

Het Christelijke leven in de praktijk¹

4. De Antinomiaanse twistpunten van de 17-de eeuw

door

K. M. Campbell

vertaald door

H. Kievit

Toegevoegd:

Antinomianisme en H. Witsius

Door G.A. van den Brink

**STICHTING DE GIHONBRON
MIDDELBURG
2004**

NIEUWE VERSIE 2021

¹ Campbell, K.M. Living the Christian Live – 4. The Antinomian Controversies of the 17th Century, 4-de lezing gehouden op de Westminster conference in 1974.

Het Christelijke leven in de praktijk

De term “Antinomianisme” wordt in het Oxford’s woordenboek gedefinieerd als “iemand die vasthoudt dat de morele wet niet verplichtend is aangaande Christenen”. Het nieuwe woord werd gemaakt door Luther in verwijzing naar een gewezen volgeling van zijn genoemde Agricola, die Luther’s nadruk op Christelijke vrijheid overdreef tot de mate van het loochenen van de wettelijke verantwoordelijkheden van de gelovige.

Vandaar dat antinomianisme alleen onder Christenen kan voorkomen. En de antinomianistische geschilpunten van de 17^{de} eeuw waren dus twistgesprekken tussen Christenen over de relevantie van de wet van God in het leven van de uitverkorenen op aarde. Peter Toon herinnert ons terecht dat “leerstellige antinomianisme moet worden onderscheiden van praktisch antinomianisme, welke Gods genade misbruikt”(Hyper-calvinism, 28). Het moet worden opgemerkt dat zeer weinig beschuldigingen werden gemaakt tegen de Antinomianen betreffende hun daadwerkelijke vroomheid; in feite werd van hen in het algemeen een klaarblijkelijk voorbeeldig Christelijk kenmerk (gedrag) afgegeven. Hun tegenstanders maakten zich weliswaar ongerust over de *mogelijke* gevolgen van het antinomiaanse geloof, maar geen beschuldigingen van immoraliteit werden geuit tegen Hutchinson, Wheelwright, Crisp, Eaton, of andere hoofdpersonen in het twistgesprek. Het conflict was van theologische aard; de betreffende geschilpunten waren eerder theoretisch en theologisch, dan zedelijk van aard.

Er zijn drie onderscheiden twistzaken, die in aanmerking moeten worden genomen. De eerste vond plaats in Nieuw Engeland, zeer kort na de oprichting van de Massachusetts kolonie (USA, nabij Boston;HK); de tweede ontstond spoedig na de eerste in Engeland, vooral in en rondom Londen; en de derde gebeurde ook in het gebied rondom Londen in de laatste jaren van de 17-de eeuw.

We zullen ons eerst in chronologische volgorde richten op het antinomiaanse conflict in Nieuw Engeland. In dit twistgesprek waren de centrale personen Mevr. Anne Hutchinson en Ds. John Wheelwright aan de ene kant, Gouverneur John Winthrop en de meerderheid van kerkelijke leiders van Nieuw Engeland aan de andere kant, en een nogal ongemakkelijke positie in het midden innemend, ds. John Cotton, leraar in de gemeente van Boston en een van de beste theologische denkers, en mogelijkerwijs de beste prediker in Puriteins Nieuw Engeland.

Het drama van Nieuw Engeland centreerde zich rond een van de meest opzienbarende vrouwen in de Amerikaanse geschiedenis – Anne Hutchinson, in de woorden van gouverneur Winthrop ‘een vrouw van helder verstand en vrijmoedige geest’. Geboren in 1591 was deze dame een “dochter uit de pastorie”, of liever predikantsplaats, waar haar vader, Francis Marbury, een Anglicaanse predikant in Alford, Lincolnshire was geweest. Deze herder, een man van hoge idealen en degelijke principes werd verwijderd door een bureaucratisch en autoritair kerkgezag vanwege het bekritisieren van de onbekwaamheid van vele predikers in zijn dagen, die in feite zelden preekten. Hij verbleef 15 jaar lang, zonder baan om in levensonderhoud te voorzien, in Alford, en het was gedurende deze periode dat Anne, die met eerbied tegen haar vader opzag, opgroeide, als tweede van de 13 kinderen. Het is niet zo verwonderlijk om hier de wortels van haar latere onafhankelijkheid en zelfvertrouwen te zien en een gebrek aan respect voor predikanten, wat ontstond in deze omgeving van onveiligheid en frustratie. In 1605 verhuisde de familie naar Londen, alwaar Francis Marbury in 1611 stierf. Het jaar daarop trouwde Anne een zachtmoedige, bescheiden, maar succesvolle koopman die William Hutchinson werd genoemd. Het paar

vestigde zich in Alford, alwaar zij 22 jaar bleven wonen. In deze periode, waarin 15 kinderen werden geboren, werd Anne bekend en bewonderd vanwege haar activiteiten van vriendschap aan anderen, zijnde speciaal bedreven in het vroedvrouwschap en kruidenbehandelingen. Geen spoor van excentriciteit is van haar opgetekend in deze gehele periode. Zij was bekend met het bestaan van de Familists en vele andere sekten, die levendig bloeiden op de Isle van Ely, specifiek van de onbekende vrouwelijke prediker, die zij later beschreef als “een vrouw, een uit duizend, nauwelijks iemand te vinden zoals zij”. Maar zijn betoonde geen genegenheid tot het aansluiten bij dergelijke groeperingen.

Haar theologische visie werd gestimuleerd door John Cotton, toen hij naar Boston, Lincolnshire, verhuisde, 24 mijlen ten zuiden van Alford. Cotton is beschreven geworden als “een Puritein van de Puriteinen”(E. Battis, *Saints and Sectaries*, 28). Hij was in 1609 bekeerd geworden door de prediking van Richard Sibbes en volgde de theologische en temperamentvolle gesteldheid van Sibbes in zijn gehele leven na. Dat wil zeggen, dat hij de traditie van Calvijn volgde, veelmeer dan de scholastische traditie van Ames en de meerderheid van de puriteinen. Sibbes haalt Calvijn aan meer dan enig andere Puritein en vermijdt the uitwassen van logische dialectiek en zedelijk morele prediking , zoals die wordt gevonden bij de meeste van zijn tijdgenoten. Dit geldt ook voor Cotton, die zelfs nog nadrukkelijker het idee van “voorbereidende droefheid” verwierp. Genade, zo hield hij met klem vol, werd door God onmiddellijk beloofd, afgezien van enig menselijke voorbereidingen. Goede werken zijn geen kenmerk van rechtvaardiging, verzekering van de zaligheid wordt afgeleid daarentegen van de “getuigenis van de Geest zelf”.

Cotton’s duidelijke nadruk op goddelijke genade, gesteund door zijn vriendelijk en nederige aard maakte een diepe indruk op Anne Hutchinson en de mensen van Boston en de omliggende regio. In de geest van Calvijn, maakte Cotton geleidelijk en rustig een einde aan kerkelijke vormen en ceremonies, zonder hier een groot publiek probleem van te maken van deze dingen. Hij was in staat om zijn bediening in Boston (Engeland=HK) bijna 20 jaar voort te zetten, totdat in 1632 de lange arm van aartsbisschop Laud zelf Cotton bereikte en hij zelfs het zwijgen werd opgelegd. Het jaar eropvolgend emigreerde hij naar Massachusetts (USA), waar een recente vooruitgegane groep, was heengegaan, waaronder velen van Cotton’s vorige gemeente.

Een jaar later, in 1634, emigreerden ook de Hutchinsons naar Massachusetts. Later claimde Anne dit besluit genomen te hebben vanwege een openbaring van God. Zij gingen rechtstreeks naar Boston, waar Cotton onlangs als leraar was bevestigd in de gemeente. Boston was in deze tijd ongeveer 4 of 5 jaar oud en had ongeveer 2000 inwoners. De herder van de kerk in Boston – de grootste kerk in New Engeland – was John Wilson, volgens iedereen een man met nogal middelmatige vaardigheden, maar orthodox. Reeds was Cotton meer gezien bij de mensen uit Boston dan Wilson, en verdiende dit ook. Sinds de aankomst van Cotton was de aantal kerkleden, dat tot dan toe voor een tijd hetzelfde was gebleven, omhooggeschoten, daar veel mensen werden bekeerd en het kerkelijk leven in ieder opzicht was verbeterd. Klaarblijkelijk had Wilson zolang de wet gepredikt dat er een rijpe oogst voor Cotton was binnen te halen met zijn boodschap van soevereine genade *nu*. Toen de Hutchinsons aankwamen was Wilson juist vertrokken voor een bezoek van een jaar aan Oud Engeland. Dus voor deze tussenperiode genoot Mevr. Hutchinson de prediking van haar geliefde leraar met geen spoor van een andere benadrukking van de kansel.

In deze stilte voor de storm maakte Anne zich bemind bij de gehele bevolking door haar werken van barmhartigheid. Haar verpleegvaardigheden verwierven haar een spoedige ingang tot veel huizen, en wanneer zij veel mensen vond die leden onder een overdosis van “werken-prediking”, of een gebrek aan verzekering, stond zij klaar en in staat om hun twijfels en verwarring te lenigen; velen werden door haar tot kennis van

zaligmakend geloof gebracht. Dit verdiende oprechte dankbaarheid en bewondering van Cotton en de kerkleiders.

De eigenlijke aanleiding voor de storm, die losbrak in 1636 in Boston, was het uitoefenen van een vertrouwde gewoonte door mevr. Hutchinson. Dit was een informele bijeenkomst na de Zondag of Donderdag diensten om de preek te bespreken. Een stijgend aantal vrouwen (soms tot 80 toe) trokken naar het huis van de Hutchinsons voor deze bijeenkomsten – aangetrokken door haar magnetische persoonlijkheid, haar *blijkbare* theologische onderlegdheid, en haar verklaring van Christelijke vrijheid van wettische werken. Snel groeide haar invloed. Mensen kwamen tot verandering op haar bijeenkomsten. Een gemengde bijeenkomst van mannen en vrouwen begon naast de bijeenkomst voor vrouwen.

