijn arbeid geschonken waren in grote ijver gewerkt. Hij nam er een halve predikantsplaats waar en is op die manier ook nog 36 jaar predikant geweest. Hij preekte, catechiseerde, bezocht zieken en deed al het werk dat aan het pastoraat verbonden was. Daarnaast studeerde hij voortdurend, al spotte men wel eens met het feit dat hij altijd zoveel boekentitels wist te vermelden. Men betwijfelde of hij al die boeken ook werkelijk gelezen had. Hij stond bekend als een *helluo librorum*, een boekenverslinder. Maar zijn faam als geleerde was onbetwist. En wie bedenkt welke werkzaamheden Voetius had te verrichten kan zich slechts verbazen over alles wat er gepubliceerd werd. Hij schreef een inleiding tot de theologische literatuur en studie: *Exercitia et Bibliotheca studiosi Theologiae* (1644), in alle opzichten degelijk en zeer uitgebreid: een kleine 700 bladzijden. De theologie moest naar zijn inzicht inderdaad beoefend worden. Het was niet onverschillig wie tot haar studie werd toegelaten: Kerk en hoogleraren moesten samenwerken om te voorkomen dat de vroomheid, maar ook dat de wetenschap zou verdwijnen. Daarom moest er een *delectus ingeniorum* plaatsvinden: een onderzoek naar bekwaamheid of aanleg. De academische vorming diende de godsvrucht te bevorderen.

Wij bezitten een blijvende herinnering aan de academische arbeid van Voetius in de vijf delen met selecties uit zijn theologische disputationen, de *Disputationes theologiae selectae* (1648-1669). Daarnaast dankt Voetius zijn bekendheid vooral ook aan zijn kerkrechtelijke verhandelingen, de *Politica Ecclesiastica* (1663-1676). Daarin toont hij zich een kenner van heel de kerkrechtelijke literatuur van zijn eigen dagen, de polemische vooral. Maar hier blijkt ook dat hij op de hoogte was van de besluiten van vroeg-christelijke synodes. Het werk kan in zijn geheel beschouwd worden als een vertolking van het kerkelijke ideaal van de Nadere Reformatie.

In verband met deze beweging is vooral te beoordelen zijn *Ascetika sive exercitia pietatis* (1664) een wetenschappelijke behandeling van het begrip pietas (vroomheid) in theorie en praktijk.

Voetius doet zich in al deze werken kennen als een man die de strijd niet vreesde. Hij bond haar aan met de in zijn ogen verderfelijke wijsbegeerte van Cartesius. Maar hij vermeed een conflict met de overheid ook niet wanneer

het ging om de rechten van de kerk. Ook in dit opzicht was zijn theologisch levenswerk geheel op de praktijk gericht.

Door al deze activiteiten stond Voetius vaak alleen. Er waren tijden, waarin hem die eenzaamheid overviel. Maar langzaam aan ontstond er een kring van vrienden en leerlingen die hem krachtig steunde in zijn streven. Door deze kring betreurd stierf hij op 1 november 1676. Evenals Koelman vond hij een laatste rustplaats in de St.-Catharijnekerk, thans de rooms-katholieke kathedraal van Utrecht.

THEOLOGIE

Voetius is in zijn theologische methode volledig gebleven in het spoor van de gereformeerde orthodoxie. Theologie betekent voor hem de kennis van God. Zoals anderen voor hem onderscheidt ook Voetius tussen de kennis die God van zichzelf bezit en die welke wij krachtens openbaring van God ontvangen. God kent zichzelf. Maar daarnaast bestaat er een theologie die meegedeeld wordt door personele vereniging, óf door aanschouwen, óf door openbaring. Op deze wijze sloot Voetius zich in zijn *Catechisatie over de Heidelbergse Catechismus* aan bij de voor-Dordtse gereformeerde dogmatiek. Voor ons is dan voornamelijk van belang de theologie der openbaring. Men kan deze onderscheiden in een natuurlijke en een bovennatuurlijke theologie. Voetius hecht aan de natuurlijke theologie grote waarde, al was het alleen om het atheïsme te kunnen afwijzen. Hier verwijst hij naar het Socinianisme, dat de natuurlijke theologie loochende, om de stelling te kunnen handhaven dat er atheïsten gevonden zouden kunnen worden die in volle gemoedrust konden zeggen dat er geen God in de wereld is. Voor Voetius gaat het in het atheïsme waarvan in de Schrift sprake is (Ps. 10:4) om een praktisch atheïsme van mensen, die zich in hun leven zo goddeloos aanstellen alsof er geen God was.

Wat is de waarde van de natuurlijke theologie voor Voetius? Men kan er door weten dát er een God is en hoe Hij moet zijn. Maar niet *hoe* en *Wie* Hij is. Men kan door de natuurlijke theologie ook weten dat God geëerd moet worden. Bovendien doet zij ons een zekere algemene zedelijkheid kennen vanuit Gods algemene werken in de schepping. Zo worden ook de heidenen verplicht om wel te doen. Men kan nu zelfs met de atheïsten in dispuut treden en tegen hen argumenteren om te bewijzen dat er een God is en dat er maar één God is. Het licht van de genade vervolmaakt het licht van de natuur.

Parallel met deze vrij positieve waardering van de natuurlijke theologie loopt eenzelfde waardering van de filosofie. In zijn *'Exercitia et bibliotheca studiosi theologiae'* pleit Voetius voor een gedegen scholing in de Wijsbegeerte van anderhalf of twee jaar voor iedere theoloog: een theoloog kan de

metaphysica en de logica evenmin missen als een handwerksman zijn hamer of een soldaat zijn wapentuig. In een kort aanhangsel over de natuurlijke theologie komt de vraag aan de orde of de studie van de filosofie en van de natuurlijke theologie profijtelijk is voor de ware theologie. Zonder omwegen luidt het antwoord bevestigend. De scholastieke theologie werpt ondanks de nadelen die er aan verbonden zijn toch wel vruchten af. Men kan in de actuele controversen ‘geen kloek en geleerd theologant’ zijn wanneer men een vreemdeling in de scholastiek is. Beoefening van de scholastieke theologie is heel goed bestaanbaar met die van de ware theologie. De redelijkheid van de religie en de redelijkheid van de algemene openbaring en de natuurwet vormen een fundament, waarop men verder moet bouwen.

Natuurlijk weet Voetius, dat uiteindelijk de Heilige Schrift het eigenlijke principe van de theologie is en dat het getuigenis van de Geest de eigenlijke oorzaak is van het geloof. Maar hij wijst het verwijt van een cirkelredenering af. De Schrift leert ons de dingen. Maar de Geest leert ons de Schrift verstaan terwijl het Woord ons weer de Geest doet kennen.

Voetius wil dit gesloten circuit doorbreken door te stellen, dat het geloof *dát* wij geloven zijn beginsel heeft in de Schrift, terwijl het geloof waarmee wij geloven afkomstig is van de Geest. Op deze wijze kan hij trachten om een ongelovige te overtuigen van het gezag van Gods Woord: in de Bijbel komt niets ongerijmds voor; men vindt in de Schrift slechts datgene wat eerlijk en religieus is.

De Schriftinhoud is religieus en zedelijk gezien een redelijke waarheid. Toch moet men zich niet vergissen. In de orthodoxe Voetius is nog niet en zelfs in het geheel niet de rationele christen aan het woord in wie we een van de voorouders van de rationalistische theologen van de achttiende eeuw herkennen. In een verhandeling over de betekenis van de menselijke rede in geloofszaken (Sel. I, Disp. p. 3) geeft Voetius te kennen, dat de menselijke rede op geen enkele wijze het beginsel is waardoor of waaruit of waarom wij geloven. Wij beschouwen haar niet als een grondslag, wet of norm van datgene wat wij moeten geloven. Triniteit, zonde, incarnatie, satisfactie leren wij niet door de rede of de natuurlijke openbaring kennen. Wat wij moeten geloven vinden we in de Schrift. De daad van het geloof vinden we in de Schrift. De daad van het geloof zelf heeft haar oorzaak in de verlichting door de Geest. Het gehele evangelie is een mysterie. En daarmee heeft Voetius het geheim van het geloof buiten het bereik van de ratio geplaatst.

Wel kent Voetius aan de ratio een defensieve taak toe in het conflict met Rome. Dwalingen mag men weerleggen in een consequente logische bewijsvoering. Maar ook dan moet de Schrift aan het woord komen, hetzij in klare uitspraken, of in gevolgtrekkingen, die men uit de Schrift mag afleiden.

Deze fundamentele gezichtspunten van de theologie bij Voetius dreigden

door de Cartesiaanse wijsbegeerte geheel in het gedrang te komen. De categorische twijfel die Cartesius verkondigde maakte Voetius' beschouwing over de betekenis van de natuurlijke theologie tot een illusie. De theorie van het onbestaanbare atheïsme werd daardoor in het hart getroffen. Een beroep op enkele voor iedereen vaststaande zekerheden, een appèl op de rationaliteit van de Schriftuurlijke waarheden (de credenda) werd daardoor ook zinloos. En verviel daarmee niet het appèl, ook in de prediking, door middel van de wet op het hart en de gewetens van de mensen?

In zijn voorwoord van de Selectie uit de disputaties somt Voetius een groot aantal bezwaren op die hij heeft tegen de filosofie van Cartesius. Hij verwerpt een groot aantal dwalingen, die rechtstreeks uit diens gedachten voortvloeiden: men zou geen kennis kunnen ontvangen van God, van geestelijke zaken – men zou op een natuurlijke wijze niet kunnen aantonen dat God er is. En de artikelen van het geloof over de Drieëenheid, Christus, de erfzonde en de hemelse heerlijkheid zouden in tegenspraak zijn met het licht der natuur en met de rechte rede. Voor Voetius was het niet een vraag, of het een vast en zeker beginsel zou kunnen zijn, een middel om tot wetenschap te komen en bij gevolg ook tot de kennis Gods, nl. dit gezegde: *Cogito; Ergo sum*.

Voetius meende dat atheïsten en epicureeërs, heidenen en mohammedanen met behulp van die uitspraak alle zekerheden, zelfs die van de natuurlijke religie zouden wegnemen. De strijd tegen Cartesius heeft Voetius er toe gebracht om in het gebouw van zijn theologie op deze punten bijzondere versterkingen aan te brengen. Openbaringstheologie bleef zijn godgeleerdheid geheel en al. Maar met een stevige, al te stevige aandacht voor de posities die samenhangen met de natuurlijke theologie. Vandaar die merkwaardige uitbouw op het punt van een naar het rationele overhellend Schriftgezag.

Voetius moet zich op dit punt ook het verschil bewust zijn geweest, dat er bestond met Amesius. Deze had in zijn *Mergh der Ghodtgeleerdheidt* (Vertaald door L. Meyer, Amsterdam 1669) het uitgangspunt voor zijn dogmatiek niet gekozen in de Schrift, maar in het geloof als vertrouwen van het hart op God. Zijn Schriftleer kwam eerst ter sprake vóór de ambtsleer. Daarmee had Amesius in het oog van Voetius gezondigd tegen het gezonde gereformeerde beginsel van de theologie. Het principe ligt voor hem niet in het geloof, maar in de openbaring van God in zijn Woord. Zo kon zich binnen de beweging van de Nadere Reformatie zelf tussen twee toonaangevende woordvoerders onder de theologen een verschil aandienen dat van verstrekende betekenis zou blijken te zijn. Het uitgangspunt van Amesius zou binnen de beweging aan kracht winnen. Dat van Voetius zou het diepe respect oproepen binnen de kring van de geestverwanten, die hem om zijn geleerdheid prezen. Maar daarmee zou het ook gebeurd zijn.



Eigenlijk is een zekere onvruchtbaarheid althans in theologisch opzicht bij Voetius niet te miskennen. Hij behielp zich naar eigen zeggen in zijn dogmatische colleges met het werk van anderen: Calvijn, Gomarus, de Leidse Synopsis, Amesius en anderen. Hij wilde het werk van anderen niet overdoen en er dan zijn eigen naam onder zetten. Had hij het – gezien zijn standpunt wel gekund? Had zijn opzet: natuurlijk – bovennatuurlijk wel voldoende ruimte en mogelijkheid voor een werk naar één conceptie? Of is Voetius te zeer de praktische theoloog gebleven, die ondanks zijn dogmatisch uitgangspunt zijn belangstelling van huis uit richtte op de vragen van het hart, op de praxis pietatis?

THEOLOGIA PRACTICA

Een blik in de disputaties van Voetius kan ons terstond duidelijk maken dat zijn voorliefde uitgaat naar de praktische theologie. Twee delen met disputaties zijn daaraan gewijd, nl. het derde en het vierde. Van 21 februari 1646 tot 21 maart daarop volgend liet Voetius zes maal over het thema op zichzelf disputeren. In het algemeen gesproken was de aanduiding ‘Theologia practica’ geschikt voor de godgeleerdheid als zodanig. Zij draagt, zo lang we op aarde zijn, een praktisch karakter. Geen enkel onderdeel van de theologie kan goed behandeld worden, wanneer dit niet op een praktische manier geschiedt: d.w.z. toegepast op de praktijk van de bekering, van geloof, hoop en liefde, ofwel om haar te gebruiken tot vertroosting of vermaning.

Dit praktische karakter van de theologie stemt geheel overeen met het wetenschapsideaal, dat Voetius bij zijn inauguratie had uiteengezet. Het schoolse karakter van zijn theologie stond geheel in dienst van de praktische opbouw van de gelovigen en van de kerk.

Maar Voetius hechtte vooral aan het begrip van de praktische theologie als aanduiding van de ethiek. Het gaat dan niet zo zeer om de *credenda*. Die komen aan de orde in de dogmatiek. Hier vormt de decaloog het object en de vragen omtrent de toepassing van de afzonderlijke geboden worden hier besproken. Daarbij komen dan nog de oefeningen in de godsvrucht en de kerkregering. Ethiek, ascetiek en politica ecclesiastica vormen samen de inhoud van de theologia practica.

Voetius behandelde de eerste in zijn disputaties, de tweede in zijn werk over de praxis pietatis, terwijl de derde een uitvoerige uiteenzetting ontvangt in het gelijknamige werk van vier delen. Overigens maakt Voetius zich geen zorgen omtrent inhoud en verdeling van de praktische theologie, wanneer de praktijk van theologie en vroomheid maar overeind blijft.

Kwam Voetius met zijn grote aandacht voor de ethiek in de theologie daar-



mee niet te veel in de buurt van het Remonstrantisme? Vele remonstranten maakten aan de gereformeerden het verwijt, dat hun theologie veel te speculatief was. Voetius wees dit verwijt echter af met een verwijzing naar de preken van vooral de gereformeerden in Engeland (Perkins) en met een beroep op het praktische karakter van Calvijns theologie. Terecht mocht Voetius hier ook vermelden het werk dat hij zelf geschreven had over de kracht der godzaligheid. Voor Voetius was de doctrina heel nauw met de pietas verbonden, zodat het naar zijn gedachte ook noodzakelijk was, dat de theologia practica aan de universiteit werd onderwezen. Men moest haar niet afdoen als puritanisme, preciesheid of zelfs farizeïsme en wetticisme. Wat het wezen van de zaak betreft trof men deze theologie ook reeds aan bij de reformatoren. Maar nu werden de thema's meer gesystematiseerd. En men diende geen vrees te koesteren dat men door de praktische theologie afzonderlijk te gaan behandelen minder aandacht zou moeten besteden aan de dogmatiek of aan de apologetiek. Bovendien zou men de dogmatiek en de andere vakken op de praktijk van het geloofs-leven kunnen richten. Er was altijd wel gelegenheid om aan dit soort kwesties aandacht te schenken. Daarbij verzuimde Voetius niet om te wijzen op de gelegenheden die zich in Utrecht voordeden om praktijk op te doen in het catechiseren. Ook wees hij op hen, die op deze manier de theologie verrijkt hadden: Perkins, de Homerus onder de praktische theologen en Taffin, Amesius en Teellinck. Daarbij kon Voetius verwijzen naar een verzoek van de particuliere synode van Noord-Holland 1645, gericht aan de hoogleraren te Leiden om bij hun colleges aandacht te schenken aan de 'casus conscientiae', de gewetensgevallen: praktische behandeling van de toepassing der geboden van geval tot geval.

Natuurlijk was Voetius wel op de hoogte van allerlei bezwaren die men tegen deze theologie invoerde. Hij somde er niet minder dan veertien op. Sommigen meenden dat het een nieuwigheid was. Maar dat was gemakkelijk te weerleggen. Alle gereformeerde predikers kregen in vrijwel heel het land te maken met dit verwijt, wanneer zij de zonden bestreden als het sabbatschenden, de dronkenschappen en brasserijen, schouwspelen, kermissen, eet- en drinkpartijen enz. Maar er was niets nieuws aan de praktische theologie. Het ging ook niet om kleinigheden. Ook mocht men niet zeggen dat de nauwkeurigheid in kleine zaken de aandacht van de hoofdzaak aftrok, of dat men beter eerst die zaken kon aanpakken, die rechtstreeks met de Reformatie te maken hadden om daarna op kleinigheden te letten. Het was ook niet de bedoeling om een zuiverheid van leven te introduceren, die vër uitging boven wat de Reformatie had beoogd. Toen ging het om deze zelfde zaken. Wanneer men de zaken van geloof en bekering aan de orde stelde was men niet klaar met een dogmatische uiteenzetting van de begrippen. De zaken moesten ook expliciet gemaakt worden in de prediking en dat was geenszins overbodig.

Voetius verwierp met kracht de bedenking dat deze praktische theologie Farizeïsme of anabaptisme zou kweken, of een streven van werkheiligheid. Men mocht ook niet zeggen, dat de gewetens daardoor verontrust werden, zoals dit voorheen bij Rome het geval was geweest. Het kwam er maar op aan welke basis men zou kiezen.

Men kan duidelijk merken dat Voetius met zijn pleidooi voor een wetenschappelijke, streng-methodische behandeling van de *theologia practica* zich beweegt op terrein, dat hemzelf boeit. In feite is zijn uiteenzetting niets anders dan het ontvouwen van het programma van de Nadere Reformatie binnen de universitaire wereld. Vandaar dat hij het voor en tegen van deze beoefening van de theologie nauwkeurig afweegt. Een zwaarwegend argument er tegen is, dat door deze doelstelling van de theologie de kerkelijke vrede, en zelfs de staatkundige vrede bedreigd kan worden. Maar deze vrees was zeker niet terecht. Men zou eenvoudig kennis kunnen nemen van de manier waarop Voetius zelf in zijn colleges een plaats inruimde voor de praktische theologie. En zonder zich te willen verheffen tot een voorbeeld voor anderen gaf hij nu een overzicht van zijn werkmethode (p. 24). En inderdaad: vanaf de colleges over de exegese tot die over de catechese liep er een praktische ader door zijn werk. Men kan ook zeggen, dat de nadruk op de ethiek als theoretisch vak niet gering was. Maar ook daar was de aandacht gericht op de praktijk van het gebod en niet zo zeer op de theorie.

WET EN EVANGELIE

Van belang voor onze visie op Voetius' theologie is de vraag hoe hij de verhouding ziet van wet en evangelie. Hebben zijn gedachten niet in vele opzichten een legalistische trek?

Voetius heeft de kwestie van wet en evangelie drie maal in zijn disputatie aan de orde gesteld. Men vindt deze in het begin van het vierde deel, dat overigens vrijwel geheel gewijd is aan de geboden van de tweede tafel van de dekaloo. Die van de eerste wetstafel zijn opgenomen in het derde deel.

Onder 'wet' verstaat Voetius de leer (*doctrina*) die heilzaam is, door God geopenbaard in het oude én in het nieuwe testament, evenals het evangelie. Zij omvat in deze zin genomen de gehele geopenbaarde heilsleer vóór de komst van Christus. Zo spreekt Ps. 1 en Ps. 119 over de wet als *doctrina salutaris*. Natuurlijk kent Voetius ook de andere betekenissen van de 'wet': de aanduiding van de boeken van Mozes; de samenvatting van de zedewet in de dekaloo; de wet met belofte én straf als onderscheiden van het evangelie dat innerlijke verlichting geeft en wedergeboorte.

Omgekeerd is het evangelie ook de heilsleer, gepredikt door de apostelen:



doctrina van God samengevat in het oude en in het nieuwe testament. Daarnaast betekent het evangelie de blijde boodschap en de doctrina van het nieuwe verbond.

Beide begrippen verbindt Voetius met het verbond. Daarmee nam Voetius een gedachte op die typerend was voor de gereformeerde beschouwing van wet en evangelie. Luther had wet en evangelie in een heilsordelijke correlatie geplaatst. Bucer en Calvijn hadden daarbij het heilshistorisch aspect geaccentueerd. En hun opvatting van het verbond en zijn eenheid maakte het hun mogelijk om het zedelijk aspect van het heil te laten uitkomen. Op diezelfde lijn bevindt Voetius zich. Doctrina salutaris omvat voor hem zowel wet als evangelie. Door beide laatste begrippen onder te brengen bij het verbond wordt het heilzame karakter van de wet gewaarborgd. Maar wordt tegelijk het zedelijk karakter van het evangelie onderstreept. Bij dat alles blijft Voetius geheel in de lijn van de gereformeerde Reformatie. Maar zijn aandacht voor de Nadere Reformatie demonstreert zich op twee punten. Het heilzame van de wet staat vast. Het is de doctrina salutaris, die zich in de wet openbaart. Maar de vraag is hier waarin het nieuwe, het eigenlijke van het heil uitkomt. Wanneer de wet op zichzelf heilzaam, salutaris is in haar onderricht, waarin onderscheidt zich dan het heil van de zedewet van het heilzame dat van nature ons ingeschapen was? Wat is dan de kern van het evangelie?

Een tweede verandering die bij Voetius' ineenschuiven van wet en evangelie plaats grijpt is die van de nieuwe gehoorzaamheid. Zij wordt niet zozeer, of in ieder geval niet alleen effect van het heil; maar zij gaat ook functioneren als conditie van het heil. En daarbij ontvangt de gehoorzaamheid aan het evangelie ook een ietwat legalistische trek. De conditie van het evangelie is geloof en bekering. Maar waar komen die twee vandaan? Wie vervult deze conditie? Natuurlijk is het antwoord op de vraag zonder meer duidelijk bij Voetius. Gods genade vervult de voorwaarde voor ons en in ons. Dat is een zuiver reformatorisch antwoord. Maar doordat het evangelie geconditioneerd is, is er iets van de wet, iets van het legalisme achtergebleven. Men kan niet ontkennen dat de *vorm* waarin Voetius zijn uiteenzettingen over wet en evangelie heeft gegoten mede debet is geweest aan deze legalisering van het evangelie en tevens aan een continuatie van de wet tot in het heil van het nieuwe verbond. Uit de leer van de rechtvaardiging moet straks blijken, of het heil volledig in zijn genadekarakter gehandhaafd bleef of dat het via de leer van de wedergeboorte – op een andere manier als genade werd gewaarborgd.

Voetius heeft zelf scherp aangevoeld, dat hier beslissingen vielen die voor heel het christelijke leven van betekenis waren. De subordinatie van wet en evangelie onder het éne verbond had gevolgen voor de kwestie van de afschaffing of terzijdestelling van de wet (de z.g. *abrogatio legis*). Men kan daarover slechts met een zekere beperking (*limitatio*) spreken.

In ieder geval stond het voor Voetius vast dat in de tijd van het oude testament het evangelie aan de gelovigen geopenbaard én bekend was. Wat betreft het verbond der genade, de Christus, het geloof, stonden de gelovigen van toen met ons gelijk. Voetius miskende de heilsgeschiedenis niet. Maar zijn accent plaatste hij bij het heil, terwijl Coccejus het accent zou leggen op de geschiedenis en de voortgang daarvan. Natuurlijk moest ook Voetius toegeven dat de aartsvaders geen christelijk geloofsformulier hadden opgesteld. Zij hadden ook geen catechismus. Maar hadden ze daarom geen geloof? Omgekeerd trekt Voetius ook de conclusie, dat de gerechtigheid, die in het evangelie wordt geopenbaard (Rom. 1:17) geenszins de voorschriften van de wet geheel of ook maar gedeeltelijk opheft, alsof zij die door het geloof de genade van het evangelie ontvangen niet meer onder de verplichting van de wet stonden. Wat betreft de overtuiging van de zonde, maar ook wat betreft de regeling van onze dankbaarheid jegens de Here heeft de wet geen enkele verandering ondergaan. Zij is niet herroepen. Zij is niet verminderd, laat staan afgeschaft. Zij blijft onverminderd van kracht. De gelovigen zijn niet onder de wet om daardoor het recht op het eeuwige leven te ontvangen. Maar zij zijn schuldig haar te onderhouden in het teken van de dankbaarheid, als een middel, een weg, een voorwaarde om toe te gaan tot, en metterdaad het eeuwige leven te grijpen en om dat te genieten, wat Christus door zijn volmaakte gehoorzaamheid en heiligheid voor ons verdiend heeft. 'Onze werken gaan immers niet voor ons uit om ons te rechtvaardigen, maar zij volgen hen, die gerechtvaardigd zijn', zo citeert Voetius Augustinus. Strikt genomen heeft het evangelie geen nieuwe geboden als voorschriften van Christus. Voetius wil derhalve ook beslist niet spreken over evangelische geboden, of over Christus als een nieuwe Wetgever. Heel zorgvuldig zet Voetius in dit verband uiteen dat het geloof en ook de bekering niet zijn op te vatten als condities die *wij* vervullen. In strikte zin zijn de beloften van het evangelie absoluut en ongeconditioneerd. En van deze onvoorwaardelijke beloften zijn de voorwaardelijke afhankelijk. Maar deze ingewikkelde formule kon de zaak niet veel verder brengen. Dat bleek uit het vervolg. Een tweede disputatie (15 maart 1656) was noodzakelijk om dieper in te gaan op de vragen rondom de condities van het evangelie. Niet alleen het evangelie, ook de wet had immers beloften, en niet alleen de wet maar ook het evangelie had voorwaarden. Maar wanneer het er op aankwam was de belofte van het evangelie absoluut. Voetius verstond daaronder dat de belofte van bekering en vernieuwing door geen enkele voorwaarde, die wij zouden vervullen werd voorafgegaan. Daarin zijn wij zuiver lijdelijk. Maar wanneer het gaat om een tweede daad van geloof en bekering, die voor het eerst door een levend gemaakt mens wordt te voorschijn gebracht, en die God belooft in het nieuwe verbond, dan is er sprake van voorwaarden: Aan hem die heeft zal gegeven worden.



Met betrekking tot de belovende God is er geen enkele voorwaarde: er is slechts sprake van Gods barmhartigheid.

Maar de praktijk? Was het gemakkelijker om het evangelie te prediken dan de wet?

Wat het laatste aanging kon Voetius met een beroep op een jarenlange ervaring verklaren dat het bijzonder moeilijk was om de wet te verstaan en aan anderen te prediken. Preken was op zichzelf al moeilijk. Wie is tot deze dingen bekwaam? En wanneer daarbij dan de wet speciaal genoemd werd: dit vereiste wel een bijzondere toerusting, een diepgaande meditatie, een brede oriëntatie in de literatuur, een helder oordeel, een goed geheugen, een kennis van de talen, een uitgebreide ervaring, een grote verzameling van boeken, waarin wetten, gebruiken, gevallen en raadgevingen te vinden zijn. En vooral, als grondslag het voortdurend lezen en herlezen van drie boeken: de Bijbel, het eigen geweten en de eigen gemeente.

Daarbij is het erg moeilijk om het praktische gebruik van de wet aan de mensen afzonderlijk duidelijk te maken: gewetensvragen te beantwoorden, de eerste bewegingen van gedachten en begeerten te onderkennen en daarover met toepassing te spreken.

Voetius vergelijkt daarmee de prediking van het evangelie en hij concludeert, dat de prediking van de wet zoals de Schrift die van ons vraagt bij de christenen oneindig veel moeilijker is dan de prediking van het evangelie. De ervaring leerde dit aan Voetius. En hij had er talrijke argumenten voor die hij in een derde disputatie over wet en evangelie nog eens duidelijk op een rijtje zette.

Hier spitste hij de zaak toe op de situatie, waarin met name de gereformeerde predikers in de gereformeerde kerken zich bevonden. En het is onmiskenbaar die situatie die hem het antwoord in de pen gaf dat een nauwkeurige prediking van de wet veel en veel moeilijker was dan die van het evangelie. Dit hing ten dele samen met de voorbereiding van de preek maar het had ook iets te maken met de receptie van de zijde van de hoorders.

Hier voerde Voetius het begrip dogmatisatie in: het vastleggen in bepaalde vaste uitspraken. Welnu: het was eenvoudiger om het evangelie in een dogmatische uitspraak neer te leggen dan de wet al was het alleen maar om het feit, dat men met betrekking tot de wet een veel verdergaand systeem van onderscheidingen moest aanbrengen. Bovendien kreeg men veel meer te doen met zaken die niet slechts betrekking hadden op het bovennatuurlijke maar ook op het natuurlijke: ethiek, economie, politiek, zaken die niet maar uit een schriftbeginsel konden worden afgeleid, maar ook uit het licht der natuur en uit de rechte rede.

Met nog veel meer argumenten probeerde Voetius aan te tonen, dat de wetsprediking veel meer van een prediker vroeg, dan de verkondiging van het

evangelie. Merkwaardig is daarbij zijn opvatting, dat sinds de Reformatie vele orthodoxe theologen ons de hulpmiddelen verschaft hebben om het evangelie te verklaren en te verdedigen. Maar dat dit niet geldt ten opzichte van de wet. Voetius vertolkt daarin het algemene gevoel van hen die werkelijk theologie willen beoefenen. ‘De postillenvreters die misschien 20 of 25 loci communes, en evenveel of misschien een klein beetje meer preken – vaak door anderen gemaakt of gepraefabriceerd – in hun hoofd hebben gezet, kunnen over deze zaken niet oordelen’.

Tot die laatste categorie behoorde Voetius niet. En hij vond het een moeilijke zaak om goed over de wet te preken, vooral ook omdat een speciale toepassing op het geweten van de hoorders ook niet eenvoudig was. Men kon ook beter ziekenbezoek doen en daar de mensen troosten dan de mensen vermanen in een concrete situatie.

Het valt in het oog dat Voetius in zijn gehele verhandeling over wet en evangelie de thematiek, die sinds de Reformatie daarbij altijd een rol had gespeeld laat rusten. Zijn eigenlijke belangstelling ligt ergens anders. Het heilzame van het leven naar Gods geboden sprak hem sterk aan. Maar wat betekende daarbij het evangelie? Wás het inderdaad een kracht tot vernieuwing? Of speelde het diepste wonder van de vernieuwing zich af, onbemiddeld, in de diepten van het menselijke hart? En had het evangelie daarbij werkelijk nog wel een taak? Bovendien: was het leven naar de wet bij Voetius niet een mixtum geworden van natuur én bovennatuur, van genade én rede? En had daarmee zijn theologisch ideaal ook niet iets tweeslachtigs?

Deze achtergrondvragen moeten hier verder blijven rusten, ofschoon ze van belang zijn voor de plaatsbepaling van Voetius’ theologie binnen de ontwikkeling van de gereformeerde theologie in het algemeen en voor de beschouwing van de Nadere Reformatie in het bijzonder. Wanneer het evangelie zelf op non-actief wordt gezet in de uitwerking van de heiliging, bij de wedergeboorte, wat kan men dan van het evangelie verwachten voor kerk, staat en volk? Die kwestie kunnen we het best bespreken aan de hand van het wedergeboortebegrip van Voetius.

WEDERGEBOORTE EN BEKERING

Voetius stond met zijn opvattingen geheel in de Dordtse traditie. Hij schaamde zich daar ook niet voor. Hij koos zeer bewust voor het supralapsarische standpunt. Dertig jaar na Dordt, op 28 oktober 1648 liet hij de stelling verdedigen dat niet zozeer een te scheppen mens, of een geschapen mens, of de gevallen mens het object waren van de praedestinatie, maar een ‘schepba-



re' mens (*homo creabilis*) en dat derhalve de electie niet zo zeer een zaak van de barmhartigheid, maar van het welbehagen van God was.

Voetius vertelde in 't voorbijgaan dat hij het remonstrantse bezwaar tegen deze opvatting indertijd met een jeugdige gelijkmoedigheid had aangehoord, en dat hij nu, op zijn leeftijd (hij liep tegen de zestig) zich daardoor niet van zijn stuk zou laten brengen (Sel. Disp. V, 602). Het kwam niet aan op de consequenties die de remonstranten in schrille kleuren plachten te tekenen! Toch dient men te vragen of deze visie op de verkiezing niet mede ten grondslag lag aan Voetius' inzichten omtrent de wedergeboorte. Kan een abstracte idee van de verkiezing tot iets anders leiden dan tot een even abstracte idee van de wedergeboorte? Abstract was de opvatting die Voetius huldigde van de verkiezing. Zij betrof niet eens een reële mens – laat staan de gevallen mens. Zij betrof een 'schembare' mens. Maar even abstract en verzelfstandigd was Voetius' idee van de wedergeboorte. Zij betrof een gebeuren, dat op zichzelf werd geplaatst, zodat de relatie met de bekering niet duidelijk werd, terwijl evenmin de verhouding tot de rechtvaardiging aantoonbaar was. Maar het ergste was wel dat de betekenis van het evangelie zelf, het gepredikte evangelie als middel van Gods genade niet tot haar recht kwam. En dit alles kwam voort uit een nauwe relatie, die Voetius legde tussen verkiezing en wedergeboorte.

De zaak kwam uitvoerig aan de orde in een disputatie over de staat van de uitverkorenen vóór de bekering (Sel. Disp. II, 402 ss.). Daar wordt de wedergeborene getekend als in het verbond van God geboren en van de moederschoot af geheiligd door de Heilige Geest en van andere onwedergeborenen onderscheiden doordat aan hem een zekere gave of geestelijke genade door de Heilige Geest is ingestort of ingedrukt, die in hem blijft en aan hem vast kleeft. Die genade is niet een geestelijke actie of hebbelijkheid en zij bestaat eigenlijk gesproken ook niet in een zekere dispositie. Zij moet opgevat worden als iets dat gelijkt op een geestelijk vermogen, een bovennatuurlijke aanleg (*facultas spiritualis seu potentia supernaturalis*). Men kan haar rangschikken onder de eigenschappen van de tweede soort. Voetius bedoelt daarmee, zoals een voorbeeld verduidelijkt, een soort aanleg, die zich eerst later kan openbaren. Vergilius en Ovidius hadden altijd reeds een dichterlijke aanleg. Maar eerst later bléék dat zij die hadden. Zo heeft een uitverkorene krachtens deze *facultas spiritualis* een bovennatuurlijke aanleg of een bovennatuurlijk vermogen, die men kan beschouwen als het zaad en de wortel van het geloof, van de hoop en de liefde. Door de roeping en in de dadelijke bekering treedt dit vermogen naar buiten. Formeel gesproken is dit vermogen niet het geloof zelf. Het is ook niet de daad of de hebbelijkheid van het geloof. Maar het is wel het beginsel, de wortel ervan (p. 403).

De volwassene kan uit kracht van dit beginsel dat hem bij het begin in de

eerste wedergeboorte werd geschonken of ingedrukt actueel en volkomen bekeerd worden uit de duisternis tot het licht en vanuit de zonde en de wereld tot Christus overgebracht, nl. door de indruk van de habitus of van de dispositie van het geloof. De speciale en krachtdadige genade van de bekering brengt dan de daden van het geloof tot stand. Men kan blijkbaar wedergeboren zijn zonder bekeerd te zijn. Bij de kinderen van het verbond heeft de allereerste wedergeboorte plaats in haar eerste begin (*primo prima regeneratio*) zodra ze geboren zijn. Bij het opgroeien komt er voortgang, wanneer zij door de opvoeding in de gemeenschap van de kerk en door allerlei prikkelen van het goddelijke woord bij de meewerkende opwekking van de Geest, de ingeplante wortel van de allereerste wedergeboorte in zich voelen ontkiemen of althans werken om tot ontkieming te komen. Er is dan sprake van trekkingen en bewegingen van het ware geloof, die men soms gevoelt. Dat kan geschieden met grote tussenpozen. Het kan zwak en onvolkomen zijn en als het ware zonder een vaste vorm.

Voetius spreekt in dit verband van indrukken of bepaalde sporen, waardoor men kinderlijke bewegingen voelt die tegen de zonde ingaan; overwegingen inzake de verbetering van het leven. Maar het breekt niet in volle kracht door, dit kleine begin; het is voorbereidend, als een voorspel: 'Vandaar dat sommige praktische en vrome mensen over zichzelf en anderen sprekend, zeggen dat zij eerst toen wedergeboren, vernieuwd en bekeerd werden, toen zij met een volkomen en beslist voornemen der ziel tot geloof en bekering zich hadden overgegeven met verlating van de dwaling, de zonde en de wereld' (405).

Men ziet hoe de wedergeboorte en de bekering uit elkaar geschoven worden. Wanneer we daarbij bedenken dat Voetius de wedergeboorte met het verbond en de doop verbindt op een manier die toch wel vragen oproept, kunnen we ons ook voorstellen dat zijn spreken over de wedergeboorte niet door zijn vrienden werd overgenomen. Het zaad van de wedergeboorte kan vrij lang zonder enige ontkieming onder de aardkluut verborgen blijven (p. 410).

Deze opvattingen werkten ook door in de richting van de rechtvaardiging door het geloof. Vanzelf spreekt ook Voetius over de rechtvaardiging als toerekening. In zijn catechismus noemt Voetius de rechtvaardiging een vrijspreken, een voor rechtvaardig houden, sententiëren en verklaren. Zij ziet niet op een verandering van inwonend kwaad tot goed of iets dergelijks. Maar daarna verklaart Voetius dat de rechtvaardiging ook aan het geloof vooraf gaat, nl. voorzover het een daad van God is, die alleen van zijn kant komt. Zij is eens en vooral geschied en zij geldt de uitverkorenen. Maar de rechtvaardiging door het geloof volgt als vrucht op de daad van het geloof. Dan raakt het de toepassing van het heil in Christus. En zij vindt plaats door

het geloof dat vertrouwt op Christus alleen. Dit gèloof is zeker een daad. Maar het is veel meer nog een habitus, een hebbelijkheid, een inklevende geschiktheid, die blijvend is: een ingestorte hebbelijkheid (habitus infusus, Sel. Disp. V, 288). Voetius verwijst in dit verband uitdrukkelijk naar de argumenten waarmee hij de krachtdadige genade inzake de eerste wedergeboorte had toegelicht. En hier blijkt ook wat hem 't zwaarst woog. Het was het motief van de bestrijding van de vrije wil. Tegen het synergisme hanteerde hij deze opvatting van geloof en wedergeboorte.

Bij de wedergeboorte wordt ook het eerste beginsel van het geloof ingestort: een zaad, een wortel van het geloof, een geestelijke dispositie, waaruit door middel van geestelijke daden meer en meer een volledige hebbelijkheid groeit.

Naar mate wedergeboorte en bekering uit elkaar geplaatst worden schuiven wedergeboorte en geloof in elkaar. De rechtvaardiging verdwijnt op de achtergrond en de belangstelling voor het evangelie waarin de vrijspraak wordt afgekondigd staat niet meer centraal. Men moet de motivatie, die bij Voetius voorzat niet uit het oog verliezen. Zijn theologie beweegt zich zonder twijfel geheel in het spoor van Dordt. Wat Voetius daar als jonge man had meegemaakt heeft hem niet één moment aan het twijfelen gebracht. Dit was de rechte leer. Maar hij heeft die leer niet alleen verdedigd. Hij bouwde haar ook uit. Niet in een systeem. Daarvoor is zijn werk te fragmentarisch. Maar hij bouwde de doctrina wel uit in een nauwere relatie nog tussen verkiezing en wedergeboorte dan Dordt zelf had gedaan. En hij bouwde haar uit in de richting van de praktijk. Op de eerste manier, die van de uitbouw in de leer, moesten er wel vragen komen. Raakte hij geen wezenlijke reformatorische noties onderweg kwijt? Kwam de rechtvaardiging wel voldoende tot haar recht? En had de uitbouw in de richting van de praktijk ook niet iets van een illusie? Was de natie als zodanig dan in het verbond? En mocht men wel zo breeduit spreken van potenties van wedergeboorte, die slechts lagen te wachten op het appèl van de Nadere Reformatie?

Over die vragen kan men Voetius niet meer raadplegen. Over een andere behoeven we niet in het onzekere te verkeren. Wát Voetius bedoelde met zijn verdediging van Dordt schreef hij met betrekking tot de wedergeboorte aldus neer in zijn *Proeve van de Cracht der Godtsalicheyt*: 'Daer is dan veelvoudighen troost, in deese Leere soo die van onse Kercken uyt Godes Woort geleert wert' (blz. 228). Die troost kan ons in geestelijke verlatingen sterken, wanneer wij belijden: Ik heb Hem gevonden toen ik niet naar Hem zocht... Hoe zou zijn genade dan niet opnieuw verschijnen? Ook zal uit deze leer volgen, meent Voetius dat wij ons naartig inspannen om God te behagen in heel ons leven. Het is het thema van de praecisitas, dat uit de leer van Dordt voortvloeit.

PRAECISITAS

Voetius heeft het onderwerp zeer nadrukkelijk aan de orde gesteld in een disputatie, die op 13 juli 1643 werd gehouden en waarin hij met een behagelijke breedvoerigheid het thema van alle kanten belichtte. Toch was hij zich niet bewust daarmee iets bijzonders te doen. Hij wist zich vooral op dit punt zeer sterk verbonden met een aantal medestanders. Onder hen noemt hij vooral Willem Teellinck met zijn geschrift: *Noodtwendigh Vertoogh Aengaende den tegenwoordighen bedroefden Staet van Gods volck* (1647). Maar naast Willem Teellinck is er een hele rij van schrijvers, die allen op hetzelfde aambeeld sloegen: Amesius, Udemans, Taffin en nog vele anderen. Wat Voetius voorstond was naar zijn gedachte niet een specialiteit van eigen maaksel. Ook in Engeland vond men immers voorstanders van een nauwkeurige vroomheid. En Voetius kon in dit opzicht op Calvijn zelf teruggrijpen. Van hem citeerde Voetius in zijn disputatie een hele reeks van geschriften (Sel. Disp. III, 79). Zo wist hij zich in deze zaak verbonden met de gehele gereformeerde traditie.

De kwestie zelf had Voetius reeds aan de orde gesteld in de '*Meditatie van de Ware Practijcke der Godtsalicheydt of der goeder Wercken*' (1628) waarnaar hij bij herhaling in zijn dispuut van 1643 verwees. De gedachte waardoor Voetius zich hier laat leiden is, dat de waarheid van Gods Woord omgezet moet worden in werken, in praktijk. Het geloof moet zichtbaar worden. Vandaar dat Voetius – nog in de kruitdamp van Dordt – de tegenstanders van de praktijk der godzaligheid met de volgende invectieven aanduidde: 'Nicodemisten en Neutralisten, Onderen-tusschenaers ende Politique Theologanten, ghelijck zij haer selven verkeerdelijck noemen: die daer van oock voorwenden een seeker verkeerde Neutraliteyt, vryheyt om te Propheteren, Moderatie ende Moderate Theologie, Vrede ende Onderlinge verdrachsamenheydt'. Voetius nam het echter op voor de 'Precisianen en suyvere Broeders'. Hij verdedigde hen tegen de beschuldiging dat hun leer de goede werken zou wegnemen en hij deed dit door er op te wijzen dat een christen onder alle omstandigheden moet trachten om de Here te behagen. Gods Woord vraagt van ons een 'Universeele opmerckinge, ende nauwe wachte' ten opzichte van Gods geboden altijd en overal. 'De namen van precisianen, zeloten en stijfkoppen heeft men altijd al aan de christenen willen geven, wanneer zij niet zo lauw en meegaand wilden zijn... Wij moeten ons er niet veel van aantrekken, dat men devotie onder de naam van superstitie, soberheid onder de naam van geveinsdheid, tederheid van consciëntie onder de naam van strengheid, preciesheid, eigenzinnigheid enz. bespottelijk zochte te maken'.

Men kan inderdaad op een eigenzinnige of bijgelovige manier een aanhanger zijn van preciesheid. Men kan zelfs met blinde ijver op een hoogmoedige

manier zichzelf boven anderen willen verheffen. Maar die preciesheid is niets anders dan geveinsdheid, die boven anderen wil doen uitsteken. Voetius ziet achter deze verkeerde vormen van preciesheid niets anders dan vroom-aan-doend individualisme: een ‘singulariteit’ waardoor men op zichzelf wil staan: ‘willende het manneken alleen zijn’. Maar tegenover al deze verkeerde vormen van preciesheid vroeg Voetius aandacht voor haar als een ‘heroïsche uytnementheyt der deucht’. Men moet voorzichtig wandelen: *accurate*, *exquisite*, naarstig in goede werken, met een volkomen ijver, met een hart dat samengevoegd is tot de vrees van Gods naam, met een geweten dat nauwkeurig is afgestemd op Gods geboden. Zo ijvert Voetius voor preciesheid in heel de levenswandel.

In zijn disputatie over de praecisitas heeft Voetius zijn inzichten heel precies uiteengezet. Alle woorden uit de Schrift, die hij maar kon vinden in betrekking tot de zaak werden vermeld, alle synoniemen naast elkaar gezet en de betekenis van een en ander werd in een heldere definitie weergegeven: het is de nauwkeurige en de volkomen overeenstemming van de menselijke daden met de wet van God, zoals deze door God is voorgeschreven en door de echte gelovigen ontvangen is en wordt bedoeld en nagestreefd.

Goed beschouwd staan we hier voor de uiterste consequentie van Voetius opvatting van de praktische theologie. Zijn visie op wet en evangelie leidde rechtstreeks tot deze opvatting van de nauwgezetheid waarmee een christen zijn God heeft te dienen. Het nieuwe leven van de wedergeboorte komt uit de stilering van dat leven door de wet van God.

Men kan niet zeggen dat de aandacht voor de praktijk van het geloofsleven hier bij Voetius ontbreekt. Geenszins zelfs. Maar zij gaat schuil achter de vorm, waarin het geloofsleven naar buiten treedt. Ten opzichte van zijn meditatie uit 1628 is er ook in dit opzicht veel verschil. Natuurlijk is dat het verschil tussen een meditatie en een disputatie. Maar de tijdsduur van 15 jaar die tussen beide liggen is die van een fellere en duidelijker programmering van de Nadere Reformatie. Het is meer dan alleen de vreugde over de in het geloof aanvaarde gehoorzaamheid aan het gebod. Het is ook meer dan een geestelijke vaardigheid in het werk Gods, en een overvloedigheid in goede werken die in geestelijke vrijheid worden verricht en in geestelijke vrede doen toenemen. Het is de fijn uitgesponnen ascetiek – die zich breed uit doet gelden voor heel de samenleving en die heerst in het binnenste. De praecisitas is de ándere kant van de innerlijkheid. Dáár in het binnenste vallen de beslissingen coram Deo. Maar zij demonstreren zichzelf in het door de wet geprofileerde leven.

Voetius’ uiteenzettingen dragen het stempel van het tijdstip waarop de beweging van de Nadere Reformatie was gekomen. Zij riepen verzet op, dat doorklinkt in de tegenwerpingen die men tegen de preciesheid aanvoerde. Ook wat dit betreft kon Voetius te rade gaan bij een groot aantal schrijvers

die het onderwerp hadden aangesneden en kon hij aantonen, dat de bedoeling van de gereformeerde traditie geen andere was geweest dan te verwerkelijken wat hij voorstond. Men kon dit aflezen uit de unanieme praktijk, die de kerkelijke vergaderingen hier te lande hadden nagestreefd. Wat dit laatste betreft tastte Voetius niet mis. Zijn ideaal, het ideaal van de kerkelijke reformatie over de hele linie was het streven geweest van de gereformeerden zolang zij van zich hadden laten horen: vanaf het begin. ‘Vandaar dat wij samenvattend stellen dat het geroep tegen een werkelijke praecisitas volstrekt ongegrond is’. Zij is naar de Schrift, naar de belijdenis, en ook naar de orde van de kerk. Als het er op aankwam – zo sprak Voetius uit in zijn *Syllabus van vragen met betrekking tot de wet van God (Sel. Disp. IV, 771)* was er onder de religie die christelijk genoemd kon worden geen enkele waar men precisiteit zo zeer leerde en aandrong als de gereformeerde. En dat had niets te maken met Farizeïsme, met monnikenbijgeloof of met fanatieke dweezucht. In deze syllabus, opgesteld ten behoeve van studenten en werkers in het pastoraat, werd de gehele ethiek naar de 10 geboden geanalyseerd. De principes van de ethiek kwamen aan de orde, maar ook de zonden, gebreken, deugden en volmaakheden die bij de geboden ter sprake zouden kunnen komen. Ook daarin was Voetius niet origineel. Perkins, Teellinck en anderen hadden vóór hem zulke lijsten opgesteld, die enigermate deden denken aan de catalogi die de roomse geestelijkheid ter beschikking had in haar biechtpraktijk. In 1660 gaf Voetius een *Catalogus peccatorum* uit, in het nederlands vertaald als *Biechtboekje*, van de hand van Josua van Houten, pred. te Zierikzee. De lijst van Voetius vormt in dit opzicht geen uitzondering. Wel is er het opvallende streven naar precisiteit ook in het catalogiseren van de praecisitas. Wie Voetius’ beschouwingen over deze dingen doorneemt zou denken, dat het leven van het geloof in de praecisitas niet alleen uitkwam, maar dat het er ook in opging. Toch is dat een verkeerde conclusie. Zijn ascese deed de christen in de wereld staan als een nauwgezet mens. Maar het blééf ascese wat hem daar staande hield in het geloof.

ASCESE. PRAKTIJK VAN DE VROOMHEID

In zijn belangrijke werk: *Ta Asketika sive Exercitia Pietatis* (1654) gaf Voetius een overzicht van alles wat door hem op het gebied van de praktijk der godzaligheid was gedoceerd. Het was hem van meetaf te doen geweest om een degelijke kennis van de orthodoxe theologie, die naar haar aard praktisch was. Zo kon hij het verwijt weerleggen, dat de theologie van de gereformeerden louter speculatief zou zijn. Wel moest Voetius toegeven dat zijn scholasieke behandeling van het thema een vertaling in het nederlands niet direct

zinnig zou maken. Hij sprak immers voor studenten in de theologie en hij verwees daarbij niet alleen naar goede auteurs, maar ook naar middelmatige, en zelfs naar schrijvers van twijfelachtige reputatie, zodat zijn hoorders zelf met een rijp oordeel te werk moesten gaan en daarna de materie zouden kunnen gebruiken om haar weer aan hun eigen hoorders te kunnen doorgeven. Men moet het Voetius toegeven, dat zijn manier van behandeling niet direct geschikt was om op de gemeente zelf indruk te maken. We staan hier voor een van de redenen van de spoedige onbekendheid van Voetius' werken. Hij moest het hebben van de activiteiten van zijn leerlingen. Zelf bewoog hij zich op een ander niveau dan de gemeente, ofschoon hij de laatste wel permanent op het oog had.

In zijn *Exercitia Pietatis* bespreekt Voetius het gehele gebied van de praktische vroomheid. Het begrip van Ascetiek omschreef hij als de theologische leer, of dat deel van de theologie, dat de methode en de beschrijving bevat van de oefeningen der vroomheid. De *zin* van deze afdeling van de theologische wetenschap lag voor Voetius in het simpele feit dat men nu eenmaal moest spreken over oefeningen in de vroomheid: meditatie, gebed, hernieuwd berouw, geloof, avondmaal enz. Daarbij kon Voetius wijzen op een grote hoeveelheid boeken en boekjes van stichtelijke aard, waarin allerlei onderwerpen met betrekking tot het geloofsleven werden behandeld. Men miste er het systeem in. Daarmee was niets negatiefs gezegd over deze geschriften. Integendeel. Voetius vermeldde met kennelijke ingenomenheid de namen van Daniël Tossanus, Johan Gerhard, Lod. Bayle, Willem Teellinck en nog vele anderen. De zaak van het geloofsleven komt in hun geschriften aan de orde. De ascetiek systematiseert slechts deze zaak. En theologisch beschouwd had zij daartoe het volste recht.

Van dat recht maakte Voetius gebruik toen hij met wetenschappelijke nauwkeurigheid het gehele terrein van het innerlijke leven verkende. Maar die wetenschappelijkheid gaf hem ook het recht vrijmoedig gebruik te maken van een zeer groot aantal rooms-katholieke mystieke schrijvers. Het is niet onwaarschijnlijk, dat Voetius mede met het oog op deze voor velen te ruime opstelling, waarschuwde tegen een eventuele Nederlandse vertaling van zijn werk. Ook kan men de vraag stellen, of de scholastieke methode, die hij hanteerde geen afbreuk deed aan de zaak die hij behandelde. Leent het leven van het geloof zich voor een wetenschappelijke analyse?

Voor Voetius zelf was dit geen vraag. Hij kon waarschijnlijk niet meer op een andere manier denken en werken. Zijn methode was zijn levenspatroon. Voor degene, die dit in het oog houdt bevat Voetius' Ascetiek toch een schat aan gegevens en meer nog een bron van kennis van het geestelijke leven, zoals dit als ideaal werd getekend door de theologische magister van Utrecht.

Het eerste wat daarbij opvalt is het alomvattende karakter van de vroom-



heid. Zij reikt van de diepten van een mensenziel, waar de zaken van het geloof tot een werkelijkheid worden, tot aan de speciale ascetiek, die zich richt op de wijze waarop christenen in verband met maatschappelijke rang, roeping of bedrijf hun geloof hebben te beleven. Tussen die twee ligt een gehele wereld van gewaarwordingen en zielsuitingen, die nauwkeurig wordt beschreven. Voetius begint met de uiteenzetting van een aantal termen, die in de geschriften van praktische schrijvers veelvuldig voorkomen: innerlijke verbrokenheid, opwekking, geestelijke waakzaamheid, gemeenschap met God, het gebonden-zijn aan God, de inkeer tot zichzelf, de beschouwing van zichzelf, het zelfonderzoek. In de definities van deze termen betoont Voetius zich een meester. Hij onderscheidt het een van het ander. Hij begaat somtijds echter de fout, dat hij in het vloeiende landschap van de innerlijkheid begrenzingslijnen aanwijst, die alleen in zijn rationele verbeelding bestaan. Maar dat was het bezwaar van zijn methode, die hij geenszins als een belemmering ervoer. In een scholastieke, blijde vaardigheid gaf hij vervolgens zijn visie op de geestelijke meditatie en op het gebed. Ook hier is Voetius de man die bijeenbrengt wat hij las over de voorbereiding tot het gebed; over de manier van bidden en dankzeggen en over schietgebeden, gebedsverhoring en gebedsverhindering.

Bijzondere aandacht schonk Voetius aan de bekering, waarbij hij deze afzonderlijke facetten belichtte: de verootmoediging, de verzoening en de vernieuwing. Geestelijke droefheid en blijdschap kwamen ter sprake, de moeilijkheden in het geloofsleven zelf en allerlei gewetenskwesaties werden genoemd. Daarnaast schonk Voetius aandacht aan het lezen en het horen van Gods Woord, en niet minder aan de nabespreking van de preek, de doop en het avondmaal. Kortom alles wat maar bedacht kon worden als van belang voor de geestelijke mens die in ware bekering zoekt te leven, kwam hier aan de orde: het doorbrengen van de dagen van de week, het vieren van de sabbat, de geestelijke strijd, de aanvechting, de geestelijke verlating, de kunst van wél te sterven (euthanasie), het martelaarschap, de openbare en de particuliere oefeningen der godzaligheid, de omgang der christenen onderling – Voetius behandelde het ene thema na het andere op de hem eigen scholastieke manier: definities, afbakening van het begrip in positieve en in negatieve zin, beantwoording van tegenwerpingen, en het stellen van karakteristieke vragen met hun antwoorden. Aan de grondigheid van de methode kan men niet twijfelen. Maar aan de levendigheid deed de methode wel afbreuk. En was er mét de methode ook niet hier en daar iets wezenlijks veranderd?

Opmerkelijk was het streven naar compleetheid, waarbij Voetius zijn gehele oeuvre betrok. Hij verwees naar zijn andere werken, naar de disputaties, naar de *Politica Ecclesiastica* en naar vroegere uitgaven. Wanneer we uit dit oogpunt de *Exercitia Pietatis* bezien blijkt het werk volkomen te passen in alles wat Voetius tijdens zijn professoraat had verricht.



Toch kan men de vraag niet ontwijken of er niet een verschuiving plaats vond, die het beste omschreven zou kunnen worden als een verobjectivering van het subjectieve, een verwetenschappelijking van de bevinding. Op een punt willen we dit nader onderzoeken, n.l. op dat van de aanvechtingen.

Luther noemt drie zaken die absoluut noodzakelijk zijn voor een wezenlijke beoefening van de theologie: meditatie, gebed en aanvechting. Ook bij Voetius spelen deze drie in zijn *Exercitia Pietatis* een belangrijke rol. Hij behandelt hier de geestelijke meditatie en ook het gebed. Maar hij wijdt ook een bijzonder deel aan de aanvechting, de *tentatio*. Maar de wijze van behandeling doodt de belangstelling voor het onderwerp. Voetius maakt bij dit onderwerp zoveel onderscheidingen dat het moeilijk is voor een aangevochten mens om te weten te komen waar hij aan toe is. Hij behandelt – zo lijkt het – het onderwerp meer uit de literatuur; zowel de rooms-katholieke als de puriteinse schrijvers komen aan bod. Ook dan wanneer het om praktijk-gevallen gaat overheerst de mening van de praktische schrijvers, die Voetius keurig rubriceert en weet onder te brengen in zijn systematische verhandeling. Wanneer Voetius de vraag behandelt of er aanvechtingen zijn, die men zuiver kan herleiden tot daemonische invloeden en ten opzichte waarvan een mens zuiver passief is, dan luidt het antwoord, dat de ervaring dit zo wel leert, maar dat er ook nog wel andere zaken zijn dan die welke in de vraag aan de orde kwamen. En dan volgen er weer een aantal onderscheidingen, die een aangevochten ziel niet veel kunnen troosten. Toch bleef het hier niet bij een analyse van de *tentationes*. Ook kwam de vraag aan de orde op welke manier men weerstand kon bieden en welke middelen de aangevochtene ten dienste stonden.

Toch scheen Voetius zelf niet geheel van zijn eigen methode overtuigd te zijn. Men kon, zo antwoordde hij op een desbetreffende vraag, wel objectiverend en abstract over de aanvechtingen filosoferen en daarbij allerlei onderscheidingen maken: in het algemeen gesproken was het echter bijzonder moeilijk om in een concreet geval al die onderscheidingen staande te houden. En hier nam hij de toevlucht tot het algemeen geloof, zoals hij het noemde; de *fides generalis* waarmee de twijfelende christen staande kon blijven in de strijd, ook al ontbrak het 'speciale geloof'. 'Onder de theologen waren er soms ook die met een zeker weten en met de klaarblijkelijkheid van het geloof aan de waarheid vasthielden, en deze doorgaven en verdedigden, zowel in het openbaar als afzonderlijk; die zelfs anderen die traag waren in het geloof versterkten en die evenwel met betrekking tot het eigen geloofsleven hevige verlatingen, aanvechtingen en twijfelingen hadden te verduren'. Zo bleef voor hem in zijn uiteenzettingen, ondanks alle aanvechtingen het zgn. algemeen geloof staan. Het was in de meest hachelijke omstandigheden toch niet afhankelijk van de applicatie of van de persoonlijke beleving. Zo heeft



toch ook bij Voetius in de allerzwaarste aanvechting niet het subjectieve ervaren een beslissende stem, maar het geloof dat vaststaat, afgedacht van de *experientia*. En opmerkelijk is juist hier dit: *Docente id experientia*, terwijl de ervaring dit leert. De vraag of Voetius daarbij ook zijn eigen ervaring uitsprak, moet onbeantwoord blijven.

In vergelijking met Luther is er van een verschuiving met betrekking tot de waardering en beschrijving van de aanvechtingen bij Voetius zeker sprake. Maar die verschuiving betreft niet het fundament waarop een aangevochten mens tot zekerheid van Gods heil kan komen. Dat fundament ligt niet in de sfeer van het eigen beleven. Het rust in de *fides generalis*, onafhankelijk van de persoonlijke *experientia*. En dit was kenmerkend voor heel de toonzetting van de *Exercitia Pietatis*. Het wetenschappelijk gewaad ervan hing niet alleen samen met de scholastieke aanleg van de auteur. Het had ook iets te maken met de objectieve vastheid van het geloof, die onaangetast blijft ook tijdens de hoogste aanvechtingen.

GEESTELIJKE VERLATINGEN

Een goed voorbeeld van de manier waarop Voetius in zijn *Exercitia Pietatis* te werk ging was een disputatie over geestelijke verlatingen, die hij er in opnam. In 1636 had Voetius daarover laten disputeren. Hij vond het onderwerp zo belangrijk, dat hij het in zijn boek opnieuw opnam. Een student Johannes Petri vertaalde de disputatie, voegde er een gedeelte uit Amesius' werk 'Gevallen der conscienty' aan toe en gaf het werk in 1646 uit. In 1659 kwam er een herdruk met een stuk van Joh. Hoornbeeck er bij, over dezelfde materie. Van deze uitgave verscheen in 1898 nog een herdruk.

Voetius omschreef hier de geestelijke verlating als een kruis of geestelijke smart en aanvechting, waardoor een mens, die waarlijk tot God bekeerd is, niet gevoelt de vreugde van zijn hart in God en goddelijke dingen. Voetius onderscheidt deze verlating van allerlei andere geestelijke toestanden, waarvan hij de volgende noemt: aanvechting of strijd tussen vlees en geest; een ziek of ontroerd geweten; strijd en verzoeking van de satan; een verrichten van godsdienstige plichten zonder gevoel ervoor; droefheid van 't gemoed of van de ziel; het gevoel van de toorn van God en de worsteling daarmee; wanhoop of mistroostigheid; geestelijk gemis of dorheid. Voetius weet al deze toestanden nauwgezet te omschrijven en van elkaar te onderscheiden en als een kundig specialist in de ziekten van de geestelijke mens verstaat hij het om op de oorzaken en ook op de geneesmiddelen te wijzen.

Voetius schroomt niet om hier een vaderlijke leiding van God ten opzichte van zijn kinderen te zien. God trekt zich terug. Men kan ook zeggen dat het

ontbreekt aan heldere toeëigening van het geloof, waardoor ook het genieten van het geloof ophoudt. Innerlijke oorzaken kan men soms aanwijzen in onwetendheid of onbedrevenheid in geestelijke dingen, een twijfelende consciëntie, een onvoorzichtige, ongepaste en al te ongezonde belangstelling voor de leer van de verkiezing en verwerping, verharding, de zonde tegen de Heilige Geest, de vrijmacht van God en tal van andere oorzaken meer. Uiterlijke oorzaken kan men vinden in het kruisdragen, of allerlei uiterlijke moeilijkheden die een mens ondergaat. Maar er kan ook sprake zijn van het horen en niet recht onderscheiden en op zichzelf toepassen van zaken die de bijbel noemt bij het zelfonderzoek. De troost van het evangelie wijkt en men houdt de vertroosters op een afstand, alsof deze de rechtvaardigheid van God en de zwaarte van de zonde niet genoeg in het oog hielden. Twijfel aan Gods Woord, aan eigen bekering en staat kan dan het hart vervullen.

Voetius schrijft, dat deze geestelijke verlatingen aan de gelovige alles ontnemen: 'Nadat God de ziel zo zeer tot zich getrokken heeft en aangehaald, dat alle vertroosting van die dingen, welke buiten God vertroosten kunnen, haar tot kruis en tegenzin zijn geworden, werpt de Allerhoogste hen van zich af en zet hij hen naakt en bloot terneer. Dan zitten ze hongerig tussen twee tafels, dat is, tussen de geestelijke en de vleeselijke gevoelens. De vleeselijke versmaadt de ziel. De geestelijke weigert God'.

Deze taal doet aan de mystiek denken. Voetius liet zich, wat deze zieletoestanden betreft ook graag door mystieke schrijvers voorlichten. Maar zijn grote kennis van de mystiek verraadt ook zijn inzicht in haar grenzen en gevaren. En te zeer was hij een reformatorisch theoloog dan dat hij de betekenis van Woord én Geest en van de rechtvaardiging door het geloof uit het oog zou verliezen. Onder de hindernissen die vooral moeten worden weggenomen noemt Voetius – typisch voor de orthodoxe theoloog – allereerst het loslaten van allerlei ketterijen en schadelijke leer. Maar hij noemt ook de 'al te grote eenzaamheid en zwaarmoedigheid, die de man Gods, Luther, niet ten onrechte: het bad van de satan noemde'.

Voetius was goed op de hoogte van de samenhang tussen karakterstructuur en zieleleven. Daarom wijdt hij zijn aandacht ook aan het verschil tussen zwaarmoedigheid of melancholie en deze geestelijke verlating. Maar ook wijst hij op het verschil tussen wanhoop en deze verlating.

Wanneer men in aanmerking neemt, dat Voetius hier, niet minder dan in al zijn geschriften verwijst naar de geschriften van de praktische theologen, zoals hij hen placht te noemen, dan kan men zich slechts verbazen over de diepe theologische, maar ook psychologische kennis, die op dit gebied voorhanden was. En niet minder verrast ons de toon van nuchterheid en het verlangen om werkelijk pastoraal bezig te zijn. Geen aardse troost kan hier baten. Vooral dient men de patiënt, zoals Voetius hem noemt, niet te prijzen

alsof hij boven andere gelovigen stond, alsof hij de rust van zijn geweten uit zijn eigen werken moest halen. Maar men mag de kwaal ook niet kleineren alsof het niets te betekenen had. Men moet oefeningen in de godzaligheid verrichten en men moet ook ijverig zijn in het dagelijks beroep. Daarbij moet hij het gezelschap zoeken van vromen en met name van dienaren des Woords. ‘Deze moeten immers vooral beschikken over de gave en de kunst van de vertroosting en over de gewetens van wie hun zijn toevertrouwd waken’.

Voetius is ook nuchter genoeg om in sommige gevallen te wijzen op het nut van medicijnen of het gebruik van een dieet, wanneer het lichaam te lijden had onder de psychische druk. Als bijzondere middelen om te helpen noemt Voetius, nog in medische termen denkende, ‘de versterkingspleisters van de vertroostingen, samengesteld uit de ervaringen en het herdenken van het verleden...’. Een goed middel is het ontdekken van een geestelijk verlangen, gepaard gaande met droefheid. Is dát aanwezig, dan mag men tegen alle twijfel in besluiten dat men in de stand der genade verkeert en zo kan men, ondersteund door de allerzoetste leer van de volharding der heiligen een prachtige sluitrede maken.

Liever was ons de verwijzing geweest naar het evangelie zelf, naar de belofte van Hem, die aan het kruis verlaten werd, opdat wij nimmermeer verlaten zouden worden. Die verwijzing ontbreekt niet bij Voetius. Maar zij sluimert ons te zeer, evenals de wedergeboorte in zijn begrip doet. Voetius heeft met grote kennis van zaken een religieuze zielkundige ontleding gegeven van de toestand van iemand, die zich verlaten voelt van God en van zijn genade. Hij reikt ook de middelen aan: men moet vooral in zulk een staat van ongevoeligheid het gebruik van het avondmaal en het gehoor van het Woord Gods niet nalaten. Wij eten ook al voelen we geen smaak, en al is er ook geen begeerte. Zo moet iemand in deze situatie dit geestelijke voedsel gebruiken. Zo wordt het geestelijke leven toch onderhouden. Men kan zich indenken dat de kennis, die Voetius als zielearts had bij studenten en pastores in hun nood vertrouwen inboezemde. Zij moeten gedacht hebben dat hij er zelf ook wist van had. Toch had zijn medicijn krachtiger kunnen zijn. Voetius was van oordeel, ‘dat de ziel haar werkingen in zichzelf had, ook al werkte zij uiterlijk niet of voelde zij niets’. Maar het uiterlijke was niet het belangrijkste. Nam Voetius – juist door zijn opvatting van de (innerlijk gedachte) volharding der heiligen de verzoeking van een geestelijke verlating nog wel helemaal serieus? En verzuimde hij daarom misschien om het eerste én het laatste middel aan te geven, dat van het evangelie zelf?

Het is op dit punt vooral, dat van de aanvechtingen en verlating, dat zich het verschil laat aanwijzen tussen Reformatie en Nadere Reformatie: in de diepte van de aanvechting en in de diepte van de vertroosting.

En het is op dit punt ook dat ook die andere belangrijke aspecten van Voetius' levenswerk in het gezichtsveld komen. Wat voor ons dikwijls een tegenstelling vormt: bevindelijke gloed en scholastieke analyse is bij hem een eenheid. Iets dergelijks treft ons bij de mystieke scholastici uit de middeleeuwen. Maar er is nog een aspect van Voetius' werk, dat de aandacht vraagt, ofschoon het voor ons vaak tamelijk op zichzelf en onverbonden naast al het andere staat: zijn *Politica Ecclesiastica*. Maar is het een ander onderwerp? Begeven we ons op een geheel ander terrein? Of vormt dit deel van zijn werk, waardoor hij tot op heden toch wel de meeste bekendheid geniet een onderdeel van het grote geheel? En is het derhalve ook te beschouwen als de *kerkrechtelijke uitdrukking* van hetzelfde ideaal der Nadere Reformatie, dat in al zijn arbeid een bepaalde vorm ontving?

Voetius was in zijn kracht, wanneer hij zich bewoog op het terrein van de theologia practica. En deze bestond voor hem, gelijk we reeds zagen uit drie delen: moraaltheologie, betrekking hebbend op de dekalog, ascetische theologie, gericht op de praktijk der godzaligheid. Het derde onderdeel was de 'politieke' theologie, die de regering van de kerk tot voorwerp had. In de *Politica Ecclesiastica* heeft Voetius dit derde deel van de theologia practica uiteengezet. Onderdeel van één beschouwing der theologie was het voor hem. Daarbij was het ene deel niet met het andere in strijd of in tegenstelling. Toen Voetius zijn voorwoord schreef voor de *Exercitia Pietatis* hield hij zich ook bezig met het samenstellen van de *Politica Ecclesiastica*. Blijkbaar was het een niet met het ander in tegenstelling. In zijn *Exercitia Pietatis* verwees hij herhaaldelijk naar de *Politica Ecclesiastica* en omgekeerd. Wat voor ons dikwijls twee verschillende zaken zijn: vroomheid en kerkregering behoorde voor Voetius onlosmakelijk bijeen. Daarom vinden we bij de canonicus Voetius geen tegenstellingen met de practicus.

POLITICA ECCLESIASTICA

Voetius heeft zijn kerkrechtelijke disputationen van 1663-1676 verzameld en uitgegeven in vier banden. Men kan instemmen met het oordeel van C. Sepp: 'De schatten van kennis in dit werk neergelegd zijn bijna niet te overzien'.

In drie delen is de omvangrijke stof ondergebracht: Het eerste bevat disputationen over kerkelijke zaken en handelingen. Daarbij komen aan de orde het kerkbegrip waarmee het kerkrecht werkt, dat van de geïnstitueerde kerk en het wezen van de kerkelijke macht. In verscheidene boeken bespreekt Voetius de kerkelijke handelingen, liturgie, psalmgezing en het gebruik van kerkorgels, bediening van doop en avondmaal, de catechese, vasten, boete en dankdagen, huwelijk, begravenis. Een afzonderlijk onderdeel wordt ge-



vormd door een uiteenzetting over de kerkelijke vrijheid, de kerkelijke goederen, de predikantstractementen, de kerkgebouwen en de kwesties van het kerkelijk beheer.

Het tweede deel heeft in het bijzonder de kerkelijke personen op het oog: de leden van de gemeente, de martelaren, de vrouwen. Verder vooral de diënen en de kerkelijke diensten, als die van de leraren, de ouderlingen, de diakenen en de diakonessen; ook komt hier aan de orde de roeping tot het ambt, de vereisten voor het ambt en de toerusting die noodzakelijk is. In dit verband geeft Voetius een verhandeling over de hiërarchie bij Rome. En hij nam daarbij ook een aantal disputaties op over de monniken en hun verschillende ordes en over de geestelijke broederschappen.

Het derde deel beschreef de kerkelijke handelingen waaronder vooral de kerkelijke tucht. Hier kwam ter sprake de betekenis van de belijdenis, het kerkelijk onderzoek in de examens van kandidaten, maar ook door middel van de kerkvisitatie, het werk en de betekenis van classes en synoden, de instituering van de kerk in bijzondere omstandigheden, de reformatie van een gedeformeerde kerk, de hereniging van hen die van de kerk gescheiden waren en ook de kwestie van de eenheid der protestanten met Rome. Hier verdiepte Voetius zich ook in de draagwijdte van de tolerantie en in die van de vrijheid der profetie. Het laatste deel was gewijd aan de kerkelijke tucht en de bediening van de sleutelmacht en de kwesties die daaraan verbonden waren.

Voetius heeft bij zijn kerkrechtelijke arbeid gebruik gemaakt van het werk van Wilhelmus Zepperus, die hem niet alleen hielp bij het vinden van de titel: *Politia Ecclesiastica* (Ed. secunda, Herborn 1607) maar die hem ook veel materiaal verschaftte, waarop Voetius bij herhaling terugviel. Ook in Andreas Hyperius had Voetius een voorganger wat betreft zijn kerkrechtelijke werk. Daarmee stond Voetius' werk in een reformatorische traditie, die van meetaf aandacht had gehad voor de kerk als middel van de opbouw van het geloof. Bij Bucer vinden we daarvan voor het eerst de duidelijke aanwijzingen. Zijn zorg voor de kerk is ingegeven door een zedelijk ideaal van een levende gemeente die zichzelf opbouwt in de liefde. Bij Hyperius vindt heel de theologie haar centrum en doel in de gemeente. Het knoopt bewust aan bij de lijn die Bucer had aangegeven. Wilh. Zepperus heeft op zijn beurt deze traditie voortgezet. Zijn werk: *Politia Ecclesiastica* vormde een commentaar op de kerkorde van Middelburg (1581), die door Johan van Nassau in zijn gebied in Duitsland was ingevoerd met medewerking van een aantal gereformeerde theologen. Nu Voetius het werk van Zepperus en Hyperius ten grondslag legde aan zijn eigen arbeid kon hij zich aansluiten bij een traditie die hem, gezien zijn eigen ideaal zeer nauw verwant was, terwijl de materie grotendeels stamde uit de geschiedenis van de eigen kerk, zoals deze in Middelburg een zeer krachtige poging had ondernomen om heel het volk



door het invoeren van het corpus disciplinae onder de invloed te brengen van een gereformeerde kerkelijke structuur. Wat was Voetius' arbeid ten dezen anders dan een voortzetten van de pogingen tot een werkelijke reformatie van kerk en volk?

Vanzelf heeft Voetius veel meer auteurs gebruikt. Zijn kennis van de literatuur op dit gebied was eenvoudig fabelachtig. Onder die schrijvers verdienen in dit verband vooral de puriteinse een vermelding. Voetius' belangstelling voor de verwantschap met het puritanisme is bekend. Perkins noemt hij bij meer dan een gelegenheid de Engelse Homerus. Zelf was hij niet in staat geweest om in het buitenland te studeren. Maar kort na zijn promotie in 1636 ondernam hij een reis naar Engeland waar hij theologen opzocht, die hij op de Dordste Synode als Engelse afgevaardigden had ontmoet en ook kennis maakte met anderen, die hij uit hun boeken had leren kennen. Vele van hun namen en werken komen we in de *Politica Ecclesiastica* tegen. Maar zó veel is wel duidelijk, dat Voetius van het independentisme, dat vooral in Engeland ruimschoots vertegenwoordigd was geen aanhanger was. Toen men hem in 1648 van Brownisme beschuldigde, vond hij het noodzakelijk om zich in een disputatie tegen deze aantijging te verzetten: dat hij Engelse boeken las, en ook wel geschriften van de independenten betekende nog niet dat hij een Brownist genoemd mocht worden. Bovendien nam Voetius ten opzichte van het independentisme niet een ander – althans niet een principieel ander standpunt in dan zijn vriend Hoornbeeck die zich met anderen krachtig tegen het independentisme verzette. De interpretatie van Voetius' gedachten op dit punt heeft soms te lijden gehad van gespannen kerkelijke situaties, waarin menigeen graag Voetius aan zijn zijde had.

In een zeer belangrijke periode van de geschiedenis der Nadere Reformatie heeft Voetius te maken gehad met de kwalijke gevolgen van independentisme en Labadisme. We vinden daarvan de neerslag in de *Politica Ecclesiastica* (Tom. IV, 488 ss.). Omdat de zaak nog al dringend was, werd terstond de vertaling en de uitgave verzorgd van de twee disputaties van 30 oktober en 13 november 1669. *Godtsgeleerde Vragen, en Antwoorden Wegens De Scheydingen en Afwijkingen, van de Kercken* (Amsterdam 1669). Met de hem eigen grondigheid behandelde Voetius daarbij de vraag of de ware gelovigen met een beroep op hun geweten voor God de kerk moesten verlaten en het gebruik van het Avondmaal moesten nalaten wanneer men in de gemeente tolerant was ten opzichte van zondaren en wanneer ook de lauwen in de praktijk van de godzaligheid werden verdragen.

Het antwoord was van te voren bekend. Maar het werd op alle mogelijke manieren toegelicht. Een separatie of afzondering zou geschieden tegen Gods Woord in, dat immers oproept tot eenheid en gemeenschap. Ook de bijbel kent kerken, waaraan veel ontbrak, maar zij werden toch kerken van

God genoemd. Daarbij wijst Voetius op de geschriften van de kerkvaders, van de reformatoren, van de Nederlandse godgeleerden, evenals andere schrijvers over de praktijk der godzaligheid in binnen- en buitenland, om aan te tonen, dat geen van allen oproept tot afscheiding: ‘het welck slimmer is als het quaedt selfs’. Wederdopers, Brownisten en Independenten konden het daarmee doen. Zij zagen zich geplaatst in de rij van de Donatisten en de vele anderen die op een verkeerde manier de heiligheid van de kerk hadden geaccentueerd. Hier paste Voetius de methode toe, om van het schisma te besluiten tot de aanwezigheid van een ketterij, zoals ook naar het oordeel van Augustinus het schisma van de Donatisten veranderd was in een ketterij: een gevaarlijke dwaling, die geheel het geloof van de kerk omkeerde. In dit verband kon Voetius wijzen op de ‘hedendaeghsche’ wederdopers en de genoemde Independenten, in Engeland, Nieuw Engeland en ook in Nederland. Voetius vreest vanwege het feit dat men een kerk zoekt zonder vlek of rimpel, dat men zal doorgaan met delen en splitsen in ‘deelen der deelen, ja oock in de kleynste deeltjes, byna gelijk het *Continuum* van Aristoteles’.

Voetius gaat niet alleen in op de argumenten die sinds jaar en dag van de Donatisten bekend waren. Hij behandelde ook de kwestie of men zich niet in een soort van commune zou kunnen of mogen begeven, een kloosterlijke gemeenschap gesticht voor de oefeningen der godzaligheid, als een heerlijker weg om de godzaligheid te oefenen.

Men proeft achter de vraagstelling de crisis die in Voetius’ vriendenkring was opgetreden, toen de Labadie ál te negatieve invloed begon te oefenen. Voetius had het er moeilijk genoeg mee gehad. Hij meende ook nu nog wel, dat men een predikant best mocht ‘nalopen’. Maar, zo voegde hij daar aan toe: ‘Dit geschiedt zonder afwijking van de gemeenschap van uw kerk en zonder zich schuldig te maken aan scheuring of die te bevorderen’. Voor Voetius was niet het gezelschap, niet het conventikel, maar de Kerk de hoedster van de vroomheid. Hij was zeer wel overtuigd van de grote betekenis van de onderlinge bijeenkomsten voor de bevordering van de praktijk der godzaligheid. Maar de kerk mocht daaronder niet lijden. Zij verdiende de eerste en de meeste aandacht. De pietas is op haar gericht, en zij wordt ook door haar gevoed.

DE GEÏNSTITUEERDE KERK

Voetius is bij zijn kerkrechtelijke verhandelingen uitgegaan van de geïnstitueerde kerk, d.w.z. van de kerk zoals deze zich aan ons voordoet en niet de mystieke kerk. Men zou kunnen zeggen dat deze bepaling van het object van het kerkrecht nogal voor de hand ligt. Maar hier was – zoveel is wel op te

merken – een concentratie op de zichtbare kerk, waarbij de problematiek van de verhouding tussen zichtbare en onzichtbare kerk eenvoudig ter zijde wordt geschoven. Niet de mystieke kerk maar de uiterlijke kerk zoals deze in de zichtbaarheid treedt door haar bijeenkomen. Wat in heel de theologie van Voetius plaats vindt is hier ook te constateren. De nadruk valt op de manier waarop de genade vorm krijgt in dit leven. Met Voetius' opvatting van de wet correspondeert zijn visie op de kerk: het evangelie krijgt vorm in de gehoorzaamheid aan de wet; de wedergeboorte ontvangt gestalte in de praktijk van de vroomheid, en de mystieke kerk treedt in de openbaarheid in de zichtbare geïnstitueerde kerk. Voetius omschrijft haar als de gemeenschap (societas) van de gelovigen, vrijwillig aangegaan om de gemeenschap (communio) der heiligen te beoefenen of wel tot wederzijdse mededeling van de dingen, die betrekking hebben op het heil: een eenheid tot uitoefening van de gemeenschap der heiligen door middel van zekere uiterlijke activiteiten, die door God zijn ingesteld. Van grote betekenis is dat Voetius hierbij denkt aan de ambten of aan het presbyterium. Uitdrukkelijk stelt Voetius vast dat het hierbij maar niet gaat om een aantal gelovigen of belijders, zonder dat er sprake is van een eenheid en gemeenschap. Dat alleen brengt nog niet een zichtbare kerk tot stand. Het is in dit geval te zeer een kwestie van de mystieke of van de onzichtbare kerk. Ook bestaat de kerk niet in een burgerlijke eenheid, die daar is waar mensen in een stad in één wijk wonen. Voetius wijst de mystieke opvatting af, waardoor er concreet van de kerk niets meer gezegd kan worden. Maar hij wijst ook de vereenzelviging af, waartoe het standpunt van de overheid neigde sinds de invoering van de Reformatie hier te lande: tussen mystiek en burgerlijkheid stond voor hem de kerk. Maar daar was zij dan ook – niet maar in het concrete gebeuren van het samenkomen in een plaats om daar de godsdienst te beoefenen, maar in het instituut. Actus én structuur, Geest én vorm, gebeuren én instituut: het hoorde bij elkaar voor Voetius. Societas ter wille van de uitoefening van de gemeenschap der heiligen: zo zag hij de kerk.

Men heeft wel gezegd dat zijn kerkbegrip ten diepste independentistische trekken vertoont omdat er te veel sprake is van de activiteit van de gelovigen in het samenkomen en te weinig van het bijeen gebracht worden door Woord en Geest. Mocht Voetius' opvatting van Wet en Evangelie, van Woord en Geest, van wedergeboorte en bekering in aanleg al in deze richting tenderen, dan was zij in de praktische uitwerking toch voluit Gereformeerd. De wilsdaad waarmee de gelovigen de kerk constitueren is niet de daad van de vrije wil, maar die van de door Gods genade herschapen wil. Voetius' kerkbegrip was de uitwerking van de Dordtse leer in de ekklesiologie. En daarbij was, ook in de praktijk voor de vrije wil geen plaats.

In de ambtsleer houdt Voetius zich aan de gebruikelijke onderscheiding



tussen de gewone en de buitengewone ambten waarvan in het Nieuwe Testament sprake is. Tot de laatste rekent Voetius de apostelen, de evangelisten en de profeten. Ook de dienst van Johannes de Doper wordt gerekend tot de buitengewone ambten. Tot de blijvende ambten rekent Voetius de dienaren, de herders of predikanten, de ouderlingen, de leraren (doctoren) en de diakenen. Deze gewone ambtsdragers hebben een aantal helpers ter beschikking: diakonessen, ziekenbezoekers, proponenten, catechiseermeesters, voorlezers, voorzangers en kosters.

Wat het gezag van het ambt betreft: dit gaat voor Voetius niet terug op de hiërarchische rooms-katholieke opvatting, maar het bestaat in het gezag van het Woord: de dienaren willen zichzelf geen enkele vorm van gezag of macht toekennen, tenzij die van het Woord, dat gepredikt moet worden en van de bediening van de sacramenten en van de tucht. Hun gezag is niet absoluut. Het is geconditioneerd: indien nl. de dingen die zij opleggen om te geloven en te doen niet in strijd zijn met het Woord van God.

Hoe weinig deze opvatting van ambtelijk gezag begrip ontving blijkt uit het feit dat Voetius haar moest verdedigen tegen beschuldigingen, die men tot in zijn dagen hoorde: hiërarchie, pauselijke tirannie, een nieuwe spaanse inquisitie etc. Maar voor Voetius lag het gezag van het ambt duidelijk in het Woord van God, dat opriep tot gehoorzaamheid aan de voorgangers, niet vanwege hun eigen kwaliteiten, maar omdat zij het Woord hadden uit te leggen. Vanuit dit standpunt wees Voetius de uitersten af: dat van hen, die te veel macht aan de dienaren toekenden: anabaptisten en rooms-katholieken. Maar niet minder verwierp hij de 'gelijkschakelaars', die een 'ochlokratie' in de gemeente wilden oprichten: de kerkelijke macht zou zijn toebedeeld aan het lichaam van de kerk, of aan de menigte. Voetius verwees voor dit standpunt naar Morély en diens bestrijder Chandieu, die in Frankrijk nog al invloed had geoefend.

Wat bewoog hem om de ambtsleer zo naar twee kanten tegelijk af te bakenen waar het de vraag van het gezag betrof? Het was niets anders dan de overtuiging, dat slechts het Woord Gods invloed en kracht mocht hebben binnen de gemeente. En niet alleen binnen de gemeente, maar ook via de kerk in de samenleving. Bij meer dan een gelegenheid hebben de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie de overheid met gezag aangesproken. Conflictsituaties waren hun niet onbekend. Ook Voetius heeft in ruime mate deel genomen aan de strijd om de vrijheid van de kerk. We danken daaraan zijn *'Theologisch Advys over 't Gebruyck van Kerckelijke Goederen van Canonisynen, vicaryen etc.'* (Amsterdam 1653), waaraan drie jaren later nog een zeer uitvoerige *'Wolcke der Getuygen'* werd toegevoegd (Utrecht 1656). Voetius betoogde dat de kerkelijke goederen ten behoeve van de kerk moesten worden aangewend. De situatie in Utrecht werd bijzonder gevaarlijk toen



de overheid twee dienaren van de kerk uit de stad verbande: Johan Teellinck en Abraham van de Velde (1660). Prof. Nethenus werd van de universiteit geweerd (1662).

Ten diepste raakte dit conflict de verhouding van kerk en staat. Voetius heeft het pleit gevoerd voor de vrijheid van de kerk ter wille van de vrijheid van het Woord. Het was hetzelfde motief dat de Calvinisten in hun strijd tegen Spanje bezielde had en dat hen wantrouwend had gemaakt ten opzichte van de overheid, toen deze nadat de vrijheid was gedaagd, voor zich het recht opeiste om ook de kerk onder haar opperhoogheid te brengen. Het was hetzelfde motief dat deze Calvinisten bewoog om een eigen kerkorde te plaatsen tegenover de door de staat ontworpen orde (1583).

DE KERKELIJKE MACHT

Kerkelijke macht is iets anders dan de macht van de overheid. Voetius liet over deze kwestie disputeren en een deel van die disputatie werd anoniem, door een liefhebber der waarheid uitgegeven in 1640 te 's-Gravenhage. In de achttiende eeuw (1756) verscheen nog een herdruk van deze verhandeling onder de titel: *Schriftmatige en redenkundige verhandeling over de kerkelyke macht* (Utrecht 1756). Voetius wees er op dat de kerkelijke macht uiteindelijk slechts te herleiden is tot de soevereine macht van Christus, die zijn kerk regeert. Ten opzichte van Hem is alle kerkelijke macht bedienend van aard. Daarin gaat het om de potestas clavium. De breedvoerigheid waarmee Voetius de kwestie ter sprake brengt (Pol. Eccl. T. I, p. 114-342) maakt duidelijk hoe veel belang hij aan de kwestie hechtte. De magistraat heeft wel een taak ten opzichte van de kerk. Maar dat overheidsrecht kan slechts omschreven worden met het begrip: *circa sacra*. Voetius gaf allerlei definities, en toonde daarbij met tal van voorbeelden aan dat de gereformeerde overheid zich niet met het interne leven van de kerk mocht inlaten. Hier voert het Woord heerschappij. Of liever: hier voert Christus heerschappij. En zijn *potestas* is die van de vergeving der zonden, zoals deze voluit moet functioneren in de kerkelijke tucht. Hier – in het laatste deel van de *Politica Ecclesiastica* komt hetzelfde thema nog eens opnieuw ter sprake. En hier blijkt hoezeer de behandeling van de materie historisch en principieel bepaald is. Historisch: omdat de geschiedenis van de Gereformeerde Kerk vanaf haar instituering hier in Nederland een geschiedenis was van de strijd over de vraag of de kerk haar eigen vrijheid zou hebben, dan wel of zij in een politieke en maatschappelijke opvatting van de vrijheid, zich zou hebben te schikken onder het gezag van de overheid. Dit dilemma had de geschiedenis van de reformatie van de kerk bepaald. Voetius zelf had de situatie nog beleefd, waarin dit dilemma de

vraagstellingen van het kerkelijke leven beheerste. Het was de keuze tussen Zürich en Genève, die hier op de achtergrond stond, tussen Erastus en Beza. Het is niet onduidelijk dat de voorkeur van Voetius naar de laatste uitging. Duidelijk blijkt dit uit de bladzijden die hij wijdt aan het weerleggen van de argumenten van de eerste. De kerk moet vrij zijn om het Woord Gods onbelemmerd te spreken. Maar dit was méér dan een historische problematiek, die als zodanig nimmer door de kerk was overwonnen. Het was een zeer principiële zaak. Het betrof een kwestie die de allerdiepste motieven van Voetius' werk en theologie raakte. Het was de vraag omtrent de bron en de kracht van de vergeving der zonden. De *Politica Ecclesiastica* heeft bij Voetius een centrum in de potestas ecclesiastica, d.w.z. in de macht, waarmee Christus door zijn kerk *op aarde* de zonden vergeeft. Ook hier, in dit laatste deel van zijn kerkrechtelijke hoofdwerk zette Voetius nog weer eens opnieuw het verschil uiteen tussen de kerkelijke en de politieke macht. De laatste was van deze wereld. De eerste was geestelijk en van een ándere orde: macht van Christus door zijn Woord. Geen oppermacht is deze kerkelijke macht maar ondergeschikt en onderworpen aan de macht van Christus, niet heersend, maar dienend.

Zo kwam bij Voetius alles in de kerk aan op de vraag, of Christus heerschappij zou kunnen oefenen door zijn Woord. Daarom verbaast het ons ook niet dat Voetius in zijn kerkrechtelijke werk een homiletisch compendium gaf, waarin hij zijn gedachten neerlegde over de *prediking*.

Wij bezitten van zijn hand slechts enkele preken, die echter niet als model kunnen dienen voor de manier waarop hij op de preekstoel te werk ging. Het zijn enkele preken, tot polemische tractaten omgewerkt en met een sterke leerstellige inhoud. Maar zijn *Politica Ecclesiastica* (T. I, p. 598-631) bevat een stuk over de prediking waaruit duidelijk wordt hoezeer deze voor Voetius een zeer concrete bediening van het Woord van God moet zijn. Voetius vermeldt tal van schrijvers over de prediking en is van oordeel dat men niet één manier of methode van prediking kan voorschrijven, die voor alle tijden zou moeten gelden. De prediking moet praktisch zijn. En bij de verklaring van de tekst moet vooral de tegenwoordige toestand van de gemeente in het oog worden gehouden, zodat de vermaning en de onderwijzing zeer concreet kan zijn. Voetius is een voorstander van de doorlopende verklaring van hoofdstukken en bijbelboeken. Het nut van het pericopensysteem kan hij niet inzien. Het doet te kort aan de verkondiging van het gehele Woord van God. De tekst moet tot haar recht komen. Daarbij herinnert Voetius aan een in zijn dagen bekend gezegde over sommige predikanten, die 'een verbond met hun tekst hadden gesloten: wanneer jij mij niet aanraakt, zal ik jou niet aanraken'. Onze preken moeten de tekst uitleggen. De boodschap van het Woord moet gehoord worden. Zo moet Christus zijn heerschappij uitoefenen over de gemeente.



Dat Voetius daarbij een brede opvatting van Christus' heerschappij had is duidelijk. De afgrenzing van de *potestas ecclesiae* ten opzichte van die van de overheid had niet ten doel om het Woord in de kerk op te sluiten. Van de kerk uit zou het immers moeten klinken in heel de samenleving. De concentratie van de aandacht op het geloof en de vroomheid en op de kerk bedoelde in geen enkel opzicht een reductie van het evangelie. Van een zekere resignatie zoals deze in later tijd in de Nadere Reformatie zou blijken, is bij Voetius nog geen sprake. Zijn vrienden kenden deze ook nog niet. Zij hadden zelfs goede hoop voor de verbreiding van het evangelie onder de heidenen. Voetius heeft ook zelf dit thema in zijn *Politica Ecclesiastica* op de hem eigen breedvoerige wijze behandeld. Zijn tractaat over de Planting en de planters van kerken (T. IV, p. 293-355; Sel. Disp. II, 552-579) is een bewijs voor zijn aandacht, gericht op de zendingstaak van de kerk. Mede in dit licht kan men zijn belangstelling zien voor problemen waarmee een missionaire kerk in aanraking komt: atheïsme, Jodendom, heidendom, Islam. Voetius wijdde er van tijd tot tijd disputaties aan, die de vorming moesten dienen van hen die tot de dienst in de koloniën waren geroepen.

Voetius' zendingsopvatting paste in zijn gehele conceptie. Zij vormde daarin niet een los of op zich zelfstaand deel. Ook in de zending was het Voetius te doen om de planting van de kerk. Niet de bekering van de heidenen is het allerlaatste doel. Zij vormt een voorbereiding voor de planting van de kerk. Deze bestaat hierin, dat de gelovigen door het aangaan van een kerkelijk verbond in een geordend kerkelijk lichaam worden samengebracht, zodat ook hier een 'uiterlijke, zichtbare en particuliere kerk tot stand komt met een eigen macht en daarbij behorende bestuurswijze'. Zo komen ook daar waar de kerk geplant is, de gelovigen bijeen. Zij institueren zelf de kerk, naar Gods plan. En in hun potestas openbaart zich de vrijheid én de macht van het Woord Gods.

Hoe zeer Voetius' grote kerkrechtelijke werk een eenheid vormt met heel zijn arbeid kan nog blijken wanneer we kennis nemen van de uiteenzettingen over de reformatie van de kerk, die gedeformeerd is (Pol. Eccl. IV, p. 430-487). Daarbij valt voor hem alle nadruk op de hervorming met betrekking tot de praktijk van de vroomheid en van de goede werken. Om de lezers van zijn werk een voorbeeld te geven van wat hem voor ogen stond, nam hij een Concept van reformatie op (p. 464 ss.) waarin een aantal Londense predikanten hun gemeenten opriep tot een Nadere Reformatie. Het stuk kan dienen om de overeenkomst aan te tonen tussen Voetius' ideaal en dat van Engelse puriteinen. Maar evengoed had hij een dergelijk concept kunnen opnemen uit de Nederlandse kerken. Reformatie was noodzakelijk op bijna elk gebied. Op dat van de overheid, maar vooral op het terrein van de kerk zelf, en wat dit laatste betreft: die Reformatie was niet alleen noodzakelijk in de leer, maar veel meer nog met het oog op het leven van de kerk in ware vroomheid.



Voetius heeft op zijn eigen manier bijgedragen aan het verbreiden van de roep tot Nadere Reformatie. Honderden predikanten waren zijn leerlingen. Voor hén was zijn theologie een program en functioneerden zijn idealen al spoedig als de kenmerken van een partij. Zelf heeft Voetius dit nooit gewild. Leerlingen gingen soms verder dan de meester. Tegenstanders van het oude calvinistische ideaal deden ook het hunne aan deze partijvorming. Toen de strijd der geesten een strijd van partijen was geworden was het met Voetius' directe invloed, ook via zijn geschriften gedaan. De vorm ervan droeg bij tot deze gang van zaken. Zijn scholastieke methode, zijn eigenzinnige latijn, nodigde niet tot een vlot gebruik van zijn geschriften. Maar wie het programma van de Nadere Reformatie wil leren kennen in zijn diepte en in zijn breedte doet er goed aan Voetius' geschriften te raadplegen. Hij vindt dan verbindingslijnen met Dordt, de synode waaraan Voetius deelnam en wier canones hij geheel voor zijn rekening nam. Hij vindt ook duidelijke sporen van de voortgaande ontwikkeling van de Orthodoxie – de gereformeerde scholastiek ná Dordt. Die sporen zijn herkenbaar in zijn theologie. Zouden zij ontbreken in zijn opvatting van de praxis pietatis? Juist daardoor – door de aanwezigheid van deze trekken der gereformeerde scholastiek – heeft Voetius iets geheel eigens. Centraal staan verkiezing, vroomheid en kerk. Maar zij staan er als gestold in de vormen van de scholastiek. Onder de voorstanders van de Nadere Reformatie was wellicht niemand, die hem in geleerdheid overtrof. Maar het staal van zijn denken moest omgesmolten worden, zou de kracht er van kunnen blijven. Daarom is zijn invloed vrijwel tot één generatie beperkt gebleven. Onder hen gold hij echter, zoals Corn. Gentman hem tijdens de oratio funebris noemde, als een grote onder de voorgangers.

Literatuur:

- A.C. Duker, *Gisbertus Voetius*, 3 dln m. afz. register, Leiden 1897-1915.
C. Steenblok, *Voetius en de sabbath*, Hoorn 1941.
C. Steenblok, *Gisbertus Voetius, Zijn leven en werken*, Gouda 1976.
A. de Groot, 'Gisbertus Voetius', in: *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. VII, *Orthodoxie und Pietismus*, Ed. M. Greschat, Stuttgart 1982, S. 149-162.
H.A. van Andel, *De zendingsleer van Voetius*, Kampen 1912.
M. Bouwman, *Voetius over het gezag der synoden*, Amsterdam 1937.

Werken van Voetius:

- *Proeve van de Cracht der godtsalicheyt*, Amsterdam 1628.
- *Meditatie van de Ware Practijcke der Godtsalicheydt*, Amsterdam 1628.
- *Sermoen van de Nutticheydt der Academien*, Utrecht 1636.
- *Selectarum disputationum theologicarum oartes I-V*, Utrecht 1648-1669.

- *Politicae ecclesiasticae*, Partes I-III, 4 T. Amsterdam 1663-1676.
- *Ta Asketika sive exercitia pietatis*, Gorinchem 1664.
- *Inaugurele rede over Godzaligheid te verbinden met de wetenschap*, ed. A. de Groot, Kampen 1978.

Jodocus van Lodenstein (1620-1676)

Prof. Dr. C. Graafland

In Jodocus van Lodenstein komen wij in aanraking met één van de duidelijkste vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie. Wanneer wij zijn geschriften lezen, blijkt het streven om de vervallen kerk van Nederland op te roepen tot bekering en te brengen tot een zowel uitwendige als inwendige vernieuwing het grote thema te zijn, dat telkens weer door hem aan de orde is gesteld. Weliswaar plaatst Lodenstein zodoende zichzelf in de rij van anderen, die hem daarin zijn voorgedaan. In het bijzonder moet dan gedacht worden aan Willem Teellinck, die door hem vele malen wordt aangehaald en wiens spoor hij bewust volgde. Aan de andere kant is er echter ook reden om met A. Ritschl Lodenstein de *eerste* piëtist te noemen, terwijl Teellinck dan gerangschikt wordt onder de voorlopers van het Piëtisme¹. Als Ritschl dit doet, laat hij zich vooral leiden door het Piëtisme zoals dit in Duitsland is vertegenwoordigd door Ph. Spener. Er is inderdaad reden toe om Lodenstein de geestelijke 'tweelingbroeder van Philipp Jacob Spener' te noemen. Zij komen veel met elkaar overeen en ook hun positie heeft veel van elkaar weg². Maar in het kader van de typisch nederlandse Nadere Reformatie betekent dit, dat Lodenstein toch al behoort tot de tweede generatie. Men heeft het wel zo aangeduid, dat met Lodenstein de Nadere Reformatie begint over te gaan in het stadium van het Gereformeerde Piëtisme. In die zin kan Lodenstein met recht de eerste piëtist genoemd worden. Inhoudelijk betekent dit, dat er met hem een verdere ontwikkeling zich voltrekt binnen de beweging van de Nadere Reformatie. Een ontwikkeling, die zich kenmerkt door een toenemende verinnerlijking en verindividualisering van de heilsbeleving en een negatievere, door de tegenstand en het steeds verder gaande verval aangevochten visie op de mogelijkheid van een kerkelijk en nationaal herstel in gereformeerde geest³.

Voorts is het opvallend, dat Lodenstein in vergelijking met anderen in heel veel opzichten een volstrekt eigen plaats heeft ingenomen. Dat komt al duidelijk naar voren in zijn persoon. Op 7 Januari 1584 werd hij als zoon van Joost Cornelisz. van Lodenstein in Delft geboren. Zijn vader behoorde tot een oud en aanzienlijk geslacht en is zelfs enige tijd burgemeester van Delft geweest. Ook zijn moeder, Maria van Voorburg was van aristocratische huize⁴. Deze komaf heeft Lodenstein nooit verloochend. Ook hij was en bleef een aristocraat, al ging zijn belangstelling en medeleven, later als predikant,



vooral uit tot de eenvoudigen van zijn gemeente, en heeft hij zijn these, dat rijkdom een ambt is om wel te doen, ook zelf in praktijk gebracht⁵. Daarnaast heeft zijn persoon zich gekenmerkt door het feit, dat hij altijd ongehuwd is gebleven. We zouden kunnen zeggen: Lodenstein zou nooit Lodenstein hebben kunnen zijn, wanneer hij getrouwd geweest was en een gezin gesticht had. De bijzondere aantrekkingskracht en zeggingskracht van zijn woorden liggen immers daarin, dat hij zijn woorden bevestigde en bekroonde met zijn eigen levenspraktijk. Maar deze laatste was wel alleen uitvoerbaar in de positie, waarin Lodenstein als ongehuwd predikant, met een aanzienlijke welgesteldheid, heeft ingenomen.

Het niveau van zijn opvoeding en vorming treedt ook naar voren in de manier, waarop hij heeft gestudeerd. Na eerst een aantal jaren in Utrecht te hebben gestudeerd, ging hij daarna naar Franeker om onder leiding van J. Coccejus zich in het bijzonder te oefenen in de Oosterse talen. Het is opmerkelijk, dat Lodenstein toen twee jaar gewoond heeft bij Coccejus thuis⁶. Dat wij in Lodensteins theologie ook duidelijk coccejaanse trekken kunnen opmerken, kan mede hierin zijn oorsprong hebben. Wij denken met name aan zijn bijzondere aandacht voor de Koninkrijk Gods gedachte, die ook bij Coccejus een dominante plaats inneemt. Echter heeft hij later Coccejus' opvatting van de sabbath uitdrukkelijk bestreden⁷.

Lodenstein blijkt al heel jong een vroom leven te hebben geleid. Vandaar, dat het zijn verlangen was om voordat hij predikant werd, enige tijd in Engeland te vertoeven, om daar van dichtbij de puriteinse preciesheid in de beoefening der vroomheid te leren kennen ter navolging. Het is er echter niet van gekomen, omdat de gemeente Zoetermeer een beroep op hem deed, dat hij meende niet te kunnen afwijzen. Toch blijkt uit Lodensteins geschriften, dat de invloed van het engelse puritanisme op hem groot is geweest. Als later (1710) J. Hofman een aantal boetepreken van Lodenstein uitgeeft onder de veelzeggende titel *Het verval Christendom, uyt hare sorgeloose Doodslaap opgewekt en aangespoort tot eenen heyligen wandel*⁸, voegt hij in dezelfde band enkele 'Reformatie-Predikatiën' toe van een aantal puriteinse predikers, onder wie J. Ligtfoot en J. Owen. Zij vormen met de preken van Lodenstein een eenheid. In zijn *Voorreden* schrijft Hofman, dat het bij de engelse Puriteinen de gewoonte was om iedere eerste Zondag van de maand zo'n reformatie-preek te houden. Wellicht is ook daarin Lodenstein hen gevolgd. Want als wij nagaan, hoe een groot deel van Lodensteins uitgegeven preken ook zulke reformatie-preken zijn geweest, moeten wij wel aannemen, dat hij minstens één zo'n preek per maand gehouden heeft. Opvallend is tevens, dat ook M. Leydekker in ditzelfde boek een *Voorreden* heeft geschreven en eveneens de relatie met Engeland onderstreept. Volgens hem zijn er drie wortels van de Nadere Reformatie aan te wijzen: de Dordtse Synode,

Amesius en de Puriteinen. In dit kader past ook Lodenstein. Want dat hij zich ook door Amesius heeft laten leiden, blijkt daaruit, dat hij zijn *Medulla Theologica* als leidraad gebruikte bij zijn wekelijkse Catechisatiën voor (specifiek vrome) lidmaten⁹. En vooral als het gaat om de vernieuwing van de tucht in de gemeente beroept Lodenstein zich menig keer op de Synode van Dordt¹⁰.

Nadat Lodenstein van 1644-1650 in Zoetermeer had gestaan, werd hij daarna predikant van de gemeente Sluis in Zeeuws-Vlaanderen, waar ook Jac. Koelman gestaan had en waar deze was afgezet vanwege zijn afwijkend gevoelen omtrent de christelijke feestdagen en de liturgische Formulieren. In Sluis is Lodenstein niet lang geweest. Reeds anderhalf jaar later werd hij door Utrecht benaderd, waar hij in 1653 als predikant werd bevestigd. Daar is hij zijn leven lang gebleven tot zijn dood in 1677 toe. Al die jaren heeft hij als prediker en pastor de gemeente met een bijzondere trouw en toewijding gediend. Slechts een korte onderbreking daarvan vond plaats, toen hij bij de verovering van de stad door de Fransen in 1672 als gijzelaar werd weggevoerd en enige tijd in het fort Rees in de Achterhoek heeft moeten doorbrengen. Maar zoals Johannes op Patmos toch met de gemeenten zich verbonden wist, zo bleef ook Lodenstein in zijn Patmos meeleven met het wel en wee van zijn geliefde gemeente van Utrecht, en verlangde hij intens om naar zijn land en stad, zijn vrienden en zijn woning terug te keren¹¹. In Utrecht vormde hij met zijn vriendenkring waartoe o.a. ook G. Voetius, J. van den Bogaart en aanvankelijk Anna Maria van Schuurman behoorde, het belangrijkste centrum van de beweging der Nadere Reformatie, waarvan invloed uitging over heel Nederland en daarbuiten¹².

Het leven van Lodenstein is reeds door velen beschreven. Dat gebeurde al vlak na zijn dood in 1696 door zijn vriend en collega Everardus van der Hoogt, predikant te Nieuwendam. Dit levensverhaal is in meerdere uitgaven van Lodensteins geschriften gepubliceerd en geeft een goed en warm getuigenis van zijn leven¹³. Ook de lijkrede van H. van Rijk, *Zions weeklage of droevige Na-gedachten, n.a.v. 1 Sam. 25:1* geeft ons een goed inzicht, hoezeer Lodenstein tijdens zijn leven reeds werd beschouwd als een bijzondere getuige van vroomheid in woord en daad en een strijder voor de vernieuwing van Gods Kerk¹⁴. Daarna is Lodenstein altijd in de belangstelling gebleven. Wij noemden reeds de uitgave van J. Hofman in het begin van de 18de eeuw. Deze heeft ook nog andere uitgaven van Lodensteins preken verzorgd. Voor hem was Lodenstein reeds de klassieke vertegenwoordiger van de Nadere Reformatie. Dezelfde indruk vangen wij op uit het *Voorberigt* op de *Beschouwing van Zion* in de uitgave van 1717 van de hand van een zekere Christophilus Parrhesius (schuilnaam). Deze schrijver beschouwt zijn eigen tijd al weer veel verder vervallen dan de tijd, waarin Lodenstein leefde! 'Het is of

de Leeraars... met arendsvleugelen zijn weggevlogen, en of Zions Koning Zijne Gezanten te huis roept...' (een uitdrukking, die later onder de Ledeboerianen is blijven voortleven)¹⁵. Lodenstein geldt dan reeds als 'oude schrijver', naast De Rijp, Koelman, Witsius en Brakel. Zij waren de ware 'Dienaren in Gods huis'. Maar hun reformerend werk heeft weinig resultaat gehad. 'Waarlijk de dag begon toen te komen, maar het is nog nacht'.

Daarna zijn er nog velen, die zich in Lodensteins leven en werken hebben verdiept¹⁶. In de tijd van de Afscheiding geeft H.P. Scholte de *Beschouwinge Sions* opnieuw uit en laat in een Naschrift merken, hoe actueel hij dit werk beschouwt. Ook in onze eeuw zijn er meerdere biografieën verschenen¹⁷. En in elk werk, dat de Nadere Reformatie in haar geheel beschrijft, neemt Lodenstein een belangrijke plaats in. Zijn invloed is dus behoorlijk groot en ook langdurig geweest. Dat geldt niet alleen van Nederland, maar ook van Duitsland. De bekende vertegenwoordigers van het Duitse Gereformeerde Piëtisme als Th. Undereyck en S. Nethenus hebben in Lodenstein hun lichtend voorbeeld gezien¹⁸. Later zien wij bij G. Tersteegen de achting voor Lodenstein tot uitdrukking gebracht¹⁹.

Het zou een studie op zich vragen om de sporen, die Lodenstein getrokken heeft in de geschiedenis van het Piëtisme inhoudelijk na te trekken. Het is in ieder geval niet mogelijk om hierop nu verder in te gaan. Ook de biografische aspecten laten wij nu verder buiten beschouwing, en wij richten ons op de hoofdmomenten van zijn werk als tolk van de Nadere Reformatie in Nederland.

We wezen er reeds op, dat het merendeel van zijn geschriften het thema van de Nadere Reformatie aanslaat²⁰. Wij denken vooral aan: 1. *Weeg-schale der onvolmaacktheden der heyligen* (1664), 2. *Negen predikationen over eenige stoffen, dewelke heel zelden worden geleert, en nog minder gepractiseert* (1697), 3. *Geestelyke Opwekker, voor het Onverloochende, Doode, en Geesteloose Christendom* (1701), 4. *Het vervolg van den Geestelyken Opwekker* (1707), 5. *Het vervalle Christendom* (1711), 6. *Heerlykheyd van een waar Christelyk leven* (1711), en met name 7. zijn *Beschouwinge van Zion* (1676). Ook een deel van zijn gedichten staat in het teken van de Nadere Reformatie. Wij denken dan vooral aan de *Boet-digten*, die het vierde deel van zijn *Uytspanningen* (1676) beslaan.

Omdat door Lodenstein in dit kader vele zaken worden aangesneden, moeten wij ons ook hierin beperken tot wat het meest belangrijke is. In de eerste plaats moet dan wel in het algemeen worden gewezen op de noodzaak van een nadere reformatie van wat Lodenstein noemt de Gereformeerde Kerk of het Gereformeerde Christendom. Juist bij Lodenstein krijgt de aanduiding 'nadere' reformatie een expliciete betekenis, omdat hij haar in relatie brengt met de eerste reformatie in de 16de eeuw. Vele malen brengt hij deze

zaak ter sprake, en op een wijze, die laat zien, dat in Lodensteins visie hierop een zekere ambivalentie heeft bestaan, die varieert van een tamelijk kritisch-negatieve tot een uitgesproken positieve waardering van de 16de eeuwse Reformatie.

In een preek over Ezechiël 37:7, 8, de profetie over de dorre doodsbeenderen, die zich verenigen tot lichamen, maar waarin nog geen geest is, beschouwt Lodenstein de eerste Reformatie als zo'n gebeuren²¹. De beenderen begonnen bijeen te komen. Men verwierp 'de Pausen, kardinalen en de gansche Roomse orde, en men bracht in de Kerk herders en leerlaars, en zoo kwam elk been bij het zijne. Daar kwamen ook zenuwen aan het lichaam en dat was de leer van allenthalve (volkomen) genade'. 'Maar het was altemaal slechts in de leer'. Er was 'geen geest bij de leer. Dus kon de letter niet levend maken, maar wel dooden... En hierdoor zijn velen onder ons veel doodiger dan sommige papisten'. Lodenstein laat erop volgen, dat hij hiermee niet wil zeggen, dat dit zo is geweest van het begin der Hervorming, en dat hij daarvoor 'het goede en groote werk der hervormers' zou willen vernietigen. 'O neen, die hebben wel het hunne gedaan; maar het is Gods vrijstelling, dat Hij geliefd heeft te formeeren een lichaam zonder geest'. Lodenstein twijfelt dus niet aan de geestelijke inzet van de eerste Reformatie en de Hervormers, maar hij beschouwt het als Gods wil en leiding, dat deze reformatie toch beperkt is gebleven tot een vernieuwing van de leer en niet is doorgezet tot een vernieuwing van het leven.

In zijn *Beschouwing van Zion* gaat hij echter in zijn kritiek op de Reformatie verder, hoewel ook hier de ambivalentie aanwezig blijft. In zijn eerste samenspraak beschouwt Lodenstein de tijd van de Reformatie en daarna als de 'nieuwe tijd der verbetering', die in de Schrift reeds is voorzeggd²². Ook zou de Reformatie, door Gods Geest geleid niet alleen een herstel van de waarheid, maar ook van het licht en het leven zijn. Zo werd het aanvankelijk ook in praktijk gebracht. Men kan de belijders ervan aan hun leven kennen, en ook aan hun sterven van de marteldood. Dat was de tijd, dat het licht der Reformatie 'als een bliksem door vele landen' heenging. Echter, en dat is Lodensteins kritiek, men heeft de Reformatie gezien als 'een herstel der leerpunten, alsof dat het voornaamste, of het eenige ware. Daar doch (de Waarheid, zijnde om en tot de Godzaligheid) het herstel van de ware verloocheining en heiligmaking voornamelijk het oogmerk van de reformatie geweest moest zijn, en de herstelling der leer aangemerkt als een noodzakelijk middel tot dezelve...' De waarheid werd dus als het een en het al beschouwd, terwijl zij bedoeld is om te komen tot het ware leven der heiligmaking. In de Reformatie zijn de goede werken te 'klein geschat'. Toch is het duidelijk, dat Lodenstein niet zozeer de Reformatie zelf bekritizeert, maar de wijze, waarop zij (later) heeft gefunctioneerd. Dit blijkt ook daaruit, dat hij als één der oor-



zaken van deze verschraling ziet, dat men erop uit was om de leer der Reformatie te verdedigen zozeer, dat dit alle aandacht vroeg. Hij ziet het als een 'looze vond des Satans', dat men 'de verkondiging van die Waarheid voor de Reformatie gehouden heeft, kwanswijs uit grootachting van gemelde Heilige Waarheid; die was het alleen, die was het geheel, die bedisputeerde, die verdedigde men maar, (als of dat de geheele zaak ware), ook toen als men wel merken konde, dat de lieden met de letterlijke Waarheid alleen zich begonnen te vergenoegen...'. Ook al noemt Lodenstein het niet uitdrukkelijk, wij moeten hier toch vooral denken aan de voortdurende strijd over de rechte leer in de tijd van de Gereformeerde Orthodoxie. De leer is toen zo centraal komen te staan, dat de beleving ervan, naar buiten en naar binnen, buiten het gezichtsveld dreigde te raken. Het is veelzeggend, dat Lodenstein in dit verband zich beroept op het *Noodwendig Vertoog* van W. Teellinck, die ook juist hiervoor oog heeft gehad.

Toch gaat Lodenstein verder dan Teellinck, als hij ook inhoudelijk zijn kritiek op de Reformatie laat horen. Zijn grote bezwaar is, dat de Reformatie in vele opzichten niet geleid heeft tot wat ze in wezen dient te zijn: herstelling, zuivering, maar dat zij in feite heeft betekend 'het wegnemen of uitwerpen' van vele dingen, wat tot gevolg gehad heeft, dat men 'in velen met het kwade het goede verworpen en alzoo der Waarheid groot nadeel gedaan' heeft. Met het misbruik heeft men ook het gebruik afgeschaft. Daarbij ging het zowel om goede instellingen van de oude kerk alsook om duidelijke bijbelse voorschriften. Lodenstein noemt in dit verband 'de veelvuldige orders en kloosters van monniken en geestelijken'. Hij zegt daarvan: 'Wij kunnen niet twijfelen of deze hebben hun oorsprong van de oude Asketen, of oefenaars van zichzelf tot Godzaligheid; en zoude men niet dezelve hebben kunnen gebruiken tot zulken als zich oefenen tot de dienst der kerken' of 'tot allerlei goede werken van barmhartigheid' onder het volk? Helaas heeft men ze 'te gronde uitgeroeid'. Hetzelfde geldt van de 'Metten en Vesperen'. Zij vinden hun oorsprong in de 'goede ochtend en avond oefeningen'. Wat zouden zij waardevol kunnen zijn 'tot opwekking en vergeestelijking des volks'. Zij zijn echter 'gansch uitgeworpen'. De Oorbiechten hadden natuurlijk hun oorsprong in de 'raadpleging van de mensen bij hun Voorganger, zoals schapen bij hun herder', waarbij het ging om 'de gewigtige zielezorg'. Stellig was ook hierin reformatie nodig, maar heeft men niet het goede met het kwade verworpen? Het gevolg is, dat onder ons het 'belijden der zonden aan elkander', waarvan Jakobus spreekt, verdwenen is. En dat niet alleen, 'maar alle opening der conscientien, raadzoekingen..., alle onderzoeking van des menschen geestelijke gestalte, raadgeving, belijninge' zijn weggevallen 'zoodat ieder mensch in dat allerwigtigste werk van den welstand der ziel... op zijn eigen' bogt zoo botteling daarhenen gaat... waaruit eene bovenmate groote en

diepe onkunde van zich zelf, overkorsting van de conscientie, en verharding of ongevoeligheid des harten onder het genoemde Gereformeerde Christenvolk ontstaan is...'. Lodenstein tekent ook bezwaar aan tegen de verwerping van de transsubstantiatie. Want daardoor is men wel de 'gansche genieting van Jezus' vleesch en bloed, ja van Hem zelf, God en mensch... kwijt gegaan. Nu sterven de mensen in de letter van teeken en zegel, en (ten schoonste) gelooven, eenige weldaden in plaats van den Persoon zelf te verkrijgen'. Daarbij: 'Hoe is met het bijgeloovig vasten en lichaamskwellen alle ware vasten en te onderbrenging van het ligchaam vergaan en verloren? En, daar het verwerpen van het onderscheid tusschen geestelijk en wereldlijk enkel daarop aangelegd was, om alle Christenen geestelijk te doen zijn, hoe is het al vleeschelijk en wereldlijk geworden?' Natuurlijk is het goed geweest, dat het Pausdom werd afgezworen. Maar 'ware maar de Heilige Geest gekomen in de plaats van het Pausdom; maar de geesteloze mensch heeft zich door de waarheid meer dan het Pausdom verdorven'. Het is geworden 'reformerer zonder Geest'. En dat betekent in feite een 'nog snooder deformeren'. Want 'daar de bijgeloovige Papist nog in toom blijft door zijn bijgeloof, daar heeft deze het een en het ander verworpen, en gaat als een onbandige daarhenen'.

Al deze bezwaren krijgen echter nog een inhoudelijke verdieping, wanneer Lodenstein ook de inhoud van het reformatorisch belijden in zijn kritiek betreft. Daarop gaat hij vooral in in de tweede Samenspraak. Ook hier kunnen wij een zekere ambivalentie opmerken. Aan de ene kant treffen wij op vele plaatsen aan, dat Lodenstein de gereformeerde leer volledig onderschrijft en ook van harte aanbeveelt, verdedigt en uitdraagt. Hij doet dat temeer, omdat hij waarneemt, dat er velen ook daarvan beginnen af te wijken in zijn dagen. Hij spreekt over de 'Gruwzame blindheid van redelijke verlichten, die hij onderkent als vijanden van de ware leer. Het zijn de mensen, die alleen maar rekening houden met de 'tweede oorzaken', waardoor b.v. natuurrampen, oorlogen en andere zorgwekkende gebeurtenissen plaatsvinden, terwijl zij God als de 'Eerste Oorzaak' ontkennen. Wij denken hierbij aan mensen als Balthasar Bekker, die later deze opvatting klassiek vertolkte in zijn *De Betoverde Wereld*'. Lodenstein neemt het voor De Labadie op tegen L. Wolzogen, en was daarin één van de eersten, die als gereformeerde zich openlijk verzette tegen de opkomende Verlichting²³. Wij horen hem ook vele malen zich keren tegen de 'atheïsten', onder wie hij zowel de theoretische twijfelers in de lijn van Des Cartes als de praktische zondaren, die leven alsof er geen God is, rekent. De laatste ontdekt hij evenzeer binnen als buiten de kerk.

In positieve zin neemt Lodenstein het altijd op voor de gereformeerde belijdenis van de Kerk, waaronder hij de Nederl. Geloofsbelijdenis en de Heid.

Catechismus rekent, maar kennelijk niet de Dordtse Leerregels, hoewel hij ook deze voluit onderschrijft²⁴. Wel is het zo, dat Lodenstein aanvoelt, dat er tussen Schrift en belijdenis niet zonder meer een = teken kan worden geplaatst. Er bevindt zich de ruimte van de menselijke vertolking tussen Gods eigen woord en de belijdende vertolking van de kerk. Lodenstein is er zeker van, dat de leer altijd ‘nog door klaarder wijzen van voorstellen, bewijzen en diergelijken geholpen kan worden’²⁵.

Maar ook hier geldt weer, dat Lodensteins bezwaren zich niet zozeer richten tegen de inhoud van de leer der Reformatie als wel tegen het functioneren ervan in de kerk en de traditie. Dat komt bij hem op verschillende wijze tot uitdrukking.

In de eerste plaats legt Lodenstein alle nadruk erop, dat de Reformatie, in positieve zin verstaan, een herstelwerk is van de Geest, ‘waardoor Gods dienst wederom door Gods Geest geschieden zoude’²⁶. Want het meest kenmerkende van het Pausdom was, dat het geesteloos was vanwege de menselijke inzetten. Maar wat in het Pausdom geschied was, heeft zich in de Reformatie herhaald. Ook in de oude kerk is men immers met de Geest begonnen. Al die instellingen, die in later tijd in de Roomse kerk zo geesteloos en verkeerd zijn uitgroeid, zijn oorspronkelijk vanuit geestelijke motieven ontstaan. Zelfs het Pausdom heeft een wortel, die verantwoord was, omdat het geboren is uit het feit, ‘dat de evangeliëheid der Dienaren in de kerk veel confusie begon in te brengen’. Maar toen de Geest week, is alles bij Rome de verkeerde kant opgegaan. De Schrift werd aan de gelovigen ontnomen, en ‘hersen-geleerdheid’ kwam ervoor in de plaats, waaruit allerlei ketterijen zijn voortgekomen. Daartegenover was de Reformatie herstel van de hemelse wijsheid van het Woord, maar dan door de Geest verstaan en gedaan. De Reformatie was dus een geestelijke vernieuwing. Voor alles, wat men afschafte en verwierp stelde men de Geest in de plaats. In plaats van de Paus erkende men de Heere Jezus zelf als het Hoofd der Kerk. In plaats van de oorbiecht stelde men de ‘belijdenis der particuliere zonden voor den Heere door den Heiligen Geest’. De rozenkransgebeden, het bidden in vreemde taal en allerlei andere bastaarddevotiën moesten plaats maken voor ‘de waarachtige bewegingen en zuchtingen des Heiligen Geestes, de gebeden in geest en waarheid, heilige meditatieën en alleenspraken’. Verwierp men de transsubstantiatie, ‘het was om de waarachtige geestelijke genieting van den Heere Jezus God en mensch’ daarvoor in de plaats te stellen. ‘Zie dit is de Reformatie’. Hij noemt de Geest en zijn werking haar ‘eenige grond en kern’. We zien dus, dat Lodenstein hier, in zijn tweede *Samenspraak* van zijn *Beschouwingen van Zion* komt tot een positieve tekening van de Reformatie als beweging van de Geest, min of meer in tegenstelling met of althans als aanvulling op wat hij in zijn eerste *Samenspraak* hierover schrijft (zie boven). Maar daar-



door wordt nog duidelijker, hoe hij het gebeuren van de Reformatie inschat. Want als beweging van de Geest, wat de oude kerk oorspronkelijk ook geweest was, kon het met de Reformatie twee kanten uit. Lodenstein formuleert dit als volgt: ‘...langs dien weg de zaak overdenkende, kan men vinden, aan de eene zijde, wat eene hemelsche zaak, en waarachtig herstel van de Aposteleeuw dezelve, regt gevat, zoude zijn; en aan de andere zijde, wat een gereede weg, dezelve of derzelve voorgeven (zonder de medewerking van Gods Geest) is tot alle lossigheid, ongebondenheid, vleeschelijkheid, ongodsdienstigheid en ontbeeren van alle vreeze Gods;...’. Het is voor Lodenstein niet twijfelachtig, welke kant het is opgegaan. ‘Helaas! de gedaante van het Gereformeerde Christenwezen (de regschapenen uitgenomen)’ is wanschapen en veel erger geworden dan het ooit in het Pausdom geweest is.

De diepste oorzaak van het verval van de Gereformeerde kerk is dus, dat daarin een herhaling heeft plaatsgevonden van wat in het Pausdom is geschied. Van een geestelijke inzet in het begin is de kerk verworden tot een geesteloze bende. Reformatie is zodoende deformatie geworden. Het is niet beter maar erger geworden dan het was. Het aspect van de herhaling in het verval van de kerk brengt Lodenstein ertoe om te spreken van een voortdurende reformatie. Zij blijft altijd nodig ‘omdat wij nooit tot de volmaaktheid komen, en men altijd nederwaarts zakt’. Hij is het dan ook eens met ‘een geleerd man’ (J. Hoornbeek), die de kerk niet wilde noemen ‘reformata of gereformeerd, maar reformanda of te reformeren. Wat een zuivere Kerk zoude dat worden, die altijd daarin bezig was!’ (*Beschouwinge van Zion, II*, blz. 65, 137 v.).

Lodenstein geeft deze kritische beschouwing van de kerk niet in het algemeen, maar maakt haar ook concreet. Hij spitst het vooral toe op de volgende punten.

LEER EN LEVEN

Lodenstein laat de volle nadruk erop vallen, dat ‘de reformatie der Leer is, om de zeden te herstellen, of den mensch Godzalig en deugdzaam te maken’ (zie boven). Dat betekent niet, dat hij beide aspecten tegenover elkaar wil stellen. Veeleer is het zo, dat ook de belijdenis van de waarheid een deel is van de levensheiliging in het dienen van God. Maar zij kan dan niet op zichzelf blijven staan, maar dient verbonden te zijn met een daadwerkelijke levensheiliging. De waarachtige belijdenis gaat samen met de ware verloocheining van zichzelf in heiligheid. Het is echter de nood van de kerk, dat leer en leven van elkaar gescheiden zijn. Daardoor is de kerk in naam wel gereformeerd, maar niet in waarheid. Zo nu en dan komt Lodenstein ertoe om toch



ook waarde toe te kennen aan het feit, dat de kerk in haar officiële gedaante en leer nog gereformeerd is. Zij heeft nog steeds haar gereformeerde belijdenis. En dat acht Lodenstein waardevol. Temeer, omdat hij beseft dat wanneer de kerk in zijn dagen tot het opstellen van een belijdenis zou komen, deze zeker niet van die inhoud en dat gehalte zou zijn als de reformatorische belijdenisgeschriften. Hij vraagt zich zelfs af, of men nu nog wel de belijdenisgeschriften alsook de liturgische Formulieren van de kerk kan verstaan. Dat de kerk ook nu nog deze belijdenisgeschriften heeft, is voor hem één van de redenen, waarom hij het niet geoorloofd vindt om zich van de kerk af te scheiden²⁷. Ze is immers in haar wezen nog steeds gereformeerd. Maar wel is zij een vervallen, veruitwendigde gereformeerde kerk. Dat komt o.a. doordat men aan de gereformeerde leer genoeg heeft, zonder dat men staat naar een waarachtig gereformeerd leven.

DE WOORDEN DER WAARHEID EN DE WAARHEID DER WOORDEN

Direct hiermee verbonden ziet Lodenstein als één van de grote oorzaken van het verval der kerk, dat men wel de woorden der Waarheid kent en handhaaft, maar dat men niet de Waarheid zelf bezit. Men bezit wel de woorden der Waarheid, maar niet de Waarheid der woorden²⁸. Deze zinspeling keert bij Lodenstein talloze malen terug, en is in het latere Piëtisme altijd blijven voortleven als aanduiding van een veruitwendiging van het christelijk geloof. Wij stuiten hier op een complexe aanduiding, waarin meerdere accenten liggen verborgen. Zo kan Lodenstein de onderscheiding tussen de fides quae en de fides qua ermee verwoorden. Wat men gelooft is de gereformeerde Waarheid, maar deze dient verbonden te zijn met het geloven als existentiële betrokkenheid van de mens op God en zijn Woord. Als men het eerste alleen bezit, is men toch in feite een ongelovige.

Maar ook in de fides qua maakt Lodenstein weer een onderscheiding. Het is namelijk mogelijk om in de Waarheid te geloven met een historisch geloof. Dan blijft het kennen ervan een zaak van het verstand, van de hersenen. Het hart staat er buiten. Ook dat stempelt zulk een gelovige tot een ongelovige. Zoals in vele andere verbanden maakt Lodenstein ook hier een scheiding tussen een uitwendig en een inwendig geloven in de waarheid, tussen een loutere 'woordenwetenschap' en de 'bevinding' der woorden. Het eerste is in feite nutteloos, ja zelfs gevaarlijk, omdat het zo misleidend is. Men kan dan menen een ware christen te zijn, terwijl men het niet is. Alleen de inwendige belijdenis der waarheid is echt en zaligmakend.

Die uitwendige kennis der waarheid is niet alleen gevaarlijk, omdat zij voor de mens zelf bedriegelijk is, maar ook voor de waarheid zelf. Zoals in



de Roomse kerk de geesteloosheid gevoerd heeft tot dwaling, zo ziet Lodenstein ook in de Gereformeerde kerk een ontwikkeling, waardoor het uitwendig kennen van de waarheid voert tot de aantasting van de waarheid zelf. Immers gaat de natuurlijke mens dan deze bovennatuurlijke waarheid in zijn greep krijgen, waardoor zij wordt vervormd en aangepast aan het denken en begeren van de mens zelf. Zo ziet Lodenstein de opkomende dwaalleer in zijn dagen eveneens als een gevolg van het geesteloos, uitwendig omgaan met de waarheid Gods. In hetzelfde verband merkt Lodenstein op, dat ook het niet in praktijk brengen van de Waarheid in de levensheiliging tot dwalen in de waarheid zelf leidt. Het begint met de ethische ketterij, die vervolgens een leerstellige ketterij wordt. In zijn *Beschouwinge van Zion* schrijft Lodenstein: 'Onze wanbetrachting des Heilige Waarheden... brengen ons tot verlies van de Waarheden zelve...'

DE WAARHEID IS GOD ZELF

Wij gaan dit nog dieper verstaan, wanneer wij nagaan, wat voor Lodenstein de inhoud van de Waarheid is. Ten diepste is zij niets anders dan God zelf geopenbaard in Christus. Gods Waarheid is immers Gods Woord. En Gods Woord is 'God zelf: te weten: de tweede Persoon in de Heilige Drieëenigheid,... die ook Zich daarom zegt de Waarheid te zijn...'. In feite is dan ook het ware kennen van de Waarheid niets minder dan 'eene waarachtige, niet wezentlijke, maar genadelijke mededeeling van de Godheid of het wezentlijke Woord zelf, dat die kennis in ons werkt'. In het mededelen van de waarheid aan de mens deelt God zichzelf mee, in Jezus Christus, die het Woord en de Waarheid zelf is. We merken op, hoe Lodenstein hier aan de rand gaat van een wezenlijke vereniging van God en mens. Toch wijst hij deze uitdrukkelijk af. Het gaat niet om een wezenlijke, maar om een genadige zelfmededeeling van God aan de mens. Een zelfmededeeling in Christus, op de wijze van het Woord en het geloven daarin en zo het kennen van God. Dit is van grote betekenis om Lodensteins mystiek te verstaan²⁹. Hij gebruikt vaak uitdrukkingen, die erop lijken alsof hij heel dicht bij een mystieke eenwording van God en mens komt. Toch moeten wij dit altijd verstaan in het licht van het bovenstaande. God deelt wel zichzelf mee, maar dit geschiedt in het kader van het Woord, van Christus, en van het geloven in Hem. Niettemin gebruikt Lodenstein deze onderscheiding om heel veel nadruk erop te leggen, dat wij in Christus door het geloof in het Woord God zelf kennen en ontvangen. Daarom is deze onderscheiding ten nauwste verbonden met die van de geestelijke kennis in tegenstelling tot de letterkennis.

LETTERKENNIS-GEESTELIJKE KENNIS

Het is opvallend, hoe vaak en nadrukkelijk Lodenstein spreekt over de kennis. De kennis van de Waarheid, van de leer, vooral van God. Hij schrijft ergens, dat de kennis van God de kern is van de Godsdienst³⁰. Men heeft erop gewezen, dat hier invloed van G. Voetius blijkt, die ook de kennis heeft gezien als het wezen van het geloof³¹. Maar Voetius staat in dit opzicht weer in de traditie, die door Calvin is ingezet en in de Orthodoxie van Beza en Gomarus is voortgezet. Dat Lodenstein in dit opzicht vertegenwoordiger is van een typisch Nederlandse traditie, blijkt o.a. daaruit, dat hij het als een zwakte van de Engelse kerk beschouwt, dat zij wel de vroomheid uitstekend beoefent maar dat de kennis te kort komt! Dit in onderscheid met Nederland, waar beide met elkaar verbonden worden³². Van de letterkennis geldt echter, dat zij uiterst gevaarlijk is. Andere misstanden hebben hun duizenden verslagen, maar de letterkennis haar tienduizenden. Lodenstein ziet vooral hieraan de kerk te gronde gaan. Dat geldt vooral daarom, omdat zij meestal gepaard gaat met een burgerlijk netjes leven, dat men dan aanziet voor een waar christelijk leven. Letterkennis en burgerlijkheid gaan samen. Maar zij zijn beide onvoldoende, ja verkeerd.

Vragen wij naar het inhoudelijke verschil tussen de letterkennis en de geestelijke kennis, dan kunnen wij voor een deel aansluiten bij wat boven reeds is aangegeven. De geestelijke kennis voert tot de kennis van God zelf in Christus, tot een vereniging met Hemzelf. Zij richt zich op de inhoud van de Waarheid, die ten diepste een Persoon is. De letterkennis daarentegen stelt zich tevreden met de buitenkant, de schors der waarheid. Zij richt zich niet tot God in Christus zelf, maar beperkt zich tot de gaven en weldaden van God. Tegelijk hiermee verbonden is er verschil wat betreft de bron, waaruit zij voortkomen. De geestelijke kennis is het werk van God zelf door zijn Geest. Zij is voluit bovennatuurlijke kennis. De letterkennis wordt door de mens zelf verworven. Zij is natuurlijke kennis, ook al richt zij zich op de openbaarde waarheid. Een belangrijk verschil ligt ook in de wijze, waarop deze kennis in de mens functioneert. De geestelijke kennis is bevindelijke kennis. Zij wordt niet slechts met het verstand gekend, maar vooral ook met het hart gevoeld en genoten. 'Genieting' staat hier tegenover 'bevatting'. Ook hier komt het mystieke karakter van Lodenstein's visie op het heil en het delen daarin tot uiting. Wanneer delen in het heil ten diepste is 'mededeeling van de ware Godheid aan den mensch', 'eene waarachtige gratieuze mededeeling van het ongeschapen Licht, de Waarheid zelve, komende in de mensch als in Zijnen Tempel wonen, en Zich zelve in al Zijne eigenschappen aan den mensch doende voelen en zien', dan kan het niet anders, of Lodenstein moet het kennen van God omschrijven in termen, die mystiek gekleurd zijn.



In dit kader kan hij zelfs zeggen, dat de eigenschappen van God aan de mens worden megedeeld, en dat de mens God ‘heeft’³³.

Tegelijk wordt hieruit duidelijk, dat Lodenstein het criterium van het ware geloof wel hoog stelt, en is het te verwachten, dat niet velen daaraan voldoen, vooral niet als het gaat om de volkskerk, waarin Lodenstein heeft gewerkt en heeft willen blijven werken. Hij klaagt, dat er zo weinig ware kinderen van God te vinden zijn in de gemeente. Het meeste is schijn, slechts weinigen vertonen het ware, zowel in de innerlijke geloofsbeleving als in de levensheiliging naar buiten. Maar wie ook zo hoog mikt naar een mystieke beleving, moet wel in een volkskerk zich een eenzame gaan gevoelen. Men heeft erop gewezen, dat dit elitaire aspect in Lodensteins geloofsleer samenhangt met zijn aristocratische levenshouding als zodanig³⁴.

WOORD-GEEST

Het is duidelijk, dat alle boven genoemde onderscheidingen ten diepste samenhangen met de onderscheiding tussen Woord en Geest. De ware Godskennis is de geestelijke kennis: gewerkt door de Geest en vervuld met de Geest. De letterkennis daarentegen houdt zich tevreden met alleen maar het Woord. Onmiskenbaar valt er bij Lodenstein een grote nadruk op de onderscheiding tussen Woord en Geest, veelmeer dan op de eenheid van beide. Toch sluit dit niet in, dat Lodenstein het Woord op de tweede plaats stelt. Altijd weer wijst hij erop, dat alleen Gods Woord, dat ons in de Schrift gegeven is, bron en maatstaf van ons geloof en van al ons christelijk handelen moet zijn, zowel in het persoonlijke als ook in het kerkelijke en politieke leven. Als Lodenstein het zo vaak heeft over de ‘dode letter’, bedoelt hij niet het geschreven Woord van God, maar het Woord zonder de Geest. We zouden zelfs van een zeker biblicisme bij Lodenstein kunnen spreken, dat hij ongetwijfeld van de Puriteinen heeft overgenomen. Dat blijkt b.v. wanneer hij een duidelijk onderscheid aanbrengt tussen wat God in zijn Woord ons voorschrijft en wat mensen ons voorschrijven. Uit dit hermeutisch uitgangspunt is o.a. zijn waardering van de christelijke feesten te verklaren. In een preek over Luc. 2:1-7, die hij op het Kerstfeest gehouden heeft, laat hij er geen twijfel over bestaan, hoe hij over het Kerstfeest als christelijke feestdag oordeelt³⁵. In feite heeft hij er weinig mee op, omdat het een menselijke inzetting is. Deze dagen zijn niet meer dan andere dagen. En ‘met de Rustdag kunnen zij in ‘t duyzendste deel niet gerekent worden’, want de rustdag is van God. Alleen wat God in zijn Woord ons voorschrijft is bindend. Wat mensen ons bevelen is facultatief. Tegelijk komt ook hier bij Lodenstein weer de tegenstelling tussen het uitwendige en het geestelijke naar voren. Uiterlijke feest-

dagen houden heeft in feite geen betekenis. Het gaat erom van binnen feest te houden. Dan wordt Christus in ons geboren door onze wedergeboorte. Dat is het ware feest. En dat kan men ook op andere dagen doen dan op de Kerstdag.

Ook wanneer Lodenstein de toestand van de kerk in andere opzichten wil beoordelen en veroordelen, gaat hij bewust en uitsluitend uit van de maatstaf van Gods Woord. Gods Woord alleen is de 'weegschaal van het heiligdom'. Mede daarom kon hij de radicaliteit van de Reformatie onder kritiek stellen, omdat zij in haar strijd met Rome te ver gegaan was, d.w.z. te eenzijdig-reactionair was geweest en verder gegaan was dan de Schrift gaat.

Anderzijds voelt Lodenstein ook aan, dat hij met zijn nadruk op en concretisering van de 'preciesheid' in de levensheiliging niet altijd letterlijk zich op de Schrift kon beroepen. B.v. wanneer hij hekelt, dat de gemeenteleden, en zelfs ook de predikanten, zich een luxe veroorloven in de inrichting van hun huizen en hun maaltijden en in het meegaan met de mode, enz. Dan neemt Lodenstein als goed gereformeerd theoloog zijn toevlucht tot de hermeneutische stelregel, dat wat rechtmatig uit de Schrift afgeleid is van gelijk gezag is als wat de Schrift letterlijk aangeeft. Als de Bijbel de gelovigen ertoe vermaant om matig te leven als vrucht van de Geest (Gal. 5:22) dan mag men daaruit consequenties trekken, die leiden tot de door Lodenstein aangeduide concretisering rondom de luxe³⁶.

In dezelfde lijn ligt het, wanneer Lodenstein ook het goed recht opeist voor een systematische doordenking van de leer in de vorm van de scholastische theologie. Hij meent, dat het in de theologie maar niet gaat om het woordelijk naspreken van de Schrift, maar dat men met gebruik van 'kunstwoorden' komt tot een eigen verwerking van de Schriftopenbaring³⁷. Als Lodenstein dan ook ernstige kritiek laat horen op de predikantenopleiding aan de Universiteiten, dan is niet het principe van de wetenschappelijke theologie als zodanig in het geding, maar veeleer het feit, dat men alleen maar het verstand zoekt te bevredigen en zo komt tot een schoolse dorheid, terwijl het leven des geloofs in de innerlijke gemeenschap met God en de ware heiliging van het leven gemist wordt.

Opmerkelijk is, dat hij diezelfde vrijheid ten opzichte van de letter van de Schrift ook opeist voor wat hij noemt de mystieke theologie³⁸. Vele orthodox-gereformeerden uit zijn dagen wezen deze theologia mystica af en beschouwden haar als ongereformeerd. Vooral wanneer daarin termen werden gebruikt als verlichting, eenwording, versmelting en vernietiging, termen die rechtstreeks uit de heidense mystiek stammen en in de middeleeuwse mystiek ook veelvuldig werden gebruikt. Lodenstein is daar echter niet zo negatief over. Wel wijst hij deze mystieke theologie af, voorzover zij inhoudelijk afwijkt van de gereformeerde leer. Hij denkt dan aan hen, die een 'ingeboren

licht in de ziel' leren, dat in ieder mens gevonden wordt 'en hetwelk hij naar zijnen vrijen wil opvolgt en gehoorzaamt, of niet'. Ook een zodanige onmiddellijke werking van de Geest in de mens, waarbij de mens zelf wordt uitgeschakeld, wijst Lodenstein af. Met de *Dordtse Leerregels* onderscheidt hij hier een eerste en tweede genade. In de genade, die de wedergeboorte tot stand brengt, werkt de Geest onmiddellijk, niet met de mens, maar ondanks hem, zij het wel in een bewuste ervaring ervan. Maar in de tweede genade vindt er een samenwerking plaats tussen de Geest en de (wedergeboren) mens³⁹. Ook wijst hij in dit opzicht de mystiek af, waarin men het heilig Woord en de verzoening door Christus te weinig acht. Het eerste zou alleen voor 'de kinderen in Christus' goed zijn, niet voor de gevorderden. Daar wil Lodenstein niet van weten, en hij verwijst dan naar het boek, dat Marnix heeft geschreven tegen de dopers. Zo kan men ook in de mystieke theologie een letterknecht zijn.

Maar Lodenstein blijft ook hier voorzichtig in zijn veroordeling. Men kan door de geestdrijverij en de mystiek te bestrijden zo gauw voet geven aan hen, die in feite alleen een uitwendige kennis van de waarheid voorstaan. Daar wil hij in geen geval aan meewerken.

Ook al heeft Lodenstein zelf een 'kleine mate van heilige bevindingen', hij erkent de waarde van de mystiek. Daarom moeten wij de mystieke theologie genuanceerd beoordelen. Dat mystieke kunsttermen gebruikt worden, is als-zodanig niet af te keuren. Want dat doet de scholastieke theologie precies zo. En ten diepste gaat het in de verborgen omgang met God toch om 'eene onuitsprekelijke zaak'⁴⁰. Lodenstein trekt hier een parallel met de Geestestaal uit 1 Kor. 14.

Beslissend is wat ermee wordt aangeduid. Volgens Lodenstein is het zo, dat in de mystieke theologie vaak het ware geestelijke leven wordt vertolkt, en dat kan hij waarderen, zonder de gevaren uit het oog te verliezen. Hij beroept zich daarvoor op Thomas à Kempis, Tauler, Gerson en Voetius. Dat hij zich niet op de gereformeerde Reformatoren beroept, vindt zijn oorzaak in Lodenstein's mening, dat zij de mystieken nooit voldoende gekend hebben⁴¹.

Lodenstein wil onderscheiden tussen goede en verkeerde geestdrijverij. Men moet geen geestdrijverij noemen (in negatieve zin), 'wanneer de Geest machtig gedreven wordt', omdat de Geest alles werkt. 'Gereformeerden moeten (gezond verstaan) uitstekende Geestdrijvers zijn, in alles drijvende des Heeren Geest en in alles door den Heere den Geest gedreven of geleid zijn, als geheele Geestelijken'. Daarom moeten de dopers niet alleen als negatief voorbeeld worden gesteld. We kunnen het ook zo zien, dat wat zij verkeerd doen door ons goed gedaan wordt. In die zin zijn gereformeerden 'uitstekende' geestdrijvers. Zij steken boven de dopers uit, en steken niet bij hen



af, als ongeestelijken bij geestelijken. Het is duidelijk, dat Lodenstein op deze wijze aandacht wil vragen voor een pneumatologische vertolking van het heil op reformatorische wijze verstaan.

WEDERGEBOORTE EN GELOOF

Wanneer Lodenstein zo sterk onderscheidt tussen Woord en Geest, ligt de diepste oorzaak hiervan niet in het Woord als zodanig maar in de mens die het Woord gelooft. In feite valt dan de beslissing in de wedergeboorte. Wanneer een niet-wedergeborene met het Woord bezig is, dan kan dat alleen op een uitwendige wijze gebeuren. Hij heeft genoeg aan de letter, de buitenkant, de schors. Hij dringt niet door tot het wezen, de werkelijkheid, tot de God van het Woord, tot Jezus zelf. Dat laatste is alleen het geval, wanneer de wedergeborene het Woord van God gelooft. Voor hem betekent dit, dat hij doordringt tot de kern, tot het leven van God zelf, dat Hij in Christus en zo in het Woord heeft geopenbaard en door zijn Geest aan de mens meedeelt. Theologisch beoordeeld komen wij hier in aanraking met de verhouding tussen wedergeboorte en geloof. Uit het bovenstaande is duidelijk, dat bij Lodenstein de wedergeboorte als levendmaking aan het geloof voorafgaat. De eerste wordt door Gods geest onmiddellijk gewerkt, en betekent een mededeling van goddelijk leven in en aan de ziel. Deze visie op de wedergeboorte is reeds eerder in de Gereformeerde traditie terug te vinden. Er zijn bij Calvijn reeds aanzetten hiertoe te vinden, hoewel bij hem de omgekeerde volgorde, namelijk dat de wedergeboorte er is door het geloof, overweegt. In Dordt gaat de volgorde wedergeboorte – geloof overheersen, daarin de lijn van de Orthodoxie volgend. Het is echter vooral Amesius geweest die aan deze structuur een theologische vulling heeft gegeven: wedergeboorte als mededeling van goddelijk leven in en aan de ziel. Dat wij dit ook bij Lodenstein zo terugvinden, zal ongetwijfeld met zijn beïnvloeding door Amesius samenhangen.

RECHTVAARDIGING-HEILIGING

Uit het bovenstaande blijkt, dat de kritische beoordeling van Lodenstein van de Reformatie en van de Gereformeerde kerk van zijn dagen voor een groot deel samenhangt met zijn visie op de verhouding tussen Woord en Geest. Toch blijft ze daartoe niet beperkt. Wat wij in ditzelfde kader ook telkens bij hem tegenkomen, zijn zijn bezwaren tegen het centraal stellen van de rechtvaardiging van de goddeloze door het geloof alleen. Deze leer is in de

Reformatie en daarna zo eenzijdig in het middelpunt komen te staan, dat de andere pool, die van de heiligmaking, daardoor uit het oog is geraakt of althans onvoldoende tot haar recht is gekomen. Lodenstein ziet in de gemeente de misvatting heersen, dat wanneer men gerechtvaardigd wordt uit het geloof, er geen goede werken meer gedaan hoeven te worden. Wil men toch goed doen, dan is men een werkheilige⁴³. Het geloof moet ons zaligmaken, dat is de ware Reformatie, zo zegt men. Komt men er dan toch toe om iemand te vermanen, opdat hij uit de zonden zou opstaan, dan wordt men voor remonstrants versleten. Terwijl als men alles op de Geest en het geloof zet, men dan behoort tot de 'regte contra Arminianen'⁴⁴. Het is er Lodenstein niet om te doen de rechtvaardiging door het geloof af te wijzen, al is het wel zo, dat zij lang niet zo'n aandacht krijgt als van een reformatorische prediking te verwachten zou zijn, wat trouwens ook geldt van de orthodoxie, juridische verzoeningsleer, die daarmee direct verband houdt. Voor hem is de rechtvaardiging niet het artikel waarmee de kerk staat of valt, noch wordt ze zoals wij bij Calvijn aantreffen genoemd het fundament of de pilaar, waarop de hele godsdienst rust. Daartegenover maakt Lodenstein juist bezwaar, dat men al maar op de rechtvaardigmaking ziet, terwijl toch 'de Heyligmakinge het uiterste is; want het eynde moet zijn/om uit de wereld getrokken te worden/en der gerechtigheid te leven...'⁴⁵ Lodenstein ziet dus de rechtvaardiging als het middel om tot het eigenlijke doel te komen, namelijk de heiliging. Volgens hem is dit geheel in overeenstemming met wat Paulus leert in de brief aan de Romeinen en de Galaten. 'De Leere van de genadige regtveerdigmakinge van den arme sondaar/om niet/uyt genade, opent geen deur tot sorgeloosheyd/want alle die meest aandringen/de vergevinge der sonden om niet, die dringen ook meest aan op de Godsaligheyd; ...Immers die veel vergeven word/die heeft veel lief...' Zij zijn wel door de wet aan de wet gestorven, maar opdat zij Gode leven zoude⁴⁶.

Lodenstein vindt het dan ook te zwak, dat men de goede werken alleen ziet in het teken van de dankbaarheid voor de ontvangen vergeving der zonden, een gedachte overigens, die ons door de *Heid. Catechismus* wordt aangeleerd. Zij zijn veeleer de vrucht van ons ingeplant zijn in Christus (*Heid. Cat.* vr. en antw. 64), waarom het God te doen is en ook ons om te doen moet zijn⁴⁷. Ook acht hij het niet juist om de heiliging te zien als noodzakelijk om de weg des hemels te gaan. Zij is het heil zelf, de zaligheid zelf, zij het nog in de beperkte mate van het leven hier op aarde.

HEILIGHEID-ZALIGHEID

Direct hiermee verbonden is de bij Lodenstein telkens weer terugkomende gedachte, dat de levensheiliging van de christen op aarde reeds een eerste trap is van de zaligheid. Zaligheid is direct verbonden met Godzaligheid. Lodenstein meent de bijbelse grond daarvan aan te kunnen wijzen in Rom. 8:29, 30, waar Paulus in de orde des heils van de rechtvaardiging direct overstapt op de verheerlijking⁴⁸. ‘...die Hij gerechtvaardigd heeft, die heeft Hij ook verheerlijkt’. Uit dit Schriftwoord wordt volgens Lodenstein opnieuw duidelijk, dat het niet om de rechtvaardiging maar om de verheerlijking gaat. De rechtvaardiging vormt slechts een stadium op de weg naar de verheerlijking. Maar ook wijst dit woord aan, dat de heiliging geen eigen plaats inneemt in onderscheid van de verheerlijking, maar dat zij daarvan een deel is. In feite is de verheerlijking er al in het leven van Gods kinderen op aarde. Alleen moet er dan wel onderscheid worden gemaakt in trappen. Nu is ze er in een onvolkomen, straks in een volkomen trap.

Belangrijk is, dat voor het woord verheerlijking of heerlijkheid, of hemelse heerlijkheid ook het woord ‘gelukzaligheid’ kan worden ingevuld. Voor God leven in deugdzaamheid en heiligheid, dat is de echte Godzaligheid. En omdat in God ons hoogste geluk ligt, is de Godzaligheid tegelijk ook onze gelukzaligheid. Dit leven begint er al mee, want er is ook nu al deze Godzaligheid in de gestalte van de ware vroomheid. Het is vooral in dit verband, dat Lodenstein vele malen het heilsegoïsme hekelt, dat hij in de gemeente zo menig keer aantreft. Het hangt direct samen met de bovengenoemde eenzijdige aandacht voor de rechtvaardiging. Daarin gaat het om de vergeving der zonden, de rust van het geweten en de verwachting om straks in de hemel te komen. Maar in werkelijkheid is dit niets anders dan vrome eigenliefde. Men gelooft in Christus en dient God om eigen belang, terwijl de ware Godsdienst er is om de Heere te dienen om Zijnszelfswil. Als wij Gods eigendom zijn, dienen wij ook voor Hem te leven! En daar kunnen wij nooit te ijverig in zijn.

Daarom komen wij het ook herhaaldelijk bij Lodenstein tegen, dat hij zich afzet tegen hen, die zo gemakkelijk zich kunnen beroepen op hun onvolmaaktheid. Hier beneden blijft immers alles onvolkomen, omdat wij met zonden bevuurd zijn en blijven. Wellicht is dit vaak onder een mom van gereformeerde rechtzinnigheid Lodenstein tegengeworpen, wanneer hij in prediking en pastoraat aandrang op het beoefenen van de christelijke deugden. Hij heeft er dan ook een speciale verhandeling over geschreven onder de titel *Weeg-schale der onvolmaacktheden*. Schamper merkt Lodenstein op: ‘Soo werpt men al zijn doen op dien drekwagen van Onvolmaacktheyd/...’⁴⁹. Men stelt de leer van de onvolmaaktheid gelijk met de leer der genade. En men roept uit: ‘Och! als ’er de Leere der onvolmaacktheyd niet en was/ik was ver-



loren...'. Daar troost men zich mee. Maar er is in feite geen troostelozer leer dan juist deze en men komt ermee opnieuw in het Pausdom terecht. Daartegenover wil Lodenstein geen leer van de volmaaktheid drijven zoals in doperse kringen voorkwam, en tegen wie juist Calvijn nogal sterk de onvolmaaktheid van de gelovigen hier op aarde heeft geaccentueerd. Maar waarin Lodenstein wel gelooft, is, dat de ware kinderen van God in heiligheid uitsteken boven andere mensen. En dat geldt zowel in hun innerlijk als in hun uiterlijk bestaan. De nadruk valt zelfs op de zichtbare heiligheid.

Zelfs gelooft Lodenstein in een principiële volmaaktheid der heiligen. Hij noemt dit een 'volmaaktheyd der deelen', omdat zij gaat over alle delen der Wet en alle leden van de nieuwe mens⁵⁰. In wezen is deze volmaaktheid nu al aanwezig. Echter is er nog niet een volmaaktheid in trappen, maar dat doet niets af van het feit, dat er 'eene wonderlijke, zichtbare uitstekendheid van zulke mensen' is. Dit ligt in de aard van het nieuwe leven van de christen opgesloten. 'Want waar ziet men ergens een levend ligchaam, hetgeen ...van een doode niet onderscheiden kan worden?' 'Wat behoorde een Christen een Wonder van een mensch te zijn, en inzonderheid een gereformeerd Christen'⁵¹. Men dient te beseffen, dat onvolmaakheden verdoemelijke zonden zijn, en dat de feitelijke onvolmaaktheid niet iets is om erin te berusten, maar om des te meer te jagen naar de volmaaktheid. In de *Opdragt* van zijn *Beschouwinge van Sion* schrijft Lodenstein: 'Geene volmaaktheid der trappen (het is waar) heb ik mij ooit ingebeeld in dit leven, achtende die een voorregt van het toekomstige; maar houd het standvastig dáárvoor, dat zij die deze genade deelachtig worden, uitstekende mensen moeten zijn, en naar de heilige Godsspraken wonderen en dwazen in de oogen van anderen...'. Het ligt voor de hand, dat Lodenstein, die zozeer aandrang op de beoefening der godzaligheid ook een voortgang in de heiligmaking mogelijk acht. Ook dan spreekt hij van trappen van min of meer voortgang, die hij, naar hij zegt, zelf ook ervaart.

In dit verband noemt hij nogal eens de 'hebbelijkheid' van de deugd, die door volhardende oefening verkregen wordt. Ook hiervan geldt weer, dat zij volmaakt is in de delen. De eveneens aanwezige onvolmaaktheid bestaat daaruit, dat er ook ondeugden in het leven van de christen zijn. Lodenstein hanteert hier een habitus-begrip, dat meer aansluit bij de middeleeuwse scholastiek dan bij de gereformeerde Orthodoxie. Trouwens zijn hele visie op de (on)volmaaktheid der gelovigen ligt dicht bij het middeleeuwse heiligheidsideaal dan bij het reformatorische simul justus-simul peccator⁵².

DE WET

Belangrijk is om in dit verband na te gaan, welke plaats en betekenis Lodenstein toekent aan de Wet. Hij brengt haar o.a. ter sprake in relatie tot de christelijke vrijheid, waarop velen zich beroemen in naam van het echte reformatorische geloof. Op de achtergrond daarvan staat het schema van Wet en Evangelie, dat door de invloed van Luther en Melanchton in het Puritanisme en het Gereformeerd Protestantisme in de 16de en 17de eeuw een sterk overheersende plaats heeft gekregen. De Wet is er om de mens aan zijn schuld en verlorenheid te ontdekken en zo tot Christus te drijven. Maar wanneer hij eenmaal op grond van Christus' gerechtigheid van de vloek der wet en de straf Gods is vrijgesproken, dan mag hij zich als Gods kind van deze tuchtmeester ontslagen weten en in dankbaarheid en vrijheid zijn weg gaan.

Op zich heeft Lodenstein tegen deze tekening van de weg des geloofs geen bezwaar. Wanneer hij zelf aangeeft, hoe de weg van de ware christen zich aftekent, begint hij ook met kennis en erkentenis van de zonde en het rechtvaardige oordeel van God om dan tot Christus te vluchten en bij Hem heil en hulp te vinden⁵³. Toch krijgt dit bij Lodenstein niet een zwaar accent. Zeker niet in die zin, dat hij op deze wijze het schema van Wet en Evangelie hanteert. Zo kan hij ook het Evangelie vrijuit en ruim verkondigen zonder dat hij duidelijk de kennis der zonden door de Wet daaraan vooraf laat gaan⁵⁴. Wat bij hem veel zwaarder weegt is de voorafgaande bekering. Het 'geheele werk van de Religie; dat wy te doen hebben op de Wereld (het andere is voor den Hemel) is "de bekeeringe tot God/en geloove in den Heere Jezus Christus. Soo dat/als de oeffeninge van bekeeringe noodzakelijk in 't begin is/wanneer wij onzen voet beginnen te zetten op den weg des Heeren, het eerste gesigte dat den mensch krijgt van hem zelve/in dat hy een sondaar is/en van Jezus Christus als een Saligmaker'"⁵⁵.

Hierin komt duidelijk naar voren, hoe dicht bekering en geloof in Christus op elkaar betrokken zijn. Lodenstein beseft dat zelf ook, want hij laat erop volgen, dat als het zo is, het voor de hand ligt, dat men van mening kan verschillen over wat eerst is, de bekering of het geloof. Hij antwoordt hierop, 'dat hoewel het geloove eerst beweegt en gaande maakt/tot een heylige oeffeninge', wanneer dit geloof zichtbaar tot uiting komt, men kan spreken van 'het werk van de bekeerde...'.

Door zo sterk de nadruk op de bekering te leggen, wil Lodenstein ingaan tegen hen, die via het schema van Wet en Evangelie voorbijgaan aan de noodzakelijkheid van een daadwerkelijk sterven aan de Wet. Wij moeten niet alleen door de Wet veroordeeld worden om in Christus te worden gerechtvaardigd. Het is ook nodig om door de Wet aan de Wet te sterven om zo voor God te leven. In dit verband spreekt Lodenstein vele malen over de zo hoognodige mor-

tificatio, de doding van de mens in zichzelf. Als er bij Lodenstein kan worden gesproken van een voorwaarde vooraf, dan geldt het deze mortificatie. 'Om nu tot dit geestelijk leven te komen/dat Gode soo aangenaam/en ons betamelijk is/soo moet eerst een dood voorgaan/en een slagting'⁵⁶. Dit sterven aan zichzelf is een wezenlijk en noodzakelijk deel van de bekering, of ook van de wedergeboorte. Opmerkelijk is, dat Lodenstein juist in dit kader de wet ter sprake brengt.

Hij keert zich dan tegen een antinomiaanse tendens, die een leer van de christelijke vrijheid propageert, waarin de wet is afgedaan. Maar, zo reageert Lodenstein: 'Is dat de Christen vryheyd? Ik zoude die dan wel vervloeken zoo een vryheyd te hebben. Is 't vrij te zijn van God te dienen/en ongerechtigheid te bedrijven/in zonden te doen?' Maar wat zegt Gods Woord? De ware christelijke vrijheid 'is sig op een stiptje te binden aan de Wet/waarvan geen stiptje nog jota mag afgedaan worden', omdat ze 'Gods eeuwigdurende Zedelyke Wet' is⁵⁷. Toch weet ook Lodenstein van een vrij zijn van de wet. Deze bevrijding vindt juist plaats in de mortificatie van de mens. '...een gemortificeerd Christen is vry van de Wet, ten opsigte van die ophitsende magt der zonde in een onwedergeboorne'. Ook al is het zo dat ook Gods kinderen deze macht van de Wet en de zonde in zich gevoelen, ze gaat hun omdat zij aan de Wet gestorven zijn toch niet meer aan. 'De Wet dood de sonde, voor soo veel die ons bekend maakt wat goed is/en als een Tugtmeester ons dringt na Christus;...'. Maar dan is de mens nog onwedergeboren. Want in een 'onwedergeboorne is (ze) als een mes of twee-snijdent scherp zweert...' maar van een wedergeborene geldt, dat hij aan zichzelf gestorven is, en daarom is hij vrij van de Wet. Zij hebben namelijk de Geest van God. En waar de Geest des Heeren is, daar is vrijheid⁵⁸.

Het is echter niet zo, dat deze mortificatie alleen aan het begin van de geloofsweg plaatsvindt. Zij is niet slechts voorwaarde vooraf, maar ook het op deze aarde altijd voortdurende proces in het christenleven. Het doden van de leden die op aarde zijn is een voortgaand gebeuren zoals het vrij worden van de wet dat ook is. Daarom blijft Lodenstein aandringen op mortificatie, zowel inwendig als uitwendig. Want hij weet; 'die sulks het meest doet/is de vryste Christen', terwijl zij, die dit niet doen 'een helse slaaf van de Wet' blijven, waardoor zij telkens weer als de zonde haar kop opsteekt, ontsteld en desperaat worden. Zo krijgt bij Lodenstein het woord van Paulus uit Gal. 2:19 wel een hele letterlijke toepassing: Door de Wet sterven wij aan de Wet. Door de Wet worden wij vrij van de Wet. Hoe meer wij door de Wet namelijk sterven aan de zonde, aan onszelf, des te meer worden wij vrijgemaakt om voor God te leven. Zo ligt in de mortificatie zelf de bevrijding, de levendmaking besloten. Lodenstein heeft deze mortificatie van de christen heel concreet vorm gegeven. Hij zegt daarvan, dat zij pijnlijk is, 'want het is een quetsing, en doding, en kruyciging van ons zelve', een 'zijn handen afkap-

pen/de voet afsetten'⁵⁹. Een 'kind Gods mortificeert met pijn... om te beter in nieuwigheyd des levens voor God te wandelen...'.

Een preek over Kol. 3:5 begint hij: 'Een Christens leven is het aldermoeyelijkste leven, want hij moet zijn gantsche leven niet doen dan dooden en mortificeren'. 'De eerste grondslag van de Godsaligheyd is de Bekeeringe, wanneer de ziel veranderd werd van alle quaat tot alle goed/en heteerste van de bekeeringe is de doodinge der aardsche leden, want Christus en de sonden konden niet t'samen bestaan;...'. Ze wordt door Lodenstein radicaal opgevat. Het is te vergelijken met 'een Chirurgijn, wanneer de Patients acciden ten wil genesen/een incisie doet/en een lid afzettende/het levende vleesch eerst half dood laat bijten/en soo mortificeert'. Het ligt voor de hand, dat in dit kader de ascese bij Lodenstein een grote plaats inneemt. Zij komt tot uiting niet alleen in een sobere levensstijl, maar krijgt ook een speciaal accent b.v. in het op gezette tijden vasten en 's nachts de slaap onderbreken om te bidden⁶⁰. Wel is het niet zo, dat het natuurlijke in de mens moet worden gedood, maar het zondige. Ook gaat het niet om een kwelling van de lichaamsleden, want ook dat gaat tegen de natuur en de Schrift in. Maar wel moet de zonde radicaal worden aangepakt. Niet 'voor een uur of dag/nog jaar/maar... zijn gantsche leven'. Geen 'inbindinge van de sonden/want die soude daar na weder uytbarsten. Nog een nalating van eenige grove/uytwendige sonden/maar... een heel te niet doen van de sonden/door die uyt te roeyen/en den doodsteek te geven/tot het herte toe'.

In het verlengde hiervan roept Lodenstein de christen op om ook het lijden te aanvaarden. Juist als wij 'de lidteeken en nagelen' dragen, is dit het bewijs, dat Christus' leven in ons is⁶¹.

VERKIEZING EN VERANTWOORDELIJKHEID

Om het beeld van Lodenstein's theologie en prediking in het kader van de relatie Reformatie-Nadere Reformatie volledig te krijgen, willen wij ook nog aandacht geven aan de plaats, die hij toekent aan de verkiezing. Allereerst moeten wij vaststellen, dat Lodenstein de dubbele praedestinatie onverkort aanvaardt. 'Legt dan op uw herte: als men segt/waarom verkiest God den eenen/en verwerpt den anderen? omdat het hem soo liefde; Ja dat is soo...' Toch verbindt hij er meteen een evangelisch aspect aan. Waarom heeft God geen gevallen engelen verkoren, en wel gevallen mensen? Lodenstein antwoordt: juist omdat de mensen meer en grotere zonden gedaan hebben. 'Dan hadde God meer occasie om de kracht van zijn genade te toonen'⁶². Toch is het opvallend, dat de predestinatie door Lodenstein weinig ter sprake is gebracht. Ongetwijfeld ligt de reden daarvoor opnieuw in het mis-

bruik, dat er van deze leer gemaakt werd door hen, die zich daarmee meenden te kunnen verontschuldigen in hun ongelooft. Lodenstein klaagt: 'Wat gebeurt onder ons? Hoe velen leven goddeloos/en laten het op de Predestinatie aankomen. Is dat de Leere van de Waarheyd/uyt de Leere van de verkiezing en genade/zoo eenige vryheyd tot zondigen te trekken? dat is gruwelijk'⁶³.

A. Ritschl heeft erop gewezen, dat de leer van Gods souvereiniteit toch de achtergrond vormt van Lodensteins prediking en spiritualiteit. Hij denkt daarbij vooral aan Gods algenoegzaamheid, waarbij de mens niets is. God is het Al, de mens is een niets⁶⁴, wat in de zelfverloochening wordt gepraktiseerd. Inderdaad, dat thema keert bij Lodenstein telkens terug, en krijgt, vooral in zijn gedichten, een sterk mystieke invulling. Het doel van zijn gedichten ziet Lodenstein daarin liggen: '...de Harmonye van de Eeuwige Waarheyd, ...te weeten Godt Al en 't Schepzel Niet, dat gyl. die hier moogt leeren, om zonder Eynde te Zingen, en daar in u zelve en alle Eygen Eeuwiglijk te verliezen'⁶⁵. Een van zijn gedichten draagt dan ook als thema: Niet en Al. Dat is, Des Werelds ydelheyd. en Godts Al-genoezaamheyd'⁶⁶.

Het is dan ook deze nadruk op Gods souvereine algenoegzaamheid, die bij Lodenstein een duidelijke spanning aanbrengt in zijn verstaan van de menselijke verantwoordelijkheid. Met klem wijst hij af, dat men vanuit zulk een Godsgeloof komt tot een ijdele zorgeloosheid en een voortleven in de zonden. Wel kan hij zelf rust vinden in Gods 'altijd prijselijk en beminlijk' besluit, als hij ziet, dat er in zijn dagen weinig uitverkorenen schijnen te zijn⁶⁷. Maar Gods eeuwig besluit mag nooit de mens brengen tot een valse berusting in zijn onmacht. 'Daar is gewisselijk niet schadelijker in yets te verrigten/door een verkeerd gebruik van onse onmagt/of d'onkunde van onse magt'⁶⁸. Daarom kan Lodenstein niet alleen Gods kinderen maar ook de onbekeerden aanmoedigen om werk van hun bekering te maken. Die nog onbekeerd zijn moeten hun 'losse inbeelding' dat zij de zonden niet kunnen laten wegdoen. Want al is het waar, wat Jeremia zegt, dat een Moorman zijn huid niet kan veranderen noch een luipaard zijn vlekken, dan geldt nog, dat het wel 'voor onze natuur' onmogelijk is, 'maar in Christus is het mogelijk/en in hem valt het ons ligt'⁶⁹. Daarom 'wanhoopt noyt/nog denkt/ik zal dog tot deze mortificatie niet komen/het is voor my onmogelijk... denkt soo niet/want de Heere is met u...'. Zo wordt het christen worden en zijn tot een werkwoord. Wij moeten 'christenen', meer en meer. En wat voor de onbekeerden geldt, geldt nog sterker voor Gods kinderen. 'Immers door vasten en bidden, en ons te bekeeren van sonden/is de Hemel te bestormen en Jehova aan onse zijde te krijgen'. 'Gave de Heere, dat maar veele aan 't werk quamen...' ⁷⁰. De zondaar wordt dan ook niet slechts bekeerd, maar hij 'komt sig te bekeren', en dan wordt hem door Lodenstein de weg der middelen gewezen, zoals het ge-

durig biddend lezen van Gods Woord (in één jaar de hele Bijbel), het getrouw komen onder de prediking van het Woord, het dagelijks gebed en het zoeken van de bijeenkomsten der vromen, alsook het volhardend en concreet strijden tegen de zonden. Maar tegelijkertijd is er de diepe afhankelijkheid van Gods Geest. 'Of ik predike, de Geest moet u bewerken/en bezielen met Gods genade, geest en leven'. Maar tegelijkertijd spoort Lodenstein ook weer aan om die Geest te bidden⁷¹.

Die spanning tussen afhankelijkheid van Gods souvereine genade en onze verantwoordelijkheid keert ook terug, wanneer Lodenstein spreekt van onze roeping tot reformatie van de gemeente, kerk en volk in hun grotere verbanden. Naar Lodenstein's overtuiging staat God op het punt om 'Neerlands kandelaar' uit te blussen, of zoals hij het ook onder woorden brengt: 'De Heere zegt: Ik pak mijn spullen vast op'⁷². Maar dit geeft Lodenstein juist reden om op te roepen tot daadwerkelijke vernieuwing, zij het ook dan weer niet in eigen kracht, maar in Gods kracht. 'Tragt dan het quade in 't goede te veranderen. 't Is waar/alles te beteren is u werk niet/maar 't moet een ligt van den Hemel zijn/dat na geen mensch en wagt; laat ons dan daarom te samen tot den Heere bidden...' ⁷³.

DE BELOFTEN

Juist in dit verband wijst Lodenstein op de belangrijkheid van de beloften en het bezig zijn daarmee. Zo kan bij het gevoel van onze onmacht, het 'gelove op de Belofte van Gods almagtige bijstand' de inbeelding van onmachtig te zijn wegnemen. Want 'het maakt den mensche wys en seker, dat hij in Christo alles vermag... Dan gaat hij daar maar op aan/en doen het'. Dit citaat komt voor in een preek over 2 Petr. 1:4, waarin gesproken wordt over de 'grootste en dierbare beloften' die ons door God geschonken zijn. Deze tekst geeft Lodenstein aanleiding om uitvoerig over de kracht van de beloften te spreken. Zij 'maken ons magtig' tot 'Mortificatie en Deugden'. Door de beloften kunnen wij aan het werk. We mogen ze ook 'uitdrukken in ons leven' en zo tonen die te geloven⁷⁴.

Het is met name in dit verband, dat Lodenstein komt tot een ruime en krachtige Christusverkondiging. Hij weet immers, dat velen in bekommering leven en twifelen aan hun wedergeboorte, en geen vrijmoedigheid hebben om zich aan de Here over te geven in het geloof, en ook de beloften niet zich durven toe te eigenen. Tot hen zegt hij: 'Maakt dat de Beloften u aangaan, en gy een Soone of Dogter der Beloften zyt... Nu dit is niet te verkrijgen door groote moeyte/of veel werks; maar op een ligte en lieflijke wijze: alleen door honger krijgt men deze Spijse/door armoede desden Rijkdom'⁷⁵. En dat dit

laatste niet moet worden verstaan als een moedeloos makende voorwaarde, blijkt dan, wanneer Lodenstein de twijfelende oproept tot een actief gebruik maken van Gods beloften. 'Maar... ik hoor u zeggen: Mij is de belofte niet gedaan/ik ben te snoode/wist ik dat God my meende/ik wilde wel geerne/maar nu kan ik niet geloven. Ik vraag u/wie sluyt u uit/en komt u de belofte niet toe/God meent u die wil komen/hoopt en verwacht dan/arbeyd en bid daarom'. Lodenstein spreekt dan van een 'wandelen door 't geloove'. Dat is 'een goed gedeelte van de enge poorte, dringt daar door in'⁷⁶. Telkens roept Lodenstein deze bekommerden op om de Here te verwachten. Want 'daar is een tijd en ure der genade' (elders door hem genoemd 'de tijd der minne'), 'op welke God zekerlijk de verwagting zijnes volks voldoet. Hoe lang Gods kinderen wagten, eyndelijk komt de verwagte zake...' Lodenstein verbindt hier het heilshistorische en het heilsordelijke nauw met elkaar. Zoals in de heilsgeschiedenis er een lange tijd van verwachting was op grond van de belofte, die in de volheid des tijds in Christus werd vervuld, zo is er ook in het leven van de christen een wachtenstijd, een tijd der belofte, die door God op zijn wijze en op zijn tijd wordt vervuld⁷⁷.

Opmerkelijk is in dit verband ook, dat Lodenstein, als hij over de beloften spreekt, tevens de nadruk laat vallen op het geloof in onderscheid met en zelfs in tegenstelling tot het gevoel. 'Gij moet niet leven door gezigte, maar door 't geloove; daar zijn maar weynige/aan wien Gode die genade doet/datse zijn liefde gevoelen/en in hunne herten zien uitgestort'. Ook al is het zo, 'datse Jesus niet zagen/nog voelden; evenwel/hij/die verwacht wierd/quam'. Lodenstein heeft zelf van dit 'nochtans des geloofs' getuigd op zijn sterfbed. Toen hem gevraagd werd 'na den Toestand sijner ziele/in opsicht van het gevoel der Genade Gods', antwoordde hij 'Het is my genoeg, dat ik weete en Geloove... Ik voel niets; maar ik weete dat in den Heere Jesu Christo is de volheyd van genade, en ik legge my neder op dat sout-verbond dat onveranderlijk is'⁷⁸.

CHRISTOLOGIE

Uit Lodensteins beoordeling van de Reformatie in relatie tot zijn eigen streven naar nadere reformatie, is ons duidelijk geworden, dat in meer dan één opzicht door hem wordt teruggegrepen naar de middeleeuwse kerk en vroomheid en ook naar de oude, oorspronkelijke kerk. Dat aspect treedt ook weer naar voren, wanneer wij letten op zijn christologie. In het Lodenstein-onderzoek is daaraan nog betrekkelijk weinig aandacht geschonken, terwijl het toch een belangrijk gegeven is in het verstaan van Lodensteins prediking. Uitvoerig heeft hij erover gesproken in zijn kerstpreken, die wij aan-



treffen in het laatste deel van zijn *De heerlykheyd van een waar christelyk leven*. Het ligt uiteraard in de lijn der verwachting, dat de geboorte van Jezus in Bethlehem vrij rechtstreeks wordt doorgetrokken naar zijn geboorte in het mensenhart. Lodenstein formuleert dit meestal zo: Christus wordt in ons hart geboren door de wedergeboorte. Christus' geboorte in de volheid des tijds wordt zo direct verbonden met 's mensen wedergeboorte in 'de tijd der minne'⁷⁹.

In verbinding hiermee letten wij tevens op Lodensteins visie op de Schrift en haar historische openbaring. Hier blijkt namelijk, dat hij er niet voor terugschrikt om royaal te allegoriseren. Onze ziel wordt gelijk gesteld met 'Bethlehems Broodhuys'. Maar ook de stal en de herberg kunnen daarvoor doorgaan. Dan blijkt hoe het onwedergeboren hart eruit ziet. Het hart is zoals Bethlehem's herberg vol vreemde gasten, maar voor Jezus is er geen plaats. Daarom moeten die vreemde gasten, die evenzovele zonden zijn, die de mens in zich vasthoudt, eruit en zij moeten plaats maken voor de komende Jezus. Zo is zijn geboorte onze wedergeboorte. Dat Lodenstein de kerstgeschiedenis zo vrijmoedig vergeestelijkt, is te verklaren vanuit zijn visie op de bijbelse geschiedenis. In één van zijn kerstpreken zegt hij, dat hij de historie overslaat. 'Laat ons komen tot de Kern der zake/waarom zouden wij op den *dop* leggen te knauwen/nu ik wat de schil geopent hebbe...'. Dat laatste doen zij, die 'van Gods Geest niet zijn geraakt'⁸⁰. Het zou kunnen zijn, dat wij hier doordringen tot de diepste kern van Lodenstein's geestelijke theologie. De geschiedenis van het heil is voor hem maar de buitenkant, de *dop*, die moet worden afgeschild. Het gaat om de geestelijke kern, en die voert hem rechtstreeks tot het mensenhart. Zo valt nog beter te verstaan, dat Lodenstein zich thuis voelde in de sfeer van de theologia mystica.

Dit gaat nog overtuigender spreken, wanneer wij zijn eigenlijke christologie bezien. Wel blijft Lodenstein geheel in reformatorische lijn, als hij erop wijst, dat het onze zonden zijn, die Christus Jezus uit de hemel hebben doen komen. Maar hij geeft er dan meteen een wat wij zouden kunnen noemen katholiserende wending aan. Want de betekenis van de incarnatie is niet allereerst, dat God in Christus ons zondige vlees aannam om daarin onze schuld te boeten. Maar God heeft onze natuur aangenomen om die te verheerlijken en te heiligen. Of nog precieser geformuleerd: *door* onze natuur aan te nemen heeft God haar verheerlijkt. Elders zegt hij: dat het voornaamste doel van Christus' komst op aarde was om Gods beeld in ons te herstellen. Dit geeft Lodenstein aanleiding om vanuit de incarnatie de lijn rechtstreeks door te trekken naar onze heiliging, en niet primair naar onze verzoening en rechtvaardiging. Want als met de vleeswording van Christus onze natuur verheerlijkt is 'sult gij dan die natuur nemen/en die met gruwelijke sonden ontheiligen?... Zal men soo een Natuur, die soo van Christus verheerlijkt word/

nu besmetten met den drek der sonden'. Vandaar, dat in dit verband Christus ons tot een voorbeeld wordt gesteld. Lodenstein spreekt van het 'christenen' in de navolging van Christus. 'Gij moet een Kind worden met Christus'⁸¹. In dezelfde lijn ligt het, wanneer Lodenstein grote nadruk laat vallen op de reinheid van Maria. Tegenover de Dopers houdt hij wel staande, dat Jezus een echte zoon van Maria is. Maar het is toch anders met zijn geboorte gegaan dan normaal. Zo is volgens hem Christus geboren zonder dat Maria weeën gekend heeft⁸². Dat zal te maken hebben met de zondeloosheid van Jezus, omdat de barenssmart in Gen. 3 gezien wordt als een straf op de zonde. Maar ook heeft dit te maken met de bijzondere reinheid van Maria. Lodenstein sluit zich aan bij Augustinus, wanneer hij haar reinheid prijst. 'God verzag hem zelfs met zoo reynen Vat/als'er geen beter hemels schepsel op aarden was/voor nog na haar'. Haar buik was als het nieuwe graf, waarin Jezus na zijn sterven werd gelegd. Zo heeft de Wijsheid zichzelf een huis gebouwd. Maria's maagd-zijn heeft dan ook grote betekenis. In Maria was het levend (mensen)lichaam verenigd met de Godheid. Met Augustinus gelooft Lodenstein dat Maria beeld is van de kerk. Daarom is de reine maagd Maria gelijk te stellen met het reine hart, waarin Jezus wil wonen. 'Hoort dan hoe gij een Nest moet bereyden/om uwen Heyland in te leggen'. Zoals het ook 'een Maagde-borst' moet zijn, 'die vrugtbaar is/om Christus te queken en te voeden'. Zo wordt de lijn voortdurend doorgetrokken naar het geheiligd christen-zijn, dat hier als een voorwaarde geldt om Christus te ontvangen en te behouden.

Lodenstein is er dan ook niet zo mee ingenomen, wanneer de Gereformeerden alleen negatief reageren op de roomse Maria-verering. Die Maria-verering op zich is wel af te wijzen, maar wat doen wij? '...gaan sij Kerstnagt het kindje wiegen/en dan in de koude Winter/in hun Afgods Tempel, om Maria/als de Moeder Gods, te eeren/dienen, aanbidden, enz. Wat doen wij nu? Wij slapen liever in de kerk'. Zo geldt het al weer: een 'arme Papist, die wat penitentie doet... zal veel gelukkiger zijn/als een verbasterde Gereformeerde, die niet weet van boete...'.

Ook in zijn gedichten heeft Lodenstein de reinheid van Maria hoog geprezen. In zijn gedicht 'De Heylige Maagd Maria' laat hij wel tussen de regels door merken, dat er geen sprake is van zondeloosheid, maar wel van reinheid. Het gedicht eindigt:

Nu zal d-onbevlekte Jeugd
Zig voortaan in Minne-vreugd
Gaan vermaaken: want 't Overdiere-pand
Dat ik nu verwarm/Valt mij haast in d'Arm/
En steekt mijn Hert in brand⁸³.

Het past ook geheel in de christologie van Lodenstein, dat hij het koningschap van Christus centraal stelt. Wel noemt hij ook de andere ambten van

Christus, zijn profeet- en priester-zijn, maar de nadruk daarop is lang niet zo sterk⁸⁴. Het is veeleer zo, dat hij het profetisch en priesterlijk werk van Christus ziet opgenomen in zijn koninklijk werk. Als Koning werft Christus zijn onderdanen, doordat Hij ze koopt met zijn bloed. Zo worden zij Zijn eigendom, zijn zij met Hem verenigd door de band der liefde en door gehoorzame zelfverloochende navolging. Ook hier krijgt alles weer een mystieke gloed, doordat vooral de ziel zich aan deze Koning verbonden weet. De verhouding wordt dan ook niet alleen getekend als tussen koning en volk, hoewel ook deze typering herhaaldelijk voorkomt en waaraan wellicht ook de aanduiding van de ware christelijke gemeente als 'Gods volk' is ontleend. Maar het mystieke karakter van deze koninklijke heerschappij komt vooral daarin uit, dat de verhouding wordt gezien als tussen koning en bruid, zoals Lodenstein die weergeeft in een preek over Hoogl. 1:4: 'De Koning heeft mij gebracht in zijn binnenkamers'⁸⁵.

Toch zit hier ook een duidelijke theologische notie achter. Het hele heilsgebeuren brengt Lodenstein onder de noemer van het Koninkrijk Gods. De zaligheid, die de Heere Jezus is komen uitwerken is niet anders dan 'die wederombrenging van den mensch onder 's Hemels Koninkrijk'⁸⁶. We mogen aannemen, dat wij ook hier de invloed van J. Coccejus op Lodenstein zien inwerken. Lodenstein heeft echter het volle accent erop laten vallen, dat dit Koninkrijk binnen in de christen is en heeft er zo een zeer persoonlijk-bevindelijk en zelfs mystiek karakter aan verleend⁸⁷. Wij menen, dat hij in deze bevindelijke verwerking van de Koninkrijk Gods gedachte op zijn beurt weer grote invloed heeft uitgeoefend op het na hem komende Piëtisme. Zo treffen wij dezelfde beklemtoning en mystiek-geestelijke verwerking van de Koninkrijk Gods gedachte o.a. aan bij J. Verschuier in zijn *Bevindelyke Godtgeleertheit* (1735).

Wel is het opmerkelijk, dat al stelt Lodenstein het koningschap van Christus centraal, het eigenlijke Koning-zijn niet aan Christus maar aan de Vader wordt toegekend. Jezus is de 'Onder-Koning/om de sijne te brengen tot haren Souverayn'⁸⁸. Er is dan ook een duidelijke onderscheiding tussen de kennis van Christus en van God. Enerzijds acht Lodenstein het een verwerpelijke speculatie om God te (willen) kennen zonder Christus. Daarom zegt hij uitdrukkelijk: 'niet alleen moet den Heere gekent worden, maar ook Jesus Christus'. Maar anderzijds is de kennis van Christus de weg om tot de ware Godskennis te komen. In die zin is ook het kennen van Christus het eeuwige leven. 'Evenwel moeten wij hem aanmerken als den Middelaar, en als een Knecht des Heeren, om ons te brengen tot dat licht, en als die waarheid daar door wij altijd tot God moeten komen'.



BESCHOUWINGE VAN ZION

Wij willen nu nog ons richten op de vraag, hoe Lodenstein de Kerk heeft beschouwd. Wij schonken er al aandacht aan, toen het ging over zijn beoordeling van de Reformatie. Al is deze genuanceerd en kritisch geweest, daaruit mag geenszins de conclusie worden getrokken, dat Lodenstein de Reformatie als een overbodige, laat staan verkeerde zaak heeft beschouwd. Deze zuivering is volstrekt nodig geweest. Lodenstein's bezwaar is alleen, dat de Gereformeerde Kerk nog niet genoeg gezuiverd is⁸⁹. De Reformatie vraagt om Nadere Reformatie. Direct daarmee verbonden is het gegeven, dat Lodenstein wel de goede dingen van Rome heeft willen behouden, maar de Roomse Kerk als zodanig toch ziet als een 'dikke duysternisse' waaruit God ons heeft verlost, maar dat nog steeds een gevaar is voor de Gereformeerde Kerk en voor het hele Nederlandse volk. Hij neemt het daarom de overheid zeer kwalijk, dat zij de Roomse eredienst tolereert⁹⁰. Volgens hem is dat één van de oorzaken, waarom God met zijn oordelen het volk bezoekt. Ook ziet hij wel, dat de goddeloosheid onder het volk, zoals met name de schending van Gods dag, vanuit de Roomse levensstijl wordt bevorderd. Toch gaat hij niet zover, dat hij de Roomse Kerk ziet als een antichristelijke kerk. Duidelijk wordt hier onderscheid gemaakt tussen de Paus en het Pausdom en de Roomse kerk als kerk. De eerste is de antichrist, de tweede niet, hoewel 'de hoer' wel in de Roomse kerk zit⁹¹.

Wellicht is het toch ook mede aan Lodenstein's waardering voor de goede kanten van deze kerk te danken, dat hij zelf ook een grote nadruk legt op de zichtbaarheid van de kerk. Niet dat daarin de hoofdzaak te zoeken is. Die ligt veeleer in zijn visie op het Oude Testament. Zoals zovelen in die tijd beschouwde Lodenstein het Nederlandse volk als het Israël van het Westen. De reeds genoemde Christophilus Parrhesius spreekt in zijn *Voorberigt* op de *Beschouwinge van Zion* van 'Nederlands Israël'⁹². Daarmee verbonden is de Gereformeerde kerk van Nederland 'Jeruzalem' of 'Zion'. Vandaar zijn 'Beschouwinge van Zion'. Deze nauwe verbinding met het Oude Testament bracht ook met zich mee, dat de zichtbare openbaring van de kerk van grote betekenis werd geacht. Want de kerk was de tempel. En zoals de tempel in Israël uitblonk in zichtbare pracht, zo moest ook de kerk nu uitblinken onder het volk en in de wereld, in haar heerlijkheid en heiligheid. God wil juist de zichtbare openbaring van Zijn heerlijkheid. Daar is het onjuist om zich op het innerlijke te beroepen⁹³. Lodenstein trekt dan niet alleen de lijn door naar de gemeente in haar geheel maar ook naar de individuele gelovigen. Ook hier valt weer het accent op het zichtbare, het lichamelijke. Zoals in het mens-zijn het lichaam even wezenlijk is als de ziel, zo ook in het dienen van God. Niet alleen de zichtbare kerk en gemeente, maar ook het lichaam van de gelovige is de tempel van de Heilige Geest.



Het is wel duidelijk, dat dit voor Lodenstein niet inhoudt, dat alle lidmaten van de zichtbare kerk ware gelovigen zijn. Hij hekelt juist die predikers, die de gemeente nivellerend over één kam scheren en ze aanspreken alsof zij alleen uit kinderen van God bestaat⁹⁴. Ook wijst hij af, dat men uit de aard der liefde de ordelijk levende christenen als ware gelovigen moet beschouwen en behandelen. Er moet volgens Lodenstein door de predikanten terdege wel geoordeeld worden over de geestelijke staat, persoonlijk en concreet, op grond van zowel innerlijke als uiterlijke kentekenen. Want de boom wordt toch aan zijn vruchten gekend? Lodenstein geeft hiermee een visie op de gemeente weer, die totnutoe zo niet werd gevonden, maar in het latere Piëtisme steeds meer zich heeft doorgezet, zij het niet zonder strijd⁹⁵.

Er dient dus onderscheid gemaakt te worden tussen bekeerden en onbekeerden. En al is het zo, dat er in zijn prediking geen duidelijke klassificatie van de gemeente plaatsvindt, soms komt hij toch er toe om nadere onderscheidingen aan te brengen, zoals tussen onbekeerden, bekommerden en sterke christenen. De laatsten dringen door tot in de binnenkamer van de Koning. Van de onbekeerden daarentegen geldt, dat zij zijn in 'een stilzwijgend verbond' of een 'stil verbond' en Lodenstein verwijst dan naar 1 Kor. 7⁹⁶.

Wat de onderscheiding zichtbare-onzichtbare kerk betreft, daarvan meent Lodenstein, dat er een verkeerde opvatting bestaat. Men meent, dat de zichtbare kerk alle gelovigen bevat inclusief de schijngeleven en dat de ware gelovigen de onzichtbare kerk vormen. Dat is op zich wel juist, maar dan wel slechts voorzover het ons oordeel betreft. We mogen volgens Lodenstein er niet uit concluderen, dat de ware kerk als zodanig onzichtbaar is, omdat zij 'alleen in den verborgen' mensch des harten bestaan zoude'. Dat is niet waar, want de ware kerk komt voor de dag, daar zij 'in alle betooning der deugden en heiligmaking zichtbaar' wordt voor de ganse wereld. Zo komt alle nadruk te liggen op de zichtbare heiligheid van de ware kerk, of nader omschreven, van de ware gelovigen in de zichtbare kerk. Want Lodenstein wijst af, dat deze heiligheid op de kerk zelf slaat, zoals Rome leert⁹⁷.

Door de Oud-testamentische karakterisering van de kerk is het ook te verklaren, dat Lodenstein de kerk zo nauw verbindt met het volk en land van Nederland. Vele malen noemt hij in één adem: kerk en volk, of kerk en land, of Neêrlands kerk en volk. En evenzovele malen betreft hij ook de overheid in zijn oproep tot bekering en boete. Hij hekelt het sociale onrecht, dat onder het volk plaatsvindt. Vele 'superieure' (werkgevers) zijn 'pesten van de Kerk'⁹⁸. Hierachter zit het theocratische van het Oude Testament, dat Lodenstein nog voluit staande probeerde te houden, ook al komt het bij hem onder steeds grotere druk te staan. Gods hand is ook in het volksleven te zien, zegenend, maar vooral tuchtigend. Opvallend is hoezeer Lodenstein het economische leven daarbij betreft, wellicht ook omdat in die dagen eveneens

de werkeloosheid ('neringloosheid') een ware ramp was voor de laagste klassen van het volk.

In ditzelfde verband moet ook worden gewezen op het missionaire karakter van Lodenstein's visie op de kerk. Vele malen beschuldigt hij overheid, volk en kerk, dat zij niets of veel te weinig doen voor de zending. Men weet wel zichzelf te verrijken ten koste van de heidenvolken, maar men laat na aan hen de rijkdommen van het Evangelie te brengen. De Roomsens doen voor de verbreiding van hun valse leer beschamend veel meer dan de Gereformeerden doen voor hun goede leer. Lodenstein ziet ook hiervan de diepste oorzaak liggen in het heilsegoïsme, waarin men alleen eigen zaligheid op het oog heeft⁹⁹.

Hetzelfde geldt ten opzichte van de slappe houding tegenover de Roomsens. Hoe gemakkelijk kunnen de Gereformeerden hun roomse medeburgers met rust laten, terwijl zij toch in de duisternis verkeren¹⁰⁰. Ook de Joden noemt hij in dit verband. Zij worden ten voorbeeld gesteld aan de gereformeerde christenen, als het gaat om hun nauwgezette wetsbetrachting. Terwijl het toch andersom moest zijn: de Gereformeerden moesten de Joden tot jaloursheid verwekken. Wel koestert Lodenstein ten opzichte van de Joden een positieve verwachting. 'Wij wagten op die bijzondere tijden/dat gansch Israël zal zalig worden, Rom. 11:26. Joden en Heydenen bekeert/en een leven uyt den dooden komen; dit moet geschieden door de Joden tot jaloursheid te verwekken: maar wat kunnen zij heerlijks van ons Evangelium sien?'

Deze uitspraken passen geheel in het eschatologische kader, waarin Lodenstein uiteindelijk zijn kritiek op de kerk plaatst. Enerzijds laat hij vaak horen, dat hij verwacht, dat God zijn kerk in Nederland gaat verlaten en haar elders gaat stichten, want tenslotte is de 'ganse aarde des Heeren'. Indrukwekkend heeft hij hierover gesproken in zijn preek over Hosea 9:12, speciaal gewijd aan het thema 'Over Gods vertrek van ons'. Maar anderzijds eindigt hij menig keer zijn waarschuwende prediking met de verwachting, dat 'Babel zal neerstorten' en God eenmaal zijn kerk zal vernieuwen en heerlijk maken op aarde, ook al weet hij niet de preciese tijd hiervan. Wel verlangt hij intens naar deze toekomst des Heeren. En ongetwijfeld moeten wij dit verbinden met zijn verwachting van de toekomstige bekering van het Joodse volk¹⁰¹.

Lodenstein's missionaire visie op de kerk komt ook nog daarin uit, dat niet alleen de kerk van Nederland, maar ook daarbuiten hem zeer ter harte gaat. Intens leeft hij mee met de vervolgde kerk in Frankrijk en hij spant zich in om haar daadwerkelijk te helpen. Ook de gemeente en de overheid roept hij op om te doen wat zij behoren en kunnen doen¹⁰². Lodenstein heeft in zijn tijd al gestalte gegeven aan een indrukwekkend stukje werelddiakonaat.

KRITIEK OP DE KERK

Van alle aspecten van Lodenstein's denken en werken geldt, dat hij ze in dienst gesteld heeft van de kerk, tot haar opbouw en vernieuwing. Van zijn prediking geldt dit wel in het bijzonder. Ze is eigenlijk een voortdurende klacht over en aanklacht tegen de kerk. Hij gebruikte daarvoor vaak teksten uit de Oud-testamentische profeten, omdat hij in hun situatie zijn eigen situatie herkende. Met deze prediking wilde hij het kerkvolk zo indringend mogelijk aanspreken. Daarom is zij eenvoudig, concreet en praktisch, maar tegelijk zeer doordacht, ook wat de vorm betreft. Zijn biograaf E. van der Hooght merkt op, dat hij vele oratorische stijlvormen toepaste in zijn preken om de levendigheid ervan te bevorderen. Zodoende moet Lodenstein een volstrekt eigen preekstijl hebben ontwikkeld, die Voetius tot de uitspraak bracht: 'Onse Collega Lodensteyn Kan, 't geen een ander niet kan seggen of doen'. De concreetheid van zijn prediking komt vooral naar voren in de soms lange zondenregisters, die met name in de Biddagpreken aan de orde werden gesteld. Soms zo uitvoerig en uitdrukkelijk, dat wij zouden denken: is dit niet overdreven geweest? Wij moeten echter bedenken, dat de nood hem was opgelegd. Zo lang mogelijk heeft hij gezwegen, ziende ook op eigen onbekwaamheid en tekort, maar op een gegeven ogenblik moest hij spreken. Aldus Lodenstein's zelfgetuigenis. De aandrang ertoe 'ontbrandde als een vuur in mijn gebeente, en er was geen rust in mij; totdat ik de pen in de hand nam...'. Lodenstein hoopt, dat hij niet alleen blijft staan, maar dat anderen zich bij hem aansluiten.

Daarbij is het duidelijk, dat hij dit alles doet uit liefde tot de kerk. Het gaat hem niet om een 'blamelijk' maar een 'geneeslijk ontdekken' van de zonden der kerk. Zijn diepste motief is, dat hij de kerk zo graag als zijn Moeder ziet. Maar juist daarin is hij zo teleurgesteld¹⁰³.

Anderzijds kan Lodenstein ook waarschuwen tegen een te negatieve kijk op de kerk zoals hij bij de Labadisten aantrof. De toestand van het kerkelijk leven in die tijd moet echter veel te wensen over gelaten hebben. Lodenstein hekelt de slechte kerkgang, die hij ziet als één van de vele bewijzen, dat de wereld de kerk is binnengedrongen. Er gaan veel meer mensen naar de Comedie dan naar de kerk. 'Later maar een Quaksalver onder ons komen, die een Toneel oprigt/en daar een deel sotheden/aanrigt/om zijn waaren te presenteren/daar komt meer volk om die te sien/en daar staat men bij en kykt soo aandachtig sonder oogen te verdraayen/uuren agter een; soo dat men meer menschen daar siet van daan komen/als uyt de kerk'¹⁰⁴. Het slapen in de kerk was kennelijk algemeen, en het is duidelijk, dat Lodenstein zich eraan ergert.

Ook heeft hij kritiek op de ambtsdragers. De predikanten maken van hun



dienst een sleur, zij lopen de kantjes ervan af, zij kunnen ergerlijk schipperen door te 'lichten en te zwaren'. Zij geven een dorre prediking, wel met mooie woorden, maar zonder Geest. Van hen geldt, dat er een 'stal-licht op den kandelaar' staat 'in plaats van het Ware licht'¹⁰⁵. Dat kan ook niet anders, want als studenten reeds leefden en studeerden zij op een ongeestelijke wijze¹⁰⁶. Daarom stelt Lodenstein ook de theologische opleiding onder kritiek. De getrouwheid wordt dan ook meer gevonden bij de gewone gemeenteleden dan bij de voorgangers. Als deze gewone mensen kritiek oefenen op de prediking en de gemeente, dan dient er naar hen te worden geluisterd.

Gelukkig zijn er ook nog wel getrouwen onder de Leraren die de noodzaak van reformatie inzien. Maar helaas blijft het dan beperkt tot woorden, en komt het niet tot daden. Dit laatste heeft weer zijn oorzaak daarin, dat men het er niet voor over heeft om voor de zaak des Heeren te lijden. Want dat brengt een daadwerkelijke reformatie wel met zich mee. Zij kan immers niet plaatsvinden 'zonder grote Beroeringe'¹⁰⁷. Dat heeft Lodenstein zelf gevonden.

Tegelijk beseft hij, dat het streven naar een geestelijke en kerkelijke vernieuwing, gezien de praktijk, vruchteloos is. Voortdurend klaagt Lodenstein over de vruchteloosheid van de prediking. Het is zo moeilijk, ja onmogelijk om schijnchristenen te ontmaskeren. Het staat gelijk met het protesteren tegen de dood.

Ook de ouderlingen en diakenen komen er niet best bij hem af. Hij noemt aanstootgevende zaken, zoals openbare dronkenschap¹⁰⁸. Geen wonder, dat dezulken niet toezien op de gemeente. De tucht zou veel meer en op geestelijke wijze moeten worden gehandhaafd. Maar hoe zou dit kunnen, als de voorgangers zelf zozeer in gebreke blijven?

Lodenstein heeft daarbij vooral het oog op de doop- en avondmaalstucht.

Een grondbezwaar is, dat de gemeenten vaak veel te groot zijn om door een beperkt aantal ambtsdragers goed te worden bearbeid. Hoeveel taken heeft een predikant niet? Lodenstein noemt er vele op, waarbij hij o.a. telt het persoonlijk kennen van de gemeenteleden zowel naar hun innerlijk, geestelijke stand als ook naar hun uitleving. Maar wat komt ervan terecht, als één predikant 800 à 900 zielen heeft te bearbeiten? Hoe anders was dit in het Nieuwe Testament. Daar worden zo veel ambten genoemd, en waarschijnlijk waren het er in werkelijkheid nog meer. De kerk moest dan ook veel meer geldmiddelen ter beschikking staan om de ambtelijke toerusting naar behoren in te richten. Er zou een verplichte bijdrage van de gemeenteleden moeten worden ingevoerd. Maar de voornaamste taak in dezen lag bij de overheid. Hoe moeilijk echter dat laatste lag, is wel gebleken uit de affaire rondom de Kapittelgoederen in de stad Utrecht¹⁰⁹.

Een van de eerste oorzaken van het verval van de kerk ziet Lodenstein in



een te slappe dooppraktijk. ‘Men mag met regt swarigheyd maken/als men verstaat der Gereformeerde Leere is/de kinderen van de alleronheyligste menschen/die gebannen/of Heydenen zijn/te doopen...’. Lodenstein brengt hier de eerste doopvraag ter sprake ‘datse in Christo geheylygt zijn, en als leden zyner Kerke gedoopt worden’¹¹⁰. Het blijkt dus niet alleen een kwestie van dooppraktijk maar ook van doopleer te zijn. Op grond van genoemde praktijk maakt Lodenstein bezwaar tegen deze omschrijving van de eerste doopvraag. Hij weet wel, dat men bezwaar maakt, als hij de vrijheid neemt om deze woorden te veranderen, ‘dog yder Leeraar heeft zijn vryheyd/andere woorden te gebruyken...’.

In het verlengde hiervan uit Lodenstein zijn kritiek op de opvoeding, die niet in overeenstemming is met de doop. ‘...als wij onse kinderkens na de Kerk bragten om gedoopt te worden/dat moestmen doen omse Christus waarlijk ingelijft te krijgen/door het teeken des Verbonds. En wat arbeyd behoorden wij dan aan te wenden/omse vervolgens van de waarheyd uyt Gods woord te onderwijsen/om haar van jongs aan den Heere te leeren kennen/met de leere en ’t werk der genaade. Maar sienwe eens regt in hoe het gaat met de Huysgesinnen/de kinderen worden bedorven van jongs op/soo dat alsse 16 a 20 Jaren oud zijnde/komen in de Catechisatie om onderwesen te worden/en tot Lidmaten aangenomen/zy zijn als puure Heydenen, die noyt van de waarheyd gehoord hebben...’ – ‘...Op onse Christen kinderen leyd als Gods vloek, want daar is niets goeds van leer en leven in te krijgen’¹¹¹. Lodenstein klaagt veel over zijn catechisanten. Zij kennen de ‘Tale Canaäns’ niet, omdat deze hun van huisuit niet wordt bijgebracht¹¹².

Nog zwaarder wordt zijn kritiek, wanneer de Avondmaalspraktijk ter sprake komt¹¹³. Dat deze is vervallen, komt allereerst daardoor, dat men iedereen maar aanneemt tot lidmaat. Zo worden overheidspersonen, die zich niets aan de Kerk gelegen laten liggen, toch als lidmaten aangenomen en gehandhaafd. Maar zij bezoedelen wel de kerk en de avondmaalstafel¹¹⁴. Datzelfde geldt van al die lidmaten, die in feite goddeloos leven of slechts schijn-gelovigen zijn, wat vooral daaruit blijkt, dat men een gewoon burgerlijk goed leven aanziet voor ware godsvrucht. Maar als deugdzaam burger doet men wel mee met de wereld, zoals o.a. tot uiting komt in het meedoen met de mode, en het ontbloten van de armen, zelfs wanneer men ter Tafel komt. Dat laatste heeft Lodenstein zo diep gegriefd, dat hij er een gedicht over geschreven heeft: ‘t Heylige Sacrament Ontheyligt¹¹⁵. Enkele coupletten luiden:



Men denkt aan 't Lichaam naakt aan 't Kruys gehegt:
En ziet die ombeschaamde dert'le daar
Ontbloot haar Arm ter Elleboog/en zegt/
De Naaktheyd van den Heyland smertet haar.
Lust u dat te gelooven?
My zegt gy 't aan een dooven.

Die naakten Arm toond my uw naakte Ziel,
Die zonder Bruylofts-kleed ter Bruyloft dringt/
En zonder schaamt in schand' en Zonden viel/
en zonder voorspraak Miserere zingt/
En des/zal naakt de vlagen
Van 's Heeren toorne dragen.

Hoe bitter Lodenstein daarover gestemd is, blijkt, als hij het Avondmaal, dat toch 'een byzondere kussinge des Heeren Jesu' is, ja de binnenkamer, waarin de Heere zijn liefde toont aan zijn bruid en zij zich in haar Bruidegom vermaakt, nu geworden ziet tot een 'Paarde-stal': 'de onreyne dieren komen daar in/ en het stinkter van vuyligheyd/soo dat Gods kinderen daar nauwelijks duren komen'¹¹⁶. Lodenstein zelf kwam er tenslotte ook niet meer, en weigerde nog langer het Avondmaal te bedienen. Als Lodenstein aandringt op avondmaalstucht en daarbij als voorwaarde stelt dat alleen Gods kinderen toegang ertoe hebben, omdat zij alleen geestelijk leven bezitten, weet hij wel, dat zij hem beschuldigen van geestdrijverij en Labadisterij. Maar hij wijst dit resoluut af. 'Og lacy, zij hebben nog niet verstaan de woorden des Apostels/1 Kor. 11. Een yder beproeve hem selven, of hy in 't gelove is, en eete alsoo van dat brood'. Het is geen spijze voor doden, maar voor levenden¹¹⁶!

Dat hier de beschuldiging van Labadisten valt, zal ongetwijfeld ook hiermee samen gehangen hebben, dat Lodenstein aanvankelijk heel veel met De Labadie heeft opgehad, en ook later altijd met hem in contact is gebleven. Er bestond inderdaad een grote overeenstemming tussen beiden op vele punten. S. v.d. Linde merkt zelfs op dat 'Lodenstein praktisch voor het Labadisme werd gewonnen'. Maar toch niet op alle punten, en zeker niet op het punt van het in de kerk blijven of van haar afscheiden. Want hoe scherp Lodenstein ook de Gereformeerde volkskerk heeft bekritiseerd, van afscheiding van haar heeft hij niets willen weten. Vele malen gebruikt hij het beeld van het huis, dat door de bewoners zelf in brand is gestoken. Behoren deze bewoners dan ook niet zelf alles in het werk te stellen om de brand te blussen? Het gaat niet aan om te klagen en verder niets er aan te doen dan alleen zich van de kerk af te scheiden¹¹⁷. Want ook de ware vromen staan schuldig aan het

verval van dekerk. Zij leven ook beneden hun geestelijke stand. Hun ‘gelaat en gewaad’ is niet meer herkenbaar en vooral hun onderlinge verdeeldheid is een groot kwaad, waarbij wellicht bedoeld wordt op de strijd tussen Voetianen en Coccejanen. Van hen geldt: hoe is het fijne goud verdonkerd¹¹⁸. Trouwens, als Lodenstein ziet op de kleine afgescheiden groepen, dan is hij er zeker van, dat dat nooit Gods bedoeling kan zijn. Zijn Kerk zal heerlijk zijn, want zijn Koninkrijk is heerlijk, en groot. Daarom kan God geen behagen scheppen in al die kleine groepjes afgescheiden vromen¹¹⁹.

Toch is er wellicht reden om aan te nemen, dat Lodenstein’s visie op de kerk en zijn eigen stellingname daarin zijn volgelingen op de duur toch tot afscheiding heeft kunnen brengen. In ieder geval tot een binnenkerkelijke afscheiding, zoals deze gepraktiseerd werd in de conventikels, waarvan later velen tot aparte kerken zijn uitgegroeid. Daarom is het wel te begrijpen, dat ook Lodenstein behoort tot de ‘oude schrijvers’ die in de dagen van de Afscheiding graag gelezen werden¹²⁰. Toch staat hij zelf dicht bij iemand als J. Koelman, voor wie hij het ook uitdrukkelijk heeft opgenomen, ook toen vele andere Gereformeerde predikanten hem lieten vallen. Wat hij vooral met Koelman deelde, was zijn afwijzing van de christelijke feestdagen, en het gebonden zijn aan de liturgische Formulieren. Over dit laatste heeft Lodenstein vrij uitvoerig geschreven. Hij ziet de Formulieren slechts als voorbeelden, maar dan ter vrije navolging. Terwijl hij anderzijds een letterlijk naspreken ervan ziet als één van de oorzaken van de heersende dodigheid in de kerk¹²¹.

HERKENNING EN ERKENNING

In het bovenstaande hebben wij wel vele aspecten, maar toch lang niet alle behandeld, die voor Lodensteins leven en werken kenmerkend zijn. Vooral het biografische deel hebben wij terzijde gelaten, mede omdat dit reeds vele malen is beschreven en daardoor gemakkelijk toegankelijk is. Het was ons meer om een theologische schets te doen. Ook zouden wij nog meer hebben kunnen zeggen van de relaties tussen hem en anderen vóór hem en na hem, waarbij ook dient te worden vermeld, dat Lodenstein tijdens zijn leven reeds maar ook daarna veel negatieve waardering heeft gekregen. Maar er is vooral positieve waardering en navolging van Lodenstein geweest. Zelfs was er sprake van groepsvorming, die met de naam van ‘Lodensteiners’ of ‘Lodensteinisten’ werd aangeduid. Wij wezen wel op de vrij grote invloed, die Lodenstein gehad heeft op het na hem komende Piëtisme. Zien wij op de kerk in haar grotere verbanden, dan blijkt deze invloed het meest door zijn gedichten tot stand te zijn gekomen¹²². Niet alleen in vele gezangenbundels,

maar ook in de officiële, zelfs nieuwere dichtkunst is Lodenstein ontdekt en erkend als een inspirerend dichter¹²³. Hij maakte zijn gedichten meestal op de Zondag en beschouwde dit als een ontspanning. Vandaar de titel van zijn bekende bundel: *Uytspanningen*. Echter ook in deze vorm bracht Lodenstein dezelfde boodschap als in zijn prediking. Zijn tot reformatie oproepende vermaningen werden vertolkt in zijn *Boet-digten*, waarin hij vooral inspeelde op de concrete gebeurtenissen in den lande zoals natuurrampen en oorlogen. Maar ook vinden wij daarin vertolkt zijn geestelijke omgang met en vreugde in God, waarbij het Hooglied hem tot een voorbeeld strekte. Opmerkelijk is, hoe grote plaats de vreugde daarbij inneemt¹²⁴.

Lodenstein is onder de mannen van de Nadere Reformatie een bijzondere man geweest. Velen in zijn dagen heeft hij geïnspireerd en aangesproken. Ik moet zeggen: wie hem ook nu nog leest, wordt er diep door geraakt. Hopelijk is iets daarvan in het bovenstaande tot uiting gekomen.

Noten

1. A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, I, Bonn, 1880, S. 190 f. Vgl. ook J. Wallmann, *Die Anfänge des Pietismus*, in: *Pietismus und Neuzeit*, IV, Göttingen, 1979, S. 19 en S. v.d. Linde: *Gisbertus Voetius in zijn conflict met Jean de Labadie*, in: *Opgang en Voortgang der Reformatie*, Amsterdam, 1976, blz. 271.
2. Vgl. P.Jzn. Proost, *Jodocus van Lodenstein*, Amsterdam, 1880, blz. 119.
3. Vgl. W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur Labadistischen Krisis 1670*, Leipzig, 1911, S. 114 f.
4. Vgl. P.Jzn. Proost, *a.w.*, blz. 13 v.
5. Lodenstein schreef hierover in zijn *Op-dragt van Eens Christens Tijd'lijke goederen aan haren Eygenaar*, Utrecht, 1673.
6. Vgl. P.Jzn. Proost, *a.w.*, blz. 17 v.
7. Lodenstein deed dit in zijn *Kort en zedig onderzoek van 't Berigt nopende den sabbath*, Groningen, 1746.
8. Wij gebruikten de uitgave van A. Fisscher, Utrecht, 1875.
9. Vgl. P.Jzn. Proost, *a.w.*, blz. 86.
10. O.a. in zijn *Beschouwing van Zion*, I, blz. 20 (nadere aanduiding in noot 14).
11. Vgl. A. Ros, *Ds. Van Lodenstein en de Franse overheersing*, Utrecht, 1979.
12. Vgl. P.Jzn. Proost, *a.w.*, blz. 70 en T. Brienens/C.A. Tukker, *Reformatie en Nadere Reformatie in de Alblasserwaard en Vijfherenlanden*, Goudriaan Kampen, 1984, blz. 46.
13. E. van der Hooght's *Levensberigt* is te vinden in een uitgave van *Negen Predikationen*, Amsterdam, 1697. (Wij raadpleegden de uitgave van J.J. Groen & Zoon, Leiden, z.j.) en *Geestelyke Opwekker, voor het Onverloochende, Doodde, en Geesteloose Christendom*, Amsterdam, 1701 (Wij gebruikten de 2e dr., eveneens uit 1701).
14. Vgl. P.Jzn. Proost, *a.w.*, blz. 47. Later is deze lijkrede opgenomen in de *Beschouwing van Zion* door H.P. Scholte in 1839. Wij gebruikten een reprint van De Vuurtoren, Urk, z.j.



15. A.w., I, blz. XIV.
16. Het meest grondig en uitvoerige totnutoe door P.Jzn. Proost, *a.w.*.
17. Wij noemen o.a. M.J.A. de Vrijer, *Uren met Lodenstein*, Baarn, z.j., D. Slagboom, *Jodocus van Lodenstein*, Utrecht, 1966 en C.P. van Andel, *Ontmoeting met Jodocus van Lodenstein*, in de serie *Ontmoetingen met Mystici, I*, Kampen, z.j.
18. Vgl. H. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der Reformierten Kirche, namentlich der Niederlande*, Leiden, 1879, S. 466, 469 f. en H. Faulenbach, *Die Anfänge des Pietismus bei den Reformierten in Deutschland*, in: *Pietismus und Neuzeit, a.W.*, S. 194, 204 f.f.
19. Vgl. C.P. van Andel, *Gerhard Tersteegen*, Wageningen, 1961, blz. 172.
20. Een nagenoeg volledige (tot 1880) bibliografie is te vinden bij P.Jzn. Proost, *a.w.*, blz. 271, v.v.
21. De preek komt voor zowel in zijn *Negen Predikationen* (blz. 83 v.v.) als in zijn *Geestelyke Opwekker* (blz. 112 v.v.). Wij volgen de eerstgenoemde uitgave.
22. De *Beschouwinge van Zion* is geschreven in de vorm van samenspraken tussen een vroegere ouderling (Ahikam), een dienstdoende ouderling (Stephanus) en een (stads)predikant (Urbanus). Met de laatste bedoelde Lodenstein zichzelf. Zij bestaat uit twee delen en bevat in totaal tien samenspraken. In het tweede deel geeft Lodenstein een nadere uitwerking van wat in de eerste samenspraken aan de orde is gesteld.
23. *Beschouwinge a.w., I*, blz. 9, 19. Vgl. ook *Het vervalde Christendom, a.w.*, blz. 27, 216.
24. *A.w., I*, blz. 31, 47.
25. *Beschouwinge, a.w., Opdragt*, blz. X, *I*, blz. 31 v., *II*, blz. 63.
26. *A.w., I*, blz. 40, 52 v.
27. *A.w., I*, blz. 31, *Het vervalde Christendom, a.w.*, blz. 389 v.v.
28. *Beschouwinge, a.w., I*, blz. 33, 50, *Het vervalde Christendom, a.w.*, blz. 409 v.
29. *Beschouwinge, a.w., I*, blz. 9, 35 v.v., 40. Vgl. C.P. van Andel, *Ontmoeting, a.w.*, blz. 22 v. en J. de Boer, *De verzegeling met de Heilige Geest volgens de opvatting van de Nadere Reformatie*, Rotterdam, 1968, blz. 48. Belangwekkend is ook wat M. Leydekker opmerkt over de ware en valse mystiek in zijn *Voorreden op Het vervalde Christendom, a.w.* Deze *Voorreden* is in haar geheel belangrijk voor het verstaan van het streven der Nadere Reformatie.
30. *Het vervalde Christendom, a.w.*, blz. 76 v.
31. Vgl. W. Goeters, *a.W.*, S. 111 f.
32. Vgl. C. Graafland, *De zekerheid van het geloof*, Amsterdam, 1977 (repr. 1961), blz. 13 v.v., 150 v.v., P.Jzn. Proost, *a.w.*, blz. 84, D. Slagboom, *a.w.*, blz. 87.
33. *De Heerlykheyd van een Waar Christelyk Leven*, blz. 209 v.v. Wij gebruikten de uitgave van A. Fisscher, Utrecht, 1871.
34. Vgl. M.J.A. de Vrijer, *a.w.*, blz. 24.
35. Te vinden in *Heerlykheyd, a.w.*, blz. 221 v.v. Vgl. ook *Het vervalde Christendom, a.w.*, blz. 377.
36. *Beschouwinge, a.w., I*, blz. 3, 10 v., 46.
37. *A.w., I*, blz. 61 v., 64 v.
38. *A.w., I*, blz. 56 v.v.
39. *A.w., I*, blz. 53.
40. *A.w., I*, blz. 62, *Het vervalde Christendom, a.w.*, blz. 377.
41. Zo versta ik zijn uitspraak, dat 'de Reformatie dat ongeluk gehad heeft, dat ze

- van weinig regt geestelijken behandeld is, altoos weinigen zich tot die studie gewend hebben', *a.w. I*, blz. 58 v.
42. Vgl. C. Graafland, *a.w.*, blz. 149 v.
43. *Beschouwinge, a.w., I*, 7, 17, 28.
44. *Heerlykheyd, a.w.*, blz. 135.
45. *Beschouwinge, a.w., I*, blz. 17, *Heerlykheyd, a.w.*, blz. 135, 195. Wat betreft de overeenkomst en het verschil tussen Lodenstein en Calvijn op dit punt, leze men P. Koeman, *Van Lodenstein en Calvijn over de heiliging*, in: *Theologia Reformata, XX/4*, 1977, blz. 281 v.v.
46. *Het verval Christendom, a.w.*, blz. 390 v.
47. *Beschouwinge, a.w., I*, blz. 7, 17.
48. *Heerlykheyd, a.w.*, blz. 68. Vgl. A. de Groot, 'Godzaligheid is gelukzaligheid' (*Jodocus van Lodenstein*). *Verkenning in de geschiedenis van een woord*, in: *Kerk en Theologie, XXVII/3*, 1976. blz. 177 v.v.
49. *Heerlykheyd, a.w.*, blz. 125. De titel van *Weeg-schale* luidt voluit: *Weeg-schale der onvolmaacktheden, ofte bedenckingen nopende 't gewigte of de regt-matige agtinge te maacken van de gebreken en struyckelingen der Geheyligden op der Aarden*, Utrecht, 1664. Wij gebruikten de uitg. van D. Donner, Leiden, 1882. Ook in het tweede deel van zijn *Beschouwinge van Zion* gaat Lodenstein uitvoerig op dit punt in.
50. *Weeg-schale, a.w.*, blz. 59.
51. *Beschouwinge, a.w. I*, blz. 10, *Weegschale, a.w.*, blz. 59 v.v. Vgl. ook *Heerlykheyd, a.w.*, blz. 7, 18.
52. *Beschouwinge, a.w., I*, blz. IV.
53. *Het verval Christendom, a.w.*, blz. 233.
54. Vgl. D. Slagboom, *a.w.*, blz. 74 v.
55. *Heerlykheyd, a.w.*, blz. 181.
56. *Het verval Christendom, a.w.*, blz. 379.
57. *Heerlykheyd, a.w.*, blz. 124.
58. *Het verval Christendom, a.w.*, blz. 381 v.
59. *A.w.*, blz. 383.
60. *A.w.*, blz. 21, 215 v., 233, 424 v.v., 448.
61. *A.w.*, blz. 436.
62. *Heerlykheyd, a.w.*, blz. 148.
63. *A.w.*, blz. 125.
64. Vgl. A. Ritschl, *a.w.*, S. 170 f.f.
65. *Uytspanningen*, 11e dr., Amsterdam, 1739. *Voorreden*, blz. VIII.
66. *A.w.*, blz. 142.
67. *Beschouwinge, a.w., Opdragt*, blz. VI.
68. *Heerlykheyd, a.w.*, blz. 11, 19.
69. *Het verval Christendom, a.w.*, blz. 445 v.
70. *A.w.*, blz. 398.
71. *Heerlykheyd, a.w.*, blz. 127.
72. *A.w.*, blz. 74.
73. *Het verval Christendom, a.w.*, blz. 27 v., 83.
74. *Heerlykheyd, a.w.*, blz. 11 v.v.
75. *A.w.*, blz. 18 v.
76. *A.w.*, blz. 242.
77. *A.w.*, blz. 240.



78. E. v.d. Hooght, *Voorreden op Geestelyke Opwekker*, a.w., blz. 56.
79. *Heerlykheyd*, a.w., blz. 246 v.v.
80. A.w., blz. 225.
81. A.w., blz. 238, *Beschouwinge*, a.w., I, blz. 7.
82. *Heerlykheyd*, a.w., blz. 232 v.v.
83. *Uytspanningen*, a.w., blz. 138 v.v.
84. *Heerlykheyd*, a.w., blz. 214 v.v.
85. Te vinden in *Negen Predikationen* en in *Geestelyke Opwekker* (in beide als 9e preek). E. v.d. Hooght vindt deze preek de voortreffelijkste en heeft 'noyt diergelijks' gevonden, *Voorreden*, a.w., blz. 89.
86. *Beschouwinge*, a.w., I, blz. 7 v.
87. *Heerlykheyd*, a.w., blz. 221.
88. A.w., blz. 214 v.v.
89. A.w., blz. 122 v.
90. *Het verval Christendom*, a.w., blz. 219, 223.
91. *Heerlykheyd*, a.w., blz. 120.
92. *Beschouwinge, Opdragt*, blz. III, *Voorberigt*, blz. XXI. Vgl. ook G. Groenhuis, *De Predikanten, De sociale positie van de gereformeerde predikanten in de Republiek der Verenigde Nederlanden voor ± 1700*, Groningen, 1977, blz. 81 v.v. en C. Huisman, *Neerlands Israël, Het natiebesef der traditioneel-Gereformeerden in de achttiende eeuw*, Dordrecht, 1983, blz. 54 v.v.
93. *Beschouwinge*, a.w., I blz. 4.
94. *Het verval Christendom*, a.w., blz. 65, 82, 94, 219 v.
95. Lodenstein spreekt over 'dat valse oordeel der liefde', in: *Heerlykheyd*, a.w., blz. 119, 132 Vgl. W. Hollweg, *Die Geschichte des älteren Pietismus in den reformierten Gemeinden Ostfrieslands von ihren Anfängen bis zur grossen Erweckungsbewegung (um 1650-1750)*, Aurich, 1978, S. 176 f.f. en C. Graafland, *Nadere Reformatie: G. Voetius, W. à Brakel, J. Verschuier*, in: *Bij brood en beker, Leer en gebruik van het heilig avondmaal in het Nieuwe Testament en in de geschiedenis van de westerse kerk*, Goudriaan, 1980, blz. 269.
96. *Geestelyke Opwekker*, a.w., blz. 89. Vgl. ook T. Brienens, *De prediking van de Nadere Reformatie*, Amsterdam, 1974, blz. 108 v.v. Over het 'stil verbond' zie men: *Heerlykheyd*, a.w., blz. 188 v.
97. *Beschouwinge*, a.w., I, blz. 5 v.
98. *Het verval Christendom*, a.w., blz. 20, 219, 232.
99. A.w., blz. 228 v., *Heerlykheyd*, a.w., blz. 193 v., *Beschouwinge*, a.w., I, blz. 26 v.v., 49.
100. *Het verval Christendom*, a.w., blz. 72.
101. *Heerlykheyd*, a.w., blz. 72 v. De preek over Hoz. 9:12 is te vinden in *Geestelyke Opwekker*, a.w., blz. 140 v.v. Vgl. ook S. v.d. Linde, *Het opkomen en de eerste uitwerking van de zendingsgedachte binnen het nederlandse gereformeerde protestantisme*, in: *Opgang en Voortgang*, a.w., blz. 215. Vgl. ook: *Het verval Christendom*, a.w., blz. 83, 219, 415 v.v.
102. *Het verval Christendom*, a.w., blz. 217.
103. *Beschouwinge*, a.w., *Opdragt*, blz. VIII v. Lodenstein zelf heeft het gevaar van moralisme aangevoeld, a.w., I, blz. 43. Vgl. *Het verval Christendom*, a.w., blz. 40 v. en E. v.d. Hooght, *Levensberigt*, a.w., blz. 66 v.
104. *Het verval Christendom*, a.w., blz. 227 v.v.
105. A.w., blz. 75, 219 v., 386, *Heerlykheyd*, a.w., blz. 152.



106. *Het vervalde Christendom*, a.w., blz. 19, 75, *Beschouwinge*, a.w., *Voorberigt*, blz. XV v.
107. *Het vervalde Christendom*, a.w., blz. 219, 391 v.v.
108. A.w., blz. 80 v.v., 220, 385 v., *Heerlykheyd*, a.w., blz. 135.
109. *Beschouwinge*, a.w., I, blz. 20 v.v.
110. *Het vervalde Christendom*, a.w., blz. 390.
111. A.w., blz. 228.
112. A.w., blz. 14.
113. A.w., blz. 21 v., 414.
114. *Heerlykheyd*, a.w., blz. 199 v.
115. *Uytspanningen*, a.w., blz. 385.
116. *Het vervalde Christendom*, a.w., blz. 410, *Heerlykheyd*, a.w., blz. 199.
117. *Het vervalde Christendom*, a.w., blz. 41, 74, *Heerlykheyd*, a.w., blz. 201. Vgl. S. v.d. Linde, *De betekenis van de Heilige Geest in het spiritualistisch piëtisme van de labadisten*, in: *Opgang en voortgang*, a.w., blz. 188, 268.
118. *Beschouwinge*, a.w., *Voorberigt*, blz. XX v., *Het vervalde Christendom*, a.w., blz. 396 v.v., 406, *Heerlykheyd*, a.w., blz. 197.
119. Vgl. W. Goeters, a.w., S. 118. Ook hier treffen wij een coccejaans element aan. Vgl. *Het vervalde Christendom*, a.w., blz. 28, 34.
120. Vgl. T. Brienens, *Afscheiding en Nadere Reformatie*, in: *Door trouw gescheiden*, Kampen, 1984, blz. 109, 115 en J. v.d. Haar, *Welke geschriften van de oudvaders lazen de Afscheidenen?*, in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 8/2, 1984, blz. 64.
121. *Twee samenspraaken, over 't Geval van D. Jacobus Koelman*, 1675, door H.P. Scholte opgenomen in zijn uitgave van *Beschouwinge van Zion*. Vgl. ook: *Het vervalde Christendom*, a.w., blz. 387 v., 392 v.v.
122. Zelfs P. Hofstede de Groot prijst Lodenstein, omdat hij bij hem het oud-nederlandse mystieke beginsel aantreft, in het verlengde waarvan hij zijn eigen praktische, op vroomheid gerichte Godgeleerdheid zag. Hij meende ook zijn eigen subjectieve verzoeningsleer bij hem terug te vinden. Vgl. J. Vree, *De Groninger Godgeleerden, De oorsprong en de eerste periode van hun optreden (1820-1843)*, Kampen, 1984, blz. 162, 287, 306, 326. Als één van de meest recente critici van Lodenstein noemen wij K.H. Miskotte, die van hem opmerkt: Lodenstein 'is mij te diepzinnig, enigszins gekunsteld, speculatief, bezig met de identiteit van heiligheid en zaligheid'. Vgl. Zijn *Verzameld Werk*, I, Kampen, 1982, blz. 396.
123. Geerten Gossart heeft zich op een merkwaardige wijze door Lodenstein laten inspireren. Vgl. J. de Gier, *Stichtelijke en onstichtelijke experimenten, Een onderzoek naar Geerten Gossaerts dichterlijke ontwikkeling en de samenstelling van zijn poëziebundel*, Utrecht, 1982, blz. 46, 96, 186, 202 v.
124. Vgl. A.J. Onstenk, *Leven, Lieven, Loven... Trekken van het gereformeerd Piëtisme zoals die in zijn liederen tot uiting komen*, in: *Wegen en gestalten in het gereformeerd protestantisme*, (feestbundel S. v.d. Linde), Amsterdam, 1976, blz. 215. Over Lodensteins verstaan van het Hooglied, zie men I. Boot, *De allegorische uitlegging van het Hooglied voornamelijk in Nederland*, Woerden, 1971, blz. 177 v.v. Lodenstein heeft vele malen uit het Hooglied gepreikt.



Jacobus Koelman (1632-1695)

Prof. Dr. W. van 't Spijker

INLEIDING

Koelman behoort tot de predikanten die hun stempel hebben gezet op de beweging van de Nadere Reformatie. Hij geniet vooral bekendheid vanwege de programma's die hij verbreidde, of ook zelf ontwierp, om het grote werk van een doorgaande hervorming in de Nederlandse kerk ten uitvoer te brengen. De Nadere Reformatie is voor hem zeker een geestelijke zaak. Maar zij krijgt gestalte in de kerk en via de kerk ook in de samenleving. Het geloof is een zaak van het hart – dat voor alle dingen. Maar het treedt in de openbaarheid in heel het leven. Het is vooral de kerkelijke zijde, die bij Koelman alle aandacht ontvangt. En bij hem zien we duidelijk dat de Nadere Reformatie een kerkelijke beweging is, die vanuit het centrum van prediking en pastoraat in brede cirkels haar kracht vertoont in gezin, maatschappij en politiek.

Men heeft Koelman vergeleken met Savonarola, de man die een stad, een volk in beweging zocht te brengen door zijn felle en vurige ijver, die geen grenzen kende. Men heeft hem ook getekend als een revolutionaire geestdrijver, een spiritualist, die alle religieuze krachten mobiliseerde om zijn ideaal te verwirkelijken. En maakt zijn optreden bij tijden ook niet de indruk van een provocatie? Heeft hij de magistraten en de hoge overheden ook niet samen met de kerkelijke leiders het leven lastig gemaakt? Dreigde zijn intolerante houding niet zijn vrienden zelfs van hem te vervreemden? En bewoog zijn gedrag zich niet voortdurend op de grens van burgerlijke ongehoorzaamheid?

Zoveel is wel duidelijk, dat hij zelf de eerste was die door het ideaal, dat hij voorstond, was gegrepen. Hij had er ook alles voor over. Een klein beetje toegefelijkheid zou hem een rustig leven hebben bezorgd. Zijn onverzettelijkheid echter trad keer op keer aan 't licht. Ook al zou het hem op verlies komen te staan, zijn principe zou hij niet prijsgeven. Het leverde hem een onzeker bestaan op, maar hij scheen zich daarin gemakkelijk te schikken. Er is maar één conclusie mogelijk, nl. dat het hem tenvolle ernst was met zijn programma tot Reformatie van de kerk.

OVERZICHT VAN KOELMANS LEVEN

Koelman werd in 1632 in Utrecht geboren. Hij studeerde er sinds 1650 onder Hoornbeeck, Essenius en Voetius, promoveerde op 25 mei 1655 tot doctor in

de wijsbegeerte en in het volgende jaar werd hij candidaat in de theologie. De stellingen, die Koelman bij de doctorspromotie verdedigde waren de faculteit niet welgevallig. Hij verspeelde daardoor de kans om als privaatsdocent aan de universiteit op te treden. In 1657 werd Koelman benoemd tot predikant bij de Nederlandse ambassadeur in Denemarken, een betrekking die hij daarna ook in Brussel waarnam. Na vijf jaar aldus werkzaam te zijn geweest werd hij in Sluis beroepen en daar op 13 augustus 1662 door Montanus bevestigd.

Sluis in Zeeuws Vlaanderen behoorde bij de z.g. Generaliteitslanden, het viel politiek gezien rechtstreeks onder het gezag van de Raad van State.

Een bijkomende moeilijkheid was nog, dat Sluis kerkelijk gezien onder de classis Walcheren viel, een classis die vooral in de zeventiende eeuw in een sterke roep van rechtzinnigheid stond en die in zekere opzichten ook leiding wist te geven aan het bredere kerkelijke leven. En juist in deze classis had men te maken met een kerkorde (die van Middelburg 1591), waarin aan de overheid een grote macht werd toegekend in kerkelijke zaken. Een beroep kon slechts worden uitgebracht, wanneer de magistraat ermee instemde. In een z.g. ‘collegium qualificatum’ dat de beroeping van een predikant regelde zaten twee vertegenwoordigers van de overheid. In het geval van Koelmans beroep naar Sluis had deze omstandigheid reeds tot moeilijkheden aanleiding gegeven, die echter konden worden opgelost. Maar dezelfde situatie deed zich voor, toen de kerkeraad Witsius wilde beroepen. De overheid ging daarin niet mee en Witsius bedankte ook, maar de verhouding van predikant en magistraat bekoelde danig.

Men zal deze dingen in rekening moeten brengen wanneer men Koelmans gedachten over de verhouding van kerk en staat in ogenschouw neemt. Zijn pleiten voor het absolute koningschap van Christus over de kerk staat niet los van de vele frustraties, die hij in zijn verhouding tot de overheid heeft opgelopen.

Met kracht heeft Koelman het werk van de prediking en van het pastoraat ter hand genomen. Gedurende een tijd van bijna dertien jaren heeft hij er zijn ideaal van een werkelijk gereformeerde kerk voor ogen gehad en ook zeer bewust nagestreefd. Vooral op het gebied van een strenge zedentucht was hij werkzaam. De omstandigheden waren er ook wel naar. Sluis was een garnizoensstad. De zedelijke toestanden lieten veel te wensen over. De kermis van Brugge was niet zo heel ver weg. Van een gemeente van ongeveer 1200 leden waren er geregeld een honderdtal van het avondmaal uitgesloten. In zijn strijd voor de heiligheid van de gemeente werd niemand naar de ogen gezien. Ook een burgemeester moest zich een vermaning laten welgevalen. Mede daardoor werd de sfeer in Sluis ten aanzien van de overheid gespannen. Toch miste het pastorale werk van de predikanten zijn uitwerking niet.

Er ontstond in de jaren die aan de oorlog met Frankrijk in 1672 vooraf gingen een *réveil*, een geestelijk ontwaken, dat als een krachtige doorwerking van de Heilige Geest werd ervaren.

HET RÉVEIL IN SLUIS

Koelman heeft in een brief uit het jaar 1671 beschreven wat er in Sluis gaande was. De prediking werd rijk gezegend. Over een tijdsbestek van drie maanden kwamen er op iedere zondag velen tot verslagenheid over de zonde. Mensen die om hun leven zonder God bekend stonden ondergingen een zichtbare verandering. Velen die al jaren aaneen trouw naar de kerk waren gegaan kwamen nu tot ware bekering. Er ontstond een sterke begeerte naar onderwijs uit de Schrift, en naar geestelijke leiding door het pastoraat. De kerken zaten vol. De catechisaties waren de plaats waar zelfs kinderen leerden om ‘alleen te bidden’. In sommige wijken van de stad verspreidde zich de opwekking van huis tot huis. Het moet een indrukwekkend gebeuren zijn geweest, dat Koelman voorgoed aan Sluis verbond, voor heel zijn leven.

Maar hier begon tevens zich een verandering in zijn ambtsbediening te voltrekken, die de oorzaak zou worden van een reeks moeilijkheden, die eindigde met zijn verbanning uit Sluis op 17 juni 1675. Koelman vatte bezwaar op tegen het gebruik van de formulieren in de kerkdiensten. Het lezen ervan werd door hem in strijd geacht met het geestelijk karakter van de ware religie. Hij kon deze liturgische formulieren waarderen als hulpmiddelen voor beginnelingen, maar van een blijvende paedagogische waarde was er naar zijn gedachte geen sprake. Wat hem dienaangaande bewoog, zette hij uiteen in een preek waarin hij het recht van de kerk om feestdagen voor te schrijven, behalve de Zondag fors bestreed. Hij had de euvele moed om uitgerend op de tweede Kerstdag 1672 deze materie op de preekstoel aan te snijden. Kort daarna, op 5 januari 1673, bediende hij de doop, zonder daarbij het formulier te lezen. En in de procedure, die op gang kwam speelden allerlei krachten, die moeilijk te definiëren waren: de orthodoxie van een classis, die bevreesd was voor spiritualisme en wellicht ook dacht aan de kwade gevolgen van het drijven van Jean de Labadie. Maar ook de beduchtheid van de overheid zal men in rekening moeten brengen, die vreesde haar invloed te verliezen. Maar was er ook geen sprake van een wat moeilijk te plaatsen halsstarrigheid in het karakter van Jacobus Koelman? Hoe dan ook, de procedure leidde tot de verwijdering van de predikant uit zijn geliefde gemeente. Koelman weigerde de belofte van onvoorwaardelijke onderwerping af te leggen, die de magistraat noodzakelijk achtte voor het herstel der verhoudin-

gen. Op 17 juni 1675 werd hij uit de stad geleid, door velen uit zijn gemeente met tranen en zuchten begeleid.

Een tijd van zwerven brak aan. Rotterdam zag hem optreden in vele huisgodsdiensfeestelingen. De predikanten vreesden dat er van hem een separatistische invloed zou uitgaan. Hij kwam er niet op de preekstoel. Voor de magistraat gedaagd, werd hem verboden om conventikelen te houden. Maar toen hij zich aan dit verbod niet veel liet gelegen liggen had hij zich uit de stad te verwijderen.

Nu, nog in 1676 vertrok hij naar Amsterdam. Men zat daar, althans binnen de officiële kerk, evenmin op hem te wachten. Vanaf 13 augustus 1676 tot 12 juli 1691 is er onophoudelijk sprake van zijn activiteiten in de kerkeradsnotulen. Men beklaagt zich bij het college van burgemeesters herhaaldelijk over zijn optreden. Maar in dit college werd hem de hand boven het hoofd gehouden door Koenraad van Beuningen, de ambassadeur in Denemarken, aan wiens huis Koelman indertijd verbonden was geweest. Van Beuningen stond wel open voor sommige piëtistische ideeën. Hij heeft Koelman zeer waarschijnlijk ook financieel geholpen en in ieder geval heeft hij zijn invloed aangewend om hem onder zekere voorwaarden zijn verblijf in Amsterdam niet onmogelijk te maken. Koelman wist zich in deze periode van bijna vijftien jaren in Amsterdam staande te houden door telkens op tijd de stad te verlaten, wanneer het gevaar van verbanning werkelijk dreigde.

In zijn Amsterdamse tijd ontving Koelman twee maal een beroep. Eenmaal uit Herford in Duitsland. Maar toen men daar vernam wat zijn standpunt was over formulieren en feestdagen werd het beroep ingetrokken. In 1682 ontving Koelman een beroep uit New Castle. Daar was men op de hoogte van zijn omstrede beschouwingen, die echter geen bezwaar vormden. De predikanten van andere Hollandse gemeenten meenden te moeten waarschuwen voor zijn komst, die daarom ook niet doorging.