Toen John Wilson terugkeerde om Boston weer te bedienen, was de andere benadrukking (invloed in de prediking;HK) onmiddellijk helder. Anne's reactie hierop was om de wekelijkse besprekingen te gebruiken om Wilson's "werken-religie" te becommentariëren en te weerleggen, zoals zij het zag. Binnen twee jaar was de gehele kerk (inclusief Sir Henry Vane en andere invloedrijke personen) onder haar nadrukkelijke invloed, krachtig afgevend op de "wettische" prediking van Wilson, en de bediening van Cotton verheerlijkend. 'Het was een wonder', schreef gouverneur Winthrop, 'tot welk een plotseling moment de gehele kerk (enige weinigen uitgezonderd) haar nieuwe bekeerden werden, en velen ook uit de kerk, en ook van andere kerken'. Cotton zag dit deze gehele tijd niet in en realiseerde niet hoe zijn eigen nadruk tot het uiterste werd overdreven door de "opinionists", zoals zij werden genoemd. Hij gaf de beste verklaring over de gebeurtenissen en faalde nogal in te zien welk een gevaar er broeide op zijn eigen stoep.

De crisis werd versneld door de aankomst in 1636, van ds. John Wheelwright. Wheelwright was een verre verwant van de Hutchinsons en een man met een krachtig temperament en theologische inzichten die nauw aansloten bij mevr. Hutchinson. Uitgenodigd om te preken in Boston, kondigde hij leerstellingen af, die duidelijk sympathie hadden voor de Hutchinson groep, die nu bijna geheel de controle over/in de kerk hadden. Vandaar dat er veel gesproken werd om hem als een tweede leraar voor de gemeente te beroepen. Nu Wilson en Winthrop zagen dat Wilson en zijn prediking zou gaan overheersen als dit zou gebeuren; spraken zij zich tegen dit voorstel uit en de zaak werd tijdelijk verdaagd.

In dezelfde tijd dat Wilson het gevaar onderkende waar hij in was, begon predikanten vanuit andere delen van Nieuw Engeland wantrouwig te worden vanwege de winden van leer die uit de Boston gemeenschap bliezen en hun eigen kuddes beïnvloedden. Nieuws bereikte hun dat Anne Hinchinson – een vrouw, nota bene – alle predikanten in Nieuw Engeland had aangeklaagd met uitzondering van Cotton en Wheelwright, als liggende onder het verbond der werken; als zijnde wettisch en paaps (rooms); en waar het zegel van de Geest ontbrak. Ds. Thomas Weld klaagde dat 'de gelovige dienaren van Christus.....mest in hun gezicht gesmeten kregen....' C.F. Adams schrijft: "In het koude perspectief van de geschiedenis, moet het worden toegegeven dat dit meer was dan het zachtmoedigste van het menselijk vlees kon worden verwacht rustig te verdragen; maar de vroege kerkelijke leiders vielen niet op vanwege zachtmoedigheid...zij gordten zich sterk aan voor de strijd: en zich tegenover hun verzettend was enkel één vrouw; maar haar tong was als een zwaard, en zij had haar vrouw-zijn als een schild'(The Antinomian Controversy, 406).

Ter herinnering moet worden gezegd, dat in 1636 Massachusetts werd bedreigd door Indianen, de Fransen en door de dreiging van Laud om zijn gezag uit te breiden door bisschoppen te benoemen over de kolonie. Eenheid was essentieel, en alles, wat tenderde om de jonge, onervaren kolonie te verdelen moest voor eens en altijd worden uitgedreven.

Vane was zojuist gekozen als gouverneur in de plaats van Winthrop en was een actief bemoediger van de ‘opinionists’. Cotton deed niets. The predikanten moesten in actie komen. De eerste stap was om Cotton te bevragen en hem op de hoogte te stellen van de beschuldigingen, betreffende het leren en de activiteiten van Anne Hutchinson. Cotton was ten hoogste gealarmeerd te zien dat zijn prediking van genade werd overdreven tot een uiterste, dat de Christen werd gezegd vrij te zijn van enige wettige verplichtingen en geleid werd door de Geest apart van de wereld. Ongelukkigerwijs, konden de predikanten geen twee getuigen vinden, die precies konden getuigen wat Anne Hutchinson exact had gezegd, waardoor de predikanten Cotton enkel vroegen om tegen antinomianisme te preken in Boston. Dit deed Cotton. Hij haastte zich ook naar mevr. Hutchinson om haar te ondervragen en haar op de hoogte te stellen van de verschuldigingen die tegen haar waren ingebracht. Deze ontkende zij botweg, beweerend dat zij alleen leerde, zoals *hij* leerde. Cotton kwam tot de voorlopige conclusie dat enige van haar volgelingen verantwoordelijk waren voor het overdrijven van zijn prediking over de rol van de wet en de Geest. In de kerk begon hij te preken over de noodzakelijkheid van heiligmaking in het leven van de gelovige. Beide Cotton en Hutchinson werden nu onzeker waar beide exact stonden in theologisch opzicht. Intussen ging Wilson door met het preken van heiligmaking als de basis van verzekering (geloofszekerheid;HK). De ‘opinionists’ verhardden min of meer hun overtuigingen.

De predikanten onderhandelden in Oktober, 1636, op de jaarlijkse synode, maar de resultaten waren niet beslissend. Op nadrukkelijk aandringen, werkten beiden Cotton en Wheelwright mee, dat goede werken verplicht waren voor de Christen, en kon worden gezien als een teken van rechtvaardiging in een *ondergeschikte* zin. Er was veel minder overeenstemming over de natuur van het inwonen van de Heilige Geest in de gelovige. Niemand, inclusief Cotton en Wheelwright stemden in met de opmerking van Vane en Hutchinson dat er een echte vereniging bestaat van de Geest van God en de geest van de gelovige, zelfs verzetten zich enige predikanten zich tegen de zinsnede “Persoon van de Heilige Geest’ omdat dit niet in de Schrift stond.

De volgende zondag in Boston werd formeel voorgesteld dat Wheelwright zou worden beroepen als de tweede leraar naar de gemeente; echter, toen Winthrop opnieuw sterke tegenwerpingen maakte, stemde de meerderheid van de groep toe om de zaak te laten vallen. Een weg uit deze impasse was snel gevonden, toen een groep leden, die een lange afstand van Mt. Wollaston reisden, werden toegestaan om een hulpkerk in hun eigen plaats te bouwen. Wheelwright werd beroepen als leraar en diende daar zonder incidenten een jaar. Toen intussen Henry Vane dreigde ontslag te nemen, werd besloten om nieuwe verkiezingen te houden binnen een paar maanden.

De predikanten besloten om het sluimerende twistgeschil nogmaals aan te pakken; een groep van ongeveer 6 mensen (“een half dozijn” in engels;HK) inclusief Thomas Weld en Hugh Peters riepen mevr. Hutchinson op om precies te verklaren wat de verschillen waren, in haar opinie, tussen Cotton en de rest van de predikanten van Nieuw Engeland. Zij legde uit dat terwijl Cotton en Wheelwright een verbond der genade predikten, de andere een verbond der werken predikten. Uitgenodigd om hier nader op door te gaan, legde zij uit dat “je niet meer kan preken dan je weet”; *d.w.z.* Zij zelf leefden volgens een verbond van de wet. Zij waren, zo beweerde zij, gelijk de apostelen voor de opstanding, nog niet het zegel van de Geest hebbende, en niet in staat om een verbond van genade en vrijheid te prediken. De discussie kwam vast te zitten in een terminologische analyse van “getuige van de Geest”, “volledige zekerheid”, ‘heiligmaking’, en het onderscheid tussen het “brede zegel” en het “kleine zegel”. Anne Hutchinson bewees zich als een vlugge en subtiele disputant, ofschoon zij echt geneigd was om haar punten te winnen door gebruik te maken

van verwarrende en dubbelzinnige terminologie, welke zij zelf amper begreep. Het resultaat van deze ondervraging was dat het geschil onbeslist bleef.

Onmiddellijk na dezen werd een vragenlijst met 16 punten aan Cotton gegeven door de andere predikanten, in een poging om te specificeren wat de wortel van het probleem nu echt *was*. Enige van deze vragen waren als volgt: V. Wat is het zegel van de Geest? Cotton verwierp het onderscheid tussen een “breed zegel” en “klein zegel”. V. Kan een mens troost halen uit het subjectieve werk van Christus in hem geschied? Cotton antwoordde dat een mens troost kan halen uit het *objectieve* werk van Christus; men kan worden bedrogen door subjectieve kennis, zo hield hij vol, en de Geest en het Woord moeten altijd verenigd worden. V. Nadat een mens intern getuigenis van de Geest heeft ontvangen, kan hij dan zijn geestelijke staat betwijfelen? Ja, antwoordde Cotton. V. Kan een mens verzekering hebben, terwijl hij in grote zonde is? Hierop antwoordde Cotton, ja, maar niet veel. V. Indien men zijn eigen zaligheid betwijfeld, kan men dan troost halen uit zijn werken van gerechtigheid? Nee, antwoordde Cotton; indien mijn *persoon* niet is geaccepteerd door God, dan zijn mijn *werken* het ook niet. V. Is de Christen meer actief na de wedergeboorte dan tevoren? Hier is een indicatie van de overheersende neiging tot voorbereidend werk (preparationisme). Cotton’s antwoord is kortaf: ja, natuurlijk, omdat vooraf aan de wedergeboorte de gelovige in het geheel niet actief is. V. Kan een Christen geestelijke zegeningen zoeken op basis van ontvangen genade? Hier is opnieuw een aanwijzing van een “wettische” neiging tussen de predikanten. Cotton antwoordde slim dat het beter is om onze argumenten te baseren op de zwakheid van deze genade en onze gebreken, dan op de sterkte van onze genade! De centrale vraag voelde Cotton was vraag 13. In wezen was deze of wij onze rechtvaardigmaking kunnen bewijzen door onze heiligmaking, en indien we dit proberen aan te tonen, zijn wij dan onder het verbond der werken? Daarom wijdde hij een lange, uit zeven punten bestaande argumentatie aan deze vraag. Zijn zevende stelling in deze: ‘hoewel een ziel kennis kan verkrijgen van zijn staat uit de kentekenen van zijn heiligmaking, als hij echter zijn rechtvaardigmakend geloof bouwt op die kentekenen, gaat hij van de weg af naar het verbond der werken, hoewel hij mag zijn onder het verbond der genade; Want rechtvaardigend geloof kan niet veilig bouwen of rusten op enige grond, dan veilig alleen op Christus en zijn Gerechtigheid”.