Koelman had zich in de tijd waarin deze beroepen liepen tamelijk rustig gehouden. Maar toen er geen noodzaak meer bestond van een gunstig attest van kerkeraad en classis, hervatte hij zijn werkzaamheden. Zij bestonden weer voornamelijk in het organiseren van de door de kerkeraad gevreesde conventikelen. Toen de kerkeraad eindelijk in 1691 de magistraat zo ver had gekregen, dat Koelman werkelijk zou worden verbannen, als hij zijn activiteiten niet staakte, bleek hij op eigen initiatief reeds vertrokken te zijn.

In Utrecht bracht Koelman zijn laatste jaren door, in goede doen, en ook in een redelijk goede verstandhouding met zijn collega's, die zelfs over hem gunstige rapporten uitbrachten. Hier overleed hij op 6 februari 1695. De geschiedschrijvers vermelden zonder uitzondering hoe hij begraven werd in de Catharinakerk, waar ook Voetius een rustplaats vond: 'een statelijke begra-

ving' met zestien dragers en twee knechts. Een vorm van eerherstel? Niemand zou hem meer kunnen verbannen. Een zeer werkzaam leven was afgesloten.

WAT BEWOOG DE MAN?

Wanneer we deze korte levensschets voor ons zien worden ons in ieder geval een paar dingen duidelijk. Op welke punten Koelmans optreden en mogelijk ook zijn karakter omstreden mogen zijn, aan zijn oprechte ernst mag men niet twijfelen. Zijn onverzettelijkheid kan misschien versterkt zijn door een sterk, een moedig of mogelijk ook een koppig karakter, zij hing ten diepste samen met zijn overtuiging. En die was hem zeer eigen. Koelman had theologische gaven, al etaleerde hij die niet. Maar achter zijn inzet school een theologische overtuiging, die gegrond was in het inzicht dat de theologie niet mocht worden prijs gegeven aan een eigentijdse wijsbegeerte. Koelman schuwde een diepzinnige theologische polemieek geenszins. Menig werk van zijn hand legt daaromtrent getuigenis af. Maar zijn kracht lag in het persoonlijke pastoraat.

Het moet voor hem een voortdurende kwelling zijn geweest dat men hem de preekstoel had ontnomen en dat men hem ook voortdurend de toegang tot de kansel weigerde. Men verbaast zich dan ook in het geheel niet, dat hij wanneer hem sporadisch een kans wordt geboden om voor een gewone gemeente te staan – b.v. in Friesland, een enkele maal in Zeeland – die met twee handen aangrijpt. Voor het overige is al zijn arbeid een vervanging geweest van die kanseltaak. Zijn brieven – vooral die aan de gemeente te Sluis – getuigen daarvan. Zijn vertaalarbeid bedoelt ook niets anders. En zijn eigen publicaties zijn geheel en al op de luisterende gemeente gericht, die hij zoekt te bouwen in het geloof, op de kerk als het domein, niet van de overheid, maar van Christus en zijn Geest. Kan men hem kwalijk nemen dat hij van oordeel was, dat de overheid hem zijn lastbrief niet kon afnemen. De band aan Sluis bleef. Maar toen deze slechts door letters en inkt gevoed kon worden, werd de gehele kerk zijn parochie en zocht hij overal het réveil, de reformatie, de Nadere Reformatie van de kerk.

Naast boek en geschrift bleef hem het middel van het conventikel over. Het was geen noodgreep alleen, ofschoon de nood hem de deugd van dit middel duidelijk maakte. Het was voor hem het enige middel om de kerk te bereiken. Om mensen te zien. Om gemeenschap der heiligen te beleven. Om christen te zijn onder de anderen. En Koelman integreerde dit middel in zijn opvattingen omtrent de kerk. Niet alleen in de leer van de kerk, die nader gereformeerd moet worden – maar in de visie op een kerk als *communio sanc-*

torum. Op dit streven van Koelman zal in deze korte schets de nadruk vallen. Voor ons is hij de man van de praktijk, die altijd en overal de waarheid wil dienen. De waarheid in het binnenste. Maar ook de waarheid in het publieke leven. Daarom was hij van oordeel, dat de waarheid het meest gediend was met een kerk, waarin de waarheid alleen heerste. Een kerk, waarin Christus Koning kon wezen en Hij volkomen.

REFORMATIE: TEGEN DE FORMULIERDWANG

In 1673 verscheen het geschrift, waarin Koelman verantwoording aflegde van zijn houding ten opzichte van de formulieren: *Reformatie, Noodig ontrent het gebruyk Der Formulieren, Betoogt in Twee Predicationen, En daar na uytgebreydt* (Vlissingen, Abraham van Laren 1673). Het geschrift bevatte de uitgebreide tekst van de preek, die Koelman op 24 juli 1672 in Sluis had gehouden over Judas: 20: 'Biddende in de Heilige Geest'. Koelman stelde het gebed door de Geest rechtstreeks tegenover het formuliergebed. Zo kon hij duidelijk maken, dat het eigenlijke werk van de Geest zich niet zonder meer verdroeg met het voorlezen van een op schrift gesteld gebed.

Naast deze preek gaf hij er nog een uit, die hij ongeveer een half jaar later had uitgesproken. De tekst van de tweede preek was 1 Kron. 21:24, het woord van David tot Ornan: 'Nee, maar ik zal het zeker kopen voor het volle geld. Want ik zal voor de Here niet nemen, dat van u is, zodat ik een brandoffer om niet zou offeren'. Ook hier was de teksteus duidelijk gericht tegen het gebruik van Formulieren, niet alleen door gemeenteleden maar ook door ambtsdragers in de eredienst. Een mens mag alleen tot God naderen met datgene wat van hem zelf is. Ons dienen van God moet een dienen zijn in Geest en waarheid. En het moet een persoonlijk bezit zijn, dit geloof waarmee wij tot de Heere naderen.

We kunnen niet voorbijgaan aan de vraag, waarom Koelman de kwestie van de formulieren tot inzet maakte van een verbeterd strijd tot reformatie van de kerk. Was de zaak niet te kleinschalig voor zulk een strijd? Was het werkelijk niet mogelijk toe te geven in dit opzicht? Waren zijn vooruitzichten niet veel gunstiger geweest, wanneer hij zich beperkt had tot een reformatie van de zeden? Gedeeltelijk zullen we een verklaring voor deze inzet hebben te zoeken in het réveil dat men in Sluis had meegemaakt. Een zondaar, die in zielenood is grijpt niet naar een formulier. De echtheid van de gevoelens blijkt uit de oorspronkelijkheid waarmee zij vertolkt worden. Het réveil verdraagt in wezen geen formulier. Het zoekt eigen vormen. Maar daarbij kwam toch ook de persoonlijkheid van Koelman zelf. Iedere reformatie is een breken met de halfslachtigheid. Iedere reformator is een geboren radicaal.



In elk geval, Koelman was het. Hij kende de tegenwerping, die hij zelf dikwijls zal hebben vernomen: Men kan hiervan geen bijzonder punt van Reformatie maken. Wil men met of zonder een formulier bidden, het maakt eigenlijk niets uit. Waarom zou men hierop dan zo veel nadruk leggen? (blz. 109).

Maar met die tegenwerping was Koelman het niet eens. Hij was van oordeel, dat het maar niet om een ondergeschikt punt ging, maar om een zeer belangrijke kwestie. Het vasthouden aan de formulieren had naar zijn gedachte de godzaligheid ten zeerste benadeeld. Het had de Geest uitgeschalkeld. Het had de onkunde en zelfs de geestelijke luiheid bevorderd. Daarom was het naar Koelmans inzicht ook niet een indifferente (onverschillige) zaak. 'Ik weet dat er vele bijzondere punten gereformeerd moeten worden, die van veel betekenis zijn, maar ik ben ervan verzekerd, ofschoon weinigen dit zo zien, dat dit een van de belangrijkste punten is en van een omvattende betekenis, omdat het zowel de leraren als de gemeente aangaat' (blz. 110).

Koelman was ervan overtuigd, dat juist hier zich de doorgaande Reformatie had in te zetten. Wanneer tegen hem gezegd werd, dat hij op dit punt toch zeker verder ging dan de reformatoren, antwoordde hij, dat hij zich dit ten volle bewust was. Calvijn had in een brief aan de hertog van Somerset (22 okt. 1548) betoogd hoe nuttig het gebruik van een catechismus en dat van een formulier kon zijn: men zou op die manier de wispelturigheid van hen, die naar vernieuwing staan kunnen intomen. Vandaar dat Calvijn een formuliergebed en ook het gebruik van liturgische formulieren sterk verdedigde (CO XIII, C. 84). Maar Koelman was van dit beroep op Calvijn niet erg onder de indruk. Hij vond het als argument tegen een verdergaande reformatie oud en versleten en reeds lang weerlegd, met name door hen, die voorstanders waren geweest van een Nadere Reformatie. Teellinck had die kwestie reeds uitvoerig besproken in zijn *Noodwendigh vertoogh* (blz. 387 vv.). Koelman wilde niet dat men de uitdrukking 'gereformeerd' zou opvatten alsof er niets meer te reformeren viel: 'Hoewel wij Gereformeerd zijn, en genoemd worden, zoo valt' er noch evenwel veel te Reformeeren onder ons'. De reformatoren hebben veel gedaan, maar zij hebben niet alles kunnen doen zoals zij dat wilden. De regenten boden tegenstand en het volk was hardnekkig. Vooral op het punt van de discipline of kerkenordening was het werk van de reformatoren slechts ten dele en moest het zeker nog voltooid worden. En bij het lezen van Calvijn op dit punt diende men in het oog te houden, dat de situatie van de kerk in Engeland, nog maar pas tot reformatie gekomen, geen ander oordeel verdroeg. Door zijn eigen voorbeeld had Calvijn overduidelijk laten merken, dat hij een voorstander was van een vrij gebed. Men hoefde maar zijn colleges te lezen om te zien dat hij telkens een nieuw gebed deed. En hier verwees Koelman (blz. 270) naar een uitspraak van zijn leermeester Hoornbeek, die er veel voor voelde om te spreken, niet van Gereformeerden, maar van Re-

formerenden. Wij moeten altijd reformeren, wanneer wij gereformeerd willen zijn, en die naam waardig, omdat wij er naar streven.

Het modern klinkende gezegde omtrent de gereformeerde kerk, die altijd gereformeerd moet worden (*semper reformanda*) stamt inderdaad van Hoornbeeck en Koelman zou het ook later nog ter sprake brengen (Pointen van Nodige Reformatie, blz. 619). Het werd door Koelman gehanteerd, om duidelijk te maken dat een beroep op de Reformatie op zichzelf niet beslissend is. Men dient tijd en omstandigheden in rekening te brengen.

Met de publikatie van zijn twee preken trad Koelman met zijn ideeën naar buiten. En hij deed het wel gedocumenteerd. Blijkbaar hechtte hij er aan om de kerk in Nederland te overtuigen van zijn gelijk. Hij betoogde, dat hij door lezen en bidden ten volle overtuigd was en dat hij daarom vastbesloten was de formulieren, ook die van de doop en van het avondmaal voortaan niet meer te gebruiken. Hij wenste over te gaan tot een vrije en ongebonden bediening van de sacramenten. Merkwaardig genoeg kreeg Koelman verzet van een kant, vanwaar men dit zeker niet zou verwachten, nl. van degenen die onder de kerkelijke tucht stonden. Men verweet hem, dat hij van de kerkelijke orde afweek en men verdacht hem van Brownisme en independentisme. Maar met een verwijzing naar de synode van Westminster (1643) wierp Koelman deze beschuldigingen ver van zich. Ook daar had men de formuliergebeden ter zijde gelegd met een beroep op de eis van de tijd, die riep tot 'verdere Reformatie' (blz. 271). En wat de voorschriften van de kerkorde aanging, Koelman besteedde uitvoerig aandacht aan de betekenis van kerkordelijke bepalingen. Maar hij wees op de praktijk, die liet zien dat men in tal van plaatsen zich aan de kerkorde niet stoorde – vooral met betrekking tot bepalingen die het heil en de opbouw van de kerk beoogden. Wat kwam er van het vasten en bidden? Wat van het catechiseren? Wat van het huisbezoek? Op tal van punten overtrad men de vastgestelde kerkorde. En moest men dan nu zo luidkeels klagen?

Welgedocumenteerd gaf Koelman zijn twee preken uit. De kwestie van de formulieren was voor hem niet van ondergeschikte betekenis. In zijn uitgave komt men tal van argumenten op het spoor, die men in vele van zijn publicaties opnieuw leest. Het is het probleem van Geest en vorm, van eigen geloofsbeleven en overgeleverde traditie, van historische Reformatie én het verwerken daarvan in eigen tijd.

Natuurlijk wist Koelman, dat zijn geestverwanten, b.v. die in Utrecht, van oordeel waren dat hij te vèr ging. Maar de vriendschap leed er niet al te zeer onder en Koelmans inzichten veranderden daardoor niet. Een geestdrijver wilde hij beslist niet zijn: 'Het is ordinaar, als men geen redenen heeft, dat men tot lasteren en schelden en valsch beschuldigen uytvalt' (249) ... 'Ick hoore, dat zommige zoo mompelen van Geestdryvery...' (250).

Koelman wist waarover hij sprak. Hij zag ook welke consequenties de zaak voor hem kon hebben. Wanneer men hem vroeg, of hij niet te veel op het spel zette; of hij uit liefde tot zijn gemeente zich niet moest matigen; of de welstand van de kerk niet de hoogste wet behoorde te zijn, dan antwoordde hij dat de tijd boos was. Zó, dat de substantiële zonden ceremonieel gestraft werden, terwijl de ceremoniële zonden substantieel gestraft werden. Maar hij sprak tevens zijn vertrouwen uit in de goede dienaren, die zijn afzetting wel zouden voorkomen, een ‘suspensie ofte afsettingh’ die zelfs geen schijn van recht zou hebben (blz. 291). Maar daarin vergiste Koelman zich. De kerk als geheel kwam niet in verzet, toen hij uit Sluis werd verbannen.

REFORMATIE OMTRENT DE FEESTDAGEN

Een tweede zaak die Koelman zwaar woog, was die van het vieren van allerlei feestdagen in de Kerk. Hij meende dat deze geen grond vonden in de Schrift en was van oordeel dat zij afbreuk deden aan de viering van de zondag. Koelman had daarin geen ongelijk. En zodra een waarheid hemzelf duidelijk voor ogen stond, schroomde hij niet om daarvan ook in het openbaar getuigenis af te leggen. Zo beklom hij, zoals we reeds zagen ter gelegenheid van het Kerstfeest 1672 de preekstoel – tweede Kerstdag – om zijn afkeer van zulke dagen kenbaar te maken. Merkwaardig is het begin van zijn preek: ‘Geliefden in den Heere! Wij zijn hier nu voor het aangezicht van God gekomen om de publieke Godsdienst waar te nemen en te betrachten. Doch wij dienen wel te weten en te bedenken op wat voor grond en beweegreden, wij juist nu in zulk een compleet getal zijn gekomen. Ieder vrage dit eens aan zijn hart... Gij zult niet kunnen zeggen dat het zuiver en alleen is de liefde tot het Woord en tot de dienst van de Heere. Die is niet meer gebonden aan deze dag dan aan een andere werkdag. Waarom zoudt ge op déze maandag meer naar de kerk gaan dan op de vorige of op de volgende maandag? Zeker niet omdat er gepreekt wordt: want op andere dagen wordt er ook in de week gepreekt en dan komen velen van u zelden of nooit!... Dit kan dus de reden niet wezen. Laten we daarom rechtuit spreken, in eenvoud en zonder omwegen. Ons geweten zal het ons spoedig zeggen. Het is, omdat het heden de tweede Kerstdag is. En er is een oude gewoonte in ons land om, evenals op de eerste, de winkels te sluiten, de arbeid na te laten en naar de preek te gaan, om dan naar zulke zaken te luisteren en naar zulke teksten te preken, waaraan men van ouds op zulke dagen gebonden is. Maar wij moesten ons eens onderzoeken of wij daarmee wél doen en God behagen. Zou de Heere die reden goedkeuren en ons daarvoor prijzen?’

Men kan zich voorstellen, dat deze preek opschudding veroorzaakte. De

tekst was niet gekozen in overeenstemming met wat men op een tweede Kerstdag zou verwachten: Gal. 4:9-11; ‘En nu, als gij God kent, ja veel meer door God gekend zijt, hoe keert ge u wederom tot de zwakke en arme eerste beginselen, welke gij wederom van voren aan wilt dienen? Gij onderhoudt dagen en maanden en tijden en jaren. Ik vrees voor u dat ik niet enigszins tevergeefs aan u gearbeid heb’. En, zoals het begin van de preek was, zo was haar gehele bedoeling.

Koelman heeft de preek klaar gemaakt voor de druk en aanmerkelijk uitgebreid. Zij verscheen niet terstond, omdat de drukkers in Zeeland niet op zulke preciaire stof zaten te wachten. Het manuscript kwam in Rotterdam terecht en daar verscheen in 1675 het boekje onder de titel: *Reformatie nodigh ontrent de Feestdagen, naaktelijk vertoont, ende bewezen, door Jacobus Koelman, dienaar des H.Evangeliums, tot Sluys in Vlaanderen.*

Dat laatste kon Koelman toen nog zeggen: predikant van Sluis. Van deze titel heeft hij nooit afstand gedaan, ook niet toen hij in Rotterdam, Amsterdam of Utrecht verbleef. Maar in dit geval is er de bijzonderheid te vermelden, dat hij het voorwoord schreef op 10 juni 1675: ‘Want te dezen dage, wanneer ik dit schrijve... is my door de Griffier van onze Stadt voorgelezen de Resolutie van de Heeren Staten Generaal, die den 6 Iuny lestleden tegen my is genomen; by welcke de Magistraat alhier gelast wordt, my binnen den tijdt van acht dagen in cas van weygering, van nauwkeurig de Resolutien van H. Mog. op te volgen, uit de Stadt Sluys te doen vertrekken, en my verboden my in het district van haar H. Mog. op te houden, ofte daar in te komen’. Uit een en ander kan blijken, dat Koelman zijn standpunt ongewijzigd vasthield. Hij week niet terug, maar publiceerde in deze tijd het materiaal dat hij ter zake van de feestdagen in een brede studie had verzameld.

In feite was de uitgave veel meer dan een ietwat uit zijn krachten gegroeide preek. Het was een verhandeling geworden over liturgische en disciplinaire kwesties, een naslagwerk voor onze auteur, waarin zich ook op dit punt het programma van de Nadere Reformatie aankondigde. Koelman kon zich op oude papieren beroepen. Hij had grotendeels de gereformeerde Reformatie op zijn hand. Niet minder dan een kleine twintig auteurs kon hij ter sprake brengen. En ook de praktijk van de eerste kerkelijke vergaderingen hier in Nederland pleitte voor zijn standpunt.

Calvijn, Luther, Bucer, Beza, Zanchius, Piscator en vele andere kroongelui- gen werden door Koelman geciteerd, hetzij rechtstreeks, hetzij via de geschriften van betrouwbare geleerden, om aan te tonen dat zijn mening niet maar een nieuw inzicht was van een zonderling, maar het gevoelen van allen, die over de kwestie hadden nagedacht. Lange citaten uit de werken van eigentijdse theologen moesten dienen om duidelijk te maken, dat Koelman niet alleen stond. Had Voetius niet bij meer dan één gelegenheid te kennen gege-

ven, dat hij wenste dat de feestdagen ‘gevoegelijk’ moesten worden afgeschaft en dat zij slechts moesten worden verdragen? Men wilde op die dagen wel preken, maar dat betekende nog niet dat men het recht ervan erkende. Ook Hoornbeeck had meermalen zijn afkeer betoond van de onderhouding van feestdagen. Hij kon ze in het goddelijk recht niet plaatsen en men werkte de bijgelovigheid er door in de hand. Had Essenius niet duidelijk gemaakt, dat er geen goddelijk bevel voor te vinden was, geen apostolisch voorbeeld, en dat zij in strijd waren met Gods woord en in overeenstemming met allerlei heidense bijgelovigheden? Koelman citeerde met kennis van zaken en blijkbaar genoeg wat theologen voor hem hadden gezegd – en hij vergiste zich daarin zeker niet. Hij vergiste zich ook niet toen hij de heersende praktijk in een groot aantal goede gereformeerde kerken te hulp riep als een voorbeeld hoe het vroeger geweest was, en hoe het door de oude synoden bedoeld was. Maar hij vergiste zich op twee punten wel. Het eerste was dat van de onwankelbaarheid van het overheidsgezag in deze kerkelijke zaken. Daarop waren alle voorstellen van vroegere en latere gereformeerden stuk gelopen. En zou Koelman daarop een uitzondering vormen? Overschatte hij zichzelf niet? Was hij van oordeel, dat zijn stem meer gezag zou hebben dan die van kerkelijke vergaderingen uit het verleden? Dat moest wel een misvatting heten. En het tweede punt waarin Koelman zich vergiste was het feit, dat grote theologen uit zijn eigen dagen hetzelfde standpunt innamen als hij zelf, maar dat zij daaraan niet dezelfde conclusie verbonden als hij deed. Koelman had wat zijn standpunt aangaat volkomen gelijk. Maar hij kwam wel alleen te staan. En men komt telkens weer voor de vraag te staan of dit laatste beslist noodzakelijk was. Was het dan toch alleen een kwestie van zijn onverzettelijk karakter? En is daarmee in zekere zin ook niet zijn ideaal van de Nadere Reformatie te idealistisch, te hoog gegrepen?

Koelman zelf was zeker niet van dit gevoelen. Hij keerde zich eerst tegen de restanten van rooms-katholieke volksfeesten: de Bacchusdagen uit het heidendom: kermissen, vastenavonden, St.-Maarten, St.-Nicolaas, drie Koningen en zelfs de Nieuwjaarsdag moest er aan geloven. En daarna volgden in dat spoor, het kerst- en paasfeest, Pinksteren en de dag van de besnijdenis van Christus en ook de hemelvaartsdag. De leraren en de overheden zouden alles moeten doen om deze dagen geheel af te schaffen. Zij waren eigenlijk al afgeschaft door het nieuwe verbond en het waren slechts nieuwigheden in de kerkgeschiedenis ingevoerd. Allerlei heidense motieven mengden zich daar onder. Men had er onrechtzinnigheden van te duchten, er kwamen twisten uit voort en wat alles afdeed: zij deden afbreuk aan de gehoorzaamheid van het vierde gebod en tastten ook de vrijheid van een christen aan.

En ook hier kwam het tegenargument aan de orde, dat men terwille van de eenheid de feestdagen wel moest onderhouden. Hetzelfde was ingebracht te-



gen Koelmans visie op het gebruik van de formulieren in de kerk. Was hij geen Brownist, die op afscheiding uit was? Daarop gaf Koelman een klaar en duidelijk antwoord. Het was ongeoorloofd om over deze zaak een scheuring te veroorzaken in de gemeente. Men moet bij de kerk blijven en men moet deze en ook andere gebreken verdragen. Maar intussen mag en moet men wél van alles doen om het onderhouden van de feestdagen tegen te spreken en men mag een gemeente die van deze dingen overtuigd is, niet verhinderen wanneer zij er toe overgaat de feestdagen af te schaffen.

Zelf gaf Koelman een ander voorbeeld, doordat hij één week voordat hij werd verbannen, in het voorwoord van zijn uitgave zich er over verblijdde, dat het hem gegeven was niet alleen met woorden te getuigen tegen ‘een slenter en vleeschlijken sleur-dienst’ van formulieren en feestdagen, maar dat hij er toe verwaardigd werd om ‘voor dit mijn getuigenis te lijden, niet alleen smaadt en verachting, en tegenstandt van allerley stantspersoonen, ook byzonderlijk door degene, die het minst betaamde, maar ook suspensie, afzetting, schorting en geweldige uitwerping van mijnen dienst door de hooge machten’. En wat separatisme of scheurmakerij betreft, daarvan hadden de overheden en ook de kerkelijke leiders hem wel beschuldigd, maar ten onrechte. Wat hij zocht was Reformatie, geen schisma: ‘Zoo acht ik het toch geen middel tot Reformatie, de Kerk te verlaaten, te verdeylen, ende te scheuren, en een nieuwe afgezonderde op haar zelve op te richten’. Zijn vertrek uit Sluis zou kunnen duidelijk maken dat hij niemand van de gemeente van de gemeenschap met de kerk zou aftrekken. Hij had altijd, zowel in het publiek als in privégesprekken zich tegen afscheiding gekeerd.

Maar op hetzelfde moment verklaarde Koelman dat niemand hem de zending die Christus hem had verleend, kon ontnemen: ‘Overmits de geweldige proceduuren der Overheden, door welke al ’t recht van de Kerk geschonden wordt, my niet en kunnen berooven van mijn zending, die ik van den Heere gekregen heb. Indien jemant dit mijn doen verkeerdelijk zal willen uitkrijten, ende lasteren als scheuring, deze mijne verklaring ende daadelijke praktijke zal’ er tegen zijn...’ Geen scheurmaker – wel een reformator. Maar helaas als zodanig niet door de kerk, veel minder nog door de overheid erkend. Koelman was zijn tijd vór vooruit. Of, gelijk men ook kan zeggen, hij greep terug naar het allereerste begin, naar de tijd, waarin de kerk zich nog niet had gebogen onder het juk van een overheid, die te kort deed aan de macht en de privilegees van Koning Jezus en van zijn kerk en dienaren.

Koelmans programma was in zijn actie te Sluis duidelijk ontvouwd. Reformatie van heel de kerk. Toen hem echter de kansel geweigerd werd bleef hem één middel over tot realisering van zijn programma: het conventikel. Het vrome gezelschap: niet in plaats van de kerk, maar als middel tot Nadere Reformatie van kerk en samenleving.



HET CONVENTIKEL ALS MIDDEL TOT NADERE REFORMATIE

Na zijn verbanning uit Sluis bleef Koelman geen ander middel over om zijn roeping te vervullen dan dat van de onderlinge samenkomsten. Maar deze conventikelen stonden onder verdenking bij de kerk. Menige kerkelijke vergadering, vanaf kerkeraad tot particuliere synode sprak over de gevaren die aan deze vormen van de oefening der *communio sanctorum* verbonden waren. Bekend zijn de maatregelen, die de synode van Zuid-Holland in 1669 be- raamde om onordelijkheden te voorkomen. Men erkende de schuldige plicht van de gelovigen om elkaar te vermanen, te troosten en te onderwijzen. Maar men laakte de gewoonte de eigen stad te verlaten en ergens anders kerkelijke oefeningen te houden, waar sommige predikanten of proponenten voorgin- gen. Men oefende zich – zo verluidt het in een officieel verslag ‘in het bidden om het langhst en om strijd’. Ook ‘vrouwspersoonen’ onderwonden zich om het woord te voeren en anderen te examineren. Men bootste het preken na en men bracht onderscheid aan binnen de gemeente. Koelman verwees in zijn *Pointen van Nodige Reformatie* (blz. 107) naar de volgende passage uit de Acta van 1669 (Knuttel, Acta, IV, blz. 486) ‘Dat men onder voorgeven van bysondere en extraordinaire verlichtingen van den Heyligen Geest, sigh sel- ven boven andere verheft, als waer men alleen de wedergeboorne onder de Christenen, sigh tot dien eynde noemende de vroomen, Jesus kinderen, Jesus lievelingen, kinderen des lichts, etc., met verachtinge van andere eerlijke en stichtelijke ledemaeten, die de publicque kerk naerstigh frequenteeren. Wae- ruyt staen te volgen verdeeltheden, scheuringen, verachtingh van praedican- ten ende den publicquen godsdienst’.

Koelman maakte bezwaar tegen deze beschrijving. Hij verweet de leraren dat zij geen behoorlijk onderscheid maakten tussen de ‘belijders en Ledema- ten der Kèrcke, ziende het heele gros aan voor Gods kinderen, en sprekende haar ordinaar zo aan’. Sommigen wilden niet spreken over wedergeborenen en onwedergeborenen, vleselijken en geestelijken. ‘Zij willen zeggen met Core (Korach) al des Heeren volk is heylig’ (Pointen, blz. 107). Maar men mag de vraag stellen, of de zienswijze van Koelman toch geen grote bezwaren meebracht. Was het conventikel inderdaad de plaats waar men de echte kin- deren van God aantrof, in tegenstelling tot de kerk?

In ieder geval waren de kerkelijke vergaderingen deze mening niet toege- daan. De bovengenoemde synode trof maatregelen, die moesten voorkomen, dat de conventikelen een zelfstandig leven zouden gaan leiden. De namen van de bezoekers moesten bekend zijn; de kerkeraad zou tijd en plaats bepa- len. Men zou alleen over de catechismus mogen spreken, ook wat de tijds- duur betreft diende men zich te beperken.

Men kan deze maatregelen grotendeels verklaren als pogingen om de in-

vloed van mensen als Labadisten en volgelingen van Herder in te perken. Maar Koelman had zijn eigen gedachten over de mogelijkheden die het conventikel hem bood om zijn werk voort te zetten. Hij liet zich aan allerlei kerkelijke bepalingen niet al te veel gelegen liggen. Natuurlijk kon het zo niet uitblijven, dat men hem van separatisme verdacht. In zijn optreden was hij ook niet altijd even voorzichtig. Hij legde soms een formele protestatie naast zich neer. En hij schroomde bij tijden ook niet om zich te bewegen in kringen, die tot de Labadistische invloedssfeer werden gerekend. Kerk noch overheid kon op een afstand waarnemen, dat zijn standpunt een geheel ander was dan dat van de Labadisten. Zo waren er misverstanden over en weer, zowel in Rotterdam als in Amsterdam. Op 17 juli 1676 schreef Koelman nog te Rotterdam een voorwoord voor de vertaling van een werk van John Brown. Dit stuk van 32 bladzijden bevat een warm pleidooi voor het houden van bijeenkomsten, waarin dergelijke stichtelijke lectuur zou kunnen besproken worden. Koelman sprak de wens uit dat zulke ‘private samenkomsten’ meer dan voorheen zouden worden belegd. Men diende elkaar daartoe op te wekken en aan te sporen, niet om daar over elkaar te praten of om elkaar tot het verlaten van de kerk aan te sporen, maar om samen te zingen en te spreken over de preek. Ook om samen het Woord van God te lezen en daarover te spreken in verband met de ondervindingen der vromen. Men zou elkaar kunnen helpen als het gaat over ‘gevallen van consciëntie’. De praktijk der godzaligheid zou er aan de orde kunnen komen en men zou een en ander niet moeten laten afhangen van de tegenwoordigheid van een predikant. Immers, de Schrift roept ertoe op. Men moet de onderlinge bijeenkomsten niet nalaten, waar men elkaar kan vermanen (Hebr. 10:25). Het is verkeerd om zich af te scheiden van de kerk. Maar is het minder verkeerd, wanneer men de private christelijke gezelschappen der christenen nalaat? Zo kan men elkaar opscherp en helpen. Men dient de eenheid van de gemeente door op deze wijze samen te komen.

In totaal voert Koelman 25 argumenten aan, die elke vorm van twijfel zouden kunnen wegnemen omtrent nut en noodzaak van deze conventikelen. Men kan onderlinge tucht oefenen – een ideaal dat Luther voor ogen stond en dat ook beschouwd kan worden als een grondslag voor de kerkelijke tucht in de gemeente. Op deze wijze kan een ieder zijn gaven ten nutte en ter zaligheid van de anderen gewillig en met vreugde aanwenden. Iedere gelovige bezit immers eigen gaven, en men mag zijn talent ook niet begraven. Bovendien leert de praktijk, dat waar deze oefeningen met ernst worden onderhouden, meer mensen bekeerd worden dan onder de publieke prediking: ‘menige ziel heeft de eerste reis de ademingen en roeringen van Gods Geest daar ongevonden; daar wierden haar oogen eerst geopent, zo dat ze zagen, dat de Christelijkheid wat anders was, dan Belijdenis, en Kerkgaan, en Burgerlijk-

heid des levens; als vindende daar, dat de Leere des H.Evangeliums een wonderlyke verandering en nieuw leven in zommige Menschen had voortgebracht'. Men herkent achter deze woorden de opleving waarvan Koelman in Sluis getuige was geweest. Niet alleen in de officiële kerkdiensten maar vooral ook op deze bijeenkomsten was de kracht van het werk van de Geest gebleken.

Geen wonder dan ook, dat hij deze bijeenkomsten ziet als middel tot Reformatie. De boosheid van de tijd roept om zulke onderlinge ontmoetingen. Men kan er bidden voor leraren, ouderlingen en belijders, voor overheden en onderdanen 'opdat zij het werk van Reformatie, daar sommige veel van geroepen en weinig toe gedaan hebben, mogen eindelijk ter hand nemen, eer des Heeren grimmigheid tegen dit volk opgaat, dat' er geen helen aan is'. Bij velen zijn de huisgodsdienstoefeningen in onbruik geraakt. Deze bijeenkomsten kunnen een geneesmiddel zijn. In vele gemeenten zijn onbekwame leraren. Zij weten de gemeente niet recht te behandelen. Zij hebben er geen verstand van om wet en evangelie te prediken en het Woord van God toe te passen op de gewetens van de mensen. Zij zijn enkel formulierbidders, die niet in staat zijn om de gelovigen te helpen in de vragen van hun ziel. Daarom zijn deze private bijeenkomsten noodzakelijk en nuttig om bezwaren weg te nemen en twijfel te genezen.

Koelman somde alle positieve kanten op die hij maar aan deze bijeenkomsten kon ontdekken. In zijn omstandigheden kon hij ook moeilijk anders. Hij kon geen enkel begrip opbrengen voor de kerken, die met het instituut van deze conventikelen niet zo gelukkig waren. Alleen die naam 'conventikelen' stuitte Koelman tegen de borst: zo plachten de heidenen de samenkomsten van christenen te noemen als ongeoorloofde gezelschappen en nu was het al zo ver gekomen dat men zelfs op de preekstoel deze godvruchtige bijeenkomsten als sectarisch aanduidde. 'Zommige Kerkenraden, Classen en Synoden zijn hier en daar bezig geweest, die t' zamenkomsten zo te bepalen en te besnoeien, dat ze alle meest zouden in de wind vervliegen en verdwynen, indien die regelen moesten blyven, en altyd gelden, en men volgens dezelve executien van de gedreigde straffen wilde doen'.

Op dit punt aangekomen aarzelde Koelman niet om tot ongehoorzaamheid op te roepen: 'Laat ons hier geen blinde gehoorzaamheid geven aan menschelijke bevelen, 't zy van kerkelyke, 't zy van politike'.

Koelman verwees in zijn voorwoord naar de situatie in Engeland en Schotland, waar de overheid met harde hand optrad tegen het conventikel-christendom. Op 1 maart 1676 had de overheid in Edinburg een streng placaat tegen deze bijeenkomsten uitgevaardigd. Daarin werd gedreigd met gevangenschap, boete en lijfstraffen. Met harde hand pakte men daar het probleem aan. Koelman onderhield blijkbaar goede relaties met de kringen van de dis-

senters in Schotland. Hij beschikte over de tekst van het placaat en deelde de inhoud ervan aan zijn lezers mee. Ook riep hij de mensen op om voor de verdrukte gelovigen in die landen te bidden en hij noemde daarbij ook zijn eigen verdrukkingen: hij was verbannen – en dat niet alleen, maar de predikanten weigerden hem op de preekstoel toe te laten. Bleef hem iets anders over dan deze weg van de oefening van de gemeenschap der heiligen?

De vraag is hier aan de orde, óf Koelman met zijn conventikelen toch geen afbreuk heeft gedaan aan de belijdenis omtrent de kerk. Zijn positie bracht dit wellicht als vanzelf mee. Kón hij in zijn omstandigheden anders dan kritisch spreken over de kerk? En wekte hij ondanks alle verzekeringen toch niet de indruk van een separatist te zijn? De gedachte van onderlinge, kleine bijeenkomsten was in de Reformatie niet onbekend. Luther had haar ter sprake gebracht, toen hij het ideaal tekende van een meer volmaakte kerk. Maar hij had dit ideaal al spoedig los moeten laten. De werkelijkheid dwong hem daartoe wel en het voorbeeld dat de spiritualisten van zijn dagen boden in hún gezelschappen kon hem niet bekoren. In de jaren veertig van de zestiende eeuw had Martin Bucer in Straatsburg een poging gedaan om de grote stadskerk van nieuwe vitaliteit te voorzien. Hij organiseerde met een aantal predikanten z.g. christelijke gemeenschappen, kleine kringen ter bevordering van de persoonlijke vroomheid binnen de gemeenschap der heiligen. Maar de overheid was ervan niet onder de indruk en na Bucers vertrek naar Engeland (1549) verdween dit middel. In de orde, die het convent van Wezel ontwierp (1568) vindt men een interessante vorm van de verwerkelijking van de gemeenschap der heiligen, de z.g. profetie, een verschijnsel dat men in sommige vluchtelingengemeenten ook aantrof. Maar in de kerkorde van Embden vindt men daarvan niets meer terug. Men was kennelijk bevreesd voor activiteiten, die zich aan het gezag van de kerkeraad onttrokken, of die althans een eigen leven zouden kunnen leiden. Daardoor zou de gemeente dan opgesplitst kunnen worden. Het instituut verdween, nadat in de gereformeerde kerken van Frankrijk Jean de Morély een poging in de richting van een ver-gaande ‘democratisering’ had ondernomen. Ook in Nederland had men dit gebeuren met belangstelling gevolgd en de synoden van de begintijd besloten het werk van een bestrijder van De Morély, Chandieu, in het Nederlands te vertalen.

Zo was de bodem hier in het algemeen niet zo ontvankelijk voor wat men in de regel beschouwde als uiting van sectarisme. Koelman mocht met zijn argumentatie gelijk hebben, het simpele feit dat hij het was die de gedachte propageerde van onderlinge bijeenkomsten naast en soms tegenover de kerk zat hem tegen. Zijn positie maakte het hem onmogelijk om de conventikelen te integreren binnen het kerkelijk gebeuren als zodanig. En juist dit laatste was de enige mogelijkheid om verkeerde ontwikkelingen te voorkomen of te-

gen te gaan. Dat dit op zichzelf geen negatieve beoordeling van zijn activiteiten dienaangaande inhoudt, mag duidelijk zijn, evenmin als het noodzakelijk is het verschijnsel van de conventikelen op zichzelf negatief te beoordelen. In een tijd, waarin het evangelie vervangen werd op de preekstoel door rationalistische betogen, hebben de conventikelen gefunctioneerd als kanalen, op zichzelf onvolmaakt, maar het water van het evangelie heeft er menige dorstige geleest. Tal van geschriften, die Koelman vertaald heeft, hebben in de loop der jaren daar hun dienst bewezen.

KOELMAN EN HET LABADISME

In de activiteiten, die Koelman ontwikkelde met betrekking tot het conventikelwezen, ondervond hij telkens grote hinder van de kwalijke reputatie van het Labadisme. Ook op dit punt maakte Koelman het de mensen niet altijd even gemakkelijk. In Amsterdam hield hij zijn bijeenkomsten ten huize van iemand die zeer bekend had gestaan als een stevige Labadist. Minder bekend was het, dat hij met het Labadisme gebroken had. Was het dus een wonder, dat men ook Koelman rangschikte onder de volgelingen van Jean de Labadie? Gaf zijn optreden daartoe geen aanleiding? En gingen zijn opvattingen ook niet sterk in dezelfde richting? Stond hij met zijn beschouwingen niet op een principieel gelijk standpunt?

Het kon Koelman niet koud laten dat men zo over hem oordeelde. Niets was immers minder waar. Hij voelde zich geenszins verwant aan Jean de Labadie. Integendeel, hij gruwde niet alleen van zijn standpunt maar vooral ook van zijn optreden.

Opvallend is dit alles wel. De Labadie was mede op aanbeveling van Voetius en Essenius in Nederland ingehaald. Men koesterde van hem grootse verwachtingen: Hij zou de in slaap gesukkelde kerk wakker kunnen maken. Hij beschikte over een welsprekendheid, die zijn gehoor de tijd deed vergeten. Hij wist de vlam van zijn enthousiasme te laten overslaan. Maar het dreigde een brand te worden, die niemand meer kon bedwingen. Velen die zich over zijn komst verblijd hadden, keerden zich nu tegen hem. Bij hen behoorde ook Koelman, die zich in zijn bestrijding van het Labadisme als weinigen ge-weerd heeft. Wij danken daaraan twee werken, één van historische aard en één van meer theologisch karakter.

In 1683 verscheen: *'Historisch Verhaal Nopende der Labadisten Scheuringh, een veelerley Dwalingen, met de Wederleggingh derselver'*. In Amsterdam werd het boekje uitgegeven. Koelman had daar zijn informatie uit de eerste hand. In 1770 werd hetzelfde werk vermeerderd met een voorrede en verrijkt met aantekeningen uitgegeven door Hillebrandus Janssonius, predi-



kant te Veendam (Leeuwarden 1770).

Het tweede geschrift, meer theologisch van aard droeg tot titel: *Der Labadisten dwaling grondig ontdekt en wederlegt* (Amsterdam 1684). Koelman schreef in het eerste werk dat men twee dingen vast moest geloven in verband met zijn publikatie en wel, dat het niet zijn bedoeling was om de jammerlijke toestand van de Nederlandse Gereformeerde Kerk te verbloemen. Hij was niet van plan om de leraren en de ouderlingen de hand boven het hoofd te houden. Hij had in Sluis blijk gegeven van zijn inzichten omtrent de noodzakelijke reformatie en bovendien had hij dit alles al voor vijf jaren vastgelegd in een boek, dat toen onder pseudoniem verscheen, maar waarvan hij zich nu als de auteur deed kennen: *De Pointen van Nodige Reformatie*. Niemand kon derhalve denken dat hij op zijn standpunt zou zijn teruggekomen. Maar ondanks alle gebreken van de kerk had niemand permissie om zich van de kerk af te scheiden en over te gaan naar de Labadisten of naar een andere scheurkerk. Koelman wilde beslist niet een nieuwe kerk oprichten, ofschoon men hem daartoe door de manier van behandeling, bijna geprest had, nl. 'om my zó onnut te maaken tot opbouwing van deeze Kerk als Leeraar, dat ik in veeler oogen tot een wonder ben, dat ik my niet hebbe afgescheiden en eene nieuwe Kerk opgericht, waartoe ik alzoo veel, indien niet meer gelegenheid en verzoeking heb gehad, als Labadie'.

Maar verre was Koelman van een schisma. De afscheuring van deze zieke kerk was hem nog nooit in gedachten gekomen en hij verklaarde, dat hij met een goed geweten het avondmaal zou kunnen gebruiken in de Nederlandse Gereformeerde Kerk. Hij gebruikte weliswaar het avondmaal bij de Schotse kerk te Rotterdam: men had daar geen formulierdienst en vierde geen feestdagen. Dat waren de zaken die hem zwaar wogen. Maar principieel betekende dit voor hem geen breuk met de Nederlandse Gereformeerde Kerk. Ofschoon die kerk ten zeerste verdorven was, toch wilde Koelman beslist geen schisma.

Het tweede punt, waarvoor Koelman in het bijzonder aandacht vroeg, was dat hij niet gepassioneerd wilde schrijven. Zonder vooroordeel – zonder passie. Maar was dat niet iets onmogelijks. Waren Jean de Labadie en zijn vrienden niet zelf de meest gepassioneerde lieden die men zich denken kan? En berustte hun invloed niet voor het grootste gedeelte op hartstocht? En was het Labadisme juist daardoor niet een beproeving, een verzoeking zelfs voor velen geweest?

Koelman beschikte echter over twee gaven, die hem in staat stelden om zich aan zijn eigen voorwaarden te houden. De eerste was die van een oordeel dat in zekere zin objettief mocht heten. Hij sprak zich niet over staat of persoon van de Labadisten uit. Integendeel, hij bekende vrijuit, dat hij vele vrienden onder hen telde: 'ik heb verscheidene van de afgescheidene (die my



bekent waren) lief gehadt, en liefde getoond, en van degene, die ‘er nog leeven, zijn ‘er nog verscheidene my lief en waerd, vanwege het werk Gods, dat ik meine in haar bespeurt te hebben, eer zy tot dien weg der scheiding afweeken’.

De tweede gave was die, welke hem kenmerkte als de wetenschappelijk gevormde theoloog. In al zijn werken, zelfs in de meest stichtelijke, is hij toch de geleerde. Maar hij is het zeker in deze studie ook. Hij gaat niet af op losse geruchten. Hij begeeft zich niet tot het construeren van eigen gedachten over de Labadisten. Hij maakt gebruik van bronnen. Hij benut het materiaal dat hem ten dienste kwam te staan na nauwkeurig onderzoek. En zo behoort de publicatie van Koelman over de Labadisten zelf tot het bronnenmateriaal, dat ook nog de moderne onderzoeker ten dienste staat.

Daarbij mogen we niet uit het oog verliezen, dat Koelman in zekere zin een orgaan bezat voor hetgeen de Labadisten bewoog. Toch wees hij hun streven radicaal af. Juist zijn innerlijke verwantschap deed hem scherp aanvoelen, op welk punt het fout ging. Mocht dit voor buitenstaanders niet helemaal duidelijk zijn, het stond hem zelf klaar voor ogen. Naar zijn gedachte ging het om vier voorname fundamentele stellingen, waarin hij met hen verschilde. Het eerste punt betrof hun opvatting omtrent de participatie aan kerk en avondmaal. Wanneer men deelneemt aan het avondmaal, waaraan enige onheiligen of zondaren worden toegelaten, dan verontreinigt men zichzelf, en wordt men ook schuldig aan die zonde. De tweede misvatting die Koelman signaleerde was deze, dat de zichtbare kerk alleen bestond uit wedergeborenen en dat daarvan alleen de ware heiligen lid waren. De derde valse stelling was: wanneer een kerk zeer verdorven en vervallen is in zeden en de kerkelijke tucht niet behoorlijk wordt geoefend tegen de erge zondaren, dan mogen en moeten de vromen die kerk verlaten, of zich afscheiden. De laatste dwaling van de Labadisten was als volgt: Zij zeggen ronduit dat de Nederlandse Kerk vanwege haar zedelijke verdorvenheid niet is een ware kerk van Jezus Christus.

Koelman beroemde zich er op, dat hij in het weerleggen van deze stellingen ‘geen ydel geswier en geswets van woorden (had) gebruyckt, geen smaet-redenen noch lasteringen tegen de afdwalende (had) uytgesproocken’. Hij had zich ook niet opgehouden met bewijzen die niets met het dispuut te maken hadden. Daarin overdreef hij niet. De Labadie meende dat scheldwoorden konden gelden als een bewijs en dat losse beweringen kracht hadden om te overtuigen. Misschien nam hij het De Labadie wel het meest kwalijk, dat deze convertiet meende te kunnen zeggen, wat de opstellers van de verschillende belijdenissen hadden bedoeld, alsof hij ’t beter wist dan zij die in de gereformeerde traditie waren groot geworden.

Men proeft in Koelmans geschrift toch iets van ingehouden hartstocht. De

kerk die hem niet wilde gebruiken was hem toch te lief, dan dat hij voor de argumenten van de Labadisten wilde zwichten. Misschien sprak de kritieke situatie wel een woord mee. De kerk wás diep gezonken. Zij had vele fouten en gebreken. Maar men mocht haar daarom nog niet verachten en vertrapen. Waren er in de kerk nog niet vele getrouwe dienaren, die op hun post bleven?

Koelman nam, om het laatste aan te tonen een brief op van Ds. W. à Brakel 'Tegen de Afscheydingh'. Brakel had zelf een tijdlang in grote onzekerheid verkeerdt, of hij zich niet bij de Labadisten had te voegen. Hij had contact gezocht met De Labadie, en deze had hem aangeraden om zich in een volstrekt isolement terug te trekken en zo de wil van de Heere te zoeken. Brakel had zich een tijdlang in een tuinhuisje met vasten en bidden afgezonderd. Maar in deze tijd was hem duidelijk geworden, dat hij zich niet van de kerk had los te maken. Koelman was dezelfde gedachte toegedaan. Evenals Brakel waarschuwde hij tegen de Labadisten. Hij verhaalde in grote lijnen hoe zich de zaken hadden toegedragen en onderwierp de geschriften van Jean de Labadie aan een kritisch onderzoek. Ook het werk van Anna Maria Schuurman werd onder de loep genomen. Koelman wist niet minder dan veertig dwalingen op te sporen, maar hij weerlegde ze ook allemaal. Vervolgens rubriceerde hij de zonden waaraan zij zich schuldig maakten: zonden van hoogmoed, gebrek aan lankmoedigheid, hardheid van oordeel, liefdeloosheid en veel meer. Niet minder dan twaalf redenen, die pleitten tegen een afscheiding van de kerk, voerde Koelman aan en tenslotte beantwoordde hij nog 37 tegenwerpingen die men zou kunnen inbrengen tegen zijn betoog. Zelf moet Koelman gedacht hebben, dat na het lezen van zijn boek niemand nog Labadist zou willen zijn. Maar dat bleek niet zo te zijn. Want na dit eerste boek volgde al spoedig een tweede, waarin op verschillende zaken dieper werd ingegaan. Nog verder, nog breder en dieper was daar de ontleding. In het eerste boek behandelde Koelman de argumenten, die men aanvoerde om tot afscheiding over te gaan. De avondmaaltucht diende men niet zo op te vatten dat men verontreinigd werd door ten avondmaal te gaan met onheiligen. De mensen moesten immers zichzelf onderzoeken, zonder te zien naar de staat van een ander. Wij behoeven in zulk een geval niet angstig te vragen, of de ander zich wel beproefd heeft. De eigen zonden zijn ons veel meer bekend dan de ergernissen van anderen.

Van grote betekenis was de kerkidee, die schuilging achter het separatisme. Het laatste meende, dat de kerk alleen bestond uit wedergeborenen en ware heiligen en dat niemand tot lid van de kerk kon worden aangenomen dan degene, die inderdaad wedergeboren was en daarvan aan de leraar en de leden de blijken vertoont. Koelman wilde hier onderscheid maken tussen de onzichtbare kerk van de uitverkorenen en de zichtbare kerk van de geroepe-



nen en belijders. Men mag aan de zichtbare kerk niet die eisen stellen of ten aanzien van haar niet die verwachtingen koesteren die gelden ten opzichte van de onzichtbare kerk. De kerk is de gemeenschap van hen die belijdenis doen van de waarheid. Ook de kinderen van de belijdende gelovigen moeten als ware lidmaten van de kerk worden aangemerkt. Zo gezien is de kerk gelijk aan de akker waar het koren en het onkruid samen opgroeien. In die zichtbare kerk functioneert de predikdienst. Woord, sacrament en tucht worden daar bediend.

Het derde argument dat de Labadisten hanteerden, was dat van het zedelijk verval van de kerk in Nederland. Daardoor werden zij genoopt zich af te scheiden. Maar Koelman had op dit punt vijf argumenten tegen een afscheiding:

1. De Joodse profeten, zo betoogde Koelman in navolging van Calvijn, scheidden zich ook niet af. Christus preekte in de synagogen van de Joden;
2. Het voorbeeld van Paulus' vermaan aan de gelovigen van Corinthe was duidelijk. Hij riep de mensen niet op om de gemeente te verlaten;
3. De kerken van Galatië waren zelf afgevoerd tot een ander evangelie, maar men mocht zich van haar niet separeren;
4. Ook in de gemeenten van Azië gebod de Heere niet om tot afscheiding over te gaan, ofschoon er heel wat te verbeteren viel;
5. De laatste maatregel die iemand in geval van zonde en ergernis binnen een gemeente kan nemen is: zeg het aan de gemeente. Daarna liggen de zaken voor verantwoordelijkheid van de opzieners.

Het vierde hoofdargument van de Labadisten betrof de Nederlandse situatie waarvan zij ronduit verklaarden dat deze niet meer voor verbetering vatbaar was. Koelman was echter van mening dat ook de vervallen Nederlandse kerk niettemin een ware kerk van Christus was. De zaligmakende leer wordt er nog gepredikt en men waakt tegen sommige 'nieuwsdrijvende' leraren. Ook de wettige bediening van de sacramenten is er nog terwijl de kerkelijke tucht, hoewel gebrekkig, toch geoefend wordt. Men mag er niet aan twijfelen dat de kerk vóór honderd jaren een ware kerk van Christus was. Maar ook toen was de censuur onvolkomen. Het wezen van de kerk is er, nú evenzeer als toen. God heeft voor deze kerk zeer grote dingen gedaan en Christus heeft er nog ettelijke duizenden bekeerde zielen in die dagelijks met het Woord der waarheid gevoed worden. Bij het avondmaal toont de Koning nog zijn heerlijkheid en wie zich van de kerk in Nederland losmaakt zou daarmee te kennen geven dat er in de hele wereld geen kerk meer was. De non-conformisten, die uit Engeland hierheen komen betonen 't anders te zien. Laat er veel gebrek zijn, nalatigheid en zonde: dit alles wordt niet beschermd maar publiekelijk weersproken. Daarom – het alles overziende – mag men zich van de Nederlandse kerk niet afscheiden.

DE KERN VAN HET CONFLICT MET DE LABADISTEN

Koelman had inderdaad overtuigend gesproken. Maar zoals we reeds opmerkten, in zijn tweede boek, trachtte hij door te stoten naar de kern van het conflict met de Labadisten. Hij zocht dit in de beschouwing van de eenheid van het verbond. Ook het verbond met Israël op de Sinaï was voor hem een genadeverbond. Dat de Labadisten dit ontkenden was voor Koelman een grond- en moederdwaling. Nu zij daarin fout gingen konden ze geen kerk overhouden. De basis van het verbond der genade ontbrak er aan. Koelman voerde tal van argumenten aan om duidelijk te maken dat, wat het wezen aangaat, het verbond met Israël een verbond der genade was, waarin het in feite te doen was om dezelfde goederen als die welke onder het Nieuwe Testament verleend worden. De wet van de tien geboden behoorde wezenlijk tot het genadeverbond en profeten én apostelen bedoelden in feite hetzelfde: te wijzen op Christus. Koelman kon terecht stellen, dat De Labadie op dit punt beslist niet gereformeerd leerde.

Koelman hanteerde deze opvatting van de eenheid van het verbond om aan te wijzen dat ook onder de kerk van het Nieuwe Testament velen alleen door een uiterlijke belijdenis in het verbond der genade waren opgenomen. En hij ging nog een stap verder door uit te spreken dat men bij het aannemen van lidmaten in de zichtbare kerk en bij de toelating tot de sacramenten niet mocht afgaan op een voorafgaand richterlijk oordeel van de opzieners, of zij wedergeboren waren of niet.

Daarmee raakte Koelman het hart van de beschouwingen van Jean de Labadie en de zijnen. Hun kerk was de gemeente der wedergeborenen. Niemand mocht tot deze gemeenschap toetreden dan degene, van wie men in geweten overtuigd was voor God dat hij of zij innerlijk vernieuwd was. In feite was de kerk bij De Labadie een groot conventikel. Men oordeelde daar over elkaars zielestaat – en men speurde daarbij niet eens naar de eerste beginselen van de genade. Men ging veel verder. Niet eerder werd men tot lid van de gemeenschap aangenomen, of men moest blijken geven van een volkomen doorbraak van de genade in het leven. Bovendien was men van oordeel dat de gehele gemeente als zodanig daarvan overtuigd moest wezen.

Koelman herkende hier het heilighedsideaal van de Donatisten. Hij herkende ook het gevoel van de Brownisten en vele independenten. En hij mocht dan een verdediger van het conventikelwezen zijn, maar dit gevoel wees hij radicaal af. Voor hem gold de objectiviteit van de leer, de doctrina, de prediking van de kerk. En hij zette zich er toe om de stelling te verdedigen: 'Dat het niet nodig, ja ook niet mogelijk zij, dat men eerst zoude onderzoeken en kennen iemands genadestaat en wedergeboorte, eer men hem tot lidmaat der Kerke en tot genieting der Sacramenten zoude aannemen'.



Hier kwam Koelmans visie op de eenheid van oud- en nieuw verbond hem goed van pas.

De constitutie van de kerk verschilde niet wezenlijk in beide. Alleen in bijkomstige zaken was er verschil: het hele volk Israël was volk van God. Johannes de Doper liet de mensen ook toe tot de gemeenschap van de kerk, enkel en alleen op hun belijdenis en zonder een onderzoek in te stellen naar de blijken van het werk der genade in het hart. Zó moeten de belijders in het Nieuwe Testament ook worden toegelaten. Op dezelfde manier gingen de apostelen te werk: zodra de mensen belijdenis deden hebben zij zonder uitsstel ten einde de waarheid der genade in hen te beproeven, hen tot de doop toegelaten. Men kan niet één voorbeeld geven dat aan iemand de doop werd geweigerd, totdat hij 'een proeve of een blijk van de oprechtheid van het werk der genade in zijn hart zou hebben gegeven'. Wij moeten ook niet strenger zijn dan Jezus zelf, die terstond mensen op hun belijdenis tot de gemeenschap van zijn kerk heeft toegelaten. Bovendien heeft Christus aan geen enkel mens, en ook niet aan een gezelschap van mensen het rechterlijk vermogen gegeven, om met gezag een oordeel uit te spreken over de geestelijke staat van alle mensen, die de ware christelijke religie belijden en vast te stellen of zij wedergeboren zijn, of niet. Een kerkelijk gericht bestaat er in dit opzicht niet. We vinden daarvan niets in de Bijbel. Wel heeft een predikant de bevoegdheid om te prediken dat de mensen herboren zijn, of onherboren, naar gelang zij de merktekenen van de wedergeboorte bezitten of missen en zij mogen zelfs deze generale leer verkondigen – maar dit wél onder conditie, d.w.z. dat de mensen zelf toepassing maken op hun geweten van de zekere kenmerken van de wedergeboorte.

Maar er is niemand die van een ander kan verklaren dat hij is wedergeboren en in de staat der genade is of niet. Wel heeft de Heere aan zijn kerk, of liever aan de opzieners van de kerk een macht gegeven om 'authoritativelijk kennis te neemen van de uitwendige daaden van alle belyders, en richterlijk te bepaalen, of zij ergerlyk zyn of niet; maar wij leezen nergens, dat hij aan menschen macht gegeven heeft, om richterlijk en positivelyk kennis te neemen, te vonnissen en te oordeelen over der menschen inwendigen geestelyken staat. Dit heeft hij als een voorrecht voor zig zelven behouden, om het einde-lyk in den dag des oordeels voor alle menschen en Engelen te oeffenen, en ook wel in dit leven heimelyk, door Zyn woord en Geest in de conscientien, als het hem zo gelieft'.

Daarom raadt de apostel ook af om elkaar te oordelen, nl. wat betreft elanders geestelijke staat, en niet elanders daden. Over de laatste mag men ongetwijfeld wél oordelen. Dat het niet de bedoeling kan wezen om elkaar in de rechtbank te brengen kan wel duidelijk zijn. In Gods woord ontbreekt een regel, waarop ons oordeel zou moeten berusten. En we vinden er zeker geen



uitspraak omtrent het ‘minimum quod’, d.i. de minste trap of maat van zulke merktekenen, waarop men zou kunnen besluiten, dat sommigen dan te weinig zouden bezitten.

Dit betekent echter niet, dat God geen kenmerken heeft gegeven in Zijn Woord, waardoor ieder christen over zichzelf kan oordelen. Wat werd opgemerkt betekent voor Koelman ook niet, dat er sommige uiterlijke werken zijn die ons positief kunnen doen oordelen over iemands genadestaat. En het wil ook niet zeggen, dat er geen uitwendige werken van het vlees zijn op grond waarvan men aan de bedrivers ervan de genade moet ontzeggen.

Waar het nu echter over gaat – aldus Koelman – is, dat er in Gods Woord geen algemene regel bestaat op grond waarvan wij een zeker oordeel kunnen uitspreken omtrent iedere belijder. De wedergeboorte is een zaak van ’t hart. Uiterlijke daden vormen op zichzelf geen bewijs dat het hart vernieuwd is.

Koelman had op dit punt de rechte toon getroffen. Op een subjectief oordeel laat zich geen kerk bouwen, men kan slechts bereiken dat het ene deel van de gemeente het andere excommuniceert. Zo ging het met de Labadisten. Zo ging het met tal van onafhankelijke splintergroepen. Zo was het in het verleden gegaan met gemeenten van de dopersen, die zichzelf door hun heilighedsstreven dwongen tot een permanente zuivering.

Het kan uit Koelmans conflict met de Labadisten – want minder dan een rechtstreeks conflict was het zeker niet – afleiden, dat zijn liefde tot de kerk oprecht was. Iemand die zó over de grondslag van de kerk denkt en spreekt mag dan conventikelen houden; hij mag zich kritisch uitlaten over de kerk, hij neemt principieel een ánder standpunt in dan hij die het fundament zoekt in de innerlijke of subjectieve heiligheid van de kerk. Wie Koelman volgt op zijn wegen en in zijn gedachten en wie daarbij niet betreft zijn geschriften tegen de Labadisten, houdt een vertekend beeld over. Hier leert men de man van de Nadere Reformatie kennen, die noodgedwongen het ene vrome gezelschap na het andere bezocht en die tóch trouw bleef aan de belijdenis omtrent de Kerk – en die ook trouw bleef aan de kerk in haar concrete gestalte, de kerk in haar verval, in haar diepe verval.

Waarom heeft men déze Koelman niet een plaats gegeven, die hem toekwam? Waarom durfde men aan deze kerkelijke denker en kerkelijke werker geen preekstoel afstaan? Waarom moest hij zwerven, een vreemdeling en bijwoner zijn? Waarom mochten zij, die in hun theologie de fundamenten van het geloof deden wankelen wél blijven en moest Koelman, die niets liever deed dan bouwen en bewaren verdwijnen?

Men kan zeggen, dat zulks geschiedde omdat hij een eigenzinnig mens was. Maar waren niet vele van de dienaren van de kerk zulke eigenzinnige figuren? Lazen zij allen de formulieren, zoals was voorgeschreven? Hielden zij allen zich in alles aan kerkelijke voorschriften en verordeningen? De oorzaak

moet wel dáár gezocht worden, dat Koelman permanent de Kerk wees op haar karakter. *Dat* onderscheidde hem van de Labadisten. Dezen zochten het geheim van de kerk in de persoonlijke heiligheid van haar leden. Voor Koelman echter lag het geheim van de kerk in het verbond der genade, in de genadige toezegging van Godswege, in Zijn belofte. Maar die laatste mocht geen gemakkelijke vrijbrief vormen om ongestoord een oud leven voort te zetten. Reformatie was er geweest. Maar zij mocht niet stagneren. De kerk had een grondslag. Maar die moest ook functioneren.

Het Labadisme was daarom een verzoeking voor de kerk, omdat het deze eigenlijk op dood spoor zette. Wat voor boodschap had het Labadisme voor de toekomst? Wat betekende het voor de kinderen? Koelmans aandacht richtte zich ook op hen. Vandaar dat hij hun kerkelijke positie ter sprake bracht in zijn geschrift tegen de Labadisten en hun dwaling. De kinderen behoeven niet te wachten tot zij zelf tot bewust geloof waren gekomen. Zij hoorden er bij krachtens het verbond, dat is krachtens de belofte van God. Dat gold voor de kinderen der gelovigen. Het was niet minder van toepassing op de kinderen van onwedergeborenen, onbekeerden, wereldse en godloze belijders. Ook hun kwam de doop toe.

Men is geneigd om te vragen of Koelman hierin niet veel te ver ging? Bleef er van de heiligheid van het verbond wel iets over? Was hij nu – van de weeromstuit – niet veel te ruim?

Natuurlijk was hij dat, in het oog van de Labadisten en independenten. Maar voor hem was de belofte van God de grond voor de heiligheid van de gemeente. Zijn visie bood plaats aan de toekomst. Die van de Labadisten niet. Maar juist daarom kon hij aandringen op ernst, op het gebruik van de middelen, op het aanwenden van alles, wat maar kon dienen, om de kerk werkelijk te reformeren. Koelman! Programmamaker van de Nadere Reformatie.

KOELMANS PROGRAMMA VOOR DE NADERE REFORMATIE

Met zijn *‘Pointen van Nodige Reformatie’* neemt Koelman een ereplaats in onder de schrijvers die opzettelijk een programma voor de Nadere Reformatie hebben aangeboden. Willem Teellinck (1579-1629) was wel de eerste die het thema uitvoerig aan de orde stelde in zijn *‘Noodtwendigh Vertoogh, Aengaende den tegenwoordighen bedroefden Staet, van Gods volck’* (1627). Teellinck was van oordeel dat het verval van zijn tijd, merkbaar in heel de samenleving te wijten was aan de wanorde in het kerkelijke leven. Daarom zou men door kerkelijke middelen de deformatie het beste kunnen bestrijden. Zuiverheid van de leer en zuiverheid in het leven moesten hand in hand gaan.

Op soortgelijke manier gaven ook Herman Witsius en Jodocus van Lodenstein hun gedachten: Witsius in zijn *'Twist des Heeren met syn Wijngaart'* (1669) en van Lodenstein in zijn *'Beschouwinge van Zion'* (1676).

Vergeleken met deze auteurs was de bijdrage van Koelman het meest praktisch van aard en opzet. Hij had niet minder dan 650 punten genoteerd waarop naar zijn gedachten de Reformatie met kracht ter hand genomen moest worden. Het thema had vanaf zijn eerste publikatie in Sluis over de formulieren en over de feestdagen, eigenlijk in niet een van zijn geschriften ontbroken. In allerlei toonaarden en met allerlei variaties had hij het bewerkt. Maar in *De Pointen van Nodige Reformatie ontrent De Kerk, en Kerkelijke en Belijders der Gereformeerde kerke van Nederlandt* gaf hij een voorbeeld van de behandeling van het thema, dat hem bekend zou maken.

Koelman schreef het boek, dat in 1678 te Vlissingen verscheen onder pseudoniem *Cristophilus Eubulus*. Het was niet de enige schuilnaam die hij koos. We mogen aannemen, dat hij onder de naam van *Theophilus Parresius* zelf het 'Historisch Verhael der Proceduuren tegen J. Koelman' heeft uitgegeven. Weliswaar heeft Koelman in Amsterdam vertoevende, desgevraagd niet willen toegeven, dat hij de auteur van dit geschrift was. Maar het bevat zulke bijzondere gegevens, dat men moeilijk aan iemand anders dan aan Koelman zelf kan denken. Hetzelfde geldt van de naam *Christianus Parresius*, die voorkomt op het titelblad van *'Vier Zamenspraaken, Over ettelijke Kerkelijke Zaaken'* (Utrecht 1677). De voorrede van dit geschrift bevat eveneens een aantal gegevens die we in de *'Pointen van Nodige Reformatie'* weervinden, en die slechts uit de pen van Koelman kunnen komen. Zo komen we via Eubulus bij Parresius. Dat Eubulus een schuilnaam van Koelman was blijkt uit het *Historisch Verhaal der Labadisten* (1683), blz. 6: 'ik heb niet voor, de gebreken der Kerken en van de Leeraars en Opzienders der zelve te verschoonen in het minste; want ik heb in mijn stantplaats, zoo veel als iemand, myn publijk getuigenis daar tegen gegeven in verscheydene schriften, 't welck ik als noch staande houde, en gereet ben te beschermen, byzonder het geen opgesteld staat in een Boek, genaamt *De Pointen van Nodige Reformatie ontrent de Kerk, en Kerkelijke, en Belijders der Gereformeerde Kerke van Nederland, uitgegeven over vijf jaaren'*.

Koelman schaamde zich niet voor dit boek. Hij sprak openlijk uit dat hij het geschreven had. En hij was bereid om zijn standpunt te verdedigen. De inhoud ervan kwam in vele opzichten overeen met wat Koelman als *Christianus Parresius* had uitgegeven in een viertal samenspraken.

VIER ZAMENSPRAKEN, OVER ETTELIJKE KERKELYKE ZAAKEN

Koelman heeft in dit geschrift nog eens uitvoerig zijn bezwaren tegen de formulieren uit de doeken gedaan. Tegelijk stelde hij het gedrag van de predikanten in Holland aan de kaak, die hem niet langer als een dienaar van Christus wilden erkennen. Wie was eigenlijk de Koning in de kerk? Was Christus dit nog wel? En wilde men onder het gezag van Christus werkelijk buigen?

Het waren deze punten, waaraan zo veel schortte in de kerk. Men erkende het Koningschap van Christus niet ten volle. Dit bleek klaar en duidelijk uit het feit dat men in de kerk gedwongen werd om de versleten woorden van versleten formulieren te gebruiken, die bovendien nog vol stonden met theologisch ongezonde uitdrukkingen.

Koelman noemde als voorbeeld van zulk een ongezonde uitdrukking de passage in het gebed voor de doop, die door vele predikanten dan – naar hij meedeelt – ook niet werd gelezen: dat het verdrinken van Farao en het droogvoets doortrekken van Israël in de Rode zee een teken was van de doop. Geen bijbeltekst, maar ook geen gezonde rede zou dit kunnen bevestigen.

Van meer betekenis was Koelmans kritiek op de eerste doopvraag omtrent de heiligheid van de kinderen der gemeente: Hoewel onze kinderen in zonden ontvangen en geboren zijn, en daarom aan allerhande ellendigheid, ja aan de verdoemenis onderworpen, of ge niet bekent dat zij in Christus geheiligd zijn en daarom als lidmaten van zijn gemeente behoren gedoopt te wezen?

Koelman vond dit een bedenkelijke vraag, omdat men moest geloven, dat de kinderen die gedoopt werden deelgenoten waren van de genade der heiligmaking en dus metterdaad gelovigen en metterdaad met Christus verenigd waren. Hoe konden ze anders in hem geheiligd zijn?

Een tweede moeilijkheid die Koelman vermeldde was, dat zo ‘d’eenige grond van de kleyne kinderen te doopen is de onderstelling, van datze in Christus geheiligt zijn etc.’ Een derde bezwaar ligt hierin, dat op dit standpunt niemand een lidmaat van de kerk van Christus zou kunnen zijn, dan die in Christus geheiligd was – een gevaarlijk oordeel, zo meende Koelman.

Het laatste standpunt was dat van Jean de Labadie en ook dat van de wederdopers, die alleen een kerk erkenden, die bestond uit wedergeborenen. Het zou beter geweest zijn, wanneer het formulier duidelijk had aangegeven of hier sprake was van de zichtbare of van de onzichtbare kerk.

Wat de tweede moeilijkheid betreft, Koelman was van oordeel dat men zou kunnen besluiten op grond van deze eerste doopvraag, dat de enige grond om de kleine kinderen te dopen bestond uit de vooronderstelling dat ze in Christus geheiligd zijn. Hier was naar zijn gedachte een dopers gevoelen aanwezig. Wel moest men volwassenen dopen, wanneer zij door het geloof



in het verbond waren opgenomen. Maar men mocht niet zeggen, dat dit de grond was, waarop kinderen tot de doop mogen worden toegelaten. De mensen kunnen alleen uiterlijk oordelen. Ze kunnen niet onderkennen wie inwendig geheiligd is en wie niet. De belofte van het verbond, waarvan sprake is in de doop, is niet de 'absolute belofte van geloof en bekering', maar het is de conditionele belofte die in het verbond wordt voorgesteld: op voorwaarde dat de kinderen de Messias aannemen.

Naar Koelmans besef is de uitdrukking 'in Christus geheiligd' veel te geladen, wanneer men haar opvat in de zin van reële innerlijke heiliging van de wedergeboorte.

De uitdrukking geeft te kennen, dat de kinderen uiterlijk in het verbond zijn en leden van de zichtbare kerk en zo onderscheiden van de kinderen van Turken en van heidenen. Voor Koelman is dit een zeer grote gunst, maar toch is zij geringer dan zaligmakende genade. Het is de verbondsheiligheid die de grond is voor de kinderdoop. Van het verbond der genade geeft Koelman deze omschrijving: 'het is dat Verbond, waardoor Christus, de vergeving der zonden; de rechtvaardigmaking, kinderaanneming, heyligmaking, het Eeuwige leven, met al de bijzondere en zaligmakende zegeningen, bevat in de beloften, worden voorgesteld in het Evangelium, ende aangeboden op conditie van geloof in Jesus Christus'.

We zagen eerder, dat Koelman in zijn bestrijding van de Labadisten van deze verbondsopvatting uitging, die het hem mogelijk maakte de kerk breed op te vatten, in ieder geval gegrond op de vastheid van het verbond. In deze samenspraak echter wijst Koelman op de noodzaak om het formulier van de doop in deze zin in een vrije toespraak te verklaren: geen formulierdwang!

Op gelijke wijze onderwierp Koelman ook nog het avondmaalsformulier aan een nader onderzoek. En het resultaat was ook hier, dat hij van een vrij gebruik veel zegen verwachtte. Men zou duidelijk kunnen uiteenzetten, wat de verzekerdheid van het geloof was en hoe de belofte van Gods genade aan het avondmaal allen geldt, die Christus werkelijk nodig hebben. En zo blijkt hier, dat Koelmans verzet tegen de formulieren van de kerk niet alleen voortkwam uit een aangeboren koppigheid, die aan velen een indruk gaf van eigenzinnigheid; het stond ook in verband met een pastorale inslag, die hem dwong om andere woorden te gebruiken dan die van het formulier, opdat de eigenlijke bedoeling ervan zou doorklinken.

Koelman zou zichzelf niet geweest zijn, wanneer hij deze vier samenspraken niet had laten voorafgaan door een brede inleiding. Zij telde 30 bladzijden en werd grotendeels gevuld met copieën van een aantal concepten tot Reformatie van de kerken. De Classis Walcheren had op 14 sept. 1672 artikelen vastgesteld, die ten doel hadden om heel het kerkelijke leven te reinigen van verkeerde dingen. Deze artikelen betroffen de kerkelijke vergaderingen, de



dienst van de ambtsdragers en alles wat maar verbetering behoefde.

Blijkbaar waren niet alle leden van de classis altijd op de vergadering present. Daarin zou verandering moeten komen. De vergaderingen zouden zonder hartstochtelijke debatten en zonder twist gehouden moeten worden. Blijkbaar ontbrak daaraan wel het een en ander. Jonge predikanten zouden vooral op de vergaderingen de ouderen met respect moeten behandelen. Omgekeerd zouden de ouderen zich niet boven de jongeren moeten verheffen. Men zou verder goede zorg dragen dat men hetgeen op de vergaderingen werd besproken niet naar buiten zou brengen: elkaars woorden zou men niet bekend maken aan anderen, kortom men zou de classisvergaderingen meer respect toekennen dan tot dusver praktijk was.

Studenten, die voor het eerst uit preken gingen, de zgn. proponenten zou men beter dan voorheen begeleiden. Hun levenswijze zou men met aandacht volgen, hun examens zouden ook gericht zijn op praktische en niet alleen op theoretische kennis. Naast de kerkvisitatie zou meer ernst betracht worden met het rapporteren op de classis inzake de toestanden in de gemeente. Zo nu en dan zou de classis een afzonderlijke bijeenkomst wijden aan het bespreken van de situatie in de gemeenten, en daarbij vooral aandacht schenken aan de zonden, die daar heersten. Men zou ook aan de samenstelling van de kerkeraden meer zorg besteden. De kerkelijke tucht wilde men getrouwer bedienen. De toelating tot het avondmaal zou met meer zorg geschieden, terwijl ook de huisbezoeken moesten dienen om te informeren naar de werkelijke toestand in de gezinnen.

Bijzondere zorg werd besteed aan het levenspatroon van de predikanten en hun gezinnen. Meer ernst werd vereist in het ambtelijke werk. Men zou de ambtsbroeders niet in de prediking aanvallen of hun heimelijk achter de rug verachtelijk maken bij het volk. Men zou elkanders ambtsdienst aanprijzen en wanneer er iets te vermanen viel, dit pogen te doen uit broederlijke liefde onder vier ogen en in geen geval vanaf de preekstoel, die daardoor gemakkelijk een wreekstoel kon worden. Ná de preek zou men niet terstond op een wereldse manier allerlei nieuwtjes moeten verspreiden. Men zou over de preek moeten spreken. Niet om daarop allereerst kritiek uit te oefenen, maar om aan te tonen, dat men niet alleen hoorders, maar ook daders van het Woord was. In het huiselijke leven van de predikanten zou moeten uitkomen, dat men niet naar wereldse maatstaven leefde. De inrichting van het huis, het gebruik bij de maaltijden en het dragen van de kleding zou daarvan blijk moeten geven.

De predikanten zouden zich ook niet dienen in te laten met zaken die buiten hun roeping lagen: landbouw, koopmanschap en praktijken die voornamelijk het behalen van tijdelijk voordeel beoogden. In heel het leven zou moeten uitkomen, dat men ernst maakte met het geloof, dat aan anderen werd gepredikt.



De classis Walcheren besloot in dezelfde vergadering dat zij nauwkeurig acht zou slaan op de uitvoering van deze artikelen van Reformatie. De onderlinge broederlijke tucht zou hersteld worden en op de classisvergadering zou men door middel van een predikatie elkaar aan deze dingen blijven herinneren.

Met spijt vermeldde Koelman in zijn voorwoord, dat de vergadering niet had kunnen besluiten tot een 'Belijdenis van zonden' en in verband daarmee tot het aangaan van een verbond met God, waarvan men een schriftelijk stuk diende op te stellen dat vervolgens door alle leraren van de classis ondertekend zou moeten worden.

Zulke voorbeelden van een 'verbond tussen God en de ziel' treffen we veel aan in Koelmans werken: een 'formulier van een scheidbrief die een bekeerde ziel geeft aan de zonden tevoren door haar bedreven'. Ook W. Teellinck had van deze methode om van een zondig leven afscheid te nemen gebruik gemaakt. Maar de classis Walcheren volgde niet in dit spoor. Het was haar voldoende om een besluit tot Reformatie te nemen.

Het jaar 1672 was rijk aan zulke voorbeelden van kerkelijke vergaderingen, die onder de druk der tijden besloten meer ernst te maken met de prediking en vooral met de verbetering van het zedelijke leven in de kerken. De Classis Goes of Zuid-Beveland besloot om er bij de overheid op aan te dringen dat de hand zou worden gehouden aan allerlei bepalingen en placaten in het burgerlijke leven. De licentie van de paapse afgoderij moest geweerd worden. Kermissen 'en andere Baälshoogten' moesten worden afgeschaft. Er moest orde gesteld op het vloeken en zweren, op meined, op het werpen van het lot, op het vieren van de sabbath en zo veel andere misbruiken meer. De huwelijkszaken zouden eindelijk afdoende geregeld moeten worden, terwijl het militaire leven en ook de rechterlijke macht naar Gods Woord gevoegd moest worden. Ook moest de kerkelijke reformatie ter hand genomen worden – waarbij heel het kerkelijke leven aan de strenge eis van Gods Woord werd onderworpen. De classis Schouwen kwam nog met een *Concept van Reformatiën der zeden*, waarbij predikanten, ouderlingen en diakenen werden betrokken maar die ook tot de gemeente werd uitgestrekt.

Naast deze stukken nam Koelman in zijn voorwoord op de vier samenspraken nog een zeldzaam stuk op, dat in het jaar 1675 was opgesteld door een aantal (7 of 8) predikanten waaronder J. van Lodenstein en zeker ook Koelman zelf moet hebben behoord. Zij waren een dag in vasten en bidden bijeen geweest en hadden aan een van hen de opdracht gegeven om een stuk op te stellen, dat als leidraad zou kunnen dienen voor de doorvoering van de Reformatie in de gemeenten die zij dienden. Het stuk ademt geheel en al Koelmans geest. Het begint, na een klacht over de toestand van kerk en christendom met een belijdenis van het koningschap van Christus over zijn

kerk. Dit moet de grond zijn van elke Reformatie: ‘De Heere Jezus alleen Konink te erkennen in zijn Kerk, niet alleen in oordeel, maar met de nieuwe verheffing des harten en met de daadt zelfs’.

Koelman vond hier inderdaad het hart van al zijn pogingen tot herstel van de kerk. Het was hem niet te doen om een maatschappelijk herstel zonder meer. Het ging hem om het koningschap van Christus in zijn gemeente. Daarvan waren alle bepalingen afhankelijk, die over de leraren, de ouderlingen en de kerkeraadsvergaderingen volgden. Heel het pastoraat kwam daarbij aan de orde: de bediening van de doop, het afnemen van belijdenis, het vieren van het avondmaal en heel de uitoefening van de kerkelijke tucht.

Dit laatste concept, waarbij Koelman zelf persoonlijk betrokken was geweest, speelt in zijn geschriften een belangrijke rol. Hij verwees er bij meer dan een gelegenheid naar, b.v. in de Pointen van Nodige Reformatie en hij nam deze artikelen in hun geheel over in zijn bekende boek over het ambt en de plichten van de ouderlingen. De nota werd later nog afzonderlijk uitgegeven door Hendrik de Cock (1837) die daarin kennelijk zijn eigen ideaal voor de Reformatie van de kerk onder woorden gebracht vond.

Vermelding verdient nog dat Koelman in 1682 te Utrecht een ‘*Concept van Nader Reformatie in de Leer, Ordre, en Zeden*’ publiceerde, dat in datzelfde jaar op 17 maart was opgesteld door de Classis Zuid-Beveland, ‘tot opwekking der *Leeraars* van Nederlandt’, om de nodige *Reformatie* te bevorderen’. We vinden in dit concept een voorrede, die inhoudelijk neerkomt op die in de bovengenoemde vier samenspraken. Rusteloos was Koelman bezig om het ideaal van de Nadere Reformatie niet alleen dichter bij de mensen te brengen, maar vooral om het bij de kerken zelf aanhangig te maken. Vandaar dat hij al deze concepten verzamelde en aan de drukpers overgaf.

DE POINTEN VAN NODIGE REFORMATIE

Wij beperken ons nu tenslotte tot Koelmans belangrijkste geschrift over de Nadere Reformatie. Koelman heeft in zijn Pointen de vinger gelegd mij menige wonde plek uit de kerk en uit de samenleving.

Wat de *synoden* aangaat: een generale synode was sinds Dordrecht (1618/19) niet meer gehouden omdat de Hoge Overheid dit verhinderde. In Zeeland was zelfs in veertig jaar al geen Provinciale Synode gehouden. En wanneer er wél synoden waren had men deze gesubordineerd onder de macht van de wereldlijke overheid. Door de aanwezigheid van politieke commissarissen misten de synoden de gelegenheid om in vrijheid over kerkelijke zaken te spreken. De schending van sommige synodale voorschriften laat men oogluikend toe, terwijl ándere regels, ook die zeker niet stichtelijk zijn moeten

worden nagekomen. Synodale zorg strekt zich in sommige gevallen heel ver uit. Maar in andere blijkt zij volstrekt afwezig te zijn. Wat deden de synoden voor de leger- en vlootpredikanten? Welke middelen werden er beraamd voor de bekering van heidenen en Joden?

De vergaderingen van de *classes* vertoonden al evenzeer vele gebreken. Velen komen er in het geheel niet, ofschoon hun ambt hen er toe roept, en wanneer men er komt schaamt men zich niet om te laat te komen. Over alles wordt er gesproken, maar niet over de gebreken van de kerk. Men disputeert er op een onbeschofte wijze, men vaart tegen elkaar uit en scheldt, lastert en smaadt de ander tot ergernis van de ouderlingen, die niet hadden kunnen denken dat predikanten op deze manier met elkaar zouden omgaan. Kerkvisitaties worden nagelaten en als men deze wél houdt, neemt men niet de oudste, bekwaamste dienaren, maar dikwijls jonge, onervaren en onbekwame predikanten. Ook op de classis buigt men onder het juk van de overheid. Een groot kwaad is ook dat er geklapt wordt uit comité-besprekingen, waardoor de vrijheid van spreken ten eerste wordt verhinderd.

De kwalen die in de *kerkeraden* worden gevonden zijn niet minder talrijk. Koelman spreekt over partijzucht, en praatziekte buiten de vergaderingen. De kerkelijke tucht wordt niet gehandhaafd, het toezicht op de dienaren ontbreekt. Nog maar nauwelijks is een predikant van de preekstoel af, waar hij ijverde 'alsof hij het meende', of hij praat met de kerkeraad over burgerlijke zaken, die men in de krant las of men maakt groot plezier 'indien men oock niet en railjeert, spot en spreeuwt, lacht, en ginnikt, en zich dertel, lichtvaardig, wulpsch, en ydel toont; en dat is dan het puykjen van de Gemeynthe by malkander'. Ook de kerkeraden hebben te lijden onder de tirannie van de magistraat.

Bij de gebreken van de *leraren* aangekomen wijst Koelman op zijn geschrift, dat speciaal op hen sloeg: de voorrede voor de *Wekker der Leraren*, een uit het Engels vertaald geschrift (1674). Ofschoon hij daar al talrijke gebreken had opgesomd, vermeldde hij hier er nog ruim vijftig. Hem trof vooral dat vele predikanten geen blijk gaven van ware geestelijkheid en wedergeboorte. Velen van hen, voornamelijk te vinden in Groningen, Friesland, Gelderland en Overijssel misten zelfs het burgerlijke fatsoen en in ieder geval waren de meesten een vijand van precisheid in Godzaligheid. Zij hadden van de oefeningen van het geloof in het geheel geen verstand. Hoe konden zij dan een gemeente leiden? Zij wisten geen onderscheid te maken tussen ware gelovigen en hen die slechts een schijn van godzaligheid bezaten en zij wilden dit ook niet. Zij meden de samenkomsten van de vromen. De predikanten misten voor het merendeel een zelfstandig oordeel: mensenbehagers, pluimstrijkers, dienaars van overheden, zo kende Koelman hen. Vooral openbaarden de meesten zich als vijanden van een werkelijke en heilzame Reformatie,

traag tot werkelijke geestelijke arbeid, maar vlot als het ging om bijverdiens-
te in wereldse zaken.

De *ouderlingen* en *diakenen* kon men ook maar zelden beschouwen als ware dienaren van de kerk van Christus. De nalatigheid, die Koelman constateerde onder hen had vooral betrekking op hun dienst: men verkoos hen niet voor 't leven en zo was het een betrekking geworden, waarbij het vooral op de eer aankwam. Koelman was een voorstander van een levenslange dienst met de mogelijkheid van bezoldiging door de gemeente. Dan zouden ook de armen, die geestelijke gaven hadden benoemd kunnen worden. Ook hier miste Koelman de ware ijver tot de Reformatie, men was traag in het huisbezoek en op de oefeningen die men in de gezelschappen der vromen kon verkrijgen stelden de meesten van hen geen prijs. Maar wat mocht men ook verwachten van hen, die met gebruikmaking van een formulier waren bevestigd? Hetzelfde gold vanzelf ook van de diakenen: geen voorbeelden van de gemeente. Zij gedroegen zich veelal alsof zij politieke armmeesters waren, zonder zich te bekommeren om het vermanen van de mensen. Bovendien kwamen zij in vele gevallen met hun hulp te laat. Ook gaven ze hun bijdrage niet op een wijze die de armen in staat stelde boven de ergste nood uit te komen en zelf weer het brood te verdienen. Koelman zag liever dat de mensen geholpen werden, niet van week tot week, maar zo, dat ze zichzelf konden helpen. Koelman had geen goed woord over voor het collecteren onder de dienst 'door de Kerk, overal heengaande met sakjens en schellentjens'.

Koelman publiceerde kort voor zijn dood nog een lijvig werk: '*t Ampt en Pligten van Ouderlingen en Diakenen*' (Rotterdam 1694), waarin hij zijn zienswijze gaf over de betekenis en waarde van deze ambten in de kerk van Christus.

Koelman betrok in zijn onderzoek ook het onderwijs. De *Schoolmeesters* moesten naar zijn gedachten het opzicht van de kerk missen. Vandaar dat er onder hen velen waren te vinden die een afkeer hadden van ware godzaligheid. Men trof onder hen Arminianen aan. Men leerde de kinderen niet wat de betekenis van het gebed was: een formuliergebedje was al spoedig genoeg. Het onderwijs in de catechismus werd nagelaten. Koelman wilde een helpende hand bieden, niet alleen aan de ouders, maar ook aan het onderwijzend personeel door de uitgave van '*De pligten der ouders, in kinderen voor Godt op te voeden*' (Amsterdam 1679). Hij voegde bij dit werk drie Catechismussen, één over de fundamentele geloofsstukken (de gronden van het christelijke geloof), één over de bijbelse geschiedenis en één over de Praktijk der Godzaligheid. Bovendien verrijkte hij deze uitgave met een twintigtal voorbeelden van het heengaan van jonggestorven kinderen. Op deze manier leverde hij zelf een bijdrage, die zou kunnen dienen om de gebreken in het onderwijs te verbeteren.

Het lijkt een eentonige lijst van gebreken, die Koelman zijn lezers voorhoudt. Na de schoolmeesters komen de *professoren* aan de beurt, vooral die in de wijsbegeerte: de verderfelijke filosofie van Cartesius: ‘een Fransman, die in zijn leven was een Papist in belijdenis, een discipel der Jesuïten, die weynig of niet bekommert was over zaaken van Religie’, maar ook die van Thomas Hobbes, een man die het atheïsme voorstond. Veel studenten zijn atheïsten voor ze van de academie komen. Van hun dwalingen somt Koelman er 20 op, terwijl hij meteen een lijst van 61 dwalingen samenstelt uit de boeken van Burman, Coccejus, Wolzogen, Heydanus en Wittichius. Maar dáár lag voor ditmaal toch niet de warme belangstelling van Koelman. In het algemeen laakte Koelman wél de behoefte van sommige theologische professoren om allerlei nieuwe, vreemde en ongehoorde verklaringen van de Bijbel te geven. Konden de studenten in de theologie dan wel veel beters beloven? Ze stonden bij andere studenten vaak bekend vanwege de losheid van zeden. Ze verkeerden in kwaad gezelschap, hielden zich op met woordenstrijd en nieuwigheden. Zij ontvingen op de academie geen oefening in het praktische pastoraat als ziekenbezoek en huisbezoek. De fundamenten van hun theologie deugden niet en in vele *casus conscientiae* moesten ze dus wel verdwalen. Koelman bedoelde, dat zij geen raad wisten met de praktijk van het geloof en de vormgeving daarvan in het leven.

Ook op dit punt trachtte Koelman iets aan de kwaal te doen. In zijn Utrechtse studententijd had hij reeds een vertaling geleverd van het werk van de Engelse puritein Love: ‘*De strijd tussen vlees en Geest*’. In het voorwoord richtte hij zich tot de studenten om hun de lezing van dergelijke werken aan te bevelen. Ook later sprak hij op soortgelijke wijze in het bijzonder studenten in de theologie aan, nl. in 1678 bij de vertaling van een geschrift van H. Binning. ‘*Ettelijke Gronden der Christelijke Religie*’ en in hetzelfde jaar een werkje van Fr. Rous, ‘*Het binnenste van Gods Koninkrijk*’. In dit laatste wees hij vooral op de noodzaak van de verborgen omgang met God in Christus, terwijl hij in het eerste de studenten trachtte te winnen voor het ideaal van de Nadere Reformatie. Het predikantengeslacht van zijn tijd wilde dat ideaal niet overnemen. Maar misschien was het ook een taak van de toekomstige dienaren van de kerk. Maar dan was het wel noodzakelijk, om zelf de rijkdom van de verzoening met God te kennen!

Koelman bestreek met zijn kritiek het gehele kerkelijke leven. Hij liet niet één stuk ervan buiten het felle licht van zijn kritiek. Vanzelf kwamen ook hier weer alle formulieren aan de orde. Op niet een punt was Koelman van gedachten veranderd. Ook de feestdagen werden genoemd. En wie kennis neemt van alle bezwaren die hier bladzijde na bladzijde werden ingebracht kan niet aan de indruk ontkomen van een grote vermoeidheid, die zich van Koelman had meester gemaakt. Deugde er dan werkelijk niets meer van de

kerk? Was zij waarlijk in hoofd en leden zó verdorven?

We weten dat Koelman zelf beter wist. Daarvan had hij blijk gegeven in zijn geschrift tegen de Labadisten. Tóen had hij gezegd dat zijn bestrijding van De Labadie niet de indruk mocht wekken dat hij zijn kritiek terugnam, zijn harde kritiek op een kerk waar men meer boog voor het gezag van de overheid dan voor dat van Hem, die de Koning is van zijn gemeente. Had hij nu dan niet mogen zeggen, dat zijn kritiek op de kerk niets afdeed van zijn waardering voor het goede, dat daar toch gevonden werd. Toch nóg gevonden werd?

Koelmans kritiek in het aanwijzen van al die punten waarop Reformatie nodig was leek meedogenloos, hardvochtig en hoogmoedig. Maar zij werd, ook al was dat niet altijd duidelijk herkenbaar, ingegeven door een ongebroken liefde tot diezelfde kerk, en zouden velen hem ook niet om zijn moed bewonderd hebben? Wie wees ook zó zonder aanzien des persoons de zonden aan, de roepende zonden in het volksleven? Niet minder dan veertig van zulke roepende zonden werden genoemd: dat de Staat in het sluiten van verbonden en allianties geen vrijheid bedingt voor gereformeerde prediking in het betreffende land; dat de Staat alle religies en secten vrijheid geeft; dat de Staat met behulp van de vloot de Hugenoten in La Rochelle mede dwong tot overgave aan de Franse koning; dat men eden afneemt, waarvan men weet dat ze gebroken zullen worden; dat de barbaarse en wrede moord op de gebroeders de Wit (want hen bedoelt Koelman, zonder hun namen te noemen), een moord zonder enige vorm van recht, ja tegen alle recht in, nog nooit is bestraft, dat men zelfs naar de daders niet eens heeft gezocht: een schandvlek van moorddadigheid en onmenselijkheid van Nederlanders; dat de Oost- en West-Indische Compagnie geen zorg dragen om de welstand der heidenen door het evangelie te zoeken, gelijk men hun land, arbeid, middelen, vruchten, rijkdommen en kostelijkheden zoekt, alsof de wereld en de God dezer wereld onze God was; dat men aan de matrozen van de Oost-Indische Compagnie verboden heeft om op welke manier dan ook te laten blijken dat men een Christen was, wanneer men in Japan was, zodat psalmboeken en bijbels achter slot en grendel moesten. Op die punten hield Koelman zich ook niet in. Hoe zou er zegen op de handel kunnen rusten? Hoe zou het nationale leven ooit een bestendige welvaart kunnen bezitten, wanneer ook de kwestie van het welzijn niet aan de orde kwam? Voor Koelman was dit welzijn onlosmakelijk verbonden met een oprecht leven voor Gods aangezicht. En dit gold dan de enkeling, maar niet minder de samenleving. En in die samenleving betrof het allereerst de kerk. Want het waren vooral de zonden van de kerk, die in de samenleving doorwerkten.

Koelmans concept ter Reformatie was bijzonder eenvoudig. Het was ook zonder twijfel uiterst direct en praktisch. Het stond op één lijn met de idealen



van de anderen. Van Voetius, die hij hoog vereerde. En niet minder van Van Lodenstein, die hij hoogachtte en met wie hij in vriendschap leefde. Koelman paste, wat zijn opvattingen betreft geheel in hun kring. Hun visie was de zijne. Hun concept van Nadere Reformatie verschilde niet van wat hem voor ogen stond. Die eenheid was de eenheid van conceptie ten aanzien van het verbond Gods. Daarover heeft Koelman – de godzalige én de geleerde, zoals hij in de titel wordt genoemd nog een boek geschreven dat na zijn dood werd uitgegeven: *Het Verbond der Genaden* (Utrecht 1706). Hier lag zijn kracht tegenover de Labadisten: de eenheid van het verbond. Daardoor was hij in staat om de idee van de verbondskerk overeind te houden, met een plaats voor de kinderen op basis van de verbondsheiligheid. Het was diezelfde conceptie, die ten grondslag lag aan zijn activiteiten omtrent de Reformatie van de kerk. Het oude verbond mondde uit in het nieuwe. En het nam het *wezen* van het verbond mee in de nieuwe vorm. Maar dan moest men de zaak ook kunnen omkeren. Dan moest iets van het oude verbond in de nieuwe situatie herkenbaar worden: Nederland, het Israël van het Westen. Maar dat was niet iets eigens van de Nadere Reformatie. Het was eigen aan heel de gereformeerde theologie van Straatsburg tot Cambridge – van Genève tot Utrecht. Hugenenoten, Puriteinen en de Nederlandse vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie deelden dit ideaal. Het was niet iets van Koelman alleen.

Wat hem van de anderen wel onderscheidt is het vuur van de onverzettelijke, het dragen van de laatste consequentie, tot het uiterste gereformeerd te willen zijn zonder ooit Labadist, sectariër of independent te worden. Daarvoor heeft hem het Oude Testament bewaard. Of liever, daarvoor heeft hem zijn visie op de eenheid van het verbond bewaard. Men kan vanuit het oude tot het nieuwe komen, en het oude onderweg kwijt raken, geheel en al. Zo verging het De Labadie. Men kan dezelfde weg gaan – en dan tot volk, overheid, priesterschap terugkeren met de eis van reformatie. Dan is de Reformatie nimmer een perfectum. Het blijft permanente opdracht, zoals Hoornbeeck met Koelmans instemming placht te zeggen: geen gereformeerde, maar liever reformerende kerk.

Voor De Labadie was het perfectum, de volmaaktheid het ideaal, dat reeds gegrepen was. Voor Koelman was het participium, de doorgaande Reformatie de blijvende opdracht, die permanente bezigheid, actie in zijn leven bracht. Voor wie er van buitenaf tegen aan ziet lijkt die bezigheid op onrust. Maar vergissen we ons niet! Die bezigheid van blijvende, doorgaande, Nadere Reformatie kwam voort uit een roeping, die rustte op wat God gedaan had. Dát karakteriseerde de innerlijke zekerheid, dat God hem tot deze dingen geroepen had en niemand anders.



Literatuur

J.P. de Bie e.a.: *Biographisch Woordenboek van Protestantsche Godgeleerden in Nederland*, vijfde deel, 's-Gravenhage 1943, blz. 91-110.

A. Eekhof, *Jacobus Koelman*, Ned. Arch. v. Kerkgesch. N.S., X, 's-Gravenhage 1913 blz. 289-327.

A. Eekhof, Ned. Arch. v. kerkgesch. N.S., XI, 's-Gravenhage 1914, blz. 13-40.

A. Eekhof, *Jac. Koelman te Sluis en de 'Nadere Reformatie' in Zeeland*, Ned. Arch. v. Kerkgesch. N.S., XIV, blz. 193-209.

R.B. Evenhuis, *Ook dat was Amsterdam, III*, Amsterdam 1971, blz. 223-239.

H. Florijn, *Hollandse Geloofshelden*, Utrecht 1981, blz. 101-133.

L. Janse, *Jacobus Koelman*, Utrecht, z.j.

A.F. Krull, *Jacobus Koelman. Eene kerkhistorische Studie*, Amsterdam 1972².

Wilhelmus à Brakel (1635-1711)

Prof. Dr. J. van Genderen

LEVENSGESCHIEDENIS

Wilhelmus à Brakel is een bekende figuur uit de Nederlandse kerkgeschiedenis. Zijn vader, Dirk Gerrits van Brakel of Theodorus à Brakel, werd zonder academische studie in 1638 predikant. Twee van zijn geschriften zijn herhaaldelijk herdrukt: *Het geestelijk leven* en *De trappen des geestelycken levens*. Het laatste is postuum verschenen en door zijn zoon uitgegeven. Het werk van Theodorus à Brakel heeft een sterk mystieke inslag¹.

Op 2 januari 1635 werd in het gezin Brakel, dat toen in Leeuwarden woonde, een zoon geboren, die Willem en later meestal Wilhelmus werd genoemd. Hij studeerde theologie in Franeker en in Utrecht en werd in 1662 predikant in Friesland, eerst te Exmorra, daarna te Stavoren (1665), Harlingen (1670) en Leeuwarden (1673). Vanaf 1683 diende hij de kerk van Rotterdam, waar hij op 30 oktober 1711 overleed. Naar de gewoonte van die dagen hield een collega een gedachtenispreek. Uit die *Algemeene rouwklacht in de straten van Rotterdam* van ds. A. Hellenbroek is af te leiden, dat Brakel niet pas na zijn dood de erenaam 'Vader Brakel' kreeg, maar al tijdens zijn leven zo werd aangesproken. Hij stond in hoge achting bij velen, tot in het buitenland toe. Men zag hem als een man Gods, die men wilde raadplegen, wat ook uit bewaard gebleven brieven blijkt. Hij kon op de kansel donderen als een Boanerges, troosten als een Barnabas, onderwijzen als een Paulus en lieflijk lokken als een Johannes. Zijn kracht lag vooral in het geven van geestelijke leiding. Hellenbroek sprak over de tere en innige godsvrucht, waarin Brakel de gemeente tot een voorbeeld was en beschreef de laatste dagen van zijn leven. Hij is heengegaan in de volle zekerheid van het geloof en hij getuigde van zijn liefde tot Jezus, soms met de woorden van Bernard van Clairvaux: O, mijn allerzoetste Jezus, hoop van een hijgende ziel. De herdenking van Brakel liep uit op de woorden: Let op de vrome en zie naar de oprechte, want het einde van die man zal vrede zijn (Ps. 37:37)².

Wilhelmus à Brakel was getrouwd met Sara Nevius. Zij schreef meditatieën over het verborgen leven voor de Heere, die hij na haar dood liet verschijnen.

Brakel ontmoette Anna Maria van Schurman, met wie zijn vrouw bevriend was, en anderen die onder de bekoring waren gekomen van het Labadisme. Hij heeft zich daar grondig in verdiept en is na een tijd van aarzeling en na gesprekken met De Labadie en Yvon niet alleen tot een besliste afwij-



zing van dit sektarisme gekomen, maar heeft er ook tegen gewaarschuwd in zijn geschriften.

De biografen van Brakel maken ook melding van de tegenstand waarop de 'bijzondere oefeningen' in Leeuwarden stuitten. Dat waren conventikels die onder zijn leiding gehouden werden. Ernstiger waren twee conflicten met de overheid. Eerst had hij als voorzitter van de Friese synode verklaard, dat de overheid het recht niet had, een predikant af te zetten – het ging toen over ds. J. Koelman. In Rotterdam betwistte hij in een preek de overheid de bevoegdheid, de approbatie van een beroep te weigeren. Hij verdedigde de onafhankelijkheid van de kerk en trotseerde schorsing en verlies van traktement. In Leeuwarden won hij het pleit en in Rotterdam is het tot een zekere schikking gekomen. We zien Brakel hier optreden als een man met een vaste overtuiging, die niet bevreesd was voor mensen. Hij verdedigde het standpunt, dat de overheid geen macht in en over de kerk heeft.

Terecht is van Brakel gezegd, dat hij ijverde tegen alles waardoor kerk, waarheid of godsvrucht gevaar liepen. Er zijn er in zijn tijd veel meer geweest die voor de waarheid gestreden hebben, maar niet allen zijn tegelijk zo opgekomen voor het recht van de kerk en voor een godvruchtig leven. Die ijver treffen we vooral bij de mannen van de Nadere Reformatie aan.

Wilhelmus à Brakel is tot deze beweging te rekenen. Wel moet opgemerkt worden, dat hij geen geschrift heeft nagelaten dat te vergelijken is met de *Twist des Heeren* van Witsius (1669), de *Beschouwinge van Zion* van Lodenstein (1676) en de *Pointen van Nodige Reformatie* van Koelman (1678) en dat ook uitdrukkingen als 'nadere reformatie' of 'nodige reformatie' bij hem niet voorkomen als bij anderen. Toch is er zoveel overeenkomst en verwantschap met de gedachten en thema's die voor deze beweging kenmerkend zijn, dat daarbinnen zeker ook een plaats toegekend moet worden aan Brakel.

Hij neemt dan ook nog een belangrijke plaats in. Dat heeft hij vooral te danken aan zijn in 1700 verschenen hoofdwerk, waarvan Hellenbroek zei, dat het zo waardevol was, dat het de tijd wel zou verduren. Die voorspelling is uitgekomen!

Er is al direct veel vraag naar de *Redelijke Godsdienst* van Brakel geweest en ook na de achttiende eeuw is het omvangrijke werk telkens opnieuw uitgegeven. Enkele andere geschriften van Brakel zijn in de *RG* opgenomen of verwerkt³. Zelf noemde hij o.a. *Hallelu-jah* en *Leere en leydinge der Labadisten*.

Het is geen theologisch handboek, maar een eenvoudig en overzichtelijk geschreven verhandeling over het christelijk geloof en het christelijk leven. Het eerste deel is een bijna complete geloofsleer.

Brakel was uitermate praktisch. Dat is ook het geheim van zijn invloed. De titel zegt al, dat de goddelijke waarheden van het genadeverbond ook tot

beoefening aangedrongen worden. De auteur hoopte ook wel, dat studenten, proponenten en jonge predikanten er winst mee zouden kunnen doen, maar hij heeft toch speciaal de gemeente op het oog gehad. Hij gaf zelfs een soort van gebruiksaanwijzing: ‘Maakt kleine gezelschapjes van bekenden onder elkander, leest daar telkens een hoofdstuk of gedeelte, en laat het gelezene u stof geven tot stichtelijke samensprekingen’.

Het driedelige werk gaat over de goddelijke waarheden van het genadeverbond. Evenals zijn tijdgenoot Herman Witsius gaf Brakel een centrale plaats aan het verbond der genade. Dat wil niet zeggen, dat hij een volgeling was van Coccejus, bij wie de meeste foederaaltheologen van die tijd zich geheel of gedeeltelijk aansloten. Brakel stond bij de leerverschillen aan de zijde van Voetius.

Als men hem ‘Vader Brakel’ genoemd heeft en als men hem nog wel zo noemt, is dat niet alleen een blijk van hoogachting en waardering, maar ook een aanduiding van het gezag dat hij gekregen heeft. Er waren zelfs ‘Brakelse Voetianen’, die men om hun praktische zin onderscheidde van de ‘Marckse Voetianen’ (naar Johannes à Marck).

Wilhelmus à Brakel is met zijn *RG* een van de meest gelezen oude schrijvers. ‘Vader Brakel’ is ook een van de vaders van de gereformeerde traditie in Nederland.

HET VERSCHIL MET DE LABADISTEN OVER DE KERK

Het is voor Wilhelmus à Brakel niet gemakkelijk geweest zijn houding te bepalen tegenover het Labadisme. Hij schreef zelfs, dat hij in de tijd dat hij in Stavoren predikant was, zeer geneigd was zich met hen te verenigen. Maar na geruime tijd liet de Heere hem uit zijn Woord duidelijk zien, dat hun weg een afwijking van de waarheid was. Toen zij in 1675 in Friesland kwamen, kreeg Brakel brief op brief uit zijn vroegere gemeente Harlingen. Hij begon weer te vasten, te bidden en te onderzoeken, waardoor hij zo gesterkt werd, dat hij er met alle ernst van getuigde, dat zij dwaalden.

Brakel ontdekte bij hen verschillende afwijkingen van de gereformeerde leer. Maar het voornaamste verschilpunt was toch de visie op de kerk.

Jean de Labadie en zijn geestverwanten meenden zich niet alleen te moeten afzonderen van de wereld, maar ook van de Nederlandse kerk, omdat het daar werelds toeging. De zuivere leer moest door de leden van de kerk oprecht aanvaard en de tucht naar behoren toegepast worden. Maar daar ontbrak het aan. De gemeente van de Labadisten zou weer het beeld vertonen van de eerste christelijke gemeente te Jeruzalem.

Brakel schreef de kerk echter niet af. Hadden de Labadisten dan ongelijk,



als zij op allerlei symptomen van verwereldlijking wezen? Brakel gaf niet weinig toe. Hij deed dat al in zijn *Hallelu-jah*: Telkens wanneer ik de heerlijkste toestand van de kerk in de tijd van de apostelen overdenk, verheug ik mij. Maar ik bedroef mij over de toestand waarin zij nu verkeert en ik zou willen dat mijn ogen springaders van tranen waren om de droevige, geesteloze en verdorven toestand van de kerk, zoals ze nu is, te bewenen. In de *RG* horen we geen ander geluid. Neerlands kerk is gans bedorven en niet alleen in zeden. Allerlei nieuwigheden in de leer komen voor de dag. Waar onwetendheid de overhand niet heeft, breken de dwalingen door. Bezoekingen van God zullen over Nederland komen en de godzaligen zullen beproefd worden. Waar is de vrede, liefde, geloof, heiligheid⁴⁹?

Ook volgens Brakel is de kerk een afgescheiden vergadering, maar anders dan de Labadisten dat bedoelden. Hij had het oog op een scheiding van hen die van de wereld of van een valse godsdienst zijn. De kerk is een vergadering van ware gelovigen. Maar er is nooit een kerk geweest en er zal ook nooit een kerk op aarde zijn, waar geen onbekeerden als ‘bijlopers’ in zijn. Doorgaans zijn zij in de meerderheid. Er is geen zuivere en volmaakte kerk. Altijd is er kaf onder het koren, onkruid onder de tarwe. Men moet om de onzuiverheid de kerk niet uitlopen, zoals de Labadisten dat doen.

Alleen in de ware kerk is Christus met zijn zegeningen en allen die het geklank kennen, begeven zich daarheen. Veel vergaderingen roepen echter, dat zij de kerk zijn. Daarom moet men de ware en de valse kerk van elkaar kunnen onderscheiden.

Het eerste en voornaamste kenmerk is de ware leer, die overeenkomt met het Woord van God. Maar als er in de kerk veel dwalingen zijn? Het eerste antwoord van Brakel is: Al overstroomden de dwalingen de ware kerk zoals in de tijd van de antichrist (de antichrist is voor hem de paus van Rome!), toch is het Woord er nog en de ware leer, en zijn er nog die de waarheid verdedigen en tegenstanders van de dwalingen zijn. Het tweede antwoord: Niet alle dwalingen raken het fundament. ‘Maar als in een vergadering overstromende grond-dwalingen komen, en aldaar maar enige waarheden, die niet zaligmakend zijn, blijven, gelijk in alle ketterse vergaderingen nog wel enige waarheid is, zo houdt die particuliere kerk op een kerk te zijn, en alle ware gelovigen zijn dan gehouden en verplicht zich van die vergadering af te scheiden, en God trekt de zijnen alsdan daar ook uit’ (*RG*, I, 580). Men zou kunnen zeggen, dat een afscheiding voor Brakel een uiterste mogelijkheid was.

Anders dan de *Nederlandse Geloofsbelijdenis*, waarnaar hij in zijn leer van de kerk wel verwees, beschouwde Brakel de heiligheid van de leden van de kerk als het tweede kenmerk van de ware kerk. Maar verzwakte hij hiermee zijn positie tegenover de Labadisten niet? Hij vroeg zichzelf immers af, waar de heiligheid was. Hij ontdekte zoveel verdorvenheid! Hij meende het

probleem zo op te kunnen lossen, dat de heiligheid van de kerk betekent, dat de ware heiligheid daar te vinden is en dat de ware leden die deelachtig zijn, al kunnen zij in de minderheid zijn.

Het derde kenmerk is het rechte gebruik van de sacramenten en het vierde het gebruik van de sleutels: de verkondiging van het Woord en de christelijke ban. Sommigen maken daar wel ernst mee, maar in het algemeen schijnt het, alsof de Heere Jezus deze tweede sleutel niet aan de gemeente gegeven heeft. Er is in dit opzicht groot verval. Het is te vrezen, dat de Heere zijn kandelaar wel eens van zijn plaats zou kunnen wegnemen. Velen laten alles maar op zijn beloop. Anderen zien er geen doorkomen aan (704, 705).

Soms klinkt er bij Brakel zelf een toon van berusting: ‘t Is de bedeling Gods in alle tijden geweest, de kerk in de wereld zo verdorven te laten’ (615). Toch volstaat hij niet met een beschrijving van het kerkelijk leven met al zijn gebreken. Predikanten, ouderlingen en diakenen worden opgeroepen om trouw te zijn in hun ambtelijk werk. Vreselijk zal Gods oordeel zijn over alle ontrouwe opzieners!

Bij de ambtelijke opdracht van de herders en leraars staat het bidden voorop. Dan volgen preken, catechiseren en huisbezoek doen. Daarbij valt op, dat er twee vormen van catechisatie worden genoemd die lang niet overal voorkwamen: een soort vormingscursus voor jonge mannen en een catechisatie over de oefening van de godzaligheid ‘om de handelingen Gods met de zielen in haar bekering en voortgang te ontdekken, om gevallen van consciëntie en allerlei staten der zielen... voor te stellen en bestieringen te geven’ (669, 670). Dat kon in een kleine besloten kring plaats hebben, maar wel onder leiding van een predikant. Wij weten, dat Brakel zelf dikwijls leiding gaf aan dergelijke oefeningen of conventikels⁵.

Aan het hoofdstuk over de kerk is in de *RG* nog een afzonderlijk hoofdstuk toegevoegd: Men moet zich bij de kerk voegen en bij haar blijven. Evenals in de eerder verschenen geschriften tegen het Labadisme, waarnaar hij verwees (604), veroordeelde hij daarin de afscheiding van de Gereformeerde kerk in duidelijke termen. Het is een verschrikkelijke zonde de kerk te verlaten en een betere te willen oprichten, want de kerk is maar één, zij is Christus’ lichaam. De Heere heeft zulk werk nooit gezegend. ‘Als de Heere zijn kerk zuiverder zal gelieven te maken, zo zal Hij het zelf doen, door zijn Heilige Geest in een meerdere mate over zijn kerk uit te storten’ (605). De Gereformeerde kerk is de alleen ware kerk, op de ene plaats zuiverder dan op de andere. De waarheid wordt er nog zuiver gepredikt, de zonden bestraft en tegengegaan, de godzaligheid wordt voorgesteld en er wordt op aangedrongen. De Heilige Geest werkt nog door het Woord. De tucht wordt er nog geoefend tegen hen die afdwalen in leer en leven. Wat is het dan dwaasheid de kerk te verlaten en zich naar de dorre woestijn te begeven!



Maar mag men zich dan misschien van het avondmaal onthouden, zolang de kerk zo bedorven is? Het antwoord is: Ganselijk niet!

Men had in de tijd van de Nadere Reformatie te maken met het probleem van de mijding van het avondmaal, dat na het optreden van de Labadisten nog erger werd. Zij zeiden met Yvon: Het heilige voor de heiligen! Men mag aan het avondmaal geen gemeenschap hebben met mensen die niet wedergeboren zijn.

Brakel had oog voor de moeite die de ‘scrupuleuzen’ hadden, maar hij wees erop, dat de zwaartillenden, die hij ook de vreesachtigen of bekommerden noemde, hun kinderen toch ook lieten dopen en zodoende gemeenschap hadden met de kerk. Men hoeft er niet verzekerd van te zijn, dat allen die mee aanzitten aan de tafel van de Heere, bekeerd zijn. Men kan daar ook niet volstrekt zeker van zijn⁶.

Zoals gezegd is, was er meer in geding tussen Brakel en de Labadisten. Het ontging hem niet, dat bij hen spiritualistische opvattingen leefden, die een ernstige bedreiging vormden voor het kerkelijk leven, maar niet minder voor het geloofsleven. Hij schreef een *Waerschouwende Bestieringe tegen de Piëtisten, Quiëtisten en diergelyke*, waarin ook uitkomt, hoe beducht hij was voor het Labadisme⁷.

VERBOND EN VERKIEZING BIJ BRAKEL

De goddelijke waarheden van het genadeverbond

De *RG* heeft een voorgeschiedenis. De auteur zei zelf, dat hij sinds het begin van zijn kerkelijke dienst een vast voornemen had niets uit te geven. Maar hij reageerde op een uitdaging, toen hij in 1680 een strijdschrift het licht liet zien, waarin ingegaan werd tegen de Coccejaaanse interpretatie van Psalm 8, die een predikant van elders, ds. David Flud van Giffen, in Leeuwarden had gegeven.

Dit geschrift tegen Van Giffen is uitgegroeid tot een nieuw werk, waarin hij op verzoek ‘enige praktikale stof’ opnam. De verklaring van Psalm 8 is de inleiding, maar een verhandeling over het genadeverbond is de hoofdzaak geworden. Op het titelblad kwam te staan: *Hallelu-jah ofte Lof des Heeren, over het Genaden-Verbondt, ende des selfs Bedieninge in het Oude en N. Testament* (1687). In het woord vooraf zei de auteur, dat hij er sterk toe neigde om er een geheel werk van te maken over het verbond der genade. Ruim tien jaar later was het zover.

De hoofdtitel van het boek dat toen verscheen, zegt niet veel. De woorden *Logikè Latreia, dat is Redelijke Godsdienst* zijn wel ontleend aan Romeinen 12:1, maar hebben daar een andere betekenis. Brakel bedoelde ermee, dat



God een dienst in geest en waarheid, met verstand en redelijkheid eist. De rede is een middel om te weten wat God geopenbaard heeft. De gedachte dat de rede het bij de exegese van de Schrift en in geloofszaken te zeggen heeft, wordt echter radicaal afgewezen. Dat was niet overbodig, want het rationalisme was terrein aan het winnen.

In de *RG* worden 'de goddelijke waarheden van het genade-verbond verklaard, tegen partijen beschermd en tot beoefening aangedrongen'. Men kan er dus thetische, antithetische en praktische elementen in onderscheiden. Er zijn nog wel schoolse trekken in aan te wijzen, want de reeksen tegenwerpingen, die afzonderlijk beantwoord en weerlegd worden, herinneren aan de scholastieke methode. Maar daardoor vermindert de waarde van het werk nauwelijks.

Het duurt wel lang, voordat het genadeverbond zelf aan de orde komt. Eerst geeft Brakel de leer van de openbaring, de leer van God en zijn besluiten, de leer van het verbond der verlossing, de schepping, de voorzienigheid, het verbond der werken en de zonde. Dan wijdt hij een hoofdstuk aan het verbond der genade om daarna over de persoon en het werk van Christus te gaan spreken. Dat maakt het hem mogelijk. Christus te zien als de Borg van het verbond, de kerk gelijk te stellen met de bondgenoten en het daarna te hebben over de wegen waardoor de Heere de bondgenoten overbrengt in zijn verbond en hen tot de zaligheid leidt: roeping, wedergeboorte, geloof en rechtvaardigmaking. Met enkele hoofdstukken over de sacramenten en twee toevoegingen wordt het eerste deel van de *RG* besloten.

Het tweede deel heeft betrekking op het leven van de ware bondgenoten. Het eerste thema is de heiligmaking en heiligheid. Rechtvaardiging en heiliging zijn door deze opbouw van het geheel op een merkwaardige wijze van elkaar gescheiden, omdat de rechtvaardiging tot de toepassing van de zaligheid wordt gerekend en de heiliging bij het leven van de ware bondgenoten ter sprake komt.

Het derde deel, dat het minst uitvoerig is, gaat over de bedeling van het verbond en de handelingen van God met zijn kerk in het Oude Testament onder de schaduwen en in het Nieuwe Testament onder de vervulling. We treffen hierin een verklaring aan van het boek De Openbaring van Johannes.

Het genadeverbond

De definitie die gegeven wordt, is erg lang uitgevallen. In hoofdzaak wordt erin gezegd, dat het verbond der genade een overeenkomst of verdrag is tussen God aan de ene zijde en de uitverkorenen, die in zichzelf zondig en verdoemelijk zijn, aan de andere zijde. God belooft daarin de verlossing van alle kwaad en de toebrenging van alle zaligheid uit genade door de Middelaar Jezus Christus. De mens stemt met heel zijn hart toe in de beloften, neemt ze



aan en geeft zich daartoe in dat verbond aan God over, hetwelk God door sacramenten verzegelt om de bondgenoten er de verzekering van te geven. In dit alles wordt Gods vrije en ondoorgrondelijke genade verheerlijkt.

Brakel lichtte met voorbeelden toe, dat een verbond altijd een onderlinge verbintenis is met een bewilliging van beide zijden⁸. Het eigenlijke wezen van het verbond bestaat zelfs in de wederzijdse bewilliging. Het genadeverbond is voor het grootste deel eenzijdig, maar omdat één alleen geen verbond maakt, hoort de bewilliging van de mens erbij en in zoverre is het tweezijdig.

Een gereformeerd theoloog die het zo voorstelt, moet het verbond wel beperken tot de uitverkorenen, want de bewilliging is voor hem een vrucht van de verkiezing. Zij die tot het maken van dit verbond komen, zijn de uitverkoren kinderen van God⁹.

Deze zienswijze was in die tijd vrij algemeen. Theologen die in Leeuwarden of in Rotterdam collega's van Brakel waren als Witsius en Hellenbroek, dachten er niet anders over. Witsius zag het genadeverbond als een overeenkomst tussen God en de uitverkoren zondaar en Hellenbroek antwoordde op de vraag, met wie het genadeverbond wordt opgericht: Alleen met de uitverkorenen.

Hoewel het verbond blijkens deze formuleringen beperkt wordt tot de uitverkorenen en Brakel van geen uitwendig verbond wil weten, kan men niet zeggen, dat de gehele leer van het verbond nu ook door de uitverkiezing wordt beheerst. Een van de thema's van het *Hallelu-jah* is de aanbidding van het genadeverbond. Het verbond met al zijn beloften wordt ieder die onder de bediening van het evangelie leeft, aangeboden. Daarom is het niet geloven zonde. Ook mensen die niet uitverkoren zijn, worden door Christus genodigd en geroepen¹⁰.

De nadruk valt bij Brakel op de 'overgang in het genadeverbond' of het in treden en ingaan in het verbond met God. Dat gebeurt door toestemming van de beloften, aannemen van het beloofde en overgave aan God. Er is een verbondshandeling tussen God en de gelovigen. Het genadeverbond wordt aan de zijde van God opgericht door aanbieden, beloven en aan de zijde van de mens door aannemen en overgeven (*RG*, I, 354).

Brakel aarzelde niet om op te wekken tot het geloof, of zoals hij het in dit verband ook noemen kon, tot het kiezen van Jezus Christus. Allen die Hem kiezen, Hem aannemen, op Hem zien, naar Hem verlangen, op Hem wachten om vergeving der zonden, vrede, troost en kracht tot heiligmaking door Hem te ontvangen, gaan waarlijk in dit verbond in.

Een brede behandeling van de kentekenen van een waar bondgenoot en gelovige en van een vals bondgenoot en tijdgelovige vult een heel hoofdstuk van zijn *Hallelu-jah*. In de *RG* hebben deze kenmerken eveneens een belangrijke functie. Ze komen op zoveel plaatsen voor, dat men er niet omheen kan.

Ook door gereformeerde theologen die niet tot de Nadere Reformatie gerekend worden, zijn de kenmerken van de genade naar voren gebracht, maar het gaat niet altijd zozeer over het onderscheid tussen het echte en het onechte, tussen wat werkelijk van God komt en wat niet. Dat laatste gebruik van de kenmerken is vooral eigen aan de schrijvers van de Nadere Reformatie.

Bij deze verbondsbeschouwing behoort een bepaalde sacramentsleer. Ook de sacramenten worden in het licht van Gods wegen met zijn uitverkorenen gezien. De Heilige Geest zelf is het zegel van de eeuwige erfenis.

Er is een inwendige verzegeling, waarbij de Heilige Geest de genaden in hen toont, hen bij de woorden van de Schrift brengt die de zaligheid beloven aan hen die zo en zo zijn, en hen doordat zij zich met die plaatsen vergelijken, doet concluderen, dat ze in de staat der genade zijn. De Geest getuigt hetzelfde als hun eigen geest (Rom. 8:16).

Bij die inwendige verzegeling voegt God de verzegeling door de sacramenten. Maar alleen voor de ware gelovigen is het sacrament een zegel of verzegeling van het verbond der genade. 'De doop verzegelt alleen uitverkorenen' (948, 949, 978).

De kinderdoop, die Brakel bijbels achtte en die hij ook tegen de Labadisten en anderen verdedigde, scheen hem wel voor problemen te stellen. Enerzijds staat in de *RG*, dat de kinderen van de bondgenoten geen inwendige heiligheid hebben, maar heilig zijn door een verbondsheiligheid. Anderzijds lezen we: Dewijl de kinderen der bondgenoten niets vertonen dat voor of tegen is, zo hebben wij ze niet te onderscheiden, maar hen uit kracht van de belofte voor kinderen Gods te houden, totdat zij het tegendeel vertonen. Zodat in Christus geheiligd te zijn, is deel te hebben aan Christus. Bij die uitdrukking uit de eerste doopvraag dacht Brakel aan de kinderen van de bondgenoten in het algemeen¹¹.

Hij liet de vraag naar de betekenis van de doop voor de kinderen persoonlijk rusten. Heeft God als de God van het verbond aan ieder van hen zijn beloften geschonken? Dat wordt door Brakel niet gezegd. Bij de doop wordt uitgesproken, dat de kinderen in Christus geheiligd zijn. Mochten zij nu ook van zichzelf denken of veronderstellen, dat zij in de volle betekenis van het woord deel hadden aan Christus? Brakels gedachten gingen niet in deze richting. Bouwen op veronderstellingen was er niet bij; vertrouwen op kenmerken van genade wel.

Het hangt met zijn beschouwing van het verbond, die tegelijk een beschouwing van de gemeente is, samen dat Brakel met grote nadruk wees op de noodzakelijkheid van het zelfonderzoek. In een tijd waarin het Nederlandse volk een gedoopte natie was, terwijl het echte geloof en de echte godsvrucht naar het oordeel van de mannen van de Nadere Reformatie bij velen ontbra-

ken, moest ernstig gewaarschuwd worden tegen valse gerustheid. Wat zegt gij van uzelf? Zijt gij een bondgenoot of niet? Gelovig of niet? Komt, beproeft u, doorzoekt u nauwgezet. Niet alle mensen, niet allen die gedoopt zijn, niet allen die naar de kerk en naar het avondmaal gaan, ja de minderheid van hen, veruit de minderheid, zijn ware bondgenoten en gelovigen en worden zalig. Er zijn immers maar weinig uitverkorenen. Weinigen vinden de smalle weg, maar velen zijn op de brede weg. Nalatigheid in het beproeven van zichzelf houdt de mens in de slaap van de zorgeloosheid. Om behulpzaam te zijn bij de zelfbeproeving stelde Brakel daarna ‘enige gestalten’ voor, zodat men zich kon ‘examineren’, bij welke soort men behoorde. Hij gaf eerst een beschrijving van hen die zonder Christus zijn en vreemdelingen zijn van de verbonden der belofte en daarna een van de begenadigden¹².

De uitverkiezing

De eeuw waarin de theologie van Brakel zich ontwikkelde, is ook de eeuw geweest van de strijd over de predestinatie. Het is daarom niet verwonderlijk, dat in het hoofdstuk dat aan de eeuwige voorverordining gewijd is, polemische passages voorkomen. Maar dat is niet de hoofdzaak.

Evenals de meeste theologen van zijn tijd gaf Brakel aan deze leer een plaats vóór de leer van de schepping. Ook verderop komen de uitverkorenen dikwijls als een categorie apart voor. De leer van verbond en sacramenten wordt door die van de verkiezing beïnvloed, maar men kan zich afvragen, waar de invloed ervan niet merkbaar is. Dan is het wel van bijzonder belang, hoe die leer er uitziet.

Er is van gezegd: De praedestinatie is bij Brakel dan ook geen geloofskennis, maar de willekeur van een ongekende en onbegrepen God, en in het verdere kan Brakel zich niet meer goed van deze duistere achtergrond distantiëren. Maar gelukkig is dit bij hem slechts een zijlijn¹³. Op dit oordeel is wel wat af te dingen. Toch heeft de uiteenzetting van Brakel er aanleiding toe gegeven.

Het vooropstellen van de predestinatie kan gemakkelijk leiden tot een supralapsarische voorstelling van verkiezing en verwerping. De voorverordining werd bij Brakel een eeuwig besluit van God om bepaalde mensen te scheppen, onder de zonde te besluiten en door Christus tot de zaligheid te brengen, maar andere mensen te scheppen, in zonde te laten komen en om de zonde te veroemen. De verkiezing dient tot verheerlijking van Gods vrije genade en de verwerping tot verheerlijking van zijn rechtvaardigheid (RG, I, 171).

Vanwege de parallellie valt niet alleen bij de verwerping, maar ook bij de verkiezing de nadruk op de soevereiniteit van God. Hij is de soevereine Heer, die met het zijne handelt naar zijn welgevallen door de een te verkiezen en de ander te verwerpen¹⁴.



Het inzicht, dat de verkiezing een verkiezing in Christus is, ontbreekt genoeg geheel. Paulus schreef: Gelijk Hij ons uitverkoren heeft in Hem (Ef. 1:4). Die woorden worden wel eens aangehaald, maar ze functioneren bij Brakel nauwelijks. In zijn definitie van de verkiezing wordt het 'in Christus' gemist – anders dan in de *Dordtse Leerregels*. Christus komt er na het besluit van de verkiezing bij om het uit te voeren. De uitverkorenen zijn volgens Brakel eerder verkoren dan hun Borg, die tot hun behoud verkoren is (184).

Een gevolg van deze verkiezingsleer is, dat er niet op gewezen wordt, dat Christus de spiegel van de verkiezing is – een gedachte die we bij Calvijn vinden¹⁵. We bedenken, dat de heilszekerheid hier rechtstreeks mee te maken heeft.

Bij deze leer van de voorverordineren kunnen de aanvechtingen bijna niet uitblijven. Terwijl een theologie zoals hij die gaf er mee debet aan is, moet Brakel dan op pastorale wijze hulp trachten te bieden. Hij acht het de plicht van ieder christen om naar zekerheid te staan. Hoe dat moet? 'Men komt tot de verzekering door het Woord, daar vindt men klare beschrijving van dezulken die uitverkoren zijn. Als iemand dan die hoedanigheden in zich zelve bevindt, zo kan hij daaruit besluiten dat hij uitverkoren is' (198, 202).

Wij krijgen de indruk, dat er geen directe weg is die van het geloven in Christus, in wie God de zijnen verkoren heeft, leidt naar de zekerheid van de verkiezing. Dan rest niets anders dan een conclusie uit wat men bij zichzelf ervaart van de roeping, het geloof en de heiliging.

Bij Brakel staat het verbond der verlossing of de raad des vredes heel dichtbij de uitverkiezing. Meer dan in de leer van de verkiezing komt Christus hier naar voren. De woorden van verwondering en aanbidding, waarop deze hoofdstukken uitlopen, spreken niet alleen van wat God gedaan heeft, uit wie, door wie en tot wie alle dingen zijn (Rom. 11:36), maar zeggen vooral ook, wie Hij in Christus voor de zijnen is. Liefde bewoog de Vader. Liefde bewoog de Heere Jezus. Christus heeft nu alles in zijn hand. Welgelukzalig zijn allen die op Hem vertrouwen (Ps. 2:12).

Israël

De vraag ligt voor de hand, in hoeverre Brakels opvatting van verbond en verkiezing zich weerspiegelt in zijn visie op Israël. Maar de samenhang tussen de gedachten over de toekomst van Israël en de dogmatische uitgangspunten inzake verbond en verkiezing is nog niet zo gemakkelijk aan te geven.

Brakel verdedigde de stelling, dat de gehele Joodse natie tot bekering zal komen. De voornaamste grond daarvoor was voor hem Romeinen 9 tot 11. Met Israël en met het volk van God wordt door Paulus niet de kerk van het Nieuwe Testament bedoeld, maar de Joodse natie. De apostel noemt hen niet Gods volk vanwege hun geloof en bekering, want zij waren ongelovig en on-



gehoorzaam, maar vanwege het verbond, dat God met Abraham en zijn zaad had opgericht (Gen. 17:7).

Zou God dat eeuwige verbond verbreken? Zou Hij zijn beloften niet vervullen? Dat is onmogelijk. Het is zijn volk en het zal zijn volk blijven (RG, III, 122, 123).

God zal aan Israël barmhartigheid bewijzen. Wat zal de aanneming wezen, anders dan het leven uit de doden? Naar aanleiding van deze woorden van Paulus (Rom. 11:15) schreef Brakel: Als God die verharde natie vervullen zal met Geest en genade in het erkennen en aannemen van de Messias, David, hun koning, zal het een uitnemender tijd zijn dan in de dagen der apostelen. De kerk uit de heidenen zal zo verwakkerd en verlevendigd worden door de bekering van Israël, dat hun vorige staat er zo bij verschijnen zal als een dode bij een levende. Wat zal dat een heerlijke tijd zijn! Wie zal dan leven? (125).

Alzo zal geheel Israël zalig worden. (Rom. 11:26). Dat is niet een bekering van enkelen, hier en daar één, maar een gehele nationale bekering. Hoe Brakel dat opvatte? ‘Niet dat zij allen waarlijk wedergeboren, en de eeuwige zaligheid zouden deelachtig worden, maar dat zij allen erkennen en belijden zouden dat Jezus is de Christus, de beloofde Messias, de Zaligmaker’.

Het woord ‘beminden’ (Rom. 11:28) wordt verklaard in het licht van verbond en verkiezing: beminden ten opzichte van het verbond met hun voorvaderen, Abraham, Isaäk en Jakob; beminden ten opzichte van hun verkiezing tot bondgenoten, niet ten opzichte van de eeuwige verkiezing tot zaligheid (127, 128).

Wie dit leest, moet zich wel afvragen, wat Brakel bedoelde met het zalig worden van geheel Israël zonder dat allen de eeuwige zaligheid deelachtig zouden worden, terwijl zij wel allen zouden belijden, dat Jezus de Zaligmaker is.

In de hoofdstukken over de voorverordining en het genadeverbond ging hij uit van de gangbare dogmatische termen: de verkiezing was de verkiezing van eeuwigheid en het verbond het verbond met de uitverkorenen. Hier is echter sprake van een verkiezing tot bondgenoten, wat men een heilshistorisch begrip zou kunnen noemen. In zijn dogmatische verbondsbeschouwing behoort de inwilliging van de zijde van de mens tot het wezen van het verbond. Als het over Israël gaat, kan de inwilliging van het verbond echter ontbreken: een ongelovig en ongehoorzaam volk is toch Gods volk.

Wie het een met het ander vergelijkt, ontkomt niet aan de indruk, dat hier een spanningsveld aanwezig is. Wij weten niet, of Brakel zich dat bewust geweest is.

Hij geloofde ook, dat de Joodse natie weer terugkeren zou naar Kanaän en dat Jeruzalem herbouwd zou worden. Daarvoor beriep hij zich op teksten uit

het Oude Testament. Overigens nam hij niet aan, dat het tot een herbouw van de tempel zou komen en dat Israël over de gehele wereld zou heersen ‘en dergelijke dingen, die de Joden zich verbeelden en sommige Christenen dromen’. Wel zullen zij een republiek op zichzelf zijn onder de heerlijkste regering, zal Kanaän bijzonder vruchtbaar zijn en zullen de bewoners ervan zeer godzalig leven. Zij zullen een gedeelte uitmaken van de heerlijke staat van de kerk van de duizend jaren, die in Openbaring 20 voorgezegd is (138).

Er zijn plichten die uit deze verwachting voortvloeien. Vestigt uw aandacht op de onveranderlijkheid van het verbond van God, dat met Abraham en zijn zaad opgericht is. Veracht de Joodse natie niet. Hebt medelijden met de staat waarin ze nu leven, want daarin kunnen ze niet zalig worden. Bidt voor hun bekering. Overtuigt hen door een heilige levenswandel. Spreekt over de Heere Jezus onder de naam van Messias.

De nationale bekering van Israël zou volgens Brakel in zijn dagen nog niet komen, maar komen zou zij! De Heere zij zijn oud volk genadig! (141, 142).

Als wij hierbij betrekken wat Brakel in zijn verklaring van Openbaring 20 gezegd heeft over het duizendjarig rijk of de duizendjarige heerlijke staat van de kerk op aarde, kunnen wij de vraag niet ontwijken, of Brakel een chiliast was.

Het hangt ervan af, wat men onder chiliasme verstaat. Men moet er in elk geval genuanceerd over spreken¹⁶.

In de zeventiende eeuw was het het algemene gevoel van de gereformeerde theologen in Nederland, dat het grootste deel van het volk Israël tot het geloof in Christus zou komen. Waarin de volgelingen van Voetius en die van Coccejus ook verschilden, daarin toch niet¹⁷.

Niet allen meenden echter, dat er nog een bloeitijd voor de kerk te verwachten was, die geheel in de toekomst lag. Voor het besef van velen waren de duizend jaren van Openbaring 20 al geschiedenis of althans reeds begonnen. Brakel schreef evenwel – en we kunnen dat van een man van de Nadere Reformatie begrijpen – dat het er nog niet op leek. De tijd van de binding van de satan en van het heersen van de heiligen moest nog toekomst zijn.

Brakel was geneigd de profetieën letterlijk op te vatten. Als men niet kan zeggen, dat ze na de ballingschap in vervulling gegaan zijn, zullen ze nog vervuld worden. Dat geldt van de terugkeer van Israël naar Kanaän en van de herbouw van Jeruzalem. De letterlijke interpretatie is echter niet consequent doorgevoerd: geen herbouw van de tempel en geen herstel van de offerdienst.

Het meest typerend voor het eigenlijke chiliasme is de verwachting van een tweërlei wederkomst van Christus en een tweërlei opstanding. Het was voor Brakel echter een te aardse gedachte, dat Christus persoonlijk op aarde zal komen om hier duizend jaren lichamelijk en zichtbaar te heersen, terwijl een lichamelijke opstanding vóór de wederkomst van Christus voor hem een

verzinsel was van de 'Chiliasten of duizendjarigen' (RG, III, 325; II, 751).
Men moet W. à Brakel daarom niet zonder meer bij de chiliasten indelen.

GELOOF EN HEILSZEKERHEID

Geloven

Het geloof is de ziel van het christendom (I, 809). Het is een vertrouwen van het hart op Christus en door Hem op God, om gerechtvaardigd, geheiligd en verheerlijkt te worden, steunende op zijn vrijwillige aanbieding en beloften, dat Hij dat doen zal aan allen die Hem daartoe aannemen en zich daartoe op Hem verlaten (798). Het geloof bestaat dus in vertrouwen en dat is geen zaak van het verstand, maar van de wil.

In die tijd brachten sommigen het geloof meer in verband met het verstand, anderen zowel met het verstand als met de wil en weer anderen meer met de wil. Bij de laatste opvatting, die wij vooral bij Amesius vinden, heeft Brakel zich aangesloten. Kennis en toestemming, die in het verstand hun zetel hebben, zijn vooraf vereist, maar de ware gelovigen blijven daar niet bij staan. In de zekerheid, dat de Heere Jezus Christus hen roept en nodigt om tot Hem te komen, nemen de ware gelovigen Hem aan, geven zij zich aan Hem over en vertrouwen zij zich aan Hem toe.

Het ging Brakel om het daadwerkelijk geloven. Zijn geloofsbegrip is anti-intellectualistisch. Door het wezen van het geloof in het vertrouwen van het hart te zoeken kon hij het ware geloof van het historisch geloof onderscheiden.

Een ander aspect van Brakels leer van het geloof is in de polemieken met Yvon naar voren gekomen. Ook bij deze Labadist werd het geloof gekenmerkt door overgave aan Christus. Maar het is geen gering verschil of de overgave plaats heeft in de sfeer van het afwachten of op de wijze van het hartelijk vertrouwen. Bovendien was er een wettische trek in de Labadistische beschouwing van het geloof. Bij Yvon was een lange weg van voorbereiding, een langdurige oefening van boetvaardigheid noodzakelijk. Maar daardoor werd men ervan weerhouden direct naar Jezus te gaan¹⁸.

Meer dan eens heeft Brakel erop gewezen, dat verbrijzeling van het hart en hongeren en dorsten geen voorwaarden zijn, maar alleen gestalten waardoor men geprikkeld wordt om Jezus te zoeken. Anders zou men niet willen of kunnen komen (805, 806, 1069, 1070).

Toch gebruikte hij ook wel uitdrukkingen die aan een bepaald schema zouden kunnen doen denken. 'Als God iemand wil overbrengen, zo overtuigt Hij hem eerst van de zonde, van gemis van God, van toorn Gods, van verdoemelijkheid' (1117). Het motief om het zo te stellen is echter meer van

psychologische dan van theologische aard. Hij heeft ermee willen zeggen, dat het geloofsleven zo verloopt of dat het in de regel zo verloopt. In het hoofdstuk over de wedergeboorte is sprake van de gewone weg van bekering. In de tijd van Brakel hebben velen zich daar goed in kunnen vinden. Het was herkenbaar en het sprak aan.

Het is van belang, dat hij niet alleen uitvoerige beschrijvingen gegeven heeft van de geloofswerkzaamheden en van wat er in de gelovigen omgaat, maar ook verklaard heeft: Men moet niet menen, dat iedere daad zo op elkaar volgt, als wij ze hier beschreven hebben. Men kan de precieze tijd van het begin van het geloof en van de wedergeboorte niet of zeer zelden weten (756).

Volgens Brakel is het genoeg, als men op goede gronden uit het Woord van God en uit goede kennis van zijn hart en daden besluiten kan, dat men gelooft en wedergeboren is.

Het type van geloofsleven dat hij in de *RG* tekende, is ook uit tal van andere oude schrijvers bekend. Maar wat bij Brakel opvalt, is een evangelische mildheid. Dat blijkt ook uit de wijze waarop hij, in het besef dat 'de waaraachtigen doorgaans vele bekommelingen hebben' (815), telkens en telkens bezig was te bewegen tot het geloof. Ieder mag en moet Christus aannemen. Ongeloof is een verschrikkelijke zonde (720).

In Christus is een volheid van alles om al uw gebrek en al uw begeerten te vervullen. 'Ik bid u, keert u toch van alles af en begeeft u tot deze Zaligmaker om uit zijn volheid te ontvangen genade voor genade'. Is er enige bekommeling? De rechtvaardige en goede God heeft zijn Zoon tot een Borg gegeven. 'Die Borg bied ik, als zijn dienaar, in zijn naam u aan; ja u, die dit leest en hoort lezen'. Jezus nodigt u op het vriendelijkste om Hem aan te nemen en uzelf geheel aan Hem over te geven, met de verzekering, dat Hij u niet zal verstoten, indien gij komt (801, 802, 1062).

Het behoort ook echt bij Brakel als man van de Nadere Reformatie om een heel hoofdstuk te wijden aan de kentekenen van het zaligmakend geloof. Ze hebben een dubbele functie.

Wie niet oprecht gelooft, kan erdoor ontdekken, dat hij zich niets moet inbeelden. Maar de ware gelovigen kunnen er 'de waarheid der genade' door ontdekken (822).

Men kan tot kennis van zijn staat komen, of men in het verbond der genade met God is en of men gelovig is of niet. Brakel dacht bij de zelfbeproeving behulpzaam te kunnen zijn door een aantal gestalten voor te stellen, zoals onwetenden, zorgelozen, uiterlijk godsdienstigen en mensen met een ingebeeld geloof (811-816).

Ook uit preken van Brakel en die van anderen kennen wij deze methode. Het is de classificatiemethode, die kenmerkend was voor de prediking van de Nadere Reformatie, althans in de latere fase¹⁹.

De ware gelovigen geven zich geheel aan Jezus over, niet alleen om door Hem op Tabor, maar ook om op Golgotha gebracht te worden. Zij onderwerpen zich, al wilde Hij hen voorbijgaan, ja, door de hel naar de hemel leiden (825).

Nu kunnen er ware gelovigen zijn die vrezen, dat zij zich zullen bedriegen. Brakel weet, dat de kenmerkenprediking daar aanleiding toe kan geven (834).

Dan is het nodig op de geloofsmoeilijkheden in te gaan. In een afzonderlijk hoofdstuk behandelde Brakel niet minder dan dertien gevallen van twijfel.

Hoe hij geestelijke leiding gaf in geloofsvragen, is ook af te leiden uit het hoofdstuk over het leven des geloofs op de beloften.

Een ziel die gelooft, is er niet mee tevreden Jezus eens te hebben aangenomen door het geloof, maar doet het telkens opnieuw. Als het geloof werkt met de beloften, zullen er meer geloofswerkzaamheden zijn en zal het geestelijke leven toenemen. 'Daarom, in wat staat gij ook zijt, neemt een belofte, eigent die u toe als aan u gedaan van de waarachtige God'. Als God de vervulling van de beloften uitstelt, moet men niet moedeloos worden. Het wachten doet de ziel afgetrokken zijn van de aardse dingen, houdt haar bezig in onderhandeling met God en brengt haar in een geestelijker gestalte, ook zonder dat ze het merkt (1070-1084).

Maar wie onbekeerd is, is nog zonder Christus, zonder God, zonder belofte en zonder hoop om zalig te worden, als hij onbekeerd blijft. 'Voor een onbekeerde zijn geen beloften in de Bijbel' (1060, 1085).

Hiermee heeft Brakel een waarschuwing willen laten horen, die hij noodzakelijk achtte. Niemand mocht zich toeëigenen wat hem niet toekwam. Alleen heeft een dergelijke waarschuwing niet zelden een onbedoeld extra effect. Ook bij de kinderen van God kan alles dan gaan cirkelen om de vraag: Ben ik wel bekeerd? Als dat het geval is, zijn de beloften van God immers voor hen en anders niet!

De verzekering

Geloven en verzekerd zijn van het heil zijn bij Brakel twee. Het geloof bestaat niet in de verzekering, want die is een gevolg en vrucht van het geloof. Het geloof bestaat in het uitgaan uit zichzelf, het overgaan in Christus en het aannemen van Hem, die Zichzelf aanbiedt (720).

Een gelovige kan niet anders dan naar verzekering verlangen, maar er worden er duizenden zalig zonder uitdrukkelijk verzekerd te zijn van hun deel hebben aan Christus. Het is zelfs een grote misvatting buiten het Woord en tegen het Woord, dat de natuur van het geloof bestaat in de verzekering.

Het gaat om het opmaken van een sluitrede. Men neemt de eerste stelling

uit het Woord, dat de genade, de wedergeboorte en het geloof met zijn werkingen beschrijft: Voor wie zo en zo is, zijn die en die beloften. Men neemt de tweede stelling uit zijn eigen hart, maar wel voor het oog van de alwetende God: Ik ben zo en zo. Daaruit maakt men het besluit op: Ik ben dus in de staat der genade, wedergeboren en gelovig. ‘Dit is de verzekering’ (II, 658, 659).

Op een andere plaats heet dit de gewone weg tot verzekering (I, 945)²⁰. Op een groot aantal bladzijden van zijn werk heeft Brakel met het oog hierop de kentekenen voorgesteld, waarvan men dan gebruik dient te maken. Het is immers maar zelden, dat God op zo’n buitengewone wijze tot de mens spreekt, dat alle tegenspraak ophoudt.

Men kan niet zeggen, dat de toepassing van deze sluitrede alleen voor de Nadere Reformatie karakteristiek is. De theologie van de zeventiende eeuw is er vol van. Het onderscheiden van een directe of uitgaande daad en een reflexieve of wederkerende daad van het geloof heeft er evenals het spreken van een wezen en een welwezen van het geloof toe geleid, dat men het een van het ander scheidde. Anders dan in de reformatorische theologie is nu de indirecte weg, die via de kenmerken van de genade in het innerlijk leven loopt, dé weg geworden om tot de heilszekerheid te komen²¹.

Het is wel zo, dat dit in de geloofsleer en de prediking van de Nadere Reformatie heel sterk opvalt. Dat kan zowel samenhangen met een verdere ontwikkeling in het analyseren van het geloofsleven als met de grote plaats die de kenmerken met hun tweeledige functie hier gekregen hebben.

De kritische vraag zou gesteld kunnen worden, of zo’n sluitrede of besluit wel veel meer is dan een vorm van redeneren. We vergeten niet, dat Brakel wel inzag, dat de Heilige Geest erbij nodig was, al noemde hij Hem er niet altijd bij. We horen van het besluit: Jezus is de mijne en ik ben de zijne, waarop de Heilige Geest soms zeer krachtig het zegel zet (792). Bij het avondmaal verzekert de Heere Jezus de gelovigen ervan, dat zij deel aan Hem hebben. Daar werkt de Heilige Geest doorgaans gevoeliger (1037).

Wij zouden willen, dat Brakel er meer over gezegd had, maar uit deze passage is tenminste de gedachte af te leiden, dat de Heilige Geest maakt, dat de sacramenten betekenis hebben voor de zekerheid van het heil, al is de conclusie uit de kenmerken voor Brakel het eerste.

Geloof en rechtvaardiging

Twee onderdelen van Brakels leer van de rechtvaardiging zijn typerend. Het eerste is, dat hij de rechtvaardigmaking zag als een oordeel van God, dat zo dikwijls uitgesproken wordt als de mens de daad van het geloof in Christus tot rechtvaardigmaking beoefent (852).

Als hij in Christus gelooft en met Hem verenigd is en aan zijn gerechtig-



heid deel heeft, rechtvaardigt God hem metterdaad en spreekt Hij het vrij-sprekend oordeel uit in zijn Woord.

Brakel was zich bewust, dat hij afweek van de opvatting van andere gereformeerden, die stelden dat de rechtvaardigmaking eens en voor altijd geschiedt. Hij keerde zich echter vooral tegen het gevoelen van de zogenaamde Hebreëen. Volgens hen had de rechtvaardigmaking eens en voor altijd plaats en niet dikwijls en dagelijks²². Daar ging Brakel tegenin: 'Zo menigmaal een gelovige het geloof oefent, zo menigmaal wordt hij gerechtvaardigd' (869-882).

Een tweede aspect van de leer is niet minder opmerkelijk. Bij Brakel wordt de rechtvaardiging door het geloof een rechtvaardiging van de gelovige. Het gaat lijken op een rechtvaardiging van de rechtvaardige.

De mens gelooft en neemt door het geloof Christus en zijn gerechtigheid als de zijne aan 'en komt alzo in staat van rechtvaardigheid, en is alsdan een voorwerp van gerechtvaardigd te kunnen worden'. Hij moet door de daad van het geloof en als oprecht belijder een bekwaam of gepast voorwerp worden voor de daad van God (873-878).

Er is op gewezen, dat de leer van de rechtvaardiging bij Brakel voor een belangrijk deel de neerslag is van de beleving van een christen²³. Hij wilde weergeven, hoe het geloof functioneert. Het neemt vooreerst de gerechtigheid van de borg Jezus Christus aan. Daarop keert de gelovige zich tot God, vertoont die gerechtigheid aan Hem en begeert daarnaar geoordeeld en gerechtvaardigd te worden. Meteen keert de gelovige zich tot de beloften die gedaan zijn aan hen die Christus en zijn gerechtigheid aannemen, hij eigent die zich toe als aan hem gedaan en hem vrijsprekend van schuld en straf en verklarend dat hij een erfgenaam van het eeuwige leven is. De Heilige Geest bekrachtigt die waarheden ook op de ziel. Zij gelooft ze en hoort zich door God rechtvaardigen. De Heilige Geest gaat wel verder en doet de ziel niet alleen smaken, dat ze gerechtvaardigd is, maar ook wat het is (852, 1070).

Maar belevingen zijn van persoonlijke aard en verschillen van elkaar. De belevingsmomenten zijn in Brakels leer van geloof en rechtvaardiging in overvloed aanwezig. We missen echter enkele bijbelse elementen, die van wezenlijk belang zijn, zoals de rechtvaardiging van de goddeloze, waarvan Paulus spreekt in Romeinen 4:5.

HET GEESTELIJKE LEVEN

De wedergeboorte

Een van de onderwerpen waarop men zich in de tijd van de Nadere Reformatie sterk concentreerde, is het geestelijke leven. Het neemt ook een grote plaats in de *RG* in.



De wedergeboorte is het begin van het geestelijke leven en van alle geestelijke gedachten en daden (1109). Geloof en wedergeboorte vallen samen, maar het geloof gaat in orde voor de wedergeboorte. Er is immers geen leven dan door de vereniging met Christus en het geloof is het middel daartoe (769, 756).

De wijze waarop de wedergeboorte tot stand komt, is verschillend. Sommigen worden in een korte tijd, als in één ogenblik overgebracht; anderen langzamer. Sommigen door en met grote verschrikkingen van de wet, de dood en de verdoemenis; anderen op een zeer evangelische wijze. Sommigen worden door de kennis van de waarheid gelovig en dat zijn doorgaans de bestendigste en de vaste christenen. Sommigen worden bekeerd met veel wisseling van droefheid en blijdschap, geloof en ongeloof, strijd en overwinning, vallen en opstaan. Dit is de gewone weg van God.

Dit gedeelte is weer karakteristiek voor Brakel. Zijn leer van de wedergeboorte wordt gekleurd door zijn kennis van de Bijbel en zijn kennis van de mensen. Hij kon als pastor zeggen: Zo leidt God de meesten. Maar hij haastte zich om eraan toe te voegen: Niemand moet bekommerd zijn, omdat hij niet is overgebracht op deze of gene wijze, die men zichzelf voorschrijft of waarop anderen bekeerd zijn. De wegen van God zijn wonderbaar en de een ondervindt wel iets waar de ander niet van weet. Het terugzien op de wegen waarlangs God ons geleid heeft, geeft ons stof van verwondering, van verheerlijking van God en van vaststelling van eigen staat (750, 751).

Geestelijke vrede en geestelijke blijdschap

Uit de rechtvaardiging door het geloof vloeien de geestelijke vrede en de geestelijke blijdschap voort. Zij die vrede met God en daarom ook innerlijke vrede hebben, zijn werkzaam om zich voor zonden te wachten en in tere godzaligheid voor Gods aangezicht te leven. Het gaat erom zich nabij de Heere te houden en de gemeenschap met God te oefenen (931).

Het is weer echt iets voor Brakel om te schrijven: Wij zullen de gelovigen eens opbeuren en trachten te bewegen tot de geestelijke blijdschap, want zij brengen hun tijd veel in beklemdheid en treurigheid door. Komt dan gelovigen! Dient de Heere met blijdschap (Ps. 100:2). Kent en erkent de genade die in u is, hoe klein ze ook is. De droefheid, dat dubben, komt niet overeen met uw staat. Het is tot oneer van God, het kan de natuurlijke mensen afschrikken van de godzaligheid. Het is schadelijk voor de droefgeestigen zelf en zeer schadelijk voor het geestelijke leven. God heeft behagen in de blijdschap van zijn kinderen. Gelovigen, er is nog veel voor u te doen! Hoe zult gij dat verichten zonder blijdschap? (942-944).

Brakel had geen sombere kijk op het geestelijke leven. Hij wekte de gemeente op tot een meer vreugdevol leven. Om misverstand te voorkomen

merkte hij erbij op, dat de geestelijke blijdschap niet altijd vergezeld gaat van verrukkingen, zoals sommige kinderen van God die nu en dan ondervinden, 'want dat gebeurt niet allen, maar weinigen, en dat blijft niet, maar gaat weer weg' (941). Hij hechtte meer waarde aan de blijvende vreugde dan aan de momenten van zielsverrukking. In een meer mystieke theologie wordt het niet zelden anders voorgesteld.

De geestelijke overdenking

Vooraf in het tweede deel van de *RG*, waarin het gaat over het leven van de ware bondgenoten, heeft Brakel veel over het geestelijke leven gesproken.

Het wordt bevorderd door de eenzaamheid, door een tijdelijke afzondering van het gezelschap van mensen om zich vrijer en ernstiger bezig te houden met oefeningen waarin God gezocht wordt. Hij kende het 'heilig eenzaam, met God gemeenzaam' (II, 508). Hij voerde ook het pleit voor buitengewone godsdienstige oefeningen als vasten en waken' (491-503)²⁴.

Een belangrijke oefening is de heilige meditatie of geestelijke overdenking. Met een van de aarde afgetrokken en ten hemel verheven hart beschouwt de godzalige dan God en de goddelijke dingen met zijn gedachten om daardoor verder ingeleid te worden in de kennis van de goddelijke verborgenheden. Het doel van de overdenking is de opbouw en de groei van het geestelijke leven. Omdat het van boven is, wil het naar boven. Door de geestelijke overdenking, beschouwing en alleenspraken krijgt de ziel een goede gestalte en wordt ze vaardiger om de weg van de geboden te lopen (509-513).

De geestelijke wasdom

Waar geestelijk leven is, is ook geestelijke groei. Een gelovige kan niets doen, als er niet telkens een voorkomende, medewerkende en achtervolgende kracht van de Heilige Geest blijkt.

Evenals zijn vader, die er een heel boek aan wijdde²⁵, sprak Wilhelmus à Brakel, onder verwijzing naar de vaders, jongelingen en kinderen van 1 Johannes 2, van verschillende staten en trappen van de gelovigen. Hij maakte er geen systeem van. Daarvoor had hij te veel oog voor de gevarieerdheid die er is. Hij gaf zelf een beschrijving van allerlei toestanden (599-601).

De geestelijke groei bestaat vooral in een 'verstandiger en geloviger gebruik van Christus'. Wij lezen: 'Men wast in Christus, als men gedurig zich door het geloof verenigt met Christus als onze Borg tot rechtvaardigmaking, als men Hem gedurig gebruikt als de weg, en als de Hoge priester om door Hem tot God te gaan'. Ook hierbij ontbreekt het niet aan aansporingen: Christenen, aan het werk, tracht naar de geestelijke wasdom! (604, 610).



Verachtering, verlating, duisternis en dodigheid

De verachtering in het geestelijke leven is het tegendeel van de geestelijke wasdom. In de *RG* is aangegeven, waarvoor men zich moet wachten en wat men moet betrachten.

Brakel ging niet voorbij aan de geestelijke verlatingen, waarover in de zeventiende eeuw trouwens door velen nagedacht is.

Waarom handelt God zo met zijn kinderen? Allereerst toont Hij zijn vrijheid om genade te bewijzen aan wie Hij wil en wanneer Hij wil. Soms verlaat Hij zijn kinderen om een bijzondere zonde, maar soms is het een beproeving van het geloof.

Ook bij de behandeling van de geestelijke duisternis en de geestelijke dodigheid trachtte Brakel de nodige pastorale leiding te geven.

Op dit alles volgt in de *RG* een hoofdstuk over de volharding der heiligen. Dat is een genadige en krachtige werking van God, waardoor Hij het geestelijke leven en het geloof in de ware bekeerden bewaart (708).

Er zijn gedeelten in het werk van Brakel die de indruk na kunnen laten, dat innerlijke vrede, innerlijke vreugde en innerlijke groei het een en het al zijn. Het geestelijke leven lijkt een ingekeerd leven.

Maar geestelijk is niet zonder meer gelijk te stellen met innerlijk. Het geestelijke leven, het leven uit Christus, dat de Heilige Geest aan de kinderen van God schenkt, heeft ook een naar de gemeenschap toegekeerde zijde²⁶. De liefde tot de naaste en de mildheid behoren erbij. Het is geen ascetiek zonder ethiek. Toch heeft de praktijk van de naastenliefde niet zo de nadruk als de beoefening van de godzaligheid voor Gods aangezicht.

DE WET VAN GOD

De functie van de wet

In aansluiting bij de behandeling van de heiligmaking wordt in het hoofdwerk van Brakel over de wet gesproken. De wet is de regel der heiligheid.

Is de wet der tien geboden een formulier van het genadeverbond? Over die vraag waren de meningen verdeeld.

Brakel wees de mening van Coccejus af. De wet is geen kort begrip van het genadeverbond, want evenals het werkverbond zegt zij: Doet dat en gij zult leven, terwijl het genadeverbond zegt: Geloof in de Heere Jezus, en gij zult zalig worden. De wet is het genadeverbond niet, want in de wet staat geen letter over de Borg of over het geloof in de Borg Jezus Christus.

Maar de wet is ook geen werkverbond. Zij is 'een regel voor de bondgenoten der genade'.



De wijze waarop Brakel bij zijn bespreking van dit theologische verschil de eerste woorden van de decaloog verklaarde, bevredigt niet. Er staat: Ik ben de Heere, uw God. Volgens Brakel toont die voorrede het gezag van de Gebieder, omdat die uitdrukking wel meer toegevoegd wordt aan bevelen en waarschuwingen. Hij geeft nog wel toe, dat er ook uit af te leiden is, dat er een genadeverbond moet zijn (II, 40-42).

De wet van de tien geboden is een eeuwigdurende regel, die ook nu bindend is. Maar de mens kan de wet niet volmaakt volbrengen.

De functie van de wet is een dubbele. Ze is een spiegel om de zonde te zien en een regel om de wegen ernaar te richten (199).

In overeenstemming daarmee stelde Brakel telkens eerst de verboden zonden en daarna de geboden deugden voor. Zo ging het bij het eerste gebod en op dat stramien is verder geborduurd.

Het vierde gebod

Over geen van de geboden heeft Brakel zoveel gezegd als over dat van de sabbat. Hij schreef er al over in zijn *Hallelu-jah* en een deel daarvan is letterlijk overgenomen in de *RG*.

In het eerste werk was de context polemisch, al werden tenslotte nog praktische punten genoemd. Wie daar nog meer over wenste te lezen werd door W. à Brakel naar *De Trappen des geestelycken levens* van zijn vader verwezen. Voor de praktijk van de viering van de rustdag was in de *RG* meer ruimte.

Dat neemt niet weg, dat Brakel ook daarin de opvatting van Coccejus en zijn geestverwanten meende te moeten bestrijden. Hij stelde 'het grote verschilpunt' (124) uitdrukkelijk aan de orde. Behoort de sabbat tot de ceremoniële wet, die aan Israël alleen gegeven is en in Christus vervuld en te niet gedaan is? Of behoort ook de sabbat tot de onveranderlijke regel van de heiligheid?

Volgens Brakel is de viering van de zevende dag al vóór de zondeval geboden. Het is een zedelijk gebod, dat voor alle mensen in alle tijden geldt. Christus kwam niet om de wet te ontbinden, maar om die te vervullen. Door zijn komst wordt de nauwe godzaligheid niet afgeschaft. Als wij de eerste dag van de week als rustdag viëren en niet de zevende dag, is dat een verandering in een kleine omstandigheid. God heeft de sabbat een dag vooruitgezet. In zijn ijver om zijn standpunt te funderen betwijfelde Brakel zelfs, dat de dag des Heren (Op. 1:10) de dag van de opstanding van Christus aanduidt. Hij dacht aan de dag die door de Heere ingesteld was (150, 151).

Hij kwam ertegenop, dat van die dag een werkdag werd gemaakt, of een marktdag, een plezierdag, een zondendag- of een ezelsdag, d.w.z. een dag die in luiheid of met niets doen werd doorgebracht.

Alle mensen wordt het werken verboden, omdat God op die dag een algemene stilte op de gehele aarde wil hebben. Uitgezonderd zijn werken van de godsdienst, werken van volstrecte noodzakelijkheid en werken van barmhertigheid. Opvallend is de toevoeging van het woord 'volstrect', alsof noodzakelijkheid al niet duidelijk genoeg was (118-120).

In Brakels beschouwing van de rustdag is de preciesheid te herkennen, die hij met andere mannen van de Nadere Reformatie gemeen had. Men zou dit een puriteinse trek kunnen noemen²⁷.

Het ging om 'nauwe godzaligheid'. Maar deze nauwgezetheid is bij Brakel geen krampachtigheid geworden. Wij lezen: Geen rust, maar een heilige rust wordt geboden. Het doen van geen werk moet men samenvoegen met de godsdienst. De betrachting bestaat niet in een bekrompen: Raakt niet en smaakt niet. Mag ik dit wel doen? Mag men dat wel doen? Zij die geestelijk zijn, zullen spoedig weten, wat voor of tegen de geestelijkheid van de sabbat en de heiliging ervan is (118, 121).

De geboden van God moeten dus stipt worden nagekomen, maar niet in een wettische geest.

BRAKEL EN DE PIËTISTEN

Verschijselen als de mystiek en het spiritualisme, waarmee Brakel in aanraking kwam, gaven hem aanleiding tot het schrijven van een *Waerschouwen-de Bestiering*. Dit geschrift werd door hem in de derde uitgave van de *RG* opgenomen²⁸.

Wie had hij op het oog? Hij noemde zelf de Mystieken, Quiëtisten, Dwaalgeesten, Geestdrijvers, David-Joristen, Böhmisten, Kwakers en verderop ook de Labadisten (1094, 1119).

Als verzamelnaam zou 'spiritualisten' of 'geestdrijvers' nu meer gangbaar zijn, maar Brakel koos de benaming 'Piëtisten'. Dat woord had voor hem dus een ongunstige klank. Hij bedoelde niet de godzaligen die in Duitsland als Piëtisten bekend stonden ('verre, verre is dat van mij').

Zes stellingen beheersen het betoog. De tweede en de derde hebben betrekking op de kerk en de Heilige Schrift.

Een christen moet grote liefde en achting voor de kerk hebben. Zij kan in alles gebrekkig zijn, maar zij heeft in alles de waarheid. Zwart beslagen zilver verliest zijn waarde niet. Maar de Piëtisten spannen zich in om de kerk zo mogelijk te ruïneren. Zij verwerpen de kerk, de kerkorde, de zending van de predikanten, de dienst van de prediking, de sacramenten en de sleutels van het koninkrijk der hemelen. Zij maken zich schuldig aan verachting van de gemeente van God. De kerk verlaten en bestrijden is een verschrikkelijke zonde (I, 1099-1104).



Het Woord wordt door hen verworpen of geminacht. Dat laatste gebeurt, als men het als een abc voor beginners of als een dode letter beschouwt (1108, 1109). Zij leven bij invallen, waarin zij de leiding van de Geest zien of zij gaan nog verder en spelen de profeet (1125).

Maar de Heilige Schrift is de enige regel van leer en leven. Geen kerk zonder Woord; geen Woord zonder kerk (1105).

Twee stellingen zijn aan wedergeboorte en geloof gewijd. De wedergeboorte bestaat niet in een verliezen van zichzelf, in het niet zoeken van eigen zaligheid, in het verzinken en verdrinken in God, want dat alles kan 'natuurlijk werk' zijn. Het kan buiten de genade van God omgaan. De wedergeboorte is een totale verandering van de mens, die door de Heilige Geest door middel van het Woord tot stand wordt gebracht (1111, 1112).

In de waarschuwing tegen de 'Piëtisten' wordt de weg van het geloof gewezen. Velen willen wat meebrengen: een verbrijzeld hart, een heilig hart, een heftig begerig hart, alsof dat een voorwaarde was voor het komen tot Jezus. Maar zegt God niet: wie wil, die kome? Christus wordt ons door Hem aangeboden – wij moeten Hem aannemen.

De reformatorische visie op het geloof is hier duidelijk in te herkennen. Maar de brede beschrijving van de geloofswerkzaamheden, die erop volgt, bevat ook andere elementen, die niet zuiver reformatorisch zijn. Daarbij treft ons het woordje 'eerst': Als God iemand wil overbrengen, overtuigt Hij hem eerst van de zonde, van gemis van God, van toorn Gods, van verdoemelijkheid (1116, 1117).

Van de voorstelling, dat men na het gelovig aannemen van Christus tot hogere dingen moet opklimmen, wilde Brakel niets weten. Een christen kan immers niet anders leven dan door het geloof, niet anders opwassen dan in Christus en geen vrucht dragen dan uit Hem (1119, 1120).

De laatste stelling zegt, dat al de zaligheid van de mens in dit leven en na dit leven in de gemeenschap met God en de beschouwing van God bestaat.

In dit gedeelte komen meditatie en contemplatie – overdenken en aanschouwen – ter sprake. Volgens Brakel is er geen wezenlijk verschil tussen, omdat beide het werk van de mens zijn. Wel maakte hij onderscheid tussen de werkzaamheid van de ziel in de overdenking en de buitengewone openbaring van God aan de ziel, die soms wordt geschonken. 'God ontmoet zulke geestelijke overdenkers wel met buitengewone en meer onmiddellijke openbaringen van Hem, naar zijn belofte (Joh. 14:21, 23) en doet hun meer nabij zien en smaken wat God is, en wat Hij hun is in Christus Jezus; doch niet aan allen, maar aan sommigen, en dat is dan nog een zelden uur van een korte duur' (1133).

'Een zelden uur van een korte duur' is de 'rara hora et parva mora' van Bernard van Clairvaux. Hier en op enkele andere plaatsen is de invloed van



diens mystiek te bespeuren²⁹. Bij Wilhelmus à Brakel is minder van een mystieke sfeer merkbaar dan bij zijn vader, naar wiens werk hij hen die een voorbeeld van heilige overpeinzingen begeerden, wel verwees (1140). Hij noemde in dit verband ook de ‘overpeinzingen in een lagere trap’ van zijn eigen vrouw Sara Nevius. Wellicht is Brakel ook door Witsius beïnvloed, die in Leeuwarden zijn collega is geweest³⁰.

In de *Waerschouwende Bestieringe* heeft Brakel geestelijke leiding willen geven aan hen die door ‘hoge bespiegelingen’ werden bekoord of ervan onder de indruk waren. Al zijn werk wordt trouwens gekenmerkt door het samengaan van dogmatisch inzicht en pastoraal talent.

Brakel liet een praktische en stichtelijke geloofsleer na, ‘een werk in het stuk van de waarheid en bijzonder in de kracht van een innige en recht geestelijke beoefening zo doorwrocht, zo nuttig, zo dierbaar, dat het de tijd wel zal verduren’³¹.

Veel dat kenmerkend is voor de gehele *RG* keert terug in de *Waerschouwende Bestieringe tegen de Piëtisten*, waarmee het eerste deel besloten wordt.

Brakel had iets te zeggen tot de zwakken in het geloof, aan wie hij altijd veel zorg besteedde: Houdt gij u bij het Woord, zoekt gij God door Christus in eenvoudigheid uws harten, en zijt tevreden met de bedeling der genade, die God u geeft (1099).

Hij richtte zich tot die godzaligen die door het ‘piëtisme’ heen en weer geslingerd werden: Een gedurige en dikwijls herhaalde oefening van het geloof is het pit en wezen van het ware christendom (1132). Aan het einde staat nog: Hebt gij lust tot zuiver licht, tot ware godzaligheid, blijft bij de kerk, volgt het Woord en wandelt in de gebaande wegen.

Onder onze oude theologen die veel aandacht hadden voor het werk van de Heilige Geest in ons, is Brakel zeker niet de minste. Ook tegenover de geestdrijverij heeft hij dat werk van de Geest helder in het licht gesteld.

De Heilige Geest is een Geest van het geloof en Hij brengt de kinderen van God tot Christus. Hij verenigt hen met de kerk en houdt hen ermee verenigd. Hij leidt de gelovigen in alles naar het Woord. Door dat Woord wederbaart Hij hen, heiligt Hij hen, leidt Hij hen en troost Hij hen (1126).

Zo sprak ‘Vader Brakel’.

Noten

1. Zie over Theodorus à Brakel het *Biografisch Lexicon (BLGNP)*, I.
2. Zie over Wilhelmus à Brakel: A. Hellenbroek, *Algemeene Rouklagte* (1711), op-

genomen in W. à Brakel, *Redelijke Godsdienst*, III, Leiden 1882, blz. 357-393; F.J. Los, *Wilhelmus à Brakel*, Leiden 1892; *Biographisch Woordenboek (BWPGN)*, I.

3. Hierdoor is de derde druk (1707) uitgebreider dan de beide voorgaande. In het vervolg wordt uitgegaan van een van de meest gangbare edities: *Logikè Latreia, dat is Redelijke Godsdienst* (in de tegenwoordige spelling, onveranderd naar de beste uitgave, onder toezicht van J.H. Donner), 3 delen, Leiden 1881-1882, 1893². Met de aanduiding *RG*, I, II of III en het noemen van de bladzijde wordt naar deze editie verwezen.
4. *Hallelu-jah ofte Lof des Heeren*, Rott. 1689⁴, blz. 8; *RG*, I, blz. 614, II, blz. 198, III, blz. 331. Volgens het woord vooraf in het *Hallelu-jah* zijn er met name twee misslagen in de kerk van Nederland: 'De eene is, dat men zich met de letter te vreden houdt, ende zich inbeeldt als of de Godtsaligheid alleen in de kennis van de t'zamenhang van de Bybel bestonde; een andere is, dat men devotie, ende Godtsalige bewegingen van binnen, ende deugtsaemheid van buiten oeffent zonder gegronde kennis van de waarheden'.
5. F.J. Los, *a. w.*, blz. 60-63.
6. Zie voor Brakels visie op de kerk: C. Graafland, *De kerk bij Wilhelmus à Brakel (1635-1711)*, in *De Waarheidsvriend*, 72^e jrg., 1984, nrs. 24-30.
7. Deze waarschuwing is in de derde druk van de *RG* (1707) opgenomen als hoofdstuk 43 van deel I. De inhoud ervan komt nog ter sprake.
8. *Hallelu-jah*, blz. 138, 162; *RG*, I, blz. 364.
9. *Hallelu-jah*, blz. 145.
10. *Hallelu-jah*, blz. 181-188.
11. *RG*, I, blz. 969 vlg.
12. *Hallelu-jah*, blz. 208-212.
13. J.J. Tigchelaar, *De functie van de praedestinatie in de theologie van Calvijn en Brakel*, in *Theol. Ref.*, 1^e jrg., 1958, blz. 188.
14. *RG*, I, blz. 175. Zowel in de *Ned. Geloofsbelijdenis* als in de *Dordtse Leerregels* ontbreekt deze parallelle, waarvoor ook geen grond in de Heilige Schrift te vinden is.
15. J. Calvijn, *Institutie*, III, 24, 5.
16. Vgl. J. van Genderen, *De verwachting van een duizendjarig vrederijk*, Goudriaan 1984, blz. 37-44, waar wordt voorgesteld om bij Brakel en anderen van partieel chiliasme of van schijnbaar chiliasme te spreken.
17. Zie b.v. J. van den Berg, *Joden en christenen in Nederland gedurende de zeventiende eeuw*, Kampen 1969; C. Graafland, *Het vaste verbond*, Amst. 1978, blz. 113-120; T. Brienens, *De joden in de visie van de Nadere Reformatie*, in *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 5^e jrg., 1981, blz. 109-139.
18. Zie voor P. Yvons opvatting van het geloof: C. Graafland, *De zekerheid van het geloof*, Wageningen 1961, blz. 191-195.
19. Zie T. Brienens, *De prediking van de Nadere Reformatie*, Amsterdam 1974, blz. 117-125.
20. Volgens W. à Brakel, *Leere en leydinge der Labadisten*, Rotterdam 1685, blz. 126 vlgg. is er drieërlei weg van verzekering. De eerste is de sluitrede uit de heiligmaking 'buyten expresse oefeninge des geloofs'. De tweede is de extraordinaire verzegeling van de Heilige Geest aan de ziel, waardoor Hij haar Gods liefde tot haar in Christus openbaart en haar met veel licht en blijdschap vervult. De derde is de oefening van het geloof. Dan houdt de ziel zich bezig met het beschouwen van de

volheid van Christus, waarbij zij zich met veel licht bestraald ziet. Zij onderhandelt met een verstandige wil met Jezus en werkt om haar hart geheel met Hem te verenigen. Dan moet er wel enige verzekerdheid volgen.

21. Vgl. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, IV, Kampen 1930⁴, blz. 91-95; J. van Genderen, *Het practisch syllogisme*, Alphen aan den Rijn 1954.
22. De Hebreëen waren volgelingen van J. Verschoor. Zie over hem het *Biografisch Lexicon (BLGPN)*, I; over zijn denkbelden P.J. Kromsigt, *Het Antinomianisme van Jacobus Verschoor*, in *Troffel en Zwaard*, IX, 1906, blz. 205-236, 272-289; X, 1907, blz. 1-21.
23. J.G. Woelderink, *De rechtvaardiging uit het geloof alleen*, Aalten (1941), blz. 144-151.
24. Voor het waken verwees Brakel o.m. naar Ps. 119:62, 147, 148 en behalve naar de praktijk van de christenen in de eerste kerk en in de eerste tijd van de Hervorming ook naar het voorbeeld van zijn vader Theodorus à Brakel.
25. Th. à Brakel, *De trappen des geestelycken levens*, Amsterdam 1670 (postuum door zijn zoon W. à Brakel uitgegeven).
26. Vgl. de hoofdstukken over de naastenliefde, de nederigheid, de zachtmoedigheid, de vreedzaamheid en de milddadigheid, *RG*, II, blz. 531- 589.
27. W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus*, Leipzig 1911, S. 53-58.
28. *Waerschouwende Bestieringe tegen de Piëtisten, Quiëtisten en diergelyke, afdwaelende tot een natuuryken en geesteloosen Godtsdienst, onder de gedaente van Geestelykheyt*, in *RG*, I. Zie hierover W. van 't Spijker, *W. à Brakel en de Piëtisten*, in *De Wekker*, 72^e jrg., 1962- 1963, nrs. 7, 8/9, 11-13.
29. I. Boot, *De allegorische uitlegging van het Hooglied voornamelijk in Nederland*, Woerden 1971, blz. 203-211.
30. I. Boot, *a. w.*, blz. 207-211.
31. A. Hellenbroek bij de herdenking van Brakel in 1711: *RG*, III, blz. 374.



Herman Witsius (1636-1708)

Prof.Dr. J. van Genderen

LEVEN EN WERK VAN WITSIUS

Herman Witsius is zonder twijfel tot de Nadere Reformatie te rekenen, maar zijn betekenis gaat daarbovenuit¹. Hij leefde in een tijd waarin deze beweging meer belangrijke vertegenwoordigers had en aan contacten ontbrak het hem niet.

Hij werd op 12 februari 1636 te Enkhuizen geboren en Herman Wits of Witz genoemd. Zijn vader Claes Jacobsz. Wits heeft daar verschillende functies gehad in het stadsbestuur en is er jarenlang ouderling geweest. Zijn moeder was een dochter van ds. Herman Gerardi, die de gemeente te Enkhuizen meer dan dertig jaar diende als predikant.

De ouders hebben hun zoon Herman al voor zijn geboorte aan de dienst van de Heere toegewijd. Deze maakte daar later met grote dankbaarheid melding van. Zij spaarden moeite noch kosten voor zijn opleiding.

Herman Witsius heeft in Utrecht en in Groningen gestudeerd. Wanneer hij op die tijd terugzag, noemde hij vooral de naam van Voetius, 'de grote Voetius', Hoornbeeck, 'zijn meester, onsterffelijcke gedachtenisse' en Essenius, 'zijn vader in de Heere'. In Groningen onderging hij de invloed van Marenius.

Voor zijn geestelijke vorming heeft ds. J. van den Bogaart heel veel betekend. Hij was een boezemvriend van Van Lodenstein, die ook zijn laatste uren beschreven heeft. Door Van den Bogaart begreep Witsius, welk onderscheid er was tussen de theologische wijsheid, die men zich door studie eigen kan maken, en de hemelse wijsheid, die door meditatie, gebed, liefde en gemeenschapsoefening met God, ja door de smaak en ondervinding van de geestelijke dingen zelf wordt verkregen en die geschonken wordt door de Heilige Geest. Volgens zijn eigen woorden werd hij door Van den Bogaart ingeleid in het binnenste heiligdom, terwijl hij voordien maar in de voorhof vertoefde². Toen hij hoogleraar in Utrecht werd, getuigde hij er nog van, dat hij in de schoot van de Utrechtse gemeente wedergeboren was door het levende en eeuwigblijvende Woord van God. Hij zou deze kerk en Academie en de zegeningen, die hem daar geschonken waren, nooit vergeten.

In 1657 werd hij predikant te Westwoud in West-Friesland. Daarna stond hij te Wormer, Goes en Leeuwarden.

In Westwoud bond hij de strijd aan tegen allerlei volkszonden. Zijn eerste geschrift, dat al in die jaren ontstaan is, draagt er de sporen van, dat hij van



de noodzakelijkheid van een voortgaande of nadere reformatie overtuigd was. Het verscheen onder de titel *'t Bedroefde Nederlant*³. Het bekende boek *Twist des Heeren met syn Wijngaert*, dat in 1669 voor het eerst het licht zag, is er een uitwerking van.

Een heel praktisch werk van zijn hand was *Practycke des Christendoms* (1665). Het was een eenvoudige verklaring van de voornaamste gronden der godzaligheid. Een toevoegsel was het werkje *Geestelycke Printen van een Onwedergeboorne op syn beste en een Wedergeboorne op syn slechste*.

Volgens de *Practycke* is de eerste les die men in de school van Jezus Christus leren moet, de zelfverloochening. Daarop volgt het geloof. Het wezen van het zaligmakende geloof bestaat eigenlijk niet in verzekerd zijn van Gods gunst. Dat is het geloof zelf niet, maar alleen een vrucht van deze boom, die er niet altijd aan te vinden is.

In 1675 werd Witsius hoogleraar en predikant in Franeker en in 1680 in Utrecht. Van 1698 tot zijn dood op 22 oktober 1708 was hij hoogleraar in Leiden, waar aan hem ook het regentschap van het Statencollege was toevertrouwd.

In Franeker ontving Witsius eerst de graad van doctor in de theologie. Daarna hield hij er zijn inaugurele rede: 'De ware theoloog'. Er is in het doceren een hemelsbreed verschil tussen de scholastieke theoloog en de theoloog die het bij ervaring heeft. Bij zijn afscheid van Leeuwarden had hij gesproken over de godgeleerdheid, die wars is van twistgierigheid en nieuwlichterij en die een moeder en voedster is van vreedzame en stille godzaligheid.

Van zijn academisch werk is veel bewaard gebleven. Het meeste is door hemzelf uitgegeven. Het is zo veelomvattend en van zo uiteenlopende aard – niet alleen dogmatisch en praktisch, maar ook exegetisch, historisch en polemisch – dat het geen wonder is, dat de schrijver van de *Practycke* en de *Twist* niet in alles te herkennen is. Er zijn echter lijnen die ook door het latere werk heenlopen.

In elk geval vinden we die lijnen terug in *De Oeconomia Foederum Dei cum Hominibus* (1677, 1694³), dat na enige tijd in het Nederlands vertaald werd⁴. Dit is het voornaamste boek dat hij schreef.

Daarnaast zijn de *Exercitationes Sacrae* van belang, 'oefeningen' over de Apostolische Geloofsbelijdenis en het Gebed des Heeren, die hij voor de studenten in Franeker en Utrecht gereedmaakte. Hij vertelde, dat hij het van het begin af als zijn primaire taak zag, de studerende jongeren de waarheid van het evangelie op een zuivere en heldere manier in te prenten en die waarheid in haar geheel in verband te brengen met de praktijk der godzaligheid. De religie is niet gelegen in woorden, maar in daden, niet in scherpzinnige bespiegelingen, maar in zuiverheid van hart, niet in het nastreven van nieuwe vondsten, maar in het zich toeleggen op een nieuw leven.

Hoewel dit werk in de academische sfeer ontstaan is, kwam het ook voor vertaling in aanmerking⁵.

Wanneer we de eerste en de laatste geschriften van Witsius met elkaar vergelijken, nemen we een ontwikkeling waar, die voor een deel wel zal samenhangen met de verwisseling van de kansel met de kathedr. Aanvankelijk kon men hem vanwege zijn *Twist* voor een strijdlustig auteur houden, maar men leerde hem steeds meer kennen als een man des vredes. Hij hield het ideaal van de ware theoloog steeds voor ogen en gaf er meer en meer blijk van ook een bescheiden theoloog te zijn, zoals hij daar bij zijn ambtsaanvaarding in Leiden over sprak.

Wel bleef hij in alles zichzelf. Immers reeds in het begin verklaarde hij, dat hij geen vrede wenste ten koste van de waarheid, maar ook dat hij als christen de waarheid wilde betrachten in liefde.

Als het over de betekenis van de theologie van Witsius gaat, is voorop te stellen, dat hij in de eerste plaats als bijbels theoloog te beschouwen is. Type-rend is de uitspraak die hij bij zijn inauguratie in Franeker deed: De ware theoloog is een nederige leerling van de Schriften.

Hij bestreed dan ook het Cartesianisme, omdat hij daarin een bedreiging zag van het gezag van het Woord van God. Hij wilde zich ook houden aan de eenvoud van de Heilige Schrift en had een afkeer van een schoolse wijze van theologiseren. In dit opzicht week hij van zijn leermeester Voetius af, zonder daarmee een volgeling van Coccejus te zijn geworden.

Witsius behoort tot de foederaaltheologen, al is dat vooral op grond van één van zijn werken te zeggen. Maar dat is dan ook zijn hoofdwerk. Van de aanleiding tot het schrijven ervan zei hij: Aangezien de leer van het verbond der genade met de verschillende bedelingen ervan een ongelukkige twistappel in ons Nederland geworden is, was ik van mening, dat ik vooral deze materie moest kiezen.

We kunnen Witsius een theoloog van de synthese noemen. Daarop wijst ook zijn zinspreuk: Eenheid in het noodzakelijke, vrijheid in het niet-noodzakelijke, in alles voorzichtigheid en liefde. Zijn werk over de verbondsléer bevat een ‘vredelievende aanspraak’, waarin hij met het oog op de tegenstellingen tussen de Voetianen en de Coccejanen behartigenswaardige woorden heeft gezegd: De vijanden van de kerk verblijden zich erover, dat er zoveel onenigheid is. O hoeveel beter en vromer zou het zijn om alle moeite en zorg te besteden aan het verminderen, bijleggen en zo mogelijk wegnemen van de geschillen!

Deze veelzijdige theoloog, die niet alleen in Nederland, maar ook in enkele andere landen invloed gehad heeft, stond achter het streven naar een nadere reformatie. Dat vraagt nu speciaal onze aandacht.



DE NOODZAAK VAN EEN HEILIGE REFORMATIE

In zijn *Twist* ontmoeten wij Herman Witsius als theoloog van de Nadere Reformatie. Op een van de eerste bladzijden staat al: ‘Een heylige reformatie is ons van noden’. Uit de laatste woorden van de titel is af te leiden, hoe geladen de oproep tot reformatie is: *Twist des Heeren met syn Wijngaert... met bedreyinge van syn uyterste ongenade*⁶.

Het uitgangspunt was Jesaja 5:4: Wat is er meer te doen aan mijn wijngaard, hetwelk Ik aan hem niet gedaan heb? Waarom heb Ik verwacht, dat hij goede druiven voortbrengen zou en hij heeft stinkende druiven voortgebracht?

De profeet bedoelt met de wijngaardenier God de Heere, met de wijngaard het volk Israël, met het verzorgen ervan de middelen der genade, met de goede druiven vruchten van dankbaarheid en met de stinkende druiven zonden en goddeloosheden die bij zijn volk de overhand gekregen hadden. God neemt Israël zelf tot getuige. Het zal moeten erkennen, dat Hij van zijn zijde alles gedaan heeft, maar dat het Hem niet anders beloonde dan met ondankbaarheid en dat het verderf daarom rechtvaardig was.

God heeft aan zijn volk en aan zijn kerk al zijn zorg besteed. Maar in zijn rechtvaardigheid heeft Hij de onvruchtbaarheid onder de genademiddelen en het moedwillig verwaarlozen ervan altijd streng gestraft. Daar zijn voorbeelden van: Rome, het Jeruzalem van het Nieuwe Testament, is in Babel veranderd, Engeland in een duivel-landt.

In allerlei opzichten was Nederland met Israël op één lijn te stellen. Als er één volk onder de hemel begenadigd is, dan wij! Wij zijn evenals Israël uit Egypte geleid. Het diensthuis was voor ons de tyrannie van het pausdom en de woede van de Spanjaarden. Onze voorvaders waren een edele wijnstok, die veel vrucht droeg. De bijl van de Inquisitie kon hem niet kappen. Onze landgenoten konden aan de Spaanse koning schrijven, dat er in zijn land meer dan honderdduizend mannen waren die dezelfde religie voorstonden⁷.

Nederland was een tweede Kanaän te noemen. Wij behoorden het te heiligen voor God, het te beschouwen als een kleine afbeelding van het bovenaardse vaderland en daarnaar te verlangen. Wij moesten onze ziel geen rust geven, voordat wij op goede gronden van die allerbeste erfenis verzekerd zouden zijn.

Onder verwijzing naar *De wonderen des Alderhooghsten*, een boek van A. van de Velde, dat heel bekend is geworden, vertelde Witsius de lezers van zijn *Twist*, hoe God de Nederlandse gemeenten beschermde, zodat zij vrede hadden, gesticht werden en wandelende in de vreze des Heeren en de vertroosting des Heiligen Geestes, vermenigvuldigd werden (Hand. 9:31).

Toen de schadelijke nieuwigheden van Arminius de kerk bedreigden, heeft

God de harten van de hoge overheden geneigd om de Nationale Synode te Dordrecht samen te roepen. Onder Gods genadige zegen werd daar de waarheid op de troon, maar werden de hardnekkige drijvers van dwalingen van de stoel gezet.

Verder is sprake van de arbeid van trouwe predikanten met hun ‘conscientie-onderrichtende, siel-roerende, hart-breekende, traen-tappende Predicatie’. Is ooit of ergens krachtig geroepen: Land, land, land, hoort des Heeren Woord, dan gebeurt dat hier en nu. Hoeveel Boanerges (zonen des donders) zijn er nu, die vol Geest, vol kracht, vol vuur aan het volk zijn zonden bekend maken! Wij hebben nu nog veel Apollossen in ons land, welsprekende mannen, die vurig van geest als zij zijn, de zaken des Heeren naarstig spreken en leren (Hand. 18:24,25).

Witsius hield het ervoor, dat de Heere iets uitmuntends voor zijn tijd bewaard had. Er was een duidelijkere ontvouwing van de kracht der godzaligheid en de innigheden van het verborgen christendom dan vroeger.

Wat was er niet te verwachten van een volk dat boven het kaarslicht van de natuur het zonlicht van de Schriftuur ontvangen had en boven een kreupele filosofie een hemelse theologie? Maar waar was de kracht van de geestelijke godzaligheid? Men kon slechts hier en daar een enkel trosje van de druiven van Kanaän vinden.

Er groeiden echter ook al geen behoorlijke vruchten van uiterlijke godsdienstigheid aan de Nederlandse wijnstok. Witsius meende met Willem Teelinck te moeten zeggen, dat het onder ons, die gereformeerde christenen genoemd worden, zo begint te gaan, dat niet alleen de eerste liefde tot Christus bij ons jammerlijk vervallen is ‘bij dat het was in onze eerste Reformatie’, maar dat er ook velen zijn die erop tegen zijn.

Als het over vruchten van burgerlijke en zedelijke deugden gaat, hebben verscheidene wilde, heidense wijnranken het veel beter gedaan. Op nogal onkritische wijze worden dan heidense en vooral Stoïcijnse denkers ten voorbeeld gesteld. Epictetus sprak kostelijke woorden, die van de tale Kanaäns niet veel schijnen te verschillen, toen hij zei: Ik ben een redelijk mens. Zo past het mij dan God te loven.

In plaats van goede vruchten begonnen er allerlei nieuwigheden van gevaarlijke en schadelijke opinies aan onze wijnstok te groeien. De schrijver van de *Twist* tilde hier erg zwaar aan. Hij wilde onderzoeken, of ze overeenkwamen met de eenvoudigheid van het eerste christendom, de precisie van onze oude reformatoren en reformatie en met de zuiverheid van de kruise theologie van onze zalige voorvaders.

In hoofdstuk 21, dat binnen het geheel het meest opvalt, gaf de auteur tien staaltjes van wonderlijke en vreemdklinkende nieuwigheden. In de meeste gevallen bleken de beginselen van de filosofie van Descartes op theologisch



gebied te zijn toegepast. Zo bestreed Witsius de stelling, dat de rede de uitlegger is van de Heilige Schrift. Hij keerde zich tegelijk ook tegen de Coccejane opvatting van de rustdag, want het tiende voorbeeld van de vreemde nieuwigheden was de mening, dat het vierde gebod niet moreel, maar ceremonieel is en dat het daarom alleen voor de Israëlieten bestemd was.

Hij was in dit gedeelte van het boek ook daarom zo scherp, omdat hij aannam, dat het handelen van de mens bepaald wordt door het oordeel van zijn verstand en door zijn gevoelens. En op de handel en wandel was zoveel aan te merken!

Er waren niet alleen geen vruchten van gerechtigheid, maar er was ook een verkeerde vruchtbaarheid, die uitkwam in een overvloed van allerlei boze streken. We horen Witsius klagen: Is er niet een zee van zonden, die alle godzaligheid bijna weggespoeld heeft? Waar te beginnen en waar te eindigen, als er een lijst van zonden gemaakt moet worden? Er is atheïsme en afgoderij – er is nauwelijks één stad in ons vaderland zonder die gruwelijke mis – er wordt gevloekt en er is meinedigheid, terwijl men de zonde van Sodom bedrijft, waarvan in Ezechiël 16:49 sprake is: Zij sterkte de hand van de arme en nooddriftige niet.

Ieder moest nagaan, wat er te reformeren was. Dat werd ook tot de overheid gezegd, al gebeurde dat op voorzichtige toon. De predikanten werden niet gespaard. Hoe weinig bekwaamheid sommigen hebben voor de heilige dienst, hoe weinig ijverig en hoe geesteloos ze zijn in het preken, hoe nalatig in het catechiseren en in het bezoeken van de gemeente, hoe traag in het studeren, hoe weinig bezig met bidden en met devote oefeningen, dat voelt de kerk, daarover zuchten de vromen, dat zal God oordelen. Het is bedroevend, als een leraar de innigste geheimenissen van het koninkrijk der hemelen, die men niet anders dan door de praktijk kan leren kennen, niet zelf van God gehoord heeft en ook niet laat horen aan de zielen die aan hem zijn toevertrouwd.

Broeders en Heren, de Reformatie moest bij u beginnen! Het werk van de reformatie is in de praktijk nog niet ver genoeg gegaan. De oorzaak daarvan is vooral de verharding en ongehoorzaamheid van de hoorders. Soms is het alsof het volk gezworen heeft: Aangaande het woord dat gij tot ons in de naam des Heeren gesproken hebt, wij zullen naar u niet horen (Jer. 44:16).

Met een verwijzing naar Calvijns *Institutie*, 'dat kostelijke boek', kon Witsius zeggen: Onze leer is niet die van ons, maar die van de levende God en van Christus. Bij een ander punt beriep hij zich ook op Calvijn: Orde en tucht moet er zijn, of anders gezegd: een heilige discipline.

Tal van bladzijden vulde Witsius met een beschrijving van het verval en de oorzaken daarvan. Hij stelde zich voor, dat God zo tot ons land sprak: Mijn Nederland, dat Ik uit de poel van het verderf, uit de tanden van de Roomse



luipaard, uit de poten van de Spaanse leeuw verlost heb, mijn Nederland, zo verdorven, mijn Nederland, dat allen moest overtreffen in heiligheid!

Witsius had de indruk, dat de Heere niet alleen de genadige werking van zijn Heilige Geest inhiel, maar dat Hij ook de bedwingende kracht van zijn Geest minder werkzaam liet zijn. De Heere schonk zelfs aan zijn lieve kinderen zijn Geest in spaarzame mate, met het gevolg, dat er veel geklaagd werd over dorheid, geesteloosheid, lusteloosheid en troosteloosheid. Hij zei dat op grond van zijn contacten met de godzaligen in verschillende kerken en provincies en op grond van gesprekken met andere 'Hemels-Onderwesene Schrift-geleerden'.

In de tijd van de vervolgingen brandde men van ijver voor godsvrucht en goede werken, maar wereldsgezindheid en zorgeloosheid waren ervoor in de plaats gekomen. Waarom had Gods Woord vroeger veel kracht en nu zo weinig? Volgens Witsius lag dat allereerst aan de wijze waarop het verkondigd werd. De preken waren soms meer geleerd dan godvruchtig. Bovendien waren de eerste leraars van de kerk meer onmiddellijk door Gods Geest uit Gods Woord onderwezen, meer door mediteren en bidden dan door menselijke studie. Er was in hun prediking meer betoning van de kracht van de Geest.

Een van de oorzaken van het signaleerde verval is het verslappen van de kerkelijke tucht. Bucer zei: De discipline van de kerk is de troon van Christus, die in zijn kerk heerst; Calvijn: Daarom zoeken allen die de tucht begeeren weggenomen te zien of haar herstel verhinderen, hetzij ze dat doen met opzet, hetzij uit onnadenkendheid, ongetwijfeld de uiterste verstrooiing der kerk.

Een gevolg van de verslapping van de tucht is het opkomen van onenigheid tussen de leraars van onze kerken. De vorst van het rijk der verwarring heeft daar zonder twijfel de hand in naar de regel: verdeel en heers!

Witsius zag al voortekenen van het onheil dat over ons land en onze kerk komen zou, zoals het verschijnen van een komeet, rampen, oorlogen en het opblaaien van de vlammen van de broedertwist.

De *Twist* eindigde met een oproep tot een rechte vernieuwing van het leven, die gericht werd tot personen van allerlei staat en stand.

De overheid moest de eerste zijn om een heilige oorlog te voeren tegen de zonde en de ongerechtigheid. Zij had de onderdanen voor te gaan in het vernieuwen van het verbond met de Almachtige. Zij moest de zuivere en onbevleete godsdienst voorstaan en handhaven, maar aan hen die ernaar streefden de kerk te verontrusten, moest zij geen rust gunnen.

Aan de plichten van de overheid werden meer woorden gewijd dan aan die van de onderdanen. Wel werd tot hen gezegd: Wie geen goed onderdaan is van zijn wettige overheid op aarde, is geen goed onderdaan van de hemelkoning Jezus.

De predikanten werden gewezen op de betekenis van hun voorbeeld, hun spreken en het voorzichtig gebruik van een heilige tucht. Voordat gij het volk reformeert, moet gij uzelf reformeren, uw consciëntie, uw omgang, uw gezelschap en uw huis. Leert de mensen niet zozeer de dwalingen van een ander als wel hun eigen zonden te bestrijden.

Laat ieder persoonlijk, laat ons allen onze wegen onderzoeken en doorzoeken en laat ons wederkeren tot de Heere (Klaagl. 3:40). Komt vrienden, komt medeburgers, komt landgenoten, ieder belove het aan God en zweren het Hem, dat hij voortaan het kwade door zijn genade zal haten en het goede door zijn kracht betrachten, dat hij Gods Woord een richtsnoer zal laten zijn van al zijn daden en Gods wet de regel voor zijn gehele leven.

Deze oproep werd gedragen door de overtuiging, die ook met zoveel woorden werd uitgesproken, dat een heilige reformatie en algemene doorgaande verbetering de enige stut is, die een waggelende staat ondersteunen en voor vallen bewaren kan. 'Ik bid u dan, lezers, bekeert u toch eens oprecht tot de Heere... Begint die heilige reformatie van uw onheilig leven, zo lang u aangeraden, zo krachtig ingescherpt, maar tot nog toe zo hardnekkig uitgesteld. Begint er heden mee en van dit uur af. Heden zo gij de stem van de Heere hoort, verhardt uw hart niet (Ps. 95:7, 8)'.

Het is duidelijk, dat dit streven naar een heilige reformatie van het leven niet voortkwam uit een geringe waardering voor de Reformatie van de zestiende eeuw. Daar wordt integendeel met groot respect over gesproken.

In zijn gedachten over de noodzaak van de kerkelijke tucht sloot Witsius zich direct bij Bucer en Calvijn aan. Volgens hem had de Reformatie wel meer moeten doorwerken in de kerk en in het volksleven. In de praktijk was het niet ver genoeg gegaan. Er werd nog zo werelds geleefd. 'Daer is een wereldts wesen in de Kercke Jesu Christi geslopen, en dat heeft de glans des eersten en eenvoudigen Christendoms soo ontluystert, dat we niet veel meer als een flauwe schaduw hebben overgehouden' (182).

Als Witsius met Hoornbeeck zegt, dat wij gaarne Reformantes en verbeteraars moeten zijn als wij Gereformeerden en verbeterden heten, heeft dat betrekking op de wijze van leven. Op een andere plaats staat: Wat is het een schande voor ons Evangelie, wat een hoon voor de leer der waarheid, wat een vlek in onze heilige Reformatie, die wij Gereformeerden nog zo gedeformeerd blijven in het leven (228, 393).

Die sterke nadruk op de levenswandel brengt niet met zich mee, dat de leer minder accent krijgt. Witsius zou nooit instemmen met de gedachte, dat het niet op de leer, maar alleen op het leven aankomt. Uit wat hij zegt over de Dordtse Synode en de Remonstranten en uit zijn behandeling van de nieuwigheden, die al in de titel van zijn *Twist* genoemd worden, blijkt dat hij ook

voor de zuiverheid van de leer wilde waken. Daarmee blijft hij in de lijn van Voetius, Hoornbeeck en Maresius. Maar het mag ons niet ontgaan, dat hij als reden voor zijn afwijzing van de nieuwe opvattingen opgeeft, dat de mens zich in zijn daden door zijn verstand laat leiden.

De wijngaard waarmee de Heere een twist heeft, is in Jesaja 5 Israël als het volk van God. Witsius trekt telkens een parallel met Israël. Maar het Nederlandse Israël is bij hem niet alleen de kerk in Nederland, maar ook het Nederlandse volk. Vroeger deed God wonderen, toen schonk Hij zijn gunstbewijzen en zond Hij zijn oordelen – nu niet minder. Daarom moeten overheid en onderdanen zich door Hem laten gezeggen. De Nederlandse overheid heeft in de dienst van God een roeping te vervullen, waar zij op gewezen moet worden. We hebben hier te maken met een theocratisch ideaal.

Witsius kon nauwelijks aannemen, dat het oude Israël in Kanaän met meer gruwelen vervuld was dan het nieuwe Israël in Nederland (252). Zijn tijd, die wel eens onze bloeitijd genoemd is, heet bij hem ‘deze verdorven eeuw’. Maar zag hij het niet te somber? Het zou wel eens kunnen zijn, dat er meer nuanceringen aangebracht moeten worden. Overigens was hij niet de enige die de toestand zo tekende.

Het is zeker, dat hem een hoog ideaal voor ogen staat, waaraan de werkelijkheid niet beantwoordt. Maar nergens horen we woorden van berusting. Door heel het boek heen klinkt een klemmende en krachtige oproep om tot God weer te keren.

GEESTELIJKE GODZALIGHEID EN PRECIESHEID

De *Twist* van Witsius maakt op ons de indruk van een boek dat meer heeft van de wet dan van het evangelie.

Toch staat juist in de Opdracht aan de goede en bloeiende gemeente van Leeuwarden: De wet prediken wij in haar kracht, naar de eis van volmaakte gehoorzaamheid en met al die verschrikkelijke bedreigingen tegen de overtreders die erbij horen, om alle gewaande werkheiligheid omver te werpen, de mens zijn zonde en doemwaardigheid te leren, hem uit zichzelf te drijven, naar Christus te lokken en hem een nauwkeurig richtsnoer van heiligheid ter hand te stellen. Maar van de toppen van de Ebal stappen wij zeer gewillig over op de Gerizim en wij zijn dan vooral in onze schik, als wij de armen het Evangelie mogen verkondigen en Sion toeroepen: Uw God is Koning. Het is onze lust en liefde, de liefde van Christus te prediken om zo mogelijk alle harten in wederliefde tot Hem te doen ontbranden.

De ontwikkeling die in de tweede helft van de zeventiende eeuw waar te nemen was, heeft haar schaduwzijden. Maar er is ook een lichtzijde. Dan



wordt de aandacht gevestigd op de trouwe dienaren van het Woord, die er nog zijn. Zij verkondigen niet alleen de heilige waarheid, die door de vaders zo gelukkig aan het licht gebracht, verdedigd en verklaard is, maar zij maken er nu in de eerste plaats werk van de hoorders dat inwendige, nauwgezette, geestelijke christendom in te prenten en de harten door de dienst van de prediking zo te bewerken, dat Christus daarin een gestalte krijgt. Er is verscheidenheid in de uitdeling van de hemelse gaven. Ik zou vrezen te misdoen tegen de Heere, zegt Witsius, indien ik de bedeling van zijn genade, die ik bij sommige van zijn geestelijke dienstknechten meen te zien, niet tot zijn eer erkende en roemde. ‘Ja, Broeders, ick houde het daer voor, dat de Heere in dit stuck wat uytmuntende voor deese eeuwe bewaert en ghespaert heeft’ (143, 144).

De geestelijke godzaligheid, die wel te onderscheiden is van de godsdienst als zodanig, is mogelijk nog wel in een verscholen hoekje te vinden, maar ze is zo zeldzaam in het land, dat het nodig is om er een nieuwe beschrijving van te geven (165-185).

De kracht van de geestelijke godzaligheid heeft haar voornaamste zetel in de innerlijke mens. Het eerste kenmerk van een echt godzalig mens is, dat hij een verstand van God gekregen heeft dat verlicht is door het evangelie van de heerlijkheid van Christus. Daardoor is er een binnengaan in de binnenkamers van de geheimenissen van God en van Jezus en een kennis van die geheimenissen, die te danken is aan de zalving van de Heilige. Het is een ondervindende kennis, waardoor de mens ziet bij het zonlicht van de Heilige Geest, dat de ziel van binnen bestraalt. Het verlichte verstand van een godzalige wordt door het beschouwen van God en Christus ‘als vergodet en verchristent’, voorzover dat in een mens plaats kan hebben.

Het hemelse licht in het verstand verspreidt ook een heilige warmte in de ziel en in alle andere krachten van de ziel. Het geestelijke hart wil nergens anders in rusten dan in God. Een heilige ziel heeft God onvergelijkelijk meer lief dan zichzelf en zijn eer meer dan haar eigen zaligheid. Te doen wat God behaagt, is al wat zij begeert. Zij geeft zich aan Hem over en Hij mag en moet met haar in alles doen wat goed is in zijn ogen. Een godzalige zou zich wel zo willen opdragen aan God, dat hij zichzelf ten enenmale kwijtraakte om voortaan nergens anders te bestaan dan in God. Dan wordt tot God gezegd: Wanneer zal die tijd eens komen, dat ik mij ten volle in U bevind? (Thomas à Kempis).

Bij het licht van de goddelijke heerlijkheid ziet de godzalige ziel haar eigen nietigheid en bij het licht van de goddelijke heiligheid bevindt zij, dat zij nog minder is dan niets. Minder en erger! Ze is immers iets, maar een zondig iets. Dat is erger dan niets⁸. De godvruchtige ziel zou zich geheel achter de Heere Jezus wensen te verbergen voor God om door God alleen gezien te worden



door Christus heen. Ze wenst te sterven aan zichzelf om voor God alleen te leven en met Paulus te zeggen: Ik leef, doch niet meer ik, maar Christus leeft in mij (Gal. 2:20).

Als zij anderen aantreft in wie zij iets van Christus opmerkt, geeft haar dat veel vreugde. Zij heeft lief wie God liefhebben.

Uit dit alles volgt een godzalig leven, waarin het heerlijke, hemelse en goddelijke van de nieuwe natuur uitkomt en waarin zo een afstraling zichtbaar is van de heiligheid en heerlijkheid van God. Een rechtschapen christen gedraagt zich als een kleine Christus op aarde. Dat gevoelen is in hem dat ook in Christus Jezus was (Filp. 2:5).

Maar als we zien, hoe het nu in Nederland is, moeten we wel uitroepen: Behoud, o Heere, want de goedertierene ontbreekt, want de getrouwen zijn weinig geworden onder de mensenkinderen (Ps. 12:2).

Waar is die geheiligde kennis, die alleen in de academie van de Geest geleerd wordt? Sommigen houden deze kennis zelfs voor een droom van geestdrijvers en Quakers.

Waar is de verwondering over Gods oneindige volmaaktheden en de vreugde in God, waar de volkomen overgave aan God en de bereidheid zich enkel aan de leiding van de Geest over te geven?

Waar is de erkenning, dat ik maar een 'nietje' ben? Wie gelooft en beleeft die waarheid? Men zegt wel, dat we allemaal ellendige zondaren zijn, maar zij die dat echt geloven en zien, staan beschaamd voor Gods reine ogen en zijn beangst. Waar is het afsterven aan onszelf?

Waar is de heilige liefde tot de broeders en het verlangen om anderen tot Christus te brengen?

In één woord, waar is dat voortreffelijke, hemelse, goddelijke van het ware christendom? Hoe is het goud zo verdonkerd! Als ik de sleur zie van het leven van hen die voor goede christenen doorgaan, denk en zeg ik, aldus Witsius: Zou de Heere niet meer van zijn volk verwachten? Is dat dan een uitverkoren geslacht, een koninklijk priesterdom, een heilig volk, een verkregen volk, dat er werk van maakt om de deugden van God te verkondigen (1 Petr. 2:9)? Is dit volk de eer van Christus? Is dit alles wat de Heere voor heeft met zijn nieuwe maaksel, geschapen in Christus Jezus tot goede werken om daarin te wandelen (Ef. 2:10)?

Deze beschrijving van de godzaligheid dient in het kader van de *Twist* om te laten zien, dat het doorsnee-christendom ver beneden de maat is. Maar afgezien daarvan laat deze spiritualiteit niet na indruk te maken.

Er zijn motieven van vóór de Reformatie in te herkennen. Bepaalde uitdrukkingen zijn afkomstig uit de middeleeuwse mystiek, terwijl ook de invloed van Rous aanwijsbaar is⁹.

Maar tegelijk moet gezegd worden, dat de overdenking van de Heilige

Schrift geleid heeft tot deze gedachten. Er was alle aanleiding toe om het echte christendom te tekenen als een leven met God. Daarom heeft de schets van de geestelijke godzaligheid meer betekenis dan die van een spiegel, die in een bepaalde situatie aan godsdienstige mensen moest worden voorgehouden.

Het thema van de praktijk der godzaligheid keert in de werken van Witsius telkens terug. Er zijn meer passages die sterk mystiek getint zijn.

Toen hij in 1675 in Leeuwarden afscheid nam van de gemeente, sprak hij over 1 Kor. 15:58¹⁰. Tot het goede dat uit het doen van het werk des Heeren voortkomt, rekende hij, dat de ziel erdoor geheiligd en vergoddelijkt wordt. Laat uw gedachten weiden in de oneindige omtrek van al de eigenschappen van God. Gij zult gewaarworden, dat gij door die overdenking vervoerd, verrukt, buiten en boven uzelf verheven en met God verenigd en hoe langer hoe meer naar zijn gelijkenis veranderd wordt (2 Kor. 3:18).

Mystieke gedachten komen ook in zijn academisch werk voor. Geloven in God wordt omschreven als Hem omarmen, die Zichzelf goedgunstig aanbiedt en zegt: Zie hier ben Ik. Dan worden kenmerken gegeven, waardoor de gelovige ervan overtuigd wordt, dat God de zijne geworden is. Daarop volgt een gedeelte waarin sprake is van het smaken van de zoetheid van God, die de gelovige uitnodigt tot een heilige mystieke dronkenschap. Daar staat een tekst uit het Hooglied bij (Hoogl. 5:1). Witsius denkt aan de geestelijke en mystieke vreugde van het christelijk geloof, dat zich in zijn God verheugt.

Dat geloof in God is ook de moeder van de ware godzaligheid (pietas) en heiligheid. De stralen van de hemelse Geest, die overvloedig uitgaan van de Vader der lichten en door het geloof ontvangen worden, dringen door in de diepste delen van de ziel en voegen er een nieuwe glans van hemelse heiligheid aan toe. De ervaring leert, dat de zoetheid van de gemeenschap met God spoedig minder wordt, zodra er een verflauwen is van de beoefening van de godzaligheid. Witsius zou wel durven zeggen, dat niemand werkelijk gelooft, dat God zijn God geworden is, of hij wordt, terwijl hij dat gelooft, met verwondering verslonden in die afgrond van de goddelijke liefde.

Kan niemand dan in oprechtheid zeggen, dat hij in God gelooft, tenzij dit alles bij hem gevonden wordt? Zo is het ook weer niet. Maar het geloof is hier beschreven, zoals het soms gezien is bij hen die de Heere in een rijkere mate van zijn Geest heeft doen delen. Het is nuttig, dat wij ons het geloof in God zo voorstellen om de kleine beginselen die we hebben, met alle ijver aan te kweken om meer en meer tot de volle verzekerdheid van het geloof te komen¹¹.

Het Hooglied is ook een bron van de bruidsmystiek, een element uit de mystieke traditie dat bij Witsius duidelijk aanwezig is. In dit opzicht is er overeenkomst en verwantschap met gedachten van Bernhard van Clairvaux.



Men kan van beïnvloeding door en afhankelijkheid van Bernhards mystiek spreken¹².

Toen Witsius in het kort wilde uitleggen, waarom God onze Vader genoemd wordt, wees hij eerst op de wedergeboorte, waardoor wij de goddelijke natuur – op een wijze die bij ons past – deelachtig worden (2 Petr. 1:4; Joh. 1:12) en daarna op het huwelijk met de Heere Jezus. Als onze ziel zijn bruid geworden is, gaat zij over in het huisgezin van zijn Vader en noemt de Vader haar met de zeer zoete naam dochter (Ps. 45:2). Jezus zelf noemt haar in één adem zijn bruid en zijn zuster (Hoogl. 5:1, 2). Het derde is de aanneeming tot kinderen (Ef. 1:5; Rom. 8:17)¹³.

De mystieke gedachtengang bracht hem er ook toe te spreken van een eenheid met Christus die meer is dan een vereniging met Hem. De bruid roemde eertijds: Ik ben van mijn liefste en mijn liefste is van mij (Hoogl. 6:3). Maar er is iets groters: niet alleen een vereniging (unio) door tussenkomst van de Geest, maar ook een eenheid (unitas). Het is een eenheid die ons zo met Christus één doet zijn, dat daarin iets is dat lijkt op de volmaakte eenheid van de drie Personen in één en hetzelfde Goddelijk Wezen (Joh. 17:21).

Verderop duiden beelden uit het Hooglied daden van de Geest aan, zoals de inleiding in de binnenkamers van de koning, de kus en de plaats van de maaltijd waar de liefde de banier is (Hoogl. 1:4; 2:4). Daden zijn veel uitnemender en krachtiger dan woorden¹⁴.

Er bestaat ook een berijming van het vijfde hoofdstuk van het Hooglied, die van Witsius afkomstig is. Er zijn trouwens meer vrome gedichten van hem bewaard gebleven¹⁵. Dat lied eindigt met de regels:

Zijn mond is niet als loutre soetheid,
Gelijk zijn hart is enkle goedheid.
Wien steld gy nu benevens hem!
Dus is mijn Lief, soo schoon en heerlijk,
Al wat aan hem is is begeerlik,
ô Dogters van Jerusalem.

Tot de praktijk van de godzaligheid behoorde voor Witsius ook de preciesheid.

In de zeventiende eeuw stonden rekkelijken en preciezen tegenover elkaar. De preciesheid of puriteinse preciesheid werd soms in een kwaad daglicht gesteld alsof ze wettisch, farizees en geveinsd zou zijn, maar Witsius nam het er zeer beslist voor op.

Een punt waar het in die tijd concreet over ging, was de strenge viering van de rustdag. Daar heeft hij in zijn ambtelijk werk in de gemeente en in een aantal geschriften krachtig voor gepleit. Hij dacht er niet anders over dan Voetius.



Preciesheid – wat is er de precieze bedoeling van? Hij sloot zich bij Voetius aan: Het is een streven van de godzaligen naar een ingetogen en volmaakte heiligheid in gelijkvormigheid aan het voorschrift van de goddelijke wet¹⁶.

Aan de preciesheid is eigen: 1. dat zij enkel ziet op de wet van God als de enige regel van volmaakte heiligheid; 2. dat ze niet anders op het oog heeft dan de eer van God; 3. dat ze vergezeld gaat van een geestelijke vrijheid, die geen dwang erkent dan die van de liefde van Christus; 4. dat ze het eerst en het meest naar zichzelf kijkt en mild is jegens anderen; 5. dat ze minder let op het uiterlijke handelen en het meest op het hart en de oprechte bedoeling; 6. dat ze het meeste werk maakt van wat het zwaarste van de wet is; 7. dat ze nederiger wordt naarmate ze meer toeneemt in heiligheid.

Lijkt dat op de uiterlijkheid, geveinsdheid en eigenwillige godsdienst van de Farizeeën of op de dromen van Montanus en andere oude ketters? Mag en moet een christen niet in het kleine zowel als in het grote gelijkvormig zijn aan God en aan zijn wet? Moet hij niet goed toezien op zijn woorden en daden, dat daar niet iets werelds en zondigs in gevonden wordt en zo mogelijk zelfs geen schijn van kwaad? Moet een christen niet iets bijzonders zijn om als een licht te schijnen in het midden van een krom en verdraaid geslacht? Waarin bestaat anders het christendom, waarin de christelijke godzaligheid?

Dit is de preciesheid die in wereldse kringen, maar ook wel op de kansel en in theologische geschriften gehemeld wordt. Het gaat niet om de naam. Maar wie vroom is en God vreest kan toch niets tegen de zaak hebben?¹⁷

Het is een misverstand, dat we hier te doen zouden hebben met de vormgeving van een middeleeuws volkomenheidsideaal¹⁸. Het is veeleer een echt calvinistische trek om zo nauwgezet te willen leven, naar de wet van God en tot eer van God, oprecht en nederig, niet toegeeflijk jegens zichzelf, maar wel mild tegenover anderen. Het gevaar van een wettische verstarring is niet denkbeeldig, maar we kunnen vaststellen, dat de preciesheid hier niet zelfstandig wordt, omdat zij deel uitmaakt van de praktijk der godzaligheid, waar de verborgen omgang met God het hart van is.

REFORMEREND OPTREDEN ZONDER MET DE KERK TE BREKEN

Aan het einde van de beschrijving van de kracht van de geestelijke godzaligheid staat een opmerkelijke uitspraak: Als men mij een gezelschap van zulke godzaligen kan aanwijzen, waar de innigheden van het geestelijke christendom bekend zijn en in praktijk gebracht worden, dan zou ik mijn leven wel bij hen willen doorbrengen in het ongehinderd beoefenen van een zo zoete godzaligheid en in het waarnemen van een stille devotie¹⁹.

Dat doet de vraag rijzen, hoe Witsius tegenover het Labadisme stond,



waar verschillende figuren die tot de kringen van de Nadere Reformatie te rekenen zijn, door bekoord werden.

De Labadisten vormden eerst een kerkje in de kerk, maar gaven daarna de voorkeur aan de staat van afzondering, zoals zij dat noemden.

Dat laatste is volgens Herman Witsius en zijn collega Johannes van der Waeyen ongeoorloofd. Zij zeiden dat zeer duidelijk in hun *Ernstige Betuiging* aan het adres van de Labadisten²⁰.

Is de Gereformeerde Kerk in Nederland zo bedorven, dat men zich daarvan moet afscheiden? Is zij zo bedorven, dat een heilige en tedere ziel daar geen gemeenschap mee kan houden in het horen van het Woord en het vieren van het avondmaal?

Het antwoord is ontkennend. De kenmerken van de ware kerk pasten immers nog op de kerk in ons land. In de kerk is de heilige en zaligmakende waarheid, tot uitdrukking gebracht in de drie belijdenisgeschriften, die door alle leraars van de kerk nog altijd aangenomen en ondertekend moeten worden (37).

Men bespeurt ook de vruchten van de waarheid, al is het niet in zo'n overvloed als te wensen ware. De sacramenten worden bediend naar de instelling van Christus. Dat de geestelijke vereniging met Christus er is, kan de broeders en zusters die zich onttrekken, niet onbekend zijn. Als de Heere Jezus een dergelijke gemeenschap heeft met de kerken in ons vaderland, erkent Hij ze dan niet als zijn lieve bruid?

De Labadisten werpen tegen, dat de zuiverheid van de leer vervalst is en dat de belijdenis op een onheilige wijze beleefd wordt. Maar men moet het verschil tussen de onzichtbare en de zichtbare kerk in het oog houden. Tot de zichtbare kerk behoren ook veel hypocrieten en naamchristenen. Calvijn wees daar ook op (104-108).

Er is geen zichtbare kerk die alleen uit heiligen bestaat. Dat is een dwaling van de Donatisten en Novatianen en van de Wederdopers en geestdrijvers (145).

Een grief van de Labadisten is het verval van de kerkelijke tucht. De ban is volgens hen uit de kerk gebannen. Maar het rechte gebruik van de tucht behoort niet absoluut tot het wezen van de kerk en de kerk kan in dit opzicht ook niet altijd doen wat zij zou willen. Bovendien is het verval van de tucht nog niet zo algemeen.

Hebben de broeders en zusters alles gedaan voor de verbetering van de kerk? Hebben zij hen die in leer of leven dwalen, aangesproken, overtuigd, vermaand en bestraft? Is het niet droevig, dat zij die eerst velen stichtten met hun devoot leven, godvruchtige gesprekken en andere oefeningen van godzaligheid, zich nu als het ware binnen de engten van een gereformeerd kloosterleven terugtrekken?

Het schijnt dat Witsius in deze *Ernstige Betuiging* gunstiger oordeelt over de toestand van de kerk in zijn dagen dan in de *Twist*, terwijl deze beide geschriften toch bijna tegelijk verschenen zijn.

Een factor kan geweest zijn, dat Van der Waeyen het zijne aan de *Ernstige Betuiging* bijdroeg. Belangrijker is de constatering, dat het er nu om ging de kerk tegen het sektarisme van de Labadisten te beschermen en te verdedigen en dat in de *Twist* kerk en volk moesten worden opgeroepen tot gehoorzaamheid aan het Woord van God. Tegenover de Labadisten kon erop gewezen worden, dat de gereformeerde leer in de kerk werd gehandhaafd, terwijl in de *Twist* moest worden aangetoond, hoeveel er op het leven aan te merken was. Dat is wel een verschillende benadering, maar geen tegenstelling.

De beide predikanten van Leeuwarden zwegen niet over de gebreken van de kerk. Ze spraken over een groot verval in de staat van de Nederlandse kerken en drongen met anderen aan op een nodige reformatie en verbetering van zeden (21).

Juist de confrontatie met het verschijnsel van het Labadisme gaf de auteurs aanleiding te zeggen: Niemand onttrekke zich aan dit grote werk van nodige Reformatie, niemand schuive het op de schouders van anderen, niemand geve voor dat het alleen het werk van de overheden, de leraars en de opzieners van de kerk is. Alle, alle christenen zijn ertoe verplicht. Ook vrouwen en dochters kunnen het hare doen om de weg vlak te maken voor God de Heere (201, 202).

Jean de Labadie had nog niet lang geleden gepleit voor een reformatie van de kerk door middel van het pastoraat (1668). Daarvoor wilden Van der Waeyen en Witsius en veel anderen hun diensten wel aanbieden (217), maar het separatisme wezen zij af.

In dit verband is nog te vermelden, dat Witsius in 1675 een direct contact met de Labadisten in Wieuwerd heeft gehad. Hij was de woordvoerder van een commissie, die van de Gedeputeerde Staten van Friesland de opdracht had gekregen, een onderzoek in te stellen naar de opvattingen en bedoelingen van de Labadisten, die zich in deze provincie gevestigd hadden. Zij hebben officieel geantwoord op de 33 vragen. Wel deden zij wat zij konden om de commissie gerust te stellen. Het godsdienstgesprek te Wieuwerd viel de Labadisten trouwens niet tegen²¹.

Het advies, dat Witsius als hoogleraar in Franeker samen met zijn ambtgenoot Arnoldus na het gesprek aan de overheid deed toekomen, schijnt voor de Labadisten ook niet ongunstig te zijn geweest.

Het is te begrijpen, dat hij als theoloog van de Nadere Reformatie niet direct dacht aan een veroordeling van de Labadisten. Uit alles blijkt, dat hij hoopte, dat ze zouden terugkeren tot de gemeenschap van de kerk, waarin de waarheid werd beleden en waarvan de Geest van God nog niet was geweken.

EEN VERBONDSLEER MET EEN PRAKTISCHE STREKKING

Volgens de Labadisten was niet de belijdenis, maar de beleving beslissend. Dat werd door Witsius niet omgekeerd. Hij was er ook van overtuigd, dat het vooral op de beleving aankomt.

Leer en leven behoorden samen te gaan. De geloofsleer goot hij in zijn hoofdwerk in de vorm van een verbondsleer en het echte leven was voor hem het geestelijke leven.

Het geheel van het werk *De Oeconomia Foederum Dei cum Hominibus* was volgens zijn eigen woorden gericht op de praktijk van geloof en godzaligheid en de verheerlijking van God in Christus. Daarom worden de goederen van het genadeverbond breed besproken. Op de verkiezing volgen in de toepassing van het heil: roeping, wedergeboorte, geloof, rechtvaardiging, geestelijke vrede, aanneming tot kinderen en de Geest van de aanneming tot kinderen, heiligmaking, bewaring en heerlijkmaking. Het derde boek, waarin dit alles aan de orde komt, is als de kern van het werk over de verbonden van God met de mensen te beschouwen.

Het eerste verbond is het verbond der werken: een overeenkomst tussen God en Adam, die hier voorkomt als hoofd en stamvader van het menselijk geslacht.

Het tweede is het verbond der genade. Daarbij is er een tweevoudige overeenkomst: een pact van de Vader en de Zoon, die Zich voor de uitverkorenen borg stelt, en een testamentaire beschikking, waarin God de uitverkorenen de eeuwige zaligheid en alles wat erbij behoort, in een onveranderlijk verbond toezegt.

De eigenlijke definitie van het genadeverbond luidt: Het is de overeenkomst tussen God en de uitverkoren zondaar, waarin God zijn vrij welbehagen verklaart om de eeuwige zaligheid en alles wat daarmee in verband staat, uit genade aan de bondelingen te geven, door en terwille van de Middelaar Christus, terwijl de mens door een oprecht geloof dat welbehagen aanvaardt (II, 1, 5).

Nu zijn het niet de idealen van de Nadere Reformatie, die Witsius ertoe gebracht hebben een groot deel van de geloofsleer in het kader van een verbondstheologie te behandelen. Dat heeft een andere oorzaak. Er gaat aan het werk een 'vredelievende aanspraak' of 'vrederaet' vooraf, waarin hij liet uitkomen, hoeveel verdriet hij had van de strijd tussen broeders en de partijen, die er in zijn tijd waren. Hij doelde vooral op de tegenstellingen tussen Coccejanen en Voetianen.

Witsius was zelf met anderen van mening, dat het fundamentele van de verbondsleer eertijds zo gelukkig geleerd was, dat wij de nieuwe hypothesen niet nodig hebben. Het was klaarblijkelijk zijn bedoeling tussen de partijen

te bemiddelen door het schema van de foederaaltheologie te gebruiken, waar Coccejus zijn kracht in zocht, maar op de wezenlijke punten de Coccejaanse voorstelling af te wijzen.

Aan de presentatie van de leer is wel weer te zien, dat de academische theoloog geen ander was dan de predikant, die als auteur van de *Twist* aandrang op de persoonlijke beleving van het geloof.

Als de mens in het genadeverbond voorkomt als de uitverkoren mens, hangt dat samen met een visie die in de zeventiende eeuw vrij algemeen was. De achtergrond van het verbond wordt gevormd door de verkiezing.

Tegelijk valt het op, dat minder wordt uitgegaan van de vraag, met wie God zijn verbond heeft opgericht, dan van de vragen met betrekking tot de beleving van het verbond met God.

Aanvankelijk stond het genadeverbond bij Witsius nog niet geheel onder de beheersing van de uitverkiezing; later was dat in sterke mate het geval²². Bij de beperking tot de uitverkorenen is te denken aan de innerlijke, mystieke en geestelijke verbondsgemeenschap. 'Want de zaligheid zelf en al wat met de zaligheid samenhangt en er in onverbrekkelijk verband mee staat, wordt in dit verbond beloofd, hetgeen aan geen sterveling ten deel valt behalve aan de uitverkorenen'.

Maar het is anders, wanneer de uiterlijke verbondsbedeling in aanmerking wordt genomen. Men kan niet ontkennen, dat in dit opzicht velen in het verbond zijn opgenomen, wier namen echter niet voorkomen in het testament Gods (III, 1, 5).

Het verbond zelf was volgens Witsius een onveranderlijk voornemen van God, dat niet afhankelijk is van enige voorwaarde. Tussen de beloften van het werkverbond en die van het genadeverbond, zoals ze gegeven zijn in Jeremia 31:33 en 32:38-40, bestond een groot verschil. In het werkverbond beloofde God de mens het leven op voorwaarde van volkomen gehoorzaamheid zonder dat Hij beloofde dat Hij die gehoorzaamheid zelf in de mens zou werken. In het genadeverbond beloofde Hij het eeuwige leven zo, dat Hij tegelijk het geloof, de bekering en de volharding in heiligheid beloofde te geven.

Witsius ging in zijn hoofdwerk dus wel van het verbond van God uit, maar de leer van de verkiezing werkte sterk op de verbondsleer in.

De eerste vrucht van de eeuwige verkiezing is de krachtdadige roeping. Maar de wedergeboorte staat meer centraal. Dat is de instorting van een nieuw en goddelijk leven in de uitverkoren mens, die geestelijk dood is. De eerste daad van het geestelijke leven is het geloof. Er zijn verschillende geloofswerkzaamheden te onderscheiden, waarvan de vijfde de meest wezenlijke is: het aannemen van de Heere Christus. De zesde daad van het geloof is het leunen



en steunen op Hem en de zevende de overgave aan Hem om in geloofsgehoorzaamheid te leven.

Daarop volgt in de achtste plaats de reflexieve daad: ‘Nadat de gelovige ziel Christus aldus aangenomen heeft en zichzelf wederom aan Hem overgeven heeft, kan en moet zij daaruit concluderen, dat Christus met al zijn zaligmakende weldaden de hare is en dat zij door Hem zeker gezaligd zal worden, volgens deze onbedrieglijke sluitrede des geloofs: Christus biedt Zichzelf aan als een volkomen Zaligmaker aan allen die vermoeid en hongerig en dorstig zijn, en die Hem aannemen en bereid zijn zich aan Hem over te geven. Maar ik ben vermoeid, ik honger enz. Dus heeft Christus Zichzelf aan mij aangeboden en is Hij nu de mijne en ik ben de zijne en niets zal mij van zijn liefde scheiden’ (III, 7, 24).

Dit is een opmerkelijke passage. We treffen hier de sluitrede van het geloof aan (syllogismus fidei), die als praktisch syllogisme bekend staat en soms ook mystiek syllogisme wordt genoemd. Deze sluitrede komt bij Witsius in allerlei variaties voor, wanneer de vraag naar de heilszekerheid besproken wordt.

Uit een van de latere geschriften blijkt, dat hij op de hoogte was van de kritiek die toen al tegen deze wijze van redeneren werd ingebracht. Laat uw troost, zeiden de Antinomianen in Engeland²³, niet afhangen van uw persoonlijke heiliging, want daaruit kan geen zekere en duurzame troost voortvloeien.

De Heilige Schrift laat ons volgens Witsius een dubbele weg zien, die naar een betrouwbare kennis van onze staat leidt. Er is een innerlijk getuigenis van de Heilige Geest, dat op directe wijze zekerheid geeft van het heil. Maar het is geloofwaardig te achten, dat de Geest heel dikwijls zo in de zielen van de gelovigen werkt, dat Hij hun geest opwekt tot een nauwkeurig waarnemen van de hoedanigheden die in hun ziel zijn en van de uitwerking daarvan, waarbij Hij hun geestelijke ogen zo verlicht, dat zij de bewijzen van Gods genade, die er volgens de Schrift zijn, niet voorbijzien.

Zo moeten wij ons benaastigen om onze roeping en verkiezing vast te maken (2 Petr. 1:10). Ieder moet zichzelf beproeven en onderzoeken, of hij in het geloof is en of Jezus Christus in hem is (2 Kor. 13:5). Zie vooral ook 1 Joh. 3:14, 19. Als de heiliging een gevolg en effect van de rechtvaardiging is, wat men toegeeft, kan dan uit het gevolg niet tot de oorzaak geconcludeerd worden? Heel dikwijls heeft Witsius opgemerkt, dat een vaste en blijvende gemoedsrust meer ontstaat uit een voortdurende ijver om een goed geweten te bewaren dan uit een vage herinnering aan een spreken van God tot de ziel, wat bij christenen van deze tijd ook niet veel voorkomt²⁴.

Het beroep op de Schrift verdient ernstige overweging. Maar het laatste argument is zwak. Het is eigenaardig, dat het getuigenis van de Heilige Geest

zonder meer als een onmiddellijk getuigenis wordt beschouwd, wat er dan nog maar zelden is, terwijl er reden is om staande te houden, dat de Geest zijn getuigenis door en met het Woord geeft. Het heeft bij Witsius iets van een buitengewone openbaring. Hoe minder het geloof zich direct richt op de beloften van God in Christus, des te meer onzekerheid. Dan moet de conclusie uit de kenmerken het goedmaken.

De kenmerken hebben nog een functie. Het zijn tevens criteria, die allen worden voorgehouden die zich de genade op lichtvaardige wijze toeëigenen en erin roemen, terwijl zij er geen bewijzen voor kunnen bijbrengen, dat zij er deel aan gekregen hebben.

In een van de vroege geschriften overheerste deze tweede functie zelfs in het gehele eerste gedeelte. Om te beginnen werd in deze *Geestelycke Printen* nagegaan, 'hoe verre een onwedergeboorne in het betrachten van schyn-deugt en schyn-godsaligheyt koomen kan, en blyven evenwel onwederge-booren'. De bedoeling was de eenvoudigen te onderrichten, veel 'soetvoerige naemChristenen' te overtuigen en de zwakke en bekommerde zielen te bemoedigen.

Hij meende de kenmerken van de genade duidelijk naar voren te moeten brengen in een tijd waarin de belijdenis van het geloof in Jezus als Zaligmaker algemeen geworden was. Volgens hem misleidden velen zichzelf. Wij moeten daarom met de grootst mogelijke zorgvuldigheid onderzoeken, of de kenmerken van de goddelijke genade bij ons gevonden worden. Laat ieder zichzelf beproeven, of hij de Geest als de Bewerker van het nieuwe leven in zich bevindt²⁵.

Pastorale motieven spelen in dit alles een grote rol. In dit opzicht is Witsius echt een theoloog van de Nadere Reformatie.

Men zou kunnen zeggen, dat hij ook bij het schrijven van zijn dogmatisch hoofdwerk de gemeente van zijn dagen voor zich heeft gehad. Hij zette niet alleen uiteen, wat de verkiezing was en de wedergeboorte, het geloof en de geestelijke vrede, maar hij wilde ook de weg wijzen om tot zekerheid van de verkiezing en tot een nieuw leven te komen. Hetzelfde geldt van het geloof en de vergeving van zonden. Hij gaf middelen aan om de heiligheid te bevorderen. Als de geestelijke vrede de bondgenoten van God ten deel valt, moesten zij ook worden aangespoord om die vrede met alle ernst te zoeken, haar zorgvuldig te bewaren en een verbroken vriendschap met God weer te vernieuwen.

Evenals in de gehele theologie van Witsius is in zijn hoofdwerk de heiliging van het leven een belangrijk thema.

Het zien op Jezus en op zijn liefde doet de gelovige zeggen: Sterft Gij voor mijn zaligheid en zal ik niet tot uw eer leven? Daalt Gij om mijnentwil ter



helle neer en zal ik op uw bevel de weg naar de hemel niet met blijdschap betreden? De gelovige die een helderder kennis heeft van de volmaaktheden van de Heere Jezus, heeft ze ook vuriger lief. Hoe vuriger hij ze liefheeft, des te meer gelijkvormig begeert hij eraan te worden (III, 12, 110, 111). Toch bereiken de heiligen in dit leven de volmaaktheid niet, tenminste niet de hoogste graad van volmaaktheid, 'de volmaaktheid der trappen'.

Aan de heerlijkmaking wordt ook vrij veel aandacht gegeven. Behalve de heerlijkmaking na dit leven is er een heerlijkmaking in dit leven. Hierbij is te denken aan het aanschouwen van God in het licht van de genade en aan het genieten van God door genade. Verschillende psalmwoorden kunnen daarbij aangehaald worden. Petrus getuigt van een onuitsprekelijke en heerlijke vreugde (1 Petr. 1:8). Hoewel God naar zijn oneindige wijsheid het schenken van zijn zoetheid in dit leven tempert, geeft Hij deze blijdschap soms zo overvloedig aan de zijnen, dat zij bijna belijden, dat zij niet bij machte zijn zo'n hemelse vreugde op aarde te verdragen (III, 14, 8-10).

Over de toekomst denken betekende voor Witsius ook nadenken over de toekomst van Israël. Hij sprak er betrekkelijk kort over. Bij zijn interpretatie lijken de verbondsbeloften van God op voorzeggingen, die zeker in vervulling gaan. Zowel de uitspraken van Paulus in Romeinen 11 als een aantal andere Schriftgedeelten, vooral uit de profetische boeken, hebben hem ertoe gebracht om een algemene bekering van de Israëlieten te verwachten, al is dat niet van allen hoofd voor hoofd. Israëls terugkeer tot de gemeenschap met God in Christus zou voorafgegaan worden door de volheid der heidenen en gevolgd door de bekering van vele volken. De duizend jaren van het gebonden zijn van de satan (Openb. 20) zou men als toekomstig moeten beschouwen. 'De uitkomst zal de beste uitlegger zijn van deze duistere profetie'²⁶.

Het mystieke element, dat bij Witsius telkens opvalt, treffen we ook in het werk over de verbonden van God met de mensen aan.

Er is sprake van de mystieke of geestelijke betekenis van het heilig avondmaal. Als wij dit onderpand ontvangen van het genadeverbond, waarin Christus Zich met ons verlooft, beloven, betuigen en zweren wij daarmee, dat wij alle plichten van een kuise, trouwe en liefhebbende bruid jegens Hem zullen vervullen. Bij deze openlijke en plechtige maaltijd, die ingesteld is om dit mystieke huwelijk te bevestigen, wordt dit door ieder van de disgenoten voor God, de engelen en de gehele gemeente beleden. Het is passend, dat wie door Hem op zo'n heerlijke maaltijd onthaald zijn, er ernstig op bedacht zijn om Hem ook te onthalen door Hem te nodigen tot zijn hof te komen en zijn edele vruchten te eten en door Hem te drinken te geven van specerijwijn en van het sap van granaatappels (Hoogl. 4:16; 8:2). Dat wil zeggen, dat zij Hem door de oprechte beoefening van het innige christendom doen genieten (IV, 17, 42).



Het avondmaal verplicht ons ook tot het nastreven van broederlijke vrede en oprechte liefde jegens onze broeders en zusters. Daar ging de apostolische kerk ons in voor. Daarvoor diende de heilige kus, waarvan de Heilige Schrift dikwijls gewag maakt.

Dit staat in de twee laatste paragrafen van het boek, die karakteristiek genoemd mogen worden voor dit werk, dat immers op de beleving van het geloof en op de verheerlijking van God gericht is.

SCHRIFT EN ERVARING

Als gereformeerd theoloog stelde Herman Witsius het Schriftbeginsel voorop. Hij noemde de ware theoloog een nederige leerling van de Schriften en hij pleitte herhaaldelijk voor een schriftuurlijke wijze van denken. Toch is daarmee niet alles gezegd, want wij moeten bij hem ook op de functie van de ervaring letten.

De reformatorische theologie kent zowel de spanning tussen geloof en ervaring als de gedachte dat de ervaring een bevestiging is van het Woord van God en van het geloof. Wat wij beleven kan ook nog de aanleiding zijn tot het stellen van de vraag: Wat zegt de Schrift?

Het is iets anders, wanneer de ervaring van mensen een vindplaats van theologische kennis geworden is, zoals dat in bepaalde stromingen het geval is. Kwam dit al voor in de zeventiende en achttiende eeuw of begon het er misschien al op te lijken?

In sommige passages in de werken van Witsius kan men er aanwijzingen van vinden, dat de ervaring een factor gaat worden waarmee naast de Schrift rekening gehouden wordt.

Volgens hem heeft het werk van de Heilige Geest in hoofdzaak drieërlei doel. Het dient tot onderrichting, heiliging en vertroosting. De Heilige Schrift en de ervaring van de heiligen leren ons dat²⁷.

Bij de beschrijving van de wedergeboorte, het geloof, de heilszekerheid en de heiliging stelde hij de levenservaring van de kinderen van God uitvoerig aan de orde. In een verdediging van de conclusie uit de kenmerken van de genade zei hij op een bepaald moment: Ik begeer van godzalige mensen te horen, hoe zij dat getuigenis van de Heilige Geest bij zichzelf ervaren. Hij beriep zich in dit verband ook op zijn eigen langdurige praktijk als zielszorger²⁸.

Bevinding en bevindelijke kennis stonden bij hem hoog aangeschreven. Wij lezen in de *Twist*, dat wie een ondervindende kennis heeft, de dingen niet alleen bij het duistere schemerlicht der natuur ziet, zoals de blinde heidenen, en niet alleen bij het sterrelicht der Schriftuur, zoals de Joden en uiterlijke



christenen, maar bij het zonlicht des Heiligen Geestes, dat de ziel van binnen bestraalt²⁹.

Woord en Geest worden hier zelfs tegenover elkaar gesteld. Maar dit is een uitspraak die geen rechtstreekse parallel heeft in de overige geschriften.

Alleen de Heilige Schrift is de norm voor alles wat wij moeten geloven. In de inaugurele rede van 1675 werd daaraan toegevoegd, dat hij die een leerling van de Schriften is, ook een leerling van de Geest behoort te zijn.