Dit gedetailleerd antwoord door Cotton was niet in staat om alle predikanten tevreden te stellen; zij schreven een reactie die voornamelijk bestond uit het herdefiniëren en herformuleren van wat zij zagen als de punten van verschil; hierop stuurde Cotton wederom een antwoord, daarin zijn standpunt opnieuw uitleggend. Weinig was er in feite in de praktijk volbracht door dit alles, en er werd besloten dat de volgende vergadering in Maart drie weken aan het ophelderen van dit dispuut zou wijden

In de tussentijd predikte John Wilson scherp tot de gemeente in Boston vanwege hun antinomianisme en werd voor zijn moeite hiervoor in het openbaar berispt in de kerk; alleen Cotton verhinderde dat er een officiële stemming voor censuur op hem zou worden toegepast. Het eind van de predikatie in de probleem periode in Boston werd nu gebruikt om de leerstellingen aan te vallen, die van de preekstoel werden verkondigd. Anne Hutchinson stond op een gegeven moment tijdens een predikatie op en liep de kerk uit, gevolgd door de meeste van de vrouwen. Gedurende bijna een jaar waren er geen nieuwe leden aan de gemeente toegevoegd. De zaken begonnen uit de hand te lopen; en in het midden van deze explosieve situatie werd John Wheelwright uitgenodigd om te preken op de Vastendag in Januari in de kerk van Boston.

Zoals te voorspellen was werd Wheelwright’s hoofd werd door zijn hart geregeerd. Hij beweerde vrijmoedig: “noch voor onze bekering, noch erna zijn we in staat om een handeling van ware, zaligmakende, geestelijke wijsheid te verrichten, maar wij moeten het verkrijgen van de Heere Jezus Christus, met Wie we tot één zijn gemaakt.....wij zijn niet in

staat om enig werk van heiligmaking te doen, meer dan dat wij handelen door de Heere". (Hall, *The Antinomian Controversy*, 160). Hij klaagde degenen aan, die "zien enig werk van heiliging in hun, als hongeren en dorsten en dergelijke", noemde hen onbekeerde en wetticisten, etc. "De Heere Jezus", zo zij hij, "zal onze heiliging zijn, en werkt heiligmaking in ons en voor ons....daarom behoren geen werken van heiligmaking te worden aangespoord door de knechten van God, alsof zij een macht hadden om deze te doen, het zal de ziel van een mens doden"(Hall, 162). Hij ging verder met te verklaren: "Broeders, degenen onder een verbond der werken, (hoe) heiliger zij zijn, des te groter vijanden zijn ze van Christus"(Hall, 164). Wat de vlammen deed oplaaien was dit argument, dat dezen, die onder het verbond der werken waren – *d.w.z.* de andere predikanten- vijanden waren van Christus, Filistijnen, Farizeeërs, etc, die moesten worden geweerd van de kerk van Boston. Door militaire terminologie te gebruiken, scheen hij aan te zetten tot een burgerlijke opstand, ondanks het feit, dat hij met klem bleef volhouden dat "de wapens van onze strijd geestelijk waren". Onlangs had nieuws de kolonie bereikt, van de Anabaptisten onder Jan van Leyden, die een slachting onder de gehele bevolking van Münster hadden aangericht, en de oproep van Wheelwright's predikatie scheen onheilspellend volgens de koloniale leiders, in het bijzonder Winthrop.

In Maart, 1637, werd Wheelwright onderzocht door de (rechts)college voor zijn predikatie van Januari en schuldig verklaard aan opruiing en minachting. De kerk van Boston zond een smeeksbrief tegen deze rechterlijke beslissing in, wat tevergeefs was. Het vonnis werd uitgesteld tot de zitting in Mei van de rechtbank, welke zou worden gehouden in Newtown, dat later werd herbenoemd in Cambridge, waar Thomas Shepard predikant was.

De Mei-rechtbank ging ten eerste verder met de verkiezing van gouverneurs en magistraten. Deze keer werd Winthrop herkozen in de plaats van Vane, met Dudley als plaatsvervanger; er was nu een grote anti-Hutchinsoniaanse meerderheid in de rechtbank. Shepard en Cotton drongen aan op verzoening. Zelfs op dit tijdstip kon Winthrop getuigen dat "weinig konden zien wat nu het verschil was". Wheelwright werd ernstig verzocht zijn verklaringen in te trekken, maar weigerde. Opnieuw werd zijn vonnis uitgesteld, deze keer tot Augustus. Een wet werd aangenomen, die nieuwe aankomenden voor vestiging op dezelfde plaats (in de kolonie) voor meer dan drie weken, verhinderde zonder toestemming van de rechtbank; dit om te voorkomen dat een groep van verwachte antinomianse versterkingen in Boston arriveerde.

De "oorlog" met de Indianen – of liever uitroeiing van de Pequot stam door de kolonisten vond tijdens de zomermaanden plaats. De mensen van Boston weigerden om hun aandeel van mannen, die op moesten komen te sturen, maar toonden zich gewillig om Wilson als veldprediker naar het leger te sturen. In Augustus was de strijd echter over, en keerden de mannen naar huis met hun Indiaanse oorlogsbuit (scalps en skins) en vrouwen en kinderen werden verkocht als slaven. Tezelfdertijd verloren de "opinionisten" hun meest machtige bondgenoot, toen Sir Henry Vane naar Engeland zeilde, die genoeg had van de gehele kolonierpraktijk.

De 'Augustus-rechtbank' kwam bijeen en de eerste fase van de ontkenning begon. Allereerst werden de punten van verschil tussen Cotton en de anderen niet officieel en uitvoerig besproken en teruggebracht tot vijf. Toen opende de rechtbank officieel en vervolgde om een gehele waslijst van 82 "meningen, enige godslasterlijk, andere onjuist en allen gevaarlijk" te veroordelen. De discussie duurde een week en was een nogal ongeorganiseerde zaak. Cotton was verontrust om te ontdekken dat enigen van zijn gemeenteleden uit Boston diverse onjuiste inzichten verdedigden. In de volgende veertien dagen zochten de predikanten overeenstemming met Cotton en Wheelwright. Nu onderhand was het meningsverschil teruggebracht tot drie fundamentele problemen. (1) De

eerste betrof ‘voorbereidende werkingen’ (preparationism): zijn de beloften der genade afhankelijk van voorafgaande kwalificaties in een persoon? Cotton bleef op zijn standpunt staan, ondanks de overweldigende overeenstemming ten gunste van voorbereidende werkingen. (2) Het tweede kwam dichterbij het hart van de antinomianistische begrip: is heiligmaking een bewijs van rechtvaardigmaking? Dit verwierp Cotton ook, opnieuw Calvin volgend, uiteenzettend op een zeker punt: “Calvin is zo helder, dat mijn hartenwens tot God is hoe wij allen mochten zijn”(Hall, 188). (3) De derde vraag was of geloof een ‘actieve instrumentele (behulpzame) oorzaak is van rechtvaardigmaking? Hier is Cotton minder bevredigend, handhavend dat in zekere zin rechtvaardigmaking het geloof voorafgaat; wij hebben, zo geloofde hij, eerst een passief (toegerekend) geloof, dan wordt de rechtvaardigmaking van Christus aan ons toegeschreven, dan komt het handelen van het geloof. Wat het probleem scheen te zijn is de prioriteit van wedergeboorte over geloof², maar de taal is voor tweeërlei uitleg vatbaar, op z’n zachtst gezegd.

Overeenstemming was uiteindelijk bereikt doordat de meerderheid hun nadruk van voorbereidende werkingen verliet en Cotton enige van zijn uitdrukkingen herformuleerde. Werken van heiligmaking, zo werd overeengekomen, waren “co-existent”(gelijktijdig aanwezig) met de getuigenis van de Geest, maar niet altijd “co-apparent”(gelijktijdig duidelijk). Deze overeenstemming isoleerde nu Wheelwright van de andere kerkelijke leiders, en hij werd overgedragen aan de burgerlijk autoriteiten om te worden gevonnist.

In November werd Wheelwright opgeroepen voor gerechtelijk onderzoek, zijn burgerrechten vervallen verklaard en verbannen. Diverse andere inwoners van Boston, die het verzoekschrift hadden getekend, ter ondersteuning van Wheelwright werden ook van hun burgerrechten ontheven en verbannen. Het podium was nu ingericht voor de finale confrontatie (climax) tussen de ongeveer 100 kerkelijke leiders en de magistraten van Nieuw Engeland en, zoals Winthrop haar beschreef, “de verwekster en voedster van al deze kwalen”.