De theoloog wordt dan onderwezen in de geestelijke en hemelse academie (een term van de mysticus F. Rous). Dan gevoelt de leerling van deze hemelse academie soms – en dan kent en gelooft hij het niet alleen maar – wat de vergeving van zonden is, het voorrecht van de aanneming tot kinderen, de vertrouwelijke omgang met God, de genade van de Geest die in het hart woont, de liefde van God die in het hart wordt uitgestort, het verborgen manna, de allerheerlijkste kussen van Jezus, het zegel en onderpand van de volkomen gelukzaligheid. De Geest voert zijn leerlingen naar de plaats van de maaltijd, waar de liefde een banier over hen is. Hij zegt: Eet, vrienden, drinkt en wordt dronken, o liefsten (vgl. Hoogl. 2:4, 5:1). Wie zou dan nog twijfelen of tegenspreken? Tegen smaak valt immers niet te twisten³⁰.

De ervaring, die de dogmatische en ethische stof niet alleen kleurde, maar ook invloed had op de behandeling ervan, was voor een deel de pastorale ervaring. Daarbij bedenken we, dat Witsius ook als hoogleraar in Franeker en Utrecht bleef arbeiden als predikant. Over heel persoonlijke ervaringen die hij zelf had, wordt niet gesproken. Het zijn wel ervaringen van de vromen van zijn tijd. Soms zijn dat opmerkelijke geestelijke ervaringen.

Er is sprake van onmiddellijke werkingen van de Heilige Geest. Hij werkt zonder tussenkomst van het Woord bij de instorting van geestelijk licht en de openbaring van verborgenheden, die betrekking hebben op bijzondere gebeurtenissen³¹.

In zijn hoofdwerk ruimde Witsius plaats in voor ervaringen die niet alle kinderen van God hebben en zij ook nog niet dikwijls. Maar wie ervaren, dat zij door de Geest omstraald worden met bovenhemels licht, dat er een allerliefelijkste wederzijdse betoning van mystieke liefde is, wie de geheimen van de verborgen omgang met onze hemelse Vader zien, smaken en gevoelen, zijn zeker kinderen van God (III, 11, 34).

De Heilige Geest geeft de lievelingen van God de zekerheid van hun aanneming tot kinderen, alsof zij in de derde hemel opgetrokken zijn en het uit Gods eigen mond vernemen. De Geest laat Zich ook verder niet onbetuigd, want er zijn zoete verrukkingen en heerlijke vertroosting, die de gelovigen niet anders kunnen zien dan als getuigenissen van hun aanneming (III, 11, 37).

Naarmate bijzondere geestelijke ervaringen worden voorgesteld als het hoogste dat te bereiken is, verliest het geloof als vast vertrouwen op het Woord van God aan betekenis.

In de theologie van Witsius is er iets dat boven het geloven uitgaat. Dat is de ondervindende kennis of het bevindelijk genieten.

Maar geloven houdt bij hem dan ook minder in dan in de Heilige Schrift en in de reformatorische theologie. Dat is een verschijnsel dat te denken geeft. De heilszekerheid is bij Witsius niet meer eigen aan het geloof zelf. Ze komt erbij, maar als een vrucht die niet altijd aan de boom te vinden is.

Er is wel zoveel overeenkomst met de klassieke gereformeerde theologie, dat het niet nodig is daar speciaal op te wijzen. Maar er is een verandering aan de gang, die we met één woord kunnen aanduiden als verinnerlijking.

In sommige gedeelten van de *Twist des Heeren met syn Wijngaert*, het werk waarmee Witsius zich in de rij van de mannen der Nadere Reformatie schaarde, klinkt dat al door. Toch is dat niet de toonzetting van de gehele *Twist*.

Een enkele opmerking in de *Ernstige Betuiging* verraaft een neiging om zich terug te trekken op de onzichtbare kerk. We zien dat echter niet gebeuren.

Een posthuum uitgegeven serie colleges is een handleiding voor het geestelijk leven met een sterke concentratie op de persoonlijke godsvrucht en de innerlijke vrede³². Dit element is er van het begin af geweest, maar het heeft later meer gestalte gekregen.

Herman Witsius was een goed pastor en een bekwaam theoloog. Terecht is gezegd, dat hier een theologie is die zelf vroom is³³. Het is ook een theologie waaraan het verlangen naar mystieke directheid niet vreemd is. Achter alles staat een intens verlangen naar het leven in de gemeenschap met God.

Noten

1. J. van Genderen, *Herman Witsius*, 's-Gravenhage 1953, blz. 209-229.
2. J. à Marck, *Oratio funebris in obitum Hermanni Witsii*, Lugd. Bat. 1708, geciteerd naar de tekst in H. Witsius, *Miscellaneorum Sacrorum libri IV*, Lugd. Bat. 1736, *e2.
3. Zie over dit zeldzame werk: K.W. Slik, *Het oudste geschrift van Herman Witsius*, in NAKG, Nieuwe serie, deel 41, 1956, blz. 222-241. De titel luidt: H. Wits, *'t Bedroefde Nederlant, ofte Betoeninge van den elendigen toestant onses Vaderlants*, Utrecht 1659.
4. Van *De Oeconomia Foederum Dei* wordt in deze bijdrage een latere editie (Basil. 1739) gebruikt. Het werk is vertaald door M. van Harlingen, *Vier Boecken van de Verscheyden Bedeelinghe Gods met de Menschen*, Utrecht 1686, Amsterdam 1696².



5. Van de *Exercitationes Sacrae in Symbolum quod Apostolorum dicitur et in Orationem Dominicam*, Fran. 1689², wordt in het vervolg ook een latere editie (Basil. 1739) gebruikt. Ned. vert.: *Oeffeningen over de Grondstukken van het Algemeene Christelijke Geloove en het Gebed des Heeren*, Delft 1700.
6. *Twist des Heeren met syn Wijngaert, De selve Overtuygende van Misbruyck syner weldaden, Onvruchtbaerheydt in 't goede, En al te dertele Weeldrigheydt, in Schadelycke nieuwicheden van Opinien, En schandelijcke Oudheydt van quade zeeden, met bedreyginge van syn uyterste ongenade*, Leeuwarden 1669. Citaten worden gegeven naar de vierde druk (Utr. 1710).
7. Witsius doelde op de Brief aan de koning, die bij de Geloofsbelijdenis behoort, die in 1561 aan Filips II is aangeboden. Hij verwees hiervoor naar Trigland (J. Trigland, *Kerckelycke Geschiedenissen*, Leiden 1650, blz. 147).
8. Hier staat een verwijzing bij naar Bernard van Clairvaux.
9. Francis Rous (1579-1659) was een mysticus, die tot de Puriteinen te rekenen is. Zijn *Mystical Marriage* werd samen met zijn tractaat over de hemelse Academie door J. Koelman in het Nederlands uitgegeven onder de titel: *Het Binnenste van Gods Koninkryk*, Amsterdam 1678.
10. *Afscheydt-Predikatie, gedaan tot Leeuwarden*, Leeuwarden 1675, blz. 74.
11. *Exercitationes Sacrae in Symbolum*, p. 50-57.
12. I. Boot, *De allegorische uitlegging van het Hooglied voornamelijk in Nederland*, Woerden 1971, blz. 192-203.
13. *Exercitationes Sacrae in Symbolum*, p. 80.
14. *Exercitationes Sacrae in Symbolum*, p. 341.
15. J. van Genderen, a.w., blz. 255; J. Kwekkeboom, *Herman Witsius als dichter*, in *NAKG*, Nieuwe serie, deel 41, 1956, blz. 162-167.
16. *Twist*, blz. 380. A.A. van Ruler noemde de praecisitas 'een ordening en inrichting van het leven tot in z'n kleinste onderdelen op een zodanige wijze, dat het Gode welbehaaglijk en Gode waardig is, en dat welbewust niet in het klooster, maar in de wereld', *Theologisch Werk*, III, Nijkerk 1971, blz. 60.
17. *Twist*, blz. 379-384.
18. W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus*, Leipzig 1911, S. 53-58.
19. *Twist*, blz. 184, 185.
20. J. vander Waeyen en H. Witzius, *Ernstige Betuiging Der Gereformeerde Kercke, Aen hare Afdwalende Kinderen*, Amst. 1670.
21. J. van Genderen, *Een officiële verantwoording der Labadisten*, in *Ned. Theol. Tijdschrift*, 10^e jrg., 1955-1956, blz. 96-108.
22. Dat blijkt vooral uit zijn verhandeling over de betekenis van de doop voor de uitverkoren kinderen van het verbond, J. van Genderen, *Herman Witsius*, blz. 164-166.
23. Vgl. J. van Genderen, a.w., blz. 196-199; E.F. Kevan, *The Grace of Law*, Londen 1964.
24. H. Witsius, *Miscellaneous Sacrorum tomus alter*, Lugd. Bat. 1736, p. 652-655.
25. *Exercitationes Sacrae in Symbolum*, p. 119, 120, 408, 409.
26. *De Oeconomia Foederum Dei*, p. 707-714; *Exercitationes Sacrae*, p. 117, 118 (tweede paginering).
27. *Misc. Sacr. tomus alter*, p. 146 (tweede paginering).
28. *Misc. Sacr. tomus alter*, p. 655.
29. *Twist*, blz. 167.
30. *Misc. Sacr. tomus alter*, p. 671, 672.



31. *Misc. Sacr. tomus alter*, p. 155 (tweede paginering).
32. *Schediasma Theologiae Practicae*, ed. H.C. a Bijler, Groningen 1729; Ned. vert.: *Practicale Godgeleerdheid*, Delft 1731. Vgl. J. van Genderen, *H. Witsius*, blz. 80, 81, 167-176.
33. I. van Dijk, *Gezamenlijke Geschriften*, I², Groningen z.j., blz. 314.

Bernardus Smytegelt (1665-1739)

Dr. T. Brienem

ZIJN LEVEN EN WERKEN

Afkomst – Het geslacht van B. Smytegelt stamt van het eiland Tholen evenals dat van zijn neven Prof. M. Leydekker en ds. J. Leydekker. De naam Smytegelt duidt niet op een voorvader, die in regeringskringen met geld zou hebben gesmeten, maar staat in verband met het oudnederlandse woord ‘gelt’, dat ‘zwijn’ betekent. Het wapen van de Smytegelts vertoont dan ook een man, die iets, vermoedelijk een stok, naar een zwijn smijt. Men vertaalt de naam Smytegelt dan ook wel door ‘zwijnenhoeder’. Vanuit Tholen verspreidt de familie zich naar Goes, Middelburg en Utrecht.

De vader van Bernardus is omstreeks 1660 boekenverkoper te Goes. Uit het tweede huwelijk met de zeer ontwikkelde en vrome Anna Lambregtse worden drie zonen geboren. De oudste, Josias (1662-1703), is schepen van Goes geworden. Marinus is de jongste; zijn zoon wordt ook predikant. Bernardus is de middelste van de drie en wordt op 20 augustus 1665 geboren. Vóór de geboorte wijdt moeder Anna dit kind de Heere toe en het predikambt, zo het een zoon is. Ook zijn oom Petrus is predikant en staat van 1680 tot 1697 te Middelburg. Bernardus komt dus uit een bekend predikantengeslacht.

Jeugd – Smytegelt is een echte Zeeuw en altijd in Zeeland geweest, behalve gedurende zijn studententijd. Hij groeit op te Goes met zijn ongeveer 3500 inwoners. Hij wordt vooral door zijn moeder in de vreze des Heeren opgevoed en dient zijn God van zijn jeugd aan. Hij waarschuwt speelgenootjes voor het vloeken en gebruiken van ruwe taal. M.J.A. de Vrijer zegt: ‘Hij dronk met de moedermelk en in het klimaat van zijn geboorteland het Zeeuwsche piëtisme in: een orthodoxie, opgenomen in gevoelvollen mensen, die wat zij geloofden ook begeerden te beleven in de praktijk der godzaligheid’¹.

Bernardus maakt geen krachtdadige bekering door. Tot bemoediging van vele ‘bekommerden’ kan hij later zeggen: ‘Ik acht dat men de juiste tijd van het begin van het geloof en van de wedergeboorte niet of slechts zelden weten kan; en ook is het niet nodig dit te weten, ’t is genoeg als men op goede gronden uit Gods Woord en uit een goede kennis van zijn hart en daden besluiten kan dat men gelooft en wedergeboren is. Zelf weet ik ook de tijd van mijn verandering niet; want het is al in mijn kindsheid geschied’.

Studie – In zijn geboortestad bezoekt Smytegelt de lagere en de latijnse



school. Hij is een ijverige en uitstekende leerling. De catechisaties volgt hij van ds. N. Barenzonius, die met ds. J. Thilenius (van 1655 tot 1666 te Goes) en ds. H. Witsius (van 1666 tot 1668 te Goes) behoort tot het Zeeuwse piëtisme. Deze predikant leidt hem tot het doen van belijdenis des geloofs.

In 1683 – op 18-jarige leeftijd – gaat Bernardus naar de Utrechtse Hogeschool, de opleiding met een voetiaans aureool, om er theologie te studeren. Hier ondergaat hij vooral de invloed van prof. M. Leydekker en prof. H. Witsius. ‘Het Zeeuwsche piëtisme in Leydekker blijkt uit het feit, dat hij naar Guilielmus Amesius’ ‘De conscientia’ colleges gaf, dus op den bodem van het de Zeeuwen zoo diep beïnvloedende Engelsche praktikale Christendom uit de school van Perkinsius, dat ook Voetius zoo na aan ’t hart lag. Onder invloed mede van Van Lodenstein beval Leydekker den a.s. dienaren des Woords aan in hun prediking en zielszorg de praktikale elementen, d.w.z. de bevindingen in het persoonlijke geestelijke leven der geloovigen, nadrukkelijk naar voren te brengen’. En: ‘De boete-oproep van Witsius’ ‘Twist’ is het stramien, waar zijn leerling Smytegelt op voortborduurde in zijn prediking². Prof. Witsius vertrouwt hem wegens zijn godsvrucht en karaktervastheid de zorg toe over een medestudent en kamergenoot, die een tamelijk los en ijdel leven leidt.

In 1687 studeert Smytegelt af en keert als proponent te Goes terug.

Predikant – De jonge candidaat moet bijna twee jaar wachten op een beroep. Het proponentenoverschot en zijn eigen kanselvrees worden als oorzaken genoemd, dat hij ‘ledig aan de markt stond’. Voor hemzelf betekent het een zware beproeving. Als hij in moedeloosheid besluit dan maar naar Schotland te gaan, komt het beroep uit *Borssele*. Hij neemt het aan en wordt er reeds vijf weken later bevestigd. De notulen vermelden tijdens zijn werkperiode in deze plaats verschillende censuurgevallen. Gemeenteleden moeten van het Avondmaal geweerd worden om de ‘gewone’ zonden van die tijd: overspel, dronkenschap, zondagsontheiliging, familietwisten en burenruzies. Ook verzet Smytegelt zich tegen de leringen van ds. Pontiaan van Hattem. Zo betoont hij zich in Borssele al een man van de Nadere Reformatie, voor wie de heiliging des levens even belangrijk is als de zuiverheid der leer! Zijn persoonlijk geestelijk leven is in deze jaren verdiept en versterkt, mede dankzij het onderwijs dat hij van een vrouw uit zijn gemeente mocht ontvangen.

Op 6 februari 1692 ontvangt Smytegelt een beroep uit zijn geboortestad *Goes*. Hij gaat er heen en zal er drie jaren werken. Het is een periode die staat in het teken van politieke onrust, kerkelijke strijd én geestelijke opleving. De stedelijke overheid is verdeeld in twee partijen van gelijke sterkte: pro en contra de Stadhouders Willem III. Smytegelt als goed voetiaan is zonder meer prinsgezind. Maar komt de leider van de tegenpartij, burgemeester A. Westerwijk, in de gevangenis, dan gaat Smytegelt hem daar opzoeken.

Het pastoraat gaat hem boven de politiek. Kerkelijk heeft men ook in Zeeland te maken gekregen met de leringen van Prof. H.A. Roëll, Dr. Balthasar Bekker, Ds. J. Vlak en Ds. Pontiaan van Hattem. Smytegelt noemt in zijn preken Roëll sociniaans en remonstrantsgezind en oordeelt, dat hij in de Gereformeerde Kerk niet thuishoort³. De prediking van Smytegelt wordt in Goes zeer gewaardeerd. De ouderen constateren dat de dagen van Witsius en Barenzonius zijn weergekeerd.

In 1692 had ds. Thilenius stervende gezegd: ‘Smytegelt mijn opvolger in Middelburg’. Dat gebeurt. Want op 15 augustus 1694 wordt hij met eenparigheid van stemmen er beroepen. De 16de januari 1695 bevestigt zijn oom ds. P. Smytegelt hem in de Zeeuwse hoofdstad *Middelburg*. Hij zal er ondanks beroepen naar Rotterdam en Utrecht tot zijn emeritaat blijven. P. de Vrieze deelt mee, dat onder zijn intredepreek reeds sommige mensen tot bekering kwamen. God zegent zijn prediking op bijzondere wijze. ‘De kerken waarin hij preekte liepen vol; hij had een stem als een klok, die het gebouw tot in de hoeken vervulde; de toehoorders kwamen van alle kanten toelopen, om Gods Woord uit zijn mond te horen’⁴. Op Pinksternamiddag 1727 neemt ds. Smytegelt de nieuwe preekstoel in de Nieuwe Kerk in gebruik met een preek over Ezech. 11:9 en voortaan spreekt men over ‘de preekstoel van Smytegelt’. Met een tiental collega’s werkt Smytegelt samen en verdeelt hij de werkzaamheden. Men heeft er te strijden met Labadisten, Roëllisten, Verschoristen of Hebreëen, Hattemisten en conventikelmensen. Toch ligt Smytegelts kracht niet in de theologische discussie en polemiek, maar in zijn prediking en pastoraat. Daarmee bouwt hij de gemeente en maakt haar weerbaar tegen onbijbelse en ongeestelijke invloeden. Behalve de gewone diensten op zondag, de catechisaties en het herderlijk werk zijn er ook steeds de veel voorbereiding eisende ‘kapittelpreken’ op dinsdag- en donderdagavond, een soort bijbellezingen, waarin men in ruim 22 jaar de Bijbel doorpreekte.

Emeritaat en sterven – Smytegelt is ongehuwd gebleven; toch wordt hij ‘vader Smytegelt’ genoemd vanwege zijn vaderlijk optreden. Lange tijd kwelden hem hevige lichaamspijnen. In menige preek klaagt hij hierover. Op 9 mei 1735 ontvangt hij eervol emeritaat. Soms preekt hij nog een keer, bij voorkeur in een doopdienst. 6 mei 1739 overlijdt Bernardus Smytegelt; zijn laatste woorden zijn: ‘De tijd van mijn ontbinding is aanstaande. Ik sterf in het geloof’. Zes dagen later wordt hij in de Oude Kerk te Middelburg begraven.

Werken – Van Smytegelt zijn ons voornamelijk preken nagelaten. Een overzicht van de door ons geraadpleegde bundels daarvan vindt u achter in dit boek. Het is een respectabel aantal, maar waarvan hij er zelf niet één persklaar maakte. Hij preekte zelf voor de vuist; sommige luisteraars, waaronder vooral Maria Boter, tekenden het gehoorde 30 jaar lang op. Dikwijls



verzocht men Smytegelt zijn zo uitgeschreven preken te laten drukken, maar hij gaf er geen toestemming voor. Hij zei dan: 'Tijdens mijn leven niet, na mijn dood regeer ik niet meer'. Bij testament bepaalde hij, dat al zijn eigen preken, preekschetsen en andere manuscripten onder zijn erfgenamen moesten worden verdeeld en dat deze ze uitsluitend mochten hebben voor persoonlijk gebruik. Aanvaardden ze deze voorwaarden niet, dan moesten alle stukken worden vernietigd. Dat is waarschijnlijk ook gebeurd. De tijdens zijn preken opgeschreven woorden zijn later echter wel uitgegeven en zo kwamen Smytegelts preken toch bij de mensen. Ze zijn kenmerkend voor de Nadere Reformatie.

ZIJN VISIE OP HET GEESTELIJKE LEVEN

In de preek wordt de theologie, het dogma, onder het gehoor van de gemeente gebracht. De preek onthult de dogmatische instelling. Kan men de theologie vergelijken bij de zee, dan is de preek het strand waarop de golven uitrollen en doorzichtig worden. Zo wordt elke theologie en theologische visie in de prediking openbaar⁵. Dit is ook het geval met de preken van Smytegelt. Daarin ligt zijn theologische visie o.a. op het geestelijke leven vervat! Een aantal aspecten van deze visie geven we hier weer.

(Onder)scheiding tussen 'schijn' en 'zijn' – In heel veel preken trekt Smytegelt de duidelijke scheiding tussen 'schijn' – wat lijkt alsof het het ware is, maar het niet is – en 'zijn' – het ware. We denken hier aan de 15de preek uit *Het Gekrookte Riet*. Daar snijdt hij de grote vraag aan, of ik in de staat der genade ben of niet. Het komt daarbij op nauwkeurige onderscheiding aan, want er zijn mensen die denken dat ze bij Gods volk behoren, maar het is niet zo. Smytegelt wijst op Paulus vóór zijn bekering, op de oudste zoon in de gelijkenis van Lukas 15, op de farizeeër en op de rijke jongeling van Markus 10. Daarom moet men zich nauwkeurig onderzoeken. Soms brengt God het iemand aan de weet en ontdekt hij zelf, dat hij er nog buiten staat. Soms komt iemand op zijn ziekbed er achter.

Iemand kan zeggen dat hij in de genade is, maar hij doet het zonder grond. Een ander beeldt zich in, dat het goed met hem staat. Men kent echter geen kommer over de genadestaat en wil zichzelf niet onderzoeken. Het is moeilijk om er achter te komen, of iemand werkelijk in genadestaat en bekering is. Men beweert heel wat kennis te bezitten, doch het is meer een weten dan een echt kennen, en doorgaans zijn het slechte belevers. Hoe kunnen ze er aan ontdekt worden, dat ze wel over bekering spreken, maar zelf de bekering uitstellen. Ze geven toe dat het zonder genade niet gaat, maar als het er op aan komt hebben ze de wereld liever en schuwen ze de genade van het vlees te



kruisigen en heilig te leven. Ze hebben wel de woorden van de zaken maar niet de zaken van de woorden. Ze menen weleens bewogen te zijn geweest, maar Felix en Agrippa hadden dat ook. Ze nemen de ganse Jezus aan, maar het is door tijdgeloof. Ze beroemen zich erop, dat ze het met de vromen houden, maar Saul was ook onder de profeten en Judas onder de discipelen. Zó na grenst de schijngenade aan de ware genade!

Hoe kan men nu weten, dat men ware genade bezit? Bij schijngenade is er vriendschap met de onoprechtheid en bij genade is er de grootste oprechtheid en zijn er kleine gedachten van zichzelf. Waar schijn is, wordt geen pijn gekend over de zonde, waar echte genade heerst kent men harteverdriet over de zonde. Bij wie het schijn is, is het altijd hetzelfde; hij is als een steen en kan altijd bidden; bij ware genade is er zoveel wisseling en daar heeft men het minste korreltje genade lief. Een schijngelovige stelt vast, dat het werk in hem goed is, maar de rechte begenadigde vraagt zich voor God af, of het wel goed is en standhoudt. Zo zijn er, die denken dat ze er niet in zijn en die hebben nochtans genade.

Zo is Smytegelt er telkens op uit het snode van het ware goed te onderscheiden. Daarvoor dienen vele kenmerken. Dit alles herinnert aan de intentie van de 'Geestelijke Printen' van zijn leermeester Witsius^{5a}.

Wedergeboorte en bekering – Wil men recht in de staat der genade komen, dan is wedergeboorte nodig. Smytegelt noemt deze ook bekering. Zo in de preek over zondag 3 van de Heidelbergse Catechismus, waar hij stelt dat de mens blind, doof en dood is. Daarom kan hij zichzelf niet bekeren. Dat is een daad van God, die een herschepping en levendmaking wordt genoemd. Is het van de mens uit onmogelijk die tot stand te brengen, bij God zijn alle dingen mogelijk. Men kan de onmacht der zonde te boven komen, indien men door de Geest van God wedergeboren wordt. De Bijbel spreekt over: een besnijdenis van het hart, een vernieuwing, een bekering enz. In Gods verkiezing en raad is het 'sondetje' bepaald, waar en wanneer men wedergeboren zal worden. Dat is echter zeer verschillend; het kan in je jeugd gebeuren, maar ook later. Ook op hoge leeftijd worden er bekeerd. Maar dán gaat het geestelijk leven beginnen. Men houdt het niet meer uit in het zondigen. Men begint met gewezen voor God zijn zonden te belijden en denkt dat men verloren moet gaan. Men neemt ook afstand van vroegere vrienden. 'Dat is de wedergeboorte', zegt Smytegelt. Wie daarin delen, zoeken nu het gezelschap der vromen. Waren ze voorheen werelds en goddeloos, ze worden nu nederig en vroom in taal en gedrag. Ze gaan voor hun kinderen bidden, of die ook bekeerd mogen worden. Zo wordt Gods Woord hen een kracht Gods tot zaligheid. Dan zijn ze niet meer onbekwaam tot het goede, worden gewillig tot het goede en wijken van het kwade.

Doch ook hier moet men goed onderscheiden, want menigeen denkt we-



dergeboren te zijn, maar is nog niet eens op de weg daarheen. ‘Hoe menige beelden zig zelven in, datze naar den hemel gaan, die ligtelyk in ’t korte in de helle zullen leggen!’ Daarom geeft Smytegelt een achttal kenmerken om er zich aan te toetsen en waaruit men weten kan, of men al wedergeboren is. Deze zijn: 1. Het nieuwe leven is van God gekregen. 2. Het is o zo klein in het begin, klein in kennis, in geloof, in alles. 3. Er komt een tijd dat dit nieuwe leven doorbreekt, te voorschijn treedt. 4. Als een kind geboren wordt, komt het walgelyk ter wereld; zo ziet het geestelyk kind zichzelf ook. 5. Men wordt naakt geboren; zo heeft iemand, die wedergeboren wordt, geen klederen van inbeelding of eigengerechtigheid. 6. Als een kind kermt men om voedsel. 7. Men wordt door God verder opgevoed. 8. Leven groeit; zo ook het geestelyke leven in vrijmoedigheid, voorzichtigheid, kloekmoedigheid, eenvoud en gave van gebed. Deze kenmerken of tekenen ontleent Smytegelt aan hetgeen van een natuurlijke geboorte en de opgroei daarna te zeggen valt. Zo wordt het geestelyke leven analoog het natuurlijke leven opgebouwd en van kenmerken voorzien. We vinden dat telkens weer in de prediking van de Nadere Reformatie⁶.

Ds. Smytegelt beëindigt deze preek, die hij op de eerste zondag in het nieuwe jaar hield, aldus: ‘Wat is het wonderlyk dat wy nu juist van de nieuwe scheppinge spreken! Gy ziet dan wel, dat ons herte vol is om u alle tot wedergeboorene kinderkens te maken: om u alle toe te wenschen, dat gy dit ondervinden moogt. Ik wensche, dat in Gods eeuwigen Raad en in het boek des levens myn en uwe naamen ten leven mogen zyn opgeschreven; en dat gy in de loopbaan van uw leven, zoo een stondetje heugen moogt; dat gy bereids gekregen hebt, of nog krijgen zult, dit geestelyk leven. Ik wensche u van God zoo veel geest toe, dat gy u dit geestelyk leven niet en schaamt; en dat gy als een geestelyke levende onder de dooden moogt staan. Wij wenschen u toe, zoo gy nog volgende jaaren hebt, dat gy gesterkt moogt zijn in ’t geestelyk leven; en dat gy moogt zijn tot opscherping der Liefde en der goede werken’ (43 v.).

In de 20e preek uit *Het Gekrookte Riet* gaat Smytegelt in op de vraag, of iemand weten moet de tijd, plaats en wijze van zijn verandering. Nu, daar moet onderscheidenlijk over gesproken worden, want daar zijn drie soorten mensen. Allereerst die van der jeugd af aan veranderd zijn, voor wie het niet mogelijk is tijd, plaats en wijze aan te geven. Hijzelf behoort onder hen (zie boven). Dan zijn er die heel burgerlijk zijn opgevoed en van een zacht meegaand humeur en die niet veel strijd, angst en verwisseling van gestalten ondervonden hebben; zij zijn zeer stilletjes overgekomen en hen moet men op deze vraag niet laten antwoorden doch er levendig aan ontdekken, dat ze veranderd zijn. Maar zo men 20, 30, 40 jaar geworden is en dan door God in het hart gegrepen is, moet men er wel op kunnen antwoorden. Al kende Smyte-



gelt uit de Bijbel en het pastoraat de plotselinge, krachtdadige overzetting en bekering, hij stelde deze niet als de eigenlijke alléén echte. Hij duwde de mens met weinig geschoktheid niet in een hoek en verhief de plots-bekeerden niet op een onbijbelse troon. Hij bracht de evenwichtige gelovigen niet in verleiding bevindingen te gaan forceren om te kunnen concurreren met hen, die door helleangsten en zondeafgronden zijn heengesleept naar Golgotha, aldus M.J.A. de Vrijer⁷.

In zijn 23ste preek zegt Smytegelt nog de volgende behartenswaardige dingen over de wedergeboorte. Het is het wezenlijke, dat wij niet missen mogen, of we zijn eeuwig ongelukkig. Van nature zijn we kinderen des toorns, vervloekten en zonder God. De wedergeboorte is een almachtige daad van God, die Hijzelf tot stand brengt. Desondanks vordert God haar van ons. Waarom? Om ons te overtuigen, waaruit wij door de zonde gevallen zijn. Vervolgens om ons te doen schamen, dat wij Hem niet dienen. En tenslotte om Gods eis te billijken en alle tegenspreken weg te nemen. Nu gebruikt God middelen om ons te wederbaren, te bekeren: kloppingen in ons geweten; tegenspoed in huis en gezin; het overladen met zegeningen om ons te verootmoedigen; het voorhouden van voorbeelden van goddelozen; en ook van godzaligen uit de Bijbel; bediening van zijn Woord, tenslotte dromen over het hemel- en helleleven. Dit alles kan en wil God gebruiken tot bekering.

Een laatste kwestie, die Smytegelt zelf hier ter sprake brengt, is, of ook kinderen bij hun geboorte in de natuur de wedergeboorte krijgen? In de 21ste preek van genoemde bundel antwoordt hij: Ja, in onze kerk en bij al de vromen wordt dat aangenomen. Daarom worden kinderen besneden en gedoopt. Ook een kind gaat bij de dood naar de hemel en zou het dan niet veranderd zijn en genade bezitten? Maar wat doet God dan aan zo'n kind, als Hij het genade geeft bij het natuurlijke leven? Wat doet God aan een dor zaadje, dat uit zijn kafje is en in de aarde wordt geworpen? Daar legt Hij kracht van leven en groeizaamheid in. Zo – weer die vergelijking met de natuurlijke gang van de dingen! – herstelt God zijn beeld in het hart van sommige kinderen. Het ligt er beide in stilte dan in: de oude mens en de nieuwe mens, de verdorvenheid en de genade, het beeld Gods en het beeld des duivels (dit laatste heeft Góð er ook in gelegd!). Bij de groei van het lichaam en het klimmen der jaren komt het er beide uit. Van de kant van de genade: enige vonkjes en sprankeltjes van devotie, tere en oprechte liefde tot God en de Heere Jezus, vurige gebedjes en dergelijke.

Zo is de wedergeboorte of de bekering naar de visie van Smytegelt een eenzijdige daad Gods, die Hij wel van ons eist, maar die Hij middellijk door zijn Geest tot stand brengt, waarvan men niet altijd tijd, wijze en plaats kan weten, maar die wel openbaar komt, zelfs al is ze bij de geboorte in sommige, uitverkoren kinderen reeds ingelegd.



Bekommering aan het begin – Smytegelts prediking en pastoraat waren vooral gericht op de zoekers, de twijfelaars, de bekommerden. ‘In het bijzonder strekt zijn zorg zich uit over hen, die “bekommerd” zijn over eigen zieleheil. Velen in die tijd worstelen met de vraag: ben ik wel een kind van God? ben ik wel wedergeboren? ben ik wel uitverkoren? Smytegelt kent deze vragen. Ze zijn hemzelf niet vreemd. En zo neemt hij ze bij de hand en leert ze het labyrinth van eigen hart kennen en leidt ze naar het licht van de Verlosser’⁸.

Ze worden wel de zwak- en kleingelovigen genoemd, de eerstbeginnenden, de overtuigden, de verslagenen en bestredenen. Ze zijn de gekrookte rietjes, de lemmetjes (lemmet = kaarse- of lampepit), de mensen met kleine genade, kleine kennis, klein geloof, klein licht en met veel strijd, met vele donkerheden, met vele dodigheden en met vele zwarigheden in hun hart. Ze vrezen, dat ze niet in de genadestaat zijn en smijten hun werk gedurig weg (zie: *Het Gekrookte Riet*, blz. 5, 12, 14, 17 v., 106, 155).

Deze bekommering of dit bekommerd-zijn is het eerste stadium op de weg der genade, waarmee al Gods kinderen beginnen, de eerste klas op de school van de Heilige Geest. ‘Vraagt het aan al Gods kinderen of het hun niet gedaan heeft gelijk het u gaat’. Elders zegt Smytegelt tot de vromen: ‘Gij zijt ook klein geweest, gij weet hoe het u toen ging’ (id, blz. 9, vgl. 13 en 18). *Het Gekrookte Riet* is één grote, telkens weer herhalende beschrijving van deze kleinen, deze bekommerden.

Ds. Smytegelt nu schenkt uitvoerig en met groot geduld aandacht aan deze categorie gemeenteleden. Vooral in zijn prediking. Ze komen telkens en telkens aan de orde. Soms denk je dat er geen andere hoorders meer zijn. Hoezeer de bekommerden zijn prediking beheersen blijkt met name uit het feit, dat hij in de periode van 1720 tot 1734 niet minder dan 145 preken heeft gehouden over ‘het gekrookte riet’ n.a.v. Matth. 12:20, 21, waar in de Statenvertaling staat: ‘Het gekrookte riet zal hij niet verbreken en de rokende vlaswiek zal hij niet uitblussen, totdat hij het oordeel zal uitbrengen tot overwinning. En in zijn Naam zullen de heidenen hopen’. In de eerste preken gaat Smytegelt uitvoerig in op de twee gebruikte beelden in deze Bijbeltekst en laat hij ze expliciet en impliciet slaan op de bekommerden, waarvan hij in de 1e preek al tien kenmerken noemt, die hij haalt uit de eigenschappen van een rietje.

Zo is een rietje geen zelfgewas, maar door Gods hand geplant, hoe klein en zwak ook. Zo zijn de kleinen in de genade een planting des Heeren. Een rietje is uitwendig niet aanzienlijk; zo ook Gods kind in het begin. Riet en biezen groeien in valleien en moerassen, heel laag. Gods kind denkt klein van zichzelf. Een riet staat in diepe wateren. Zo gaat het ook met een zwak kind van God, het kent het water van tranen, verdrukkingen en geestelijke bewer-



kingen. Een riet komt op in het slijk; hoe merkt Gods kind in het begin zijn verdorvenheden, die hem aanhangen. Toch behoudt het riet zijn groenigheid en vettigheid, is uitermate vruchtbaar en kan veel wind verduren, het ondersteunt elkaar en krijgt licht een knak. Nu, zet dat maar over in het geestelijke, stuk voor stuk, en men ziet, hoe bekommerden zijn. Ze zijn klein in kennis, geslingerd in hun staat, bestreden en zo vaak dodig enz. Toch zal de Heere ze niet verbreken. Hij omringt ze met bijzondere en tere zorg.

Smytegelt gaat vervolgens in op allerlei zwarigheden en tegenwerpingen van deze kleinen en bekommerden, zoals: wist ik maar dat ik een rietje was? Deze en nog hele series gemoedsgevallen lost hij op, beantwoordt hij met grote liefde en pastorale bewogenheid. Zo zegt Smytegelt: Een rietje kunt ge zijn, zonder het zelf te weten. Als ze naar voren brengen, dat ze zo mismoe-dig zijn en het zo donker is, stelt hij hen de vraag, of zij niet weten van kinderen van God die uit het donker weer tot het licht kwamen. Immers ja; nu denkt dan: God mag het mij ook eens geven! De bekommerden moeten zich tenslotte verkwikken met de belofte, dat God het gekrookte riet niet zal verbreken noch de rokende vlakwiek uitdoven!

Kenmerkenprediking – Vooral in verband met de pastorale behandeling van de bekommerden én om het onderscheid goed aan te geven tussen wie niet en wie wel in de staat der genade is, functioneren bij Smytegelt de kenmerken in zijn preken. In *Het Gekrookte Riet* bij voorbeeld verdwijnt na de 6e preek de tekst uit het gezichtsveld en houdt hij zich volledig bezig met het bevindelijke leven, gemarkeerd door de kenmerken. In de 145ste preek, de laatste, zegt hij zelf, dat hij voor de 37ste keer acht kenmerken wil noemen, wat betekent 296 kenmerken of tekenen of blijken!⁹.

Doch niet alleen in ‘Het Gekrookte Riet’, maar in heel veel andere prekenbundels komen series van kenmerken voor, zoals in de 20ste preek uit *Twee en dertig uitmuntende Predikatiën* over Psalm LXIII: 2b. Breed wordt aangegeven, waarin het dorsten naar God gelegen is en hoe een dorstige gesteld is. Een dorstige ziel mist God en voelt dit. Tegelijk is men zo bekommerd, of de Heere wel zal overkomen. Men heeft er een smartelijke pijn over en geen vrede in de beenderen. De dorstige ziel wil zich door niets laten vullen dan door de Heere alleen. Ze zal de middelen – Woord en gebed – te baat nemen om geleest te worden. Maar ontvangt de ziel wat, dan eigent ze het zich meteen toe. En zo zou er meer te noemen zijn, dat de bekommerde en dorstige karakteriseert, doch we moeten het hierbij laten. Het ging er ons om aan te tonen, hoe Smytegelt in vele vele preken de kenmerken naar voren haalt.

We zijn het eens met wat W. van Gorsel en K. Runia in deze hebben opgemerkt. W. van Gorsel schrijft: ‘Aan deze “kenmerken prediking” zijn onmiskenbaar grote gevaren verbonden. Smytegelt is weleens wat erg royaal met zijn kenmerken. Soms zegt hij, zonder veel verband met de tekst: “Wij

zullen u nog enige kentekentjes geven”. Op die manier kan elke reeks kenmerken naar willekeur worden uitgebreid. Bovendien ligt in de kenmerken weleens teveel accent op het gevoel en te weinig op het geloof. Soms komen we opmerkingen tegen als: “Men kan genade bezitten en toch denken dat men geen genade bezit...” Of: “wat is een mens gelukkig, die bekommerd is over zijn staat...” De Dordtse Leerregels noemen ook kenmerken maar die spreken van “onfeilbare vruchten der verkiezing, in het Woord aangewezen” en noemen dan als eerste kenmerk: “Een waar geloof in Christus”. Een hantering van de kenmerken als bij Smytegelt kan gevaarlijk zijn vooral voor naamchristenen. Kenmerken mogen nooit dienen om de mens op te bouwen in zijn ervaring maar alleen om hem uit te drijven naar Christus¹⁰.

En K. Runia zegt: ‘Terecht heeft men er op gewezen, dat dit soort prediking zich meer op de vrome christen en zijn zielstoestanden dan op de Christus en zijn heilswerk concentreert. Aan de andere kant moet de vraag ook gesteld worden of we vandaag in de prediking wel voldoende aandacht geven aan wat er in de mens zelf gebeurt en omgaat. Als ik het juist zie, wordt er in onze tijd b.v. betrekkelijk weinig uit de psalmen gepreekt, terwijl het daar juist gaat over de mens in zijn veelkleurige relatie tot God. Hetzelfde geldt ook van die gedeelten van Paulus’ brieven waar hij spreekt over het werk van de Heilige Geest in het leven van de gelovigen. Smytegelt c.s. mogen te veel aan introspectie gedaan hebben, maar doen wij het ook te weinig?’¹¹.

Het oordeel van S. van der Linde luidt kort en goed: ‘Dat S. het klein geloof zo wilde te hulp komen, mag barmhartig heten; dat hij niet liever krachtig de zekerheid des geloofs preekte en de mensen daartoe poogde op te trekken, lijkt ons te betreuren’¹².

Wisseling in het geestelijke leven – Wat heel sterk uit Smytegelts preken naar ons toe komt is, dat hij als geen ander weet heeft van de wisselingen in het geestelijke leven. Hij is er zich goed van bewust, dat het geestelijke leven altijd fluctueert en dat het niet in een rechte lijn vooruitgaat, maar zich vaak langs allerlei bochtige wegen beweegt en zich door angstige diepten worstelt. Eén van die diepten is de veelvuldig voorkomende weifeling. Velen geloven echt in Christus, maar blijven toch bij een hongeren en dorsten naar Hem en durven het niet rustig te doen met wat Hij op Golgotha eenmaal heeft volbracht voor heel hun leven. Ze matten zich af met graven in eigen gevoelens en eigen geslinderdheid. Is het alles wel waar en is het wel voor hen?

Er zijn nog veel meer oorzaken, waardoor de vrome zo geslinderd blijft en zo weinig tot vastheid komt. Hij kan gedrukt zijn door zwaarmoedigheid, waarvan hij zo moeilijk te genezen is. Of men is ontevreden over de bedeling van God: anderen krijgen veel genade en zij zo weinig; hoe zit dat dan? Ook doordat men de middelen niet getrouw gebruikt, kan men in slaperigheid

vervallen. Het is verder mogelijk, dat men te weinig aanhoudend bidt om verzekerd te worden. Of de vromen houden zich teveel bezig met aardse dingen, ze houden soms verborgen zonden aan de hand en willen die niet belijden noch er mee breken (zie 145ste preek in: *Het Gekrookte Riet*). En zo is er nog meer te noemen. Er is zoveel geslinderdheid en wisseling en zo weinig vastheid en gestage groei naar zekerheid. Smytegelt kent het uit eigen ervaring. Daarom weet hij de wisselingen zo nauwkeurig te analyseren. ‘De Heere gaf hem een verbazend doorzicht in al de bevindingen van eene geloovige ziel; hij was door en door geoefend in den geestelijken strijd, in het ont-knoopen van de zwaarste gemoedsgevallen en bestrijdingen des duivels’¹³.

Smytegelt gaat dus in op de wisselingen in het geestelijke leven, hij wijst ze aan, analyseert ze en haalt de oorzaken ervan op tafel. Maar tegelijk probeert hij toch zijn hoorders tot meer standvastigheid en zekerheid te brengen.

Versterking in het geloof – Hóe wil Smytegelt dan tot meer evenwichtigheid en zekerheid brengen?

Hij gebruikt daartoe verschillende middelen.

Smytegelt zet de mensen aan tot het zoeken naar kentekenen van genade. Dat kan tot weifeling brengen, maar heeft ook een keerzijde, want het kan juist de ware grond in Christus tot bewustzijn brengen. Want als men van het leven der vromen kent, is dat ‘een zeker teeken, dat gij in den name van Christus hopende zijt, en uwe hope zal u niet bedriegen in uw leven noch in uw sterven’ (7e preek in *Het Gekrookte Riet*). Men kan, wat God reeds in de mens gedaan heeft, over het hoofd zien en wanhopig blijven zuchten, terwijl het anker al in Christus vast mag liggen.

Verder raadt Smytegelt voortdurend aan de van God gegeven genademiddelen te gebruiken. Zo zegt hij: ‘Als God zegt: Ik zal u geven, dan sluit dit niet uit het hooren of lezen van Gods Woord. Want er zijn menschen, die zeggen: het kerkgaan helpt niet; het moet van Boven komen. – Het kerkgaan helpt wèl, want God heeft de bediening van Zijn Woord als een middel verordend om aan een dooden zondaar het water des levens te geven’¹⁴. Ook wijst hij op de doop. Daar wordt door de aangevochtene veel te weinig op gepleit (zie 134ste preek in *Het Gekrookte Riet*). Dit geldt ook van het Avondmaal. ‘Hoe donker dat gij zijt, het Avondmaal des Heeren moet gij niet nalaten... Verzuimt niet de verbondmakingen met God in het openbaar op verbondsdagen, avondmaalsdagen. Verzuimt ze niet’ (8e en 18e preek in *Het Gekrookte Riet*).

Tenslotte wijst Smytegelt de bekommerden, de gekrookte rietjes en de lemmetjes, wie het om God te doen is, die enige kenmerken van de genade in zich bevinden, op de vastheid van Gods beloften voor hen. Want Hij zal hen verbreken noch uitdoven. Hij zal niet liegen, Hij troost de treurigen. Hij bewijst barmhartigheid om zijn Zoon (zie 1e preek in *Het Gekrookte Riet*).



In deze wegen en door deze middelen kan men versterking van het geloof ontvangen.

Verzekering van de gelovige – Smytegelt kent ook de sterken en verzekerden in het geestelijke leven. Hij noemt ze de ‘verder-gekomene in de genade en in de heiligmaking’. Toch kan het voor hen nog donker zijn, omdat ze aan bepaalde zonden vasthouden, de ootmoed en de afhankelijkheid wat verloren hebben. De eerstbeginnende kan zelfs in het gevoel meer verzekerd zijn dan een verder-gekomene. Toch zijn zij sterk en verzekerd (zie 17de preek in *Het Gekrookte Riet*). Nu kan men middellijk verzekerd zijn en onmiddellijk. Het eerste is bij vele vromen het geval. Het groeit in hen door het lezen en horen verkondigen van het Woord Gods, het mediteren daarover en het bevinden van de kenmerken van de genade in zichzelf, die in het Woord worden genoemd. Zo weten ze zeker, dat zij er bij horen, dat ze kind van God zijn.

De onmiddellijke verzekering valt maar weinigen te beurt. Zij is er door ondervinding en bestaat hierin: ‘de ziel in de genade kort of lang geweest zijnde, al den kommer, vreeze, angst, twijfelmoedigheid, donkerheid, aanvechtingen, God doet het zoo al van haar harte wijken, al die wolken die het belet hadden, en Hij doet ze onderscheiden zien de genade Gods in haar; al de wolken zeg ik, gaan weg en hij ondervindt ’t geen er staat Amos V:8: de doodsschaduw verandert Hij in een morgenstond, en in den Ps. XVIII vs. 29, Gij doet mijne duisternissen opklaren. Daar welt niet een kommerlijke gedachte in haar op, de vijanden houden zich stil, het ongeloof ligt daar neder, en ’t is al gedaan als God haar daartoe prepareert, daar komt zulk een kalmte, als dat al ophoudt’. God komt helemaal met alles over, Hij laat heel zijn heilswerk opvallen en neemt zijn kind zeer dicht bij Zich en wekt een overstelpende liefde in hem op (zie 17de preek in *Het Gekrookte Riet*).

Smytegelt wekt deze verzekerden, die in volle bloei staan, op God voor alles te danken, niet hoogmoedig te worden en te waken voor de satan, die het bijzonder op hen toelegt. Ook moeten ze de dorre zielen verachten noch de oefeningen van het geloof nalaten¹⁵.

Nodiging tot Christus – Hier en daar komt bij Smytegelt de oproep door om tot de Heiland met alle noden, bekommelingen en slingeren te gaan. Men kan niet zeggen, dat deze oproep allesbeheersend is. De beschrijving van de gestalten en ongestalten van het geestelijke leven vormt de hoofdmoot van Smytegelts prediking, ook het oplossen van gemoedsbezwaren krijgt volle aandacht. Daartussendoor komt af en toe de oproep, soms het bevel, tot Jezus te komen. Zo in de 6de preek van *Het Gekrookte Riet*, waar het luidt: ‘Gaaf ge met alle verlegenheid naar Jezus, en zegt ge, al hadt ge nog zooveel deugden, ach Vader! ik en wijze U niet op mijne tranen, op mijn bidden, op



mijne weeke gestalten of deugden, maar alleen op Jezus, dien eenigen naam door welke ik moet behouden worden’.

Zo laat Smytegelt zijn hoorders niet in de bekommering, maar tracht ze tot Jezus te voeren ter bevestiging in hun staat.

ZIJN GEDACHTEN OVER DE HEILIGMAKING

Smytegelt is een rasechte vertegenwoordiger van de beweging van de Nadere Reformatie. Hij wil de gereformeerde belijdenis zich zien verwerkelijken in heel het volksleven. Hij dringt met profetische bezieling aan op persoonlijke levensheiliging alsmede op de radicale en totale heiliging van alle terreinen des levens¹⁶.

Smytegelt heeft zich over de heiligmaking vooral uitgelaten in zijn preken over de Heidelbergse Catechismus Zo. 33 tot 44, in uiteenzettingen over de goede werken in *Maandagse Catechisatiën* in een negental preken over Matth. 5:47 die zijn uitgegeven onder de titel *De weg der heiligmaking*, in *Des Christens Heil en Cieraat* en in verschillende Nabetrachtingspreken op het Avondmaal. We willen eerst de grote lijnen van zijn visie weergeven, en vervolgens een aantal concrete gestalten van deze heiliging naar zijn opvatting bezien.

Opdracht en oproep van de Heere – Als Smytegelt uit de Heid. Catechismus heeft gehandeld over de ‘waarachtige bekering des mensen’, die bestaat in de afsterving van de oude mens d.i. in een hoe langer hoe meer haten en vlieden van de zonden, én in de opstanding van de nieuwe mens d.i. in een lust en liefde om naar de wil van God in alle goede werken te leven, dan besluit hij zijn preek met deze woorden: ‘De Drieenige God gebiedt het ons. God de Vader wil het hebben: de Zoone bindt het op uw herte; de Heilige Geest gebiedt het: uwe conscientie eischt het... de bediening des Woords dringt’er u toe aan. Hoe meenige Predicanten hebt gy van uw leven wel gehadt die daarop aangedrongen hebben... Hoe meenig stigtelyk tractaat hebt gy gehadt en gelezen, dat daar op aangedrongen heeft! Denkt eens op uw vrienden: wat hebben’er die wel op aangedrongen! ... eenen vroomen vader, moeder, of vriend... De Engelen zijn’er voor...’ (blz. 525). In het onderwijs over Zondag 44 luidt het: ‘De Heere wil dat zyne kinderen haar oefenen in allerlei Christelyke deugden, in lydzaamheid, zagtmoedigheid, nederigheid’ (blz. 694).

In *De weg der heiligmaking*, dat wel voor ‘één van ’s mans laatste werken’ wordt gehouden¹⁷ en opgezet is naar aanleiding van Matth. 5:47: ‘En indien gij uw broeders alleen groet, wat doet gij boven anderen? Doen ook niet de tollenaars alzo?’ en dit thema uitwerkt: ‘Een christen, die naar de hemel gaat, moet ook in alles boven de anderen uitmunten, en hij moet



doen zien dat hij van de wereld onderscheiden wil zijn', zegt Smytegelt tot zijn gemeenteleden: 'Ja, u moet een geheel ander mens worden dan u nu bent, naar binnen en naar buiten, en dat moet uitblinken in uw gedachten, woorden, daden, in uw verkeer met mensen, in uw gedrag en in alles wat u doet' (blz. 9 v.).

Dit thema van de opdracht van de Heere God tot heiliging keert eendeloos weer: Elk lid, elk gelovig en vroom mens is verplicht om zo veel, als hij kan, zijn licht voor de mensen te laten schijnen (blz. 34). Uw gehele kindschap, uw hele staat van genade, ja uw ganse zaligheid hangt er aan (blz. 47). Met 16 redenen onderstreept Smytegelt deze roeping van een christen (blz. 42-54). Hebt gij genade in uw hart ontvangen, zo roept hij uit, dan moet u er ook uw leven naar richten. De praktijk moet naar de genade zijn en het gedrag en de wandel moeten naar de praktijk zijn. Het is geweldig een mens te zien, niet alleen met grote gaven en genaden, maar daarbij ook nog met een godzalige wandel. De Heere Jezus wil dit van zijn discipelen en in hen ook van al zijn kinderen (blz. 141 vv.).

Heel kernachtig wordt het zo gezegd: 'Geliefden, u weet wel waar wij met dit alles heen willen. Genade in Gods ogen te bezitten is zeer groot. Maar hoe meer genade men bezit, hoe heiliger men ook in zijn handel en wandel moet zijn. Hoe meer God aan hem doet, hoe meer een kind van God ook hemels behoort te leven en naar de volmaaktheid te jagen. Hoe meer genade, hoe meer heiligmaking' (blz. 195).

Vooraf ook na de Avondmaalsviering laat Smytegelt de roeping tot een heilig leven doorkomen. We denken aan de preek over Psalm XXII:26: 'Van U zal mijn lof zijn in een grote gemeente; ik zal mijn geloften betalen in tegenwoordigheid dergenen die Hem vrezen' en over 1 Cor. VI:20: 'Want gij zijt duur gekocht; zo verheerlijkt dan God in uw lichaam en in uw geest, welke Godes zijn' (9e en 11e preek uit *Twee en Dertig uitmuntende Predikatiën*). En op zondagavond 30 nov. 1727 galmt zijn stem door de Nieuwe Kerk te Middelburg in de Nabetrachtingspreek: Och geliefden, slaat toch weer eens de handen aan het werk, gaat het eens in de praktijk brengen (in: *De weg der heiligmaking*, blz. 30).

Vrucht en teken van geestelijk leven – Het betrachten van de heiliging des levens is niet alleen een opdracht van de Heere God en daarom een roeping voor alle gelovigen, maar het behoort ook wezenlijk tot het geestelijke leven. Het is er inherent aan. Het is vrucht van genade en tegelijk een kenmerk, zelfs toetssteen van de staat der genade en de aanwezigheid van het leven des geloofs.

Vandaar dat Smytegelt in zijn boek *De weg der heiligmaking* er een hele preek aan wijdt om de hoorders te doen weten, of men geestelijk leven kent en aan te wijzen, waaraan men weten kan, of men het bezit, want zonder dit



leven geen heiligmaking (8e preek). Wanneer men dit geestelijke leven heeft ontvangen en in zich draagt, dan heeft men een hartelijke lust om voor God te leven, dan draagt men vruchten en doet men goede werken. 'Het is dit, dat onze goede daad uit een begenadigd herte komt... uit eenen begenadigden grond' (*Des Christens eenige troost*, blz. 520 v.).

Dit brengt Smytegelt ook heel sterk naar voren in zijn preken over Joh. XV:2b. Die in Christus is en blijft als de rank in de wijnstok, die draagt veel vrucht en de Landman reinigt hem, opdat hij nog meer vrucht drage¹⁸. Hij zegt dan o.a.: 'Die rank is / die draagt ook vruchten, niet slechts met woorden / maar met er daad en waarheid. o Een ware rank is een godvruchtig mensch / een opregt mensch / een zachtmoedig mensch. Zij dragen vruchten van geloof en van liefde tot God en den naasten. Zij zijn ootmoedig / nederig / vriendelijk / getrouw enz.' (blz. 549 in: *Keurstoffen*).

Er is er niet één, die genade in zijn hart heeft, of hij zal moeten zeggen: Dat past mij, dat ik boven anderen uitmunt. Ja, ik ben daartoe ook zeer genegen. Er is hem dan niets te veel in de dienst des Heeren. Van deze zaak hangt het gehele besluit nu af, of gij een ontfermde Gods zijt of niet. Hoe zal het ook anders voor de wereld duidelijk worden, dat ge andere mensen zijt geworden dan gij vroeger waart! (*De weg der heiligmaking*, blz. 90, 42, 47, 14).

De heiliging komt uit een begenadigd hart voort. Maar omgekeerd, laat ook een rechte, godzalige levenswandel zien dat het hart in genade gegrond is. Want in dit verband zegt Smytegelt: 'Daaraan zult u weten dat u kinderen van God bent en dat u een Vader in de hemelen hebt' (id., blz. 36). De vromen moeten zich daarom onderscheiden door hun gedrag, bescheidenheid, ootmoedigheid, nederigheid, matigheid, lijdzaamheid, lankmoedigheid, verdraagzaamheid en dergelijke deugden meer, die daaruit voortkomen (id., blz. 66 v.). Zo wordt men gekroond niet naar geleerdheid, maar naar godzaligheid. Door dit verheven en hemels leven boven anderen komt men tot de verzekering van zijn staat en tot de wetenschap, dat men in de Heere Jezus is. 'Wij kunnen onze verkiezing, onze roeping, onze verzekering van ons aandeel in de Heere Jezus niet opmaken dan uit de vruchten, welke wij voortbrengen' (id. blz. 198). 'Doet u wat boven anderen en meer dan anderen, dan mogen wij met alle recht tot u met name zeggen: Gij zijt vrienden van God geworden!' (id., blz. 241). Zo is een heilige levenswandel niet alleen vrucht van een wedergeboren hart, maar er tegelijk ook het ontwijfelbaar bewijs en kenmerk van.

Onvolmaaktheid en nalatigheid in het werk – Ondanks de opdracht tot heiligmaking en de stuwing van het wedergeboren hart moeten Gods kinderen klagen, dat hun heiligmaking zo klein is en dat zij weinig vruchten dragen. Er is geen mens in de wereld, die de wet van God volmaakt kan onder-



houden. Wij struikelen allen in velerlei opzicht. En zo we de openbare zonden niet doen, dan toch wel de verborgene. Zelfs de allerheiligsten hebben naar het getuigenis van de Schriften hun zonden en tekorten gehad. Denk aan Henoch, Mozes, Petrus en Paulus. Ze hadden maar een klein beginsel van de nieuwe gehoorzaamheid, hoewel ze naar de volkomenheid joegen (zie: *Des Christens eenige troost*, blz. 520, 688 v., *Een woord op zijn tijd*, dl. 1 31ste preek blz. 450 v.).

Deze onvolmaaktheid in de heiligmaking zou ons de moed kunnen ontnemen. Dat weet de Heere God. Daarom komt Hij ons, zo verkondigt Smytegelt, met twee sterke aanmoedigingen tegemoet. Allereerst zijn er zijn beloften, die Hij gedaan heeft betreffende de prijs en kroon voor de aanhouder in dit werk. Vervolgens zijn er de beloften van God, waarin Hij toezegt sterkte te geven aan hen, die zich in dit werk willen oefenen (*De weg der heiligmaking*, blz. 145 v., 6de preek). Zo stimuleert de Heere zelf zijn kinderen tot heiliging des levens.

Maar anderzijds moet Smytegelt klagen over de slapheid en nalatigheid onder Gods kinderen in deze. Wat doen de vromen veel met de wereld mee! Bijna in alles: in kleding, gebaren, omgang, spreken en daden. Er kan thans, zo zegt hij, geen loterij of kansspel zijn, of in onze steden moeten de vromen met het gewone volk meedoen. Is het in uw gezin en onder uw personeel anders? Zo vallen de vromen anderen tegen, maar staan ook zelf beschaamd wegens hun verval. Hoe zijn vele vromen verachtend in dit stuk. Het zijn zulke vromen, die tussen slapen en waken zijn. Wellicht zijn ze al meer dan eens door ijverige en ernstige godzaligen aangesproken over de slordige wandel, die zij openbaren, maar ze kunnen dat niet goed hebben. Zij zijn mensen, 'die op de weg der genade en op de weg naar de hemel meer van verstand en van wijsheid houden dan van het geestelijke en innige werk der genade en des Geestes. Die meer vertonen willen dan zij zijn, die meer van schijn dan van zijn houden en die meer uitwendig wat spreken dan het in hun daden in praktijk brengen, die meer houden van wat beschouwingen en bespiegelingen van het christendom dan van de Geest en Zijn werk... die wat beginnen te schikken en te vouwen en die weer tot de wereld beginnen over te slaan in geest en manieren, in kleding, in handel en wandel, in spreken en daden... Het zijn vromen, die wel willen leven en met de wereld meedoen en ook hun plezier en vermaak in de wereld willen hebben. Maar als het op sterven aankomt dan willen zij wel naar de hemel gaan... tenslotte dan, het zijn zulke vromen, die voor de Heere en Zijn dienst, welke zij kiezen, niet willen uitkomen, maar haar verbergen'. Hoe kunt u zo doen? vraagt Smytegelt in alle ernst (zie id., blz. 59 en voor de citaten blz. 75 vv.). 'Waakt', roept de prediker. Weg met alle traagheid en ijverloosheid, vleeselijke gerustheid en zorgeloosheid! Zult u dan altijd traag zijn en achterblijven? God wil uw heiligmaking! (zie id., blz. 85, 204).



Terreinen van de heiligmaking – Inzake de heiliging des levens bestrijkt Smytegelt in zijn prediking alle terreinen. Héél het leven komt onder de belichting van Gods normen en onder de opdrachten Hem te dienen en de naasten tot zegen te zijn. Maar Smytegelt laat het niet bij algemeenheden. Hij wijst ook concreet de nalatigheden en ongerechtigheden aan en zegt, hoe men daadwerkelijk godzaligheid kan betrachten in deze sectoren van het leven.

We willen een aantal sectoren wat nader bezien.

Over het *gezinsleven* maakt hij de volgende opmerkingen. Ouders moeten hun verantwoordelijkheid tegenover hun kinderen goed verstaan en ze christelijk opvoeden. Doch wat zien wij: zij zorgen er vaak wel voor, dat hun kinderen een stuk brood ontvangen, een goede opleiding en positie verkrijgen, maar ze bekommeren zich er niet om of ze wel een kruimel genade deelachtig worden. Ouders moeten hun kinderen voor de Heere opvoeden, hen tot bekering trachten te leiden en niet altijd verbieden, maar ook prijzen om het goede dat ze doen, en vooral geen slecht voorbeeld geven b.v. door zelf te vloeken. Ook behoren ouders hun kinderen mee te nemen naar de kerk. Doch Smytegelt klaagt: ‘Wy hebben ons leven geen Gemeente gezien, daar de kinderen zoo weinig te Kerk komen’. Anderzijds moeten ook de kinderen hun ouders gehoorzamen, hen in ere houden en hen niet op het hart trappen (zie: *Des Christens eenige troost*, blz. 613 vv.).

Ook over de *zondagsheiliging* laat hij harde woorden horen. Waarom brengt men de zondag niet door in gebed, opgaan tot Gods huis, overdenken wat men daar heeft gehoord en zich verootmoedigen voor de Heere. Maar hoe gaat het nu? Men gaat uit rijden, lopen, wandelen op singel en wandelplaatsen buiten, tuinen bezien of zich met andere vermaken bezig houden. De rustdag is een saletdag geworden. Men zit maar te zwelgen en te zuipen. Het is een snipperdag, een ravotdag, een koop- en verkoopdag, in één woord een duivelsdag. De kroegen zitten vol. Men slaat aan het vechten en moorden. God zal het komen bezoeken! (zie: id., blz. 597 v.).

Hoe is het met *het maatschappelijke leven* gesteld? Geen haar beter. Allerlei zondige praktijken worden er aangetroffen. Het zit er vol van. Er wordt gevloekt, dat het niet mooi meer is ‘op schuiten, op wagens, op wegen in Holland en Zeeland, door gans Nederland, ’s is of ge in de hel leeft. Elk heeft vloeken, nieuwe en oude’ (id., blz. 569). Ook verheft Smytegelt zijn stem tegen de kermissen, wat kenmerkend was voor vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie¹⁹. Zo houdt hij twee preken op achtereenvolgende zondagen, wanneer er een zwaar onweer is losgebroken op een kermisdag. ‘Daar zijn nu de Kermisdagen, de Oostindische schepen zijn ingekomen, ’t zal al plezier zijn, en ondertussen heeft Godt zulke bewijzen van zijne Majesteit gegeven, een maant geleden, en morgen agt dagen geleden, toen hij het



bijna alles in vuur en vlamme zette. Over een maant door de zware ijsstenen, en morgen agt dagen door den donder en weerligt. Daar zaagt gij de vlamme als door de reten van uwe planken, daar dede Godt zijne stemme hooren'. Maar wat doet het volk?! Ze gaan rustig door met kermishouden, dansen, springen, loten. God zal niet wegblijven. Betert u dan toch en bekeert u, roept Smytegelt zijn mensen toe (zie: *Een woord op zijn tijd*, dl.2 45ste en 46ste preek).

Met niet minder kracht verheft Smytegelt zich tegen de zonden op sexueel terrein. Hij beschuldigt mannen en vrouwen, dat ze zich te buiten gaan. Het hele land lijkt wel een hoerhuis te zijn geworden. Ook Middelburg zit vol bordeelhuizen en hoerenkotten. Het kwaad schuilt in de gemakkelijke echtscheidingen. Al dat scheiden is de dood in ons land. Dit werken de comediespelen, de onzedelijke kleding en het vele dansen in de hand (zie: *Des Christens eenige troost*, over Zondag 41, blz. 635 vv.).

Om niet meer te noemen herinneren we aan Smytegelts woorden tot de *predikanten*, die een heel verantwoordelijk ambt hebben temidden van het volk. Maar velen zoeken daarin zichzelf, zijn wispelturig en eierzuchtig. Hij verneemt zelfs, dat één van zijn collega's een loterij in het leven roept. Hoe is het mogelijk! Smytegelt bindt hen hun grote verantwoordelijkheid op hun zielen (zie: *Des Christens eenige troost*, Zondag 31, 22) en geeft zelf een voorbeeld in reinheid van wandel, in versterving aan zichzelf, in ootmoed en eenvoud en ook in geloof²⁰.

ZIJN WOORD OVER DE POLITIEK

Al kunnen we bij Smytegelt niet spreken van 'politieke prediking', zoals daar in onze tijd over gesproken wordt²¹, wel heeft Smytegelt het licht laten vallen over de politieke constellaties van zijn dagen. Hij deed dat vooral in de zgn. Biddagspredikatiën. Daarbij moeten we niet denken aan onze bid- en dankdagen voor arbeid en gewas, maar daarnaast kende men toen ook 'algemene boete-, dank-, vast- en bededagen', door de plaatselijke, soms ook landelijke overheid uitgeschreven, b.v. wanneer er ziekte onder vee of mensen heerste, oorlog of andere rampen dreigden. Ook Smytegelt hield ze en betoonde daarmee een trouwe vertegenwoordiger van de Nadere Reformatie te zijn, in welke stroming ze veelvuldig werden gevonden.

Smytegelt was niet bang om op zeer concrete politieke zaken van zijn eigen tijd in te gaan. Hij had 'een bijzonder doorzicht en kennis in staatkundige zaken, die den toestand van land en kerk betroffen... (hij) legde den toestand van het land open, en hoe het gesteld was aan de hoven der koningen door heel Europa heen; alsof hij zelf in de kabinetten der koningen gezeten had.



Dit haalde hij eensdeels uit Gods Woord, anderdeels uit de maandelijksche berichten en andere geschiedenissen', terwijl zelfs de gedachte rondging, dat 'hy briefwisseling hield met de vertrouwste Hovelingen. Maer Smytegelts correspondentie was aen 't Hof des Hemels'²².

Het waren zware tijden voor ons land tijdens Smytegelts leven en periode van werken. Een ernstige veepest teisterde Holland, watervloeden en dijkdoorbraken troffen verschillende delen van ons land. Vele oorlogen woedden: de tweede Engelse oorlog (1665-1667); het rampjaar 1672 volgde; de republiek geraakte met vier verbonden staten in oorlog; in 1678 kwam er vrede met Frankrijk; daarop volgde de negenjarige oorlog (1688-1697); tenslotte was ons land verwickeld in de Spaanse Successie oorlog (1702-1713), waarin de Republiek samen met Engeland en andere bondgenoten zich keerde tegen de macht van Lodewijk XIV, die eigen kleinzoon op de troon van Spanje wilde zetten.

Allereerst horen we het woord van Smytegelt over de *internationale* politiek en het optreden van Nederland naar buiten.

Op de bededag in 1709 belicht Smytegelt als volgt de internationale situatie: 'Daar zijn ongemakken en merkelijke schade die den koophandel van het land krenken; dien oorlog in het Oosten: Dat weten die het best / die daar schade bij lijden. Voor dezen zouden onze voorouders zulke belemmeraars van hunne negotie wel weggeblazen hebben; en nu kan men het die niet beletten. Waar het aan hapert / weten die het best die daar aan vast zijn. Wie zijn het toch die dien oorlog voeren / Het zijn aan de eene kant de Moscoviters en aan de andere kant de uitgeputten Zweed. Wil onzen Staat handel drijven op de Oostzee / dan vallen zij op onze schepen aan en het gaat op een stroopen tot voor onze zeegaten toe. Onze voorouders zouden zulke kleine vijanden wel weggeblazen hebben' (*Keurstoffen*, 36ste preek blz. 430 v.). Het gaat hier blijkbaar om de oorlog van Peter de Grote tegen Karel XII. Smytegelt verwijt onze staat laksheid.

Wanneer er op 11 april 1713 te Utrecht de vrede wordt getekend en er een einde is gekomen aan de Spaanse Successie-oorlog, houdt Smytegelt op woensdagmorgen 14 juli een dankdienst. Hij wijst erop, hoe we 10 jaren lang in een zware en bloedige oorlog met Frankrijk hebben gezeten en daarna geeft hij een heel overzicht van het verloop door al die jaren. Maar nu hebben we vrede, doch we zitten nog in smart, want het heeft ons kapitalen gekost. En... is het nu ook vrede met God! Laten we Hem toch met een waarachtig hart dienen! (zie: *Twee en Dertig uitmuntende Predikatiën*, 31ste preek).

In 1721 constateert Smytegelt vrede op internationaal gebied. Alleen de tsaar van Rusland schijnt op oorlog te zinnen. Maar met het kerkelijke leven is het niet zo best gesteld. In Zwitserland en Engeland is het droevig gesteld,

in Silezië, Hongarije en Moravië is de kerk zo goed als uitgeroeid en in Polen – een land dat Smytegelt telkens weer noemt in zijn biddagspreken – heerst een verschrikkelijke vervolging. Daarom past het ons tot verootmoediging en bekering te komen! (*Een woord op zijn tijd*, 37ste preek).

Er moge wel vrede zijn in Europa, stelt Smytegelt in 1722 vast, maar nu hebben wij oorlog met God. Hij overziet de situatie wereldwijd met o.a. aandacht voor het heersen van de pest in Frankrijk, Turkije en Polen (!), terwijl wij in Nederland precies tussen de armen van het Zuiden en Noorden zitten. Zijn wij de Heere dankbaar en willen we zijn stem horen?! Alle donkere wolken lijken in 1723 weg te zijn en we hebben vrijheid met de potentaten rondom, doch laten we dan eens naar binnen kijken (id., 38ste en 39ste preek).

In 1725 constateert Smytegelt, dat de gewetensvrijheid in Europa aan het verdwijnen is. Hij licht dat breed toe met een voorval uit Polen. Moet dit ons niet tot waakzaamheid nopen? Het volgende jaar ziet de Middelburgse prediker alweer een oorlog dreigen, want Engeland schijnt een verbond met Frankrijk aan te gaan en dan kunnen wij niet neutraal blijven. Moge God het verhoeden! (id., 40ste en 41ste preek).

In 1728 geeft Smytegelt op 28 februari een heel overzicht van het internationaal gebeuren vanaf 1648 en wijst er op, wat er nu weer gaande is. Al de hoven van Europa hebben gezanten gezonden naar een congres te Camerijk om te zien, of men de vrede instand kan houden. Maar dan moet God zijn zegen geven. Daarvoor hebben wij in Nederland te bidden (id., 43ste preek).

Zo doorlicht Smytegelt jaarlijks het hele wereldgebeuren, houdt zijn gemeente ervan op de hoogte en laat het licht van God erover schijnen. Hij spreekt over oordelen en uitreddingen van de Heere en roept op tot ware verootmoediging en daadwerkelijke dankbaarheid.

Maar ook de *binnenlandse* staatkundige en kerkelijke situatie komt telkens en in verbinding met het bovenstaande aan de orde. Hij spreekt over de sterfte onder het vee, de storm en overstromingen met alle gevolgen daarvan, de kermissen en volksvermaken die worden gehouden met alle uitspattingen daarvan.

Wat staat ons te doen? Wat is de taak van de regenten, de predikanten en opzienders in de kerk? Keer op keer verheft Smytegelt zijn stem tegen hen en roept hen tot boete en tot een Gode welgevallige leiding geven aan het volk. Dit zijn de zuivere tonen van de Nadere Reformatie, waarin niemand wordt ontzien. Smytegelt ontziet zelfs de regenten van zijn eigen stad niet. In zijn Catechismuspreken stelt hij, dat de regenten zich zo waardig moeten gedragen, dat zij respect afdwingen bij het volk. Hij waarschuwt hen voor ‘landdieverij’, voor het aannemen van steekpenningen en voor het begunstigen van vriendjes. En wat te zeggen van hun veel te tolerante houding tegenover de papisten! ²³.



In zijn tijd spelen de welgestelde families elkaar en eigen kinderen de ballen van macht en van de vette baantjes toe. Smytegelt spaart hen niet, maar spreekt openlijk over de praalzucht der regenten, over hun rijkgetooide echtgenotes en over hun verwende kinderen. Wat een trots! Wat een jagen naar macht! Er is geen rechtspraak zonder aanzien des persoons! En laten we van rechte godsvrucht maar niet spreken! Hun plaatsen blijven in de kerk: ensten meestal leeg! (zie o.a.: *Een woord op zijn tijd*, 38ste preek). Er is zelfgenoegzaamheid en klassejustitie en wat doen de regenten om het volk van zondige praktijken weg te houden?! In dit verband wijst Smytegelt op het verderf en de verworping in héél het maatschappelijk en kerkelijk leven (zie: boven over de Terreinen van de heiligmaking).

Geen wonder, dat bepaalde categorieën mensen helemaal niets van Smytegelt en zijn boetpreken moesten hebben en liever bij hem niet naar de kerk gingen. En het verbaast ons niet dat de eerste regel van een grafdicht na zijn dood luidt: 'Van velen zeer bemind, en van nog meer gehaat'²⁴.

Op de vraag, waarom de (plaatselijke) overheid niet ingreep en Smytegelt het spreken verbood, is gewezen op vier motieven: a. de overheid was er aan gewend dat de voetiaanse predikers zich zo fel uitten; b. Smytegelt was er populair; c. hij spaarde niemand, regenten noch het volk zelf²⁵; d. men voelde dat zijn boetpreken voortspuiten uit liefde tot het volk, de kerk en de overheid²⁶.

Zo protesteert Smytegelt met de kracht van zijn ziel tegen de zonden en het verlaten van God met alle gevolgen daarvan voor het wereldgebeuren en voor het leven binnen eigen land, provincie, stad en kerk!

Hij roept met niet minder kracht op tot bekering: Betert u. Breekt uw zonden af. Worstelt en bidt, dat God niet heenga! Gods geest werkt nog in Nederland. Weest klein en nederig! (zie 26ste preek in: *Des Christens heil en cie-raat*).

Zo liet Smytegelt het licht van Gods Woord op heel het gebeuren vallen, bracht de zonden boven water en riep op tot betoon van godzaligheid allerwege!

ZIJN HOUDING TEGENOVER DE CONVENTIKELS

We willen tenslotte nog horen, hoe Smytegelt dacht over de gezelschappen of conventikels²⁷. Deze conventikels waren vanaf de Reformatie bekend. Ze werden in het leven geroepen om over de gehoorde preken door te spreken of uitleggingen van de Bijbel te geven. Langzamerhand begonnen ze een min of meer zelfstandig leven te leiden, onttrokken zich aan het toezicht van de kerkeraden en veranderden van opzet. In plaats van onderlinge stichting door



gebed, lied en bijbeluitleg, kwam nu de bespreking van de geestelijke ervaringen van de aanwezigen, de bijzondere leidingen des Heeren met de enkele ziel en de toetsing van het echte in de bevindingen. Verder vervulden de conventikels ook de functie van bewaring van de ware gereformeerde religie, wanneer in de kerken een dorre, inhoudloze of onschriftuurlijke leer werd verkondigd.

Smytegelt laat zich over deze conventikels uit in de 9de en 1ste preek van *Des Christens Heil en Cieraat*.

Allereerst zegt hij er goede en prijzenswaardige dingen van. Hij noemt ze ‘particuliere samenkomsten’, ‘private oefeningen’, waarin groepjes vromen samenkomen en één van hen de gave bezit om te bidden en een stichtelijk woord te spreken. Zulke gezelschappen zijn in Gods Woord gegrond en niemand kan er iets tegen hebben. Men bidt er, dankt en behandelt gemoedsgevallen en geeft elkaar moed en troost.

Toch weet Smytegelt van de gevaren van deze conventikels. Hij vermeldt ze en zegt, dat hij van het begin af veel tegen ze heeft gehad. Het is gevaarlijk te eisen, dat iemand zijn hele staat openlegt en dat anderen daar keurmeesters over menen te kunnen zijn. Men geeft een oordeel en durft het vonnis van leven en dood uit te spreken, waar de uitnemendste predikant beeft om het hart van de rechtvaardige niet te bedroeven en het hart van de goddeloze niet te stijven. Zo triomfeert de hoogmoed en vertrappt men de kleinen in de genade.

Ook is er het gevaar, dat men de openbare kerkdiensten en de wettige dienaars der kerk gaat verachten. Men gaat liever naar de gezelschappen. Daar zou het beter zijn.

Door veel deze gezelschappen te bezoeken is men veel van huis en verwaarloost men de opvoeding van de kinderen en de verzorging van het gezin! Zelfs benadeelt men zijn aardse beroep. Wacht u ook voor zulke oefeningen, waar ongepaste gesprekken, nijd, liefdeloosheid, geesteloosheid en valsheid zich vertonen.

Als men werkelijk met een heilig oogmerk, biddend samenkomt, dan zijn het goede oefeningen!

Smytegelt heeft zich met dit zijn oordeel geschaard bij de mening van andere vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie, zoals G. Voetius en W. à Brakel. Zij hebben naast het goede van de conventikels steeds ook op de gevaren, nadelen en uitwassen gewezen. Ook de kerkelijke vergaderingen dringen telkens aan op de noodzaak, dat de kerkeraden toezicht zullen houden op deze conventikels en dat de predikanten er leiding aan zullen geven. Waar ongereformeerde en sectarische stromingen via de conventikels hun invloed en aanhang trachten te vergroten, grijpen zelfs overheden in om ze te verbieden, zoals de Staten van Zeeland in 1714.



M.J.A. de Vrijer schrijft met recht: ‘In Smytegelt’s dagen behoeften de ootmoedige bevindelijken te Borssele, Goes, Middelburg, zich niet buiten de Kerk in “gezelschappen” te isoleren. Waar hij preekte – daar had men in de Kerk het conventikel... In plaats dus van op de conventikelen of “gezelschappen” met bitterheid en minachting en gekrenkte trots neer te zien, trok Smytegelt ze in den puren dampkring der Kerk. Hij erkende de begeerten der bevindelijken. Hij had hen waarlijk lief. Het zijn waarlijk niet enkel huichelaars. En hij sprak naar hun hart, d.i. naar de diepte van hun hart, uit het Woord van God. Hij hield hen bij het Sacrament’²⁸.

Smytegelt waarschuwt dus voor het sectarisme en de geestdrijverij in het conventikel, die tot grote schade van het geestelijk leven kunnen zijn en drong aan op het blijven gebruiken van de door God ingestelde genademiddelen.

WAARDERING

Smytegelt is een waardige vertegenwoordiger van de beweging van de Nadere Reformatie. Hij heeft zich niet in exegetische uiteenzettingen en dogmatische verhandelingen laten horen. Zijn kracht lag op de predikstoel en in het pastoraat, in het directe leven der gemeente en der vromen. Zo hebben hem maar weinigen geëvenaard. Hij is de deskundige op het terrein van het innerlijke, persoonlijke geestelijke leven. Hij kent het tot in de diepten van de worstelingen, vertwijfelingen, ontdekkingen en vertroosting. Daarover spreekt hij met ontzag als één, die van huisuit het spreken der Schriften daarover kende en die van kindsaf zelf de werkingen des Geestes heeft ervaren en zo erin verkeerdt heeft²⁹.

Smytegelt heeft met alle kracht en ernst geijverd voor een heiliging van alle terreinen van het leven; wees op het verderf en de verwording en riep in de Naam des Heeren terug tot de ware dienst van Hem, die aan het Nederlandse volk zoveel zegeningen had bewezen. Daarbij ontzag hij niemand, maar liet een onpartijdig oordeel gaan over allen in kerk en staat en vooral over hen, die daarin leiding hadden te geven. Het was een prediking van protest en appel in Gods Naam.

Wel had in zijn prediking en pastoraat Christus in zijn heilshistorische verlossing en overwinning, de zekerheid van het geloof in de beloften Gods, én in zijn boeteprediking over kerk en staat en dagelijks leven het met Christus’ opstanding doorgebroken rijk van God en de eschatologische werking daarvan meer op de voorgrond mogen gesteld worden. Zo zien we ook bij Smytegelt de toenemende verinnerlijking binnen de beweging van de Nadere Reformatie almeer aan de dag treden! De christen in al zijn ervaringen en bevin-

dingen, gestalten en ongestalten, gemarkeerd door vele en vele kenmerken, vormt het centrale gegeven in zijn preken. De bijbelteksten en hun uitleg dienen deze benadering en behandeling in gang te zetten³⁰. Ook moet een vraagteken gezet worden bij het aanwenden en gebruiken van teksten voor Smytegelts preken. Hij houdt tientallen preken naar aanleiding van één tekst, zoals 9 preken over Matth. V:47 (*De weg der heiligmaking*), 40 preken over Coloss. I:22 (*Des Christens Heil en Cieraat*) en 145 preken over Matth. XII:20, 21 (*Het Gekrookte Riet*), waarbij na de eerste preken de tekst soms geheel uit het gezichtsveld verdwijnt en er een uitgebreide behandeling van een bepaald thema voor in de plaats komt met het noemen van allerlei gemoedsbezwaren en hun oplossing. G. Strik vindt, dat wij dit 'op een zuiver exegetisch standpunt ten strengste moeten afkeuren... Dit gebrek aan zuivere, degelijke en wetenschappelijke schriftverklaring is dan ook wel de grootste grieve, die wij tegen Smytegelts predikatiën inbrengen'³¹.

Desondanks zijn velen door zijn preken gebouwd, bemoedigd en gevormd en is de prediker Smytegelt bekend en geliefd bij velen, niet alleen in Zeeland en in heel ons eigen land, maar ook daarbuiten: in Europa, Schotland, Duitsland; ja zelfs in Amerika en Afrika wordt zijn naam met ere genoemd³².

Noten

1. *Ds. Bernardus Smytegelt en zijn 'Gekrookte Riet'*, Vianen 1968, blz. 6.
2. Id. a.w., blz. 11 en 12. Smytegelt preeste dit boek van Witsius van de kansel aan.
3. Zie: *Des Christens eenige Troost in leven en sterven*, Rotterdam z.j., blz. 250 v.
4. *Historisch Verhaal van het Leven en Sterven van Ds. Bernardus Smytegelt*, Utrecht z.j., 16, 18.
5. Vgl. W. Kremer, *Priesterlijke Prediking*, Amsterdam 1976, blz. 11.
- 5a. Zie: J. van Genderen, *Herman Witsius*, 's-Gravenhage 1953, blz. 231 v.
6. Vgl. T. Bienen, *De Prediking van de Nadere Reformatie*, Amsterdam 2e dr. 1981, blz. 151.
7. A.w., blz. 100 v.
8. K. Runia, 'Bernardus Smytegelt - De prediker van "Het Gekrookte Riet"', in: *Het Hoge Woord in de Lage Landen* (dat in 1985 zal verschijnen).
9. Als M.J.A. de Vrijer, a.w., blz. 133 spreekt over 304 kenmerken, zal dit wel een vergissing zijn, vgl. K. Runia a.w..
10. *De IJver voor Zijn Huis*, Groede z.j., blz. 95 v., vgl. mijn *Bevinding*, Kampen 1978, blz. 158.
11. A.w..
12. 'Smytegelt', in: *Chr. Encycl.*, 2e dr. Kampen dl. VI 1961, blz. 156; vgl. D.J. Budding, 'Franciscus Ridderus', in: *Doc. blad Nadere Reformatie*, 7de jrg. nr. 3, 1983, blz. 105.
13. P. de Vrieze, a.w., 22; vgl. M.J.A. de Vrijer, a.w., blz. 102 v.
14. *De bedroefde christen vertroost*, blz. 25.



15. Zie: *Twee en dertig uitmuntende Predikatiën*, 3de preek; vgl. mijn *De prediking van de Nadere Reformatie*, blz. 135 v.
16. Zie: M.J.A. de Vrijer, *a.w.*, blz. 81 en voor de typering van de beweging van de Nadere Reformatie: *Doc. blad Nadere Reformatie*, 7de jrg. nr. 4 – 1983, blz. VII-109 vv.
17. Zie Ter Inleiding door J.A. Saarberg op 2de dr., blz. 5.
18. Zie: *De ware christen tot goede werken toebereid door den Vader des Heeren Jezu Christi*; en 46ste preek uit: *Keurstoffen*, blz. 545 vv.
19. Zie: M.J.A. de Vrijer, *a.w.*, blz. 85.
20. Vgl. id., *a.w.*, blz. 83; A.W. de Beveren, *Voorreden*, op: *Des Christens Heil en Cieraat*, 1740; L. van den Dool, *Ds. Bernardus Smytegelt*, Oostburg z.j., blz. 41 v., 33 v.; A. Steenbeek, *Bernardus Smytegelt's Catechismuspreken als tijdspiegel*, blz. 160 vv.
21. Zie hierover W.H. Velema, *Politieke prediking*, Kampen 1972. Het is daarom verwarrend, dat K. Runia toch spreekt over: 'De politieke prediking in de 18de eeuw', en daarin ook Smytegelt een plaats geeft.
22. Citaten zijn resp. van P. de Vrieze, *a.w.*, blz. 25 en A.W. de Beveren, *a.w.*
23. Zie: A. Steenbeek, *a.art.*, blz. 163-166.
24. Zie: M.J.A. de Vrijer, *a.w.*, blz. 69; G. Strik, *Iets uit het leven en de geschriften van Bernardus Smytegelt I*, blz. 423.
25. Denk aan het verhaal dat gaat over Smytegelts optreden bij de invoering van nieuwe belasting, zie: M.J.A. de Vrijer, id. *a.w.*, blz. 97.
26. Zie: id, *a.w.*, blz. 96 v.
27. Zie over deze conventikels C. van Rijswijk, *De poorten Sions*, Zwijndrecht 1983; P.L. Scram, *Conventikels*, in: J.M. Vlijm e.a., *Buitensporig geloven*, Kampen 1983, blz. 50 vv.; A.M.J. de Vrijer, *a.w.*, blz. 118-121.
28. *A.w.*, blz. 126.
29. Vgl. S. van der Linde, *Smytegelt*, in: *Christ. Encyclopedie*, 2de dr. Kampen dl. VI 1961, blz. 186 en M.J.A. de Vrijer, *a.w.*, blz. XII.
30. Vgl. G. Strik, *a. art.*, II, blz. 533 v.
31. *A. art.* II, blz. 534. Vgl. J. Hartog, *Geschiedenis van de predikking en de evangelieprediking in de Protestantsche Kerken van Nederland*. Amsterdam 1861, blz. 101 v. Reeds in mijn dissertatie pleitte ik voor een aparte studie over het Schriftgebruik en de tekstverklaring binnen de Nadere Reformatie en over de verwerking van de exegese in zijn prediking, blz. 130 noot 65, blz. 181 vv.
32. Vgl. G. Strik, *a. art.*, I, blz. 420; G.C.J. Schotel, *Geschiedenis van den oorsprong, de invoering en de lotgevallen van den Heidelbergschen Catechismus*, Amsterdam 1863, blz. 302 v., 307.

Literatuur

1. *Werken van B. Smytegelt*:

(De door mij gebruikte uitgaven zijn gecursiveerd)

Het Gekrookte Riet, of hondert vijf-en-vijftig Predicatiën over Mattheüs XII:20, 21, 's-Gravenhage 1744 v., Gorinchem 1927.

Een woord op zijn tijd, 2 dln. 's-Gravenhage 1745 v., Veenendaal 1976.



Des Christens eenige troost in leven en sterven, of verclaringe over den Heidelberg-schen Catechismus in: LII prediciën; benevens V. Belydenis-predikation, 's-Gravenhage 1740 v., Rotterdam z.j.

Keurstoffen, of Verzameling van vijftig uitmuntende Predicatieën. Amsterdam 1764. Twee en dertig uitmuntende prediciën, loopende van den jaare 1698-1713, volgens een onlangs gevonden handschrift, Nijkerk 1862.

Des Christens Heil en Cieraat, voorgesteld in vyf-en-veertig Predicatieën over Phil. IV:7 en Col. I:22, 's-Gravenhage 1756, Utrecht z.j.

Acht uitmuntende practicale Leerredenen, Harderwijk 1909.

De weg der Heiligmaking, voorgesteld in negen prediciën over Matth. V:47. Zierik-zee 1857, Utrecht 1978.

Den Heere Christus, de ware wijnstok, tot verkwikking en verheuging der naar Gods gemeenschap dorstige zielen. Leerrede naar Joh. XV:1, 2e dr. Amsterdam 1834.

De zichzelf bedriegende naam-Christen, en zijn gewis verderf, bijaldien hij niet bekeerd wordt. Leerrede naar Joh. XV:2a, 2de dr. Amsterdam 1834.

De ware christen tot goede werken toebereid door den Vader des Heeren Jezu Christi. Leerrede naar Joh. XV:2b, 2de dr. Amsterdam 1834.

De klaarblijkelijkheid en de noodzakelijkheid van het deelgenootschap aan de hemelsche schatten. Leerrede naar Matth. VI:21, 2de dr. Amsterdam 1835.

De bedroefde christen vertroost, in eene Predikatie over Openb. XXI:6b; en twee Belijdenis-Prediciën over Spreuk. II:1-5 en Spreuk. III:13-18, Rotterdam z.j.

Uitmuntende practicale leerredenen door een voornaam Godgeleerde over Ezech. XXXIV:31. Middelburg z.j.

Zestal Leerredenen, naar een onlangs gevonden handschrift, Gorinchem 1930.

Predicatie over Jer. XVIII:12, uitgesproken 5 Juni 1695, Goes z.j.

Twee Paasch- en Twee Pinkstestoffen, 2de dr. 's-Gravenhage z.j.

Kort begrip der christelijke religie, gesteld in vragen en antwoorden, 's-Gravenhage 1756.

Maandagsche Catechisiën, zijnde een huis- en handboek tot onderwijzing in de Gereformeerde leer. Voorgesteld in vragen en antwoorden, Amsterdam 1837, Utrecht 1953.

2. Andere geraadpleegde werken:

A.W. de Beveren: *Voorreden op 'Des Christens Heil en Cieraat'* (z.b.)

T. Brien: *De Prediking van de Nadere Reformatie. Een onderzoek naar het gebruik van de klassifikatiemethode binnen de prediking van de Nadere Reformatie, Amsterdam 1974, 2de dr. 1981.*

id.: *Bevinding. Aard en functie van de geloofsbeleving, Kampen 1978.*

D.J. Budding: 'Franciscus Ridderus', in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 7de jrg. nr. 3 1983, blz. 73-108.

L. van den Dool: *Ds. Bernardus Smytegelt, Oostburg z.j.*

J. van Genderen: *Herman Witsius, 's-Gravenhage 1953.*

W. van Gorsel: *De IJver voor Zijn Huis. De Nadere Reformatie en haar belangrijkste vertegenwoordigers, Groede z.j.*

J. Hartog: *Geschiedenis van de predikkunde en de evangelieprediking in de Protestantsche Kerk van Nederland, Amsterdam 1861.*

W. Kremer: *Priesterlijke Prediking, Amsterdam 1976.*

S. van der Linde: 'Smytegelt', in: *Christelijke Encyclopedie: 2de dr., Kampen dl. VI 1961, blz. 185 v.*



- A. Moerkerken: *Smytegelt en de bevinding*, in: A. Elshout e.a., *Het getuigenis van de kerk*, Woerden 1982, blz. 90-99.
- ‘Nadere Reformatie: een poging tot begripsbepaling’, in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 7de jrg. nr. 4 1983, blz. 109-116.
- Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek* onder red. van P.C. Molhuysen en Fr. K.H. Kossmann, 10de dl. Leiden 1937, blz. 944-946.
- K. Runia: ‘Bernardus Smytegelt – De prediker van “Het Gekrookte Riet”’ in: *Het Hoge Woord in de Lage Landen* (dat in 1985 zal verschijnen)
- id.: ‘Politieke prediking in de 18de eeuw’, in: *Centraal Weekblad*, d.d. 19 en 26 nov. 1977.
- R. van Rijswijk: *De Poorten Sions, bemind boven alle woningen Jacobs. Iets over het wel en wee van het gereformeerde conventikel en zijn verhouding tot de kerk*, Zwijndrecht 1983.
- G.D.J. Schotel: *Geschiedenis van den oorsprong, de invoering en de lotgevallen van de Heidelbergischen Catechismus*, Amsterdam 1863.
- P.L. Schram: *Conventikels*, in: J.M. Vlijm e.a., *Buitensporig geloven. Studies over ‘randkerkelijkheid’*, Kampen 1983, blz. 50-69.
- A. Steenbeek: ‘Ds. Bernardus Smytegelt’s Catechismuspreken als tijdspiegel’, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* onder red. van dr. J. Lindeboom / dr. M. van Rhijn / dr. J.N. Bakhuizen van den Brink. Nieuwe Serie 39ste dl. ’s-Gravenhage 1952 / 53, blz. 158-171.
- G. Strik: ‘Iets uit het leven en de geschriften van Bernardus Smytegelt’, in: *De Vrije Kerk. Gereformeerde Stemmen voor Kerk, Godgeleerdheid en Zending* onder red. van T. Bos en H. Hoekstra, 1ste en 2de jrg. blz. 420-426 (I) en blz. 526-535 (II).
- W.H. Velema: *Politieke Prediking*, Kampen 1972.
- P. de Vrieze: *Historisch Verhaal van het leven en sterven van ds. Bernardus Smytegelt*. Utrecht z.j., Harderwijk 4e dr. 1916.
- M.J.A. de Vrijer: *Ds. Bernardus Smytegelt en zijn ‘Het Gekrookte Riet’*. Amsterdam 1947, Vianen 1968 (fotomech. herdruk).
- A.W. Wessels: *Een merkwaardig Vijftal* (Bern. Smytegelt, H.J. Budding, Daan Bakker, P. van Dijke, L. Boone). Bijdrage tot de Kerkelijke Historie in Zeeland, Goes 1929.



Wilhelmus Schortinghuis (1700-1750)

Drs. K. Exalto

LEVENSLLOOP¹

Een der laatste vertegenwoordigers van de beweging der Nadere Reformatie in ons land was de gereformeerde piëtist Wilhelmus Schortinghuis die leefde van 1700 tot 1750.

De naam die hij gekregen heeft, heeft hij vooral te danken aan het door hem geschreven boek *Het Innige Christendom*, dat in 1740 voor het eerst het licht zag, en al dadelijk veel van zich deed spreken. Men heeft weleens gezegd dat het boek als een bom is ingeslagen in de kerkelijke wereld van die dagen, de eerste helft van de 18de eeuw, de eeuw van rationalisme en moralisme². Het is in elk geval een feit dat het veel beroering heeft verwekt.

Hier volgt nu eerst een schets van Schortinghuis' levensloop.

Schortinghuis is geboren op 23 februari 1700 te Winschoten, in de provincie Groningen. Zijn vader Jurgen Willems Schortinghuis was aldaar een bakker van beroep. Schortinghuis' moeder Trijntje Sikkes Schildkamp overleed reeds in 1704. Zeven jaar later overleed ook zijn vader, zodat de knaap op 11 jarige leeftijd een wees was.

Hij was opgegroeid in een kerkelijk gezin, zijn vader was gedurende enige tijd diaken in de Gereformeerde kerk ter plaatse.

In hetzelfde jaar dat zijn vader overleed had de jonge Schortinghuis zijn eerste schreden gezet op de Latijnse School. Hij moest die nu verlaten. Vijf jaar lang ging hij in de leer bij een zilversmid. Toen kon hij de studie opnieuw aanpakken. Hij ging weer naar de Latijnse School te Winschoten.

Op 11 mei 1719 werd hij als student ingeschreven aan de Hogeschool te Groningen, om daar de colleges te volgen in de Theologische Faculteit. De Hogeschool had in de toen achter haar liggende jaren een dieptepunt doorgeemaakt. In 1712 waren er in totaal niet meer dan slechts 23 studenten.

Maar in de Theologische Faculteit hadden kort voor Schortinghuis' komst aldaar een paar vernieuwingen zich voorgedaan. In 1717 waren twee theologische hoogleraren benoemd. De eerste was Antonius Driessen (1684-1741)³ die tevoren predikant was geweest te Eysden (1704), Maastricht (1709) en Utrecht (1711); de tweede was Otto Verbrugge (1670-1745)⁴, die tevoren hoogleraar in de Oosterse talen te Lingen was geweest.

Driessen ging door voor een Coccejaan, Verbrugge voor een Voetiaan; maar de oude tegenstelling tussen voetianen en coccejanen was in het begin van de 18de eeuw aanmerkelijk verzwakt, en de grenzen waren vervaagd.

Driessen was een zeer rechtzinnig man, maar tegelijk een piëtist. Hij was de auteur van een *Theologia Mystica* (mystieke theologie). Het boek verscheen in 1728, maar Driessen schijnt er al mee bezig te zijn geweest in de jaren dat Schortinghuis zijn colleges volgde.

Driessen en Schortinghuis zijn geestverwanten geweest, al heeft het, zoals wij nog horen zullen, tussen die twee niet altijd geboterd.

Reeds in zijn studentenleven moet Schortinghuis dus met het 'bevindelijke christendom' in aanraking zijn gekomen. De bevinding was voor Driessen niet slechts theorie, hij had haar persoonlijk opgedaan. Er is een tijd geweest, tijdens zijn hoogleraarschap dat hij persoonlijk een piëtistische bekeeringsweg doormaakte. Alexander Comrie, predikant te Woubrugge, heeft meegedeeld dat hij er zelf getuige van was geweest en heeft er toen het een en ander van verhaald⁵. Als een worm kroop hij over de aarde, liggend als in de diepte van de hel, smekend om uitkomst, om een weg ter ontkoming.

Driessen was een emotioneel man. Hij kon scherp zijn, een ware polemicus; hij kon driftig zijn; en hij kon ook zwaarmoedig zijn.

Verbrugge was een heel ander man. Hij was een oudtestamenticus, en bracht de jonge Schortinghuis zelfs enige kennis van de *Talmud* bij. Hij was een zachtmoedig man, die zich zoveel mogelijk buiten alle kerkelijke strijd hield.

Slechts een paar jaar is Schortinghuis de leerling van deze beide hoogleraren geweest. Met maar een paar jaar theologische studie kon men in die tijd aanspraak maken op een plaats als predikant in de kerk. Overigens, van Schortinghuis kon wel getuigd worden dat hij naarstig was in zijn studie en een deugdzzaam leven leidde. Dat gold niet van álle (theologische) studenten.

In augustus 1722 legde Schortinghuis voor de Classis Winschoten met goed gevolg het zgn. praeparatoir examen af. Daarmee was hij beroepbaar. En hij kreeg ook spoedig een beroep. Te Weener in Oostfriesland was Eduard Meiners vertrokken naar Emden. In de vacature die daardoor ontstond werd Schortinghuis beroepen. Het betrof een zgn. tweede predikantsplaats, de eerste werd bezet door Henricus Klugkist. Diens broer zat in de commissie die Schortinghuis, nadat hij het beroep had aangenomen, het peremptoir examen afnam. Toen kon de bevestiging, in 1723, doorgaan.

Nog in hetzelfde jaar trouwde Schortinghuis; zijn vrouw Aletta was een predikantsdochter, haar vader Gerhardus Busz diende de gemeente van Uiterwerda.

Nog maar heel kort was Schortinghuis werkzaam in de gemeente toen hij zijn 'bekering' beleefde. In zijn *Innige Christendom* heeft hij tot tweemaal toe zelf die bekering verhaald⁶. Een gesprek met zijn oudere collega Henricus Klugkist gaf de aanleiding. Dat gesprek liep over Ezechiël 13:22-23. Schortinghuis ervoer het als 'een heerlijke en vreselijke tekst'. Ineens zag hij, bij



Geesteslicht, zijn 'onbekeerde, jammerlijke en trouweloze toestand'. Er volgde nu een tijd van veel ellende en geschrei. Tot op de preekstoel toe, want Schortinghuis bracht het ook voor de gemeente. Hij zei: O gemeente, ik ben verloren, onbekeerd, trouweloos en helwaardig; ik heb uw arme zielen misleid, ik herroep mijn pleisteren met loze kalk'. Dat alles ging gepaard met veel snikken, schreien en wegsmelten in tranen. Na enige tijd werd Schortinghuis ingeleid in de 'heerlijkheid, dierbaarheid, algenoegzaamheid en bereidwilligheid' van de Heere Jezus Christus. Zo werd hij een ander mens, een 'bekeerde dominee'.

Reeds had Schortinghuis aan de Academie, bij Driessen, geleerd te preken over de 'verschillende gestalten van het geestelijke leven'; nu werd het alles zijn persoonlijke ervaring. Bij een deel van de gemeente te Weener viel het in goede aarde, bij een ander deel niet. Men bedenke dat ook Klugkist, Schortinghuis' collega, al op dezelfde wijze preekte.

Evenals Van Lodenstein en andere piëtistische predikanten al gedaan hadden, stortte ook Schortinghuis weldra zijn hart uit in een aantal 'bevindelijke gezangen'. Zij werden getoonzet op de wijs van volksdeuntjes. Ook dát was al eerder door Van Lodenstein gedaan. Van Lodenstein werd dé grote geestverwant van Schortinghuis, hoewel hij al sinds lang in zijn graf lag. 11 Jaar heeft Schortinghuis te Weener gestaan. Toen werd hij beroepen te Midwolda, de plaats waaraan zijn naam voorgoed verbonden zou zijn. Er was daar een predikantsvacature ontstaan door het overlijden van Jacobus Sparringa, die er 40 jaar gestaan had. Het beroep dat Midwolda uitbracht op Schortinghuis was niet een eerste keus; het volgde pas nadat Abrahamus van Velzen, predikant te 's Heer Arendskerke, bedankt had.

In het beroepingswerk had de heer van de Ennemaburg, Johan Hora, een sterke stem in het kapittel. Schortinghuis zou met hem, zijn vrouw en hun beide dochters, weldra goede contacten krijgen.

Op 25 juli 1734 preekte Schortinghuis afscheid van Weener, naar verhaald wordt, onder vele gemoedsbewegingen en tranen, van beide kanten, dus van de kant van de predikant en die van de gemeente.

Op 1 augustus 1734 werd Schortinghuis te Midwolda als predikant bevestigd door Johannes Klugkist, predikant te Oostwold, een zoon van Conradus Klugkist, die hem eens geëxamineerd had. Hij deed intrede met als tekst Zacharia 6:9. 'En het Woord des HEEREN geschiedde tot mij'.

Al spoedig herhaalde zich te Midwolda wat ook te Weener was geschied: van heinde en ver kwam men des zondags om de prediking van Schortinghuis te horen.

Schortinghuis werd de huisvriend van de familie Hora. Johan Hora was een man van aanzien. Hij was lid van de Gedeputeerde Staten van Stad en Lande, raadsheer te Groningen en kerkvoogd te Midwolda. Zijn vrouw Ca-



tharina Wolters was een burgemeestersdochter; haar moeder was een achterkleindochter van de bekende Ubbo Emmius. Vooral mevr. Hora kwam uit een goed gereformeerd geslacht; zij was, meer dan haar man, piëtistisch ingesteld.

Het echtpaar had twee dochters: Anna Catharina en Anna Maria. Beide dochters hebben bij Schortinghuis belijdenis des geloofs afgelegd. Zij behoorden tot de zeer weinigen die daartoe kwamen tijdens de ambtsbediening van Schortinghuis te Midwolda. In al de 16 jaar dat hij daar predikant was, had hij niet meer dan 23 nieuwe lidmaten, en wel op een gemeente van 1500 personen. Van die 23 waren er nog twee uit een andere gemeente. Om belijdenis te doen moest men volgens Schortinghuis verslag kunnen uitbrengen van een bekering gelijk hijzelf ervaren had, en dat remde velen af. Hij zag zijn gemeente dan ook als bestaande uit overwegend 'onbegenadigden'. Zo sprak hij haar aan. Merkwaardigerwijs liet hij wel toe dat de ouders hun kinderen ten doop hielden en daarmee de waarlijk niet neutrale doopvragen beantwoordden. Per jaar werden er in Midwolde tussen de 30 en 40 kinderen gedoopt. Als wij in aanmerking nemen dat door de ambtsverwaarlozing van zijn voorganger, Midwolda in 1734 maar ongeveer 100 lidmaten telde, en dat er uiteraard een aantal lidmaten gestorven zijn, zoals onder andere de oudste dochter van de familie Hora en een zoon van Schortinghuis zelf, die ook belijdenis had gedaan, dan moeten wij constateren dat Schortinghuis bij zijn dood een gemeente heeft nagelaten die stellig nog minder dan 100 lidmaten telde. Een droevig resultaat van zijn prediking en werk! Hoe minimaal het aantal avondmaalgangers in Midwolda moet zijn geweest, laat zich raden.

Van Berkum verhaalt dat er in Midwolda, als gevolg van Schortinghuis' prediking doopouders waren die de doopvragen niet wilden beantwoorden⁷. Zij waren daarin in ieder geval konsekwenter dan hun predikant. Er zouden er in Midwolda zelfs geweest zijn die als een konsekwentie van Schortinghuis' fulmineren tegen alle 'letterkennis' het lezen van de Bijbel hebben nagelaten. Wij moeten erkennen: Schortinghuis had ze dat niet geleerd, maar wel was ook dit verschijnsel de schaduw van zijn eigen optreden.

Uit het huwelijk van Schortinghuis met Aletta Busz zijn 11 kinderen geboren. Vijf ervan overleden zeer jong. Eén dochter en vijf zoons bleven over. De dochter heeft haar vader overleefd; hetzelfde geldt van mevrouw Schortinghuis. De vijf zoons studeerden allen theologie. De oudste heette Gerardus. Hij werd enkele maanden vóór de dood van zijn vader predikant te Rottevalle, nl. op 20 september 1750. Zijn vader zelf bevestigde hem in het ambt; het moet voor hem en voor zijn zoon, die bovendien al jong er blijk van had gegeven geheel geestverwant te zijn met zijn vader, een vreugdevolle dag zijn geweest. In 1761 is Gerardus verhuisd naar Koudekerke (Zld). Op 18 november 1767 is hij overleden. Op 26 mei 1750, een half jaar voor zijn dood, ver-



loor Schortinghuis zijn tweede zoon, Georgius. Hij was nog maar 22 jaar, en studeerde nog theologie. Schortinghuis' derde zoon, Henricus, werd in 1761 predikant te Cats, volgde in mei 1768 zijn overleden broer Gerardus te Koudekerke op, en verhuisde vandaar nog eenmaal, naar Nisse, in 1799, waar hij in 1801 overleed. Hij is de enige zoon van Schortinghuis geweest die nog de 19e eeuw heeft beleefd. De vierde zoon, naar de vader, Wilhelmus, geheten stond van 1764 tot 1780, het jaar van zijn dood, in Schoondijke. De vijfde zoon Lucas stond van 1769 tot aan zijn dood in 1779 te Biervliet. De meeste zoons van Schortinghuis hebben evenmin als hun vader een hoge leeftijd bereikt. Opvallend is dat zij allen hun dienstwerk uitsluitend in Zeeuwse gemeenten hebben vervuld.

Schortinghuis zelf is maar ruim 50 jaar geworden. Hij leed aan hoest en zware koorts. Op 20 november 1750 overleed hij. De lijkrede werd gehouden door Johannes Klugkist, die hem ook in het ambt te Midwolda bevestigd had.

Schortinghuis' afbeelding vertoont een typisch achttiende-eeuwse predikant. De tijd dat door de gereformeerde piëtisten, als bijvoorbeeld Udemans en Jacobus Borstius, het 'lange haar' als ijdel en werelds werd afgekeurd was voorbij. Schortinghuis droeg, naar de mode van zijn tijd, een krullend rolpruikje. Moden wisselen, dat was zelfs zo onder de mannen van de Nadere Reformatie.

HET INNIGE CHRISTENDOM

In mei 1740 verscheen te Groningen Schortinghuis' boek *Het innige Christendom*. De gang van het boek door de historie der kerk is van zijn geboortedag tot op heden een lijdensweg geweest. Het kreeg al dadelijk tegenspraak, en die tegenspraak is gebleven. Hoe kwam dat? Lag dat aan de recensenten? Waren die niet in staat dit boek recht te beoordelen? Waren allen die er bezwaren tegen in brachten, en dat waren niet alleen particuliere personen, maar ook officiële kerkelijke instanties, vijanden van de Gereformeerde religie? Deze veronderstelling zou toch wel heel vreemd zijn, om niet te zeggen dwaas. Er is zelfs het duidelijk aanwijsbare feit dat er onder degenen die tegen Schortinghuis' boek bezwaren inbrachten geestverwanten van hem waren. Het waren niet alleen maar orthodoxe Gereformeerden die allerlei stellingen en formuleringen in het *Innige Christendom* gevaarlijk achtten, onder hen bij wie wij deze klanken kunnen beluisteren waren mannen die, evenals Schortinghuis zelf, piëtisten waren. Het is dan ook gewis een veel te goedkope methode om allen die kritiek geleverd hebben op het *Innige Christendom* te rangschikken onder de 'vijanden' van Gods volk of onder de 'onbegenadig-



den'. Schortinghuis zelf heeft dat wel gedaan, maar dit tegen alle argumenten in gelijk willen hebben, en tegelijk de tegenstanders te verdoemen, is dan ook een van de minst sympathieke kanten van zijn persoonlijkheid, en verdraagt Schortinghuis' innerlijke zwakte; terwijl het tevens de kritiek die op hem en zijn boek is uitgebracht des te meer rechtvaardigt.

Het was in die tijd gewoonte, dat boeken geaprobeerd (goedgekeurd) moesten worden. Schortinghuis liet na een approbatie van zijn Classis te vragen; hij vroeg er wel één van de Theologische Faculteit van de Hogeschool te Groningen. Deze gaf haar approbatie, maar niet dan nadat Schortinghuis antwoord had gegeven op een twaalfstal vragen die door haar aan hem gesteld waren. De Theologische Faculteit bestond in die dagen uit de hoogleraren Driessen, Cornelis van Velzen⁸ en Daniël Gerdes⁹. Alleen van Daniël Gerdes kan worden gezegd dat hij op een betrekkelijke afstand stond van Schortinghuis¹⁰. De twaalf vragen die Schortinghuis werden voorgelegd verraadden duidelijk dat er binnen de Faculteit nog al wat bezwaren tegen zijn boek leefden. Er bleek de vrees te zijn dat een overdreven grote waarde werd toegekend aan de bevindelijke kennis, boven en los van de kennis van de Heilige Schrift; vrees voor een onbijbelse mystiek, en vrees voor een even onbijbelse lijdelijkheid.

In een schrijven gedateerd 13 april 1740 vroeg de Faculteit aan Schortinghuis om opheldering te geven.

Deze antwoordde nog op dezelfde dag. Met een beroep op Franciscus Rous (een mystieke puritein uit Engeland, wiens boek *De hemelse academie* door Koelman in het Nederlands was vertaald), John Brown (ook een puritein) en Jodocus van Lodenstein en Herman Witsius, trachtte hij tegenover de Faculteit staande te houden het goede Gereformeerde karakter van zijn boek en dus ook van de door de Faculteit gewraakte uitdrukkingen.

Alleen Van Velzen (die een zwager was van de familie Hora) voelde zich door Schortinghuis' antwoord bevredigd.

Er ging van de Faculteit naar het adres van Schortinghuis opnieuw een brief uit, ondertekend door alle drie de hoogleraren, waarin opnieuw bezwaren werden kenbaar gemaakt. Schortinghuis antwoordde op 19 april. Hij gaf nu een nadere toelichting op hetgeen door hem verstaan werd onder de zgn. 'dierbare vijf nieten' (ik wil niet, ik kan niet, ik weet niet, ik heb niet en ik deug niet)¹¹. Dat hij zich schuldig zou hebben gemaakt aan valse mystiek wees hij af. Hij belijdt: ik ben van harte toegedaan de 'dierbare leere der Gereformeerde Kerke'.

Het boek kon nu verschijnen. Maar nog waren de moeilijkheden niet van de baan. Door de Faculteit werd aan de drukker overhandigd een verkorte vorm van de brief van Schortinghuis van 19 april. Uit die brief waren wegge laten de autoriteiten uit het verleden waarop Schortinghuis zich beroepen

had, als Abraham Hellenbroek, Wilhelmus à Brakel, Herman Witsius, Jodocus van Lodenstein en Franciscus Rous; en ook dat Schortinghuis, naar eigen zeggen, afwees de dwalingen van de ‘Spinozisten, Hattemisten, oude en nieuwe Enthusiasten, Mystieken, Piëtisten, Labadisten, Herrnhutters en dergelijke mensen’. Waarschijnlijk zijn Driessen en Gerdes (met van Velzen lag de zaak wat anders) niet al te zeer onder de indruk geweest van Schortinghuis’ verweer; hun bezwaren waren niet weggenomen, ook al gaven zij approbatie.

Schortinghuis heeft toen, buiten voorkennis van de Faculteit om, toch de héle brief van 19 april laten afdrukken.

Ons dunkt dat hier van twee kanten fouten zijn gemaakt. De Faculteit had de héle brief moeten vrijgeven, maar Schortinghuis had, toen hij besloot de hele brief te laten afdrukken, daarvan de Faculteit toch wel minstens in kennis kunnen stellen.

De zaak zat nu spoedig muurvast. Vier weken nadat het boek gedrukt en verkocht was kwam de Faculteit tot de ontdekking, dat Schortinghuis zijn brief er in zijn geheel in had laten afdrukken.

Driessen en Gerdes voelden zich zeer beledigd. Een bewijs hoezeer de zaak zelf, en dat slaat toch wel op de inhoud van het boek, hen hoog zat. Gerdes schreef nu een *Historisch Verhaal*. Hij bleef bij Schortinghuis geestdrijverij ruiken, en keurde – maar daarin stond hij minder sterk – de gang van zaken af.

Schortinghuis heeft hem geantwoord met een *Zedig antwoord*, waarin hij eigen gedrag rechtvaardigde. Opnieuw greep Gerdes naar de pen, en schreef hij zijn *Nodige Aanmerkingen*, waarop Schortinghuis geen antwoord meer heeft gegeven.

Wat de positie van Van Velzen in dit alles betreft, die is op zijn zachtst gezegd vreemd geweest. Hij koos wel en hij koos niet positie voor Schortinghuis. Ook hij was een gereformeerde piëtist, evenals Schortinghuis en Driessen. Later keert hij zich samen met Gerdes tegen de ‘geestdrijverij’ van Driessen. Dan veroordeelt hij in zijn ambtsgenoot Driessen wat hij in Schortinghuis gebillijkt heeft.

Intussen was al heel spoedig de eerste druk van het *Innige Christendom* uitverkocht. Wilde er een tweede druk komen, dan stond Schortinghuis opnieuw voor het probleem van de approbatie. Bij de Theologische Faculteit van de Hogeschool te Groningen kon hij moeilijk aankloppen, dan zou terstond de oude kwestie zich opnieuw voordoen. Door de Classis het boek te laten approberen kon alleen als er iets in gewijzigd zou zijn. Tot dat laatste werd door Schortinghuis besloten. Zijn wijzigingen waren echter minimaal.

In de Classis Oldambt bevonden zich onder de predikanten zowel geestverwanten van Schortinghuis als anderen die dat niet waren. Nu eens was de ene groep in de meerderheid, dan de andere.



Tot Schortinghuis' medestanders behoorden in elk geval Johannes Klugkist, predikant te Oostwold, Christophorus Eyssonius, predikant te Finsterwolde en Johannes Lubbers, predikant te Beerta. Zij met hun drieën vormden de visitatoren die door genoemde Classis werden aangewezen om Schortinghuis' boek te beoordelen. Hun approbatie, afgedrukt in de tweede uitgave (zonder de briefwisseling met de Theologische Faculteit) vermeldt niets dan lof. Het boek zou tenvolle overeenkomen met 'het dierbare Woord Gods' en met de 'lere en formulieren van Eenigheid der Gereformeerde kerke', maar het zou bovendien bevatten 'een geestelyk magazyn van allerlei geestelyke wapenen, en een Apotheek van veele kostelyke specerijen en geneesmiddelen'¹².

Het is te begrijpen dat de Theologische Faculteit zich thans niet alleen gepasseerd voelde, maar ook volledig aan de kant gezet.

Zij diende haar beklag in bij de Classis. Op de Classicale Vergadering die gehouden werd op 4 april 1741, en door Schortinghuis zelf gepresideerd werd, kwam de zaak aan de orde. Het ging er op deze vergadering heftig aan toe. De Synode van Stad en Lande kwam eraan te pas. Die sprak van een 'onbetamelijke handelwijze' der Classis en stelde dus de Faculteit in het gelijk, de Classis had niet de approbatie in eigen hand mogen nemen.

In 1741 en volgende jaren verschenen er enige geschriften naar aanleiding van het *Innige Christendom*, de meeste er tegen, een enkel voor.

Een der eersten die zich lieten horen was Nicolaas Hartman, predikant te Zwolle¹³. Hij schreef enige *Aanmerkingen* tegen Schortinghuis' boek. Zijn bezwaren tegen Schortinghuis' boek waren dat daarin een mystiek zou worden geleerd in de trant van *Theologia deutsch*, en dat Schortinghuis' bevin- ding niet naar de Schrift zou zijn¹⁴.

Hartman was scherp, hooghartig en spottend, maar het antwoord van Schortinghuis loog er ook niet om. Hij schreef dat hij het geschrift van Hartman een 'prul' vond; toch bood hij verweer, in zijn *De regtsinnigheyd van het Innige Christendom Vertoont en verdedigt*. Al schold Schortinghuis veel op de 'letterkennis', hij stelde niettemin hoge prijs op de erkenning van zijn rechtzinnigheid!

Van een bedorven mystiek, zo betuigde hij opnieuw wilde hij niets weten, en ook nu weer distantieert hij zich van 'heylose Spinosisten, Hattemisten, Enthusiasten en diergelijke dwaalgeesten'¹⁵. Zijn 'dierbare vijf nieten' zouden niets te maken hebben met een lijdelijkheid die geestelijke luiheid bevorderde. Minder zakelijk is dat Schortinghuis zijn opponent een 'hoog vlieger' noemt en hem in feite zet buiten degenen die kennis hebben van het geestelijke leven. Immers, daarmee is geen enkel argument weerlegd!

Hartman heeft het er niet bij laten zitten, hij schreef nog een *Nadere aanmerking* (1742) en in 1743 een *Bekentmakinge*.

Maar intussen was er al weer een andere tegenstander van het *Innige Christendom* opgestaan. Ditmaal een collega van Schortinghuis te Noordbroek, H. Stegnerus. Hij publiceerde enige *Gemoedelyke en vrymoedige Vragen van Bezwaarnis* met betrekking tot het zgn. *Innige Christendom* van Schortinghuis (1742)¹⁶. Stegnerus was een orthodox coccejiaan. Schortinghuis zou volgens hem het labadisme bevorderen. Men leze dit verwijt tegen de achtergrond van het feit dat het labadisme in de noordelijke provincieën van ons land in die tijd nog lang niet uitgestorven was¹⁷. Schortinghuis heeft Stegnerus niet geantwoord.

Hij kreeg trouwens hulp. Niet minder dan vier predikanten, geestverwanten, namen het voor hem op. Zij allen dienden de gemeente te Emden, in Oostfriesland. Het waren de al genoemde Eduard Meiners, verder J.C. Brucherus, H.G. Swarte en G. Swarte¹⁸. In een *Zedige Voorsprake* meenden zij te kunnen aantonen dat Schortinghuis' leerstellingen in overeenstemming waren met de oude Gereformeerde theologie. Nu ontbrandde er een strijd tussen deze Emdenaren en Stegnerus. Dit alles wijst er op dat de gemoederen verhit waren, en dat er blijkbaar onder het lezerspubliek veel belangstelling voor de zaak was. Ook Hartman mengde zich opnieuw in de discussie. Hij vreesde subjectivisme bij Schortinghuis¹⁹.

Toen meldde zich een nieuwe, en geduchte tegenstander van Schortinghuis' *Innige Christendom*, Dionysius van der Keessel, predikant te Deventer, als theoloog, volgens De Vrijer, verre Schortinghuis' meerdere²⁰. Hij beschuldigde Schortinghuis van een verdraaien van de Schrift. Van der Keessel, die meer dan één boek tegen Schortinghuis geschreven heeft, vreesde 'dweperij'. Schortinghuis zou met zijn 'bevinding' buiten de Schrift gaan. Van der Keessel vreesde bij Schortinghuis ook tyrannie, een onrechtmatig oordelen over de zielestaat van anderen. Het 'och mocht ik', zegt van der Keessel neemt bij Schortinghuis de verantwoordelijkheid van de christen weg. Kortom, Van der Keessel ziet bij Schortinghuis allerlei gevaren dreigen. Hij meende dat de Gereformeerde leer bij Schortinghuis geweld werd aangedaan²¹.

Schortinghuis heeft zich verdedigd in zijn boek *Het oude regtsinnige gereformeerde geloof en leer der Dordsche vaderen* (1746).

In 1749 mengde ook Joan van den Honert, hoogleraar in de theologie te Leiden zich in de discussie²². In zijn boek *De mensch in Christus* keert hij zich tegen de 'bedorven mystici', waaronder hij ook Schortinghuis telde. Schortinghuis mag dan wel beweren dat hij zich distantieert van mystici, enthousiasten, labadisten en herrnhutters, hij heeft dan toch maar, aldus Van den Honert, hun gedachten en woorden overgenomen.

Scherp heeft Van den Honert het in Schortinghuis gelaakt, dat deze optrad als een 'keurmeester' over de genadestaat van anderen²³.



Raak is ook de kritiek van Van den Honert aan Schortinghuis' adres dat men diens breedvoerige beschrijving van de 'gestalten en ongestalten' in de christen nergens in de Schrift terugvindt, en ook niet bij de kerkvaders en bij de reformatoren²⁴. De hoorders van Schortinghuis' prediking zijn al bij voorbaat geklassificeerd²⁵. De toepassing van Schortinghuis is niet meer de toepassing van een tekst van de Schrift. Schortinghuis, aldus Van den Honert, houdt de mens bij zichzelf, zodat hij een altijd bekommerde blijft, die zich op een ziekelijke wijze bezighoudt met zelfanalyse. Schortinghuis heeft Van den Honert niet meer geantwoord; de dood ontrukte hem aan alle strijd op aarde.

Maar intussen hadden ook kerkelijke vergaderingen zich met zijn opvattingen bezig gehouden. Reeds in 1743 koos de Classis Zwolle de zijde van Hartman, tegen Schortinghuis en zijn vrienden²⁶. Hetzelfde deed ook de Classis Kampen, die impropere zelfs het *Innige Christendom*. In april 1745 aanvaardde de Classis Deventer met grote meerderheid een voorstel waarin werd vastgesteld dat in Schortinghuis' *Innige Christendom* zich allerlei Schriftverdraaiingen voordeden; dat de auteur zich schuldig maakte aan liefdeloze veroordelingen van allen die zijn gevoelens niet deelden; dat bij hem een bedekte verachting van de formulieren van enigheid en van de Liturgie was te constateren; dat het een en ander in zijn boek streed met de Gereformeerde leer; dat de leiding die hij gaf aan de zielen gevaarlijk moest worden geacht; dat zijn boek zou kunnen leiden tot mysticisme, quietisme en separatisme.

In 1745 sprak zelfs de Synode van de hele provincie Overijssel haar afkeuring over Schortinghuis' boek uit. De Staten van Overijssel verboden daarna bij een resolutie van 22 juli 1745 het drukken en verkopen van *Het Innige Christendom* binnen hun provincie. De andere provinciën in de Republiek hebben zich buiten de strijd gehouden.

Hiermee is in grote lijnen het hele verhaal van de strijd die Schortinghuis' boek heeft opgeroepen verteld. Het was nodig hier enige brede aandacht aan te schenken. Alleen tegen deze achtergrond kan men het best komen tot een verstaan van de inhoud van dit boek. Over die inhoud is intussen al het een en ander meegedeeld. Wij weten nu welke punten aan de orde moeten komen, als wij ons nader willen gaan verdiepen in Schortinghuis' theologie en vroomheid.

'SCHORTINGHUIS' THEOLOGIE EN VROOMHEID

Bronnen

Al heeft Schortinghuis de 'letterkennis' ver beneden de 'bevinding' gesteld, man kan hem toch een zekere studiezijn niet onzeggen. Er worden in zijn



werken nog al wat schrijvers aangehaald, van wier geschriften hij had kennis genomen. Het zijn wel vaak dezelfde, en het zijn ook bijna steeds schrijvers met wie hij zich geestelijk verwant gevoelde.

Van Luther kende hij niet veel meer dan de naam. Calvijn is hem bijna zo goed als geheel ontgaan. Bullinger kende hij niet; Bucer evenmin. De theologie der reformatoren heeft hem blijkbaar niet geïnteresseerd. Als wij hun namen bij Schortinghuis weleens tegenkomen, dan is het bijna altijd via anderen. Zo vinden wij ergens bij Schortinghuis een uitspraak van Luther, maar die uitspraak kende hij alleen via Ralf Erskine. Het is één van de zeer weinige gevallen dat wij bij Schortinghuis een zuiver reformatorische uitspraak tegenkomen.

Schortinghuis was bijna uitsluitend georiënteerd op de Gereformeerde pië-tisten in Engeland en Nederland, en, in mindere mate, op de middeleeuwse mystici, vooral Bernard van Clairveaux.

Van Lodenstein is wel de man die het meest door hem aangehaald wordt. Diens *Beschouwinge Sions*, maar ook diens *Uytspanningen* (liederen). Te-recht heeft men Schortinghuis wel genoemd de achttiende-eeuwse Van Lo-denstein²⁷. De verwantschap tussen beide is heel groot geweest. Bij beide een-zelfde pleidooi voor een mystiek-getinte bevinding; bij beide eenzelfde fulmi-neren tegen de letterkennis; bij beide eenzelfde hard oordeel over proponen-ten en predikanten; bij beide eenzelfde ijver voor een ‘reformatie’. Alleen: de zeventiende-eeuwse Van Lodenstein had nog de samenleving op het oog, bij de achttiende-eeuwse Schortinghuis ontbreekt ze niet geheel en al, maar staat zij toch ver ten achter bij het innerlijke leven; de ‘nadere reformatie’ is bij hem versmald tot bijna een uitsluitende ‘ziels-reformatie’.

Naast Van Lodenstein moeten als ‘bronnen’ van Schortinghuis’ vroom-heid genoemd worden Herman Witsius, Jacobus Koelman en Willem Salde-nus. Verder ook nog Abraham Hellenbroek, Voetius, Wilhelmus à Brakel, Friedrich Adolf Lampe, en Willem Teellinck – die hij overigens in zijn *Inner-lijk Christendom* slechts één keer noemt²⁸. Zij waren allen, hoe geschakeerd ook, mannen van de Nadere Reformatie met een sterk piëtistische inslag.

De puriteinse pië-tisten uit Engeland kende Schortinghuis via vertalingen in het Nederlands. Koelman had immers vele van hun werken vertaald, met de bedoeling dat zij in ‘conventikels’ gelezen zouden worden²⁹. Wij noemen nu enkele van deze auteurs: Samuël Rutherford, John Brown, Joseph Simons, Franciscus Rous, Richard Baxter, Max Ward en William Guthry.

Ook eigentijdse geestverwanten zijn door Schortinghuis in zijn boeken aangehaald. Wij noemen de namen van Antonius Driessen, Cornelis van Velzen, Eduard Meiners (*Practicale Godgeleerdheid*), A. Werumeus (*Heden-daagsche Christendom*), Antonius Johannes Dorrië (*Stellingen nopens de H. Doop*), Johannes Hofstede en Conradus Klugkist (*Feest-Kerkredenen*).

Al deze namen leren ons dat Schortinghuis bewust gestaan heeft binnen

een zeer bepaalde traditie in het Gereformeerd protestantisme. Niet die van de Reformatie, niet die van de Orthodoxie, maar die van het Piëtisme.

Taalgebruik

Wie ook maar één bladzijde in *Het Innige Christendom* heeft gelezen, zal kennis gemaakt hebben met Schortinghuis' speciale taalgebruik. Er is schier geen bladzijde in dit boek waarin niet ettelijke malen de uitroep 'O' voorkomt. O onbekeerden; o arm christendom; o arme leraars, enz. Schortinghuis gaat van exclamatie tot exclamatie steeds voort. Zijn taalgebruik ver raadt een hoge mate van sentimentaliteit.

Zeer veel gebruikt hij ook de uitdrukking 'Och'. Och mocht... De kloeke geloofstaal der reformatoren is bij de piëtistische Schortinghuis ondergegaan in klagelijke uitroepen.

Schortinghuis maakt ook een ruim gebruik van adjectieven (bijvoegelijke naamwoorden) en superlatieven. Alles is even hoog en overtreffend. Alles is 'gemoedelijk', 'zoet', 'dierbaar', 'gevoelig', 'bevindelijk'. Schortinghuis spreekt van de 'grote Calvinus', maar ook van de 'grote Witsius', de 'grote Brakel' en van de 'grote Saldenus'. Hij spreekt van een 'gemoedelijk genieten', van de 'dierbare vijf nieten', van een 'tedere aandoening' en van 'zoete stof van overdenking'. Alles is bij Schortinghuis overdreven.

Hij spreekt ook, in navolging van Van Lodenstein, van 'een zich verliezen' in het 'zalig Opperwezen', een 'wegsmelten in de liefde Gods', en zelfs van een 'ontworden' en 'ontwezen'. Al kunnen wij er zeker van zijn dat Schortinghuis dit niet in spinozistische, dus in pantheistische zin bedoeld heeft, evenmin als wij dat bij Van Lodenstein mogen veronderstellen, het waren toch wel gevaarlijke uitdrukkingen. Met name de uitdrukking 'ontwezen' ligt op de rand van het pantheïsme. Naar de letter genomen immers betekent deze uitdrukking dat de christen in de Godservaring zijn eigen 'wezen' verliest en dat zij opgaat in Gods wezen. Het is heel moeilijk om deze gedachte nog af te grenzen tegen het pantheïsme. Bovendien, zij is noch als uitdrukking noch wat haar inhoud betreft, bijbels te noemen.

De wortels van deze en dergelijke uitdrukkingen liggen in de middeleeuwse mystiek³⁰, met haar sterke heidens-filosofische inslag (Neo-Platonisme) en dus niet in de Openbaring Gods in zijn Woord.

Tot Schortinghuis' overgevoeligheid en sentimentaliteit behoort ook zijn tranenrijkdom. Er wordt in het 'innige christendom' heel wat afgeweend. De ogen zijn geen dag droog.

Als Schortinghuis afscheid neemt van zijn gemeente Weener, dan vindt dat plaats onder vele 'gemoedsbewegingen' en 'tranen'. Bij Schortinghuis zelf, en de gemeente kon het toen ook niet meer houden.

In zijn *Innige Christendom* acht Schortinghuis het een groot voorrecht als



een predikant 'zijne predikatiën met tranen mag nat maken'³¹. Steeds komen de tranen aan de orde. Er moeten door Schortinghuis wel stromen tranen vergoten zijn. Er was bij hem een zoet genot in het voelen van allerlei ellende. De vijf nieten die in feite een ontstellende realiteit aanduiden, en waar geen Gereformeerd man iets van zou willen afdoen, nl. het niet willen, niet kunnen, niet weten, niet hebben en niet deugen, worden door Schortinghuis 'dierbaar' genoemd. Maar: zolang iets als *dierbaar* wordt ervaren kan men er nog bij leven. Is het wonder dat nergens in Schortinghuis' boek een klaar getuigenis omtrent de rechtvaardiging van de goddeloze wordt vernomen? Een leven bij gevoel en kenmerken weerhoudt van een restloos vertrouwen op Jezus Christus en zijn gerechtigheid, de zijne alléén.

De Vrijer heeft gemeend dat de tranen-rijkdom van Schortinghuis op rekening van de 18e eeuw is te zetten. Hij verwijst naar anderen, als Rhijnvis Feith, die bepaald geen geestverwant van Schortinghuis was en bij wie men eveneens een cultivering van het wenen tegenkomt³². De geest van de 18e eeuw zal inderdaad niet geheel vreemd geweest zijn aan Schortinghuis' overgevoelighed en sentimentaliteit. Maar wij betwijfelen of zij daartoe alleen te herleiden zijn. Reeds bij de eerste piëtisten in ons land, b.v. Willem Teellinck, komt men het overvloedig wenen tegen. Veel meer dan bij de reformatoren. Ook de Schrift kent het wenen om de zonden, maar dat is nooit 'zoet' of 'dierbaar', het is juist 'bitter' en doet vluchten en rusten in Gods genade. Door niemand van de bijbelheiligen zijn de tranen ooit 'verwekt' of gekoesterd. Zij krijgen ook geen zelfstandige aandacht.

In de middeleeuwse en rooms-katholieke mystiek kent men al vanouds het 'charisma der tranen'. Thomas van Aquino die ook een mysticus was, smolt weg in tranen als hij de mis bediende; en zo was het met zovele mannelijke en vrouwelijke mystieken. Dat Schortinghuis in deze traditie gestaan heeft achten wij belangrijker als het gaat over zijn tranenvloed, dan dat hij een achttiende-eeuwer is geweest.

De Schrift en haar gezag

In Schortinghuis' werken, waarbij wij ons beperken tot zijn boek over het innige christendom en zijn boek *De geborene Christus*, een bundel preken uitgegeven in het jaar 1746, komt men een stortvloed van bijbelteksten tegen. Dat wekt de indruk dat de Heilige Schrift Schortinghuis' voornaamste bron is geweest. Dat hijzelf daarvan overtuigd is geweest, daar twijfelen wij geen moment aan. Herhaaldelijk heeft hij beweerd dat zijn bevinding een bevin-ding was naar de Schrift. Hij aanvaardde de Schrift als toetssteen der bevin-ding. Maar juist daarom zullen ook wij inderdaad zijn bevindingen en zijn beschrijving daarvan, aan die Schrift mogen toetsen.

Welnu als wij beweren dat Schortinghuis in zijn Schriftbewijs zeer zwak



gestaan heeft, dan is dat niet voor de eerste keer. Al terstond bij het verschijnen van zijn boek over het innige christendom is opgemerkt dat Schortinghuis allerlei bijbelteksten liet zeggen wat zij in feite beslist niet zeggen. Wij zullen daar verderop nog wel enkele voorbeelden van tegenkomen.

Vele van de door hem aangehaalde teksten hebben in het verband waarin hij ze noemt geen enkele bewijskracht, omdat zij helemaal niet slaan op innerlijke ervaringen maar juist op uiterlijke gebeurtenissen in de geschiedenis van Israël of in het leven van de psalmdichters. Schortinghuis ‘verinnerlijkt’ alles. Formeel laat hij de heilsgeschiedenis intact, maar zijn interesse ligt in de ‘ervaring’, in de ‘bevinding’. Onbewust en onbedoeld wordt de heilsgeschiedenis van haar wezenlijke waarde beroofd.

Nauwgezette exegese van bijbelteksten, waarbij vanuit de tekst de weg naar het hart en leven van de gemeenteleden wordt gezocht, zal men bij Schortinghuis zo goed als niet tegenkomen. Al wat hij over een bepaalde tekst zegt wordt a priori bepaald door de bevinding. Om het te zeggen met woorden van onze tijd: de bevinding is Schortinghuis’ hermeneutiek. Alles wordt uitgelegd naar de regel der bevinding. De bevinding komt niet óp uit de Schrift, maar wordt in de Schrift *ingelegd*. Schortinghuis vindt overal in de Schrift zijn éigen bevinding terug. Schortinghuis’ bevinding is er eerst, en dan komt de Schrift; dat is de volgorde. Schortinghuis dekt achteraf zijn bevindingen met de Schrift.

Ook De Vrijer, die getracht heeft Schortinghuis zoveel mogelijk tegen allerlei misverstanden te verdedigen, kan er toch niet onderuit dit feit te constateren³³.

Schortinghuis heeft zich fel geweerd tegen het verwijt van ‘geestdrijverij’, en dan sprak hij zich uit tegen ‘bedorven mystieken en geestdrijvers’, en tóch zal gevraagd moeten worden: wáár ligt dan de grens tussen Schortinghuis’ spreken over ervaringen en verlichtingen, die hij overal in de Schrift in las, en de door hemzelf zo gewraakte ‘hoge verlichtingen’ van hen die hij ‘bedorven mystieken’ noemde, en die zich eveneens op de Schrift meenden te kunnen beroepen? Hijzelf heeft die grens nergens duidelijk aangegeven.

Bijzonder verhelderend is een passage die wij tegenkomen in de Opdracht van *Het Innige Christendom*, waar Schortinghuis zelf uiteenzet wat volgens hem de verhouding is van Schrift en bevinding. Schortinghuis zegt daar het volgende: ‘Ik (mag) tot roem van Gods vrije genade getuigen, dat ik het grootste gedeelte van mijne verhandelingen uit de zuivere fonteyne van het Goddelijke Woord, dat de grond en toetssteen van alle bevindinge is, en uit de Bibliotheek van mijn hart en eigen bevindinge gehaald en opgedist hebbe, als die ook naar de mate der genade aan mij gegeven, geen geheele vreemdeling in de wegen Gods met zijn volk meene te zijn’³⁴. Wat in deze passage het meest onthullende is, is het woordje ‘en’, Gods Woord *en* eigen bevinding.

Deze nevenschikking kan niet ongedaan worden gemaakt door het feit dat dan ook nog gezegd wordt, dat Gods Woord *grond* en *toetssteen* der bevin- ding is. Hoe verhullend ook, er is hier sprake van een protestantse twee- bronnen-leer. In de rooms-katholieke kerk is het Schrift en traditie, bij Schortinghuis is het Schrift en bevinding. De parallel gaat nog verder, want de rooms-katholieke kerk zegt hetzelfde van de traditie wat Schortinghuis van de bevinding zegt, nl. dat zij haar grond en toetssteen in Gods Woord heeft. Het sola scriptura is hiermee van de baan.

De Gereformeerde leer

Schortinghuis was predikant in de Gereformeerde Kerk in ons land. Hij is die kerk, ondanks al zijn kritiek, ook trouw gebleven. Gezien zijn pijnlijke erva- ringen met collega's en ambtelijke vergaderingen, waartoe hijzelf oorzaak had gegeven, moet zijn trouw aan de Gereformeerde kerk er één geweest zijn met bepaalde spanningen en met moeite.

Wat betreft het Gereformeerde leersysteem, hij heeft het leren kennen in de jaren van zijn academische vorming aan de hogeschool te Groningen. Of hij er ook daarna nog veel aan gedaan heeft, valt moeilijk uit te maken. Een feit is wel, dat hij in 1738 een populaire dogmatiek het licht deed zien in zijn boek de *Nodige Waarheden*. Niet alleen uit dit boek maar ook uit zijn andere geschriften, met name ook zijn verdedigingsgeschriften, waarvan wij de titels al vermeld hebben, blijkt dat hij het héle Gereformeerde leersysteem kri- tiekloos heeft aanvaard en overgenomen. In die zin was Schortinghuis een orthodox Gereformeerd predikant! Aan de betekenis daarvan willen wij geen afbreuk doen.

En toch: men kan zich afvragen of wel de Gereformeerde leer integraal bij Schortinghuis heeft gefunctioneerd; is er niet het één en ander door hem, in eenzijdigheid, scheefgetrokken?

Schortinghuis' verdedigers verwijzen steeds naar zijn boek over de *Nodige Waarheden*, en zeggen dan: zie, hoe orthodox hij was³⁵! Zij menen de ge- vaarlijke uitdrukkingen en eenzijdigheden van Schortinghuis in zijn *Het Innige Christendom* te kunnen dekken met de *Nodige Waarheden*. Maar kán dat wel? En is er wel werkelijk enig verschil tussen beide geschriften? Ons is nergens gebleken dat de *Nodige Waarheden* iets anders bevatten dan het boek over het innige christendom, en, wat meer zegt, Schortinghuis zelf heeft daar niets van willen weten.

Er is een spanningsvolle verhouding tussen Schortinghuis' plechtige ver- klaring, dat hij niet anders dan een voluit Gereformeerd theoloog en predi- kant wilde zijn en de concrete inhoud van zijn geschriften, waarbij wij ons thans beperken tot zijn boek over het innige christendom en het al genoemde boek met de preken over Christus' geboorte.



Het is waarlijk niet voor niets dat Schortinghuis' boek over het innige christendom, zoveel stof heeft doen opwaaien. Al zullen wij een aantal van zijn bestrijders niet in alles in bescherming kunnen nemen, zij hebben toch wel in hun kritiek menigmaal spijkers met koppen geslagen. Niet alle bestrijders van Schortinghuis' opvattingen zullen wij bovendien zomaar in de hoek van de óngereformeerde predikanten kunnen zetten, er waren onder hen zelfs geestverwanten van Schortinghuis, zoals Driessen, en tot op zekere hoogte ook Gerdess, die sterk sympathiseerde met dezelfde Lampe³⁶, die ook door Schortinghuis in zijn geschriften meer dan eens met ere is vermeld en geciteerd.

Wij staan voor het feit dat het mogelijk is om *formeel* heel de Gereformeerde leer te onderschrijven en toch *inhoudelijk* hele stukken daarvan te verwaarlozen, en andere stukken dermate naar voren te schuiven en te belichten, dat het totale corpus van het Gereformeerde belijden er nog maar moeilijk meer in te herkennen valt. Wij menen dat dit bij Schortinghuis het geval is geweest.

De belijdenisgeschriften worden door Schortinghuis maar weinig genoemd, nog het meest de *Heidelbergse Catechismus*. Maar de voor het geloofsbegrip zo belangrijke Vraag 21, waarin het ware geloof zowel een stellig *weten* als een vast *vertrouwen* wordt genoemd, en dus de 'kennis' een wezenlijk element is van het ware geloof en niet zonder meer als 'letterkennis' terzijde kan worden geschoven, wordt door Schortinghuis totaal genegeerd. Het wezen van het geloof wordt door hem gesteld in het hongeren en dorsten. De zekerheid des geloofs is bij hem een plus dat bij het geloof komt en zij wordt afhankelijk gesteld van de mystieke sluitreden, waarin een mens op grond van de in hem aanwezige kenmerken, dus op grond van zijn bevinding, besluit dat hij een waar kind van God is³⁷.

Geen enkele rekening is door Schortinghuis gehouden met het feit dat de *Heidelbergse Catechismus*, de kinderen, voor wie dit leerboek in eerste instantie bestemd is, het Onze Vader laat opzeggen; het is door Schortinghuis zelfs zonder meer veroordeeld. Het Onze Vader mocht volgens hem alleen gebeden worden door hen, die, alweer op grond van de kenmerken, weten dat zij tot de begenadigden behoren³⁸.

De door de *Nederlandse Geloofsbelijdenis* tot tweemaal toe uitgesproken stelling, dat wij door het geloof wedergeboren worden, is door Schortinghuis omgekeerd, hij gaat uit van wedergeboorte en bekering en onttrekt aan het geloof de centrale plaats die zij sinds de Reformatie der kerk in de prediking had ingenomen³⁹.

Ook met de formulieren voor doop, avondmaal enz. heeft Schortinghuis op gespannen voet gestaan. Om te beginnen alleen al door het feit dat hij streng afkeurde om de gemeenteleden aan te spreken met 'broeders en zusters', wat in deze formulieren, zoals algemeen bekend is, wel gedaan wordt⁴⁰.

De kinderdoop heeft voor Schortinghuis geen enkele wezenlijke betekenis gehad. De beloften Gods werden door hem eraan onttrokken, want die golden volgens hem alleen voor de ‘bekeerden’, de ‘begenadigden’⁴¹, zodat er van de doop maar een nutteloze schors overbleef. De oude Gereformeerde leer van het verbond is bij Schortinghuis geheel afwezig. Zijn denken is beheerst door een onder de heerschappij der verkiezing staande prediking, en daarin was voor het verbond zoals de reformatoren en onze belijdenissgeschriften en formulieren leren, geen plaats.

Trouwens, de sacramenten als zodanig hebben bij hem nagenoeg geen betekenis. Tegen zielen die worstelen om zekerheid wordt in geen geval door Schortinghuis op de sacramenten gewezen. Hij roept ze op tot zelfreflectie, om te speuren naar enige, ook al zijn het maar kleine, kenmerken der genade.

Er is dus op het Gereformeerde karakter van Schortinghuis theologische gedachten en opvattingen nogal wat af te dingen.

Maar bepaalde aspecten van de Gereformeerde belijdenis zijn door hem niet alleen nadrukkelijk beleden, maar zelfs eenzijdig ontwikkeld.

Schortinghuis had tegenover zijn tegenstanders menigmaal gelijk als hij benadrukte de noodzaak van ‘inwendige genade’, met andere woorden, de noodzaak der wedergeboorte. In een tijd waarin men de menselijke rede te hoog begon te waarderen, ook wel bij overigens Gereformeerde theologen⁴², is het te prijzen dat deze eenvoudige predikant in het Groningerland sterk naar voren bracht dat ons verstand door Gods Geest moet worden verlicht en dat wij anders een misvatting hebben van de dingen die des Geestes Gods zijn. In een tijd van toenemend moralisme deed Schortinghuis er goed aan, het fundament daaronder weg te halen en te stellen dat een waar christelijk leven niet te bouwen is op ’s mensen natuur. Dit is het grote gelijk geweest aan Schortinghuis’ kant. Hierdoor heeft hij ook een naam kunnen behouden, met al zijn eenzijdigheden, onder de Gereformeerde predikanten van de 18de eeuw.

Maar Schortinghuis sloeg door. Hij liet teveel los. Hij trok alles in de subjectiviteit. Wel met erkenning van de objectiviteit, maar die erkenning was allermint ‘bevindelijk’, zij was te formeel. De reformatorische eenheid en harmonie tussen het objectieve en het subjectieve, waardoor de bevinding geheel bepaald wordt door het Woord Gods, in het geloof aangenomen, is bij hem weg. De bevinding is verzelfstandigd, is een eigen leven gaan leiden, en heeft karaktertrekken gekregen die vreemd zijn aan het Schriftgetuigenis, en is ook getrokken in de sfeer van de gemoedelijkheid, de overgevoeligheid, de sentimentaliteit. Schortinghuis’ bevinding is niet meer gelóófs-bevinding, maar een te sterk persoonlijke gekleurde, subjectivistische bevinding. Dat heeft zijn werk in de gemeente gefrustreerd. Hij legde het er op toe geestelij-

ke kinderen voort te brengen naar eigen beeld en gelijkenis; en dat lukte niet, hij kreeg in 16 jaar ambtsbediening in eigen gemeente niet meer dan 21 mensen tot het afleggen van belijdenis des geloofs, en dat was dan tevens het toelaten tot het avondmaal, en dat nog wel op een voor die tijd grote gemeente van 1500 gemeenteleden.

De Vrijer heeft alle kritiek die hij op Schortinghuis had, en terecht, helaas steeds afgewenteld op Schortinghuis' *geestverwanten*, om zo Schortinghuis zelf in bescherming te kunnen nemen. Wij menen dat het eerlijker is Schortinghuis zelf er voor aansprakelijk te stellen, temeer omdat elk bewijs ontbreekt dat Schortinghuis ooit zich van deze denkbeeldige 'geestverwanten' zou hebben gedistantieerd.

Het blijft te betreuren dat hij, die enkele goed Gereformeerde noties had, die met name in die tijd gevaar liepen veronachtzaamd te worden, en die hij dus terecht met klem naar voren heeft gebracht, niet op de Reformatie, en nog beter op een reformatorisch verstaan van de Schrift heeft teruggesproken. Dan zou hij een betekenis hebben gekregen die boven zijn eigen tijd zou zijn uitgegaan.

Het oordelen

Eén van de belangrijkste pijlers waarop Schortinghuis' prediking en pastoraat hebben gerust is het 'oordelen'. Wij bedoelen daarmee het oordelen over de genadestaat van anderen.

Schortinghuis zelf heeft dat gezien als het meest noodzakelijke element in het dienstwerk van de predikant. Maar hij kende het recht om de zielestaat van anderen te beoordelen niet alleen maar aan predikanten toe, dat wil zeggen: bekéerde predikanten, maar ook aan andere bekeerden, door hem ook wel 'godzaligen' genoemd. Schortinghuis heeft hier veel over moeten horen. In de bezwaren die tegen zijn opvattingen zijn ingebracht, was het steeds weerkerend verwijt, dat hij zich hiermee teveel aanmatigde.

Nauw hiermee verbonden was het harde oordeel dat Schortinghuis over het gros van zijn collega's durfde uitspreken. Hij veroorloofde zich dat al nog vóór er enige strijd tussen anderen en hem ontbrand was inzake zijn boek over het innige christendom. Wij willen hiermee zeggen: dit harde oordeel is dus niet eerst door anderen uitgelokt; het kwam uit Schortinghuis zelf.

Op Schortinghuis' oordeel over zijn collega's komen wij straks terug, wij willen eerst enige aandacht schenken aan wat Schortinghuis genoemd heeft 'het voorrecht, de plicht en werkzaamheid van een getrouw leraar om de staat en gestalte en innerlijke toestand van zijn hoorders te oordelen'⁴³. Aan dit onderwerp heeft de schrijver van *Het Innige Christendom* een hele 'samenpraak', nl. de 8ste van zijn boek, gewijd.

Schortinghuis begint hier met op te merken dat wij voorzichtig moeten zijn



in ons oordeel. Niettemin, oordelen mág en móet. Wij oordelen, zegt Schortinghuis over iemands genadestaat niet ‘onmiddellijk’ maar ‘middellijk’⁴⁴. Als argument voor de noodzaak van zulk een oordelen voert Schortinghuis aan, dat de leraren de zielen der mensen ‘onderscheiden’ moeten kunnen behandelen. Kom ik mensen tegen, zegt hij, die lidmaten der kerk zijn en ook kennis der waarheid hebben en een christelijk leven leiden, maar niettemin niet van ‘bevinding’ kunnen spreken, dan houd ik ze voor onbekeerd en spreek ik ze ook als zodanigen aan⁴⁵.

Schortinghuis heeft dit ook inderdaad in praktijk gebracht. Zijn boek *De geborene Christus* heeft hij opgedragen aan de gemeente van Midwolda, en daarin zegt hij: Voor het grootste deel zijt ge nog onbegenadigde zondaren, vervreemd van God en zijn gemeenschap...

Schortinghuis heeft zich hiermee inderdaad heel wat aangematigd. Als hij ergens elders zijn vijanden die hem bestreden te lijf gaat, omdat zij hem tot de huichelaars’ rekenden, dan zegt hij, terecht: ge gaat zitten op Gods rechterstoel, en dat past u niet⁴⁶; maar het droeve van de zaak is dat hij het zelf ook gedaan heeft.

En er was hem bovendien heel veel aan gelegen. Hij zegt zelf aan het begin van zijn samenspraak dat dit oordelen de ‘grond’ is van alles wat hij verder in zijn boek gaat zeggen⁴⁷. Zijn hele systeem rustte er dus op. Des te meer is het nodig dat wij het toetsen aan de Schrift en aan de Belijdenis.

Om met het laatste te beginnen, Schortinghuis heeft zich voor zijn praktijk van het oordelen beroepen op art. 29 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis, waar men leest: ‘En aangaande degenen die van de kerk zijn, die kan men kennen uit de merktekenen der christenen; te weten uit het geloof, en wanneer zij aangenomen hebben de enige Zaligmaker Jezus Christus, de zonde vlieden en gerechtigheid najagen, de ware God en hun naaste liefhebben, niet afwijken, noch ter rechter- noch ter linkerhand, en hun vlees kruisigen met zijn werken’.

Het is de schijn die bedriegt als het lijkt dat Schortinghuis zich terecht op deze passage uit onze Belijdenis heeft kunnen beroepen⁴⁸. Hier wordt allerm minst verlof gegeven om iemands hart en genadestaat te beoordelen, maar wordt alleen maar gezegd dat wij voor ware kerkleden moeten houden degenen die hun geloof belijden en daar ook naar leven, dat wil zeggen er blijk van geven dat zij niet in de zonde willen leven en aan de boze lusten van hun vlees gehoor geven, en dat zij God willen dienen. De kerk oordeelt niet over het innerlijk, die oude reformatorische stelregel is hier in de Belijdenis niet verloochend, maar juist bevestigd. In feite keert juist deze passage zich heel sterk tégen Schortinghuis’ opvattingen en praktijk. Had hij zich er maar aan gehouden, had hij maar elk gemeentelid die zijn geloof beleed en daarnaar leefde, daarop aangesproken, dan zou zijn gemeente er wellicht anders hebben uitgezien!



Wij komen nu tot Schortinghuis' Schriftbewijs. Het is tegelijk bedroevend en ontstellend. Hij beroept zich allereerst op Mattheüs 23:23, waar Christus de schriftgeleerden verwijt: 'gij laat na het zwaarste van de wet, namelijk het oordeel en de barmhartigheid en het geloof'⁴⁹. Het is al dadelijk vreemd dat Schortinghuis hier onder het woord 'oordeel' verstaat het 'oordeel over iemands genadestaat'. Christus zou dus de schriftgeleerden hebben verweten dat zij het oordelen over de genadestaat van anderen hebben nagelaten; ja, nota bene, de schriftgeleerden! Enerzijds betuigt Schortinghuis dat men een 'bekeerde dominee' moet zijn om over de genadestaat van anderen te kunnen oordelen, en anderzijds beweert hij dat Christus het de schriftgeleerden, die daar dan toch in ieder geval buiten stonden, het kwalijk nam dat zij het niet deden. Zo'n manier van argumenteren met de Schrift lijkt nergens op.

Maar bovendien, Christus heeft hier met het woord 'oordeel' heel iets anders bedoeld dan hetgeen Schortinghuis ervan gemaakt heeft; Hij bedoelde ermee het 'recht spreken', het oordelen in het gericht; de Schriftgeleerden verdraaiden het recht. Kortom, Schortinghuis heeft louter op de klank af deze tekst aangehaald, en niets ervan begrepen.

Een ander Schriftgedeelte waarop Schortinghuis zijn opvatting en praktijk in gemeente en pastoraat meende te kunnen funderen is Mattheüs 7:15-20. In deze perikoop wordt door Christus gesproken over de 'valse profeten'. Christus zegt: aan hun 'vruchten' zult gij ze kennen. Schortinghuis zegt: 'Wat wordt daar nu anders geleerd, als dat het inwendige van de mens kan gekend worden?'⁵⁰ Hij trekt uit deze perikoop dus de consequentie dat Christus geleerd zou hebben dat het mogelijk is een oordeel te vellen over iemands genadestaat, en daarbij denkt Schortinghuis, zoals hij zegt bij het behandelen van deze tekst aan belijdende leden van de gemeente en aan de leraren, dus de predikanten.

Maar is dat de rechte exegese van deze perikoop? Calvijn is in zijn commentaar op de bedoelde tekst een heel andere kant uitgegaan. Geen woord over het oordelen over het 'inwendige' van de mens. Hij spreekt over een oordelen over de 'leer'. De 'vruchten' waarnaar profeten moeten worden beoordeeld zijn: welke leer wordt door hen verkondigd? Als niet Christus gepredikt wordt als de Gezondene van de Vader, dan is er iets mis. De 'regelmaat des geloofs' (regula fidei, geloofsbelijdenis) is beslissend in het oordeel over de dienaren van de kerk. Wie niet preekt naar het Woord Gods, die moet gehouden worden voor een valse profeet; waarbij Calvijn bovendien behoedzaamheid bepleit.

Schortinghuis heeft de perikoop geheel scheefgetrokken, haar laten buikspreken. Een zeker oordeel over de genadestaat van een gemeentelid of dienaar van de kerk is hier geheel niet aan de orde.

Het zou te ver voeren om nog meer teksten die door Schortinghuis ge-

noemd worden nader te behandelen, om aan te tonen hoe willekeurig ze door hem voor zijn stellingen geaneexeerd zijn. De twee voornaamste hebben wij genoemd. Nergens in de Schrift heeft Schortinghuis' stelling, waarop, zoals wij al hoorden, heel zijn pastoraat en ook zijn prediking berustte, ook maar enige grond⁵¹.

Nu over zijn harde oordeel over zijn mededienaren in de kerk. In feite staan wij hier weer bij hetzelfde verschijnsel. Hij noemt de meeste van zijn collega's onbekeerde, onbegenadigde mensen, letterknechten, of letterbazen en Evangeliezotten⁵².

Wie als predikant niet zoals Schortinghuis zelf op grond van het oordelen over de genadestaat van de gemeenteleden, zijn hoorders indeelt bij de bekommerden, de begenadigden, de geoefenden en vooral bij de onbekeerden, maar preekt en dan het aan de Heere overlaat, rustend op de belofte: Mijn Woord zal niet ledig wederkeren, maar het zal doen hetgeen Mij behaagt en het zal voorspoedig zijn in hetgeen waartoe Ik het zend (Jesaja 55:11) – die is volgens Schortinghuis een onbekeerde dominee⁵³.

Elders breekt Schortinghuis de staf over vele 'hedendaagse leraren', die 'veel over Christus, van geloof en bekering prediken', maar niet de door Schortinghuis gepreekte bevinding kunnen en willen accepteren⁵⁴.

Gewis zal er in de kritiek van Schortinghuis op de theologische studenten en op de predikanten een kern en wellicht zelfs een gróte kern van waarheid hebben gescholen. Er is op beide groepen altijd wel het een en ander aan te merken geweest.

Maar ten eerste: bij Schortinghuis ontbreekt de solidariteit, en ten tweede: hij heeft anderen teveel beoordeeld naar de maatstaf van zichzelf. Hij was dermate een subjectivist dat hij iedereen bekeek door de bril van zijn eigen bekering en eigen bevindingen en ze daarnaar beoordeelde.

De bekering

Schortinghuis' boek over het bevindelijke of innige christendom kan men lezen als een persoonlijke 'bekeringsgeschiedenis'. Schortinghuis heeft er zijn eigen bekering en bevindingen in neergelegd. Het zou onbetamelijk zijn daar geen respekt voor op te brengen. Niemand kan God de weg voorschrijven die Hij gaan wil met onszelf of met anderen.

Maar dat betekent niet dat een bekeringsweg zich aan alle kritiek onttrekken kan. Zij mag aan de Schrift getoetst worden. Er zit ook altijd iets in dat op rekening van de bekeerde zélf gesteld moet worden, en ook iets dat op rekening staat van de tijd waarin de bekering van deze of gene plaatsvindt. En nog meer is kritiek geoorloofd wanneer een bepaalde eigen bekeringsweg normatief voor anderen wordt gesteld.

Dat laatste is bij Schortinghuis heel sterk het geval. Zodanig dat hij al wat

er niet mee overeenstemt veroordeelt. Hij mag tot op zekere hoogte mild zijn ten aanzien van het beleven van een mindere mate of lagere graad van de zelfontdekking of van de mystieke ervaringen, het systeem houdt hij staande.

Maar zelden klinken bij Schortinghuis zuivere reformatorische klanken door. Wie ze bij hem zoekt komt bijna uitsluitend terecht bij zijn boek *De geboren Christus*⁵⁵. Hier kan hij nog wel eens een keer de *Oprechte* (één van zijn stijlfiguren in de samenspraken) toeroepen: Loop tot Christus, neem Hem en zijn verdiensten aan, door het geloof; sta vaak stil bij de weg der verzoening en des vredes uit kracht van 's Heeren lijden en dood, overdenk met aandacht de zekerheid der beloften, totdat ge de waarheid daarvan in uw hart gevoelt, opdat alzo hetgeen waarheid is in het Woord ook waarheid in uw hart mag worden⁵⁶! Voorwaar, gulden woorden, jammer dat zij bij Schortinghuis zo zelden zijn!

In hetzelfde verband zegt Schortinghuis, ditmaal onder invloed van Luther, van wie hij een uitspraak was tegengekomen bij Ralph Erskine: De grond van uw aanneming en waardigmaking ligt bij de Heere, niet in uw goede gestalten, plichtsoefeningen en deugdbetrachtingen, maar alleen in de eeuwige gerechtigheid van de Heere Christus, in Wie God de Vader alleen een welbehagen in u kan hebben⁵⁷.

Als Schortinghuis het hierbij gehouden had, en hij had de inhoud van deze woorden laten gelden voor heel zijn prediking en pastoraat, dan was hij een goed reformatorisch predikant geweest.!

Maar ach, het waren maar ogenblikken dat hij uitkwam boven zichzelf en zijn zelfanalyse, zijn zoeken van gronden in zichzelf en eigen bevinding.

Telkens komt hij terug op de syllogismus, de sluitrede, en laat hij de zekerheid des heils daarvan afhangen. De beloften Gods en de sacramenten liggen dan geheel buiten het gezichtsveld. Hij laakt het dan, dat er predikanten zijn die het houden met de Reformatie en met het sola fide (het geloof alleen)⁵⁸. Tegen een verslagen zondaar mag men volgens hem niet zeggen: Vertrouw op Christus en zijn genade! Zulke predikanten noemt Schortinghuis 'nietige medicijnmeesters' en 'grijpende wolven'⁵⁹. Hij veroordeelt hiermee niet alleen de reformatoren maar zelfs de apostel Paulus (al zal dat zijn bedoeling niet zijn geweest), die immers tegen de cipier te Filippi zei: 'Geloof in de Heere Jezus Christus, en gij zult zalig worden, gij en uw huis' (Handelingen 16:31).

Als *Kleingelovige* (in de 17de samenspraak van *Het Innige Christendom*) zegt: Ik mis de verzekerdheid, dan is er geen sprake van dat Schortinghuis, die in de figuur van *Geoefende* hem antwoord geeft, verwijst naar het Woord Gods en naar doop en avondmaal, maar hij zegt: Ga eens naar uw vorige bevindingen; zijn er niet de hoekjes en de plaatsjes waar uw ziel werd verkwikt⁶⁰?



In *De geborene Christus* wordt tegen ‘de bekommerde en neergebogen zielen’, bevreesd voor zelfbedrog gezegd: Ge moet naar *binnen* zien, of ge niet een hart gekregen hebt dat verenigd is met ’s Heeren weg, zijn volk en zijn waarheid. En wat verderop zegt Schortinghuis tegen dezelfde bekommerde christenen: Werp uw vrijmoedigheid niet weg, ge kunt u niet bedriegen, want de *kenmerken* zijn in u⁶¹! Steeds weer vermaant Schortinghuis zulke twijfelenden om te komen tot het maken van een besluit, de syllogismus: ik heb de kenmerken dūs: ik ben een kind van God⁶²!

Uit de scholastieke orthodoxe dogmatiek van de 17de en 18de eeuw is de syllogismus door de piëtisten overgedragen in het geestelijke leven. Maar zij heeft de onzekerheid des heils niet kunnen wegnemen, heel Schortinghuis’ boek over het bevindelijke christendom is er het bewijs van.

Het was ook een ondoenlijke zaak. Want terzelfdertijd dat Schortinghuis zijn kleinmoedige lezers aanmoedigde tot het komen tot een sluitrede op grond van de kenmerken, joeg hij hen de schrik op het lijf met te stellen dat er zovele ‘kenmerken’ kunnen zijn, terwijl toch nog de ‘ware genade’ ontbreekt. Men kan vele kenmerken hebben en zich toch nog bedriegen en een ‘nabij-christen’ zijn. Als Schortinghuis een opsomming geeft van wat er allemaal zijn kan terwijl men toch nog buiten de genade staat dan verschilt dat in *niets* van hetgeen volgens hem tot het ware genadeleven behoort; en dan maakt hij zich ervan af met de opmerking, dat in het ene geval het *wezenlijke* er is en in het andere geval niet, maar hij blijkt niet bij machte om dat wezenlijke nader aan te duiden –, dat betekent: hij laat degenen die hier ernst mee maakten in de radeloosheid⁶³!

Wie met het Piëtisme tenvolle ernst maakt en de weg geheel tot het einde toe gaat die daarin voorgeschreven wordt, komt óf in de wanhoop óf wordt eruit gered – door het geloof in Christus en zijn onwrikbaar Woord! En dat laatste is het geloofsleven van de Reformatie.

Het is te begrijpen dat ook Schortinghuis’ prediking door dit alles is bepaald geweest. Daarin ontbreekt het Evangelie niet, maar het is een *voorwaardelijk* Evangelie.

Niet dat hij dat zelf erkende, integendeel. Hij zegt in zijn boek over het innige christendom: de verbrijzeling is geen voorwaarde⁶⁴. Schortinghuis moet aangevoeld hebben, dat een voorwaardelijk Evangelie in feite geen Evangelie meer is.

Maar ondanks deze bewering heeft hij *in feite* de verbrijzeling toch wél tot een voorwaarde gemaakt. Steeds weer herhaalt hij dat wij, willen wij door Jezus geholpen worden, een ‘gepast’ voorwerp moeten zijn⁶⁵. Eerst moet men zich als een verlorene hebben leren kennen, wil Jezus ons redden. De predikanten zullen het Evangelie alleen mogen prediken aan de uitverkorenen, die de tekenen van hun verkiezing kunnen tonen. Het Evangelie is in fei-

te alleen voor de bekeerden, voor de wedergeborenen, voor de begenadigden, voor degenen die al op weg zijn. Jezus' woord: Wie tot Mij komt zal Ik geenszins uitwerpen (Johannes 6:37) is een woord waar Schortinghuis geen raad mee heeft geweten.

Als Christus preekte: Bekeert u en gelooft het Evangelie, dan corrigeerde Schortinghuis Hem in deze zin, dat hijzelf preekte: Bidt om bekeerd te worden! Dat hield hij, zoals hij zegt, ook de kinderen voor: Kinderen, je bent onbekeerd, bidt om bekering⁶⁶! Wat bij Christus zelf een oproep is wordt door Schortinghuis omgebogen in een passief gebeuren, waarom wel gevraagd moet worden, maar zonder enige zekerheid dat het ooit gegeven zal worden. Schortinghuis komt in wezen niet verder dan een: Och mocht... en: misschien. De 'genademiddelen' en daaronder verstaat hij de kerkgang, het bidden en het bezoeken van 'Gods volk', moeten worden waargenomen, maar het is uiteindelijk toch een afwachten of het God behaagt wat te doen of ook niet te doen.

Schortinghuis heeft niet dóór gehad, dat zijn oproep tot bidden een slag in de lucht is geweest. Immers, wat is een gebed zonder geloof, zonder het vaste fundament van de beloften Gods? Wie tot gebed oproept, roept in wezen op tot het geloof, een ander gebed is geen gebed. De uiterste, niet door Schortinghuis zelf getrokken konsekwentie van Schortinghuis' prediking en pastoraat was dat men ook het bidden naliet, want: wij kúnnen niet bidden!

Er is bij Schortinghuis geen besef meer van de sleutelmacht der kerk, gegeven in de bediening van het Woord Gods, waarover onze Catechismus spreekt in Zondag 31. Hij heeft geen vertrouwen in de kracht van Gods Woord. Het vaste geloof in de kracht van Gods Woord, zo levend in de tijd van de Reformatie, is bij Schortinghuis zo goed als uitgeblust.

De taak der prediking ziet Schortinghuis dan ook niet in het oproepen tot geloof en bekering, en tot de prediking der verzoening, maar in het preken van de 'kenmerken'. Het gaat erom, zegt hij, dat Gods volk onder de prediking 'eigen naam en gestalte' hoort noemen. De 'gestaltelijke bevinding' moet gepreikt worden⁶³. Wat verderop: Gods kinderen moeten 'hun eigen naam en verborgen gestaltelijke werkzaamheid horen'⁶⁸. Geen woord spreekt Schortinghuis over het prediken van Christus, zijn Woord en zijn genade; integendeel, hij uit daarvoor zijn beduchtheid. Hetzelfde kan Schortinghuis ook zó zeggen: De predikanten moeten preken 'de gangen en wegen' van Gods volk⁶⁹.

Schortinghuis heeft gewerkt met een bepaald bekerings-schema. Voor Obadja's, Timotheussen, kortom voor christenen die, als zovele bijbelheiligen, van der jeugd aan God dienden is daarin geen plaats. Geen wonder dat hij slechts een 'smalle gemeente' voor ogen had; dat hij scherp onderscheid maakte tussen 'kerk' en 'Kerk' en die twee in feite van elkaar scheidde, zodat

het alleen maar een (gelukkige) inconsequentie is geweest dat hij niet de kerk verliet terwille van het conventikel⁷⁰.

Zijn eigen bekeringsweg was voor hem normatief. En in dat normatief stellen voelde hij zich gesteund door het feit dat er ook anderen waren die eenzelfde bekeringsweg doormaakten. Het ‘innige christendom’ met leven bij ‘gestalten’ en ‘ongestalten’ en bij mystieke ervaringen, als ‘optrekkingen’ en het ‘schauwen’, als een hogere trap in het christenleven, uitgaande bóven het geloof, was in die tijd in opmars. Schortinghuis zelf heeft dat geconstateerd⁷¹. Het dreigde zelfs een *mode* te worden. De ‘leerstellige godgeleerdheid’ werd niet terzijde geschoven, maar zij moest het toch afleggen tegen de ‘bevindelijke godgeleerdheid’⁷². Beide werden van elkaar gescheiden. Wat bij Willem Teellinck begon is bij Schortinghuis voleindigd. Het dogma, de doctrina, heeft geen géestelijke waarde meer, het is innerlijk uitgehold. Daarom had Schortinghuis ook geen wezenlijk verweer tegen het Deïsme, de Verlichting van zijn tijd. Hij heeft zich er ook niet mee bemoeid⁷³. Hij trok zich terug op zijn bevindingen en het spreken daarover in de kleine kring van geestverwante zielen. Hij stond, hoewel hij een kind van zijn tijd was, in feite buiten eigen tijd.

Hiermee wil niet gezegd zijn, dat de ‘bevinding’ niet noodzakelijk is. Maar zij is als zodanig gegeven met het ware en levende geloof. Een levend geloof is een geloof waaraan wedergeboorte en bekering en heiliging onlosmakelijk verbonden zijn. Het is een geloof dat door de liefde werkt, dat niet zonder gevoel is. Maar dit alles mag niet van het geloof worden geabstraheerd en dat is door Schortinghuis gedaan. Zo kreeg het alles zijn eigen zelfstandigheid. Zo kan er veel over bevinding gesproken worden, zonder dat het geloof zelfs maar genoemd wordt.

Paulus’ woord: ‘Met het hart gelooft men ter rechtvaardigheid en met de mond belijdt men ter zaligheid’ (Romeinen 10:10) is Schortinghuis niet genoeg geweest, hij eiste méér. Deze bevinding was hem te weinig; er moest iets bijkomen wat uitgaat boven het geloof. Schortinghuis’ bevinding bevat wezenlijke bijbelse elementen, en de nadruk die hij erop gelegd heeft, kan met name in een tijd van geestelijke vervlakking zijn nut hebben, maar zij is noodlottig voor het ware geestelijke leven in zoverre zij buiten de grenzen van de Schrift treedt, en dat doet zij. Het *meer* dat er in schijnt te zijn, is in wezen een *minder*.

Zij houdt de zielen ook gevangen, brengt ze onder de wet van een schema. Zij kweekt wanhoop waar hoop gegeven zou mogen worden. Zij stelt Jezus Christus ten achter bij de mens die bekeerd is, en die zich buigt over zijn gestalten en ongestalten. Zij komt weleens een keer bij Jezus Christus uit, maar Hij staat niet centraal. Zij kan gevoelig zijn, maar zij is in wezen krachteloos.



Er is maar één fundament waarop het geloof rusten kan en dat is Jezus Christus zélf en het Woord van zijn belofte. En het daarop rusten en daaruit leven, dat is de ware bevinding!

Noten

1. De biografische gegevens zijn ontleend aan H. van Berkum, *Schortinghuis en zijn vijf nieten*, Utrecht 1859; M.J.A. de Vrijer, *Schortinghuis en zijn analogieën*, Amsterdam 1942; J. Chr. Kromsigt, *Wilhelmus Schortinghuis*, Groningen 1904; NNBW.5, 697 vv.
2. M.J.A. de Vrijer, *A.w.*, 33; H. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik*, Leiden 1879, 443.
3. NNBW 4, 529; J.B.F. Heerspink, *De Godgeleerdheid en hare beoefenaars aan de Hoogeschool te Groningen*, Groningen 1864, I, 81-90.
4. J.B.F. Heerspink, *A.w.*, I, 91-93; NNBW 9, 1186.
5. Al. Comrie, *Verklaring Heid. Catechismus*, Utrecht 1779², 43; zie A.G. Honig, *Alexander Comrie*, Utrecht 1892, 40.
6. *Het Innige Christendom*, Utrecht 1981, 97 vv.; 300 vv.
7. H. van Berkum, *A.w.*, 226.
8. J.B.F. Heerspink, *A.w.*, I, 100-104.
9. J.B.F. Heerspink, *A.w.*, I, 104-114; II, 3-19. K.M. Witteveen, *Daniel Gerdes*, Groningen 1963.
10. Hoe 'betrekkelijk' de afstand tot Schortinghuis was blijkt uit het feit, dat Gerdes zijn piëtistische afkomst nooit heeft verloochend, zie K.M. Witteveen, *A.w.*, 7; 15.
11. *In. Chr.dom* 360.
12. De stukken vindt men bij M.J.A. de Vrijer, *A.w.*, II, 12 v. en in de door ons gebruikte uitgave van het *In. Chr.dom* uit 1981.
13. NNBW 6, 712.
14. J. Chr. Kromsigt, *A.w.*, 220 vv.
15. M.J.A. de Vrijer, *A.w.*, 251. Toch constateert S. van der Linde, *De betekenis van de Heilige Geest in het spiritualistische piëtisme van de labadisten*, in *Opgang en voortgang der Reformatie*, Amsterdam 1976, 188 bij Schortinghuis neo-labadisme.
16. M.J.A. de Vrijer, *A.w.*, 253.
17. E.J. Diest Lorgion, *De Nederlandsche Hervormde Kerk in Friesland*, Groningen 1848, 244. Er waren ook in Groningen vele 'conventikels' en 'oefenaars', zie H. van Berkum, *A.w.*, 74-98.
18. J.Chr. Kromsigt, *A.w.*, 226 vv.
19. M.J.A. de Vrijer, *A.w.*, 255.
20. M.J.A. de Vrijer, *A.w.*, 257.
21. Zie T. Bienen, *De prediking van de Nadere Reformatie*, Amsterdam 1981², 275 vv.
22. NNBW 8, 816; J.Chr. Kromsigt, *A.w.*, 241; M.J.A. de Vrijer, *A.w.*, 265.
23. M.J.A. de Vrijer, *A.w.*, 266.
24. M.J.A. de Vrijer, *A.w.*, 267.
25. T. Bienen, *A.w.*, 271 vv.



26. M.J.A. de Vrijer, *A.w.*, 255 vv.
27. M.J.A. de Vrijer, *A.w.*, 34.
28. Ten onrechte meent M.J.A. de Vrijer, *A.w.*, 110, dat Schortinghuis Willem Teel-
linck in het geheel niet heeft aangehaald; Schortinghuis noemt hem in zijn *In.
Chr.dom* 160.
29. A.F. Krul, *Jacobus Koelman*, Sneek 1901, 257.
30. Zie I. Boot, *De allegorische uitlegging van het Hooglied voornamelijk in Neder-
land*, Woerden 1971. Wat Schortinghuis betreft: de invloed van Bernard op hem
was meer indirect dan direct (blz. 255).
31. *In. Chr.dom* 31.
32. M.J.A. de Vrijer, *A.w.*, 151.
33. M.J.A. de Vrijer, *A.w.*, 108.
34. *In. Chr.dom*, 46.
35. M.J.A. de Vrijer, *A.w.*, 59 v.
36. Volgens K.M. Witteveen, *A.w.*, 9; 15 trachtte ook Gerdes, al was hij afkering
van 'conventikels', de mensen te brengen tot een 'inwendig christendom'. Zie
ook G. Sniijders, *Friedrich Adolph Lampe*, Harderwijk 1954, 54 v.
37. Vgl. C. Graafland, *De zekerheid van het geloof*, Wageningen 1961, 218 v. H.
Heppe, *A.w.*, 445: Schortinghuis heeft 'die evangelische Heilsordnung volstän-
dig' laten vallen.
38. *In. Chr.dom* 46.
39. N.G.B. art. 24 en art. 35. De wedergeboorte omvat hier de héle geestelijke ver-
nieuwing van de mens, het begin en de verdere voortgang daarvan; dus wat men
in de latere (scholastieke) dogmatiek de wedergeboorte in engere zin en de heilig-
making, of wedergeboorte in ruimere zin heeft genoemd. Zie Calvijn, *Institutie*
III.III: 'Dat wij door het geloof wedergeboren worden'; en daarna spreekt hij
over de 'boetvaardigheid'. Calvijn noemt het geloof het 'voornaamste werk' van
de Heilige Geest (*Institutie* III.I.4).
40. *In. Chr.dom*, 271.
41. *De Geboren Christus*, 1746, 116; 197; 206.
42. In beperkte mate bij Gerdes, zie K.M. Witteveen, *A.w.*, 43; 44; 124. In sterkere
mate bij Bonnet, zie A. van den End, *Gisbertus Bonnet*, Wageningen, 1957, 92;
94; Nog veel sterker bij Venema, zie J.C. de Bruïne, *Herman Venema*, Fran-
ker 1973, 47 v. Mogelijk was Schortinghuis zelf ook niet geheel vrij van enige filo-
sofische invloed. Wij vinden bij hem, *In. Chr.dom*, 21, nl. de filosofische
stelling: Nihil est in intellectu, quod non est prius in sensu. Niets bevindt zich in
het verstand wat niet eerst aanwezig was in het gevoel (of in de waarneming, of
in de ervaring). Deze stelling doet denken aan het (in die tijd opkomende) empi-
risme van figuren als John Locke: De ervaring is de enige bron van onze kennis;
zie N. Westendorp Boerma, *Engelse Verlichting*; in *Philosophia* II, Utrecht
1949, 82.
43. *In. Chr.dom* 166.
44. *In. Chr.dom* 169.
45. *In. Chr.dom* 187.
46. *Geb. Chr.* 141.
47. *In. Chr.dom* 166.
48. *In. Chr.dom* 170, 191.
49. *In. Chr.dom* 168.
50. *In. Chr.dom* 170 v.



51. Schortinghuis heeft zijn opvatting over het oordelen moeten verdedigen ook tegenover J.C. Brucherus, predikant te Emden, die door hem een geleerd en godvruchtig man wordt genoemd (*In. Chr.dom* 167). Brucherus was één van de vier predikanten te Emden die Schortinghuis hadden verdedigd tegen de aanvallen van Nic. Hartman. Niettemin had hij bedenkingen tegen Schortinghuis' ambtspraktijk, en hij beriep zich daarvoor op Saldenus, die ook door Schortinghuis hoog gewaardeerd werd. Saldenus gaat ook inderdaad in zijn *Toetssteen van eens Christens Oordeel* 1728 (eerste druk 1665) veel minder ver dan Schortinghuis, zo zelfs dat gezegd moet worden dat Schortinghuis misbruik van hem heeft gemaakt. Saldenus legt er sterke nadruk op dat wij in ons oordeel over de genadestaat van anderen kunnen dwalen, en dat wij een oordeel der liefde verschuldigd zijn.
- Willem Teellinck zei zonder meer: De opzieners kunnen over de harten der gemeenteleden niet oordelen, zie zijn *Eubulus* 81 en zijn *Sleutel der devotie* 30. Calvijn leerde dat men ieder gemeentelid dat zijn geloof beleed en een christelijk leven leidde, had te houden voor een waar en oprecht christen, zie *Institutie* IV.I.8.
- Zie mijn *Calvijns prediking*, in Transponeren, Kampen 1982.
52. Bv. in *In. Chr.dom* 2.
53. *In. Chr.dom* 114.
54. *In. Chr.dom* 96.
55. Vgl. S. van der Linde, *Wilhelmus Schortinghuis*, Chr. Enc. VI, 100 v.
56. *Geb. Chr.* 270.
57. *Geb. Chr.* 273 v.
58. *In. Chr.dom* 45.
59. *In. Chr.dom* 96, 106.
60. *In. Chr.dom* 425; *Geb. Chr.* 215, 268.
61. *Geb. Chr.* 203.
62. *Geb. Chr.* 215; 268; 276; 335.
63. *In. Chr.dom* 286 vv.
64. *In. Chr.dom* 320.
65. *In. Chr.dom* 317; *Geb. Chr.* 129; 197; 552. De 'gepastheid' bestaat niet in het arm en ledig *zijn*, maar in het arm en ledig zich *voelen*, dat geeft er het 'voorwaardelijke' aan.
66. *In. Chr.dom* 152. De kinderen worden aangesproken en behandeld als kleine heidenen. Geen woord over wat hen in de doop beloofd en gegeven is. Geen wonder dat Schortinghuis er geen enkele moeite mee had vele kinderen te dopen, de kinderdoop had voor hem niets te betekenen; het liet hem in wezen onverschillig, hem niet of wel toe te passen. Het enige wat hem nog enige moeite gaf was het 'jawoord' van de ouders, maar ook daar heeft hij weinig waarde aan gehecht, want het was over het gros der gemeenteleden genomen slechts het jawoord van onbenadigden.
67. *In. Chr.dom* 45; 127.
68. *In. Chr.dom* 142; 146.
69. *In. Chr.dom* 128.
70. *In. Chr.dom* 250 v. S. van der Linde, *De ecclesiologie van de Nadere Reformatie*; in Opgang en voortgang der Reformatie, Amsterdam, 1976, 191 heeft geconstateerd dat bij mannen als Schortinghuis en Verschuier de kerk 'geringe betekenis' had.

71. *In. Chr.dom* 148 (nu meer licht dan vroeger).
72. Zo is het ook bij Johannes Verschuur, Schortinghuis' geestverwant te Zeerijp, in zijn *Bevindelyke Godtgeleertheit*, Groningen 1738 (eerste druk 1736) stelt ook hij dogma en bevinding tegenover elkaar, met een duidelijke devaluering van het eerste, reeds in hoofdstuk 1 (blz. 1 v.).
73. Een schets daarvan vindt men bij H.H. Zwager, *Nederland en de Verlichting*, Bussum 1972.

Theodorus van der Groe (1705-1784)

Dr. T. Brienon

ZIJN LEVEN EN WERKEN

Afkomst en studie – Te Zwammerdam, waar de bekende ds. A. Hellenbroeck van 1683 tot 1691 heeft gestaan en gewerkt, woont in het begin van de 18e eeuw het predikantsechtpaar Van der Groe. Ds. Ludovicus van der Groe bevolkt sinds 2 april 1702 met zijn echtgenote Johanna Laats, een predikantsdochter, de pastorie. Na dochtertje Eva wordt op 3 september 1705 een zoon geboren die op 16 april onder de naam Dirk wordt gedoopt, maar die later ook wel Theodorus wordt genoemd. In 1707 wordt er opnieuw een zoontje geboren, die de naam Simon krijgt en later ook predikant zal worden. Vijf jaar later overlijdt vader Ludovicus.

Theodorus komt dus uit een echte predikantsfamilie.

Van zijn jeugd is heel weinig bekend. Te Zwammerdam doorloopt Theodorus, die een ernstige jongen blijkt te zijn, de lagere school en gaat daarna naar de latijnse school – in onze tijd enigszins te vergelijken met het gymnasium – welke opleiding 5 tot 6 jaar duurt.

Op 2 augustus 1724, dus op 19-jarige leeftijd, wordt hij in het Album Studiosorum van de Leidse Universiteit ingeschreven. Zijn moeder verhuist met het gezin naar de stad Leiden en gaat wonen op de ‘Lange Brugge’ naast prof. P. Burmann, die rechten doceert. Theodorus volgt de colleges van o.a. J. à Marck (Kerkgeschiedenis), T.H. van den Honert (Joodse Oudheden en Dogmatiek; een cartesiaans gezinde coccejaan) en A. Schultens (Hebreeuws). In de pastorie doet Van der Groe later nog verder aan zelfstudie in letteren, kerkrecht en wetten en besluiten van de oude kerk.

Predikant – Op 31 januari 1729 komt Theodorus klaar met zijn theologische studie en legt voor de classis Leiden en Nederrijnland het preparatoir examen af, waarbij hij een proefpreek houdt over Deut. 18:15: ‘Een profeet uit het midden van u, uit uw broederen, als mij, zal u de HEERE, uw God, verwekken: naar hem zult gij horen’. Hij slaagt cum laude en wordt toegelaten tot de predikdienst in de Hervormde Kerk.

Een half jaar later, op 14 augustus, bereikt hem het beroep van *Rijnsaterwoude*, dat hij aanneemt. Te Alphen wordt hij peremptoir geëxamineerd; zijn preek gaat over Joh. 1:29: ‘Zie, het Lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt’. Op 19 maart 1730 wordt hij te Rijnsaterwoude in het ambt bevestigd door ds. J. Oosterland van Katwijk aan de Rijn, die voorheen te Rijnsaterwoude had gestaan. De bevestigingstekst is Titus 2:7, 8, waarna ds.



Van der Groe intrede doet met 1 Thess. 2:8. Er zijn biografen, die stellen, dat Van der Groe toen nog onbekend was en 'een vreemdeling van God en zijn hart'; 'ondanks zijn grote getrouwheid stond er op de preekstoel van het oude kerkje in Rijnsaterwoude een dode wegwijzer. Anderen predikte hij Christus en wees hij de enige Weg aan. Zelf kende hij Christus niet en was blind in de weg die de Heere met Zijn uitverkorenen houdt', aldus A.W.C. van Dijk¹. Eva van der Groe die ook in de pastorie woont en tot haar dood in 1770 haar broer vergezelt, wijst hierop in haar boekje 'Bekeringsweg', waar ze verhaalt dat een vrome vrouw uit een naburig dorp er bij haar broer op aandrong 'dat, hoe voorbeeldig en onberispelijk hij ook leefde, en hoe ernstig en getrouw, naar zijn licht of talent, hij zijn dienst ook zocht waar te nemen, er nochtans wat meer wezenlijkers moest bijkomen, zou hij zijn ziel als een buit wegdragen, en met geen leugen in zijn rechterhand ten grave dalen' (blz. 10 v.). Deze vrouw is het middel, waardoor eerst Eva zelf en enige tijd daarna haar broer Theodorus tot bekering komt (blz. 11). Broer en zus Van der Groe blijken in geestelijk opzicht nauw aan elkaar verwant. Theodorus zelf schrijft in 1742 aan zijn vriend Jacob Groenewegen hierover het volgende: 'wetende uit eige bevindinge, hoe verre men in het Christendom bij gemeen licht des Geestes met zijn verstant, en door allerlei hulpmiddelen kan komen; soodat ik selfs bij velen al den naem droeg, ja bij verre de meeste luden van het Christendom, daer ik in dien tijdt mede sprak, dat ik waerlijk een Christen was, doen ik nogtans geheel en van rontsomme in een doodelijke weg van bedrog wandelde, werkende nog alleen met een denkbeeldige Christus in mijn verstant, sonder den Heere Jesus selfs minst of meest te kennen. En ik hadde voorseker in dien rampsaligen weg voor eeuwig moeten vergaen, soo niet, gelijk ik vertrouwe, den Heere selfs door oneindige vrije genade en met Zijn almachtige handt mij daer uit hadt believen te redden' ('Beschrijvinge van het oprecht en zielzaligend geloove', Rotterdam, blz. 146 v.; vgl. blz. 144 vv. over verwantschap van Theodorus met zijn zuster Eva).

Men houdt het erop, dat deze inwendige omkeer en zaligmakende overtuiging, het doormaken van de religieuze crisis in zijn identiteit, in 1735 plaatsvond en van beslissende betekenis is geworden voor zijn prediking en pastoraat. Hierna begint ook Van der Groe's strijd voor de reformatorische geloofsbeleving².

In zijn ambtsperiode te Rijnsaterwoude studeert Van der Groe ijverig en gebruikt daarvoor ook de nachten. Af en toe zit hij dan te knikkebollen, zodat eens het pennemes in zijn oog schiet. Op het portret merk je dat zijn rechteroog inderdaad gekwetst is. Na zijn genezing preekt hij over Matth. 5:29.

Op 31 mei 1733 bevestigt hij met Hand. 20:28 zijn broer Simon Lodewijk als predikant van de gemeente van Soeterwoude. Dan komt er – 14 april 1740 – een beroep van *Kralingen*, onder de rook van Rotterdam. Hij neemt dit be-



roep aan, preekt op 3 juli afscheid met Deut. 33:6 en volgt te Kralingen ds. C. Blom op.

De gemeente van Kralingen moest voor het beroepingswerk de goedkeuring hebben van de Ambachtsheren van de heerlijkheid te Kralingen en van de burgemeesters van Rotterdam (de zgn. 'handopening'). Ze verkrijgt deze voor het beroepen van Van der Groe 'gunstig en spoedig' nl. op 21 april, terwijl de classis van Schieland op 9 mei haar fiat geeft. Zo wordt ds. Th. van der Groe op 10 juli 1740 aan de gemeente van Kralingen verbonden, bevestigd door ds. H. van Loo te Bergschenhoek met Openb. 2:10, terwijl hijzelf intree preekt met 2 Cor. 2:16b. Hij zal hier blijven tot zijn dood in 1784, dus 44 jaar!

Wanneer we deze werktijd bezien, vallen de volgende belangrijke gebeurtenissen te vermelden:

Zijn huwelijk – In 1754 huwt Van der Groe met Johanna Cornelia Bichon, dochter van Claes Bichon, equipagemeester bij de Oostindische Compagnie, en Cornelia Henriëtte Hechtermans, ambachtsvrouw van Oost-IJsselmonde. Johanna was dus van voorname afkomst en mild bedeed met vele goederen. Er worden geen kinderen geboren. In één van zijn brieven noemt hij Johanna 'mijn lieve en trouwe echtgenote'. Zij heeft haar man slechts acht maanden overleefd en is op 3 maart 1785 te IJsselmonde begraven.

Zijn strijd – Theodorus van der Groe begeeft zich tijdens de Kralingse periode ook in de theologische strijd, die er in het land gevoerd wordt over het wezen van het geloof, of dit al dan niet bestaat in zekerheid. Een tweede strijdpunt doet zich voor nl. of de rechtvaardiging van eeuwigheid is en dus vóór het geloof, óf met het geloof gegeven is. Op het laatste standpunt plaatst Van der Groe zich en geeft publiek bekendheid aan zijn visie. Een derde conflict doet zich voor, als Van der Groe zich stelt tegenover enkele Rotterdamse collega's zoals ds. H. Bruining en de bekende ds. P. Hofstede over de invloed van de magistraat in het beroepingswerk en de vrijheid van de kerk in deze. Er verschijnen verschillende geschriften van beide zijden. Ook richt Van der Groe zich tegen de nieuwe psalmberijming van 1773, verheft zijn stem tegen de vaccinatie tegen kinderpokken, moet niets hebben van de nieuwe spelling, heeft weinig fiducia in de opwekkingen, zoals die te Nijkerk, en gaat in het algemeen in tegen allerlei nieuwigheden.

Zijn heengaan – Verschillende keren is Van der Groe ziek geweest. Hij schrijft daarover in zijn *Brieven* (zie o.a. blz. 58 v.). Begin juni 1784 wordt hij weer ziek en dit blijkt zijn einde te worden, want op 24 juni overlijdt hij. Een 6 dagen later wordt hij begraven te Kralingen. Op 4 juli houdt ds. Hoogstad van Bergschenhoek in de gemeente van Kralingen een gedachtenispreek over Jes. 57:2: 'Hij zal ingaan in de vrede: zij zullen rusten op hare slaapsteden, een iegelijk die in zijn oprechtheid gewandeld heeft'.



Van der Groe laat een boekenbezit van minstens 15.000 banden na³, en zijn grafschrift luidt:

Geleerd, Godvruchtig, mild en wijs,
Een ster in 't Godlijk Paradijs
Een schattrezoor⁴, vol hemelgaven,
Ligt hier met Van der Groe begraven.

Zijn werken – Onder de publikaties, die van Van der Groe tot ons zijn gekomen, kunnen we de volgende categorieën onderscheiden⁵:

a. *preken*, die in verschillende verzamelingen of bundels zijn samengevat en alle posthuum zijn verschenen. Daaronder nemen de 30 Biddags-Predikatiën, de 7 preken over de blinde Bartimeüs, de preken over de gelijkenis van de Tollenaar, de 16 preken over de Beking, de 48 preken over het lijden van onze Heere Jezus Christus en de preken over de Heidelbergse Catechismus in 3 delen de voornaamste plaats in.

b. *brieven*, waarvan een aantal zijn bewaard gebleven; ds. Van der Groe liet in het jaar voor zijn overlijden testamentair vastleggen, dat ‘alle Brieven met zijn Comparants Eygen hand, of door anderen geschreven’ na zijn dood ter beschikking zouden staan aan zijn weduwe. Mocht die intussen zijn overleden, dan zouden ze toekomen aan zijn nicht Maria Johanna Bichon en aan zijn neef Joan Hugo van der Groe, predikant te Ridderkerk. Zo is ook inderdaad geschied. Pas in 1838 wordt er een begin gemaakt om ze uit te geven⁶.

c. *dogmatische verhandelingen*, die gaan over het geloof, over de rechtvaardiging door het geloof, en over de toetssteen der ware en valse genade. Het tweede werk is pas in 1978 uitgegeven. Men vermoedt, dat Van der Groe het in zijn tijd niet uitgaf, omdat het gericht was tegen A. Comrie, die zeer in achtung was en wiens opvattingen Van der Groe niet nauwkeurig genoeg kende en die hij later uit Comrie's eigen *Brief over de rechtvaardigmaking* zelf onder ogen kreeg, waardoor hij merkte dat hij minder met hem verschilde en toen besloot hij zijn geschrift niet uit te geven⁷. Het werk ‘De oude orthodoxe leer der ware gereformeerde kerk’ rangschikken we (nog) niet onder de werken van Van der Groe, omdat nog niet uitgemaakt is en vast is komen te staan, dat Van der Groe het heeft vervaardigd, al zijn er sterke vermoedens⁸.

d. *strijdschriften*, die zijn geschreven in verband met het conflict met een aantal Rotterdamse collega's over het recht van de overheid inzake het beroepingswerk van predikanten en de vrijheid van de kerk daarin. Hierbij kan genoemd worden de vertaling van een werkje van G. Voetius, dat handelt over de kerkelijke macht.

e. *voorredenen* op vertalingen en uitgaven van bijbelverklaringen van G. Hutcheson en van de preken van Ebenezer en Ralph Erskine. Deze voorredenen zijn later ook afzonderlijk uitgegeven en worden nog steeds herdrukt.



ZIJN STANDPUNT INZAKE HET WEZEN VAN HET GELOOF

Nadat we het leven van Theodorus van der Groe hebben gezien, willen we vervolgens kennis maken met zijn theologie en zijn prediking. Daarin komen verschillende thema's aan de orde. We beginnen met zijn visie op het wezen van het geloof en zijn standpunt temidden van de uiteenlopende gedachten daarover in zijn tijd. Van der Groe heeft zich hierover uitvoerig uitgelaten in zijn *Beschrijvinge van het oprecht en ziel-zaligend Geloove* (1742), waarin opgenomen is zijn uitvoerige brief over deze zaak aan Jacob Groenewegen; in zijn *Toetssteen der ware en valsche Genade* (1752 / 3) en in zijn Catechismuspreken *Des Christens eenige troost in leven en sterven*, vooral de twee preken over zondag 7.

Aanleiding – De primaire aanleiding voor ds. Van der Groe om zich te laten horen over wat geloven is en waarin de zekerheid van het geloven ligt, wordt gevormd door een verkorte heruitgave van het boekje van de leketheoloog J. Eswijler *Ziels-eenzame Meditatien*, over de voornaemste Waerheden des Evangeliums, vertoonende Hoedanigh een Ziele op vrye genade, door den geloove op den Heere Jesus sal leven. 't Samengesteld door een Liefhebber der Waerhey in 1734, waarna nog enige drukken verschijnen (in 1739 de 5e dr., weer gelijk aan de eerste uitgave van 1685). De approbatie van de classis Schiedam op de voorgaande drukken is bij de druk van 1738 ingetrokken. Hierover is de Zuidhollandse synode van 1738 zeer verheugd en ze waarschuwt de andere classes en de correspondenten van de andere provincies tegen de verbreiding van het boek en de verderfelijke gevoelens, die het behelst. Ze had graag gezien, dat de Staten van Holland en Westvriesland het boekje uit de handel namen, maar dat gebeurt niet⁹. Zeer veel zgn. Leidse coccejanen zoals prof. J. van den Honert verfoeien het boekje, omdat het volgens hen vol is van hattemisme en spinozisme. Onder de Voetianen zijn de meningen verdeeld. Prof. C. van Velzen, die voorreden schreef op de uitgave van Smytegelts *Een woord op zijn tijd*, nam met N. Holtius het boek van Eswijler in bescherming. Pro en contra komen los. De Rotterdamse predikant J. du Vignon meent vele ketterijen te bespeuren bij Eswijler en schrijft zijn *Redenerend Onderricht* als voorrede op de heruitgave van W à Brakel's *Leere en Leydinge der labadisten* (1738). Prof. A. Driessen ziet er een pantheïstisch Godsbegrip in, maar ook mysticisme en quiëtistische lijdelijkheid. Verder wordt gewezen op de scheiding van wet en evangelie, op de dualiteit tussen de nieuwe en oude natuur in het leven der gelovigen, op het predomineren van het werk van de Geest boven de daden van het geloof en op de indruk die gewekt wordt van een scheiding tussen het werk en het woord van de Geest.

Eén van de meest felle verdedigers van Eswijler is Jacobus Groenewegen,

ook een voetiaans leketheoloog, die o.a. veel contacten onderhoudt met A. Comrie en Th. van der Groe. In zijn *De roem van Gods vrye genade* (Rotterdam 1739) bestrijdt hij Du Vignon en Driessen en verdedigt de rechtzinnigheid van Eswijler. Ook verschijnt in diezelfde tijd het driedelig werk *De Oude Orthodoxe Leer der ware gereformeerde kerke* door enige liefhebbers der waarheid nl. de Rotterdammers G. Oosterman, J. Vrolo, A. van der Willigen en P. van Westreenen, die een aanval doen op ds. J. du Vignon. Of de uiteindelijke redactie van de hand van Groenewegen¹⁰ of van Van der Groe¹¹ is, laten we hier buiten beschouwing, doch Van der Groe vat de essentie van ‘De Oude Orthodoxe Leer’ samen in zijn *Beschrijvinge van het oprecht en ziel-zaligend Geloove* († 1742), wat daarom te beschouwen is als zijn verdediging van Eswijler. Tegelijk zet Van der Groe zijn vriend Groenewegen terecht, omdat deze het essentiële punt waar het om ging, niet goed had begrepen, hoewel hij Eswijler meende te verdedigen.

Tegelijkertijd loopt er een tweede zaak. Want Van der Groe neemt kennis van de visie van de Dokkumse predikant dr. Th. van Tuynen († 1742), die in zijn *Korte uitlegginge van het Gereformeerde Geloof*, waarin het gaat over het wezen van het geloof, teruggrijpt naar het verzekerde geloof van de reformatoren, neergelegd in zondag 7 van de Heidelbergse Catechismus. De professoren A. Driessen en F.A. Lampe gaan tegen hem in, daar zij stellen dat het hongeren en dorsten gaat vóór het vertrouwen van het geloof, en dat men eerst moet weten of zijn geloof oprecht is, eer men zich kan verzekeren in dit geloof. Want zo men weet een uitverkorene te zijn, dan zal men kunnen geloven dat Jezus’ gerechtigheid – die alleen voor de uitverkorenen is – hem geschonken is om die aan te nemen¹². Ds. C. Vrolikhert te Dordt schaaft zich ook in de strijd met zijn *Twee Godgeleerde oefeningen* en gaat achter Van Tuynen staan. Dan komt Van der Groe en voegt zich bij hem met zijn *Beschrijvinge van het oprecht en ziel-zaligend Geloove*.

Zo levert Van der Groe slag op twee fronten: vóór J. Eswijler en tégen J. du Vignon e.a. en vóór J. van Tuynen en tégen A. Driessen e.a.

Uiteenzetting – In zijn betoog stelt hij: Ik belijd geen ander geloof dan zondag 7 en verwerp, wat daar niet mee overeenstemt; ik houd mij bij ‘de eerste Reformateurs’ en ‘alle onse oudste godtgeleerden’ (blz. 3). Hij verwijst naar Olevianus en Ursinus, de geloofsbelijdenissen van de Protestantse Kerken in Europa, bijz. de Oostfriese Belijdenis uit 1528 art. 26, 27, 30-32, het formulier van het H. Avondmaal, een stuk van J. Bogardus, J. Becius en T. Hommius uit 1613 (blz. 12 vv.) en W. Teellinck (blz. 4). Het oprecht geloof bestaat uit twee delen: kennis en vertrouwen. Over het laatste, dat het wezen van het geloof is, gaat het. Het is ‘versekertheit des herte’, ‘toeëigening der beloften Godts van de zaligheid en vergevinge der sonden in Christus’, ‘aangrijpen van Christus ons in de Beloften des Evangeliums aengebo-



den', 'vertrouwen der ziel op Christus en op de Beloften van Godts genade, in 't H. Woordt aen ons geopenbaert' (blz. 4 v.). Wie het geloof daarvoor niet houdt, gaat fout.

Is dan een oprecht christen, die het ware geloof in zijn hart heeft, nu ook noodzakelijk en altijd van zijn zaligheid en Gods genade in Christus verzekerd?

Hier verwijst Van der Groe eerst naar het boekje van Eswijler en zegt dan: Ziet men op het inwendig geestelijk genadedeel van de gelovige, dan is hij altijd verzekerd. Ziet men op de gehele persoon, dan is er toch altijd enige vaste verzekerdheid, naar de mate hij de geest des geloofs bezit. *'Een waer geloovige sonder eenige versekertheit van Zaligheid*, is bij mij niet anders dan een gedrogtelijk herssenschim en een loutere contradictie' (blz. 6). Naar de mate van het geloof, is ook de maat van de verzekering. Verzekerdheid is voornaamste ingrediënt van het wezen des geloofs. Dat wil niet zeggen, dat er geen twijfelingen zijn, maar die heffen de zekerheid niet op. Er zijn zwak gelovigen en sukkelende, duistere of twijfelmoedige christenen. Ook houden in deze geesteloze tijd duizenden zich voor gelovigen, maar het is ingebeeld geloof met algemene zaken als overtuiging en bekommernis. Maar waar recht geloof is, is zekerheid. Zelfs de allerzwakste gelovige houdt toch inwendig altijd enige vaste zekerheid. Nooit daalt een christen zo diep, dat hij volkomen en volstrekt zal wanhopen (blz. 7-9)¹³. De zekerheid behoort dus tot het wezen van het geloof. Geloof zonder zekerheid is een remonstrantse dwaling (blz. 21). Dit is duidelijke taal!

Maar niet ieder is het daarmee eens. Zelfs Jacob Groenewegen, overigens zijn vriend en medestander, niet. Hij meldt dit in eerste instantie aan Adriaan van der Willigen¹⁴. Hij vindt het niet rechtzinnig, dat Van der Groe het geloof niet als een werkzaamheid of daad van de mens, maar als een verzekerdheid van het gemoed omschrijft. Het geloof bestaat in werkzaamheden vanaf het hongeren en dorsten naar Christus tot en met het vertrouwen in Hem. 'Wij ontkennen niet dat er bij het uitdrukkelijk geloof oeffene eenige versekertheit is, maer het wesen des geloofs in de versekering te stellen is een strop, daer millioenen van menschen sig aen verhangen en veele vroomen sig mee gepeinigt hebben', aldus Groenewegen (blz. 27v), die zich beroept op Koelman, à Brakel, Hellenbroeck, van der Kemp, Verschuur en Schortinghuis (blz. 43v). Van Willigen werpt Groenewegen tegen, dat hij moet aantonen, dat Van der Groe's geloofsomschrijving geen werkzaamheid der ziel bevat, en zegt tenslotte dat hij nu hetzelfde tegen hem moet verdedigen, wat hij indertijd tegen Driessen verdedigd heeft (blz. 57).

Th. van der Groe wijst het standpunt van Groenewegen duidelijk af in zijn lange brief aan hem. Hij typeert het als half-papistisch en wanneer zijn vriend Jacob het weergaloze boek, de Institutie van Calvijn, zou lezen, dan



zou hij wel anders spreken (blz. 109v). Volgens de oude gereformeerde leer behoort de zekerheid tot het wezen van het geloof (blz. 91). En dit geloof is naar zijn eigen omschrijving, die teruggaat op W. Teellinck, inderdaad een werkzaamheid of daad van 's mensen ziel (blz. 94, 96). Wel moet er onderscheid gemaakt worden tussen de zekerheid in haar grond en wortel én in haar mate en trap. De eerste is altijd dezelfde, de tweede is wisselend, zodat er van een geleidelijke voortgang in de zekerheid gesproken kan worden. Ook is er een voortdurende strijd en schommeling, omdat de zekerheid alleen in het nieuwe of wedergeboren deel der ziel gevonden wordt en niet in het andere vleselijke deel, dat altijd en alleen vol ongeloof, duisternis en twijfel is (blz. 116)¹⁵. Er is dus een groeien in het geloof en in de zekerheid. Het is daarom onjuist het hongeren en dorsten voor het wezen van het geloof te stellen. Naar de Bijbel gaat het steeds met verzadigd worden gepaard en het is verkeerd het hongeren en dorsten als genoegzame grond van het geestelijke leven te houden (blz. 153, 170v, 182v).

Het is ook niet terecht zich op Brakel e.a. te beroepen, wanneer deze de zekerheid tot het welwezen van het geloof rekenen. Brakel doet dat om de kleingelovigen niet te ontmoedigen. Maar we mogen dat niet misbruiken, al hebben deze latere theologanten dit misbruik in de hand gewerkt. Was men maar gebleven bij de 'oude theologanten' en niet uit toegeeflijkheid aan onze verdorven en geesteloze tijd ervan afgeweken (blz. 170v); 'ik agte de oude Theologanten nog boven haer allen. Een *Calvijn*, *Luther*, *Melanchton*, *Zanchius*, *Teellink*, *Lodenstein* en *diergelijke* wegen bij mij nog al eenige ponden swaerder' (blz. 182).

Samenvatting – Volgens Van der Groe kan niemand zalig worden zonder kennis van de Persoon en de verdiensten van Christus. Volgens Zondag 7 behoort het vertrouwen tot het wezen van het geloof en niet tot het welwezen. Dat wil niet zeggen, dat Van der Groe alleen tot de gelovigen rekent, die verzekerd zijn. Dat is een vertekening van zijn standpunt. Alleen ingebeeld geloof mag men niet houden voor waar geloof en de zwakke gelovigen hebben toch zekerheid, die tenslotte in alle twijfel en strijd overblijft.

Geloof zonder aannemen van Christus is niets. Van der Groe kent geen werkeloos geloof, al schrijft Groenewegen hem dat toe. Groenewegen ziet de zekerheid als vrucht van een dadelijk geloven en komt zo in de buurt van Pontiaan van Hattem. Ook meent Groenewegen, dat God in zijn Woord niet zegt, dat Christus voor mij is in alle zekerheid; zodat persónlijke zekerheid, áls die tot het wezen van het geloof zou behoren, geput zou moeten worden uit een openbaring buiten het Woord. Dit moet Van der Groe volgens Groenewegen wel leren. Maar Van der Groe zegt met beroep op reformatoren en 'oude theologanten', dat de ziel met vertrouwen Christus aanneemt (door bewerking van de Heilige Geest) in de algemene aanbieding van het Evangelie,

dat allen geldt, zelfs de allergrootste zondaren en aangenomen mag worden door alle verslagen zondaren en heilbegerige zielen met toepassing op zichzelf. Vertrouwen in de schuldvergeving in Jezus Christus en de zekerheid, dat die mij van Godswegen geldt, behoren tot het wezen van het geloof. In het geloof is geen twijfel, doch in de gelovige maar al te zeer. Deze twijfels wonen slechts in het vleselijke, niet-wedergeboren deel van de ziel. Wie Christus evenwel omhelst, ontvangt vergeving en is voor God rechtvaardig. Daarom zijn hongeren en dorsten, hoezeer ze tot het geloof behoren, geen grond voor dit geloven, want die ligt alleen in het Woord van God, in de beloften en daaruit vloeit de zekerheid voort. Wel gaan aan het wezenlijke geloof het gevoel van verlorenheid en de begeerte naar Christus vooraf.

Niet Van der Groe is dus een nieuwlichter, maar zij zijn het die van het standpunt van de Reformatie zijn afgeweken. Het gaat in wezen om de oude controverse tussen Rome en Reformatie. Rome leert, dat men niet verzekerd kan zijn dan door een bijzondere openbaring, waartegenover de Reformatie stelt, dat het de natuur van het geloof is, dat het verzekerd is van de genade van God uit de beloften van het Evangelie. De beschuldiging van Groenewegen, dat Van der Groe zou leren dat ieder het juiste ogenblik moet weten van zijn overgang uit de dood in het leven, wijst hij verontwaardigd van de hand. Ook dat er in de gelovige geen leven zou zijn vóór de verzekering, heeft hij nooit beweerd. In geen enkel opzicht wil hij iets anders weten, dan de Hervormers hebben geleerd.

Van der Groe's geloofsbeschouwing is zeker reformatorisch, waar het gaat over de zekerheid als inherent aan het geloven en over de grond der zekerheid in de beloften van het evangelie Gods. Over het punt, dat de beloften zijn voor de verslagen en heilbegerige zondaren, zullen we later spreken en daarom laten we hier de vraag open, of hij ook op dit punt de Reformatie volgt¹⁶.

ZIJN VISIE OP DE RECHTVAARDIGING DOOR HET GELOOF

Nog een ander punt uit de theologische bezinning vroeg in Van der Groe's dagen de aandacht nl. de rechtvaardigmaking, want niet allen dachten hier gelijk over.

De gereformeerde dogmatici van het begin van de 16de eeuw onderscheidten in de rechtvaardigmaking meestal vier trappen, en spraken over: 1. rechtvaardigmaking van eeuwigheid in de vierschaar van God; 2. rechtvaardigmaking objectief gerealiseerd in de opstanding van Christus; 3. dadelijke rechtvaardigmaking die bestaat in de toerekening van Christus' gerechtigheid en in de inplanting van het nieuwe leven; en 4. lijdelijke rechtvaardig-



making, zoals die in de vierschaar van de consciëntie bij de bekering door het geloof wordt begrepen.

De bekende W. à Brakel nu maakte bezwaar tegen de rechtvaardigmaking van eeuwigheid en gaf alle aandacht aan de lijdelijke rechtvaardigmaking.

Er ontstond een behoorlijke polemiek rond dit punt. Ging men eerst algemeen met à Brakel mee, later begonnen verschillende theologen toch weer te pleiten voor het spreken over rechtvaardigmaking van eeuwigheid, zoals A. Comrie, N. Holtius en J.J. Brahé, die op hun beurt werden tegengesproken door de Leidse professoren J. van den Honert en J.J. Schultens.

Het kerkvolk, opgegroeid bij ‘vader’ Brakel meent dat er een nieuwe leer wordt ingevoerd door Comrie en zijn medestanders. Daardoor wordt onze ds. Van der Groe in de strijd betrokken, omdat één van de bezwaarders zich tot hem wendt om zijn visie in deze te vernemen. Van der Groe, die Comrie kent en hoogacht, is desondanks bereid zijn gedachten uiteen te zetten. Zo ontstaat zijn *De rechtvaardigmaking door het geloof* (waarschijnlijk in 1759)¹⁷.

Het voornaamste doel van Van der Groe in zijn uiteenzettingen is het geven van een heldere voorstelling van de rechtvaardigmaking op grond van de Bijbel en de kerkelijke formulieren, en het weerleggen van verschillende opvattingen hierover in zijn tijd (blz. 10). Moet hij het eigenlijke verschilpunt noemen, ‘dan zal dat zekerlijk alleen moeten bestaan omtrent de dadelijke en personele uitvoering van de weldaad der rechtvaardigmaking aan de uitverkorenen en gelovigen wanneer zij den Heere Christus door een waar geloof nu dadelijk ingelijfd worden’ (blz. 16). Nu is bekend, dat in de Gereformeerde Kerk geen andere rechtvaardigmaking wordt geleerd, dan die God aan ons verricht uit louter genade. Christus’ gerechtigheid wordt de uitverkorenen, die gerechtvaardigd worden, metterdaad toegepast en geheel eigen gemaakt. Deze toepassing van Christus’ gerechtigheid geschiedt van Gods kant door een genadige schenking en toerekening en aan ’s mensen kant door een gelovige aanneming en toeëigening in de kracht van de Heilige Geest, Die zulk geloof door het Evangelie in onze harten werkt (blz. 17).

Hoe verhouden zich nu deze daden tot elkaar in onze rechtvaardigmaking? (blz. 19).

De vraag is, of in onze rechtvaardigmaking de goddelijk toerekening van Christus’ gerechtigheid als oorzaak aan de gelovige aanneming des mensen voorafgaat, waarbij dan die aanneming als vrucht of gevolg van de toerekening moet worden gezien, dan wel of de menselijke aanneming voorafgaat aan de goddelijke toerekening, die nu als vrucht daarvan moet worden gezien? M.a.w.: Is Gods toerekening oorzaak van het geloof voortbrengender wijs, of is ons geloof oorzaak van Gods toerekening middellijker wijs? Dat is dé kwestie!



Volgens Van der Groe is het laatste – wat de tegenpartij lijkt voor te staan – in strijd met onze Gereformeerde leer en zou ons in Pelagianerij voeren (blz. 20). Hij wijst dan op de Heid.Cat. vr. 60 en 61 met de antwoorden, waar Gods daad van genade vóór onze daad van geloven gaat; op het Schatboek van Ursinus én op Olevianus, bij wie duidelijk blijkt, dat Gods toerekening van Christus' gerechtigheid voorafgaat en dat wij die gerechtigheid door geloof vervolgens aannemen. Toch vindt Van der Groe, dat we hiermee nog niet het diepste element in het verschil hebben aangesneden. Dat ligt in 'het wezenlijke en noodzakelijke verband, dat er in de rechtvaardigmaking plaats heeft, tussen de daad van Gods toerekening, in diervoegde dat de toerekening zonder de aanneming niet bestaat, gelijk ook deze niet zonder toerekening' (blz. 23). De aanbidding of schenking van Christus' gerechtigheid geschiedt wel in de beloften van het Evangelie zonder ons geloof, hoewel God het geloof daarbij vereist, maar de toepassing geschiedt nimmer zonder ons geloof. Mét dat God ons rechtvaardigt, werkt Hij het aannemend geloof (blz. 27). Al zijn beide wel nauwkeurig te onderscheiden, ze mogen nooit van elkaar gescheiden worden. Nu zijn er, die beweren, dat Gods toerekening van Christus' gerechtigheid geheel onmiddellijk geschiedt en dus vóór ons geloven, dat is: in abstractie of in het afgetrokkene, zonder melding van gelovige aanneming door de mens. Zo zou Comrie een rechtvaardigmaking in de vierschaar Gods stellen. Doch de Gereformeerden kennen geen toerekening dan door middel van de aanneming (blz. 29). God rekent Christus' gerechtigheid metterdaad de uitverkoren en gelóvige zondaar toe (blz. 31), want Hij werkt gelijkelijk de toerekening én de aanneming! Wanneer men deze uiteenhaalt, dan moet men wel gaan spreken over tweeërlei rechtvaardigmaking nl. in de vierschaar Gods (= de onmiddellijke of dadelijke) en in 's mensen consciëntie (= de middellijke of lijdelijke), terwijl de Heilige Schrift maar één rechtvaardiging kent: die in de hemel en in onze consciëntie. Het is onjuist te stellen dat de één er langer of korter is vóór de ander, de één vóór het geloof en de ander dóór het geloof. Van der Groe vermoedt, dat hier een onbijbelse visie op de natuur van het geloof achter ligt. Geloven is zonder meer het aannemen van Christus in de beloften van het Evangelie en van zijn gerechtigheid en zo is men gerechtvaardigd, niet ná maar dóór de daad des geloofs. Zo is Christus' gerechtigheid terstond de onze (blz. 41). Gerechtvaardigd worden op of na het geloof is een remonstrantse lering. Hiermee wil Van der Groe niet beweren, dat zij die het geloof plaatsen vóór de rechtvaardigmaking dat doen in de zin der Remonstranten, want velen van hen houden het geloof voor een gave van God en niet als vrucht van 's mensen vrije wil (blz. 44). Gods toerekening echter is onlosmakelijk aan onze aanneming verbonden; toerekening en aanneming zijn zonder meer correlaat. De Bijbel zegt altijd, dat we gerechtvaardigd worden door of uit het ge-



loof. Het is een rechtvaardigmaking die ‘tegelijk en gelijkzaam’ geschiedt in Gods vierschaar en in onze consciëntie (blz. 46). Men moet het één niet beaccentueren tegenover het andere. ‘Tussen die beiden is een zodanig volstrekt noodzakelijk verband, dat Gods rechtvaardigen in de hemel geen ogenblik bestaat, zonder zijn rechtvaardigen in des gelovigen consciëntie, weshalven die twee als onderscheiden, maar in het minste niet vaneen gescheiden moeten worden’ (blz. 46), ‘zelfs niet voor een ogenblik’ (blz. 47), want ‘het middel (is) niet zonder de daad. God rechtvaardigt N.B. alleen de gelovige zondaar, die Hijzelf door het geloof, ja door de Geest des geloofs inlijft in Christus. Doch buiten Christus en zonder het geloof wordt nooit iemand van Hem gerechtvaardigd’ (blz. 47). Het is ‘in de grond één en dezelfde werking van Gods genade’ (blz. 47).

Als oorzaken van de onjuiste visie op de rechtvaardigmaking noemt Van der Groe: a. het weinige licht in geestelijke zaken in deze geesteloze tijden; b. geen juist inzicht in het bijbelse spreken; c. het willen toegeven aan eigen bevattingen en aan systematische denkbelden. Maar nogmaals de Bijbel zegt nergens, dat wij ná het geloof gerechtvaardigd worden. Men wil zich afzetten enerzijds tegen de Remonstranten, vandaar dat men stelt: rechtvaardiging vóór het geloof; en anderzijds tegen de Hattemisten en Antinominianen, vandaar dat men stelt: rechtvaardiging ná het geloof. Hier kan men begrip voor hebben, doch een anti-houding kan ons zelf op een dwaalspoor brengen.

Het is juist te zeggen, dat de verordining, verwerving, voorstelling of aanbieding en toerekening vóór het geloof zijn. De eerste drie zaken moeten aangemerkt worden als Gods voorbereidende weg van genade tot onze rechtvaardigmaking, die daaruit zeker eens zal volgen in de tijd, wanneer Gods Geest ons komt wederbaren en door het geloof met Christus verenigen (blz. 61). Over de vierde zaak schrijft Van der Groe: ‘deze is wel het ene deel of daad van onze rechtvaardigmaking, zijnde de Goddelijke toerekening van Christus verworven gerechtigheid, doch welke geen dadelijk bestaan heeft, tenzij er ook onze toeëigening of aanneming door het geloof bijkome, als het andere deel of daad van de rechtvaardigmaking, hetwelk dan dus tesamen de gehele en volledige rechtvaardigmaking uitmaakt, zoals de Schrift die doorgaans noemt en houdt’ (blz. 61v). Van der Groe verwijst dan naar Gen. 15:6, Rom. 4:3vv, Gal. 3:6, Jac. 2:23, Rom. 3:3, 21vv, 5:1, 9:30-32, 8:30.

Alle partijen worden door Van der Groe teruggedroepen naar de Schriften, die spreken over rechtvaardiging door het geloof en over gerechtvaardigd worden in Christus. Tenslotte kan zijn visie zo worden weergegeven en samengevat: ‘De Heere God verordineerde die (nl. de rechtvaardigmaking, T.Br.) alle Zijn uitverkorenen van Eeuwigheid in Christus, Hij verwerft die daarna voor hun door Christus, en Hij voert ze uit aan hun in de tijd der minne, in en door



Christus wanneer Hij hun door Zijn H. Geest, Die de Geest des geloofs is, met Christus verenigt, en hen alzo dadelijk en personeel ook in Christus rechtvaardigt. Doch niet de voorafgaande verordineren, noch de verwerving, maar alleen de dadelijke uitvoering aan de uitverkoren gelovige personen is de eigenlijke rechtvaardigmaking van God in Christus door het geloof, waar de Schrift doorgaans van spreekt. Nochtans is er tussen deze drieërhande werking van de Goddelijke genade, een allerwezenlijk en allernauwst verband, zodat de één niet kan begrepen worden zonder de andere' (blz. 73).

Dit alles wordt nader aangetoond uit de Acta van de Dordtse Synode 1618/19, de Ned.Gel.Bel., de Heid.Cat. en de Dordtse Leerregels. Van der Groe besluit met een bespreking, d.i. een weerlegging van tien redenen, die genoemd worden om de onmiddellijke, aan het geloof voorafgaande toerekening of rechtvaardigmaking te verdedigen. Opnieuw weerlegt hij de gedachte van een rechtvaardigmaking ná het geloof en hij besluit: 'Hiermede trekken wij nu uit al dit verhandelde ten laatste dit besluit, dat men in onze Gereformeerde Kerk, de rechtvaardigmaking noch vóór noch ná het geloof mag stellen, maar alleen uit of door het geloof, gelijk de H. Schrift ons leert, waaraan wij ons stipt houden, zo mogen wij billijk verwachten, dat alle onnutte verschillen en woordenstrijden dezen aangaande, met de Goddelijke zegen ras onder ons zullen ophouden, en daarmee eindigen' (blz. 115).

Van der Groe gaat dus uit van de vereniging met Christus, waarin alles opgesloten ligt. Daarin gaat het wel primair om de persoon van Christus en daarna pas om zijn weldaden, maar eenmaal met Hem in het geloof verbonden, vinden we alles in Hem: vergeving der zonden, heiligmaking, de ganse zaligheid, ook de rechtvaardigmaking! De vereniging met Christus houdt eveneens zekerheid in zich. Ook de wedergeboorte vloeit er uit voort en volgt dus op het geloof. Zo staat de wedergeboorte heel dicht bij de rechtvaardigmaking, terwijl wedergeboorte en heiliging weer nauw aan elkaar verbonden zijn. Beking is bij Van der Groe een totaal begrip en omvat ontdekking van de zonde, vereniging met Christus en vrede met God¹⁸. Zo kent Van der Groe geen chronologische volgorde van wedergeboorte en rechtvaardiging, want de reformatoren vatten alles in één samen!

Over de vereniging met Christus liep het verschil met Comrie, die hier zijn constructie van de habitus en actus fidei inbracht. Volgens hem moet de Geest inwerken, zodat het komt van habitus tot actus. Ook Van der Groe spreekt een enkele keer over een 'hebbelijk' grondbeginsel van het geloof, waaraan de gelovige het dankt, dat hij nooit tot wanhoop komt (*Beschrijvinge*, blz. 9), en over 'zaadachtelijk' geloof, dat aan de bekering voorafgaat (*De Bekeering*, blz. 2), maar deze aspecten treden bij hem nauwelijks op de voorgrond. Centraal staat de bewuste geloofsvereniging met Christus.

Men heeft wel beweerd, dat Comrie meer wijsgerig, scholastiek materiaal



in zijn opvattingen zou hebben ingebracht, terwijl Van der Groe meer de reformatorische eenheid zou benadrukken¹⁹. Is het juist Comrie de gedachte van een onbewuste wedergeboorte toe te schrijven en te stellen, dat er bij hem een tijdsverschil ligt tussen *habitus* en *actus fidei* – wat meer Kuypersiaans lijkt dan Comriaans? Zo kan men Comrie en Van der Groe uiteendrijven, terwijl echter de overeenkomsten tussen beiden groter zijn dan de verschillen en de accenten, die zij leggen. Comrie heeft wel gesproken over de rechtvaardiging van eeuwigheid, maar tegelijk van de rechtvaardiging door het geloof, dus aan het geloof verbonden, hoewel hij minder benadrukt de rechtvaardiging in Christus en teveel wellicht die in de consciëntie.

Wanneer Van der Groe zijn visie gaat uitwerken, zoals hij o.a. doet in zijn *Toetssteen der ware en valsche genade* (blz. 227vv), dan loopt dat uit op de vraag, of men wel een waar gelovige is, want er zijn tijdgelovigen en evangelische christenen, die nimmer ontdekt zijn. Er is algemene overtuiging. Zondag 7 van de Heid. Cat. spreekt ook over het samengaan van rechtvaardigmaking en heiligmaking, zodat de eerste er niet kan zijn als de tweede er niet is. Zo gaat Van der Groe praktisch toch weer te ver in zijn onderscheidingen en wordt de kracht van zijn theologische visie gebroken door het zoeken naar het feit, of men wel wáár geloof kent aan de hand van allerlei kenmerken! Pas als men weet een waar gelovige te zijn, kan men zich gerechtvaardigd weten!

ZIJN GEDACHTEN OVER HET ADRES VAN DE BELOFTEN

Wie geloof zegt, zegt bij Van der Groe ook beloften. De geloofsvereniging met Christus is dan ook bepaald door het geloven in de beloften van het Evangelie. Geloven in die beloften is een betrouwen erop, een in vertrouwen staat erop maken dat het beloofde ook mij van God geldt. Zo zijn de beloften de touwen, waardoor wij tot Christus worden getrokken en geopende kanalen, waarlangs alle hemelse gaven en dus ook Christus door de werking van de Heilige Geest in onze harten komen vloeien. Ons wordt niets van God tot onze zaligheid uit de hemel geschonken, dan enkel door middel van de beloften des evangelies en het wordt ons deel, voor zover wij die beloften met een ware toeëigening aan onszelf dadelijk aannemen en geloven²⁰.

Zoals we hoorden, wordt bij Van der Groe de *inhoud* van de beloften bepaald door alles wat tot onze zaligheid dient en dat is samengebundeld in Christus. Daarom is het aannemen van de belofte het aannemen van Christus zelf en in Hem de vergeving der zonden en het eeuwige leven ontvangen²¹.

Van groot belang is te bezien, wie volgens Van der Groe de beloften gelden, voor wie ze bestemd zijn m.a.w. wat het *adres* van de beloften is.



C. Graafland zegt: 'Op deze vraag ontvangen wij geen duidelijk antwoord'²². Als hij daarmee bedoelt een tweeledig antwoord, dan kunnen we het daarmee eens zijn, want Van der Groe zegt wel duidelijk aan wie de beloften gericht zijn. Allereerst spreekt hij over een algemene aanbidding van het heil in de beloften van het Evangelie en daarmee van Christus zelf aan alle mensen, ook aan de verworpenen. 'Is niet', zo luidt zijn vraag waarop een bevestigend antwoord wordt verwacht, 'het geheele Euangelium een opentlijke aanbidding of voorstelling van Christus en van Godts genade aan elk en een ieder sondaer, die dat selve leest en hoort? Is het niet: o alle gij einden der aerde wendet u na Mij toe, en wordet behouden. En die wil neme het water des Levens om niet? Mag wel iemandt *hem selven* hier uitsluiten, en seggen: *ik* worde niet gemeendt of geroepen; Christus biedt hem selven wel aan *anderen* tot een Saligmaker aen, maer niet aan *mij*? Begrijpen wij gereformeerden deese seack wel anders, als dat het aanbodt van Christus en de zaligheid in het Euangelium *algemeen* geschiedt aan alle menschen, die onder het Euangelium leven?'

Dit moeten we volgens Van der Groe staande houden om enerzijds alle verlegen zondaren de weg tot Christus te openen en anderzijds alle ongelovigen 'in de schuld te stellen, dat zij den Here Jesum Christum, die haer in het Euangelium aangeboden wordt, versmaden en verwerpen, en dat alsoo haer verdoemenissen in dien weg rechtvaardig sal sijn' (*Beschrijvinge*, blz. 134 vgl. 138). Hij wijst er bovendien op, dat de Bijbel nergens spreekt van aanbidding en aanbieden, maar dat God door positieve beloften handelt d.w.z. dat zijn beloften altijd gepaard gaan met de eis tot geloven en aannemen. Dat is nog méér dan aanbieden. En deze beloften zijn voor gelovigen en ongelovigen gelijk (zie id, blz. 151). Ook hier grijpt Van der Groe, tot staving van deze zijn visie, terug op de reformatoren en de oude theologanten, die royaler met de beloften zijn en zich positiever en bijbelser uitspreken dan velen in zijn tijd (zie id, blz. 183, 188). Dat is de ene kant van het adres van de beloften.

Maar Van der Groe belicht ook en met veel meer accent de andere kant nl. dat de beloften eigenlijk alleen maar voor verlegen en ontdekte zondaren zijn en dat men hen zal oproepen tot het aannemen daarvan. In één van zijn Voorreden op de preken van de Erskine's geeft hij ons daar rekenschap van, wanneer hij schrijft: 'De beloften des evangelies zijn eigenlijk niet voor alle menschen, maar alleen voor de arme, verslagen zondaren, gelijk de medicijnen eigenlijk alleen zijn voor de zieken en gewonden... God geeft uit den hemel eigenlijk zijne beloften niet, dan alleen aan de ware boetvaardige en verslagene zondaren, gelijk te voren reeds meermalen gezegd is. Deze noodzakelijke conditie of vereischte wordt bij elke belofte in het evangelie, of wel duidelijk aangewezen en uitgedrukt, of daar ten minste altijd ingewikkeld onder



begrepen en verstaan'²³. In ditzelfde verband wijst Van der Groe op Matth. 7:6, waar ons de Heere Jezus die de Meester en Uitdeler van zijn eigen beloften en van de zalige goederen en weldaden daarin begrepen is, zelf zegt: 'Geef het heilige den honden niet, noch werpt uwe paarlen voor de zwijnen'.

Zo kent Van der Groe eigenlijk geen aanbieding van belofte met een oproep om die aan te nemen dan alleen aan hen, die al min of meer door de Heilige Geest zaligmakend bearbeid zijn. Deze beperking brengt hij aan, omdat hij eraan wil vasthouden dat Christus alleen voor de uitverkorenen is gestorven²⁴. De uitverkiezing bepaalt de aanbieding die verbonden is met de roeping. De mens komt pas in aanmerking voor het evangelie en de beloften, wanneer hij eerst genoeg daarvoor geprepareerd is door de wet, en door de krachtdadige werking van de Heilige Geest de last van zijn rampzaligheid voelt, daaronder geheel voor God vernederd is en zo diep verslagen is geworden²⁵.

Wanneer men de mens, die niet van harte verslagen is over zijn zonden, oproept om Christus in de beloften zonder meer aan te nemen, loopt men het gevaar dat hij die beloften tot zijn verderf misbruikt. Hij meent dan dat hij de zaligheid bezit, maar misleidt en bedriegt zichzelf. En in 'onze tijd is dat 't geval met velen, die slechts eenige gemeene en uiterlijke bekommernis hebben over hunne zaligheid, eer zij, door de scherpe prediking van de wet, nog regt voor God in eene ware zielsboetvaardigheid vernederd zijn, zich aanstonds begeven, om met de geestelijke beloften des H. Evangelies losselijk te werk te gaan, die aan te nemen en er hun vertrouwen op te stellen, zonder den Geest en zonder het instrumentele middel van een opregt geloof, als waardoor wij ons de waarachtige beloften Gods alleen tot zaligheid kunnen toeëigenen'²⁶.

De boetvaardigheid, de kennis en het gevoel van eigen zondigheid, en dan niet de algemene maar de ware, zaligmakende²⁷ – door vele kenmerken nader aangeduid en gemarkeerd – is de noodzakelijke, voorafgaande conditie voor het aannemen van de beloften, die zulken eigenlijk alleen gelden²⁸.

Binnen deze beperking van het adres van de beloften vindt dan wel een ruime aanbieding ervan plaats aan de ware verslagen zondaren.

Deze visie op de beloften nl. wie ze eigenlijk alleen maar gelden, dus aangeboden mogen worden en wie derhalve opgeroepen mogen worden ze aan te nemen, komt in de prediking van Van der Groe helemaal uit de grondverf. We zouden hier heel wat gegevens uit de verschillende prekenbundels kunnen doorgeven²⁹, doch we willen ons dit keer speciaal richten tot de bundel, waarvan wel gezegd wordt, dat Van der Groe daarin zo ruim is in zijn aanbieding en oproep, en waarin hij evangelischer zou zijn dan elders. Doch ten onrechte, want ook in deze preken worden alleen zondaren, die bewerkt zijn door de Heilige Geest en daarom waarlijk boetvaardig, nederig en ontledigd

zijn, tot Jezus genodigd. De nodiging mag dan ruim heten, maar ze is niet algemeen, doch beperkt én de oproep tot bekering staat daarbij gewoonlijk in de wensende vorm en, gericht tot onbekeerden, blijft deze oproep uitzondering. We geven hier één citaat, maar dat voldoende spreekt: 'Ziet, zulke elendige en rampzalige zondaren ontvangt de Heere Jezus; over zulken ontfermt Hij Zich in Zijn oneindige genade en grondeloze barmhartigheid. Die zichzelf dan niet waarlijk als zulk een zondaar kent, en belijdt te zijn, maar die nog wat beters van zichzelf denkt, en niet gaarne hoort, dat hij zo snood, zo gruwelijk en ten enenmale verdoemelijk en rampzalig is, – o! die zal de Heere Jezus dan ook geenszins aannemen, of Zich over hem ontfermen, even zo weinig als een geneesheer hulp of dienst zal doen aan gezonde mensen, die geen ziekten of kwalen hebben. Neen! de zondaren, die de Heere Jezus in genade bij Zich ontvangt en aanneemt, zijn niet alleen waarlijk in zichzelf zo allerellendigst en rampzalig, als wij gezien hebben, maar zij bezitten door de krachtadige werking des Heiligen Geestes in hun zielen ook nog zekere hoedanigheden van heilige boetvaardigheid en oprechte vernedering van het hart, waardoor zij toebereid en vatbaar zijn voor de dierbare genade van den Heere Jezus, en van alle ongelovige, onboetvaardige en verworpen zondaren gans onderscheiden zijn, als dewelken Christus nimmer aanneemt, zoals zij ook nooit in ware zielsvernedering tot Hem komen om Zijn genade te zoeken' (Tiental godvruchtige predikatiën, blz. 157).

Als we het geheel van Van der Groe's gedachten overzien, moeten we zeggen, dat hij wel een algemene voorstelling of aanbieding van de beloften kent aan allen die onder het evangelie leven – om de ongelovigen in de schuld te stellen – maar dat de oproep om die beloften aan te (mogen) nemen speciaal gericht wordt tot de reeds door het krachtadige werk van de Heilige Geest verslagen en heilbegerige zondaren. Daarmee staat het adres en de aanbieding van de belofte met de roeping onder de conditie van de ware boetvaardigheid en onder de beheersing d.i. beperking van de uitverkiezing! De verslagen zondaren mogen en zullen ook alleen, door de werking van de Geest, de beloften en het beloofde metterdaad aannemen en ontvangen.

Hiermee zijn we toch in een ander klimaat dan de reformatoren – ondanks zijn beroep op Calvijn en b.v. de Erskine's – en de Gereformeerde Belijdenis, die o.a. in de Dordtse Leerregels II, 5 zegt, dat de 'belofte alle volken en mensen, tot welke God naar zijn welbehagen zijn Evangelie zendt, zonder onderscheid moet verkondigd en voorgesteld worden met bevel van bekering en geloof'.



ZIJN CONSTRUCTIE VAN DE VERHOUDING VAN WET EN EVANGELIE

In het bovenstaande zijn we al enigszins in aanraking gekomen met Van der Groe's opvatting over de verhouding wet en evangelie en hun plaats in de heilseconomie van God. We gaan daar nu wat breder op in, omdat binnen de beweging van de Nadere Reformatie deze zaak een belangrijke rol speelt³⁰.

In zijn *Voorrede*, handelende over het opregt geloovig aannemen en gebruik maken van de beloften des H. Evangelies, wijst Van der Groe op de preekwijze van E. en R. Erskine. Deze Schotse predikers schoeien de gehele inhoud van hun leer en onderwijs, van al hun vermaningen, opwekkingen, besturingen, vertroosting en enz. volledig 'op de leest van *wet* en *evangelie*, arbeidende langs dezelve, met grooten ernst en met niet minder kunst, bekwaamheid, aangenaamheid en met eene overvloedige verscheidenheid en kracht van zaken en redenen, om den mensch eerst te brengen tot eene grondige kennis en gevoelen van zijne geestelijke ellenden, en vervolgens van de rijke genade van onzen Heer Jezus Christus, geopenbaard door het evangelie. En voorwaar, dit is de rechte trant en methode, om eenen gekruisten Christus, onder des Hemels zegen, met vrucht te prediken, als men, aan de eene zijde het met allen ernst daarop toelegt, om de menschen uit de wet grondig te overtuigen van hunne zonden, vloek en verdoemenis; en van hunne blindheid, onmacht en doodelijke vijandschap tegen Christus; totdat zij, door de krachtadige werking des Heiligen Geestes, den last van hunne rampzalige zielsellenden gevoelende, daaronder geheel voor God vernederd en aan hunne harten diep gewond en verslagen worden. En als men daarop dan, aan de andere zijde, die gewonde en verslagene harten weder krachtig zoekt te bewerken met de heilzame beloften des evangelies, en die beloften, als kostelijke, zielgenezende pleisters, met eene kunstige hand tracht te appliceren en ze wel ter degen vast te leggen op de bloedende wonden der arme verslagene zondaren'. Zo moeten wet en evangelie 'elk in zijne eigene orde en op zijne eigene wijze' gepredikt worden. 'De gansche kracht en wijsheid van de prediking zal hier dan voornamelijk liggen, in de rechte zamenvoeging van die twee groote middelen ter zaligheid, de *wet* en het *evangelie*' (blz. IIIv). Daarom allen 'die zonder ware boetvaardigheid en zonder opregt geloof, eenige beloften aannemen en zichzelf verkeerdelijk toeëigenen, die stelen de beloften uit het evangelie, en nemen naar zich hetgeen hun niet wettig toekomt' (blz. XI vgl. XII, XXXVII).

In een andere *Voorrede* nl. 'over den plicht van het lezen der H. Schrift en andere godgeleerde boeken' zegt Van der Groe, dat God wil dat ieder die middelen gebruikt, die het meest gepast en dienstig voor zijn staat zijn. 'Een *bekommerde*, die nog buiten het geloof leeft in eenen onwedergeboren staat³¹, moet allermeeest zulke boeken lezen, die tot ontdekking van 's men-

schen ellende geschreven zijn'; dus lees 'naar ieders geval en staat' (blz. V) en 'wees dan toch vermaand, dat gij eerst vóór alle dingen, eene rechte overtuiging van uwe zonden en uwen rampzaligen staat, met de hulp van Gods Geest, in uw binnenste zoekt te bekomen' (blz. XVIII). 'Dit is Christus' ordinaire weg, dat Hij eerst de arme zondaars opwekt uit hunne gerusten zonde-slaap, en hen voor hunne zonde en hunnen rampzaligen staat regt gevoelig maakt' om hen zo zijn genade in de beloften te schenken (blz. XXI).

Op andere plaatsen vindt u dezelfde gedachte en constructie. De mens moet 'eerst geheel en al door de Wet aan zichzelf sterven, ten einde dan zijn leven, door het Euangelium en door den H. Geest nu weder te vinden in Christus' (*Toetssteen*, dl. II blz. 242). Wanneer 'Gods Geest krachtdadig in de harten van de uitverkorenen begint te werken', dan doet Hij dat 'eerst door middel van de Wet, en vervolgens ook door het Evangelium' (*De rechtvaardiging door het geloof*, blz. 67).