De beschuldigingen bij dit gerechtelijk onderzoek waren tweeledig en nogal vaag: omverwerpen van de vrede door haar bijeenkomsten en belasteren van de predikanten. Anne Hutchinson was nu midden veertig en opnieuw zwanger; zij was ook zonder enige juridische raadgever. Een kort uittreksel van het gerechtelijk onderzoek geeft de sfeer weer van de handelingen: Gouverneur Winthrop heeft haar zojuist beschuldigd van het houden van vergaderingen waarin mannen aanwezig waren.

Mevr. H. Er was nooit enig man bij ons.

Gov. Goed, erken dat er geen man was in uw vergadering en dat u dit betreurt, er is geen rechtvaardiging voor uw handelen, en met welke recht zet u een dergelijke weg door?

Mevr. H. Ik begrijp dat er een duidelijke regel ligt in Titus, dat de oudere vrouwen de jongere moeten

onderwijzen en dan moet ik een tijd hebben, waarin ik dit moet doen.

Gov. Dit alles sta ik u toe, ik verleen u een tijd daarvoor, maar wat drijft u ertoe dat u mevr. Hutchinson vanwege hun bevragingen een gezelschap moet samenroepen om door u onderwezen te worden?

Mevr. H. Mag ik u vragen dit te beantwoorden en mij een reden te geven, want dan zal ik gewillig mij onderwerpen aan elke waarheid. Indien iemand tot mijn huis komt om te worden onderwezen in de wegen van God, wat reden heb ik om hun weg te sturen?

Gov. Maar veronderstel dat een honderd mensen bij u komen om door u onderwezen te worden, zult u zich dan onthouden om hen te onderrichten?

Mevr. H. Zo ver als ik mij kan voorstellen, zal ik mij aan de regels gehoorzamen.

² Het geschilpunt was of de wedergeboorte aan het geloof vooraf gaat, of het geloof vooraf aan de wedergeboorte; HK

Gov. Zeer goed en doet u hier niet hetzelfde?

Mevr. H. Nee Sir, want mijn basis is dat zij mannen zijn.

Gov. Mannen en vrouwen zijn in deze allen eender, maar veronderstel dat een man zou komen en zeggen...Ik smeed u onderwijs me een weinig, behoort u dan deze man niet te onderwijzen?

Mevr. H. Ik denk het wel – Denkt u dat het niet wettig is voor mij om vrouwen te leren en waarom vraagt u mij het gerechtshof te leren?

Gov. We vragen u niet het gerechtshof te leren, maar om uzelf open te leggen.

Mevr. H. Ik wens dat u me dan een regel zou vaststellen, waardoor ik hen mag wegzenden die bij me komen en heb dan vrede door dit te doen.

Gov. U moet uw zelf u lijn trekken in het ontvangen van hen.

Mevr. H. Dat heb ik gedaan.

Gov. Ik ontken dit, omdat ik meer argumenten opgebracht heb dan u.

Zoals u kunt zien ging zeer snel de discussie nergens meer over. In feite was Anne Hutchinson op het punt om te worden vrijgesproken, toen zij plotseling haar eigen zaak vernietigde door vrijwillig getuigenis af te leggen hoe God haar diverse zaken, inclusief de rechtmatigheid van haar positie had geopenbaard. Zij getuigde dat God tegen haar had gesproken, haar zeggende dat de meeste predikanten onder de wet waren, dat zij naar Nieuw Engeland had moeten gaan, dat zij zou worden vervolgt daar, maar dat God haar zou verlossen en degenen zou vernietigen die haar verdrukten. Dit zelfde idee van bijzondere openbaringen, na het nieuws van de massaslachting bij Münster en andere gebeurtenissen op het vaste land, waarvan gezegd werd te zijn aangezet door bijzondere openbaringen, was genoeg voor de rechtbank om haar veroordeling te verzekeren. Cotton probeerde haar woorden op de gunstigste manier uit te leggen, door te opperen dat ‘de Geest door het woord gesproken had’, maar of zij zag haar gevaar niet, of bekommerde zich er niet om. Zij ging verder en bracht haarzelf daarmee verder in staat van beschuldiging. Het gerechtshof vonniste. Allen op drie na, stemden voor haar verbanning.

Maar het verhaal over Anne Hutchinson was nog niet helemaal klaar. Zij werd vastgehouden tot de lente in Roxbury in het huis van Josef Weld. In Maart werd zij naar Boston gebracht voor een kerkelijke rechtspraak. Het aantal van haar volgelingen was intussen afgenomen; steeds meer realiseerden de mensen het verschil tussen de inzichten van Cotton en degene van “die Amerikaanse Izebel”, zoals sommigen naar haar verwezen.

Tien uur lang onderging zij een kruisverhoor, soms een gewilligheid aan de dag leggend om te belijden dat ze fout was geweest, maar bij andere zaken toonde ze zich koppig. Om 8 uur ’s avonds waren slechts 4 van de 29 artikelen bediscussieerd in een volgepakte kerk. Belangstellend naar Anne die bij tijden beleedt “ik erken dat mijn uitdrukking ironisch is, maar mijn uitspraak(oordeel) was niet ironisch”(Battis, 239). Vol van frustratie werd de rechtszaak voor een week verdaagd.

In deze periode verbleef zij bij Cotton en Davenport, die haar uitvoerig raad gaven en met enig succes. Bij de volgende kerkelijke vergadering las zij een gedetailleerde belijdenis voor: “Ik belijdt dat ik het te snel en uit drift van het gemoed deed”.(Adams, 523). Zij vroeg de mensen voor haar te bidden. Maar Wilson, Dudley, Peters en enige anderen ware niet zo gemakkelijk tevreden; zij beschuldigden haar Shephard in de vorige vergadering te hebben aangevallen. Toen zij dit ontkende, werd zij beschuldigd van dat zij loog in een openbare vergadering en drongen aan op een meer completere herroeping. Een schrijver omschrijft de situatie op dit punt als gelijkend op een meute jachthonden die een vos najagen, en het had dan ook een akelig einde. Dudley concludeerde: “Haar berouw staat op papier.....maar voorzeker haar berouw is niet in haar gezichtsuitdrukking. Niemand kan het daar zien, denk ik”(Adams, 528). Uiteindelijk werd excommunicatie

(verbanning) uitgesproken door John Wilson. Na vier jaar in ballingschap te leven, werden zij en haar familie afgeslacht door Indianen. Dit werd toentertijd gezien als een goddelijke bevestiging van haar schuld.

Aan het einde van dit drama is het niet makkelijk om zich te herinneren dat het probleem, althans theoretisch, in feite de rol van de wet in het leven van de Christen was.

Zoals Coddington, een van de ouderlingen van Boston later beleed- “wij waren driftig, en zeer geërgerd, en waren allemaal te berispen. In ons streven, waren we vergeten dat we broeders waren”(Battis, 228). Aanvankelijk reageerden Anne Hutchinson en John Wheelwright te heftig tegen het benadrukken van de wet, wat voorbereidend werk (preparationisme) opleverde voor ongelovigen, en een moralistische, wettelijke gehoorzaamheid voor Christenen. Hun fout lag in het bijna totaal verwerpen van de wet. Dit was mogelijk vanwege het inzicht dat de ziel bij de bekering werd verenigd in een wezenlijk metafysisch gevoel met de Heilige Geest, zodat de Christen erna werd geregeerd door de Geest. Ethisch werd de gelovige als passief beschouwd: “Ik leef, doch niet meer ik, maar Christus leeft in mij” was mevr. Hutchinson’s motto en zij verstond deze tekst nogal *letterlijk*. Bij deze constructie, werd elke ethische vermaning tot gelovigen gezien om *louter* menselijke werken te bemoedigen op een manier, die de werking van Christus in *en aangaande* de gelovige *verdrong*. Dit was net zo’n logisch manier van redeneren als de zedelijke manier. Alleen Cotton, naar het schijnt, was in staat om boven de wetten van Aristoteles uit te stijgen en de bijbelse spanning van vrijheid tot aan gehoorzaamheid te handhaven, zoals Calvijn en de andere Reformatoren die hadden verklaard.

* * *

Ons nu richtend naar het eerste Engelse antinomiaanse conflict, kunnen we dit geschil niet bespreken in biografische of historische termen; de twee hoofdpersonen waren in feite dood voordat het conflict begon! We moeten deze zaak op een logische manier beschouwen, het antinomiaanse inzicht onderzoeken vanuit enige aspecten van de soteriologie (leer omtrent Christus als Zaligmaker), want in feite beiden Crisp en Eaton beweerden met klem dat in zeker zin de zedelijke wet verplichtend *is* voor Christenen; het is alleen in een beperkte zin, dat zij als complete antinomianen beschreven kunnen worden en we moeten bezien waarom dit zo is.

Antinomiaanse tendensen broeiden in Engeland rond de jaren 1630, en de laatste verhandeling over dit onderwerp werd gepubliceerd in 1655, echter het dispuut domineerde in hoofdzaak de jaren rond 1640. Het begon, zoals gezegd, met Tobias Crisp en John Eaton. Crisp was geboren in 1600 en stierf in 1642. Hij was rector aan Brinksworth, Wiltshire, tot een aantal maanden voor zijn dood; in deze maanden preekte hij in Londen, duizenden naar zijn diensten trekkend, wanneer hij ook preekte. Eaton was geboren in 1575 en stierf in 1641; hij diende als predikant in Wickham-Market in Suffolk. Het volgende jaar drukte een uitgever met de naam van Robert Lancaster, die sympatiseerde met hun inzichten, *A honeycombe of Free Justification (Een honingraat van vrije rechtvaardiging)*. door Eaton, en de verzamelde *preken* van Crisp. Deze boeken begonnen de twist. Zij werden gesteund door het schrijven van Wm. Dell, John Saltmarsch, Robert Towne, Henry Denne en anderen. Tegen hun verschenen werken van Thomas Gataker, Thomas Edwards, Samuel Rutherford, Anthony Burgess, John Sedgwick en anderen.

We moeten nu kijken naar enige van de antinomiaanse inzichten, gerelateerd aan soteriologie. En de antwoorden van de orthodoxe groep.

(1) *Rechtvaardigmaking*. Crisp hield vast aan een drie-delige rechtvaardigmaking: (a). Eeuwig, (b) Feitelijk, (c) Daadwerkelijk. Hij onderwees dat de gelovige reeds

gerechtvaardigd was door God van eeuwigheid. Het ‘bewijs’ hiervan was de opstanding van Christus, welke is de “virtuele (mogelijkheidgevende) rechtvaardigmaking; uiteindelijk, wanneer de gelovige op een zeker tijdstip zijn geloof stelt op de Verlosser, is hij ‘daadwerkelijk’ gerechtvaardigd, een interne verzekering van een voldongen feit. Crisp was natuurlijk niet de enige om dit te beweren; vele orthodoxe mannen deelden deze mening welke gebaseerd was op de logische methode van Ramus. Chauncey, die later in het dispuut op de voorgrond trad, had Ames bestudeerd, een beroemde volgeling van Ramus, op Harvard en kwam tot dezelfde gevolgtrekkingen. Namens de orthodoxen, antwoordden Samuel Rutherford en Benjamin Woodbridge; krachtig de idee van de rechtvaardigmaking van eeuwigheid weerlegend. De Westminster godgeleerden bespraken deze leerstelling in 1643 en verwierpen haar; hun positie is deze: ‘God bepaalde van eeuwigheid om de uitverkorenen te rechtvaardigen; en Christus stierf in de volheid des tijds voor hun zonden, en stond op voor hun rechtvaardigmaking: desalniettemin zijn zij niet gerechtvaardigd, totdat de Heilige Geest op de gepaste tijd daadwerkelijk Christus aan hun toepast.’(West. Conf., IX, 4). Thomas Watson schrijft in gelijke strekking: “Zijn wij gerechtvaardigd van eeuwigheid? Nee: want, (1) Van nature zijn we onder een oordeel van vervloeking....(2) De Schrift beperkt rechtvaardigmaking tot degenen die geloven en berouw hebben...De Antinomianen zijn onjuist van mening, dat we zijn gerechtvaardigd van eeuwigheid’(Body of Divinity, 228). Flavel, gelijkerwijs, verwoordt eeuwige rechtvaardigmaking als “irrationeel”, “onschriftuurlijk” en “schadelijk” (A brief account of the Rise...., 559).

(2) *De Verzoening*. Dit is het centrale probleem in de soteriologie met Crisp – de betekenis van de toerekening van zonden aan Christus en *Zijn* gerechtigheid aan de gelovige. Crisp baseert zijn onderwijs op hoofdzakelijk twee passages – Jesaja 53:6 en 2 Cor. 5:21; 14 van de 52 gepubliceerde preken aan Jesaja 53:6 wijzend, “De Heere heeft alle ongerechtigheid van ons allen op Hem gelegd”(engelse vertaling;HK). Hier zijn enkele uiteenzettingen, die Crisp maakt in loop van deze verklaringen: ‘God legde niet alleen de schuld der zonde op Christus... maar legde ook de ongerechtigheid zelf op Hem’ (Werken, I, Predikatie XVII, 267). “Er was geen overtreder in de wereld gelijk Christus was’(ibid., 271) Was u, zo vraagt hij, ‘....en moordenaar, een overspelige, een dief, een leugenaar, een dronkaard?indien gij deel hebt aan de Heere Christus, al deze overtredingen of uzelf worden daadwerkelijk van Hem en houden op van u te zijn; en gij houdt op een overtreder te zijn van die tijd af, dat ze op Hem werden gelegd, tot het laatste uur van uw leven.....Let wel, Christus Zelf is niet zó volkomen rechtvaardig of wij zijn even rechtvaardig als Hij is, noch zijn wij zo volkomen zondig, of Christus werd zonde gemaakt zijnde, werd even volkomen zondig als wij”(ibid., 273). Zonde en schuld, zei Crisp, ‘zijn echter twee woorden, die dezelfde zaak uitdrukken’(ibid., 275). God ‘maakt Christus net zo’n zondaar als het schepsel zelf was’ (Predikatie XXI,, 325). Crisp’s motivatie was om de werkelijkheid van Christus’ wordende zondig gemaakt, en de gelovige wordende rechtvaardig gemaakt te benadrukken; hij geloofde dat ‘toerekenen’ een verzinsel was, een vorm van voorwenden (een soort inbeelding;HK); het ‘..... schijnt een veronderstelling of samenspanning te kennen te geven’, zo verklaarde hij. Dus ging hij tot het extreme om het toerekenen van de zonde aan Christus voor te stellen als de transfusie van zonde *in* Christus, oftewel Christus getransformeerd in zonde; de gelovige was omgevormd in rechtvaardigheid, want gerechtigheid was ingegoten (infuus) in de Christen. Christus wordt ons “tot wijsheid, rechtvaardigheid, heiligmaking en verlossing gemaakt – geheel en onmiddellijk, bij de bekering”³. Eaton, eveneens, maakte bezwaar tegen louter ‘toegerekende’ gerechtigheid. God maakt ‘ons waarlijk en in echte waarachtigheid eerlijk

³ 1 Kor.1:30

en rechtvaardig'. (De Honingraat, 22) Romeinen 5:9 verklarend, schrijft Eaton '.... dus bij de gehoorzaamheid van Een zullen, velen, wat? Worden rechtvaardig gerekend? Nee, maar worden rechtvaardig gemaakt.....gelijk de eerste Adam allen besmette die uit hem komen met dit oorspronkelijke kwaad.....zo bekleed de tweede Adam ons waarlijk met Zijn eigen gerechtigheid, allen die tot Hem komen'(ibid., 293), deze 'Zijn gerechtigheid aan ons mededelend' (ibid., 295) is, zo voegt hij eraan toe, 'verborgen boven verstand en gevoelens' (ibid., 293).

Crisp en Eaton werden ongenadig aangevallen door hun uitleg dat de Verlosser zou zijn getransformeerd in een klomp van zonde. Rutherford was hier prominent aanwezig, Crisp een 'libertijn' (vrijzinnige geest;HK) noemend, en anderen zoals Burgess en the heftige Thomas Edwards ingesloten. Maar zij schijnen niet zorgvuldig genoeg te hebben onderzocht was Crisp daadwerkelijk bedoelde. In toevoeging op de bovengenoemde opmerkingen, zei Crisp ook *bijv.* "Geliefden, begrijp me niet verkeerd, Ik zeg niet dat Christus ooit was, of ooit de actor of begaander van overtredingen zou zijn, want Hij beging er nooit één; maar de Heere legde ongerechtigheid op Hem; en deze handeling van het leggen door God op Hem, maakt Hem zo werkelijk een overtreder, als wanneer Hij Zelf het daadwerkelijk begaan zou hebben'(Predikatie XVII, 269). Zowel verklarend dat 'geen overtreder in de wereld er een was gelijk Christus'(ibid., 270), zo voegt hij eraan toe "maar nog altijd was hij een overtreder, daar onze overtredingen op Hem gelegd waren, niet dat hij de auteur van enige was"(ibid., 271). Het schijnt het geval te zijn dat Crisp eenvoudigweg verward en dubbelzinnig was, eerder dan kettters; hij vergat hoe onverstandig en gevaarlijk sommige van zijn uitdrukkingen waren, en het was enkel deze uitdrukkingen die zijn tegenstanders opmerkten.

(3) *Vereniging met Christus.* Het Antinomianse concept van heiligmaking wordt verbonden aan een bijzonder standpunt van de vereniging met Christus. Hier ontkennen enige Antinomianen welhaast hun mensdom. F. Rous, bijvoorbeeld, schrijft: "Ik ben een geest, evenwel een lage, en God is een Geest, zelfs de hoogste en God is de bron van deze geest' (Mystical marriage; Geestelijk Bruiloft, 2). Wm. Dell beweert 'U mag zowel tot het brengen van de Engelen des hemels onder een uiterlijke en seculiere macht overgaan, als de gelovigen, die geboren zijn in de geest, meer geestelijk zijn dan zij'(Right Reformation, 120; Ware Reformatie); opnieuw, zegt hij, "zo lang als Gods natuur in ons woont, zal het steeds onze natuur hervormen tot Zichzelf, totdat we altezamen hetzelfde zijn'(ibid., 9) Hij beweert ook dat wij moeten 'worden verenigd met Christus in één persoon, ja, en onze persoon in de Zijne verliezen'(The Crucified and Quickened Christian, 342; De gekruisigde en levendgemaakte Christen). De aard van de gelovige is dan in ware vereniging met de goddelijke natuur en de 'stoffelijke' mens bestaat nauwelijks. N. Cowling vraagt 'Kan het worden voorgesteld dat waar de zuivere God woont en één gemaakt wordt met het schepsel; kan daar enige gebrek of onreinheid bestaan? Zal het hoofd schoon zijn en het lichaam verontreinigd"(The Saints perfect in this life, 6; De Heiligen volmaakt in dit leven). Uiteindelijk verklaarde Eaton bij de vereniging met Christus, dat het 'niet is een zaak in louter verbeelding.....maar het is een ware, werkelijke en gegronde Vereniging' (De honingraat, 429). Opnieuw, "De Vereniging van ons met Christus en van Christus met ons, is essentieel en gegronde, waar en werkelijk.....gegronde.....omdat de wezens zelf van het vlees van Christus en van ons vlees, beiden van de persoon van Christus en van onze personen worden tezamen verenigd....."(ibid., 430). Dergelijke uitdrukkingen zoals deze konden gehaald zijn uit de geschriften van de vroege Gnostici.