Dat dit maar geen theoretische uiteenzetting is, blijkt daaruit dat Van der Groe ook in zijn preken dit de gemeente voorhoudt. Ik denk aan zijn preken over de Bekeering, waarin hij deze lijn volgt: Eerst zet hij uiteen, dat God met al zijn uitverkorenen verschillende wegen en wijzen van bekering gaat. Dit slaat op het gegeven, dat sommigen in hun jeugd, anderen in 'hunne mannelijke jaren', weer anderen in hun ouderdom; nu eens op ziek- en sterfbed, dan door kommervolle tijden des levens; de een meer wettisch, de ander evangelisch; deze geleidelijk, de ander meer schokkend veranderd worden, doch 'de gemeenste weg, waarop de meesten bekeerd worden, is door de zamenvoeging van wet en evangelium. Des Heeren geest komt door de prediking van de wet, den zorgeloozen zondaar uit zijnen diepen zondenslaap wekken, hem van het gevaar en de verkeerdheid zijns wegs overtuigen, zoodat hij daardoor diep in het hart gewond, geprikkeld, verslagen en verbrijzeld wordt: deze overtuiging van de wet komt den zondaar van trap tot trap vernederen, zijn steenen hart verbreken, hem van zichzelf ontblooten, van zijne sterkte berooven en hem zoo allengskens voor de genade der bekeering prepareren en vatbaar maken, hetwelk, als het genoeg geschiedt, en den zondaar nu genoeg verootmoedigd en handelbaar voor den Heere gemaakt is, dan komt God met de prediking des euangeliums en haalt daardoor den overtuigten zondaar nu voorts geheel tot Hem over, hem ontdekkende den beminnelijken weg van zaligheid, door den gekruisten middelaar Christus Jezus, en dat al van tijd tot tijd klaarder en levendiger, tot dat de zondaar ten laatste zichzelf geheel gevangen geeft aan God in Christus, en zich van den Heere op zijn wijze laat zaligen en bekeeren' (blz. 49v).

Duidelijker kan niet gezegd worden, hoe Van der Groe zich de verhouding van wet en evangelie heeft ingedacht. Eerst is er de prediking van de wet, waardoor verslagenheid en verbrijzeling kunnen ontstaan, en daarna komen



de genezing en vertroosting door het evangelie, en dat alles dan nog onder beding van de werking van de Heilige Geest, anders zal het niets baten.

Deze constructie is echter meer luthers dan gereformeerd³². De verhouding wet en evangelie is bij Van der Groe eenzijdiger uitgewerkt dan bij Calvijn. Hij gaat meer in de lijn van Luther en Melanchton. 'Een schema van wet en evangelie, waarin de wet en de kennis der zonden door de wet aan het geloven in Christus voorafgaat, zoals bij Luther en vooral theologisch bij Melanchton schematisch-heilsordelijk wordt geleerd vinden wij bij Calvijn niet terug. Althans niet in die zin, dat er een stadium in de bekeringsweg van de christen is, waarin Christus en zijn heil nog niet worden gevonden. Een 'vooraf' dus van de kennis der zonden door de wet ten opzichte van het geloof in het evangelie. Bij Calvijn wordt de kennis der zonden door de wet verbonden met de kennis der genade in Christus en vinden beide hun plaats in het ene werk van de Geest, die de uitverkorenen met Christus verenigt', aldus C. Graafland³³.

ZIJN KLASSIFICEREN IN ZIJN PREKEN

De beweging van de Nadere Reformatie heeft haar ideaal vooral proberen te realiseren door de prediking. Vandaar de bijzondere aandacht binnen de Nadere Reformatie voor de prediking, niet zozeer theoretisch als wel praktisch. De prediking is een centraal gegeven in de activiteiten van de Nadere Reformatie. Er zijn ook heel wat preken van vertegenwoordigers opgetekend, bewaard en uitgegeven. Er zijn mannen van de Nadere Reformatie, van wie we alleen maar preken bezitten, zoals van 'vader' Smytegelt. Ook van Van der Groe zijn naast zijn dogmatische werken vele preken tot ons gekomen. Ze zijn evenals die van Smytegelt posthuum uitgegeven³⁴.

De ziel en het wezen van heel de predikdienst ziet deze Kralingse prediker vervat in wat Paulus in Hand. 20:21 heeft gezegd: het gaat om de betuiging van bekering tot God en geloof in onze Heere Jezus Christus (zie de prekenbundel over *De Bekeering*, blz. 1). Dit is een geweldig uitgangspunt, maar Van der Groe is er zelf niet dan met hoge uitzondering getrouw aan geweest of men moet onder 'betuiging van' wat anders verstaan dan 'oproep tot', of men moet deze 'betuiging' beperken tot reeds verslagen en ontdekte zondaren, want slechts zelden doet Van der Groe een oproep uitgaan tot de onbekeerden om tot Jezus te vluchten met hun nood (zie het voorafgaande over het adres van de beloften).

Meestal stelt hij, dat God en de Heilige Geest er aan te pas moeten komen, anders komt er geen bekering. Het moet ook ware bekering zijn. In zijn 2de preek uit *De Bekeering* over Matth. 4:17 worden wel acht 'valsche en bedrie-

gelijke soorten van schijnbekeeringen' geanalyseerd. Heel sterk is in de preken van Van der Groe het lijdelijkheidsaspect ten aanzien van zijn houding tegenover de onbekeerden. Dit is ook het oordeel van D.J. Budding, die een nabetrachtingspreek op het Avondmaal over Joh. 20:11-18 analyseert. Dege-
nen die de wezenlijke kenmerken van een gelovig en godvruchtig mens niet kennen en geen rechte bekommering en verlegen-zijn over de zonde bezitten, noch een hartelijke en oprechte begeerte naar de Heere Jezus, geen genegenheid om Hem te hebben als hun Heere of bewogenheid van het gemoed van de Heere door zijn Geest tijdens of na het Avondmaal, wenst Van der Groe toe dat God het dan zelf nog eens op hun harten legde, dat ze hun gemis leerden bewenen. 'De eis, de verantwoordelijkheid, die er op ieder mens en elk lid in het bijzonder ligt komt bij Van der Groe op de achtergrond, het lijdelijke op de voorgrond... De onwaardigen worden slechts wensend, niet bevelend aangesproken. Het heilig aandringen achter de gehele kudde, zoals we dat bij Ridderus en Teellinck volop aantreffen, vinden we bij v.d. Groe helaas te weinig', aldus Budding³⁵.

Wat hiermee in verband staat en nog meer kenmerkend is in de preken van de Nadere Reformatie, en bijzonder ook van Van der Groe, kunnen we aanduiden als de klassificatiemethode. Steeds brengt Van der Groe de scherpe scheiding aan tussen de bekeerden en de onbekeerden. Deze grote cesuur wordt heel duidelijk en telkens weer getrokken. Ook in de preek, die Budding heeft ontleed, is deze te vinden en in tientallen preken meer. De overschrijding van de cesuur geschiedt volgens Van der Groe van God en zijn verkiezing uit alléén, maar dan ook vast en zeker, door de uitverkorene en gekende zondaren met de kracht van het genadewerk van de Heilige Geest. Slechts *déze* zondaren worden in der tijd van de Heere zelf uit de macht des satans en der zonden geroepen en tot bekering gebracht. Doch dit is maar een zeer bepaald getal, terwijl zeer verre de grootste hoop der mensen van de Heere volgens zijn aanbiddelijke weg aan zichzelf overgelaten wordt (zie: *De Bekeering*, blz. 4, 42v). Dus maar een klein getal maakt de overgang over de cesuur en het merendeel der kerkleden en toehoorders zijn onwedergeboren en nog onbekeerd. Zij krijgen dan ook bij Van der Groe in zijn ontledingen de meeste aandacht en ruimte binnen de toepassingen in zijn preken.

Vóór de cesuur staan dus de onwedergeborenen en onbekeerden. Daaronder krijgen vooral zij aandacht, die menen dat ze binnen zijn en al tot Gods ware volk behoren, maar zich bedriegen en in werkelijkheid nog buiten staan. Er is veel schijn, bedrog en inbeelding onder de mensen en Van der Groe ontmaskert deze. We hebben niets aan 'klatergoud en valsche schijn'. Er zijn veel gerusten, die menen Jezus gevonden te hebben, maar metterdaad nog in de 'natuurstaat' leven. Zo kan er sprake zijn van valse bekering, maar ook van valse genade en een valse Jezus.



Er zijn nog anderen, die zich vóór de cesuur bevinden, zoals godlozen, wellustige mensen, verstandschristenen, blinden en geveinsden, halfbekeerden, bijna-gelovigen, burgerlijke kerkleden, werkheiligen, aardsgezinden, algemeen overtuigden. Ze worden nauwkeurig met allerlei kenmerken aangeduid. En Van der Groe richt tot hen in zijn preken het woord ‘naar hun staat en stand’, hoewel niet in elke preek even breed en allen tezamen.

De overgang van de cesuur wordt aan de kant van de doorleving van ons mensen gekenmerkt door het leren kennen van eigen ellende. Dit komt het eerst aan de orde en houdt in: een recht gevoelen en het zo bij of uit eigen bevinding kennen, d.w.z. inwendig en uit het hart, van onze verlorenheid. De waarachtigheid van de zondekennis wordt dus gekenmerkt door bevinding, ervaring, wat een kwestie van gevoelen is. Men moet zijn ellende gevoelen, dan is het pas echt. Gevoelige zondekennis is kenmerk van ware zondekennis. Zo leert degene die de Heilige Geest tot zaligheid bewerkt, met smart en verslagenheid zijn eigen gemis, doemwaardigheid en verlorenheid aanvaarden. Dat is het éérste, dat Gods kinderen leren kennen, ja moeten leren kennen, wil het goed zijn. Het allereerste werk van genade, dat God aan een mens doet, is hem een klaar gezicht geven van het feit, dat hij Jezus nog mist en geheel buiten Hem staat. Op het allerlevendigst wordt men dit gemis gewaar en men beschouwt zichzelf als een allerdoemelijkst hellewicht. Deze ontdekten zijn bij Van der Groe de eerstbeginnenden, de bekommerden.

Vroeg of laat echter wordt Christus aan hen ontdekt. Hij wordt hen noodzakelijk, gepast en dierbaar. Zij krijgen dan oog voor zijn verlossing, grote begeerte naar Hem en vluchten tenslotte tot Hem vanuit hun diepe nood. Ze worden toevluchtnemers. Te zijner tijd geven ze zich over aan de Heiland, gaan Hem zich toeëigenen en worden dan allengskens verzekerd van hun heil in Hem. Zo gaat de weg via toevluchtneming, geloven en omhelzen naar de verzekering!

Zo worden de stations, waar men langs moet, heilsordelijk en logisch afgebakend.

Met zulke prediking wordt het ‘hekje’ van de tuin van de prediking van de Nadere Reformatie toegedaan! Doch het is meer prediking van de gestalten en ongestalten van de onbekeerden en bekeerden, die breed en in vele kenmerken worden getekend, dan prediking van Christus in zijn verlossingswerk. De oproep tot bekering en geloof klinkt uiterst zwak door, de beloften worden alleen aan de ontdekten en verslagen zondaren verkondigd en Christus functioneert slechts voor de toevluchtnemers en voor wat daarna komt. Ook wordt het geestelijke leven in een vast schema neergelegd, geobjectiveerd en zo gedepersonaliseerd. Hierdoor blijft er weinig ruimte over voor de vrijmacht en vrijheid van de Geest en de spontaneïteit en creativiteit van de bevinding³⁶.

Hier is de Nadere Reformatie in Van der Groe wel ver weggegroeid van de gereformeerde prediking als levende verkondiging van het Woord van God en van de beloften van het evangelie van Jezus Christus voor zijn verbondsgemeente met de directe oproep en het bevel van geloof en bekering tot God voor onbekeerden en met geestelijke leiding voor die geloven in de vele wisselende situaties van hun tijd en leven, welke prediking gedragen wordt door de kracht van de Geest, die ook het geloof werkt door deze prediking. Door zo de prediking te zien, blijft men gevrijwaard tegen het classificeren van de Nadere Reformatie en gaat men toch pastoraal in op de verschillende variaties in het geestelijke leven, zoals aanvechting, bekommering, overtuiging, verzekering enz., maar dan als de telkens weerkerende momenten in het leven der hoorders, die evenwel steeds begrepen zijn – zoals bij Calvijn – onder dezelfde beloftenprediking, die gepaard gaat met de betuiging van de ene geloofs-zekerheid, dat die gelooft voor altijd van zijn Heere is³⁷.

ZIJN VISIE OP DE VERHOUDING VAN KERK EN OVERHEID

In Kralingen werkt Van der Groe onder de rook van Rotterdam en kerkelijk behorend bij deze stad. Hier ontplooit hij zich tenvolle als man van de Nadere Reformatie. Hij roept in zijn vele boete- en biddagspreken op tot heiliging des levens en ijvert tegelijk ook – goed voetiaans! – voor de eigen rechten van de kerk tegenover en in relatie met de overheid. Dit laatste verweekt Van der Groe in een onverkwikkelijk conflict – evenals voorheen ds. W. à Brakel in 1688 in dezelfde stad in botsing kwam met de overheid inzake van het beroepingswerk – een conflict, dat ook verdeeldheid zaait binnen de kerkeraad en het corps van predikanten.

In 1756 ontstaat er een gespannen verhouding tussen Van der Groe en enkele Rotterdamse predikanten o.a. ds. H. Bruining en de beroemde volksprediker ds. P. Hofstede, die overigens even goed gereformeerd wil zijn als Van der Groe, en die wel genoemd wordt de woordvoerder van de gereformeerde middengroep, niet bevindelijk maar ook niet verlicht.

Wat is er namelijk aan de hand?

In de Gereformeerde Kerk te Rotterdam ontstaan in de zomer van 1755 twee predikantsvacatures. Bij een vorige gelegenheid had de magistraat al de wens te kennen gegeven, dat men ‘een man van studie’ begeerde. Nu wil men, dat de kerkeraad rekening houdt met ‘het welzijn van de Gemeente’ en met ‘de finantien der Stadt’. Men denkt binnen de stedelijke overheid ook aan een man geboortig uit Rotterdam zelf en de naam van ds. Petrus van Nieuwland van Haarlem circuleert. De meerderheid van de kerkeraad echter vindt, dat de regenten op deze manier inbreuk maken op de rechten van de

kerk. Dit zet een slopend conflict tussen kerkeraad en magistraat in gang.

Ook binnen de kerkeraad is men verdeeld. De predikanten Velingius, Bruining en Hofstede met ouderling Van der Staal kiezen de zijde van de vroede vaders en stellen zich op tegen de meerderheid van de kerkeraad, die meent dat het recht van vrije beroeping door de kerkeraad ook het recht van vrije nominatie in zich sluit. Hofstede c.s. vinden evenwel dat de magistraat wél bevoegd is enige aanwijzing bij de nominatie te geven.

De magistraat der stad eist dit keer twee nominaties te doen, maar de kerkeraad weigert dit te accepteren. Dan maakt de magistraat de zaak op 26 november 1755 aanhangig bij de Staten van Holland en West-Friesland. Hofstede en Bruining gaan naar Den Haag met een Memorie ter verdediging van hun standpunt, maar op 18 december bepleit ook een deputatie van de kerkeraad in Den Haag een eigen visie: vrije beroeping én vrije nominatie. Op 12 januari 1756 dient de meerderheid van de kerkeraad tegenover de genoemde Memorie een Contraremonstrantie in, die hoogst waarschijnlijk van de hand van Van der Groe afkomstig is en waarin de Memorie wordt genoemd ‘gansch informeel, erroneus en injurieuus’. Op 23 januari komt de magistraat met de opdracht voor de kerkeraad om binnen veertien dagen aan de eis te voldoen twee nominaties aan te bieden, waaraan in februari wordt voldaan door het noemen van twee drietallen. Die bevallen echter de magistraat niet en ze beveelt dat het werk overgedaan moet worden. Dat geschiedt en op 7 april bericht de magistraat dat ze met het tweede drietal accoord gaat maar niet met het eerste, waarbij kan worden opgemerkt dat ds. Van Nieuwland niet onder de namen te vinden is. In de tweede vacature wordt nu ds. G. Bonnet van Amersfoort verkozen. Pas in mei 1757 wordt de eerste nominatie door de magistraat geaprobeer³⁸.

Het gaat in dit hele conflict om de vraag, of de overheid het recht heeft predikanten te recommanderen. Naar aanleiding van een concreet geval, zoals boven vermeld, ontkent de meerderheid van de kerkeraad, dat de Rotterdamse magistraat dit recht zou hebben. Er verschijnt in het heetst van de strijd een aantal geschriften, waarbij Van der Groe rechtstreeks betrokken is. Van zijn hand – ‘een Liefhebber van Waarheit en Vreede’ – verschijnt een vertaling van G. Voetius’ verhandeling ‘De Quaestione penes quos sit potestas Ecclesiastica’ onder de titel *Schriftmatige en redenkundige Verhandeling over de Kerkelijke Macht*, waer in grondig betoogt wordt, dat deselve niet aen de Politike Overheit, maer aen de Kerke, en haere Dienaeren toekomt (1756). Na dit geschrift komt de polemiek pas goed los. De Kralingiana³⁹ – waarvan 12 delen zouden verschijnen, maar bij 9 is het gebleven – zijn zeer scherp en vinnig tegen Van der Groe. Van weerszijden vallen grove woorden en beschuldigingen. Het is jammer te noemen, dat ook Van der Groe zich hieraan schuldig heeft gemaakt⁴⁰. De Rotterdamse overheid maakt in 1758

een eind aan de twisten en legt allen het zwijgen op. Hiermee is dan het geschil ten einde.

We kunnen hier niet op alle geschriften ingaan, maar concentreren ons op het eigenlijke geschilpunt met de verschillende visies daarop: waar liggen de grenzen van de kerkelijke vrijheid en van het recht van de overheid!

In *Het Recht der Rotterdamsche Kerk* (mei 1756) geven Bruining en Hofstede hun visie. We zijn het eens, stellen zij, over de Gereformeerde Confessies; waarom dan over dit punt zoveel venijn? Hofstede meent dat de magistraat bindende aanwijzingen kan geven inzake beroeping van predikanten. Mag men de overheid ongehoorzaam zijn? En wie is deze overheid? Ze bestaat weliswaar uit de eerste leden van de Kerk! Want er zijn in een land met een christelijke rechtzinnige overheid de volgende leden in de kerk: magistraatspersonen, kerkeradsleden en burgerlijke personen. Nu behoort tot héél de gemeente het recht van recommanderen en declareren van beroepingen originaliter en radicaliter. Men mag daarom papistisch dit recht niet alleen tot de geestelijke leden van de kerk, de kerkeraad, beperken. Verder moet men goed een tweërlei recht onderscheiden: een onveranderlijk en een veranderlijk recht. Het recht van de gehele gemeente om eigen leraars te verkiezen is een veranderlijk recht en niet een direct gebod van God. Langzamerhand is dit recht door een stilzwijgende toerekening overgebracht óf op de kerkeraden óf op de stichters en weldoeners der kerk óf op de overheden, die tot de kerk behoren en haar beschermen. In Rotterdam geldt dit recht deels de kerkeraad (het beroepen), deels de magistraat (het recommanderen en approberen). Bruining en Hofstede verklaren geen erastianen, die alle rechten aan de overheid toeschrijven, te zijn, maar wie mag de gemeente en zo de magistraat van het recht in het beroepen uitsluiten?

Hiertegenover stelt Van der Groe, dat er een politiek recht (dat behoort aan de overheid tot besturing van het volk) bestaat en een kerkelijk recht (dat behoort aan de kerk, door predikanten en ouderlingen bestuurd onder toezicht, hulp en bescherming van de rechtzinnige, christelijke overheid). De tegenpartij wordt door Van der Groe beschuldigd van erastianisme, omdat ze de regering van de kerk aan de magistraat toevertrouwt, al ontkenden beiden dit. Van der Groe beroept zich op W. à Brakel en G. Voetius, die stellen dat het recht van beroepen tot de kerkeraad behoort. De magistraat gaat te ver, als hij het recht claimt om bij het verlenen van ‘handopening’ over te gaan tot het recommanderen van het formeren van een nominatie van predikanten en daarbij ook nog te declareren wie hij het liefst in aanmerking ziet genomen voor het beroepen. Dit recht ligt bij de kerk. Van der Groe verwijst naar art. 4 D.K.O., waarbij hij aantekent, dat deze K.O. wel zegt dat de beroeping niet zal geschieden zonder goede correspondentie met de christelijke overheid ter plaatse.



In zijn theorieën over het Beroepsingsrecht was Hofstede, zegt J.P. de Bie, ‘in strijd met de zuiver kerkrechtelijke Gereformeerden, die, alleen een ius maiestatis circa sacra erkennend, de taak der overheid in dit opzicht beschouwden als alleen bestaande in het verdedigen van de rechten en vrijheden der Kerk en het uitvoeren van hare besluiten. Doch al streed zijnen meening op dit punt met die van mannen als Voetius en W. à Brakel, daarom had men nog het recht niet hem voor te stellen als op erastiaansche lijn zich bewegend’. Want Hofstede deelde het ius vocationis wel degelijk aan de ganse gemeente toe, al had zij vaak meer berustend dan opzettelijk in haar geheel van dit recht afstand gedaan⁴¹. Van der Groe stond in dit opzicht in goede gereformeerde traditie, al ging hij af en toe té ver in de persoonlijke beschuldigingen o.a. van erastianisme.

ZIJN WOORD VOOR ZIJN TIJD

Th. van der Groe heeft zich vooral in zijn Boete- en Biddagspredikatiën – we denken aan de twee bundels met resp. 16 en 14 preken – uitgelaten over zijn tijd. Hij geeft daarin een brede behandeling van de actuele situatie van land en volk. Dat doet hij veelal aan de hand van oudtestamentische stoffen uit Jesaja, Jeremia, Hosea en Amos en enkele nieuwtestamentische teksten. Met deze preken staat Van der Groe duidelijk in de traditie van de Nadere Reformatie. We kennen biddagspreken van ds. P. van den Hagen, ds. J. van Lodenstein, ds. B. Smytegelt, ds. A. Hellenbroeck e.a. De mannen van de Nadere Reformatie doorlichten op heel scherpe wijze hun tijd en spreken het Woord Gods met grote ernst en actualiteit tot land en volk. De exegese is vaak beknopt, zodat ze spoedig de stof toepassen op ‘Neêrlands Kerk- en Burgerstaat’. Door heel de beweging van de Nadere Reformatie vinden we in deze biddagspreken de krachtige oproep tot boete en bekering⁴².

Ook Van der Groe is zo’n boeteprediker. Op grond van zijn biddagspreken wordt hij wel ‘de laatste ziener’ genoemd. Hij herinnert sterk aan de boeteprediking van Van Lodenstein en J. Koelman. Vermoedelijk is hij in zijn aanslaan van deze boetetonen gestimuleerd door de kijk van zijn zuster Eva op de situatie van hun dagen⁴³.

Van der Groe’s boete- en biddagspreken hebben allereerst een sterk *profetische* inslag. Hij brengt Gods Woord met bezieling over en kondigt het oordeel der verwoesting aan, dat God over Nederland en haar kerken heeft besloten. Zo voorzegt hij met grote stelligheid dingen, die later ook werkelijk zijn uitgekomen. Daarbij lijdt hij zelf mee aan de zonden en wonden van Kerk, volk en staat. Hij toont in schrille kleuren het verval aan en legt de wortels ervan bloot. Hij gaat de hele situatie van land en volk op financieel,



economisch en politiek gebied langs en analyseert het alles naar de religieuze en ethische normen der Schrift. Vooral de gevoerde oorlogen in deze jaren en de opkomst van het rationalisme en de tolerantie-idee krijgen bij hem veel aandacht.

Zijn boetepreken zijn vervolgens nogal *negatief* ingesteld, in de zin van: veel godsdienst, maar weinig godsvrucht. God heeft in het verleden Nederland uitzonderlijk bevoorrecht boven andere landen en hier veel licht gegeven met de doorbraak van de Reformatie. Maar overheid en volk hebben zich die genade in het verloop der tijden onwaardig gemaakt. Er is groot verval ingetreden en de goede inzet heeft niet doorgewerkt in alle sectoren en op alle terreinen van het leven. De Heere is dan ook bezig zijn kandelaar weg te nemen en van zijn volk te wijken. De theologie en de Gereformeerde Kerk zijn ná Dordt op onrustbarende wijze in verval gekomen in vergelijking met de tijd van de reformatoren, zo luidt het keer op keer. Van der Groe beoordeelt dus de toestand van leer en leven in de Gereformeerde Kerk van zijn dagen volledig negatief. Gods Geest is zó ver van ons geweken, dat men onmogelijk kan beweren dat er nu meer licht en inzicht in de grondstukken van de leer zou zijn dan toen. Het Christendom van zijn dagen is als een Gereformeerd geraamte zonder Geest en zonder leven en Van der Groe beweent de breuke Sions als een eenzame mus op het dak.

In de derde plaats zijn Van der Groe's biddagspredikatiën vol *oordeels-aankondigingen*. De vergelding van de Heere is nabij. Gods gericht gaat komen. Het kan ook niet anders; God heeft al zolang geduld met ons gehad. Hij móet nu met zijn oordelen doortrekken. Dat is geheel verdiend. De goddeloosheid en onbekeerlijkheid van Gods volk is tot volle rijpheid gekomen en zijn verwoesting en verderf zullen niet uitblijven. Het einde is genaderd. God zal voortaan niet meer voorbijgaan. Alle gruwelijke zonden zijn onder het volk aan het doorbreken (zie preek over Jer. 23:33 uit 1755, Haggai 1:9 uit 1759, Amos 8:1, 2 in: *Zestien Biddagspredikatiën*, blz. 134vv, 154vv, 188vv). Alleen zal God nog een heilig zaad in Nederland behouden om zijn eed. Het is echter maar een overblijfsel; doch zo zal er toch nog houvast zijn in dagen van gericht en een gedenken aan zijn verbond (zie preek over Jes. 6:8, 9 in: id blz. 319).

Er zouden heel wat preken te analyseren zijn, waarin Van der Groe deze aspecten aan de orde stelt; het verderf laat zien in Staat, volksleven, gezinnen en Gereformeerde Kerk onder theologen, predikers, ambtsdragers en leden; de vreselijke dreiging laat horen van de Gods gerichten over de zonden waarvan de vóórtekens al worden gezien; het overblijfsel van Gods genade aantoonst en zijn eigen moedeloze stemming doorgeeft. We volstaan echter met één citaat nl. uit een preek over Micha 7:1 en 2a (in: *De genezing van de Blinde Bartimeüs* blz. 124vv), waarin Van der Groe in een paar volzinnen



zijn hele visie op zijn tijd doorgeeft. Hij zegt: ‘Voor ruim 150 jaren was hier te lande de gelukkige tijd van Gods wijnoogst, toen Nederlands volk nog wandelde in zijn eerste kindsheid, onder de hitte van zware vervolgingen... Maar ach, die gulden en gewenste tijd van de wijnoogst des Heeren heeft hier in Nederland ook niet lang geduurd; van het jaar 1600 tot 1700 heeft God hier niet meer gehad dan enkele nalezingen in de wijnoogst (blz. 142)... de Kerk Gods in Nederland is in heerlijkheid afgenomen, nadat de burgerstaat in heerlijkheid is aangewassen en toegenomen... God heeft vrome en geleerde mannen onder ons verwekt, die dit van tijd tot tijd, in hun geschriften, getrouwelijk voor het oog van Nederland hebben aan de dag gebracht, waartoe wij... nu maar alleen zullen wijzen op de twee onder ons bekende geschriften of boeken, te weten: Mr. Willem Teelink’s boek, hetwelk hij noemt: Noodwendig vertoog... en Ds. J. van Lodenstein’s boek: Beschouwingen Zions... Doch wat zullen wij zeggen van de eeuw en die tijd, die wij nu beleven? He-laas...: daar is geen druif om te eten, enz. O, mijn vrienden! dit woord mocht heden wel met zwarte en bloedige letters op alle kerkdeuren van Nederland geschreven worden, en dan zouden onze blinde ogen het nog onmogelijk kunnen lezen! (blz. 143)... Nochtans, ja! zijn er druiven en vruchten genoeg aan onze wijnstok overgebleven, maar ai mij! mijn ziel begeert vroegrijpe vruchten, en het zijn geen goede eetbare, maar wrange, bittere, onrijpe, ondeugende en verrotte wijndruiven van allerhande schrikkelijke zonden en land- en kerkverdervende gruwelen en goddeloosheden, van duisternis en onwetendheid, algemene afval van God en verdorvenheid in leer en leven, vervloekte ijdelheid en weelde en onverdragelijke pracht en hovaardij, zoals waarvan een grote 100 jaren tevoren zelfs geen schaduw in dit land te zien geweest is. O, zou ik hier al de bittere vruchten van Nederlands wijnstok aanhalen, van Atheïsterij, vrijgeesterij, geestdrijverij, en allerhande dwalende godsdiensten; van huichelarij, sleurgodsdienst, Sabbatschenderij, en misbruik van alle heilige dingen onder ons; van verachting van Gods heilig Woord en Wet, van liegen, vloeken, zweren, dronkenschap, hoererij, overspel, en nog vele andere zonden en gruwelen des lands; zou ik aantonen de algemeenheid daarvan onder allerlei klassen, rangen en staten van mensen, – tot hoe lang zou ik mijn reden tot u dan niet moeten uitstrekken! (blz. 144, 145)... Dit verschrikkelijk en verderfelijk oordeel is de Heere reeds dagelijks bezig over ons uit te voeren, door vijanden van buiten, door zware oordelen van binnen en door Zijn Heilige Geest van ons weg te nemen’ (blz. 146). En Van der Groe eindigt deze preek als volgt: ‘Nu is mijn laatste verzuchting tot God, dat van deze mijn geringe predikatie nog enige druppelen van hemelse vochtigheid en dauw mogen gevallen zijn op deze dorre en droge wijnstok, en dat de Heere deze mijn wens, welke ik heden doe in navolging van de Heilige Mozes, onder u, naar de rijkdom Zijner genade wil vervullen: mijn leer

druppe als een regen, mijn rede vloeie als een dauw, als een stofregen op de grasscheutjes en als druppelen op het kruid. Deut. 32:2' (blz. 149).

Bij Van der Groe blijkt het profetisch elan weg te ebben. Er is gelatenheid: Och, mocht er een keer komen! Het oordeel hangt al dreigend over land en kerken. Wie kan het keren! Er is resignatie in zijn biddagsprediking. Niets heeft mogen baten. Hij is ten einde raad: 'Och, ik ellendig man!' Het is klacht op klacht. Moge er nog enigen behouden blijven. Vonden we bij Smytegelt veelmeer een profetisch geladen oproep tot bekering en verandering – hij dwingt met zijn protest en appèl zijn mensen tot verootmoediging en heiliging! – bij Van der Groe gaan deze klanken verdwijnen. W. van Gorsel heeft terecht geschreven: 'We missen... de klemmende oproep tot bekering, die we bijvoorbeeld wèl aantreffen bij Lodenstein en zelfs nog bij Smytegelt. We herinneren ons dat Van der Groe leefde in de natijd, in een eeuw van diep verval. Maar heeft Lodenstein dat verval niet gezien en ervoor gewaarschuwd? Het schijnt alsof Van der Groe, ziende op de toestand van land en volk, helemaal aan het pessimisme is overgeleverd. Hij schildert nog wel de situatie, maar minder bewogen dan bijvoorbeeld Lodenstein. Hij bestraft nog wel de zonden, maar niet in de geest van "Wij hebben God op het hoogst misdaan". Kortom, hij is in zijn biddagspreken meer wettisch dan Evangelisch. Dat maakt deze preken zo negatief en uitzichtloos. Hoe is Van der Groe tot deze houding gekomen? De tijd waarin hij leefde verklaart wel veel, maar niet alles. Zijn karakter spreekt ook een woordje mee, hij is door zijn staan op een eenzame post wat mistroostig geworden en wanhoopt tenslotte aan alles en iedereen en zag uiteindelijk geen toekomst meer voor land en volk. Het is natuurlijk buiten alle twijfel dat Van der Groe het allemaal goed bedoeld heeft. Maar – heeft iemand eens gezegd – hij is blijven steken in de klachten over de duisternis zonder te vragen om licht...' ⁴⁴.

ZIJN BEOORDELING VAN DE OPWEKKINGEN

In het jaar 1750 en later vond er een aantal opwekkingen plaats, allereerst te Nijkerk, maar dan ook in Putten, Soest, Huizen, Aalten, Rhenen, Alblasserwaard, Werkendam, Woudrichem, Hoogvliet, Pernis, Groningen, Hoogeveen, Goes en Wemeldinge ⁴⁵.

Er is door voor- en tegenstanders veel geschreven over dit bekeringswerk. Prof. J. van den Honert openbaart zich als een felle tegenstander. Ds. H. Kennedy, predikant van de Schotse gemeente te Rotterdam, verdedigt het en ziet het als werk van de Heilige Geest.

Ook Van der Groe heeft zich erover uitgelaten.

In één van zijn biddagspreken zegt hij: 'En wat zullen wij zeggen, van dien

Troon des Satans, die nu is opgerigt, door Gods verborgen oordeel, midden in onze Kerke: van dien Enthusiastischen Gruwel-geest, die nu zoo schrikkelijk onder ons doorgebroken is, als nimmermeer te voren gehoord of gezien is? is dat ook niet eene heillooze verbreking van Gods Wet, wanneer men zelfs geen onderscheid meer wil maken, tusschen openlijke werken van den Duivel, tot verderf en verwoesting van Gods Woord, van alle Godsdienst, goede Christelijke orde, en van der menschen zielen: en tusschen de H. werken van des Heeren Geest, tot der menschen ware bekeeringe? wat is dat wild en woest Ravot, die Stuip-trekking, die vreesselijke Godsdienst-storing en Beroering, in zoo vele plaatsen en gemeentens van ons Land, voor 't meesten deel, doch anders, dan een heilloos werk van den Satan, en een schrikkelijk oordeel des Heeren, om onze laauwe en afvallige Gereformeerde Kerke te straffen; en ze, tot spot en laster te stellen, bij de andere Gezindheden? en nogtans hoe vele Leeraars, en anderen, die de name van Godzaligen willen voeren, hebben openlijk zich als Patronen en Voorstanders, van dit wilde Beroerings werk gedragen: ende met alle magt gearbeid, om dat ter Kerke in te voeren. En zij hebben degenen die de Heere oogen gegeven heeft om te zien, even als vijanden van de ware Godzaligheid, gehandeld en gehouden' (Preek over Ps. CXIX: 126 in: *Zestien Biddagspredikatiën*, blz. 117). Dit zegt Van der Groe op 28 maart 1753.

Omtrent diezelfde tijd schrijft hij in *Toetssteen der ware en valsche genade* (blz. IV): 'Wat ons betreft, het kleeft ons ganschelijk alzoo aan, met vele bekommernisse des gemoeds, dat het voor Gods verborgen oordeel over onze snoode en steeds voortgaande afwijkingen, nu reeds zoo verre met ons gekomen is, dat de onvermijdelijke pligt van de Dienaren des Euangeliums, mogelijk meer dan ooit voorheen, de ernstige waakzaamheid vordert, op de best doenlijke wijze, met den alvermogenden bijstand des Heiligen Geestes, tegen de heillooze Pelagianerije aan de eene, en tegen allerhande soort van bedorvene Enthusiasterije aan de andere zijde; welke men niet slechts bedektelijk in onze Gereformeerde Kerke hoe langer hoe meer ziet inkruipen, maar ook zelfs bijzonder het hoofd opsteken, tot een volkomen verderf, beide van de Waarheid en van de Godzaligheid, de twee vaste zuilen, waar het Christendom op gebouwd is'.

Uit deze citaten is het overduidelijk, dat Van der Groe de opwekkingen uit zijn tijd veroordeelt. Hij spreekt over het werk van de satan en ziet er een schrikkelijk oordeel van God in.

A.D. van den Heuvel vraagt zich af, waarom Van der Groe zo afwijkend tegenover deze opwekkingsbewegingen stond. Hij wijst dan op het feit, dat Van der Groe een boeteprediker is, die keer op keer gewezen heeft op de wet en oog had voor de afval die er in de kerk was. Hij heeft gewaarschuwd dat er velen waren die hun heil lieten rusten op valse gronden en zag deze ook in



de opwekkingen. Ook vraagt Van den Heuvel aandacht voor het feit, dat de Erskine's, die eerst voorstanders waren, later tegenstanders zijn geworden. 'Mogelijk dat Van der Groe hier weet van heeft gehad en dat zijn standpunt t.a.v. de opwekkingen mede hierdoor is gevormd'. En dat Van der Groe zich verbonden wist met de Erskine's blijkt wel uit het feit, dat hij hun werken heeft laten uitgeven en van voorreden heeft voorzien (a. art. blz. 32v).

Hoe dan ook, Van der Groe kan zonder meer een tegenstander van de opwekkingen in zijn tijd genoemd worden!

ZIJN VISIE OP DE TOEKOMST VAN KERK EN ISRAËL

Dat er in de beweging van de Nadere Reformatie een levendige bezinning heeft plaatsgevonden op Israël, mag zo langzamerhand wel voor bekend geacht worden. Ook onze Theodorus van der Groe heeft daarin met een eigen geluid meegeblazen. Hij heeft zich op drie plaatsen erover uitgelaten. Hieruit zal blijken, dat hij chiliastisch over de toekomst van kerk en Israël heeft gedacht.

Allereerst zien we naar zijn *Voorreden* op de vertaling van de verklaring van de Twaalf Profeten van G. Hutcheson, in welke verklaring ook een uitgesproken chiliastische toekomstverwachting wordt weergegeven⁴⁶. In deze *Voorreden* beschrijft Van der Groe de zeven perioden of tijdperken van Gods verbond met de mensheid in de wereld. Het vijfde tijdperk wordt gekenmerkt door Christus' komst in het vlees en de verbreiding van het evangelie over de wereld. De Joden stoten zich aan dit genadig werk van God voor de volken, verwerpen Christus en zijn voor een tijd van vele eeuwen geheel uit Gods verbond uitgevallen, waardoor de heidenen in hun plaats zijn gekomen. Dit is tot op de huidige dag toe het geval. maar eens wordt de tijd geboren dat God zich weer in grote barmhartigheid over Israël zal ontfermen en dit volk zal aannemen, in zijn verbond weer inlijven, nadat de heidenen zijn ingegaan. Tot zover strekt zich het vijfde tijdperk van Gods verbond uit (blz. XLI). Maar de zesde periode zal de bekering der Joden brengen. Zo ver is het nu echter nog niet. Doch dan zal God zijn 'oude volk' uit alle landen der aarde weer vergaderen tot zijn verbond. Hij zal hen het evangelie van de gekruiste Christus door bekwame dienaren en werktuigen laten verkondigen, gepaard met milde uitstorting van zijn Geest. Voor het oog der wereld zal het verbond dan glorieus met Israël hersteld worden. Dat zal een blijde en zalige tijd worden op de aarde, als de joden samen met de christenen in één huis en kerk zullen wonen, vgl. Rom. 11:15. De bijzonderheden daarvan moeten wij niet al te nieuwsgierig naspeuren. De vervulling van de profetieën zal eerst het rechte licht erover brengen. Dit samen-leven en samen-optrekken van jo-



den en heidenen zal duren tot het einde der wereld. Dan treedt de zevende of laatste verandering in: de voleinding der eeuwen in de wederkomst van Christus (blz. XLIIv).

Op de twee andere plaatsen laat Van der Groe zich meer gedetailleerd uit over de toekomst van kerk en Israël. In zijn 2de preek over Zondag 19 vr. 52 van de Heid. Catechismus (dl II blz. 107v) zegt hij: ‘De dingen die, volgens de Heilige Schrift, nog voor des Heilands komst ten oordeel, moeten geschieden, bestaan voornamelijk hierin, dat nog eerst de antichrist moet vallen; zijn rijk geheel verbroken, en de stad Rome, de troon des beests, verwoest moet worden. Dat nog eerst geheel het Joodsche volk, tot Christus moet bekeerd worden, en de volheid der Heidenen ingaan. Dat zulks geschied zijnde, er nog een verheerlijkten staat der Kerk moet komen, waarin de geloovigen met Christus, als Koning, eenen tijd van duizend jaren, hier op aarde zullen heerschen, gedurende welke duizend jaren, de duivel in de helle zal gesloten worden; zoodat hij, in al dien tijd, de volkeren niet meer zal verleiden, volgens Openb. XX. Dat er dan, na die duizend jaren, nog weder eene zware vervolging, over de Kerk moet komen, verwekt door Gog en Magog, die de legerplaats der Heiligen zullen omringen, en de kerk van Christus, ten uitersten zullen benaauwen; na welke zware vervolging, die echter maar een korten tijd zal duren, deze Gog en Magog door vuur, dat uit den hemel komen zal, zullen verslonden worden, en dan als alle deze groote en doorluchtige dingen geschied zullen zijn, is het waarschijnlijk dat het einde der wereld nabij zal zijn, en dat Christus eerlang ten oordeel zal komen. Ziet geliefden, zoo blijkt in dit alles dan nu; dat de dag des oordeels, volgens Gods woord nog zoo nabij niet is, maar dat het nog meer dan duizend jaren zal moeten lijden’.

In zijn Biddagspredikatie over Rom. XI:26 (in: *Verzameling van Veertien nagelatene Biddags-Predikatiën*, blz. 267-290) houdt Van der Groe zijn gemeente vanaf de preekstoel voor, dat toen Jezus door zijn apostelen tot de heidenen ging, ‘de Heere God het ongehoorzame en ongeloovige Joodsche Volk, even als een ontrouw, overspelig wijf, andermaal uit Zijn huis verstooten, en zich geheel van haar gescheiden (heeft), latende haren staat, stad en tempel, ten eenenmaal, door de Romeinen verwoesten, waarna Hij dit volk als ballingen, van voor Zijn aangezicht heeft verstrooid en weggedreven, over den geheelen aardbodem, om nevens Israël, of de tien stammen, die reeds lang te voren verstrooid waren over den aardbodem, en nooit weder in hun land hersteld zijn geworden, in de uiterste ellende en versmaadheid, nu voortaan te leven, onder de Heidenen, zonder God of ware Godsdienst’ (blz. 270). God heeft de heidenen in de plaats van de joden tot zijn volk aangenomen. Onder deze heidenen laat Hij nu zijn kerk en zijn Geest wonen. De joden hebben nu alles verloren en de heidenen alles ontvangen. Maar God zal

in het laatste der dagen de joden weer in zijn verbond herstellen. Dat ligt in Gods trouw vast en daarom houdt Hij nog de ongelukkige joodse natie staande (blz. 271). Zo 'blijven zij dan ook nog heden, in hunnen verwoesten en verlaten staat, onder de Heidenen, dat ware en getrouwe volk van God'. En eens zal God dat doen ophouden, als de volheid der heidenen is ingegaan. Dan 'als de laatste Heidenen zullen ingegaan zijn, en er geen meer Heidenen geroepen, noch bekeerd zullen worden, dan zal de Heere niet langer wachten, om Zijne genadige, en almachtige hand weder te leggen, aan de zalige bekeering en herstelling, van Zijn oude Joodsche volk'. Dan zal Hij eeuwig bij hen wonen en niet weer van hen scheiden (blz. 272). Dan zal het joodse volk weer bekeerd en tegelijk met de heidenen in één kerk en tot één lichaam vergaderd worden (blz. 273). Concreet betekent dit voor de joden 'dat onze Heere Jezus Christus de groote Koning en Verlosser Zijner Kerk, in dien laatsten tijd, Jacob, of het Joodsche volk, met Zijne genadige en magtige hand, weder zal bekeeren, in Zijn verbond en zalige gemeenschap zal herstellen, en alle hunne zonden, en snoode goddeloosheden, van hen zal wegdoen enz. Hiertoe zal die getrouwe Verlosser, dan weder tot hen komen, op eene zeer genadige en heerlijke wijze, niet lichamelijk maar geestelijk' (blz. 278v). Hij zal gezanten met grote kracht het evangelie aan hen doen prediken en hun zijn Heilige Geest schenken en zo krachtig bekeren (blz. 279). 'Hij zal hunnen staat, hunnen Godsdienst en alles, dan wederom wonderbaarlijk oprigten en herstellen en dan met Zijn heiligdom, weder in het midden van hen wonen'. Dan zal er een machtige tijd voor zijn volk uit joden en heidenen doorbreken (blz. 280).

Uit dit alles blijkt, dat we Van der Groe zonder meer kunnen rangschikken onder de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie met een chiliastische visie op de toekomst van Kerk en Israël⁴⁷.

TERUGBLIK

Wanneer we het leven en de werken, de standpunten en de visies van Theodorus van der Groe overzien, kunnen we ons geheel vinden in wat S. van der Linde van hem geschreven heeft, waarin Van der Groe m.i. geheel getypeerd ligt: 'Diese Periode (nl. van de Nadere Reformatie, T.Br.) wird abgeschlossen von einem Mann, der noch immer in den Kreisen der Frommen eine Autorität ist: Theodorus van der Groe. Er hat die Schwäche seiner Zeit scharf gesehen, und in seinem Verständnis von Glauben und Glaubensgewisheit will er sich wieder an der Frühzeit der Reformation orientieren. Aber es geht nicht: Er sieht seine unglückliche Zeit als so vom Geiste verlassen, dasz die Kraft zur Umkehr ausbleibt. Das fromme Volk sah in ihm etwas wie der letz-



ten Propheten. Wir sagen aber besser, dasz er kein Prophet, sondern ein Re-sig-nierter ist. Das können sich ja Propheten nicht leisten'⁴⁸.

Noten

1. *Die des nachts zijn huis bewaakt. Theodorus van der Groe in zijn leven en werken.* Dordrecht 1972 blz. 19 en 22 v.
2. Zie: A.W.C. van Dijk, *a.w.*, blz. 25 vv.; G.H. Leurdijk in zijn inleiding op de *Brieven van Theodorus van der Groe*. Houten 1984, blz. I.
3. Zie: A.W.C. van Dijk, *a.w.*, blz. 110 vv.
4. Trezoor komt van het franse le trésor en betekent: schat. Het is dus een dubbele zegswijze.
5. Zie achter in dit boek blz. 312 v.
6. Zie: G.H. Leurdijk in zijn inleiding op de uitgave van 1984.
7. Zie: A.G. Honig, *Alexander Comrie*. Utrecht 1892, blz. 243 vv.; J.A. de Ruiter in *Naschrift* op de uitgave te Urk 1978, blz. 118 vv.
8. G.H. Leurdijk, 'Theodorus van der Groe als auteur van "De oude orthodoxe leer"', in: *Doc. blad Nadere Reformatie*, 8e jrg. nr. 1 - 1984, blz. 3-8; 'Over Van der Groe zijn veel meningen', in: *Reform. Dagblad* 1-10-'84.
9. Vgl. M.A. van den Berg, 'Johannes Eswijler en zijn Zielseenzame Meditatieën', in: *Theol. Ref.*, Jrg. XXII nr. 2, juni 1979, blz. 33 v.; M.J.A. de Vrijer, *Schortinghuis en zijn analogieën*, Amsterdam 1942, blz. 145; J. van den Berg, 'Letterkennis' en 'geestelijke kennis', in: *Ned. Archief voor Kerkgesch.* Nw. Serie dl. LX 1980, blz. 236-263.
10. Zoals M.A. van den Berg stelt, *a. art.*, blz. 34.
11. Zoals G.H. Leurdijk tracht te bewijzen, *a. art.*, blz. 3 vv.
12. Zie voor deze opvattingen van Van Tuynen en Driessen / Lampe: J.C. Kromsigt, *Wilhelmus Schortinghuis*, Groningen 1904, blz. 74-92; A.W.C. van Dijk, *a.w.*, blz. 73 vv.; A.G. Honig, *a.w.*, blz. 217 v.
13. Vgl. ook: Voorrede, waarin omstandig gehandeld wordt over de nodige voorbereidselen, wezenlijke eigenschappen en onafscheidelijke gevolgen van het ware zaligmakende geloof, blz. XLI; 2de preek over Zondag 7 (dl. I blz. 167).
14. Zie de Brieven, die volgen op *Beschrijvinge*, en A.G. Honig *a.w.* blz. 243.
15. Vgl. *Toetssteen*, dl. II blz. 295 vv.
16. Zie voor het bovenstaande nog: C. Graafland, *De zekerheid van het geloof*. Wageningen 1961 blz. 200vv; 237vv; H. Vekeman, *Panorama van de Spiritualiteit in en om de Reformatie in de Nederlanden 1530-1800*. Nijmegen 1982 blz. 32v.
17. Zie voor het ontstaan van deze polemieken en voor het niet-uitgeven van Van der Groe's geschrift: A.G. Honig *a.w.* blz. 232-245.
18. Zie: C. Graafland, *a.w.* blz. 241v.
19. Zie: J.A. de Ruiter in 'Naschrift' op Van der Groe's *De rechtvaardiging door het geloof*, blz. 170v en C. Graafland *a.w.* blz. 234.
20. Zie: *Veertien Biddagspredikatiën*, Veenendaal 1975 blz. 44; *De genezing van de blinde Bartimeüs*, Utrecht 1979 blz. 98v; *Voorrede*, waarin omstandig gehandeld wordt over de nodige voorbereidselen, wezenlijke eigenschappen en onafscheidelijke gevolgen van het ware zaligmakend geloof, blz. XL.
21. Zie: *Des Christens eenige troost*, preek over Zo. 30, dl. II blz. 435v.



22. A.w. blz. 242.
23. *Voorrede*, handelende over het oprecht geloovig aannemen en gebruik maken van de beloften des H. Evangelies, blz. VII, XI vgl. XXXIV, XXXVII.
24. Zie: *De Bekeering* blz. 43; *Des Christens eenige troost*, preek over Zo. 7 dl. I blz. 144vv.
25. Zie: *Voorrede* sub noot 23, blz. IIIv; *Beschrijvinge*, blz. 54, 134, 137, 140.
26. *Voorrede* sub noot 23, blz. X.
27. Want er is veel valse bekeering, valse genade, zelfs een valse Jezus, vgl. mijn *De Prediking van de Nadere Reformatie*, blz. 153.
28. Vgl. C. Graafland a.w. blz. 243; H. Vekeman a.w. blz. 33.
29. Zie voor dit punt mijn a.w. blz. 151vv en 149.
30. Zie mijn a.w. blz. 247, 263vv.
31. Ook de bekommering kan dus nog algemeen, uitwendig, niet-zaligmakend zijn! Hoe komt men er toch achter, dat zijn bekommering, ontdekking enz. de ware zijn! Vgl. C. Graafland a.w. blz. 244.
32. Vgl. W. Kremer, *Priesterlijke Prediking*, Amsterdam 1976 blz. 50; H. Berkhof, *Crisis der Middenorthodoxie*, Nijkerk z.j. blz. 53v; C. Graafland, *Verschuivingen in de Gereformeerde Bondsprediking*, Woerden 1965 blz. 57vv; W. Balke e.a., *De eigen wijs*, 2de dr. Wageningen z.j. blz. 44vv.
33. 'Heeft Calvijn een bepaalde orde des heils geleerd?' in: *Verbi Divini Minister*, Amsterdam 1983 blz. 125.
34. Zie over de preken van Van der Groe mijn a.w. blz. 146vv en *Biogr. Woordenb. van Prot. Godgel. in Ned.*, dl. 3 blz. 350v.
35. 'Franciscus Ridderus', in: *Doc. blad Nadere Reformatie* 7de jrg. nr. 3 1983 blz. 105v.
36. Zie mijn a.w. blz. 299vv.
37. Zie id blz. 306, 295.
38. Zie voor de hele gang van dit conflict: J.P. de Bie, *Het leven en de werken van Petrus Hofstede*, Rotterdam 1899 blz. 85vv; *Biogr. Woordenboek van Prot. Godgel. in Ned.*, dl. 3 blz. 349; mijn a.w. blz. 118; F.J. Los, *Wilhelmus à Brakel*, Leiden 1892 blz. 84vv.
39. Zie voor de gehele titel van dit werk: J.P. de Bie a.w. blz. 103.
40. Vgl. W. van Gorsel, *De IJver voor Zijn Huis*. Groede z.j. blz. 118v; J.P. de Bie a.w., blz. 113; G. Huisman, *Neerlands Israël*, Dordrecht 1983 blz. 102v.
41. Zie: J.P. de Bie a.w. blz. 90-97, 102v, 112vv (citaat op blz. 112v).
42. Zie wat we n.a.v. deze biddagspredikatiën hebben uiteengezet bij ds. B. Smytegelt blz. 235v, 238v.
43. Zie haar: *Oorlog, Kerk en Staat*, Alblasserdam z.j.
44. A.w. blz. 123v.
45. Zie: A.D. van den Heuvel, 'De opwekking in Nijkerk rond 1750 en de relatie met de Nadere Reformatie', in: *Doc. blad Nadere Reformatie*, 8ste jrg. nr. 1 1984 blz. 25-36; T. Brienien/C.A. Tukker, *Reformatie en Nadere Reformatie in Alblasserwaard en Vijfherenlanden*, Kampen 1984 blz. 42v.
46. Vgl. C. Graafland, 'De toekomstverwachting der puriteinen en haar invloed op de Nadere Reformatie', in: *Doc. blad Nadere Reformatie*, 3de jrg. nr. 3 1979 blz. 85.
47. Zie ook mijn: *De Nadere Reformatie en het Jodendom*, Kampen 1980 blz. 6vv, 10vv; 'De joden in de visie van de Nadere Reformatie', in: *Doc. blad Nadere Reformatie*, 5de jrg. nr. 4 1981 blz. 109-139.
48. 'Der reformierte 'Pietismus' in den Niederlanden', in: J. v.d. Berg/J.P. van Doorn, *Pietismus und Reveil*, Leiden 1978 S. 114.



Literatuur

1. *Werken van Th. van der Groe:*

(De door mij gebruikte uitgaven zijn gecursiveerd; alleen de hoofdtitels en niet de volledige titels zijn vermeld)

a. *Preken:*

Verzameling van zestien Biddags-Predikatiën, Utrecht 1787v, Veenendaal 1975

Veertien nagelatene biddags-predikatiën, Rotterdam 1840

Tiental godvrugtige predikatiën, waarvan een zevental over de Blinde Bartimeüs, Sneek 1824v, Utrecht 1979

De Bekeering. Verzameling van zeventien op elkander volgende Leerredenen, Zwijndrecht 1841, Amsterdam 1854 (2e dr.)

Acht-en-veertig Predikatiën over het lijden van onzen Heere Jezus Christus, 2 dln., Rotterdam 1842

De gelijkenis van den Tollenaar, Groningen 1848

Elf Leerredenen. Utrecht z.j. (3e dr.), waarin gebundeld: *Verzameling van viertal nagelatene leerredenen*; *Drietal leerredenen*, waarvan eene op Nieuwjaarsdag en twee op Paschen; *Het eeuwige leven der rechtvaardigen*, in vier predikatiën

Des Christens Eenige Troost in leven en sterven, 3 dln., Rotterdam 1838

Verzameling van een tiental predikatiën, Sneek 1818

Verhandeling over Hosea 11:4, Sneek 1832

Vijftal nagelatenen leerredenen over Openb. 2:11 en 17, Zwijndrecht 1842

Bundel van uitmuntende en uitgezochte predikatiën, handelend over onderscheidene keurige stoffen uit het Oude en Nieuwe Testament, Rotterdam 1845

Het eeuwige leven der Rechtvaardigen (preek over Luk. 15:7), Leiden z.j.

b. *Brieven:*

Brieven van Theodorus van der Groe, 2 dln. Rotterdam 1838v; later verschenen in 1 dl. o.a. Houten 1984

c. *Dogmatische verhandelingen:*

Beschrijvinge van het oprecht en ziel-zaligend Geloove. Nevens eenige Brieven. Rotterdam 1742

Toetssteen der ware en valsche genade, 2 dln., Rotterdam 1752/3

De rechtvaardiging door het geloof, Urk 1978

d. *Strijdschriften:*

Schriftmatige en redenkundige Verhandeling over de Kerkelijke Macht (vert. van G. Voetius' *De Quaestione penes quos sit potestas Ecclesiastica*, door 'een Liefhebber van Waarheit en Vreede'), Rotterdam 1756

Klaare en Grondige wederlegging van het nieuw verzonnen Hollandtsch Kerkelijk Be-roepingsrecht, Rotterdam 1756

Bescheiden Antwoordt op de onbescheidenen Bekendtmakinge van Dom: H. Brui-ning, en P. Hofstede, Rotterdam 1757

Noodig Aanhangel der klaare en grondige wederlegging. Rotterdam 1757

De Erastianisterij van D. Bruining en Hofstede, Rotterdam 1757

e. *Voorreden:*

– op de vertaling van G. Hutcheson, *Sakelike en Practikale Verklaringe van de twaalf kleine Propheten*, Leiden 1747/8,

bij het 1e dl. over: *De praktikale studie des Bijbels*

bij het 2e dl. over: *De Zeven Tijdtperken van Godts Verbondt als den Sleutel der Pro-fetiën*



– op de vertaling van G. Hutcheson, *Verklaringe van het boek Job*, Leiden 1751, over: De Goddelijkheit, en het rechte gebruik der H. Schrifture; tegen alle heilloze Atheisterij, Enthusiasterij en Pelagianerij

– op E. en R. Erskine, *De Schatkamer*, of: *Al de Werken*, Rotterdam 1747v, over: den Plicht van het Lezen der H. Schrift en andere Godtgeleerde boeken.
het Oprecht gelovig aannemen en gebruikmaken van de beloften des Heiligen Evangeliums, tot ontdekkinge van Waan-Gelovigen, en bevestiging van Ware Gelovigen.
Vermaninge der Christenen om zig zorgvuldig te wagten voor de Waereldtsche Verzoeking.

de nodige Voorbereidselen, wezentlijke Eigenschappen en onafscheidelijke Vruchtgevolgen van het ware zaligmakende Gelove.

het schadelijke Misbruik van eene gemeene Overtuiginge, tot eenen valschen grond van ruste voor de ziele.

(deze voorreden zijn ook afzonderlijk uitgegeven).

2. Andere geraadpleegde werken:

W. Balke e.a.: *De eigen wijs. Afkomst en toekomst der gereformeerd-hervormden*, Wageningen 2e dr. z.j.

J. van den Berg: 'Letterkennis' en 'geestelijke kennis'. Een theologenstrijd in de achttiende eeuw over de verstaanbaarheid van de Schrift, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*. Nieuwe Serie. Dl. LX Afl. 2 blz. 236-263

M.A. van den Berg: 'Johannes Eswijler en zijn Ziels-eenzame Meditatie', in: *Theologia Reformata*, Jrg. XXII nr. 2 juni 1979 blz. 32-52

H. Berkhof: *Crisis der Middenorthodoxie*, Nijkerk z.j.

J.P. de Bie: *Het leven en de werken van Petrus Hofstede*. Rotterdam 1899

J.P. de Bie/J. Loosjes: *Biographisch Woordenboek van Protestantsche Godgeleerden in Nederland*, dl. 3 's Gravenhage z.j. blz. 349-352

T. Brienens: *De Prediking van de Nadere Reformatie. Een onderzoek naar het gebruik van de klassifikatiemethode binnen de prediking van de Nadere Reformatie*. Amsterdam 2de dr. 1981

id: *De Nadere Reformatie en het Jodendom*. Kampen 1980

id: *De joden in de visie van de Nadere Reformatie*, in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 5de jrg. nr. 4 1981 blz. 109-139

T. Brienens/A.C. Tukker: *Reformatie en Nadere Reformatie in Alblasserwaard en Vijfherenlanden*, Kampen 1984

D.J. Budding: *Franciscus Ridderus*, in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 7de jrg. nr. 3 1983 blz. 73-108

A.W.C. van Dijk: *Die des nachts zijn huis bewaakt. Theodorus van der Groe in zijn leven en werken*, Dordrecht 1972

W. van Gorsel: *De IJver voor Zijn Huis. De Nadere Reformatie en haar belangrijkste vertegenwoordigers*. Groede z.j.

C. Graafland: *De zekerheid van het geloof. Een onderzoek naar de geloofsbeschouwing van enige vertegenwoordigers van reformatie en nadere reformatie*. Wageningen 1961 (2e dr. 1978)

id: *Heeft Calvijn een bepaalde orde des heils geleerd?* in: *Verbi Divini Minister. Een bundel opstellen over de dienaar en de bediening van het goddelijke Woord, aangeboden aan L. Kievit*, Amsterdam 1983 blz. 109-127

id: *Verschuivingen in de Gereformeerde Bondsprediking*, Woerden 1965

id: *De toekomstverwachting der puriteinen en haar invloed op de Nadere Reformatie*, in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 3de jrg. nr. 3 1979 blz. 65-95



E. van der Groe: *Bekeringsweg*, Utrecht z.j.

id: *Oorlog, Kerk en Staat*, Alblasserdam z.j.

A.D. van den Heuvel: 'De opwekking in Nijkerk rond 1750 en de relatie met de Nadere Reformatie', in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 8ste jrg. nr. 1 1984 blz. 25-36

A.G. Honig: *Alexander Comrie*, Utrecht 1892

C. Huisman: *Neerlands Israël. Het natiebesef der traditioneel-gereformeerden in de achttiende eeuw*, Dordrecht 1983

W. Kremer: *Priesterlijke Prediking*, Amsterdam 1976

J.C. Kromsigt: *Wilhelmus Schortinghuis. Eene bladzijde uit de geschiedenis van het Piëtisme in de Gereformeerde Kerk van Nederland*, Groningen 1904

G.H. Leurdijk: *Theodorus van der Groe als auteur van 'De oude orthodoxe leer'*, in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 8st jrg. nr. 1 1984 blz. 3-8

S. van der Linde: *Theodorus van der Groe*, in: *Christelijke Encyclopedie*, 2de dr. Kampen dl. III 1958 blz. 310

id: 'Der reformierte "Pietismus" in den Niederlanden', in: J. v.d. Berg/J.P. van Doorn, *Pietismus und Reveil*, Leiden 1978 S. 102-117

F.J. Los: *Wilhelmus à Brakel*, Leiden 1982

H. Vekeman: *Panorama van de Spiritualiteit in en om de Reformatie in de Nederlanden 1530-1800*, Nijmegen 1982

M.J.A. de Vrijer: *Schortinghuis en zijn analogieën*, Amsterdam 1942 (2de dr. Harderwijk, onder de titel: *Schortinghuis en Het innige Christendom*)

Na het gereedkomen van deze verhandeling over Van der Groe verschenen nog twee artikelen, die we hier alsnog willen vermelden:

G.H. Leurdijk, 'Theodorus van der Groe als polemist voor reformatiorische geloofsbeleving', in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 9de jrg. nr. 1 1985 blz. 1-19.

A. Moerkerken, 'Theodorus van der Groe in zijn tijd. Boetgezant in een eeuw van verval' in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 9de jrg. nr. 1 1985 blz. 20-32.



Alexander Comrie (1706-1774)

Prof.Dr. C. Graafland

UIT SCHOTLAND AFKOMSTIG

Wanneer wij ook Alexander Comrie mogen rekenen tot de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie, is hij de enige in deze reeks, die niet van Nederlandse afkomst is. Comrie werd namelijk in Schotland geboren, in de stad Perth in 1706. Hoewel hij in Nederland zijn predikantenleven heeft doorgebracht, heeft hij zijn Schotse afkomst toch nooit verloochend. Menig keer heeft hij het erover. Maar wat vooral van betekenis is: zijn visie op vele geestelijke en theologische zaken is in sterke mate door zijn Schotse verleden bepaald. Dat Comrie als één van de belangrijke mannen van de Nadere Reformatie kan worden beschouwd, heeft voor een goed deel ook daarin medellijker wijs zijn oorzaak. Inzoverre is het terecht, wanneer zijn vriend en volgeling Theodorus Avinck, in zijn *Voorberigt* op de tweede druk van Comrie's *Catechismus* van hem schrijft, dat Schotland hem aan ons heeft gegeven (IX). En als zijn andere vriend en medestrijder Nic. Holtius Comrie wil prijzen, dicht hij op hem: 'Zoo waren het wel *Britten*, die de gronden van de leer verzetten; maar *Schotland* geeft die daarop letten, zet tegen Cameron Comrie'. Cameron was ook van Schotse afkomst, maar tevens een van de voor mannen van de leer van Saumur, die door Comrie zo fel is bestreden. De geschenken uit Schotland waren dus verschillend. Voor orthodox Nederland was Comrie een geschenk om dankbaar voor te zijn, een gezant van Godswege.

Tot Comrie's voorgeslacht behoorden enkele mannen, die voor de Schotse kerk van grote betekenis zijn geweest. De belangrijkste is de beroemde prediker Andrew Gray (1633-1656), die op 23-jarige leeftijd stierf, maar toen reeds velen tot zegen was geweest. Er is ook een William Comrie geweest, die aan de universiteit van St. Andrews hoogleraar in de filosofie was. Al is genade geen erfgoed, toch mogen wij, de lijnen doortrekkend, zeggen, dat Comrie iets van de vroomheid van zijn overgrootvader had, terwijl zijn liefde voor de filosofie tot de genoemde William zou te herleiden zijn.

In zijn jeugdjaren zijn vooral drie mensen voor hem van grote betekenis geweest. De eerste twee waren de gebroeders Ebenezer en Ralph Erskine (1680- 1754, 1685-1752). Door hun onderwijs heeft Comrie 'zijn belijdenis geleerd'. Dit heeft zozeer zijn leven gestempeld, dat hij jaren later nog verklaart, dat hij niet wist, dat hij ooit was afgeweken van de leer, die hij in zijn jeugd geleerd had (Vgl. A.G. Honig, *Alexander Comrie*, 13v¹). Vele malen



heeft Comrie onder de prediking van de Erskines verkeerd. In die tijd is Comrie ook tot bekering gekomen. Naast de Erskines moet de niet minder bekende Thomas Boston (1677-1732) worden genoemd. Zal vooral de prediking van de Erskines diepe indruk op Comrie hebben achtergelaten, van Boston heeft hij met name zijn theologische invloed ondergaan. Het is niet daarom zonder reden, dat hij later Boston's bekende boek over *Een beschouwing van het Verbond der genade* in het Nederlands heeft vertaald en zelf een uitvoerige verhandeling over het Verbond der werken eraan heeft toegevoegd. Duidelijk blijkt daarin de grote verwantschap tussen beiden²).

Opmerkelijk is echter, dat wij bij Comrie nergens iets lezen over de zgn. Marrow-men-controversy, waarbij zowel Boston als de Erskines zo nauw betrokken waren, en die in Comrie's jeugd zich heeft afgespeeld. Het is mogelijk, dat dit conflict nog net voorafgegaan is aan de tijd, dat Comrie bewust zich bij de geestelijke en theologische gang van zaken betrokken voelde. Wel is duidelijk, dat de evangelische accenten, die de Erskines in hun prediking doen horen, ook in Comrie's preken doorklinken. De inhoudelijke vrucht ervan heeft hij toch wel geplukt.

STUDENT EN PREDIKANT

Op ongeveer 22-jarige leeftijd is Comrie naar Nederland gekomen en werd door de financiële hulp van enkele welgestelde personen in de gelegenheid gesteld om theologie te gaan studeren³). Hij deed dat aan de universiteit van Groningen, waar in die tijd o.a. de professoren A. Driessen en C. van Velzen doceerden. Comrie is een goed student geweest en heeft veel van zijn hoogleeraren opgestoken. Reden waarom hij ze altijd met ere noemt. Na Groningen bezocht hij de academie van Leiden, waar hij evenzeer met goede resultaten zijn studie volbracht. Het laatste blijkt wel heel duidelijk uit het feit, dat Comrie in 1734, dat is dus op 28-jarige leeftijd, promoveerde tot doctor in de filosofie op een proefschrift, dat de titel droeg: *De moralitatis fundamento et natura virtutis* ('Over het fundament van de zedelijkheid en de natuur van de deugd'). Dat Comrie altijd dit doctoraat als iets waardevols heeft beschouwd, mag blijken uit het feit, dat hij in al zijn boeken achter zijn naam niet alleen schrijft, dat hij predikant te Woubrugge is, maar ook de titels A.L.M. Philosophiae Doctor vermeldt: Artium Liberalium Magister et Philosophiae Doctor – Meester in de vrije kunsten en doctor in de filosofie. Het was voor Comrie echter niet slechts een kwestie van een titel. Uit de wijze waarop hij in zijn geschriften de theologische verschilpunten analyseert, blijkt wel, dat hij een geoefend denker en een scherp analyticus was. Echter nu aangewend op theologische zaken, en niet meer op strikt wijsgerige. Want



het is wel opmerkelijk, dat deze doctor in de filosofie later zich nooit meer uitdrukkelijk met filosofische onderwerpen heeft beziggehouden. De theoloog heeft het van de filosoof gewonnen.

Na zijn studie is Comrie predikant van Woubrugge geworden, een dorp in de omgeving van Leiden. Zijn hele actieve predikantenbestaan heeft hij daar doorgebracht. Wel heeft hij meerdere malen een beroep gehad naar een andere gemeente, maar telkens bedankte Comrie ervoor. Zijn gemeente was hem lief geworden, wat hij ook voortdurend laat merken in de voorwoorden van zijn diverse geschriften.

Comrie heeft als predikant een eigen werkmethode gevolgd. Zo was het zijn gewoonte om niet veel de gemeenteleden op te zoeken. Een actief pastor in dat opzicht was hij niet. Daarover klaagde men dan ook. Maar des te intensiever werkte hij op zijn studeerkamer. Voor Comrie gold deze als zijn theologisch maar ook als zijn pastoraal centrum. Hier schreef hij zijn preken, die hij op de Zondag hield. Hier schreef hij ook zijn boeken. En in beide ging het hem om de gemeente, om het heil van de zielen. Zo was Comrie dus toch een pastor, maar op zijn manier. Dat was hij zich zeer bewust, en daarom legt hij zo nu en dan daarvan verantwoording af. Voor hem stond het vast, dat hij op deze wijze het beste zijn gemeente kon dienen. En niet alleen zijn eigen gemeente, maar tegelijk ook de hele kerk. Want niet weinige van zijn preken werden ook door hem in druk uitgegeven, zodat hij een grote kring van mensen ermee diende. Met name geldt dit, als wij zien, hoeveel drukken zijn geschriften hebben gekend. Vooral betreft dit zijn preken. Wij denken aan zijn *Verhandeling van eenige eigenschappen des zaligmakenden Geloofs* en zijn *Verzameling van Leerredenen*, alsook *Het A B C des geloofs*. Het treft ons, dat al deze boeken, waarin doorgaans het geloof centraal staat, gelijk al meerdere malen werden herdrukt tot ongeveer 1778 (behalve de *Leerredenen* die in 1793 nog een vierde druk beleefden). Daarna volgt ruim een halve eeuw geen enkele herdruk. Maar vanaf 1833 worden de herdrukken weer voortgezet. Dat kan een indicatie geven van hoe de belangstelling was in ons land, niet alleen voor Comrie maar ook voor de andere schrijvers van de Nadere Reformatie. Er is een hale eeuw windstilte geweest. Toen stak er een nieuwe, verfrissende wind op, ongeveer gelijktijdig met de Afscheiding van 1834⁴).

Vanaf 1735 is Comrie predikant van Woubrugge geweest. Hij heeft deze gemeente tot 1773 gediend. Een tijdsduur van 38 jaar. Toen is hij als emeritus naar Gouda vertrokken, waar hij echter een jaar later reeds is overleden en in de beroemde St. Janskerk begraven.

Wij noemden reeds enkele van zijn geschriften. We willen nog enige belangrijke publicaties van zijn hand eraan toevoegen, zonder volledig te zijn. Om Comrie's theologie te leren kennen, is het vruchtbaarst om zijn *Catechis-*

musverklaring te lezen. Comrie's plan was om een verklaring van de hele Catechismus in druk te laten verschijnen, maar hij is nooit verder gekomen dan de eerste 7 Zondagen. Maar die besloegen dan ook niet minder dan 459 bladzijden. Het waren ook oorspronkelijk preken, alleen wel behoorlijk breed uitgewerkt. Belangrijk is ook zijn *Brief over de Rechtvaardigmaking*, waarin Comrie zijn gedachten over de rechtvaardigingsleer ontwikkelt, die in die tijd binnen de orthodoxie een belangrijk punt van verschil vormde. Om Comrie's verbondsleer te leren kennen kan men behalve in de genoemde Catechismusverklaring ook terecht in Comrie's uitvoerige *Voorrede aan den lezer, in zich bevattende een beknopte verhandeling van het Verbond der Werken* (voorrede op het reeds genoemde boek van Th. Boston). Tenslotte noem ik het *Examen van het Ontwerp van Tolerantie*, dat Comrie samen met N. Holtius heeft geschreven, en waarin beiden rekenschap afleggen van hun orthodoxe geloof en vandaaruit de heersende dwalingen in de kerk bestrijden. Dit boek is geschreven in de vorm van samenspraken, die afzonderlijk werden uitgegeven, waarvan sommige met een vrij uitvoerig voorwoord. Het voorwoord op de 10de samenspraak deed echter zoveel stof opwaaien, dat een verdere uitgave ervan verboden werd. Want ook al waren de schrijvers anoniem, op de duur wist iedereen, wie ze waren. In dit *Examen* komt Comrie's theologie vooral naar haar polemische kant naar voren en krijgen wij tevens inzicht, hoe fijn, soms zeer subtiel, hij de diverse theologische posities wist te onderscheiden. Th. Avinck drukt het als volgt uit: '...niet alleen wordt dus het zwijn te keer gegaan, maar ook de vossen, de kleine vossen zelfs, die de wijngaard pogen te verderven, worden nog gevangen; er wordt nog in Neêrlands Kerke gewaakt tegen alle bedekte en fijnere afwijkingen van de ware Leere' (*Voorberigt*, VII). Hij zag Comrie als een theoloog, die 'door en door geoeffend' was, 'zelfs in de fijnste geschillen omtrent de vrije genadeleer...'').

COMRIE ALS VERTEGENWOORDIGER VAN DE NADERE REFORMATIE

Dat brengt ons tot de vraag, of A. Comrie wel tot de echte vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie kan worden gerekend. Het is duidelijk, dat dit niet door ieder wordt erkend. Zo missen wij zijn naam in de bekende standaardwerken over het Gereformeerd Piëtisme van A. Ritschl en H. Heppe, terwijl dit ook het geval is in latere studies op dit gebied. Daar zullen stellig redenen voor geweest zijn. De voornaamste zal wel zijn, dat wij onder Comrie's geschriften geen boek tegenkomen, dat specifiek het thema van de Nadere Reformatie behandelt. Zoals wij dit wel tegenkomen bij W. Teelinck. J. Koelman, J. van Lodenstein, H. Witsius, e.a. In zoverre is het juist, dat Comrie niet expliciet de thematiek van de Nadere Reformatie aan de orde



heeft gesteld. Dat wil echter niet zeggen, dat ze in zijn geschriften niet voorkomt. Dat laatste is beslist wel het geval.

DE VERVALLEN STAAT DER GELOVIGEN

Veelzeggend is reeds de ondertitel van zijn *Leerredenen*. Daarin wordt getoond 'de afgezakte kranke en kwijnende staat der geloovigen, voornamelijk in deze tijd, tot overtuiging en beschaming over hunne ongestalte...'. Het vervolg ervan wijst op de smartelijke erkenning van deze ongestalte en de weg terug naar herstel. In de uitvoerige *Voorrede* van het tweede deel van zijn *Leerredenen* hekelt hij, over het gebed sprekende, 'het sleurwerk van het gemaakte Christendom dezer laatste tijden...''). Ook in zijn inleiding op de eerste bundel sprak Comrie reeds over 'den naren en ellendigen toestand van Gods Kerk, in welke zich een doodswezen opdoet'. In de eerste preek over Ps. 143:11 geeft hij een soort tijdspiegel. Hij noemt 'de tijd, dien wij beleven, een zeer geesteloze en doodige tijd'. 'De Heer is zeer geweken van zijn volk; hij staat van verre, hij verbergt zich van zijn erfdeel...'. Er is wel een roepen om verlost te worden van de oordelen, maar er is geen verlossing. Integendeel, de oordelen worden meerder en zwaarder (I, 9). Bijna ieder roept uit, dat 'God zeer geweken is'. Comrie wijst dan op wat hij noemt 'de praktische atheïsterij en indrukloosheid des harten, die zich als een kanker en meelaatschheid uitgespreid heeft over het erfdeel des Heeren'. Men leeft alsof er geen God is (10). Er is geen onderscheid meer tussen burgerlijk beschaafde en vrome mensen. Ook het geestelijke leven is achteruit gegaan. Het wordt zeldzamer gevonden dan in vorige tijden. Vooral betreurt Comrie 'het wereldsche wezen en slordig gedrag van des Heeren volk' (11). 'Die in hun gewaad, en in hunne eerbiedigheid in het openbaar en in Gods huis plagten te stigten en anderen tot opwekking te strekken, schoon zij niet een woord spraken, die zijn nu der wereld gelijk, in de godsdienst tot ergenis, terwijl de traagheid en het verzuim der genademiddelen voor hunne onbekeerde burenen tot een struikelblok is; zodat zij, die er mede omgaan, niet gesticht, niet verwarmd, niet opgewekt worden, om God te zoeken' (12). Het jammere ervan is, dat dit alles niet wordt opgemerkt. En als er iemand is, die erop wijst, dan wordt dit niet verdragen. Men verklaart zo iemand voor wettisch of remonstrants (61 v.), terwijl men zelf het zo ruim mogelijk neemt, in plaats van zo nauw mogelijk. Comrie zinspeelt dan op Lodenstein's *Beschouwingen Sions*. 'De zalige Lodenstein zag dit gebrek reeds in zijnen tijd; maar als hij nu Sion beschouwde, hoe zoude hij weenen!' (13).

DE TOESTAND VAN KERK, LAND EN VOLK

Het beroep op Lodenstein is veelzeggend. Het bewijst, dat Comrie op een gelijke wijze de toestand van de kerk in zijn dagen beschouwde. Maar naast Lodenstein dringt Comrie erop aan Sion's worstelingen van Fruytier en Witsius' *Twist des Heeren* te lezen (63) en geeft hij er blijk van, dat hij in dezelfde traditie wenst te staan. Comrie stond hierin overigens niet alleen. In zijn *Berigt*, waarin hij zich verdedigt tegen beschuldigingen van de kant van Prof. J.J. Schultens, schrijft hij: 'Alle de Godvruchtige Leeraars onser Kerke, en de verstandigste onder de Ledematen, met welke ik eenige conversatie gehad hebbe of nog hebbe, betoonden mij sedert een geruimen tijdt hunne groote bekommerninge over den staat der Gemeinte...'). Kenmerkend voor de Nadere Reformatie is ook, dat Comrie niet alleen oog heeft voor het verval in de kerk, maar ook onder het volk en in het land. Er is naar zijn oordeel een nauw verband tussen beide. God kan soms een dodigheid over zijn volk brengen, omdat Hij het voornemen heeft het land te laten rijpen voor het oordeel. Gods volk wordt dan weerhouden om met ernst voor het land te bidden, terwijl het ook niet meer door zijn levenswandel het volk weet te overtuigen. Comrie wijst in dit verband op Jesaja 5:9, waar God dreigt met een algehele verwoesting. En hij voegt eraan toe: 'en er is zeer veel grond, om te vreezen, dat dit Neêrland's toestand is'. Anderzijds is Gods volk in benauwdheid vanwege Gods oordelen over het land. Gods kinderen voorzien deze oordelen (84 v.v.). Als God door de mond van Jeremia moet klagen, dat het Hem als de springader van levend water verlaten heeft (Jer. 2:13), kan dat volgens Comrie met recht worden toegepast op 'dezen tijd, waarin alle vleesch zijnen weg bedorven heeft, en Neêrlands volk op eene zeer hooggaande wijze...' (133). Comrie beschouwde het volk als 'Neerlands Israël' en de kerk als het Sion van weleer⁸).

Toch richt Comrie zich vooral op de kerk, en eigenlijk nog meer op de individuele gelovigen. Wanneer hij in zijn *Leerredenen* de dodigheid uitvoerig en diepgaand aan de orde stelt, gaat het daarin uitsluitend om Gods kinderen in persoonlijke zin. Ook daarin staat Comrie in de traditie der Nadere Reformatie, al is het wel zo, dat dit zware accent op de persoonlijke gelovige in de 18de eeuw steeds duidelijker naar voren treedt. Opmerkelijk is, dat Comrie in dit verband vaak verwijst naar G. Saldenus, waaruit valt op te maken, dat hij deze 'psycholoog onder de oude schrijvers' intensief heeft bestudeerd (29, 32)⁹). In navolging van hem analyseert ook Comrie de verschillende oorzaken en facetten van deze geestelijke doodsheid. Hij wijst als eerste oorzaak aan de heersende onkunde. Men roemt wel over het licht, dat nu in de kerk gevonden wordt (36 v.v.), maar er is alleen maar duisternis. Ook wordt er volop schijngeloof aangetroffen. Er is geen bevinding, geen 'praktikaal ge-



waar worden' van het leven des geloofs. Er zijn vele tijdgelovigen, maar men durft hen niet te ontdekken, Op nieuw-bekeerden wordt terstond het stempel gezet. Wat dat betreft beleven wij 'zonderlinge tijden', aldus Comrie, en hij vergelijkt dit met vroeger. Toen was het anders, men liet het 'zomer en winteren' (39). Een oorzaak van dodigheid is ook, dat men denkt geen kenmerken nodig te hebben. Men meent, dat (zonder meer) geloven genoeg is, terwijl toch een derde deel van de Bijbel uit kenmerken bestaat. Zo komt er een ban op de gemeente te liggen (40 v.). Comrie laakt ook de nalatigheid in de oefening der plichten. Het behoort toch zo te zijn, dat men geregeld bidt, een kapittel uit Gods Woord leest, dit Woord overdenkt en onderzoekt, niet alleen in het gezin maar ook in verborgen afzondering. Maar van dat alles wordt zo weinig meer gevonden. Er is een ernstige mate van 'onwaakzaamheid' (44). Men heeft immers niet alleen te bidden, maar ook te waken. Dat laatste ontbreekt. Als men genade heeft ontvangen, vertrouwt men daarop op zulk een wijze, dat men niet beseft, dat de ontvangen genade voortdurend moet worden onderhouden. 'Men vergeet dat afhangende bedelende leven' (47). Gevolg is dat men blijft staan bij de eerste beginselen van Gods weg, zonder dat men erop uit is om te vorderen. Zo blijft het geestelijk leven vlak. Terwijl er toch 'diepten in de waarheid' zijn (50). Bij zulke mensen hoort men altijd hetzelfde. En dat maakt de ziel dood. Luiheid en traagheid kunnen ook een belangrijke rol spelen (51). Men zondert nauwelijks een kwartier af voor God (54). En als men het doet, is men innerlijk verstrooid (52). In feite gaat men zo het spoor van Demas, die door Comrie wordt gezien als een ware gelovige, maar die de tegenwoordige wereld had liefgekreken (54).

DE CONVENTIKELS

Opvallend is ook, hoezeer Comrie in deze beschrijving van de vervallen toestand van de kerk ook de z.g. conventikels betreft, door hem vaak 'gezelschappen' genoemd. In principe staat hij er positief tegenover. Want in zijn *Catechismusverklaring* noemt hij de bijeenkomsten van de heiligen als één van de middelen, waardoor men tot het geloof komt en in dat geloof ook wordt versterkt¹⁰). Daarom doet het hem pijn te moeten constateren, dat het verval ook in deze gezelschappen was doorgedrongen (*Leerredenen*, I, 50). De dodigheid wordt niet alleen bij de persoonlijke gelovige aangetroffen, maar bepaalt ook het beeld van de gezelschappen en de gemeente. Het lijkt wel alsof deze kwaal aanstekelijk werkt zoals geeuwen ook bij anderen slaap verwekt (41). De gezelschappen der vromen zijn niet genoeg 'doordringend, onderzoekend en opscherpend' (50). Er is veel 'buitenwerk en tijdverkwisting'. Het duurt lang voordat men komt tot een geestelijk gesprek. Dat komt



ook daardoor, omdat de gezelschappen bezocht worden door mensen, die 'veel naar buiten werken'. Zij zoeken de gezelligheid en zijn erop uit om vrienden te maken (56). Maar het heeft wel tot gevolg, dat de verborgen omgang met God afneemt. Op de gezelschappen geeft men uit, zonder dat men zelf ontvangt. Anderen worden er echter door misleid, omdat zij aanvoelen, dat dit alleen maar 'praatwerk' is. Comrie heeft deze praters niet hoog staan. Volgens hem zijn 'de zwijgers' levendiger dan deze praters (56). Daarom kan hij het heel goed begrijpen, dat velen de gezelschappen mijden en liever de eenzaamheid opzoeken (51).

Dan is er ook de droevige verdeeldheid onder de godzaligen, die als een kanker ook in de gezelschappen doorwerkt en de zegen eraan ontnemt (57). Ook dat wijst erop, dat de Geest ons 'in blijkbare mate' heeft verlaten. Ieder bedoelt zichzelf, heeft zichzelf lief. Er is geen echte gemeenschap (59). Dat komt ook daarin uit, dat men elkaar meesterachtig beoordeelt en veroordeelt, vooral de kleinen in de genade, waardoor deze voor goed de mond gesnoerd wordt (61). Men heeft niet eens in de gaten, dat de Heere geweken is. En dat blijft zo, omdat er zo weinigen zijn, die de Heere op een heilige wijze dwingen om bij hen te blijven. Men is niet waarlijk meer om Hem verlegen (60). Zo wederstaat en bedroeft men de Geest en blust men Hem zelfs uit (58). Een levend christen sticht immers zijn naaste (77). Van hem gaat een glans uit (72), die nog toeneemt naarmate de tegenheden komen. Zo één groeit en is erop uit, dat ook de ander toeneemt in de genade (76). Maar zulke levende christenen zijn er maar weinig (67). Tenminste, als men niet op de buitenkant afaakt, maar doordringt tot de kern.

HET VERVAL VAN DE ZUIVERE LEER DER HERVORMING

Het blijkt dus, dat Comrie open oog gehad heeft voor het geestelijk verval van zijn dagen. Hij zag dat in de eerste plaats aanwezig in het persoonlijk geloofsleven van Gods kinderen, vervolgens ook in de gezelschappen der vrouwen, die blijkbaar ook toen al niet minder ontvankelijk bleken voor wat er buiten de deur aan geestelijk klimaat werd aangetroffen, en waarvoor men meende niet ontvankelijk te zijn.

Comrie trekt echter de lijn ook door naar de kerk. Wanneer hij samen met N. Holtius zijn *Examen van het Ontwerp van Tolerantie* schrijft, is dat, omdat zij de noodklok willen luiden om de mensen te waarschuwen tegen de dreigende overheersing van de dwaalleer in de kerk. Het verval betrof niet alleen het leven en de geloofsgemeenschap, maar ook de leer. In het benadrukken van het laatste kunnen wij Comrie binnen de beweging van de Nadere Reformatie een eigen plaats toekennen. Al komt dit ook bij anderen voor,



toch vinden wij bij hen het program van de Nadere Reformatie hoofdzakelijk gericht op en beperkt tot een vernieuwing van het geloofsleven, verbonden met de heiliging van het leven. Wij hebben boven gezien, dat dit ook bij Comrie aanwezig is. Maar wat bij hem vooral op de voorgrond treedt, is zijn strijd voor de vernieuwing van de leer, verbonden met en gericht op de inhoud, de boodschap van de verkondiging.

Uit het laatstgenoemde blijkt, dat het Comrie niet om een pure theorie te doen was. Het ging hem om de zuivere prediking van het Woord. En daarin ging het hem weer om het ware geloof en het ware heil, om het eeuwig behoud van mensen. Want als het waar is, dat wij alleen door genade behouden kunnen worden, is het ook zaak, dat de genade rijk en vrij wordt verkondigd, en dat er geen enkele bijdrage van mensenkant daaraan hoeft te worden toe gedaan. Daarom, als wij boven spraken van een vernieuwing van de leer, die Comrie najaagde, dan moeten wij dat woord 'vernieuwing' wel geheel verstaan in de zin zoals de Nadere Reformatie haar altijd al verstaan had. Vernieuwing, jazeker, maar dan wel op de wijze van een terugkeer. Terugkeer naar de reformatie en naar het reformatorisch geloof. Vernieuwing als nadere reformatie dus. Dat wilde ten diepste zeggen, dat men wilde terugkeren naar een onverkort en gelovig zich laten leiden door het Woord van God.

Die nadere reformatie in de leer was in de kerk van Comrie's dagen volgens hem hard nodig. Hij noemt evenals vele anderen in die tijd de *Hervormde Kerk Gods Sion*. Haar grondslagen zijn in de Reformatie gelegd, en op de Synode van Dordrecht opnieuw bevestigd en verstevigd. Maar Sions torens zijn nu onzichtbaar geworden (*Examen*, I, 11). Er zijn anderen die niet meer van een *Hervormde Kerk* willen spreken, maar van een *protestantse kerk*. Dat is veel ruimer. Daarin kan ieder een plaats vinden. Zo is het verval gekomen. Vooral wel toen men ging toegeven aan de leer van de vrije wil en van een rechtvaardiging van de goddeloze niet meer wilde weten.

We komen hierop nog uitvoeriger terug. We willen alleen nu laten zien, dat Comrie met zijn visie op het geestelijke en kerkelijke leven in Nederland een duidelijke plaats inneemt onder hen, die wij rekenen tot de mannen van de Nadere Reformatie.

COMRIE'S PREDIKING

Om dit laatste nog iets meer in te vullen, noemen wij nog enkele andere kenmerkende aspecten. In de eerste plaats richten wij onze aandacht op Comrie's prediking. Zij draagt een uitgesproken bevindelijk karakter, waarin een duidelijk afgebakende onderscheiding wordt gemaakt tussen de verklaring



en de toepassing van de tekst. Zo vinden wij dat al verwoord in de titel van Comrie's *Verhandeling van eenige eigenschappen des zaligmakenden geloofs, zynde een' verklaring en toepassing van verscheidene uitgeknipte teksten des O. en N. Testaments*¹¹⁾. Als wij deze preken lezen, worden wij getroffen door een diepgaande ontvouwing van het geloofsleven, met name in zijn gerichtheid op Christus. Hetzelfde komen wij tegen in Comrie's Catechismusverklaring, *waarin de waarheden van onze godsdienst op eene klare en bevindelijke wijze voorgesteld en betoogd worden...*¹²⁾. In Comrie's *A B C des geloofs* valt het ons op, dat alle trefwoorden, die hij uit de Schrift kiest als vertolking van het geloof, door hem op een persoonlijk-bevindelijke wijze worden uitgewerkt¹³⁾.

Deze nadruk op de bevindelijke toepassing van de tekst en de leer wil niet altijd zeggen, dat zijn preken gekenmerkt worden door lange toepassingen. In zijn *Leerredenen* is dat zelfs duidelijk niet het geval. Comrie beoogt uitleg en toepassing zo dicht mogelijk met elkaar te verbinden, of zoals hij het zelf uitdrukt: '...Wij gelooven, dat al toepassende te verklaren, de beste wijze is' (*Aan den Lezer*, blz. 2). Wel blijkt Comrie in zijn uitgegeven preken de toepassingen korter weer te geven dan toen hij ze 'van den Predikstoel' hield. Hij deed dat uit oogpunt van bezuiniging 'opdat het werk voor onvermogenen niet te groot mogt zyn' (*Aan den Lezer, Eigenschappen*, blz. 3).

Een belangrijk kenmerk van de prediking in de Nadere Reformatie is ook de zgn. classificatie, waarop T. Brienens ons terecht heeft gewezen. Ook al behandelt hij in zijn dissertatie Comrie niet¹⁴⁾, toch komen wij ook bij hem deze classificatie tegen. In de ondertitel van zijn *Catechismusverklaring* vinden wij haar al uitgebreid aanwezig. De waarheden worden niet alleen bevindelijk voorgesteld, maar ook zo, dat 'de natuurlingen ontdekt, de zoekenden bestuurd, de zwakken vertroost en de sterken tot hun pligt' worden opgewekt (vgl. ook Titelblad *Eigenschappen*). Toch valt het in de praktijk van de prediking met deze classificatie mee. In zijn *Leerredenen* onderscheidt Comrie meestal slechts tussen twee groepen, namelijk de onbekeerden en de kinderen van God.

Geheel in de lijn van de Nadere Reformatie is ook de concreetheid, waarmee Comrie de gemeente aanspreekt. Zo acht hij het nodig, dat een prediker de zonden in bijzonderheden aan de gemeente voorhoudt (*Leerredenen*, I, 113). In het algemeen de dingen zeggen, helpt niet. Vooral niet, wanneer men direct daarop haar toch weer aanspreekt als gemeente des Heeren. Om de relatie tussen verklaring en toepassing in de prediking te verduidelijken, gebruikt hij een aan een zekere Suirendonk ontleend voorbeeld. De verklaring is als het letterzetten in de drukkunst, terwijl de toepassing het drukken van de gezette letters op het papier is (113 v.). M.a.w. De toepassing moet zo zijn, dat de woorden van de tekst werkelijk landen in de gemeente. Toepas-



sing betekent dan gelijk concretisering. Want zo verscheiden de tekst en haar verklaring is, zo verschillend en afwisselend is ook de toepassing. Men krijgt dan in de toepassing niet altijd hetzelfde te horen (114).

We zouden op grond hiervan verwachten, dat Comrie een aansprekend prediker is geweest. Waarschijnlijk was hij dat ook, getuige het feit, dat velen van buiten de gemeente Woubrugge hem kwamen beluisteren en de gemeente zelf al die jaren zijn prediking zeer heeft gewaardeerd (Honig, 98). Toch, als wij zijn preken lezen, moeten wij moeite doen om zijn vaak ingewikkelde en lange zinnen te begrijpen. Het is wel verschillend. Zijn *A B C des geloofs* is zeer eenvoudig. Moeilijker zijn zijn *Eigenschappen*, hoewel de inhoud zelf boeiend genoeg is. Moeilijk en ingewikkeld is bepaald zijn *Catechismusverklaring*. We hebben de neiging te denken, dat Comrie in het begin van zijn predikantschap eenvoudiger gepreekt heeft dan later. Dat zal dan zeker mede aan zijn eerste vrouw gelegen hebben, met wie hij slechts enkele jaren gehuwd is geweest. Van haar vertelt hij in zijn *Opdracht*, die vooraan staat in zijn *A B C*. Ze moet een bijzondere vrouw geweest zijn, deze Johanna de Heyde: zachtmoedig, bescheiden, Godvruchtig, en machtig in de Schriften. Comrie vertelt verder: ‘...haar toeleg was om mij gedurig aan te zetten, om te prediken niet dingen, die boven het begrip van eenen gemeenen toehoorder gingen! zij zeide dikwerf: *Gij kunt niet genoeg gelooven, hoe onvatbaar de mensen zijn...*’ (VIII v.).

RUIME AANBIEDING VAN HET EVANGELIE

Wat ons ook in de prediking van Comrie opvalt, is zijn ruime aanbieding van het evangelie. Daarin is duidelijk de invloed van de Erskines merkbaar. Wij geven een sprekend citaat uit zijn *Leerredenen* (I, 119): ‘O! hoe moest de onbegrijpelijke vrijheid, die God aan een ellendige en verdoemelijke zondaar schenkt, om tot al de schatten van zijn algenoegzaamheid vrijelijk te mogen komen, de ellendige niet bekoren, innemen en aansporen, om met vrijmoedigheid tot zulk’ een God te gaan... Al komen tovenaars als Manasse, doodslagers en overspelers gelijk David, vervloekers van zichzelf en verloochenaars van de Heere gelijk Petrus, vervolgers en lasteraars gelijk Paulus, de toegang tot deze springbron is open, de beletselen zijn weggenomen, geen steen is op de weg liggende, de weg daarheen gemakkelijk... en dat voor een ieder, voor de grootste der zondaren, ja ten allen tijde, ieder ogenblik van de dag van ’s mensenleven, en dat wel, nadat hij zijn geld en zijn arbeid besteed heeft voor datgene, dat niet verzadigen kan; hij mag, hij moet, hij wordt geroepen, ja van een welkom verzekerd op zijn komen. Het is de duivel, die een bekommerde het tegendeel inblaast; het is het diepe ongeloof aan deze waar-



heid, en een hoogmoedig wettisch heersend beginsel in het hart, dat de ziel terug houdt. Doet het vrij in dit ogenblik, terwijl Gij Gods stem hoort; ik houd mij verzekerd, dat gij de springader niet alleen open zult vinden, en de weg daarheen gebaad, maar dat gij voelen zult op de eerste beweging van uw ziel daartoe, dat de beken, die uit deze springader vloeien, in uw ziel zullen stromen en u verkwikken; ai! doet het toch, de Meester roept u'.

Hiermee verbonden zien wij, dat Comrie zijn hoorders oproept om het niet bij zichzelf te zoeken, maar bij de Heere alleen. Het gaat er juist om tot God te gaan en te ontvangen en aan te nemen datgene, wat God vrijelijk schenkt en aanbiedt (121).

Toch treffen wij naast deze ruimte in de aanbieding van het evangelie ook andere aspecten aan, die min of meer daarmee op gespannen voet staan, maar intussen niet minder kenmerkend zijn voor een prediker van de Nadere Reformatie. Zo signaleert Comrie ook het gevaar om het zaligmakend werk van de Geest met het algemene werk te vermengen, waardoor iemand bedrogen kan uitkomen. Daarmee verbonden weet ook Comrie te spreken van een wedergeborene op zijn slechtst en een onbekeerde op zijn best (*Leerredenen*, I, 20), ook al voegt hij er wel aan toe, dat we hiermee voorzichtig moeten zijn.

HET GEBED

Typisch tot de themata van de Nadere Reformatie behoort ook zijn visie op het gebed. Enigszins in de lijn van Koelman en Lodenstein heeft ook Comrie niet veel op met formuliergebeden. Hij laakt die leermeesters, die voor hun studenten gebeden formuleren, die zij dan bij gebrek aan eigen woorden, kunnen gebruiken. Comrie weet, hoe droevig het in dit opzicht in de Engelse kerk gesteld is (*Voorrede* bij *Leerredenen*, II, 6). Wel gaat Comrie minder ver dan Koelman, die ook de kerkelijke Formulieren afwees. Dat doet Comrie niet, terwijl hij een beperkte betekenis ook aan de formuliergebeden wil toekennen. Ze hebben namelijk vooral hun waarde om aan te geven, *wat* men bidden mag en moet, waarbij dan vooral het Onze Vader als richtsnoer geldt. Daarom gebruikt Comrie ze ook zelf bij de bediening van Doop en Avondmaal (8) en om de kinderen te leren. Daar komt bij, dat als het zgn. vrije gebed in feite toch ook niets anders is dan een eigen formuliergebed, men dan beter de kerkelijke formuliergebeden kan gebruiken, omdat die klaar en voor de eenvoudigsten verstaanbaar zijn. Ook zijn ze te verkiezen boven 'rammelende eigen gebeden' (8).

Toch gaat het echte persoonlijke gebed boven alles. Deze gebeden, die in de binnenkamer worden opgezonden, geschieden 'uit de Geest' (7). Zij zijn



zo persoonlijk, dat het voor een toehoorder zou zijn ‘als een gebed in een vreemde taal’, waarbij wij onwillekeurig denken aan wat Paulus schrijft in 1 Cor. 14. Toch zal Comrie hier niet de tongentaal bedoeld hebben, maar veel-
eer de uiterst persoonlijke expressie van de ziel in de intieme omgang met God. Zo is het ook te begrijpen, dat Comrie enerzijds afkeurt, dat men in het gebed een veelheid van woorden en herhalingen gebruikt en anderzijds het toch een bewijs van een levend gebed ziet, als men een uur lang bidt. Want in het gebruiken van dezelfde woorden kan telkens een andere gemoedstoon doorklinken. Dan zijn dezelfde woorden toch nieuwe woorden, ‘vermits bij elk verhaal er nieuwe aandoeninge bij is’ (I, 95).

WARE EN VALSE GENADE

Tenslotte wijzen wij erop, dat Comrie evenals zijn tijdgenoot Th. van der Groe een toetssteen van ware en valse genade (bevinding) hanteert. Ook al doet hij het minder uitvoerig dan de laatste, zijn onderscheidingen zijn niet minder subtiel. Zo maakt Comrie onderscheid tussen de bevinding van Gods Geest, van de Heilige Geest en van de Geest van Christus. De eerstgenoemde wordt gekend in de periode, waarin de mens overtuigd wordt van zijn zonde door de wet. De Geest is dan wel met de mens bezig, maar als de Geest der dienstbaarheid. Dan is er nog ‘geen aasje zaligmaakende werkinge’ bij, ook al gaat deze bevinding wel aan het zaligmakend werk van de Geest vooraf. Dan zijn er ook de bevindingen, gewerkt door de Heilige Geest. Zij ontstaan en verdwijnen vroeg, en komen daarom voor in een tijdgeloof, dat evenmin zaligmakend is. Daarvan geldt: vroeg rijp, vroeg rot. Het echte zaligmakende geloof wordt alleen gewerkt door de Geest van Christus. Het geloof is dan verbonden met de wedergeboorte. Wat Comrie met deze onderscheidingen wil duidelijk maken, is, dat niemands bevinding de regel der waarheid kan zijn. Veeleer moet de bevinding zelf aan de waarheid getoetst worden, want alle bevinding, die daarmee niet overeenkomt, moet als hooi, stro en stoppe-
len verworpen worden (Honig, 251 v.).

HET EXAMEN VAN ONTWERP VAN TOLERANTIE

Wat uitvoeriger willen wij stilstaan bij het *Examen van Ontwerp van Tolerantie*, waaraan Comrie een belangrijke bijdrage heeft geleverd naast N. Holtius¹⁵). Ook al is het niet geheel zeker, welk aandeel Comrie heeft inge-



bracht, de inhoud van dit *Examen* ademt geheel en al zijn geest (vgl. Honig, 269 v.v.). Wel is het zo, dat wij N. Holtius niet tot een kenmerkende vertegenwoordiger van de Nadere Reformatie kunnen rekenen. Daar was hij te eenzijdig leerstellig-orthodox voor ingesteld. Dat zal ook wel de reden zijn geweest, dat zijn geschriften weinig aftrek gevonden hebben. J. van den Berg noemt de samenwerking van Comrie en Holtius ‘ternauwarnood een gelijk span’, en typeert beiden dan als volgt: ‘Terwijl aan Comrie een zekere theologische en spirituele diepgang niet kan worden ontzegd, maakt Holtius veel eer de indruk een weliswaar intelligente en (zij het vaak grof-)geestige, maar niet bepaald spirituele bouwdegen te zijn’¹⁶). Al lijkt mij dat wat al te negatief geformuleerd, wel geeft het ons aanleiding om die aspecten van het *Examen*, die het klimaat van de Nadere Reformatie ademen, vooral toe te schrijven aan Comrie. Wij denken aan wat hij schrijft in de *Opdragt* van zijn *Catechismusverklaring* over ‘onze Leere, die zoo wij ze bevindelijk door Gods eigen licht kennen, opregt belijden en beleven, ons altoos in nood en dood zullen gemoedigd maken als jonge leeuwen (XII). Juist daarom zet Comrie zich in om de waarheid te verdedigen, omdat hij de kracht ervan bevindelijk heeft leren kennen. Het gaat dus maar niet om puur leerstellige, dogmatische opvattingen, maar om het leven van het geloof en daarom om het heil van de gemeente. Daarom gaat het ook in het *Examen*.

DE GELOOFSKENNIS

Die verbinding met het hart van de gemeente komt ook dan tot uiting, wanneer aan de schrijvers van het *Examen* het verwijt wordt gemaakt, dat zij een scholastieke kennis willen hooghouden. De andere gesprekspartners, die in de vorm van de samenspraak sprekende worden ingevoerd, zijn naast Orthodoxus (Holtius of Comrie) en Philalethes (idem), Pantanechomenus (Prof. J.J. Schultens); Euruodius (Prof. J. Alberti) en Adiaphorus (aangeduid als een edelman). Deze laatste drie zijn het, die dit soort verwijten laten horen. Zij vinden de rechtzinnigheid abstract, omdat het altijd maar over de waarheid gaat, die gekend moet worden. Maar Orthodoxus wijst dit verwijt af. Het gaat niet om schoolse kennis, maar om geloofskennis, die zich uit in ‘ware betrachtig’. Er is een kennen zonder genade, maar er is geen genade zonder ware kennis. Kennen is erkennen, dat ons ‘werkdadig maakt’ (3e samenspraak, I, 142. Vgl. ook *H. Catechismus* 235, 413). Het is bevindelijk kennen. Comrie kan ook zeggen: het is ‘kennisse’ (*H. Catechismus*, 430 v.v. Vgl. ook Honig, 215). In deze onderscheiding binnen de geloofskennis zien wij een verbinding met wat rondom het geruchtmakende boek van W. Schor-



tinghuis over *Het Innige Christendom* over het verschil tussen letterkennis en zaligmakende kennis is geschreven en gestreden¹⁷⁾). Toen deze strijd aan de gang was, heeft Comrie er niet aan meegedaan. Maar in het *Examen*, wordt wel duidelijk, aan welke kant hij stond. In de *Voorreden* op de 10de Samenspraak wordt de toen juist overleden Prof. J. van den Honert Jr. verweten, dat hij meegedaan had aan de bestrijding van Schortinghuis' bevindelijke boek evenals van het niet minder mystieke *Zielseenzame Meditatiën* van J. Eswijler. Daarmee gaf hij blijk een vijand van de ware vroomheid te zijn, hetgeen ook bleek in zijn felle afwijzing van de zgn. Nijkerkse beroerten¹⁸⁾. Ook al wordt deze aanval op Van den Honert aan Holtius toegeschreven, Comrie zal het wat de kern van de zaak betreft ermee eens geweest zijn. Daaruit mag duidelijk zijn, dat de bevindelijke ondertoon die in het *Examen* doorklinkt, kenmerkend is voor de vroomheid van de Nadere Reformatie der achttiende eeuw.

Als wij in dit licht het *Examen* bezien, komen nog meerdere aspecten naar voren, die niet alleen voor de Nadere Reformatie kenmerkend zijn, maar die ook een verhelderend licht erop werpen en ons haar beter doen verstaan. Terwijl wij dan tegelijk oog ervoor krijgen, dat wij in Comrie's tijd toch in een latere periode ervan ons bevinden.

Dat laatste wordt ons duidelijk, wanneer wij kennis maken met Comrie's beoordeling van de gereformeerde traditie. Aan de ene kant wordt daarin grote nadruk gelegd op de betekenis van Calvijn. Juist wanneer Comrie zijn geloofsbeschouwing uiteenzet, beroept hij zich vaak op Calvijns *Institutie*, met name Boek III. Ook is het veelzeggend, dat Comrie en Holtius hun gezamenlijk optreden sieren met de naam *Calviniaanse Sociëteit*, ook al wordt deze naamgeving hun niet in dank afgenomen¹⁹⁾. Zij willen ermee aangeven, dat de oorspronkelijke leer van de Reformatie ook nu gezaghebbend en toonaangevend moet zijn voor het leren en leven der kerk.

REFORMATIE EN ORTHODOXIE

Intussen wordt juist dan duidelijk, dat Comrie de oorspronkelijke calvinse Reformatie en de daarna volgende gereformeerde Orthodoxie op één lijn ziet liggen. Als in de 2e samenspraak *Orthodoxus* (Rechtzinnige) de boekenkast van Euruodius (Brede weg houdende) bekijkt, merkt hij op dat aan de ene kant de werken staan van de zowel Hervormde als Lutherse schrijvers, met wie kennelijk de reformatoren zijn bedoeld, met 'die haar naast gevolgt zyn tot het jaar 1640'. Daarnaast komen werken voor 'van laater tyd die naast aan derselver Leer en Stellingen gebleven zyn...' (I, 48). 1640 werd dus beschouwd als een caesuur. Maar niet tussen Reformatie en Orthodoxie, maar

tussen Reformatie inclusief Orthodoxie en de toen opkomende Verlichtings-theologie. Comrie spreekt zich op dit punt vooral uit in verband met zijn waardering voor de Puriteinen. Volgens hem valt dan de caesuur in 1634. Wat vóór die tijd geschreven is, is zuiver reformatorisch. Wat daarna komt, is niet geheel zuiver meer en moet met kritische aandacht worden gevolgd²⁰). Deze caesuur houdt verband met de toen vooral in Engeland opkomende invloed van het zgn. neo-nomianisme, geleerd door de invloedrijke puritein Richard Baxter, die aansluiting zocht bij de theologie van het Franse Saumur.

OVERHEERSING VAN DORDT

Nog duidelijker komt Comrie's positie in deze naar voren in zijn waardering van de *Dordtse Leerregels*. Veelzeggend is al, dat de auteurs van het *Examen* die zich eerst verenigden onder de naam 'Calviniaanse Sociëteit', nu zich scharen onder de vlag van 'een genootschap van voorstanders der Nederlandse formulieren van Eenigheid' waarvan de *Dordtse Leerregels* niet alleen het laatste, maar ook het meest uitgewerkte en daarom voor de punten in kwestie meest geraadpleegde formulier was, dat de voorafgaande belijdenissen bevestigde. Voor Comrie was 'calviniaans' en 'Dordts' dan ook volstrekt aan elkaar gelijk. Ook al citeert hij menig keer Calvijn, zijn eigenlijke doelstelling is toch om de gereformeerde genadeleer zoals deze in Dordt is geleerd onverkort aan te houden en uit te werken en als alleenzalmakende leer tegen de zelfs meest subtiële bestrijding ervan te verdedigen. In feite kwam dit daarop neer, dat Comrie Calvijn interpreteert vanuit de Dordtse orthodoxie. Hij las Dordt in Calvijn in, met name als het om het geloof gaat, zoals hij ook Dordt inlas in de *Nederlandse Geloofsbelijdenis* en de *Heidelbergse Catechismus*. Op deze wijze typeerde Comrie intussen zich wel als een vertegenwoordiger van de Nadere Reformatie uit de 18de eeuw, toen de gereformeerde Orthodoxie zich steeds meer bedreigd zag door het Verlichtingsdenken en zij zich genoodzaakt zag om de gereformeerde leer steeds verfijnder te formuleren.

Er valt hier bij Comrie intussen wel een zekere ambivalentie waar te nemen. Omdat in zijn tijd vooral de *Dordtse Leerregels* steeds meer onder kritiek kwamen te staan, verdedigde Comrie de confessionele wettigheid ervan door te stellen, dat zij moeten worden beschouwd als verklaringen en nadere verhelderingen der oude confessies (*Examen*, II, 82 v.). Deze voortgang in het belijden is volgens Comrie nodig, omdat telkens nieuwe dwalingen opkomen zetten. Ook de aard van het Schriftgetuigenis brengt dit met zich mee. De Bijbel geeft geen afgerond 'samenstel der Goddelyke Waarheden' (II, 131 v.), maar dit moet 'onder den verlichtinge van den H. Geest, door behulp

van onze Menselyke reeden daar... uitgetrokken worden'. Daarvoor is voortgaande theologische bezinning nodig, maar ook wettigt dit een voortgaand belijden van de kerk. Er is een weg van het belijden.

Maar aan de andere kant is Comrie toch geen voorstander ervan om weer een nieuwe Nationale Synode bijeen te roepen. Wellicht uit vrees voor een kerkelijke legitimering van de nieuw opgekomen neo-remonstrantse dwalingen. In zijn *Berigt* schrijft hij althans: 'Dat de zulke, die thans zoo veel praatzen van de noodzakelykheid eener *nieuwe Nationale Synode* daarop (nl. om *scheuringe* in Gods Kerke te veroorzaken) uit zyn, konde wel weezen. Maar die het met de Kerke wel meenen, verlangen na zulken kerkvergaderinge niet, en zoeken de oude bepalingen der Leere, in die van *Dordrecht* naar den Woorde Gods gemaakt, maar vast te houden' (25, vgl. Honig, 117). Enerzijds erkent Comrie dus dat er een weg van voortgaand belijden is. Anderzijds blijkt bij Dordt deze weg een einde gevonden te hebben, en krijgen de *Dordtse Leerregels* de betekenis van een 'laatste woord', dat gelijk staat met wat het adagium van Comrie was 'om in dezen tijd van afwijking bij de oude beproefde Waarheden onzer Hervorming te blijven...' (Titelblad *Heid. Catechismus*). Voor Comrie is 'reformatorisch' hetzelfde als 'Dordts Gereformeerd'. Hoe belangrijk Comrie het gebeuren rondom Dordt achtte, zowel voor de predikanten als voor de gemeente, blijkt o.a. als hij zijn lezers voorhoudt, dat het tijd is dat zij ontwaken en niet alleen de *Catechismus* en de geloofsartikelen maar ook de *Acta* van de Synode van Dordrecht en Trigland's *Geschiedenis* lezen. Hij vindt het jammer, wanneer er één gezin zou zijn, waarin deze *Acta* zouden ontbreken (*Voorrede, Leerredenen*, II, 20).

Het is overigens duidelijk, dat Comrie hierin een typische representant is van de 18de eeuwse Orthodoxie, die in een negatief verweer tegen de optimistische vernieuwingsdrang van de Verlichting een wellicht niet bewuste bijdrage heeft geleverd aan de verstarring van het gereformeerd belijden en daarin tot heden normatief gebleven is voor een groot deel van de Geref. Gezindte. De strijd rondom de belijdenis in de 19de en 20ste eeuw is daarvan het bewijs.

DE GEEST VAN DE 18DE EEUW

Dit laatste brengt ons ertoe om wat nadrukkelijker de context te bezien, waarin Comrie predikant en theoloog geweest is. Wij spraken al over de opkomende Verlichting. Nederland werd in dat opzicht van drie kanten beïnvloed. Te beginnen vanuit Engeland in de vorm van het Deïsme. Dan ook vanuit Frankrijk, waar de zgn. Encyclopedisten hun naturalistisch stempel zetten op het denken en geloven. Tenslotte kwam vanuit Duitsland de



Aufklärung opzetten, waarvan Lessing met zijn historisering en relativering van de waarheid een invloedrijke woordvoerder was²¹). Deze geest van de Verlichting zette ook haar stempel op het spreken en denken van de kerk. Het duidelijkst uiteraard bij hen, die tot de progressieve vleugel ervan behoorden, en die hoog opgaven van het nieuwe licht, dat nu was doorgebroken. Wij denken, wat onze vaderlandse kerk betreft, aan B. Becker, H.A. Roëll, J. Vlak e.a. Natuurlijk hadden de orthodoxe theologen het ook met hen te kwaad. Maar wat Comrie betreft, dachtte hij toch het meeste gevaar van de kant van hen, die een tussenweg wilden bewandelen en zochten naar een synthese tussen de oude Dordtse orthodoxie en de nieuwe aan het Verlichtingsdenken ontleende opvattingen. De confrontatie hiermee kwam vooral tot uiting in de strijd van Comrie en Holtius met de Zwolse predikant A. van der Os en vooral met de Leidse hoogleraren die het voor hem opnamen (J. van den Honert, J.J. Schultens en J. Alberti)²²). Het *Examen* spreekt van een derde weg, die zich medio de 17de eeuw aanmeldt (I, A4, 55 v.v.). De eerste weg is die van de gereformeerde Orthodoxie. Die heeft in de Hervormde kerk de oudste en ook de enige legitieme papieren. Want iedere predikant heeft de 3 Formulieren ondertekend, en heeft zich dan ook daaraan te houden. De tweede weg is die van de Remonstranten. Voor de schrijvers van het *Examen* is het deze weg, die in de progressieve theologie van de Verlichting is voortgezet. Maar in de kerk is deze weg toegesloten. Dat is de grote betekenis van Dordt. En het *Examen* wil dit volledig handhaven. Maar wat het grootste gevaar oplevert, is, dat er een tussenweg gecreëerd wordt, die onder de naam van rechtzinnigheid in feite als tussenweg, als een synthese tussen orthodoxie en heterodoxie, toch de kant opvalt van de laatste. De vlag is rechtzinnig, maar de vlag dekt de lading niet. In feite gaat het om een wezenlijke afwijking ervan, en die is daarom des te gevaarlijker, omdat zij veel geraffineerder is dan de openlijke afwijking in de Verlichtingstheologie.

DE THEOLOGIE VAN SAUMUR

Comrie weet heel goed, waar hij de haard van deze 17de eeuwse ‘Vermittlungstheologie’ moet zoeken. Die is in Frankrijk te vinden, bij de theologen van de universiteit van Saumur. De belangrijkste vertegenwoordigers ervan waren Camero, Amyraldus en Pajon. Vooral de laatste heeft deze Saumurse theologie uitgewerkt in de vorm van wat B.G. Armstrong genoemd heeft een synthese tussen protestantse Scholastiek en Humanisme²³).

Dat de invloed daarvan zo sterk in Nederland zich heeft doen gelden, is volgens Comrie te danken aan de Franse vluchtelingen, die door de herroeping van het Edict van Nantes in 1685 naar Nederland kwamen. De kerk van



Nederland is toen ‘op zijn *Fransch*’ gaan spreken²⁴). Niet alleen wat de woorden betreft, maar ook inhoudelijk. De Franse school van Saumur kreeg grote invloed, juist omdat zij zo gematigd stem gaf aan de nieuwe geest, die in de kerk was binnengekomen. In zijn *Opdracht* van zijn *Catechismusverklaring* verklaart Comrie, dat dit voor hem aanleiding was om de hervormers, Calvijn en Luther, te gaan lezen. Toen ontdekte hij, waar het wezenlijke verschil lag, namelijk in de leer van de genade. Deze was door Calvijn en Dordt geleerd als volkomen en vrije genade, waarin God alleen in Christus door zijn Geest het heil werkt, zowel in de verwerving als in de toepassing ervan. Terwijl in de theologie van Saumur een samengaan wordt gezocht tussen God en mens, tussen wet en evangelie, geloof en werken. Opmerkelijk is, hoe Comrie in zijn *Catechismusverklaring* dit direct verbindt met de bevinding. Het is juist de bevinding, die leert: Christus alleen. Ware bevinding en Christus-alleen zijn op elkaar betrokken. Zij zijn geen concurrenten van elkaar (*Opdracht*, XIII).

In het *Examen* wordt deze thematiek naar verschillende kanten uitgewerkt. Enkele aspecten ervan willen wij noemen. Direct weer met het hart van de Nadere Reformatie verbonden is het bezwaar dat het *Examen* oppert tegen het moralisme van de nieuwere Godsdienst. Daaraan is de derde samenspraak geheel gewijd, en ook in de tweede samenspraak gaat het al erover. *Euruodius* wijst erop, dat de godsdienst in drie ‘zeer eenvoudige dingen’ bestaat. Het eerst noemt hij ‘een bereidwillige gehoorzaamheid aan alle Gods beveelen’. Vervolgens ‘een vast betrouwen op de Goddelijke bystand in alle gevaaren, vergezelt met de hoope op een beeter leeven als wy Gods geboden doen en op zijn bystand betrouwen; en in een dankbare erkenenis van alle Gods zegeningen’ (2de Samenspraak, I, 64). Het bezwaar dat *Orthodoxus* daartegenin brengt is, dat hierin niet gesproken wordt over de ‘Verborgentheden’ van het geloof. De godsdienst is volgens *Euruodius* geheel ‘beoefenend’. Dat is ook de reden, waarom de nadruk op de geloofswaarheden wordt afgewezen. Zij heeft namelijk geen waarde voor de deugdbeoefening. Ook de leergeschillen zijn dan niet meer belangrijk. Want het gaat niet om de leer, maar om de praktijk. De echte tegenstelling is echter volgens Comrie niet die tussen leer en leven, maar tussen een bevindelijk geloofsleven en een godsdienst die opgaat in zedelijke daad. Het is dan ook niet zonder reden, dat de aanhangers van deze tussenweg zo vijandig staan tegenover de bevindelijke vromen.

De diepste kern van dit verschil ligt echter volgens het *Examen* daarin, dat de genade niet in haar zuivere gestalte wordt gekend. Genade en werken worden vermengd. Een zgn. evangelische heiligheid gaat de rechtvaardiging beïnvloeden, zodat niet meer de goddeloze, maar de goede en gelovige mens wordt gerechtvaardigd. Comrie ziet hier op de achtergrond weer Pelagius en Trente



staan, alsmede de remonstrantse dwaling. Genade is niet wat Comrie noemt een ‘bovennatuurlijke’ maar een ‘zedelijke’ oorzaak van heil. Daarom werkt de Geest ook niet onwederstandelijk, maar is er een samengaan tussen een weliswaar krachtig werkende Geest met een toch meewerkende mens. Op de achtergrond hiervan staat de ontkenning van de totale verdorvenheid van de mens door de zonde. Daarom bestaat er ook een verschil over de erfzonde, waaraan de 9de Samenspraak is gewijd, terwijl ook het afwijzen van het Werkverbond en een beschouwing van het Genadeverbond, waarin Christus niet het Hoofd maar de Middelaar is en aandacht wordt gevraagd voor de mens zelf als Gods verbondspartner, hiermee te maken hebben (10de Samenspraak). Omdat wij ons echter moeten beperken, kunnen wij hierop nu niet verder ingaan²⁵).