(4) *Wet en Evangelie* Ook van belang voor de Antinomianse leer van de heiligmaking is de relatie van wet en evangelie. Crisp protesteerde tegen de onhandige toepassing van wetmatige voorschriften tot ongelovigen en gelovigen, aan de zijde van van

velen van zijn tijdgenoten (Predikatie XIII, 201). Brook schrijft van hem dat Crisp voor een tijd een Arminiaan is geweest, toen ‘Zijn ideeën van de genade van Christus buitengewoon laag waren en hij gevoelens in zich had opgenomen, die in hem een wettische en eigengerechtigde geest veroorzaakten. Geschokt van zichzelf bij het opnieuw verzamelen van zijn vroegere standpunten en leiding schijnt hij zich te hebben verbeeld dat hij nooit ver genoeg van hen afstand kon nemen; en dat hij nooit hoog genoeg van de genade en liefde van de Verlosser, noch in te vernederende termen van wetticisme en eigengerechtigheid kon spreken’(Lives of the Puritans, II, 473) Hij ging over de wet te kleineren *in toto (geheel)* toen hij een algemeen verbreid standpunt deelde dat de Mozaïsche wet alleen een verbond der wet was en het nieuwe verbond alleen een verbond der genade. Eaton stemt in met deze misvatting en beweert “de Wet en het Evangelie zijn twee tegengestelde leerstukken”(De honingraat, 83). Volgens sommige Antinomianen is de uitwendige wet, de geschreven wet, in Christus afgeschaft en wordt de gelovige nu geleid door de interne wet van de Heilige Geest. Wm. Dell stelt het als volgt: ‘de Wet der genade in ons, is oneindig krachtiger om ons van zonde te bewaren, dan de Wet van Mozes zonder ons....zo ook de heiligen, God woont in hun en zij in God, leven door deze middelen tot God: en God Zelf, Die in hun woont, is de nieuwe Wet volgens welke zij leven’(The Crucified and Quickened Christian, 318). De orthodoxe weerlegging van deze fundamentele misvatting was enigzins onvoldoende, daar menigeen het standpunt deelde dat het Mozaïsch verbond het verbond der ‘werken’ was of in zekere zin tegenover het nieuwe verbond der genade stond. Wellicht kwam het beste antwoord van Sedgwick’s “*Antinomianisme Ontleed*”, waarin de schrijver terecht volhoudt dat het Mozaïsch verbond een verbond der *genade* zowel als der wet was, en *niet* een heruitgave van het verbond der ‘werken’ (ibid., 14); ‘zij zijn zo ver van de echte tegenstelling’, zo schrijft hij van de Wet en het Evangelie, ‘dat zij een vriendelijke overeenstemming hebben op het punt van de plicht; zij zijn niet afbrekend noch de een de ander verslindend, maar staan aangenaam op één lijn’(ibid., 8). Sedgwick zet ook een viervoudige betekenis van de wet voor Christenen uiteen. Andere schrijvers waarschuwen tegen het subjectivisme van het geopenbaarde woord.

(5) *Heiligmaking* Hier zijn we bij de hart van het probleem. Hoe schilderen de Antinomianen het Christelijke leven uit met deze standpunten over rechtvaardigmaking, verlossing, vereniging met Christus en de Wet / Evangelie antithesis? Hier is Crisp veel gematigder dan enkele van de anderen en opnieuw dubbelzinnig. We hebben gezien dat Crisp de gelovige ziet als volledig de gerechtigheid van Christus bezittend en in een substantieel besef dat beiden de schuld van de zonde en de *verontreiniging* der zonde van hem zijn verwijderd. Zoals H. Denne het verwoordt, “Wat het (Christus bloed=HK)) deed, deed het eens en wat het niet deed, zal het nooit doen’ (Antichrist ontmaskerd, 32) Omdat onze zonde op Christus werd gelegd, beargumenteerd Crisp, “dat het niet daar kan zijn en hier ook; het kan niet op Israel zijn en op Christus’(Predikatie XVII, 273). Onze zonden, daarom, bestaan niet echt: wanneer David zonde belijdt in Psalm 51, dan verklaart Crisp, “Ik moet u zeggen, alles wat hij daar spreekt, is van hemzelf, en alles wat hij van zichzelf zei, was niet waar’ (Predikatie IX, 298); *d.w.z.* indien David zich zondig voelde, was hij verkeerd: vertrouw nooit uw gevoelens. De gevolgtrekking hiervan is dat of wij hebben de volmaakte rechtvaardigheid van Christus, of onze eigen gebrekkige rechtvaardigheid: “Of u moet Christus’rechtvaardigheid afwijzen of u moet die van uzelf afwijzen’, zei hij (Predikatie VIII, 133); “al onze (eigen) gerechtigheid is slechts de vernieuwing van nieuwe overtredingen; “Want al onze gerechtigheden....zijn als (vuile voden) en een wegwerpelijk kled”(Jesaja 64:6)....Daar is niet een rechtvaardige handeling welke een mens verricht, maar hij gooit daarin opnieuw modder in het aangezicht van God.

(Predikatie XX, 320). “Want de vrije man van Christus heeft deze vrijheid, dat Christus al Zijn werk doet voor hem zowel als in hem”(Predikatie VIII, 133).

Het zou helder schijnen dat Crisp tegen werken van rechtvaardigheid is; maar dat is niet zo: waar hij tegen is, is goede werken gedaan door de gelovige *in zijn eigen kracht*, omdat dit afbreuk doet van het werk van Christus in *en voor* hem. Hij vraagt: ‘Neemt dit niet weg elke wijze van gehoorzaamheid en elke manier van heiligheid? Ik antwoord....Het beneemt hem van deze doelen welke zij nastreven in hun gehoorzaamheid: namelijk; het doel waarvoor Christus’ gehoorzaamheid diendeOnze voortdurende rechtvaardigheid.....maar dit neemt niet onze gehoorzaamheid weg, noch onze werken (diensten=engels), ten opzichte van deze doelen voor welke zulke nu vereist zijn van gelovigen...namelijk,eerlijk, oprecht, nauwkeurig en nauwgezet wandelen, naar het goede behagen van God’ (predikatie VIII, 134-5). Met andere woorden, Crisp is alleen tegen eigengereide motivatie en eigen gewerkte goede daden, niet tegen zedelijke verantwoordelijkheid *persé*; noch is hij tegen de wet *persé*: ‘Ik zeg niet dat de wet onvoorwaardelijk wordt afgeschaft, maar het wordt beëindigt ten opzichte van de vloek ervan, voor iedere persoon die vrij wordt in Christus’ (predikatie VIII, 291). Terwijl hij verder vaak laat blijken dat zonde onmogelijk wordt voor de Christen, houdt hij elders vol van de realiteit van actuele zonden: ‘Er wordt elke dag zonde bedreven in de gelovige; maar de deugd van Christus’ borgwerk neemt het weg zo spoedig als het ooit wordt begaan...’ (predikatie XVIII, 291). Opnieuw, verklaart hij: ‘Paulus zegt niet, dat de uitverkorene nooit zondigt; hij belijdt dat er zonde is, maarofschoon zij zondigen, is er niets dat hun ten laste wordt gelegd’(predikatie VIII, 132).

We kunnen alleen concluderen van dit alles dat Crisp inconsistent is en tegenstrijdig; aan de ene kant leert hij de vereniging van de Heilige Geest met de gelovige zodat Christus in *en voor* de Christen werkt op een bijna automatische wijze, en de gelovige passief is in het doen van goede werken, en weinig behoefte heeft aan een objectieve, geschreven wet om hem te begeleiden; aan de andere kant blijft hij bij een rechtvaardig leven en dienst tot God en mens en keurt wetteloosheid af. Hij kan daarom niet worden omschreven als een echte antinomiaan; maar in het leren van een “loslaten en God overlaten” inzicht van heiligmaking, vertolkt hij zeker een antinomiaanse *neiging*.

Zijn collega’s gingen echter veel verder. J. Simpson beweert: ‘Er is geen wet tegenover de werken van een geestelijk mens.....en daarvoor hebben zij geen zonde’ (The Perfection of Justification, 252; De volmaaktheid der rechtvaardigmaking). Eaton verklaart: ‘het bloed van Christus heeft in van Gods oogpunt schoon gemaakt van alle zonden, tegen ons verstand, inzicht, zin en gevoelen....(The Honeycombe, 293). Ons geweten van zonde is de stem van de wet die tegen ons spreekt; wij hebben dit te negeren en in plaats daarvan de stem van het evangelie te horen, wat ons vertelt tegenover bevindelijke kennis, dat wij volkomen rechtvaardig zijn. Hoe dan van vernedering te spreken? Eaton antwoordt dat vernedering de graduele vrijheid is van het besef en gevoelen van zonde alleen, want Christus heeft reeds de zonde gekastijd voor ons in de *werkelijkheid*. Hoe ‘doen we onszelf dan reinigen en zuiveren? Ik antwoord dat we onszelf alleen verklarend reinigen, kastijden en zuiveren voor het oog van de mensen.....in de weg van dankbaarheid, dat de Heilige Geest ons heeft bekleed met het bruiloftskleed van Christus’ gerechtigheid, gezuiverd, vernederd en gereinigd en volkomen al onze zonden vrijelijk heeft weggedaan uit Gods aangezicht’. (The Honeycombe, `64). Hij onderscheid twee soorten vernedering: (a) Evangelische vernedering is het getuigenis van de Geest ‘dat wij gereinigd zijn en door het bloed van Christus geen zonden hebben om te kastijden voor Gods aangezicht’ (ibid., 169). (b) Wettische vernedering, welke hij veroordeelt: ‘maar de wettische vernedering, wensend om haar eigen geneesheer te zijn en strevend naar vrees voor bestraffing, hetzij tijdelijk, hetzij eeuwig, of met een geheime hoop verscholen in het

hart om Gods gunst en goede wil te verkrijgen en behouden, door haar ijverige pogingen om de zonde te kruisigen en te kastijden van voor het aangezicht van God dus beroofd Christus van de voorzegde heerlijkheid van Zijn bloed; en bij al haar ijverig werken tegen de zonde, verwerft nooit de hulp van de Geest' (ibid., 169-170).

In dezelfde geest schrijvend, komt Wm. Dell dicht aan klinkklare ketterij: voor hem de kruising van Christus "was het opnemen van Zijn menselijke natuur in Zijn goddelijke natuur" (The Crucified and Quickened Christian, 320); "De goddelijke natuur van Christus was het constante kruis van Zijn menselijke natuur, en Zijn menselijke natuur was gekruisigd in Zijn goddelijke"(ibid., 320). Daarom, zo concludeert hij, "dus gelijkerwijs de ware en roemrijke kruisiging van al de gelovigen is door hetzelfde woord en geest van Christus, dat is, het Woord en Geest dat is de ware God, die in ons woont"(ibid., 322); "het dopen van de Geest", zo voegt hij eraan toe, "is de dood van het vlees"(ibid., 324). Dell leert dus dat de gelovige in zijn menselijke natuur feitelijk een passieve toeschouwer is van het werk van Christus in hem; het is de Heilige Geest, *niet* de gelovige die zonde doodt.

Ter conclusie mogen we zeggen dat de antinomiaan niet expliciet de wet van God uit het Christelijke leven uitsloot; sommigen, zoals Crisp, legden de nadruk op rechtvaardig gedrag bij gelovigen. Maar in feite, echter onbedoeld, ontkende de antinomiaan de relevantie van Gods wet; (1) Hij neigde zich in de richting, zoals Bavinck het stelt, "van het uitwissen van de onderscheiding van de verwerving en toepassing van het heil, en daarbij die twee gelijkstelt"(Gereformeerde Dogmatiek, III, 527); *dwz.* de rechtvaardigmaking, heiligmaking, berouw, vernedering en volharding van de gelovige werden allemaal aan hem gegeven in de wedergeboorte; de Christen is passief in gehoorzaamheid; de middelen van genade en gebed werden dus als bijna overbodig weergegeven. (2) de antinomiaan verstond de wet onder het nieuwe verbond als een subjectieve zaak; de Heilige Geest, niet het geschreven woord, is de enige voldoende Gids voor Christelijk gedrag.

Het is onmogelijk te zeggen wat het effect de geschriften van Rutherford, Burgess, Edwards, Sedgwick, Geree en Gataker hadden op de antinomiaanse beweging, indien er enig was. In elk geval zakte de beweging al spoedig in elkaar. Crisp en Eaton hadden invloed gehad, hoewel niet vanwege hun geschriften, maar omdat zij succesvolle predikers waren en voor het gewone volk hun leer veel eenvoudiger toescheen en redelijk dan dat van de orthodoxen en ook hun ogenblikkelijk gelijkheid aanbood met de intellectuelen. (Antinomianisme was ook extreem populair bij de soldaten gedurende de burgeroorlog, wat een heleboel verklaard!)

Veelal gingen de twistgeschillen over terminologie en de manier van zeggen inplaats van over echte wezenlijke zaken. Dit is W. Young's oordeel ook: "De problemen zelf waren zeer complex en onduidelijk. Wanneer beschouwingen van onzuivere motieven en gevaarlijke gevolgen opzij worden gezet, herleidt dit de controverse grotendeels tot een wijze van woordelijke dubbelzinnigheid." (Antinomianism, 277). In elk geval stierf het conflict net zo snel uit als het opgekomen was, blijkbaar omdat de opponenten waren gestorven langzamerhand. Eaton stierf in 1641; Crisp in 1642; Sedgwick in 1643; Twisse in 1646; Saltmarsh en Edwards in 1647; Gataker in 1654. Met de dood van de hoofdpersonen scheen de controverse te zijn begraven. Enige van de antinomianen werden Seekers, Quakers, Ranters of Millenarians, omdat zij nooit de vraag hadden beantwoord: vrijheid – waarvoor?

* * *

Een derde Antinomiaans dispuut laaide echter een halve eeuw later op, omdat Tobias Crisp een zoon had, Samuel, en Samuel werd aangemoedigd om in 1690 de verzamelde preken van zijn vader uit te geven met enige tot dan toe niet uitgegeven predikaties eraan toegevoegd. Hij gaf ook een werk van zichzelf uit, *Christ made Sin (Christus zonde gemaakt)* in 1691, ter verdediging van de standpunten van zijn vader, een werk dat meer exegetisch was en beter de zaken uitdrukte dan dat van Tobias Crisp.

Echter het is niet nodig het conflict te bediscussiëren, daar de problemen in essentie hetzelfde waren als in het voorgaande conflict. Een beschouwing hierover is beschikbaar in *Hyper-Calvinism* P. Toon (49-66).

Twee problemen vragen alleen toelichting. Het eerste is de zaak van de Non-conformisten (afgescheiden) vereniging. In 1673 werden de Merchants lectures (Koopman's lezingen) opgezet om "de essentiële eenheid te demonstreren tussen de Dissenters (afgescheidenen)" (Toon, 50). Presbyterianen en Independents (onafhankelijken) gaven om beurt een wekelijkse lezing in Pinner's Hall: Zij behelsden namen als Owen, Collins, Manton, Bates, Jenkyn en Baxter. In aanvulling hierop richtten de non-conformisten een liefdadigheidfonds en vormden een genootschap van Londense predikanten dat de "Happy Union" (Gelukkige vereniging) werd genoemd. In de vroege 1690's verdedigden Thomas Cole en Nath. Mather, twee van de independent leraars, Antinomiaanse leerstellingen. Baxter's oppositie was al vooraf bekend, daar hij er een visie over een voorwaardelijke rechtvaardigmaking op na hield.

Toen Baxter stierf in 1691, was zijn opvolger in Pinner's Hall de presbyteriaan Daniel Williams, Welsh van geboorte. Williams publiceerde in 1692 *Gospel Truth Stated (Evangelie Waarheid Vastgesteld)*, daarbij de Antinomiaanse inzichten van Cole, Mather, Davis, Chauncey, Crisp en anderen aanvallend en deed dit zowel in het publiek als in de wekelijkse lezingen. Hiervoor werd hij verwijderd en ook de andere Presbyterianen verlieten deze lezingen met hem; tezamen zetten zij een concurrerende lezing op, die op hetzelfde tijdstip als de 'Merchant lecture' werd gehouden. Vandaar dat binnen vier jaar, het antinomiaanse debat de 'Happy Union' en het liefdadigheidfonds werd beëindigd en tevens de wekelijkse lezingen, die zo'n zichtbare uitdrukking had gegeven aan de vereniging van non-conformisten.

Stellingen werden nu, bovendien langs *kerkelijke* lijnen ingenomen, door de baptisten en congregationalisten die geneigd waren naar antinomianisme en hypercalvinisme, en de Presbyterianen, die geneigd waren naar neo-nomianisme en Amyraldisme.

Het tweede probleem wordt met dit laatste punt in verband gebracht en dat is het ontwikkelen van een neo-nomiaanse neiging zowel als de antinomiaanse tendens.

De theologie van Saumur had al enige tijd haar invloed uitgeoefend in Engeland en Richard Baxter, om er één te noemen, was gunstig hiertoe gestemd. Hij had lang de notie verbreid dat God de zedelijke Regeerder van de kosmos is, die de wet der natuur had ingesteld, het verbond der werken met de mens vòòr de val, maar ná de val een andere wet had ingesteld, de wet der genade. De voldoening van Christus aan het kruis was voor de zonden van *alle* mensen tegen het eerste verbond; rechtvaardigmaking wordt ontvangen door degenen die de wet van het nieuwe verbond gehoorzamen. Het verbond der genade is een *nieuw verbond*; gehoorzaamheid betekent bekering en geloof in Christus en evangelische gehoorzaamheid daaraan, die de rechtvaardigmaking voor God ten gevolge heeft, die uiteindelijk redt. De oude wet doodt, maar God geeft de nieuwe wet want 'de voorwaarden daarvan zouden gemakkelijker zijn voor de zondaar' (Aphorismes of Justification, 48). Chauncey verwierp geheel juist het idee dat Gods wet kan worden veranderd zoals hier wordt voorgesteld en is niet gebonden aan Gods karakter; hij beargumenteert ook dat God redt door het *voldoen* aan de wet, niet door die te veranderen. Daniel Williams, echter, volgde Baxter, beschouwende het evangelie als een "nieuwe wet"; gehoorzaamheid

daaraan, die de rechtvaardigmaking voor God ten gevolge heeft; hij bemoedigt daarom een vorm van voorbereidende werkingen (preparationism) in ongelovigen, aanzettend tot “een overtuiging van zonde en misdaden en enige vernederingen van de ziel” voordat deze zich tot Christus wendt; hij moedigt ook het idee aan van ‘ kenmerken van bekering’ in gelovigen, het geloof en goede werken aansporend als bewijzen van wedergeboorte.