HET ANTWOORD VAN COMRIE

Waar we nog wel enige aandacht aan willen besteden, is het feit, dat het theologische antwoord, dat Comrie op deze ontwikkeling heeft gegeven, door hem vooral gegoten is in een vorm, waarin het accent op de eeuwigheid steeds zwaarder is beklemtoond. De eeuwigheid heeft met God te maken. Daarom heeft Comrie’s visie op de eeuwigheid ook alles te maken met zijn Godsleer. In het *Examen* komt dit in de 4de Samenspraak al uitdrukkelijk aan de orde, wanneer daarin uitvoerig gesproken wordt ‘Over Gods Kennisse’. Men zou verwachten dat het hier zou gaan over het kennen van God door de mens. Maar het is precies andersom: het gaat over de kennis die God heeft van de mens en van de geschiedenis als zodanig. Euruodius geeft ook hier weer het Saumurse standpunt genuanceerd weer, wanneer hij onderscheidt tussen een natuurlijke, bovennatuurlijke en een zedelijke kennis in God (I, 246). Om de laatste gaat het vooral. Daarin gaat het om die kennis van God, waarin Hij ‘van achteren’ de dingen die gedaan worden en geschieden leert kennen. Euruodius gaat ervan uit, dat God deze kennis heeft, met name als het om de mens gaat en zijn doen en laten. Dat betekent dus, dat er een ruimte voor de mens en zijn geschiedenis overblijft, waarmee God rekening houdt, terwijl anderzijds de gedachte, dat het hele bestaan van de mens door God van te voren is bepaald, wordt afgewezen. Deze kennis van God wordt door het *Examen* afgewezen. Comrie ontwaart ook hier weer de geest van Pelagius, die ook doorwerkte bij de Socinianen en Cartesianen. Daartegenover plaatst het *Examen* het volmaakte, eeuwige kennen van God, dat gegrond is in de volmaaktheid van het wezen van de eeuwige God zelf. God kent alles in zichzelf, omdat alles uit Hem komt. Daarom zijn de eigenschappen van dit kennen door God, dat het oneindig en onafhankelijk is en alles omvat, al het mogelijke en al het werkelijke. God kent niet van achteren, ze-



dekundig. Het is ook geen bemiddelde kennis, maar de kennis van God is eeuwig volmaakt. Het *Examen* doorziet de Saumurse visie op het kennen door God ook weer tot op haar eigenlijke kern, namelijk, dat op deze wijze een ‘vermengd verbond’ wordt opgericht, waarin genade van Godskant en het werken van mensenkant dooreen vermengd worden.

ACCENT OP DE EEUWIGHEID

Het is te begrijpen, dat de laatste beslissingen moesten vallen in de leer van de goddelijke besluiten, toegespitst op de praedestinatie van eeuwigheid. Daarom is de 6de Samenspraak gewijd aan ‘Gods Besluit in ’t Gemeen’ en handelt de 7de Samenspraak ‘Over de Praedestinatie’. Dat ook hierin de geest van de Verlichting was doorgedrongen, blijkt o.a. uit de bestrijding van het *Examen* van die Lutheranen, die volgelingen zijn van Leibniz en Wolff (427). Van de laatstgenoemde, die zo’n grote rol gespeeld heeft in de Duitse Aufklärung en ook op de Nederlandse theologie grote invloed heeft uitgeoefend, merkt Honig in zijn dissertatie over Comrie op, dat hij deze naam nergens bij hem gelezen had (50), o.a. reden waarom hij meende, dat Comrie later zich met de filosofie niet meer beziggehouden had. Dit is dus niet helemaal juist. Het is juist in verband met de praedestinatieleer, dat Comrie de betekenis van de wijsbegeerte aan de orde stelt. Hij wijst wel de nieuwe wijsbegeerte af, die de ratio niet slechts als middel maar ook als bron van de Godskennis hanteert. Daarin overschrijdt zij haar grens. *Orthodoxus* merkt dan verder op, dat de filosofie ons wel moet dienen om uit het beginsel van Gods openbaring de geopenbaarde waarheden te bevestigen, op te helderen en de besluiten daaruit te trekken. De filosofie heeft dus een achteraf bevestigende en verhelderende functie. Maar als het om de bron van de Godskennis gaat, is zij geheel onmachtig om door zichzelf ons iets aangaande de verborgenheden van God en zijn wil te doen kennen (429). De invloed van de nieuwe filosofie kwam ook naar voren in de deïstisch bepaalde verkiezingsleer, waarin aan de mens een min of meer onafhankelijke, autonome positie werd toegekend. In de theologie van Saumur kreeg dit de vorm van een dubbel besluit van God, waarvan de eerste een algemeen en de tweede een bijzonder karakter droeg.

Comrie trekt zich ook hier geheel terug op de eeuwigheid van God, die hij dan uitdrukkelijk verbindt met de eenvoudigheid van God. Dat wil zeggen, dat alles wat God is en besluit op een gelijke wijze in God is, dus van eenzelfde eeuwigheid en onveranderlijkheid als God zelf. Er is wat dat betreft geen verschil binnen God, zodat geen onderscheidingen binnen God mogelijk zijn. Dat dat laatste wel het geval is, leerden de Saumurse theologen. Dat za-



gen wij al bij de drieërlei kennis van God, en nu ook weer bij de tweeërlei besluiten van God. Bij Comrie is alles enerlei. Daarom is alles wat met Gods praedestinatie te maken heeft even eeuwig als God zelf eeuwig is. Comrie spreekt in dit verband telkens van 'een inblijvende daad' van God. Ze deelt in de eeuwigheid, die in God zelf is. Het is duidelijk, dat Comrie ook hier bezig is om de volstrektetheit van de goddelijke genade te verdedigen en te verduidelijken, maar hij doet dit wel door de orthodoxe vormgeving daarvan op de spits te drijven.

Dat blijkt vooral, wanneer wij zien welke plaats Christus in zijn verkiezingsleer inneemt (*Examen*, II, 404 v.v.). Comrie maakt onderscheid tussen een verkiezing tot heerlijkheid, waarin Christus de rol van Middelaar der *vereniging* krijgt toegewezen, en een verkiezing tot zaligheid, waarbij Christus als de Middelaar der *verzoening* optreedt. De noodzaak van deze onderscheiding wordt opnieuw verklaard door het grote gewicht van de eeuwigheid. Want in die eeuwigheid is eeuwig onveranderlijk door God besloten om de verkorenen te doen delen in het eeuwige leven. Dat staat zo eeuwig vast, dat wat er in de tijd gebeuren gaat, daarvan niets meer af of toe kan doen. Mocht het zo zijn, dat er in die tijd geen zondeval plaats vindt, dan worden de verkorenen gebracht tot heerlijkheid, ook nu door Christus, maar dan niet als degene, die mens geworden is en de zonde verzoend heeft, maar puur als middelaar tussen God en mens om die beiden met elkaar te verenigen. Mocht er toch een zondeval plaatsvinden, dan zal dat niets veranderen aan het eeuwig verkiezend besluit van God. Dan zullen de verkorenen ook het eeuwige leven beërven. Alleen zal dan in plaats van de niet-vleesgeworden Christus als middelaar der vereniging de wel-vleesgeworden Christus als middelaar der verzoening dit heil voor de verkorenen verwerven, dat nu niet alleen maar heerlijkheid maar tegelijk ook zaligheid, behoudenis zal bevatten. Het had dus in de geschiedenis twee kanten kunnen uitgaan, maar in feite was dit van geen enkele wezenlijke betekenis, omdat het einddoel vast stond, en dat weer omdat het begin van eeuwigheid vast lag, in de eeuwige God zelf. Zo is bij Comrie de tijd, de geschiedenis, een rimpeling die over de stroom van de eeuwigheid heenspeelt. In feite ligt de koers van de stroom vast, van eeuwigheid tot eeuwigheid. Terecht kunnen wij ons met Honig hierbij afvragen, of dit niet meer filosofie is dan theologie. Zelfs Comrie's meest fervente aanhangers zijn hem in deze eeuwigheidschristologie dan ook niet gevolgd²⁶).

Tegelijk zien wij, hoezeer Comrie vanuit dit redeneren vanuit de eeuwigheid op zeer gespannen voet komt te staan met een welgemeende prediking van het evangelie tot allen die het horen. Wij hebben gezien, hoe in de lijn van de Erskines en Th. Boston ook bij Comrie het welmenend aanbod van Gods genade te vinden is. Maar evenals dit bij de Erskines en nog duidelijker bij Boston het geval is, wordt dit verzwakt door een alles overschaduwende

eeuwigheid, waarin verkiezing en verwerping onveranderlijk bij God besloten liggen. Het blijkt, dat het God te doen is om de uitverkorenen tot behoud te brengen door het geloof in Christus en dat Hij *daartoe* aan velen het geloof in Christus doet verkondigen. Tot die velen behoren ook diegenen, die God in zijn besluit buiten die mogelijkheid van zalig worden heeft gesteld. Aan hen wordt wel het evangelie verkondigd, maar dat betekent niet, dat het voor hen mogelijk is te geloven en zalig te worden. In feite is het de bedoeling zodoende hen door eigen schuld verloren te laten gaan, omdat zij wel niet konden geloven (dank zij Gods besluit), maar wel de plicht hadden te geloven, namelijk krachtens het werkverbond, dat God in Adam ook met hen had opgericht (II, 470 v.).

COMRIE'S RECHTVAARDIGINGSLEER

Wij geven hieraan zoveel aandacht, omdat wij dit aspect niet kunnen missen bij de tekening van Comrie als theoloog van de Nadere Reformatie. Dat zal ons duidelijk worden, wanneer wij zijn rechtvaardigingsleer bezien en de manier, waarop hij de verhouding tussen Woord en Geest beschouwt. Het is tekenend voor de scherpzinnigheid van Comrie, dat hij de geest der dwaling ook ontdekte binnen de gelederen van rechtzinnige Godegeleerden. Met name gold dat, wanneer het ging om de rechtvaardigingsleer. Comrie is ook op dit punt wat ambivalent. Aan de ene kant betreurt hij het, dat er onder de rechtzinnige predikanten en gemeenteleden zoveel twist en tweedracht wordt gevonden over tweederangszaken, waardoor men van elkaar vervreemdt, terwijl men in de kern van de zaak één is. Meestal noemt Comrie dan niet concreet, welke punten hij op het oog heeft. Maar mij dunkte zal hij hier toch ook gerekend hebben de meningsverschillen rondom de rechtvaardigmaking, die in die dagen zozeer het rechtzinnig deel van de kerk beroerden. Comrie spreekt in dit verband over 'twistende Broeders'²⁷⁾. Maar aan de andere kant stond het voor hem vast, dat wanneer men niet op een gelijke wijze als hij dacht over de rechtvaardiging, men toch op een bedekte wijze voet gaf aan een leer, waarin de volkomenheid van Gods vrije genade overschaduwde werd.

Het punt in kwestie was de vraag, wat voorop ging: het geloof of de rechtvaardigmaking. W. à Brakel hield zich aan de woorden van de Schrift en stelde dat de zondaar door het geloof werd gerechtvaardigd²⁸⁾. Dus ging het geloof aan de rechtvaardiging vooraf. Maar ook al legde Brakel de nadruk erop, dat dit geloof een gave van God is, gewerkt door de Heilige Geest, Comrie vreesde dat men op deze manier toch te veel creatieve waarde aan de geloofsdaad ging toeschrijven als iets, dat uit de mens opkomt. Tenminste,



wanneer men de hele rechtvaardigingsleer in bovenstaande zin verstond. Daarom kunnen wij bij hem het verwijt horen, dat degenen, die zo over de rechtvaardigmaking spreken onbedoeld wellicht, de deur openen voor het remonstrantse gevoelen. ‘...zij, die van geloofsdaden tot de regtvaardigmakinge, door welke wij geregtvaardigd worden in Gods vierschare, zoo breed spreken, brengen ons heimelijk wederom tot de *Remonstrantsche* Leere...’²⁹). Daarmee oefende Comrie kritiek uit op Brakel, ook al noemt hij zijn naam niet.

Comrie ging een andere richting uit, door te stellen, dat niet het geloof aan de rechtvaardigmaking, maar, omgekeerd, de rechtvaardigmaking aan het geloof voorafging. Hij wilde daarmee beklemtonen, dat het geloof alleen er is als gave van God en dat er niets van de mens zelf bij is. Maar God kan alleen die gave schenken, als Hij met de mens in een verzoende relatie staat. En deze verzoende relatie is er alleen, wanneer God de mens aanziet in Christus. Maar wanneer God de mens aanziet in Christus, dan is dat hetzelfde als dat God de mens in Christus rechtvaardig, dus gerechtvaardigd ziet. Zo ligt de grond van het door God geschonken geloof in de rechtvaardiging van de goddeloze in Christus.

Op zichzelf is dat een lange redenering, maar Comrie vindt dit nog niet afdoende om elk misverstand in dezen uit te bannen. Daarom drijft hij dit voorafgaan van de rechtvaardiging zo ver door, dat hij ook deze doet plaatsvinden in de eeuwigheid. Dat God de zondaar in genade aanziet vindt zijn diepste bron en zijn eerste begin daarin, dat God hem van eeuwigheid reeds heeft gerechtvaardigd in Christus. Zo is er dus niet alleen sprake van een eeuwige verkiezing maar ook van een eeuwige rechtvaardiging. Die twee komen zo dicht bij elkaar, dat zij nauwelijks meer van elkaar worden onderscheiden. Want zij zijn beide van gelijke eeuwigheid, beide inblijvende daden van God. Die gelijkheid is er dank zij de eenvoudigheid van God. In zijn *Brief over de Rechtvaerdigmakinge* geeft Comrie aan hoe de verbinding en het verschil tussen beide is. In de praedestinatie beschouwt God de uitverkorenen zonder enige zedelijke hoedanigheid, hetzij goed of kwaad. In de eeuwige rechtvaardigmaking beschouwt God de uitverkorenen als gevallen, liggende onder zijn toorn en vloek, maar die Hij nochtans ‘door ene eeuwig inblyvende wilsdaad in zig zelfs, op gronden overeenkomstig zyne Deugden en Volmaaktheeden Rechtvaardigt, de zonde vergeeft en hen het regt ten eeuwigen leeven toewyst’ (103 v.)³⁰).

Dus ook wat de rechtvaardiging betreft valt niet alleen de beslissing in de eeuwigheid, maar daar gebeurt ook het beslissende. Wat er dan in de geschiedenis gebeurt, is ontvouwing en bekendmaking ervan. Dat geldt voor de opstanding van Christus, waarin Christus en allen, die in Hem begrepen zijn, worden gerechtvaardigd. Dat geldt vervolgens, wanneer de mens wordt we-

dergeboren en hem de hebbelijkheid van het geloof wordt geschonken. Ook dan is er sprake van een rechtvaardigmaking, maar niet een rechtvaardigmaking door het geloof, maar tot het geloof, waarin de mens geheel lijdelijk is. Pas in het vierde stadium is er sprake van een rechtvaardiging door het geloof. Deze vindt plaats in de vierschaar van de consciëntie, wanneer de zondaar zijn verdoemlijkheid erkent voor God, maar dan vervolgens Christus voor hem intreedt en hij door het geloof Hem omhelst. Dan wordt de zondaar door het geloof gerechtvaardigd. Maar de eigenlijke rechtvaardiging is dat niet. Die heeft al plaatsgevonden in de eeuwigheid in de vierschaar van God. Zij is er de bekendmaking van in de ziel. Dat is een hele constructie, en ook al doet Comrie zijn best om te bewijzen, dat ook de reformatoren en de belijdenisgeschriften zijn rechtvaardigingsleer reeds kenden, moet hij dan toch tot gewrongen interpretaties komen.

Het opmerkelijke is, dat Comrie zo beducht was voor het remonstrantse zuurdesem, dat als men sprak van een gerechtvaardigd worden door het geloof, zoals niet alleen Brakel maar met hem vele andere gereformeerde theologen alsook Luther en Calvijn onbekommerd stelden, hij òf dit interpreteerde naar zijn eigen schema toe van een vierderlei rechtvaardiging, òf een arminiaans gevoelen erin meende te ontdekken. In deze hypergevoeligheid voor de vijand van het remonstrantisme heeft Comrie de gereformeerde traditie in een spoor gezet, dat in later tijd steeds meer overheersend is geworden en in de vorige eeuw en tot op vandaag als een kritische factor binnen de Gereformeerde Gezindte heeft doorgewerkt. Wanneer maar enigermate aan het geloof een actieve rol werd toegekend waarin ook de verantwoordelijkheid van de mens een plaats kreeg, vreesde men de ketterij van het Remonstrantisme. Het is daarom niet zonder reden, dat juist op Comrie een beroep wordt gedaan, waar men van deze beduchtheid in een sterke mate blijk geeft³¹).

WOORD EN GEEST

Het is duidelijk, dat in dit zelfde verband het ook moet worden verstaan, wanneer Comrie onderscheid maakt tussen de hebbelijkheid en dadelijkheid van het geloof. Omdat wij reeds elders hierover schreven, willen wij daar nu niet op ingaan³²). Wat wij nog wel willen aansnijden is de wijze, waarop Comrie de relatie tekent tussen Woord en Geest. Zoals Comrie aan de ene kant aan de eeuwigheid alle gewicht toekent om het absoluut voorafgaande van de goddelijke genade te onderstrepen, zo kent hij een gelijke betekenis toe aan de onmiddellijke werking van de Geest, als het gaat om de genade veilig te stellen in de toeëigening van het heil in het hart van de mens. Ook hier onderkent Comrie het gevaar van de Saumurse theologie, met name zo-

als zij door Claude Pajon is verwoord. In zijn *Voorrede* op het tweede deel van zijn *Leerredenen* spreekt hij van het 'gevoelen van Pajonisterij, van Rationalisten en halve Pelagianen, die geen andere bewerking van den Geest der genade kennen, noch een andere verzekering des gemoeds, aangaande onzen genadestaat, dan door onze redenering uit het Woord' (12). Comrie ontdekt hierin de toenemende overheersing van de rede, waarvan de waarheid van de Schrift afhankelijk wordt gemaakt. De menselijke rede wordt dan het middel, waardoor Gods waarheid wordt verstaan en toegeëigend. Daartegenover beklemtoont Comrie, en hij weet dat hij daarin de gereformeerde vaders volgt, dat er is de eigen, inwendige, krachtdadige en almachtige werking van de Heilige Geest, die onderscheiden dient te worden van de werking van het Woord. Dit Woord is het werktuig, dat de Geest gebruikt. Maar de Geest verlicht ons verstand en vernieuwt de wil. Dat is een onmiddellijke werking in het mensenhart, terwijl de werking van het Woord een middellijke is. Onmiddellijk duidt dan aan 'zonder bemiddeling van menselijke vermogens of werkingen' (13).

Wat Comrie bedoelt, is reeds in de hoofdstukken 3 en 4 van de *Dordtse Leerregels* verwoord. De genoemde 'halve Pelagianen' maakten daartegen juist bezwaar. Doordat zij het Woord van God met de menselijke rede verbonden, en de onmiddellijke werking van de Geest erbuiten hielden, kwamen zij niet verder dan een beredeneerd geloof (21). In de praktijk van het geloofsleven kwam dat daarop neer, dat zij met de kenmerken die het Woord aangeeft alleen op een verstandelijke wijze bezig zijn. Maar zo is men wel zelf aan het werk, en zal het nooit tot echte geloofszekerheid komen. 'Hoe jammerlijk worden de arme menschen behandeld!' Zelden hoort ge vragen, of de Geest en het geloof hun kindschap getuigen; maar het is telkens: 'Hebt gij die werkzaamheid niet? enz., zonder dat onderscheidenlijk geleerd wordt, wat nut die doen, en hoe ze gebruikt moeten worden, om de waarheid van het geloof te bewijzen' (103). Het is de Geest, die de kenmerken van kracht doet zijn. Hij moet als een licht erop schijnen. 'Het is hier gelijk het in de cijferkunst is: al hebt gij zes 000000 (nullen), het doet niets; maar als er vóór die zes nullen eene 1 staat, dan zijn ze van groote waarde, gij hebt er terstond een geheel millioen. Even zoo hier: onze werken, gestalten en aandoeningen zijn op zich zelve als nullen, om ons kindschap Gods te bewijzen; maar als er het getuigenis des Geestes voorgaat, en het zaligmakend geloof dit getuigenis ontvangt en dan een getuige of medegetuige met den H. Geest wordt, dan zijn onze gestalten en al de kenmerken van groote waarde' (102 v.).

Uit dit alles blijkt wel, dat Comrie het gevaar van het rationalisme ook zag doordringen in het bevindelijke christendom, waar juist zozeer met de kenmerken gewerkt werd. Comrie merkte op, dat men daarmee in het moeras was gekomen, waar men niet meer uitkwam, en dat daardoor in plaats van

de zekerheid veelmeer de verwarring in het geloof was toegenomen. Het leek wel uiterst bevindelijk, maar ten diepste was het een verfijnde vorm van rationalisme, omdat de mens werd teruggeworpen op zichzelf. Dat was nu juist hetgeen hij dachtte van de kant van de z.g. halve Pelagianen. In dit verband moeten wij het dan ook zien, wanneer Comrie de syllogismus (sluitrede) afwijst. Ook dat kwam hem te rationalistisch voor. Niet dat Comrie een vijand was van kenmerken. Wij ontdekten eerder reeds het tegendeel. Maar hij kende de beperktheid ervan. Enerzijds konden de kenmerken nooit het geloof werken. Ze konden alleen de waarheid van het geloof bewijzen. Maar dat laatste was alleen mogelijk, wanneer anderzijds deze kenmerken doortrokken en overstraald waren door het licht en de kracht van de Geest.

Nu ligt het voor de hand, dat wanneer Comrie zozeer de nadruk legt op de onmiddellijke werking van de Geest, het verwijt hem gedaan werd, dat hij op deze wijze de geestdrijvers in de kaart zou spelen, die immers ook van een onmiddellijke werking van de Geest spreken met terzijdestelling en zelfs verachting van het Woord. Echter wordt dit verwijt door Comrie resoluut afgewezen. Wat hij beoogt is juist wat hij noemt een 'middenweg' (13 v.v.), die tusen de Pelagiaan en de geestdrijver ingaat. De halve of hele Pelagiaan probeert het met het Woord en zichzelf, zonder de Geest, althans zonder de krachtige, onwederstandelijke en onmiddellijke werking van de Geest. Anderzijds probeert de geestdrijver het alleen met de Geest en zichzelf, zonder het Woord. Comrie staat daar precies tussenin en geeft dan de volgende omschrijving: 'het kindschap Gods wordt aan de ziel betuigd, gewaarborgd, verzekerd en betoogd door God den H. Geest, in de belofte des Evangelies, door Zijne eigene, Goddelijke en onmiddellijke stem, de ziel aanzeggende, insprekende of inboezemende door Zijne onmiddellijke werking in de belofte des Evangelies, dat zij een kind van God is; en haar tevens door deze onmiddellijke aanzegging *in* en *door* (Curs. A.G.) de belofte des Evangelies, waarin en waardoor Hij de gave der Goddelijke genade in de armen van haar geloof legt, zoo vele vrijmoedigheid en verzekering haars harten in het geloof gevende, dat zij God, met vol vertrouwen en verzekering van hare ziel, Vader, mijn Vader! kan en mag noemen' (14 v.).

Zo wordt niet met de ladder van de kenmerken over de muur geklommen, want wie dat doen, zijn dieven en moordenaars. Maar het is Gods Geest zelf, die hen verzekert. Toch is wel duidelijk, dat de Geest dit altijd doet door het Woord, of zoals Comrie het uitdrukt: 'in de belofte des Evangelies'. 'Onmiddellijk' betekent dus niet: zonder het Woord. Zo verstaan de geestdrijvers het. Maar voor Comrie betekent de onmiddellijke werking van de Geest de eigen werking van de Geest, maar die inhoudelijk bestaat uit het Woord. De Geest doet het altijd zo, dat de 'belofte des Evangelies, die wij lezen en hooren, òf gelezen òf gehoord hebbende, ons door Zijne indachtigmakende



werking te binnen gebracht worden' (17). Volgens Comrie kan dit niet anders, omdat wij in de tijd van het geloof leven en niet van het aanschouwen. Daarom kunnen wij ook nu nog niet zonder het Woord. Dat geldt in het natuurlijk reeds, dat geldt niet minder in de genade.

HET AANDEEL VAN DE MENS

Het is dan ook geheel in overeenstemming hiermee, wanneer wij bij Comrie een duidelijke afwijzing aantreffen van alle bijzondere ervaringen, die buiten het Woord omgaan. Hij moet niets hebben van dromen of visioenen, van directe ingevingen of iets dergelijks. Want zo werkt de Geest juist niet. Het woord 'onmiddellijk' heeft niet betrekking op het Woord, maar op de eigen inbreng van mensenkant. Niet zonder toedoen van het Woord, maar wel zonder toedoen van de mens en zijn vermogens werkt de Geest. Dat doet hij in de aanvang van het geloofsleven, bij de wedergeboorte, maar niet minder in de voortgang ervan. Telkens wanneer de daad van het geloof wordt verricht, die opkomt uit de hebbelijkheid (habitus) van het geloof, geschiedt dit altijd weer door de onmiddellijke werking van de Geest, maar tevens door middel van het Woord, van de belofte van het Evangelie. Het is echter duidelijk, dat hier wel een spanning in Comrie's denken zich aandient.

Deze treedt nog meer naar voren, wanneer wij bij Comrie nog subtielere onderscheidingen aantreffen. Want ook als Comrie de medewerking van de mens uitsluit, moet dit niet worden verstaan in die zin, dat de mens door de Geest als 'een stok en een blok' wordt bewerkt en behandeld. Nee, de mens is mens, met de vermogens, die God hem in de schepping geschonken heeft. Ook na de zondeval is hij in die zin mens gebleven, ook al is hij door de zonde verdorven. Hij heeft nochtans zijn vermogens van verstand, wil en gevoel behouden. Als de Geest gaat werken, worden ook deze menselijke vermogens daarbij ingeschakeld. De Geest werkt wel onmiddellijk, maar het gaat niet buiten het verstand, de wil en het gevoel van de mens om.

Hier moet worden onderscheiden tussen een inschakeling door de Geest van de vermogens van de mens *en* de eigen zedelijke en redelijke bijdrage van de mens, die een positief en gevuld aandeel geven aan de realisering van de genade. Dat laatste wordt door Comrie duidelijk afgewezen, maar het eerste wordt ten volle door hem aanvaard. Daarmee heeft hij zich geheel bewogen in de lijn van de gereformeerde theologie³³). Juist wanneer Comrie spreekt over deze onmiddellijke werking van de Geest met het Woord der belofte 'tot, aan, in en met onze ziel zeggende, verklarende, verzekerende met een Goddelijk betoog' haalt hij Calvijn aan, wanneer deze spreekt van het in-

wendig getuigenis van de Geest 'intus in corde testans, dat is binnen in het hart getuigende, dat wij Gods kinderen zijn' (19).

Natuurlijk heeft deze nadruk op de onmiddellijke werking van de Geest ook weer te maken met de overtuiging, dat de mens in zichzelf totaal ongeschikt is voor de genade. Hij moet ertoe worden geschikt gemaakt door de vernieuwende werking van de Geest. En dat niet slechts eenmaal voor het eerst, bij de wedergeboorte, maar altijd weer, ook in de voortgang van het geloven.

COMRIE'S OORDEEL OVER J. COCCEJUS EN ZIJN VERBONDSTHEOLOGIE

Tenslotte willen wij nog enkele aspecten noemen, die wij bij de behandeling van Comrie van belang achten. Omdat wij elders ingingen op Comrie's verbondsleer, hebben wij deze hier niet behandeld, temeer omdat wij ons moesten beperken. Wel willen wij nog vermelden, dat wij bij Comrie een gunstig oordeel vinden over Coccejus. Hij vindt het zijn verdienste, dat hij eraan meegewerkt heeft, dat de theologie op een verbondsmatige leest geschoeid werd, waardoor de genadeleer beter tot haar recht is gekomen (*Examen*, 10de Samenspraak, II, II, 298 v.). Meerdere malen haalt Comrie ook Coccejus aan bij de bestrijding van de dwalingen. Opmerkelijk is zijn beoordeling van de strijd tussen Voetius en Coccejus. Comrie meent, dat zij voor de theologie niet van eigenlijke betekenis is geweest, omdat zij meer, wat wij zouden noemen, de hermeneutiek aanging dan de dogmatiek, de eigenlijke leer (7de Samenspraak, II, I 317 v., 8ste Samenspraak, II, II, 28 v.). Of dit oordeel achteraf gezien juist is? Aan de ene kant wellicht niet, omdat Coccejus juist met zijn nieuw verstaan van de Schrift en zijn foederaaltheologie een tamelijk ingrijpende koerswijziging aanbracht in het totnutoe scholastiek bepaalde denken. Anderzijds zou Comrie ook nog wel eens gelijk kunnen hebben, wanneer hij constateert, dat wellicht ondanks zijn impulsen tot vernieuwing ook bij Coccejus het orthodoxe geloofssysteem onaangetast is gebleven. Er is inderdaad een diversiteit tussen de bijbelgeleerde en de dogmaticus in Coccejus³⁴).

Dat Comrie zo positief over Coccejus oordeelt, zal ook wel te danken zijn aan het feit, dat een bepaalde stroming van zijn volgelingen later weer dichtertot de Voetiaanse richting is genaderd. Volgens Comrie is het zo, dat de Coccejanen in twee richtingen uiteen gingen. De ene stroming kwam vooral dank zij Heidanus onder invloed van Cartesius te staan, waarbij het ook voor Comrie als een mogelijkheid wordt erkend, dat ook Coccejus zelf daar al aanleiding toe heeft gegeven. Maar de andere stroming wees Cartesius af en bewoog zich weer meer in de richting van de Voetianen. De laatsten zijn

het dan ook, die door de Voetiaan Comrie soms hoog gewaardeerd kunnen worden, zoals o.a. zijn leermeester in Groningen A. Driessen en in Leiden J.J. Schultens Sr.

KERKELIJKE OPSTELLING

Nog een enkel woord over de kerkelijke opstelling van Comrie. Met zijn theologisch-stichtelijke geschriften heeft Comrie de kerk willen dienen, maar in de praktisch-kerkelijke strijd heeft hij zich afzijdig gehouden. Duidelijk is dat gebleken, wanneer er een conflict ontstond in de regio Leiden tussen kerkeraad, classis en de Vrijheeren die de Patronaatsrechten van Woubrugge beheerden (Honig, 106 v.v.). We zien dan dat Comrie geen principiële houding aanneemt, maar wisselend zich opstelt naar gelang de situatie dit voor hem en zijn gemeente voordeel verschafte. Comrie kon dit voor zich verantwoorden, doordat hij ervan overtuigd was, dat de kerkelijke orde van secundaire betekenis was, omdat zij niet rechtstreeks op de Schrift gegrond was. Daarbij speelde wellicht zijn Schotse achtergrond mee, waar juist de verhouding tussen kerk en overheid zoveel nadeel aan het kerkelijke leven had toegebracht.

In ieder geval is het wel duidelijk, dat Comrie ondanks het verval in de kerk er niet aan dacht haar te verlaten. Slechts een enkele keer spreekt hij hierover en wijst dan deze mogelijkheid af. In het tweede deel van zijn *Leeredenen* schrijft hij over de oppervlakkigheid en veruitwendiging, die in de kerk wordt gevonden. '...het ziet er verschrikkelijk uit; de Godsdienst is slechts als een geraamte, als eene gedaante, als een ligchaam zonder ziel. Het is geen wonder, dat velen zich er aan stooten, en dat mensen, die licht hebben, zich aan de meeste dingen ergeren. Hierom hebben eenigen zich willen afzonderen, om eene geestelijker Godsdienst te hebben'. Maar dan is Comrie's reactie hierop: 'Doch dat is niet goed; wij behoeven ons juist niet af te scheiden. Wij hebben eene zuivere leer, er moet geen jota in veranderd worden; maar in de praktijk moeten wij op onzen post en in onze betrekking blijven, naar de dagelijksche hervorming van onze eigene, en ook van de praktijk van anderen staan, en dus zullen wij staande blijven' (122).

COMRIE: GEREFORMEERD OF ULTRA-GEREFORMEERD?

Hiermee besluiten wij ons verhaal over Comrie. Een waardering hoeven wij niet uit te spreken. Misschien is er reden, gezien de radicalisering van het orthodoxe belijden in zijn sterke en eenzijdige beklemtoning van het 'van eeu-



wigheid', om met J. van den Berg te spreken van een 'ultra-gereformeerde' opstelling. Ook is er aanleiding om met S. van der Linde in te stemmen, als hij zegt dat Comrie deelt in de 'eeuwigheidshonger der devoten en mystieken aller tijden'³⁵). Toch is Comrie niet alleen door Ds. G.H. Kersten, maar niet minder door Dr. A. Kuiper als een waardige en navolgenswaardige vertegenwoordiger van de Gereformeerde traditie gewaardeerd, die door zijn inzet juist een waardevolle verrijking heeft gegeven van het reformatisch belijden³⁶). In zijn *Het werk van den Heiligen Geest* schrijft Kuiper: 'Wie op de lijn van Augustinus-Calvijn-Voetius-Comrie gaat, gaat veiligst'³⁷). Zou het dan zo zijn, dat wat een eeuw terug als gereformeerd werd gezien, nu ultra-gereformeerd wordt geacht? Honig merkt op dat Comrie 'de brug vormt, die het Calvinisme van het heden met dat van weleer in contact brengt' (IV). Dat 'Calvinisme van het heden' was dat van 1886 en 1892, dat met name bloeide aan de Vrije Universiteit. Er is daarna wel het een en ander veranderd. Nu wordt deze eer Comrie toegezwaid in wat men noemt de rechtervleugel van de Gereformeerde Gezindte. Maar hoe het ook zij, niet alleen als gereformeerd-orthodox theoloog, maar ook als vertegenwoordiger van de vroomheid der Nadere Reformatie is Comrie nog steeds de moeite van het lezen en bestuderen meer dan waard.

Noten

1. A.G. Honig, *Alexander Comrie*, Utrecht, 1892
2. Vgl. J. Macleod, *Scottish Theology in relation to Church History since the Reformation*, Edinburgh, 1974 (repr. 1946), p. 130 s.
3. Vgl. A. Kuiper, *Alexander Comrie*, in: *The Catholic Presbyterian*, 1882, p. 21 s.s. Vgl. ook J.H.R. Verboom, *Dr. Alexander Comrie, Predikant van Woubrugge*, 2e dr., Utrecht, 1985, blz. 68 v.v.
4. Vgl. A.G. Honig, *Van Comrie tot De Cock of: Het Credo der Afscheiding*, Kampen, 1934 en H. Imminkhuizen, *de Nadere Reformatie, Primaire bibliografie van 19de-eeuwse uitgaven*, 's-Gravenhage, 1985
5. Theodorus Avinck, Th.Z., *Voorberigt voor den Tweeden Druk van de Stellige en Praktikale Verklaring van de Heidelbergschen Katechismus volgens de Leer en Gronden der Hervorming*, Utrecht, 1778
6. Wij gebruikten van Comrie's *Verzameling van Leerredenen* het eerste deel in de uitgave van J. Bloemsma te Minnertsma (5e dr. 1838) en het tweede deel in de uitgave van F. Holtkamp te Sneek (6e dr. 1860)
7. *Berigt nopens de waarschuwing van de Heer J.J. Schultens...; Tegen de Catechismusverklaring van den Heer Alex. Comrie...*, Amsterdam, 1755, blz. 26. Vgl. A.G. Honig, *Alexander Comrie, a.w.*, blz. 75
8. Vgl. C. Huisman, *Neerlands Israël, Het nationale besef der traditioneel-Gereformeerden in de achttiende eeuw*, Dordrecht, 1983, blz. 17 en G. Groenhuis, *De Predikanten, De sociale positie van de gereformeerde predikanten in de Republiek der Verenigde Nederlanden voor ± 1700*, Groningen, 1977, blz. 91



9. Vgl. G. van den End, *Guiljelmus Saldenus*, in: *Theologia Reformata XII/2* (1969), blz. 77 v.v.
10. A.G. Honig, a.w., blz. 208. Honig verwijst naar Comrie's *Catechismusverklaring*, blz. 433 v.
11. Wij gebruikten de 4e druk, Leiden, 1753
12. Wij raadpleegden de 5e druk, Nijkerk, 1856
13. A. Comrie, *Het A B C des geloofs of Verhandeling over de Benamingen van het zaligmakend geloof volgens de letters van het Alfabet*, 6e dr., Leeuwarden, 1856
14. T. Brienens, *De prediking van de Nadere Reformatie*, Amsterdam, 1974. Hoewel ook in J. Hartog, *Geschiedenis van de Predikkunde en de Evangelieprediking in de Protestantsche kerk van Nederland* (Amsterdam, 1865) over de prediking van Comrie niets wordt gezegd, worden hier gegevens aangereikt, die erop wijzen, dat Comrie's prediking, gezien de nauwe verbinding van uitleg en toepassing, als voetijs met een coccejaanse inslag kan worden aangeduid (blz. 117).
15. *Examen van het Ontwerp van Tolerantie, om de Leere in de Dordrechtse Synode Anno 1619 Vastgesteld met de Veroordeelde Leere der Remonstranten te Verenigen*, Amsterdam, 1753-1756
16. J. v.d. Berg, *De 'Calviniaanse Sociëteit' en het kerkelijke leven in Nederland omstreeks het midden van de achttiende eeuw*, in: *Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis*, 63/2 (1983), blz. 215. Vgl. ook: Id., *Een Leids pleidooi voor verdraagzaamheid*, Leiden, 1976, blz. 14 v.v. en H.W.M. van de Sandt, *Joan Alberti, een Nederlandse theoloog en classicus in de achttiende eeuw*, Urecht, 1984, blz. 103 v.v.
17. Vgl. o.a. P.J. Kromsigt, *Wilhelmus Schortinghuis*, Groningen, 1904, blz. 143 v.v. en J. v.d. Berg, *'Letterkennis' en 'geestelijke kennis': een theologenstrijd over de verstaanbaarheid van de Schrift*, in: *Nederl. Archief a.w.*, 60/2 (1980), blz. 236 v.v.
18. Vgl. o.a. D. Nauta, *Gerard Kuypers*, in: *Opera Minora*, Kampen, 1961, blz. 101 v.v.
19. Vgl. J. v.d. Berg, *De 'Calviniaanse Sociëteit'...*, a.w., blz. 206 v.v.
20. Vgl. A.G. Honig, a.w., blz. 160, 184 en H. Paul, Ds. Alex. Comrie en de Reformatie, in: *Documentatieblad Nadere Reformatie VI/4* (1982), blz. 125 v.v.
21. Vgl. o.a. J.A.B. Jongeneel, *Het redelijk geloof in Jezus Christus, Een studie over de wijsbegeerte van de Verlichting*, Wageningen, 1971
22. Een uitvoerige maar eenzijdige beschrijving van dit conflict is te vinden bij A. Ypeij en I.J. Dermout, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde kerk, III*, Breda, 1824, blz. 483 v.v. Zie ook J.C. de Bruïne, *Herman Venema, Een Nederlandse theoloog in de tijd der Verlichting*, Franeker, 1973, blz. 96 v.v.
23. B.G. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy, Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France*, London, 1969. Vgl. ook A.P.F. Sell, *The Great Debate, Calvinism, Arminianism and Salvation*, Grand Rapids, 1983, p. 25 s.s.
24. *H. Catechismus*, Aan den Lezer, blz. XXIX
25. Wat betreft Comrie's verbondsleer verwijs ik naar mijn studies over *Examen van het ontwerp van tolerantie en Belijdenis, verkiezing en verbond; enkele themata uit het Examen van het ontwerp van tolerantie van A. Comrie en N. Holtius*, in: *Theol. Ref. XV/1* (1972), blz. 20-36, *XV/3* (1972), blz. 180-208
26. Vgl. A. Kuiper, *De Vleeswording des Woords*, Amsterdam, 1887, blz. 202 v.v.
27. *Brief over de Regtvaardigmaking, Voorrede*, blz. XVI. Wat betreft de verschillpunten over de rechtvaardigingsleer in die tijd zie men o.a. J.A. de Ruiter in zijn



- Naschrift*, In: Th. v.d. Groe, *De rechtvaardiging door het geloof*, Urk, 1978, blz. 116 v.v.
28. W. à Brakel, *De Redelyke Godtsdienst*, I, 12e dr., Rotterdam, 1733, blz. 843 v.v. Vgl. ook J.G. Woelderink, *De Rechtvaardiging uit het geloof*, Aalten, 1941, blz. 144 v.v., G.C. Berkouwer, *Geloof en Rechtvaardiging*, Kampen, 1949, blz. 155 v.v. en A. Kuiper, *Het werk van den Heiligen Geest*, 2e dr., Kampen, 1927, blz. 485 v.v.
29. *H. Catechismus, Aan den Lezer*, blz. XVI. K.H. Miskotte wijst in dit verband op de kritische positie van Comrie binnen de Nadere Reformatie. Vgl. K.H. Miskotte, *Verzameld Werk, I*, Kampen, 1982, blz. 399
30. Gebruikt is de uitgave van A. Fischer, Utrecht, 1889
31. Vgl. G.H. Kersten, *De Gereformeerde Dogmatiek voor de gemeenten toegelicht, II*, Utrecht, 1966, blz. 181 v.v.
32. Vgl. C. Graafland, *De zekerheid van het geloof, Een onderzoek naar de geloofs-beschouwing van enige vertegenwoordigers van reformatie en nadere reformatie*, 2e dr., Amsterdam, 1977, blz. 218 v.v. Zie ook: G.J. v.d. Bogerd, *Comrie over het geloof*, In: *Wapenveld*, XIV/1-3 (1964) en J.W. Verschoor *Over het 'geloof' bij Brakel en Comrie*, in: *Onder Eigen Vaandel*, 3e jaarg. (1929), blz. 272 v.v.
33. Vgl. H. Bavinck, *Roeping en wedergeboorte*, Kampen, 1903, blz. 19 v.v.
34. Een samenvattende momentopname van het Coccejus-onderzoek kan men vinden bij W. Neuser, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation*, In: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* (Hrsg. C. Andresen), II, *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Göttingen, 1980, S. 343 f.f. Zie ook W.J. van Asselt, *De structuur van de Godsleer in de Summa Theologiae ex scripturis repetita van Johannes Coccejus* (Doct. scriptie, R.U. Utrecht, 1980)
35. J. v.d. Berg, *a.w.*, blz. 212. Vgl. ook S. v.d. Linde, *De Godservaring bij W. Teelinck, D.G. à Brakel en A. Comrie*, In: *Opgang en voortgang der reformatie*, Amsterdam, 1976, blz. 163 v.v.
36. Vgl. W. van Gorsel, *De ijver voor zijn huis, De Nadere Reformatie en haar belangrijkste vertegenwoordigers*, Groede, z.j., blz. 115
37. *A.w.*, blz. 493

Kernen en contouren van de Nadere Reformatie

In dit laatste hoofdstuk willen wij een samenvattende schets geven van de kenmerkende hoofd-zaken zoals deze in de voorafgaande beschrijving van de voornaamste vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie naar voren zijn gekomen. Wie deze beschrijving gelezen heeft, is reeds tot het besef gekomen, dat zo'n samenvattende schets niet gemakkelijk is. Want bij de grote eenheid in ideaalstelling van de behandelde theologen, is hun onderlinge variatie en verschil minstens zo opvallend te noemen. Dit laatste vooral heeft ons ertoe gebracht om dit evaluerende hoofdstuk de titel mee te geven zoals boven is vermeld. Daardoor krijgen wij de ruimte om niet alleen aandacht te vragen voor de doorlopende lijnen, maar ook de eigen benadering van de verschillende vertegenwoordigers enigszins tot hun recht te doen komen.

DE NADERE REFORMATIE ALS BEWEGING

In de eerste plaats willen wij wijzen op de beweging van de Nadere Reformatie als geheel. Als wij van een 'beweging' spreken, kan daarmee de indruk worden gewekt, dat het hierin gaat om een min of meer georganiseerde stroming of actiegroep, die wijst op een bewuste samenwerking tussen meerdere personen met het oog op hetzelfde doel¹). Kan dit inderdaad van de Nadere Reformatie worden gezegd? Het antwoord moet zijn: maar zeer ten dele. Het gaat te ver om met W. Goeters te spreken van een kerkelijke hervormingspartij, omdat dit begrip net iets te veel organisatie veronderstelt²). Wel is het zo, dat er tussen meerderen van hen een sterk besef van geestelijke verwantschap bestond. Zo treft het ons, dat wij de naam van Willem Teellinck en van zijn reformatiegeschrift *Noodwendig Vertoogh* telkens weer zien opduiken, tot diep in de achttiende eeuw. Hetzelfde geldt van Lodenstein en zijn *Beschouwinge van Sion*. Men voelde zich in dezelfde traditie staan, omdat men hetzelfde ideaal nastreefde en dat ook verregaand op eenzelfde manier. Die eenheid en verwantschap kreeg soms de vorm van een min of meer georganiseerde kring zoals de Utrechtse Kring onder leiding van Voetius. Toch is dit laatste slechts zelden voorgekomen, ook al is er van deze Kring wel grote invloed uitgegaan over het hele land. Veel kenmerkender is toch geweest, dat de mannen van de Nadere Reformatie ieder voor zich een eigen



roeping gevoelden om in een concrete situatie, die vaak door de gemeente, die men diende, bepaald werd, zijn reformerende boodschap te brengen. Dat daarin vaak dezelfde zaken aan de orde werden gesteld, kwam vooral door het feit, dat men enerzijds in de diverse gemeenten en in de kerk als geheel dezelfde zonden en gebreken aantrof en anderzijds eenzelfde criterium aanlegde, waardoor de tegenstelling tussen ideaal en werkelijkheid helder aan het licht trad. Soms krijgt dit laatste duidelijk de vorm van een program, zoals bij W. Teellinck en Jac. Koelman. Maar dit program kreeg niet het karakter van een actieprogram, dat overal en door allen werd overgenomen. Dat men vaak op hetzelfde aambeeld sloeg kwam veeleer voort uit het gegeven, dat zij allen in eenzelfde traditie stonden, namelijk die van Calvijn enerzijds en van het Puritanisme anderzijds. De eenheid van de Nadere Reformatie is dus niet zozeer te verklaren vanuit het feit, dat het om een duidelijke beweging ging, maar omdat geput werd uit eenzelfde geestelijke bron en men stond in eenzelfde concrete gemeentelijke en nationaal-kerkelijke situatie.

NADERE REFORMATIE EN GEREFORMEERD PIËTISME

Opvallend is hierbij, dat zowel van een ontwikkeling kan worden gesproken binnen de Nadere Reformatie als ook dat de belangrijkste componenten van deze beweging gelijk zijn gebleven. Bekend is de onderscheiding, dat het in de 17de eeuw vooral om een Nadere Reformatie ging, terwijl daarna dezelfde beweging zich heeft ontwikkeld tot wat men noemt het Gereformeerd Piëtisme. Als men daaronder verstaat, dat er in toenemende mate een verinnerlijking en verenging binnen deze hervormingsbeweging optreedt, dan is het juist om deze onderscheiding aan te brengen. Wanneer W. Teellinck vergeleken wordt met W. Schortinghuis, dan is het mogelijk om bij beiden een sterk mystieke inslag waar te nemen, maar tegelijk wordt duidelijk, dat de context en actieradius van Teellinck veel ruimer en omvattender is geweest dan van Schortinghuis. Bij Teellinck staat ook de beleving van het hart centraal, maar dan wel als centrum, dat een wijde omtrek doordringt, die niet alleen het gezin en de gemeente, maar ook de hele kerk en het hele volk, ook naar zijn staatkundige kant, omvat. Bij Schortinghuis is de innerlijke beleving de burcht, waarop de gelovige zich heeft teruggetrokken en zich afsluit van de wereld rondom hem en zelfs van de gemeente en de kerk om hem heen.

Toch zijn anderzijds de verschillen zeer betrekkelijk. Al krijgt de persoonlijke bevinding in de achttiende eeuw steeds eenkenniger alle aandacht, bij Van der Groe, die als laatste vertegenwoordiger van de Nadere Reformatie geldt, vinden wij toch ook sterke aandacht voor de kerk in haar geheel en voor het volksleven met zijn politieke context. Weliswaar krijgt dit alles bij

hem een negatievere en meer versmalde aandacht, toegespitst in zijn oordeel-spreken, toch blijft de aandacht voor kerk en volk gespannen. In die zin staat Van der Groe voluit nog in de traditie van de Nadere Reformatie en kan men hem geen piëtist noemen in een zin, die zich van de Nadere Reformatie onderscheidt. Omgekeerd vinden wij ook al bij de eerste vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie zoals Teellinck de neiging om teleurgesteld zich terug te trekken en alle aandacht te richten op de persoonlijke en verborgen omgang met God. Trouwens, dit aspect van de teleurstelling, toenemende teruggetrokkenheid en zelfs verbittering, komen wij telkens tegen, zoals bij Jac. Koelman en vooral bij Lodenstein. Misschien is het teveel gezegd om te spreken van een mislukking, maar wel is het duidelijk, dat de beweging der Nadere Reformatie niet succesvol is geweest en niet uitgewerkt heeft, wat de voorstanders ervan aanvankelijk hadden verwacht.

NADERE REFORMATIE EN REFORMATIE

Wanneer wij meer inhoudelijk de Nadere Reformatie willen kenschetsen, treedt het aspect van de beleving en de uitleving van het heil duidelijk op de voorgrond. Door meerderen is het adagium van Hoornbeeck tot ideaal en plicht gesteld: de gereformeerde kerk moet altijd zich reformeren blijven – *ecclesia reformata, quia semper reformanda*. Maar Witsius legt er dan wel de nadruk op, dat dit niet geldt van de leer, maar alleen van het leven der kerk. Want zoveel er aan het leven der kerk ontbrak, zo volledig en vaststaand was de gereformeerde leer der kerk. De Gereformeerde leer gold als het vanzelfsprekende apriori, waarvan men uitging. Zij was de grondslag, waarop men stond. Komt ze niet uitdrukkelijk ter sprake, ze is toch niettemin als grondslag aanwezig. In dit opzicht waren allen het met elkaar eens. Als men dan ook bestreden werd op het punt, dat men afweek van de leer der vaderen, dan kwam men daar fel tegenop. Omdat men er diep van overtuigd was, dat men ging in het spoor van de Reformatie en de Gereformeerde Orthodoxie.

Toch treffen wij binnen deze eenheid een tamelijk grote gevarieerdheid aan, die aan de diverse vertegenwoordigers der Nadere Reformatie soms een duidelijk eigen accent geeft. Zo is het opvallend, hoezeer W. Teellinck er zich bewust van is geweest, dat de Reformatie door een sterke tijdgebondenheid zich heeft gekenmerkt en dat er daarom een voortgaande reformatie in zijn tijd nodig is, die om een eigen benadering vraagt. En bij Lodenstein ontdekken wij een nog verdergaande kritische beoordeling, als hij daarenboven de gebrekkigheid van de Reformatie tot uiting brengt, zij het op een behoudzame wijze, maar niet onduidelijk. Er is dus voor hun besef duidelijk een aanvulling nodig, zelfs een correctie. Ging het in de Reformatie om de her-



vorming der leer, nu gaat het om een hervorming van het leven en de beleving. Stond in de Reformatie de rechtvaardiging centraal, nu kwam de heiliging, verbonden met de wedergeboorte in het middelpunt te staan.

We dienen voorzichtig te zijn, wanneer wij deze verschuiving gaan beoordelen. Het ligt voor de hand, dat als wij de eerste Reformatie als norm, ook inhoudelijk, gaan hanteren, er dan telkens negatieve beoordelingen worden toegekend aan de Nadere Reformatie. Inderdaad kan de vraag worden gesteld, of de Nadere Reformatie de prediking van de Reformatoren wel juist heeft verstaan, wanneer zij zozeer leer en leven, rechtvaardiging en heiliging van elkaar (onder)scheiden en menen, dat de laatste component in de Reformatie is tekort geschoten en dat het mogelijk is om de goede leer met het ware leven en de rechtvaardiging met de heiliging aan te vullen. Is het niet veeleer zo, dat zijzelf, door zo het belijden der Reformatie in te schatten, er blijk van geven, dat zij niet meer het levende hart van de reformatorische prediking voluit verstonden, maar in feite uitgingen van een orthodox aftrekkel ervan.

Toch is dit slechts één kant van de zaak. Anderzijds moeten wij er oog voor hebben, dat wij juist hier met één van de meest interessante en belangrijke kanten van de Nadere Reformatie te maken hebben. Men heeft namelijk beseft, dat men in een nieuwe periode terecht gekomen was, die vroeg om een nieuwe doordenking en toepassing van het reformatorisch erfgoed. En men heeft dit gedaan op een wijze, die paste bij de eigen tijd en aansloot bij de toen bestaande behoefte. Deze behoefte werd in toenemende mate bepaald door de menselijke ervaring, zowel naar haar innerlijke, bevindelijke als naar haar uiterlijke, ethische zijde. Daarop heeft men zich diepgaand en verregaand gericht, maar wel vanuit de reformatorische traditie. Dat er dan verschuivingen optreden en nieuwe accenten gaan vallen, spreekt vanzelf. Het ging dan ook niet om de Reformatie, maar om *Nadere* Reformatie.

Wel treedt ook hier aan het licht, dat men niet op een gelijke wijze hierover heeft gedacht. Het is verrassend, dat in tegenstelling met de 17de eeuw, in de 18de eeuw opnieuw de rechtvaardiging door het geloof in het middelpunt van de aandacht gaat staan. En niet minder verrassend is het, dat Van der Groe aan het eind van deze twee eeuwen durende beweging de balans opmaakt en dan pleit voor een terugkeer naar de 'oude theologanten', omdat zij de standaard hoog gehouden hebben, en wat daarna gebeurd is moet worden gezien als devaluatie en verval. Hoewel het dan weer ietwat onbegrijpelijk is, wanneer hij tot die zgn. oude theologanten niet alleen Calvijn rekent maar ook W. Teellinck en Lodenstein.

NADERE REFORMATIE EN DE GEREFORMEERDE ORTHODOXIE

Een belangrijk punt daarbij is, hoe in de Nadere Reformatie de relatie gezien is tussen de eerste Reformatie en de daaropvolgende Gereformeerde Orthodoxie³). Ook al komt deze zaak niet expliciet aan de orde, toch speelt zij op de achtergrond een belangrijke rol. De overwegende lijn wordt gevormd door het feit, dat men Reformatie en Orthodoxie volstrekt als een eenheid beschouwde. In feite betekende dit echter, dat men de Reformatie beoordeelde via de bril van de Dordtse Synode. Bij G. Voetius en A. Comrie is dit het duidelijkst. Inhoudelijk had dit tot gevolg, dat de verkiezing, hetzij op de achtergrond, hetzij op de voorgrond, een dominerende invloed uitoefende, ook wanneer het ging om de praktische en bevindelijke uitwerking van het gereformeerd belijden, zowel in zijn kern als in zijn verste omtrekken. Slechts een enkele uitzondering vinden wij op deze regel. W. Teellinck neemt hierin een eigen positie in, wanneer hij in zijn *Eubulus* niet de verkiezing noemt, als hij de voornaamste punten van de christelijke leer opsomt, en haar zelfs verwijst naar het terrein van de 'sware en hooghe disputen', waar de gemeente beter zich buiten kan houden⁴). Daarom vond hij de strijd met de Remonstranten van ondergeschikt belang vergeleken met het streven naar waarachtige vroomheid. Vergelijken wij deze opstelling met die van A. Comrie, dan treedt het verschil opvallend naar voren, omdat de laatste in deze strijd juist *de* oorzaak meende te zien van het verval van kerk en gemeente.

Bij Lodenstein menen wij iets te kunnen opmerken van een kritische waardering van de Orthodoxie, wanneer hij telkens erop wijst, dat het verval zo spoedig na de eerste reformatie is opgetreden en meent, dat de gereformeerde orthodoxie in zijn dagen niet meer het theologisch niveau heeft van de eerste tijd.

Toch blijven Teellinck en Lodenstein in dit opzicht uitzonderingen. Veel meer kenmerkend is, dat men zich kritiekloos bij de Gereformeerde Orthodoxie heeft aangesloten, en niet heeft ingezien, dat de Nadere Reformatie ook wel eens tot inhoud had kunnen hebben om in de leer een terugkeer tot de Reformatoren te bewerkstelligen. Het tegendeel is zelfs veel duidelijker het geval. Als J. Koelman kritiek heeft op de Formulieren, dan heeft dat stellig zijn historische wortels in het Schotse Puritanisme, maar het heeft ook een uitgesproken theologische reden. Hij is het niet eens met de verbondsbeschouwing en de visie op de gemeente, die eruit spreekt. En dat vindt zijn oorzaak in het feit, dat Koelman geheel denkt in een lijn, waarin de verkiezing op een bepaalde wijze het verbond is gaan beheersen.



VERKIEZING EN WEDERGEBOORTE

Dat brengt ons tot de vraag, hoe en in welke mate de Dordtse verkiezingsleer de prediking van de Nadere Reformatie is gaan beheersen. Meerderen hebben erop gewezen, dat dit gevolgen heeft gehad voor de prediking, de visie op de gemeente en haar sacramenten en met name op het geestelijke leven. Voetius is genoemd als degene, die Dordt op dit punt heeft geradicaliseerd en zodoende is gekomen tot een abstracte verkiezingsleer, die als pendant naast zich krijgt een abstracte wedergeboorteleer. Het is duidelijk, dat Voetius in dit opzicht door kan gaan voor woordvoerder van het overgrote deel der Nadere Reformatie. Dit betekent in de eerste plaats, dat de verkiezing het verbond gaat overheersen, en daarmee alle aandacht vrijwel wordt opgeëist voor de uitverkorenen, de ware kinderen Gods in de gemeente en het al of niet behoren tot hen. De bredere contouren van gemeente en kerk kwamen daardoor óf in een steeds negatiever en kritischer licht te staan, óf op de duur steeds meer buiten het gezichtsveld te liggen. Hiermee verbonden is het tweede aspect, dat de innerlijke realiteit en beleving van de wedergeboorte steeds meer een eigen aandacht ging opeisen. Deze tendens was al ingezet bij de strijd met de Remonstranten, waarbij het ging zowel om de verkiezing als om de wedergeboorte. De rechtvaardiging, en het geloof, die in feite toch ook bij Arminius zo'n belangrijke rol speelden, kwamen daardoor in de schaduw te staan. De beslissing viel bij de wedergeboorte. Leerstellig ging het om de juiste visie daarop, pastoraal ging het om de juiste beleving ervan. Met name hier blijkt inhoudelijk de afstand met de Reformatie, omdat daar ook wel de genade gezien wordt als een dubbele genade (*duplex gratia*) van rechtvaardiging en wedergeboorte, maar naast het onderscheid van beide vooral de eenheid van deze genade (in Christus) werd beklemtoond, terwijl daarbij ook inhoudelijk anders over de wedergeboorte werd gesproken.

In de Gereformeerde Orthodoxie wordt de wedergeboorte gezien als de invalspoort van de eeuwige verkiezing in het historische gebeuren van de mens. Een nadere invulling ervan wordt dan gegeven vanuit het schema van wet en evangelie. Wanneer iemand wedergeboren wordt, is dat een bewijs, dat hij verkoren is. Daarom is ze van zo'n beslissende betekenis bij de vraag, of men een kind van God, een uitverkorene is. Maar wat houdt die wedergeboorte zelf in? Bij de beantwoording van deze vraag wordt het schema van wet en evangelie te hulp geroepen. In het proces der wedergeboorte komt de mens te staan onder het oordeel van Gods wet, dat hem zijn schuld en doemwaardigheid doet zien en door Gods Geest inleven en zo komt er plaats voor Christus en het geloven in Hem. Vandaar, dat in de orde van het heil, die uit deze visie op verkiezing en wedergeboorte ontwikkeld wordt, de wedergeboorte voorop staat, en gevolgd wordt door het geloof en de rechtvaardiging.



Deze heilsorde is kenmerkend voor de Nadere Reformatie, maar zij is wel door de Orthodoxie theologisch voorbereid. Zij komt vooral daarin naar voren, dat men als heilsnoodzakelijk niet alleen het geloven in Christus maar ook en daaraan voorafgaand de wedergeboorte en de bekering beschouwt. In feite is het zelfs zo, dat het eerstgenoemde daarin nog een secundaire en facultatieve plaats kan innemen, als het laatstgenoemde maar aanwezig is. Waarachtige zondenkennis en verootmoediging in de schuldbelijdenis is beslissend voor het wedergeboren zijn en dus het uitverkoren zijn,, niet het geloof en niet de rechtvaardiging door het geloof.

In dit verband is het veelzeggend, dat in het voorafgaande telkens erop gewezen is, dat het geloven, of de beloften, of het evangelie in de Nadere Reformatie veelal een conditioneel of wettisch karakter aanneemt. Met als gevolg, dat dit evangelie niet vrijuit kon worden verkondigd. Men moet zien, dat deze constatering structureel-theologische betekenis heeft. Zij heeft alles te maken met de plaats die de verkiezing op de achtergrond inneemt en de hantering van de heilsorde, die daarvan op de voorgrond het gevolg is.

Wel is het zo, dat de concrete invulling van het bovenstaande bij de diverse predikers nog weer verschillen kan. De voorafgaande bekering krijgt bij Lodenstein voornamelijk haar concretisering in de mortificatio van de mens in relatie tot de wet, die een versterving van het totale leven, vooral ook naar zijn ethische kant, aanduidt. Dit past geheel in Lodenstein's nadruk op levensheiliging als *de* gestalte van het christen-zijn. Bij de meeste anderen echter gaat het vooral om de innerlijke schuldbeleving in de confrontatie met Gods heilige wet, die de poort opent naar het ware christelijke leven met God in Christus.

Bij beiden gaat het echter om een nevenstelling van bekering en geloof, wedergeboorte en geloof, waardoor het belijden van het sola fide der Reformatie, dat op de rechtvaardiging geheel was gericht, een hoofdstuk toegevoegd krijgt in de ware beleving van wedergeboorte en bekering.

Deze tweeslag kan ook worden aangeduid met de eigen aandacht, die de heiliging van het leven verkrijgt in onderscheiding met en soms geheel los van de rechtvaardiging. We wezen al op de door Teellinck en Lodenstein noodzakelijk geachte aanvulling en correctie van de Reformatie op dit punt. In feite betekent dit, dat naast de eigen aandacht voor de wedergeboorte ook die voor de heiliging optreedt. Bij Lodenstein komt de rechtvaardiging niet of nauwelijks ter sprake. Als erover gesproken wordt, dan in een negatieve context, namelijk dat men de rechtvaardiging aanvoert als excuus voor het ontbreken van de zo noodzakelijke heiliging.



WEDERGEBOORTE EN HEILIGING

De verbinding van de wedergeboorte met de heiliging ligt voor de hand. Ze zijn twee zijden van dezelfde zaak, de binnenzijde en de buitenzijde van het leven met God. In orde gaat de wedergeboorte, als de binnenzijde vooraf aan de heiliging als de buitenzijde van het geloofsleven. De laatste is een vrucht van de eerste.

Een van de concretiseringën hiervan is, dat we op eenzelfde wijze de mystiek zien samengaan met de precisitas. Bij Teellinck en Lodenstein is dit heel duidelijk, daarin onder sterke invloed van de Puriteinen staande. De eenheid van beide blijkt ook uit de manier, waarop zij worden gehanteerd en verwerkt. Zoals het innerlijke leven tot in de finesses wordt geanalyseerd en als geestelijk model wordt aangeprezen en voorgeschreven, zo vindt er ook in de levensheiliging een uitwerking van de precisitas plaats tot in de kleinste details toe, tevens echter gepaard gaande met een uitgebreidheid tot op alle terreinen van het leven.

Stellen wij deze verbinding tussen de innerlijke beleving en de naar buiten gerichte praxis pietatis in het boven genoemde kader van de Orthodoxie, dan blijkt, dat zij geheel daarin past. Want de verregaande toepassing van de scholastieke methode in het gereformeerde leersysteem heeft de ruimte geschapen voor een verregaande detaillering van het geloofsleven, zowel naar de innerlijke als de uiterlijke zijde. Daarom is niet alleen de verbinding tussen bevinding en precisitas maar ook die tussen scholastieke theologie en mystieke geloofsbeleving voor de Nadere Reformatie kenmerkend, ook al is de mate waarin dit gebeurt bij de diverse vertegenwoordigers ervan verschillend. De verbinding tussen innerlijke vroomheid en puriteinse preciesheid vinden wij sterk bij Teellinck, Lodenstein en Witsius. De verbinding tussen scholastieke orthodoxie en innerlijke beleving treffen wij bij A. Comrie aan. En bij G. Voetius vinden wij alle drie componenten in één groot allesomvattend kader geplaatst: scholastieke theologie en bevinding en precisitas.

We hebben kunnen constateren dat in de appelerende en stimulerende beschrijving van deze aspecten van de heilsbeleving de Nadere Reformatie haar sterkste kant laat zien. Wij doelen hier op de toepassing van de zgn. syllogismus, zowel in zijn mystieke als ethische uitwerking. Wij treffen deze aan in een prediking, die zich erop toelegt om het geestelijke geloofsleven zo nauwkeurig mogelijk te registreren en te beschrijven. Deze vorm van prediking wordt noodzakelijk geacht, omdat op deze wijze de echte wedergeboorte, als kenteken der verkiezing, kan worden herkend. Dit laatste is nodig om zowel de niet ware gelovigen te ontdekken als ook om de ware gelovigen, die om de zekerheid van hun kinschap worstelen, tot klaarheid te doen komen. De mannen van de Nadere Reformatie hebben hierin een uiterste ernst betracht,



waardoor zij zich hebben laten kennen als meesters in het verstaan en doorgronden van het menselijk hart. Vooral in dit opzicht ligt er een schat aan mensenkennis in de pastorale prediking van de Nadere Reformatie besloten, die ook voor vandaag nog vruchtbaar kan worden gemaakt. Betreurenswaardig is alleen, dat het resultaat van deze prediking verreweg bij de verwachting en doelstelling achter is gebleven. Er wordt door de oude schrijvers dan ook vaak over onvruchtbaarheid van de prediking geklaagd. De doden worden er niet levend door, en de oprecht twijfelenden blijven onzeker. Maar nergens merken wij op, dat deze teleurstelling de predikers brengt tot de vraag, of hun typische kenmerken-prediking zelf van dit teleurstellende gegeven mede een oorzaak zou kunnen zijn.

Eenzelfde vergaande detaillering en precisie valt te constateren, als het gaat om het kritisch en appelerend aan de orde stellen van de christelijke levenswandel. Ze komt vaak voor in dezelfde preken, waarin ook de innerlijke beleving van het hart wordt beschreven. Zozeer vormen zij twee kanten van dezelfde zaak. Vaak komen dan dezelfde zaken ter sprake zoals de Zondagsviering, het vasten, de opvoeding, het verkeren in Gods huis en de vormen van ontspanning en vermaak. Er wordt een veelheid van zonden opgesomd in de soms zeer lange zondenregisters. Ook hier staat echter op de achtergrond het streven naar een zo omlijnd mogelijke vaststelling van wat het waarachtig christen zijn inhoudt.

HET GEZIN EN DE GEMEENTE

Het ligt voor de hand, dat deze toegespitste aandacht voor het persoonlijke geloofsleven ons voor de vraag stelt, hoe in dit kader de relaties liggen naar de gemeente, de kerk en de wereld. Om bij het eerste te beginnen, kunnen wij constateren, dat hier geen te grote afstand en zeker geen tegenstelling moet worden geschapen. De mannen van de Nadere Reformatie waren grotendeels predikanten, die midden in het hart van de gemeente, van hun gemeente, stonden en werkten. Zij zagen geen verschil tussen de persoonlijke gelovige en de gemeente als geheel. De eerste was immers lidmaat van deze gemeente. Daarom hebben zij hun arbeid tot vernieuwing en versterking van het persoonlijke geloof gezien als een stuk gemeenteopbouw. Want alleen zo wordt de gemeente gebouwd, wanneer haar lidmaten levende gelovigen zijn, naar binnen en naar buiten.

De structuur, waarin de mannen van de Nadere Reformatie dachten en werkten, is dan ook die van een aantal concentrische cirkels. De binnenste cirkel is die van het hart van de persoonlijke gelovige. Dit hart is tevens de kern, het middelpunt, niet alleen van de binnenste cirkel, maar van alle cir-

kels, die het totale leven omschrijven in al zijn facetten en verbanden. Om deze binnenste cirkel van het hart voegt zich niet direct die van de gemeente, maar van het gezin. Eigenlijk moet dit gezin een afglans zijn van wat er in het vrome hart zich afspeelt: de omgang met God, de aanbidding en de vreze van God, de lofzegging en de dienst aan God. Maar ook geldt dit voor de daaromheen liggende cirkel van de gemeente. Zij is het huisgezin van God en draagt als het goed is dan ook hetzelfde karakter als dat van het vrome hart en gezin. Daarom namen ook in dit verband de tuchttoefening, het onderwijs, de vroomheid en de bevinding hun volwaardige plaats in. Wat in de binnenkamer van de verborgen omgang met God plaatsvond, werd vertolkt op de kansel, en dat had weer als uitwerking, dat ook de samenkomst der gemeente tot een gemeenschappelijke binnenkamer werd. Zo ligt er dus een directe verbindingslijn tussen de persoonlijke beleving van het hart, het samenleven van het gezin, dat graag de kleine kerk werd genoemd en de samenkomsten van de gemeente.

Moeilijk werd deze lijn door te trekken, wanneer het ging om de kerk in haar geheel, althans zolang men van het ideaal vervuld was om inderdaad de lijnen tot en met de kerk van kracht te laten zijn.

Toch ging al spoedig ook de empirische gemeente met dit ideaal een schrijnende tegenstelling vormen. Daarom zien wij bij W. Teellinck reeds hoe zijn hoge verwachtingen en eisen van de gemeente hem brengen tot een voortdurende en steeds toenemende kritiek op de gemeente. Men meende de gemeente te moeten stellen onder de tucht van wat God van zijn gemeente vroeg. Men deed dit al maar door, maar het scheen alsof de gemeente daaraan maar niet wilde beantwoorden. Deze kritische lijn loopt door heel de Nadere Reformatie heen, en is nog eerder toegenomen dan afgenomen.

Wel zien wij meerdere nevenaccenten naar voren komen, die deze kritiek steeds meer gaan begeleiden. We denken dan aan de zgn. classificatiemethode, die gaande meer in de prediking werd toegepast. Natuurlijk liggen daaraan meer wortels ten grondslag, zoals met name de heilsordelijke indeling van het geloofsleven en dus ook van de gemeente als de collectieve gestalte van het bevindelijke geloofsleven. Maar zeker heeft daartoe ook bijgedragen het feit, dat de gemeente niet beantwoordde aan het hoge ideaal van het volk van God. Wat de hele gemeente behoorde te zijn, was in feite kenmerkend voor slechts een (klein) gedeelte ervan, terwijl ook van dit 'fijne goud' helaas gold, dat het verdonkerd was. Toch gaf dit in zoverre ruimte om ondanks dit verval de gemeente in haar geheel te blijven zien als gemeente. Een nadere indeling tussen ware en niet ware gelovigen, tussen klein en sterk gelovige, enz. maakte een onderscheidenlijke, d.w.z. een genuanceerde benadering mogelijk, waarin zowel het negatieve en waarschuwendende alsook het positieve en bemoedigende element naast elkaar konden bestaan.

Naast deze classificatie bracht een verzwakking van de verbondsbeschouwing in zoverre uitkomst, dat men door de onderscheiding van een inwendig en uitwendig verbond toch de gehele gemeente trachtte vast te houden. Met name heeft deze visie op het verbond Koelman de mogelijkheid geschonken om enerzijds zware kritiek te oefenen op de bestaande gemeente en toch anderzijds haar nooit los te laten, hoezeer de omstandigheden hem daartoe verleidden.

De meest verschraalde vorm hiervan vinden wij bij W. Schortinghuis. Hij kan zich in de gemeente handhaven door het onbekeerde deel ervan in feite buiten de horizon van het heil te plaatsen. De scheiding tussen uitwendig en inwendig verbond veroorzaakt bij hem een boedelscheiding binnen de gemeente tussen de onbekeerden en de bekeerden, tussen doop en avondmaal. De doop en de onbekeerden worden geestelijke randverschijnsels, hoewel zij numeriek verreweg overheersen. Het avondmaal en de ware gelovigen zijn het een en het al geworden, geestelijk, maar als dragend en kenmerkend beeld van de gemeente zijn ze tot de zeldzaamheden gaan behoren.

DE KERK

Nog moeilijker wordt het de lijn vanuit het hart door te trekken naar de kerk als zodanig. Toch is het wel het oorspronkelijk ideaal geweest, en heeft men vooral aanvankelijk dit ideaal ernstig nagestreefd. Ook hier is W. Teellinck het duidelijkste voorbeeld. Maar wij vinden dit ook later terug, vooral bij G. Voetius. Het is verrassend geconstateerd te zien, dat bij Voetius het kerkrecht een gestalte van de pietas is. Trouwens, niet alleen de kerk en haar recht maar ook de theologiebeoefening inclusief haar scholastieke methodes en zelfs de wetenschap als zodanig vallen onder de actieradius van de vroomheid.

Maar vooral ook de kerk. Dit geldt evenzo van Lodenstein, Koelman, Brakel, en de anderen. In zoverre is het juist, dat W. Goeters de nadruk erop heeft laten vallen, dat het in de Nadere Reformatie ging om *kerkhervorming*. Tenslotte is deze kerk toch het geheel van de christelijke gemeenten, en vormen deze gemeenten het geheel van de gezamenlijke gelovigen.

Maar juist vanwege dit ideaal kwam ook de kerk onder steeds grotere druk te staan. We zien dat al volop gebeuren bij Lodenstein en vooral bij Koelman. Lodenstein heeft moeite met de kerkelijke instellingen en statuten. Zelfs de structuren vallen onder zijn kritiek. Bij Koelman krijgt dit een nog veel meer geprononceerde vorm, doordat hij weigerde zijn idealen aan te passen aan de kerkelijke praxis. En ook bij Brakel komen wij het conflict tegen, later bij Schortinghuis en Van der Groe.

Veelal was ook de overheid hierbij betrokken. Het verval van de kerk werd dan ook in vele opzichten gezien als een te vergaand conformisme van de



kerk aan de koers van de overheid, waarachter het gebrek aan eigen identiteit en geloofskracht en geloofsmoed schuilging. Daarom bracht Koelman's kritische opstelling in de kerk hem tegelijk tot een soort burgerlijke ongehoorzaamheid, en werd de prediking die op deze zaken wees daardoor een bepaald soort politieke prediking.

Toch is het opmerkelijk en verrassend, dat ondanks deze kritische opstelling tegenover de kerk de Nadere Reformatie nooit enige aanleiding heeft gegeven om zich van de kerk af te scheiden. Niet dat deze houding als een vanzelfsprekendheid daaruit voortvloeide. De innerlijke strijd, die Brakel met het Labadisme gevoerd heeft, en de nauwe relaties die er bestonden tussen verschillenden van hen met de Labadisten bewijzen het tegendeel. Maar als het erop aankwam lieten zij geen enkele twijfel erover bestaan, dat de weg van het separatisme voor hen een toegesloten weg was. Het is merkwaardig, dat iemand als Koelman, die zozeer door en aan de kerk geleden heeft, tegelijk zo duidelijk het Labadisme heeft afgewezen en weerlegd. Om deze reden kan J. de Labadie dan ook niet als een vertegenwoordiger van de Nadere Reformatie worden beschouwd en is daarom in dit boek aan hem geen afzonderlijke aandacht geschonken.

Dat dat mogelijk is geweest, kan niet vanuit één oorzaak worden verklaard. Bij Koelman is het vooral zijn visie op het verbond geweest, die hem ook gebracht heeft tot een (onder)scheiding tussen de empirische, zichtbare en de geestelijke, ware, onzichtbare kerk. Deze verregaande onderscheiding maakte het hem mogelijk om de grote volkskerk vast te houden, en tegelijk zijn eigenlijke aandacht te richten op het conventikel als het duidelijkste fenomeen van de ware kerk.

Bij Lodenstein daarentegen vinden wij een veel hogere waardering van de zichtbare kerk, daarbij zich aansluitend bij het Oude Testament. Hij heeft aan die zichtbare kerk op zijn wijze ook geducht geleden, maar haar toch vastgehouden. Bij hem was het echter meer zijn door Coccejus geïnspireerde visie op de grootheid en grootsheid van de kerk, die het hem onmogelijk maakte te geloven in het alternatief van een kleine, zuivere maar afgescheiden kerk. Nog weer later treffen wij bij Schortinghuis een toenemende onverschilligheid aan ten opzichte van het instituut kerk, omdat zij niet geestelijk genoeg was. Niet het separatisme, maar het indifferentisme wordt dan kenmerkend. Bij Van der Groe treedt de zichtbare kerk terdege nog wel binnen de gezichtskring, maar het ideaal van de vernieuwing van de kerk kan hem niet meer inspireren tot een positieve activiteit. Het is veeleer de soms verbitterde gelatenheid die dan kenmerkend gaat worden. Maar zelfs dan geldt, dat de afscheiding een ontoegankelijke weg is.

Niettemin kan niet worden ontkend, dat ter compensatie van dit non-separatisme het conventikel een grote plaats heeft gekregen. Was het bestaan hiervan in feite niet zoveel als een binnenkerkelijk separatisme, waarin de



kerkelijke afscheiding reeds als een smeulend vuur aanwezig was, wachtend op het moment, dat het kon oplaaien? Dat moment is in de 19de eeuw inderdaad gekomen. Maar het vuur zelf was al aanwezig. In feite kreeg het conventikel de functie van de zichtbare gestalte van de ware, onzichtbare kerk. Deze was niet meer de empirische kerk of de empirische gemeente, maar het conventikel. Alleen is het wel opmerkelijk, dat vele oude schrijvers ontdekten, dat het verval van de kerk ook het conventikel in zijn greep heeft gekregen. Hierin ligt al in principe het gegeven opgesloten, dat ook de afgescheiden kerk niet een echte vernieuwing van de kerk waarborgt.

DE SCHEPPING EN DE NATUURLIJKE THEOLOGIE

Tot de concentrische cirkels rondom het hart, het gezin, de gemeente en de kerk behoren ook het land en het volk. Misschien kan er een nog wijdere cirkel worden getrokken, die van de wereld en de schepping. Om bij de laatste te beginnen, soms komen wereld en schepping inderdaad binnen de horizon. Wel in een zeer beperkte mate. Als nogal eens het verwijt aan de Nadere Reformatie gedaan is, dat zij geen recht gedaan heeft aan de schepping, dan is dat in vele opzichten terecht. Zij komt wel het duidelijkst naar voren in de eenzijdige en beperkte aandacht voor de ziel met een even eenzijdige gepaard gaande verwaarlozing van de lichamelijke aspecten van het menselijke bestaan, waartoe wij ook de waardering van de cultuur kunnen rekenen. Toch moeten wij voorzichtig zijn om hier te generaliseren.

Al is er misschien weinig aandacht voor het direct lichamelijke leven en de geschapenheid als zodanig, meerdere terreinen, die daartoe ook kunnen worden gerekend, direct of indirect, krijgen toch wel de aandacht. Om met het wellicht niet meest gewaardeerde te beginnen, denken wij aan de betekenis die is toegekend aan de natuurlijke godskennis en in verbinding daarmee aan de natuurlijke theologie. De aansluiting die de Nadere Reformatie vond bij de Orthodoxie bevatte ook de aansluiting bij haar hoge waardering van het natuurlijke in de kennis van God de schepper. Uiteraard denken wij dan aan G. Voetius, die deze natuurlijke Godskennis een ruime plaats verschaft in zijn theologie. Maar, wat wij niet zo gauw zouden verwachten, ook iemand als Willem Teellinck laat zich positief daarover uit. Als hij de beslissende punten van geloof en leer gaat opsommen in zijn *Eubulus*, noemt hij niet alleen zes leerstukken, die aan de openbaring (de Schrift) zijn ontleend, maar daarnaast ook zes leerstukken, die aan de scheppingsopenbaring kunnen worden ontleend en die in principe ieder mens van nature eigen (kunnen) zijn⁶).

Ook komen wij met hetzelfde gegeven in aanraking, wanneer in de be-



schrijving van het geloofsbegrip het historische geloof een wel niet toereikende, maar toch wel onmisbare betekenis wordt toegekend. Uit zowel het een als het ander wordt duidelijk, dat de Nadere Reformatie geheel wortelt in de Gereformeerde scholastiek, en niet zozeer in de theologie van de Reformatoren. Want zowel deze positieve opneming van de natuurlijke Godskennis als ook de plaats van het historisch geloof vinden wij bij hen niet, althans zeker niet op zulk een wijze.

Volledigheidshalve moet daaraan wel worden toegevoegd, dat deze vrij kritiekloze integratie van de natuurlijke godskennis als vrucht van de schepingsopenbaring in een later stadium gaande weg onder druk is komen te staan. Het is opmerkelijk, dat niet Voetius, maar De Labadie de strijd heeft aangeboden met het opkomend Rationalisme van de Verlichting, o.a. in de figuur van Wolzogen. De Labadie doorzag duidelijker dan Voetius in het Rationalisme de vijand tegen het ware kennen van en leven met God. Maar daarvoor was De Labadie dan ook een veel radicalere piëtist. Als daarom direct of indirect dit radicale piëtisme ook in het Gereformeerd Protestantisme dieper doordringt, krijgt ook de afwijzing van elke vorm van natuurlijke Godskennis een radicaler accent. Wij denken hier aan Schortinghuis met zijn totale veroordeling van de historische Gods- en Schriftkennis, die niets gemeen heeft met de geestelijke kennis. Trouwens ook Lodenstein, die de eerste (echte) piëtist wordt genoemd, weet al heel duidelijk van het essentiële verschil tussen beide, en juist daarin kon hij met De Labadie communiceren.

Natuurlijk heeft dit ook zijn negatieve kanten gehad. Deze steeds radicalere afwijzing van de natuurlijke Godskennis had niet alleen tot gevolg het steeds hoger waarden van de geestelijke Godskennis, maar bracht ook een verenging in het geestelijke leven als zodanig teweeg. Namelijk in deze zin, dat de schepping, het lichamelijke, het stoffelijke, het aardse leven als zodanig buiten de gezichtskring gingen vallen en als minderwaardig of geestelijk-vijandig werden beschouwd.

DE ESCHATOLOGIE

Wat als een inconsequentie ten opzichte van dit alles kan worden beschouwd, is het gegeven, dat velen van deze geestelijke predikers en schrijvers toch een uitgesproken 'schepselmatige' eschatologie hebben gekend. Wij doelen daarbij vooral op de verwachting van het herstel en de bekering van Israël en de daarmee gepaard gaande bloeitijd van de kerk, die weer verbonden werd met aardse voorspoed. Hoe is deze toekomstvisie te rijmen met zo'n vergaande concentratie op de ziel en het innerlijke? Hoe dit universele uitzicht met het verkiezingsparticularisme dat de Nadere Reformatie zozeer



eigen is? We vermoeden, dat het niet gemakkelijk valt om hier een theologisch-inhoudelijke verklaring van te geven. Een verklaring van secundaire betekenis zou kunnen zijn, dat men met de geestelijke bagage ook dit chiliastisch élan van de Engelse en Schotse puriteinen had meegeërfd. Historisch kan dit juist zijn, maar theologisch is dit onvoldoende. Wij menen, dat wij de diepste verklaring hebben te zoeken in het verstaan van de Schrift. Ook hier stuiten wij weer op de Orthodoxie. Men is daarin de Schrift gaan zien als het letterlijk geïnspireerde Woord van God, dat absolute geldigheid en gezag heeft voor de eigen situatie en de eigen tijd, maar ook voor het invullen van de toekomst. Daarom neemt men alles letterlijk, ook de Oud-testamentische en apocalyptische profetieën. Zo is men tot dit chiliastisch gekleurde toekomstbeeld gekomen.

Overigens is deze vorm van Schriftverstaan ook een uiting van respect voor het zakelijke, tastbare gegeven. Alleen treedt er een eigenaardige spanning op, wanneer naast dit respect voor de uitwendige letter van de Schrift als door de Geest geïnspireerd, er tevens een tweede hermeneutische sleutel zich aandient, die gevormd wordt door de geestelijke geloofservaring. Dit laatste is bij Schortinghuis expliciet geconstateerd, maar kan ook bij vele anderen worden aangetroffen. De bevinding wordt zo iets als een tweede openbaringsbron, naast de Schrift, hoewel de laatste (uitwendige) norm blijft, of ook verbonden met de Schrift op deze wijze, dat men de Schrift vergeestelijkt en inpast in het geestelijke belevingskader. We zouden kunnen verwachten, dat dan ook die gedeelten van de Schrift die op de toekomst (van Israël) slaan in dit geestelijke kader zouden worden ingepast, maar kennelijk heeft men dat niet gedaan of in beperkte mate gedaan. Hier blijft een spanning aanwezig, die op zijn minst merkwaardig is.

DE THEOCRATIE

Komen wij nu van deze buitenste cirkel tot de op één na buitenste cirkel, de staat, land en volk, de overheid, dan is terecht opgemerkt, dat vrijwel alle vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie in min of meerdere mate theocratisch zijn gericht. Zeker is er ook in dit opzicht een ontwikkeling te constateren, die erop wijst, dat men steeds meer moeite ermee gehad heeft om dit theocratisch ideaal hoog te houden, laat staan te verwezenlijken. Teellinck, Voetius en ook Lodenstein zijn er nog vol van. Bij Brakel en Witsius horen wij er al minder van. Bij Comrie wordt het wel genoemd, maar het vormt geen belangrijk deel van zijn aandachtsveld. Bij Schortinghuis komt het vrijwel geheel buiten het gezichtsveld te liggen. En Van der Groe betreft het vrijwel uitsluitend binnen zijn oordeelsprediking. Hij kent geen theoretisch ideaal meer, wel een theocratische frustratie.



Welke inhoud heeft dit theocratische ideaal gehad? Wij menen, dat W. Teellinck dit het zuiverst heeft ingevuld, als hij het ziet als een mobilisatie van alle christenen zich in te zetten om alle terreinen van het leven te laten beheersen door de vreze des Heren. Lodenstein kent het werkwoord 'christenen'. Dit werkwoord is aanvankelijk ook het wachtwoord geweest in theocratisch verband. Het moest erom gaan, dat niet alleen het hart vroom was, en het gezin, de gemeente en de kerk, maar ook het volk. En dat dit vrome volk door vrome overheden zou worden geregeerd, 'opdat er eer in onzen lande woon en zich aldaar op 't luisterrijkst vertoon' (Ps. 85).

Wij zouden verwachten, dat deze theocratische instelling de Nadere Reformatie gebracht heeft tot een duidelijke missionaire opstelling, zowel van de gelovige individueel als ook in de verbanden van gemeente en kerk. Toch is dat niet het geval. Er is zelfs nauwelijks enige missionaire aandacht voor de niet gereformeerde gelovigen te vinden. De roomsen, de joden en de libertijnen werden in hun persoonlijke geloofsbeleving met rust gelaten. Het is niet zonder reden geweest, dat Lodenstein dit gegeven hekelt als bewijs van geestelijke slapheid, gemakzucht en egoïsme. Maar wel stond men erop, dat de overheid maatregelen nam om de openbare uitoefening van de genoemde geloofsovertuigingen te verhinderen en wilde men, dat de overheid ook andere dwangmaatregelen nam om deze anders gelovigen voor de kerk te winnen, of althans hen te beletten om de volle publieke uitleving van hun overtuiging te praktiseren en zodoende de gereformeerde geloofsbeoefening te hinderen.

Dit laatste was één van de belangrijkste punten, waarmee de kritiek van de Nadere Reformatie op de overheid inzette. Men vond, dat de overheid tekort schoot in het vervullen van haar taak, die haar van Godswege was opgelegd, en waarin zij de kerk had te dienen en de vijanden van de kerk had te weerstaan. Zo kwamen dus niet alleen de eigen gemeente en de kerk, maar ook de overheid onder kritiek te staan. En die kritiek raakte in zoverre haar doel, dat de overheidspersonen tevens lidmaten van de kerk waren, maar reëel effect had zij doorgaans weinig.

Daarnaast kwam de verhouding tot de overheid onder druk te staan, als het ging om de vrijheid van de kerk en de plaatselijke gemeente tegenover de (plaatselijke) overheid. Enerzijds moest de overheid de kerk helpen in haar verwezenlijking van het ideaal van een nadere reformatie. Anderzijds moest zij de kerk en de gemeente vrij laten, juist ook weer als het ging om de instandhouding en de vernieuwing van de rechte verkondiging en het pastoraat. Maar in beide opzichten is de Nadere Reformatie meestal teleurgesteld uitgekomen. En stellig moet ook hier één van de oorzaken gezocht worden, waarom de Nadere Reformatie als zodanig niet het gewenste resultaat heeft gehad. En ook om die reden is er een toenemende terughoudendheid te constateren. Men verwacht het niet meer van een samenwerking met de over-

heid. Maar daardoor verliest men tegelijkertijd de wijdere contouren van het heil uit het oog. Men zoekt het in eigen kring alleen, en die kring wordt al maar kleiner en enger.

Men ziet deze beweging voltrekken in de wijze, waarop men een parallel trekt tussen Nederland en de kerk enerzijds en Israël en Sion (Jeruzalem) anderzijds. Eerst overweegt daarbij de parallel tussen Nederland en Israël als land en volk. Hier is de theocratische visie nog onaangetast. Maar weldra gaat men onderscheid maken tussen Israël en Sion of Israël en Jeruzalem. De lijn van Israël loopt nog wel naar Nederland als land en volk. Maar steeds meer aandacht krijgt de parallel tussen Sion en de kerk van Nederland. Maar ook deze overeenkomst wordt onder druk geplaatst. Er blijft, als het om de ware kerk gaat, nog maar één vergelijking over. Dat is die tussen het ‘overblijfsel’ (der verkiezing) binnen Israël en binnen Sion en het overblijfsel van de ware godvrezenden binnen Nederland en binnen de kerk en de gemeente. Dat overblijfsel is echter voornamelijk in de conventikels te vinden. Ook op deze wijze zien wij, hoezeer de verkiezing maar ook de verwerping door de hele conceptie van de Nadere Reformatie zijn heengetrokken, tot in haar verste omtrekken.

DE HISTORISCHE CONTEXT

Uiteraard willen wij ook nog aandacht schenken aan de historische context van de Nadere Reformatie. Door zich te beperken tot het beschrijven van de hoofdfiguren, is er geen uitdrukkelijke aandacht besteed aan het onderzoek naar de historische wortels, waaruit de Nadere Reformatie is opgekomen noch naar de context, waarbinnen zij zich heeft bewogen. Toch is er wel een aantal gegevens hieromtrent aan het licht gekomen. Zo wordt het bij velen die ter sprake kwamen duidelijk, dat zij zich zeer bewust hebben georiënteerd op het Engelse en Schotse Puritanisme. Alleen al het enorme aantal vertalingen van Engelse werken in het Nederlands is daarvan een overtuigend bewijs. Er is zelfs wat voor te zeggen, dat het ideaal van de Nadere Reformatie omschreven wordt als de poging van het Nederlandse Gereformeerd Protestantisme om het puriteinse model van de bevindelijke en ethische precisieheid toe te passen op de mens, de gemeente, de kerk, het volk en het land van Nederland. In Engeland heeft het er even op geleken, dat dit ideaal werkelijkheid zou gaan worden (O. Cromwell). In Nederland is het bij een ideaal gebleven, dat op de duur steeds verder van de realisering zich verwijderde.

Deze beïnvloeding vanuit het Puritanisme geldt niet alleen de precisieheid in de levensheiliging, maar ook de mystieke invulling van het innerlijke geloofsleven. Wanneer wij in de Nadere Reformatie telkens klanken opvangen,



die ontleend zijn aan de middeleeuwse mystiek, behoeven wij nog niet onmiddellijk te denken aan een rechtstreeks putten uit de middeleeuwse bronnen, hoewel ook dit aanwezig is. Van meer betekenis is echter, dat het juist de Puriteinse practici geweest zijn, die uit deze mystieke bronnen rijkelijk hebben geput, en dat via hen deze mystiek is doorgedrongen in de Nadere Reformatie. Toch is het zaak, dat wij niet alleen in de richting van het Puritanisme kijken. Terecht is erop gewezen, dat als het gaat om de consequente levensheiliging, het Genève van Calvijn evengoed als model heeft kunnen gelden en ook inderdaad gegolden heeft. Het is dan ook een niet te verwaarlozen gegeven, dat wij de eerste vertegenwoordigers of grondleggers van de Nadere Reformatie niet alleen in het Engelse maar ook in het Franse taalgebied kunnen aantreffen (J. Taffin, Daneau).

Tevens is het van belang te bedenken, dat als wij bij G. Voetius en anderen soms een referentiekader opmerken, dat zeer breed is, en dat o.a. ook zich uitstrekt tot de Rooms-katholieke wereld, wij niet direct moeten menen, dat wij hier wortels aantreffen van de Nadere Reformatie. Er dient in dit verband een duidelijk onderscheid te worden gemaakt tussen de bronnen, waaruit de Nadere Reformatie heeft geput en het vaak zeer selectieve gebruik maken van een veelsoortig studiearsenaal, waar met name de geleerden onder de mannen der Nadere Reformatie zich schuldig aan hebben gemaakt.

BEOORDELING

Het komt ons tenslotte voor, dat wij ons zoveel mogelijk aan een inhoudelijke beoordeling van de Nadere Reformatie dienen te onthouden. Wij wezen daar reeds op. De schrijvers van dit boek voelden zich zozeer betrokken bij dit historisch gebeuren, dat zij nogal eens zich uitspraken vóór of tegen bepaalde uitingen van de Nadere Reformatie. Vooral wanneer de vergelijking met de Reformatie aan de orde kwam, moesten velen constateren, dat er in plaats van een nadere reformatie een verdere deformatie heeft plaatsgevonden. Toch zouden wij aan het eind van dit boek willen pleiten voor een benaderingswijze, waarin de Nadere Reformatie als zelfstandig historisch verschijnsel wordt gezien en gewaardeerd. Natuurlijk kunnen dan de soms vergaande verschillen met de Reformatie niet verborgen blijven, maar de waardering hiervan kan dan toch open blijven, met name omdat de Nadere Reformatie uitdrukkelijk niet slechts een reformatorische beweging heeft willen zijn, maar niet minder bewust als doelstelling gehad heeft om het geloof en het leven der Reformatie gestalte te geven in de context van de eigen tijd. In dit kader beoordeeld is de steeds toenemende vergeestelijking en verwettelijking van het leven des geloofs te beschouwen als een noodzakelijke ontwik-

keling die geheel aansloot bij de geest van de tijd. De Nadere Reformatie, waarin de bekering als terugkeer tot de oude paden zo'n centrale plaats innam, is tevens een voluit eigentijdse en in die zin moderne beweging geweest, gericht op de concrete situatie, waarin de mens, de kerk en het volk van die tijd zich bevonden. Een 17de en 18de eeuwse moderne devotie.

Noten

1. T. Brienens, e.a., 'Nadere Reformatie, Een poging tot begripsbepaling', in: *Doc. bl. Nadere Reformatie*, 7/4 (1983), blz. 109
2. W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus*, a. W., S. 11 f.f.
3. C. Graafland, 'De gereformeerde Orthodoxie en het Piëtisme in Nederland', in: *Nederl. Theol. Tijdschr.*, 19 (1965), blz. 470 v.v.
4. W. Teellinck, *Eubulus*, Middelburg, 1616, blz. 141 v.v., 166
5. A. w., blz. 139 v.



PERSONENREGISTER

- Alberti, Joan 328, 332, 346
Amesius, Willem 54, 55, 56, 65, 71, 87,
100, 178, 220
Amyraldus, Moses 332
Andel, C.P. van 122
Andel, H.A. van 83
Aristoteles 77
Arminius, Jacobus 18, 49, 196, 354
Armstrong, B.G. 332, 346
Arnoldus, Nicolaas 208
Asselt, W.J. van 347
Augustinus 59, 77, 111, 345
Avinck, Theodorus 315, 318, 345
- Balke, W. 311, 313
Barenzonius, Nicolaas 220, 221
Bavinck, H. 191, 347
Baxter, Richard 257, 330
Bayly, Lewis 9, 12, 68
Becius, Johannes 282
Bekker, Balthasar 91, 221, 332
Berg, J. van den 190, 310, 311, 313,
314, 328, 345, 346, 347
Berg, M.A. van den 310, 313
Berkhof 313
Berkouwer, G.C. 347
Berkum, H. van 250, 272
Bernard van Clairveaux 47, 164, 188,
204, 205, 217, 257, 273
Bertius, Petrus 49
Beuningen, Koenraad van 130
Beveren, A.W. van 243, 244
Beza, Theodorus 81, 96, 136
Bichon, Claes 279
Bichon, Johanna Cornelia 279
Bichon, Johanna Maria 280
Bie, J.P. de 163, 302, 311, 313
Binning, Hugo 160
Blom, C. 279
Boer, J. de 122
Bogaert, Justus van den 87, 193
Bogardus, J. 282
Bogerd, G.J. van den 347
Bogerman, Johannes 37
- Bonnet, Gisbertus 273, 300
Boot, I. 125, 191, 217, 273
Borstius, Jacobus 251
Boston, Thomas 316, 318, 336
Boter, Maria 221
Bouman, H. 44, 45
Bouwman, M. 83
Brahé, Jan Jacob 286
Brakel, Wilhelmus à 88, 124, 146,
164vv, 240, 253, 257, 258, 281, 283,
284, 286, 299, 301, 302, 311, 337, 338,
339, 347, 359, 360, 363
Brès, Guido de 28, 45
Brienen, T. 121, 124, 125, 190, 242,
243, 244, 272, 311, 313, 324, 346, 367
Brown, John 140, 252, 257
Brucherus, J.C. 255, 274
Bruïne, J.C. de 273, 346
Bruining, H. 279, 299, 300, 301, 312
Brune, Johan de 43
Bucer, Martin 7, 32, 34, 58, 75, 136,
142, 199, 200, 257
Budding, D.J. 242, 244, 297, 313
Bullinger, Heinrich 257
Burmannus, Franciscus 160
Burman, Petrus 276
Burs, Gillis 20
Burs, Jacobus 20, 21, 36
Busz, Aletta 248, 250
Busz, Gerardus 248
- Calvijn, Johannes 11, 23, 32, 33,
34, 55, 56, 58, 65, 100, 101, 103,
123, 133, 136, 147, 190, 198, 199,
200, 207, 258, 266, 273, 274, 283,
284, 293, 296, 299, 329, 330, 333,
339, 342, 345, 350, 352, 363
Cameron, J. 315, 332
Campe, Jacob van 46
Cartesius (zie Descartes)
Chandieu, Antoine 79, 142
Coccejus, Johannes 59, 86, 112, 160,
167, 177, 185, 186, 195, 210, 343, 347,
360



- Cock, Hendrik de 345
Comrie, Alexander 44, 248, 272, 280,
282, 286, 289, 290, 310, 315vv, 353,
356, 363
Comrie, William 315
Coornhert, Dirck Volckertsz 23
Cromwell, Olivier 365
- Danaeu, Lambert 366
Denck, Hans 32
Dermout, J.J. 346
Descartes, René 51, 54, 91, 160, 197,
343
Deursen, A.Th. 44
Diest Lorgion, E.J. 272
Dijk, A.W.C. van 278, 310, 313
Dijk, Is van 218
Dod, John 17
Dool, L. van den 243, 244
Dorrié, Antonius Johannes 257
Driessen, Antonius 247, 248, 249, 252,
253, 257, 262, 281, 282, 310, 316, 344
Duker, A.C. 83
- Eckhardt 42
Eduard VI 9
Eekhof, A. 163
Elshout, A. 245
End, A. van den 273
End, G. van den 346
Engelberts, W.J.M. 43, 44, 46
Emmius, Ubbo 250
Epictetus 197
Erastus, Tomas 81, 301, 302
Erasmus, Desiderius 23
Erskine, Ebenezer 280, 291, 292, 293,
294, 307, 313, 315v, 325, 336
Erskine, Ralph 257, 268, 280, 291, 293,
294, 307, 313, 315v, 325, 336
Essenius, Andreas 127, 137, 143, 193
Eswijler, Johannes 281, 282, 283, 310,
329
Evenhuis, R.B. 163
Exalto, K. 274
Eyssonius, Christophorus 254
- Faukelius, Hermannus 19, 20
Faulenbach, H. 122
Feith, Rhijnvis 259
- Florijn, H. 163
Franck, Sebastian 32
Francke, Hermann August 11
Frederik Hendrik 50
Fruytier, Jacobus 320
- Gelder, H.A. Enno van 43
Genderen, J. van 190, 191, 216, 217,
218, 242, 244
Gentman, Cornelis 83
Gerdes, Daniël 252, 253, 262, 272, 273
Gerson, Johannes 99
Gerhard, Johann 68
Gier, J. de 125
Giffen, David Flud van 170
Goeters, W. 44, 121, 122, 125, 191,
217, 349, 359, 367
Gomarus, Franciscus 18, 20, 21, 36,
37, 43, 49, 55, 96
Gorsel, W. van 227, 244, 305, 311, 313,
347
Graafland, C. 122, 123, 124, 190, 273,
291, 296, 310, 311, 313, 347, 367
Gray, Andrew 315
Groe, Eva van der 276, 278, 302
Groe, Johan Hugo van der 280
Groe, Ludovicus van der 276
Groe, Simon van der 276, 278
Groe, Theodorus van der 276vv, 327,
347, 350, 351, 352, 359, 360, 363
Groenendijk, F.L. 45
Groenewegen, Jacob 278, 281, 282,
283, 284
Groenhuis, G. 124, 345
Groot, A. de 83, 123
Groote, Geert 42
Grijns Martha 18
Guthry, William 257
- Haar, J. van der 125
Hagen, Petrus van der 302
Harlingen, M. van 216
Hartman, Nicolaas 254, 255, 256, 274
Hartog, J. 243, 244, 346
Hattem, Pontiaan van 220, 221, 284
Hechtermans, Cornalia Henriëtte 279
Heerspink, J.B.F. 272
Hellenbroek, Abraham 164, 166, 172,
189, 191, 253, 257, 276, 283, 302



- Hendrik VIII 9
Heppe, H. 122, 272, 273, 318
Herder, J.G. 140
Herman, Gerardi 193
Heuvel, A.D. van den 306, 307, 311, 314
Heyde, Johanna 325
Heydanus, Abraham 160, 343
Hildersham, Arthur 17
Hobbes, Thomas 160
Hof, W.J. op 't 43, 44, 46
Hofman, J. 86, 87
Hofstede, Johannes 257
Hofstede, Petrus 279, 299, 300, 301, 302, 311, 312, 313
Hofstede de Groot, Petrus 125
Holtius, Nicolaas 281, 286, 315, 318, 322, 327, 328, 329, 332, 346
Hollweg, W. 124
Hommius, Festus 282
Homerus 56, 76
Honig, A.G. 272, 310, 314, 315, 335, 345, 346
Honert, Joan van den 255, 256, 281, 286, 305, 329, 332
Honert, Tako Hajo van den 276
Hoogt, Everardus van der 87, 116, 121, 124
Hoornbeek, Johannes 5, 71, 76, 93, 127, 133, 134, 137, 162, 193, 200, 201, 351
Hora, Anna Catharina 250
Hora, Anna Maria 250
Hora, Johan 249
Houten, Josua van 67
Huisman, G. 124, 311, 314, 345
Hutcheson, Georg 280, 307, 312, 313
Hyperius, Andreas 75

Imminkhuizen, H. 345
Ittersen, G.P. van 43

Johan van Nassau 75
Janse, L. 163
Jansenius, Cornelis 50
Janssonius, Hillebrandus 143
Jonge, Johanna de 17
Jongeneel, J.A.B. 346

Keessel, Dionysius van der 255
Kemp, Johannes van der 283
Kennedy, Hugh 305
Kersten, G.H. 345, 347
Kevan, E.F. 217
Klugkist, Conradus 249, 257
Klugkist, Henricus 248
Klugkist, Johannes 249, 254
Knevel, A.G. 46
Koeman, P. 123
Koelman, Jacobus 5, 11, 12, 13, 29, 53, 87, 88, 120, 125, 127vv, 166, 217, 257, 273, 283, 302, 318, 326, 350, 351, 353, 358, 359, 360
Kremer, W. 242, 244, 311, 314
Kromsig, J.C. 272, 310, 314, 346
Kromsig, P.J. 191
Krull, A.F. 163, 273
Kuyper, Abr. 290, 345, 346, 347
Kuypers, Gerard 346

Laats, Johanna 276
Labadie, Jean de 77, 91, 119, 121, 129, 143, 144, 145, 146, 148, 153, 161, 162, 165, 167, 208, 362
Lambregtse, Anna 219
Lampe, Friedrich Adolph 257, 262, 273, 282, 310
Leibniz, G.W. 335
Lessing, G.E. 332
Leurdijk, G.H. 310, 314
Leydekker, Jacobus 219
Leydekker, Melchior 86, 122, 219, 220
Ligtfoot, J. 86
Linde, S. van der 44, 119, 121, 124, 125, 228, 243, 244, 272, 274, 309, 314, 345, 347
Locke, John 273
Lodenstein, Jodocus van 5, 11, 21, 43, 85vv, 152, 156, 161, 166, 193, 220, 249, 252, 253, 257, 258, 284, 302, 304, 305, 318, 319, 320, 326, 349, 351, 352, 353, 355, 356, 359, 360, 362, 363, 364
Lodenstein, Joost Cornelisz 85
Lodewijk XIV 237
Loo, H. van 279
Los, F.J. 190, 311, 314
Love, Christoffel 160
Lubbers, Johannes 254



- Lubbertus, Sibrandus 37
Luther, Martinus 7, 11, 31, 32, 33, 34,
58, 70, 71, 72, 104, 136, 140, 142, 257,
268, 284, 296, 333, 339
- Macleod, J. 345
Marck, Johannes á 167, 216, 276
Maresius, Samuel 201
Marnix van St. Aldegonde,
Philippus 24, 99
Meertens, P.J. 43
Meiners, Eduard 248, 255, 257
Melanchthon, Philippus 32, 104, 284,
246
Miskotte, K.H. 125, 347
Moerkerken, A. 245, 314
Montanus 206
Morèly, Jean de 79, 142
- Nauta, D. 346
Nethenus, Matthias 80, 88
Neuser, W. 347
Nevius, Sara 165, 189
Nieuwland, Petrus van 299, 300
- Oecolampadius, Johannes 32
Oldenbarnevelt 19
Olevianus, Caspar 282, 287
Onstenk, O.J. 125
Oosterland, J. 277
Oosterman, G. 277
Os, A. van der 332
Ovidius 62
Owen, John 86
- Pajon, Claude 332, 339
Parrhesius, Christophilus
(schuilnaam) 87, 113
Paul, H. 346
Pelagius 333, 334
Perkins, William 49, 56, 67, 76, 220
Petri, Johannes 71
Piscator, Johannes 136
Presser, J. 45
Proost, P.Jzn. 43, 121, 122
- Ridderus, Franciscus 242, 244, 297,
311, 313
Ritschl, A. 85, 107, 121, 123, 318
- Roëll, H.A. 221, 332
Roldanus, C.W. 43
Ros, A. 121
Rous, Francis 160, 203, 215, 217, 252,
253, 257
Ruiter, J.A. de 310, 346
Ruler, A.A. van 217
Runia, K. 227, 228, 242, 243, 245
Rutherford, Samuël 257
Ruusbroec 42
Rijp, H. van 87, 88
Rijswijk, C. van 243, 245
- Saarberg, J.A. 243
Savonarola, Girolamo 127
Saldenus, Willem 257, 258, 274, 320
Sandt, H.W.W. van de 346
Schildkamp, Trijntje Sikkes 246
Schneider, M. 46
Scholte, H.P. 88, 121, 125
Schortinghuis, Georgius 251
Schortinghuis, Gerardus 250, 251
Schortinghuis, Henricus 251
Schortinghuis, Jurgen Willems 246
Schortinghuis, Lukas 251
Schortinghuis, Wilhelmus 13, 246vv,
283, 310, 328, 329, 346, 350, 359, 360,
363
Schortinghuis, Wilhelmus jr. 251
Schotel, G.J.D. 243, 245
Schram, P.L. 243, 245
Schultens, Albertus 276
Schultens, Jan Jacob 286, 320, 328,
332, 344, 345
Schuurman, Anna Maria van 87, 146,
165
Schwenckfeldt, Caspar 32
Sell, A.P.F. 346
Simons, Joseph 257
Slagboom, D. 122, 123
Slik, K.W. 216
Smytegelt, Bernardus 219vv, 281, 296,
302, 305
Smytegelt, Josias 219
Smytegelt, Marinus 219
Smytgelt, Petrus 219, 221
Snijders, G. 273
Sparringa, Johannes 249
Spener, Philipp Jakob 11, 85



- Spijker, W. van 't 44, 191
Steenbeek, A. 243, 245
Steenblok, C. 83
Stegnerus, R. 255
Strik, G. 239, 242, 243, 245
Swarte, G. 255
Swarte, H.G. 255
- Taffin, Jean 56, 65, 366
Tauler, Johannes 42, 99
Teellinck, Agatha 17
Teellinck, Anthonetta 17
Teellinck, Cornelis 17
Teellinck, Eeuwoud 17
Teellinck, Johanna 17
Teellinck, Johanna Wd. 19
Teellinck, Johannes 17
Teellinck, Johannes Wzn. 19, 80
Teellinck, Joost 17
Teellinck, Levina 17
Teellinck, Maria Wd. 19
Teellinck, Maximiliaan 19, 22, 22, 44, 47
Teellinck, Suzanna 46
Teellinck, Theodorus 19
Teellinck, Willem 5, 11, 12, 13, 14,
17vv, 50, 56, 65, 67, 68, 85, 90, 133,
151, 156, 197, 257, 259, 271, 273, 274,
282, 284, 297, 304, 318, 349, 350, 351,
352, 353, 355, 356, 358, 359, 361, 363,
364, 367
Tersteegen, Gerhard 88
Thilenius, J. 220, 221
Thomas van Aquino 259
Thomas à Kempis 21, 23, 42, 47, 49,
99, 202
Thuynen, Theodorus van 282, 310
Tigchelaar, J.J. 190
Tossanus, Daniël 68
Trelcatius, Lucas jr. 18
Trigland, Jacobus 217
Tukker, C.A. 121, 311, 313
- Udemans, Godefridus 19, 65, 251
Undereyck, Theodor 88
Ursinus, Zacharias 282, 287
- Vekeman, H. 45, 310, 311, 314
Velde, Abraham van de 80, 196
Velema, W.H. 243, 245
- Velzen, Abrahamus van 249
Velzen, Cornelis van 252, 253, 257,
281, 316
Venema, Herman 273, 346
Verboom, J.H.R. 345
Verbrugge, Otto 247, 248
Vergilius 62
Verschoor, Jacobus 191, 347
Verschuur, Johannes 112, 124, 274,
275, 283
Vignon, J. du 281, 282
Viret, Petrus 32
Vlak, Johannes 221, 332
Vlijm, J.M. 243, 245
Voetius, Gisbertus 9, 12, 13, 14, 15, 21,
23, 49vv, 87, 96, 99, 116, 121, 124,
127, 130, 136, 143, 162, 167, 177, 193,
195, 201, 205, 206, 220, 240, 257, 280,
300, 301, 302, 343, 345, 349, 353, 354,
356, 359, 361, 362, 363, 366
Voorburg, Maria van 85
Vrankrijker, A.C.J. de 45
Vree, J. 125
Vrieze, P. de 221, 242, 243, 245
Vrolikherd, C. 282
Vrolo, J. 282
Vrijer, M.J.A. de 122, 219, 225, 241,
242, 243, 245, 255, 260, 264, 272, 273,
310, 314
- Waeyen, Johannes van der 207, 208,
217
Walaeus, Antonius 20, 39
Wallmann, J. 121
Ward, Max 257
Weremeus, A. 257
Wessels, A.W. 245
Westendorp Boerma, N. 273
Westerwijk, A. 220
Westreenen, P. van 282
Wateley, William 12, 17, 44
Willem I 49
Willem III 220
Willigen, Adriaan van der 282, 283
Winning, C.H.O.M. von 43
Witsius, Claes Jacobsz 193
Witsius, Hermannus 5, 88, 128, 152,
166, 167, 189, 193vv, 220, 223, 252,
253, 257, 258, 318, 320, 351, 356, 363



Wittichius, Christoph 160
Witteveen, K.M. 272, 273
Woelderink, J.G. 191, 347
Wolff, Christian 335
Wolters, Catharina 249
Wolzogen, Ludovicus 91, 160, 362

Ypey, A. 346
Yvon, Pierre 165, 170, 178, 190
Zanchius, Hieronymus 136, 284
Zepperus, Wilhelmus 75
Zwager, H. 275
Zwingli, Huldrych 32

Inhoudsopgave

DE NADERE REFORMATIE	<i>Prof. Dr. W. van 't Spijker</i>	5
De Nadere Reformatie		5
Plaatsbepaling van het Europese Piëtisme		6
Plaatsbepaling binnen het Piëtisme		8
Gelijktijdigheid, gemeenschappelijkheid, beïnvloeding		10
Het eigen karakter van de Nadere Reformatie		12
 WILLEM TEELLINCK (1579-1629)	 <i>Drs. K. Exalto</i>	 17
Levensloop		17
Een Nadere Reformatie		22
Reformatie en Nadere Reformatie		31
Rechtvaardiging en heiliging		38
<i>Noten</i>		43
 GISBERTUS VOETIUS (1589-1676)	 <i>Prof. Dr. W. van 't Spijker</i>	 49
Leven		49
Theologie		52
Theologia practica		55
Wet en evangelie		57
Wedergeboorte en bekering		61
Praecisitas		65
Ascese. Praktijk van de vroomheid		67
Geestelijke verlatingen		71
Politica ecclesiastica		74
De geïnstitueerde kerk		77
De kerkelijke macht		80
<i>Literatuur</i>		83



JODOCUS VAN LODENSTEIN (1620-1676)	<i>Prof. Dr. C. Graafland</i>	85
Leer en leven		93
De woorden der Waarheid en de Waarheid der woorden		94
De waarheid is God zelf		95
Letterkennis – geestelijke kennis		96
Woord – Geest		97
Wedergeboorte en geloof		100
Rechtvaardiging – heiliging		100
Heiligheid – zaligheid		102
De Wet		104
Verkiezing en verantwoordelijkheid		106
De beloften		108
Christologie		109
Beschouwing van Zion		113
Kritiek op de kerk		116
Herkenning en erkenning		120
<i>Noten</i>		121
JACOBUS KOELMAN (1632-1695)	<i>Prof. Dr. W. van 't Spijker</i>	127
Inleiding		127
Overzicht van Koelmans leven		127
Het réveil in Sluis		129
Wat bewoog de man		131
Reformatie tegen de formulierdwang		132
Reformatie omtrent de feestdagen		135
Het conventikel als middel tot Nadere Reformatie		139
Koelman en het Labadisme		143
De kern van het conflict met de Labadisten		148
Koelmans programma voor de Nadere Reformatie		151
Vier samenspraken, over ettelijke kerkelijke zaken		153
De punten van nodige Reformatie		157
<i>Literatuur</i>		163
WILHELMUS À BRAKEL (1635-1711)	<i>Prof. Dr. J. van Genderen</i>	165
Levensgeschiedenis		165
Het verschil met de Labadisten over de kerk		167

Verbond en verkiezing bij Brakel	170
Geloven en heilszekerheid	178
Het geestelijke leven	182
De wet van God	185
Brakel en de Piëtisten	187
<i>Noten</i>	189

HERMAN WITSIUS (1636-1708)	<i>Prof. Dr. J. van Genderen</i>	193

Leven en werk van Witsius	193
De noodzaak van een heilige Reformatie	196
Geestelijke godzaligheid en preciesheid	201
Reformerend optreden zonder met de kerk te breken	206
Een verbondsleer met een praktische strekking	209
Schrift en ervaring	214
<i>Noten</i>	216

BERNARDUS SMYTEGELT (1665-1739)	<i>Dr. T. Brien</i>	219

Zijn leven en werken	219
Zijn visie op het geestelijk leven	222
Zijn gedachten over de heiligmaking	231
Zijn woord over de politiek	236
Zijn houding tegenover de conventikels	239
Waardering	241
<i>Noten</i>	242
<i>Literatuur</i>	243

WILHELMUS SCHORTINGHUIS (1700-1750)	<i>Drs. K. Exalto</i>	247

Levensloop	247
Het innige christendom	251
Schortinghuis' theologie en vroomheid	256
<i>Noten</i>	272

THEODORUS VAN DER GROE (1705-1784)	<i>Dr. T. Brien</i>	277
Zijn leven en werken		277
Zijn standpunt inzake het wezen van het geloof		281
Zijn visie op de rechtvaardiging door het geloof		285
Zijn gedachten over het adres van de beloften		290
Zijn constructie van de verhouding van wet en evangelie		294
Zijn klassificeren in zijn preken		296
Zijn visie op de verhouding van kerk en overheid		299
Zijn woord voor zijn tijd		302
Zijn beoordeling van de opwekkingen		305
Zijn visie op de toekomst van kerk en Israël		307
Terugblik		309
<i>Noten</i>		310
<i>Literatuur</i>		312
ALEXANDER COMRIE (1706-1774)	<i>Prof. Dr. C. Graafland</i>	315
Uit Schotland afkomstig		315
Student en predikant		316
Comrie als vertegenwoordiger van de Nadere Reformatie		318
De vervallen staat der gelovigen		319
De toestand van kerk, land en volk		320
De conventikels		321
Het verval van de zuivere leer der hervorming		322
Comrie's prediking		323
Ruime aanbieding van het evangelie		325
Het gebed		326
Ware en valse genade		327
Het examen van ontwerp van tolerantie		327
De geloofskennis		328
Reformatie en Orthodoxie		329
Overheersing van Dordt		330
De geest van de 18de eeuw		331
De theologie van Saumur		332
Het antwoord van Comrie		334
Accent op de eeuwigheid		335
Comrie's rechtvaardigingsleer		337
Woord en Geest		339
Het aandeel van de mens		342

Comrie's oordeel over J. Coccejus en zijn verbondstheologie	343
Kerkelijke opstelling	344
Comrie: gereformeerd of ultra-gereformeerd	344
<i>Noten</i>	345

KERNEN EN CONTOUREN VAN DE NADERE REFORMATIE	349
<i>Prof. Dr. C. Graafland</i>	
De Nadere Reformatie als beweging	349
Nadere Reformatie en Gereformeerd Piëtisme	350
Nadere Reformatie en Reformatie	351
Nadere Reformatie en de Gereformeerde Orthodoxie	353
Verkiezing en wedergeboorte	354
Wedergeboorte en heiliging	356
Het gezin en de gemeente	357
De kerk	359
De schepping en de natuurlijke theologie	361
De eschatologie	362
De theocratie	363
De historische context	365
Beoordeling	366
<i>Noten</i>	367

PERSONENREGISTER	369

INHOUDSOPGAVE	375



Personalia

Dr. T. Brien is wetenschappelijk medewerker in de vakken Catechetiek en Liturgiek aan de Theologische Hogeschool van de Christelijke Gereformeerde kerken te Apeldoorn en tevens predikant van de Christelijk Gereformeerde kerken te Gorinchem.

Drs. K. Exalto studeerde aan de Rijksuniversiteit te Utrecht en is thans emeritus predikant van de Nederlandse Hervormde kerk.

Prof. dr. J. van Genderen is hoogleraar aan de Theologische Hogeschool van de Christelijke Gereformeerde kerken te Apeldoorn.

Prof. dr. C. Graafland is bijzonder hoogleraar vanwege de Gereformeerde Bond en wetenschappelijk hoofdmedewerker voor de Geschiedenis van het Gereformeerd Protestantisme aan de theologische faculteit van de Rijksuniversiteit te Utrecht.

Prof. dr. W. van 't Spijker is hoogleraar aan de Theologische Hogeschool van de Christelijke Gereformeerde kerken te Apeldoorn.