En toen het conflict dus uitstierf in 1700, waren de wettische neigingen in het vroege puritanisme, tegen welke de antinomianen zich hadden verzet, herbevestigd en stevig bevestigd in wat zou worden genoemd “neo-nomianisme”. Deze richting werd verbonden aan Amyraldische of Arminiaanse soteriologie, en zelfs Arianisme. Aan de andere kant stimuleerde antinomianisme het hypercalvinisme; John Gill en Joseph Hussey werden erdoor beïnvloedt door hun bewondering voor Richard Davis. Gill herpubliceerde Crisp’s preken en ontkende dat zij in zekere zin Antinomianen waren. De middelen van voortgang van het antinomianisme waren hoofdzakelijk (a) de gepubliceerde geschriften van Crisp en anderen (tussen haakjes merk ik op dat enige van Crisp’s werken zojuist weer zijn heruitgegeven!); (b) de invloed die mannen zoals Chauncey en Thomas Goodwin jr. uitoefenden op studenten die bij hun woonden en door hun werden onderwezen; (c) het aanstellen van vele lekepredikers door Richard Davis, de onafhankelijke evangelist, die enthousiast doopte in Northamptonshire en de omgevende regio’s, ondanks de verenigde oppositie van de Londense geestelijkheid.

Concluderend van dit in de haast gemaakt overzicht van een zeer complex en niet erg stichtelijke periode in de Puriteinse geschiedenis, kan het goed zijn om vier opmerkingen te maken.

(1) *Hermeneutiek*. De problemen, die opkwamen en werden bediscussieerd, in deze twist (en in de meeste andere in de Puriteinse periode) ontstonden grotendeels uit een onbetrouwbare hermeneutische methode. Wanneer enige van de hervormers het *logische* systeem herintroduceerde van de bijbels uitleg gebaseerd op òf de Aristotelische logica, òf later de logica van Ramus, betekende dit, zoals Perry Miller stelt, dat “afleidingen volgens het verstand net zo gezaghebbend waren als de tekst” (The New England Mind, 73). Titels, zoals *A Logical Analysis of Twenty Select Psalms (een logische analyse van twintig geselecteerde Psalmen)* begonnen te verschijnen. Zoals Baxter het stelde, “de *meest religieuze*, zijn het *meest* waarachtig, en edel *rationeel*”(ibid., 73). Het antinomianse twistpunt werd grotendeels behandeld in logische, rationalistische termen, in plaats van met exegetische middelen. Dus is het niet verbazend wellicht, dat er geen overeenstemming werd bereikt. Indien de hoofdpersonen tezamen hadden gezeten met bijbelse lexicons en andere exegetische hulpmiddelen, kon het resultaat wel eens anders geweest zijn. Het komt mij voor dat dit punt niet onbelangrijk is vandaag aan de dag in Engeland, want evangelische harmonie in theologische vraagstukken is net zo schaars als exegetische publicaties en preken; en zolang wij niet meer betrokkenheid ontwikkelen voor en vaardigheid in bijbelse exegese, zal de evangelische onverenigbaarheid zeer onwaarschijnlijk worden opgelost.

(2) *Wet en Evangelie*. Een van de hoofdredenen, zo komt het mij voor, dat de meer orthodoxe mannen niet in staat zijn om adequaat de Antinomianen te weerleggen, is dat velen van hun het idee delen dat de wet en het evangelie nogal afzonderlijke onderwijzingen of stukken van openbaring zijn. E. Fisher is de *Marrow of Modern Divinity* spoor Christenen aan “de wet en het evangelie te scheiden zo ver als hemel een aarde van elkaar zijn verwijderd”(356). Nu dit is absoluut verkeerd. We kunnen niet, gelijk Fisher en vele andere probeerden te doen, enige uitspraken van Jezus als evangelie identificeren en andere aan de wet toeschrijven. De dispensationalisten (vrijgestelden) probeerden dit ook meer recentelijk te doen. Het feit is dat wet en belofte complementaire aspecten zijn van het

verbond. Elk van de bijbelse verbonden heeft beloften en geboden; elk bijbels verbond is geschikt voor een particuliere historische periode en kerkelijke situatie; en elk bijbels verbond definieert de relatie tussen mens en God en gelovige en naaste-gelovige, in die periode. We leven heden in de tijd van het nieuwe verbond van onze Heere Jezus Christus en *alle* de woorden van het nieuwe verbond. De Schriften spreken tot ons, belovend, gebiedend, dreigend en vermanend op dezelfde tijd. Dus ons bestaan moet niet worden gestructureerd door aspecten van het Mosaïsche verbond, maar het Nieuwe Testament is de ethische norm van de Christen. In plaats van “wet” te prediken, laat ons verbondsmatige gemeenschap met en gehoorzaamheid aan God prediken en aan elkaar, omdat als we dit doen, de genadige verbondsbeloften van God worden vervuld.

(3). *Prediking kwalificaties*. De vraag naar de relatie van Geest en wet had niet alleen voor de heiligmaking gevolgen, maar ook voor de prediking. Het overwicht van scholastische of moraliserende prediking en het gebruik van filosofische onderscheidingen en terminologie aan de kant van vele Puriteinse predikers leidde tot het soort reacties van Christelijke mensen zoals uitgedrukt in deze woorden van een volgeling van Mevr. Hutchinson: “ik zal u naar een vrouw brengen, die beter het Evangelie predikt dan enige van uw zwartgekleeden die op de Ninniversiteit (zeer hoog zijn opgeleid in theologische studies;HK) zijn geweest..... en voor mijn part.....ik heb liever zulk een gehad die spreekt door de loutere notie van de Geest, zonder enige studie in het geheel, dan enige van uw geleerde schoolgangers, ofschoon zij wellicht meer met de Schrift vervuld zijn (kennis hebben)”(Battis, 116). In Engeland klaagden de orthodoxen: “zelfbenoemde predikers riepen uit....dat kunst, wetenschappen, talen, etc, waren afgoden, antichristenen, het slijk van de bodemlozen kuil, vuiligheid, geklets, mest en onnuttig voor het rechte verstaan van de Schrift; de Geest alleen (zeggen zij) is voldoende zonder deze menselijke hulpmiddelen”(Miller, 74).

Opnieuw zien we in het huidige evangelicalisme deze dichotomie(tweedeling) opgebouwd: *Of* u heeft de Heilige Geest *of* een intellectuele theologische opleiding. Maar zoals Sedgwick antwoordde, “Een vrijmoedig pochen op voorgeschreven ingevingen van boven is geen voldoende garantie dat de leer hemels is”(Miller, 83) Noch, aan de andere kant zijn dit universitaire titels. De vraag is – hoe bijbels is onze theologische opleiding? Onderwijs kan goed zijn, slecht of neutraal; indien het goed is, resulteert het in een oneindig betere prediking dan de lege, inhoudsloze vermaningen, welke gebaseerd zijn op subjectieve ervaring.

(4) *Ethiek van het debat* De meest neerslachtige indruk die men wellicht krijgt van het materiaal, dat we hebben onderzocht is de “vleselijk” toonzetting waarin het twistgesprek werd geleid. Dit was, we moeten hieraan herinneren, een geschil tussen Christelijke broeders, leden van het ene lichaam van Christus. En nochthans was Rutherford’s antwoord aan de antinomianen getiteld “A Survey of the Spiritual Anti-Christ”(een overzicht van de geestelijke Anti-Christ)! Thomas Edwards verwees naar het boek genaamd *Cretensis* door John Goodwin, als “een meest goddeloos, Antichristelijk, onbeschaamd, trots, kwaadaardig, toornig, loochenend, onzedelijk, gemeen, nonsens, absurd, zichzelf tegensprekend stuk”- bedoelend dat hij het er niet mee eens was! En dit was tamelijk de typerende manier waarin het debat werd uitgevoerd.

Hier waren twee redenen voor. In de eerste plaats, was er de neiging te geloven dat de logische gevolgtrekkingen, die de dienaren maakten van het onfeilbare Woord, eigenlijk zo onfeilbaar waren als het Woord zelf. Consequent dus, dat iemand die de verklaarder tegenstond, Christus tegenstond en een “Antichrist” kon genoemd worden. In de tweede plaats, was er de echte vleselijkheid van degenen die erbij betrokken waren, of ze nu antinomiaans, neo-nomiaans, of orthodox waren. Een paar irenische (vredelievend;HK)

geesten waren gunstige uitzonderingen op deze regel en probeerden de tegenover elkaar gestelde partijen te verzoenen en vrede in de kerk te herstellen.

Een daarvan was de Nederlandse verbondstheoloog **Hermann Witsius**; een ander was **John Howe**, wiens predikaties: “de vleeselijkheid van religieuze strijd”, in deze tijd werden gepreikt. Zijn kritiek was verstandig. Hij schrijft, “Naarmate gevoelens beginnen te verschillen en de geesten worden verdeeld, dan zullen de geaardheden de ene deze kant opvoeren en de andere die kant; en dan zult u ook geneigd zijn om hierdoor gepakt te worden en gereed staan om te vallen en de elkaar te verslinden”(Works, *ibid.*, 179). Hij legt uit dat “ofschoon alle ketterij fout is, is nochtans alle dwalingen nog geen ketterij; dat is alleen die dwaling die de wortel aantast...”(*ibid.*, 180). Opnieuw, zo bekritiseert hij: “de uiterste verdediging der waarheid zelf kan gepaard gaan met dergelijke zinnelikheden als, strijd, toorn, kwaadwilligheid, afgunst, dat de schuld verdeeld wordt tussen de verdeelde partijen en geen enkele zijde onschuldig laat (*ibid.*, 181) Dit is nu precies wat er gebeurde, als hetgeen Howe beschrijft als een “geneigdheid om grotere druk op te leggen, dan nodig is over enige onschriftuurlijke woorden in het uitdragen van de Schriftleer”(ibid., 188).

Dezelfde soort van dingen gebeurt nog hedentendage in evangelische predikaties en pamfletten en tijdschriften. Ik zou eenvoudig willen herhalen de vermaningen van John Howe en de apostel Paulus. Howe bepleit: “er behoort altijd grote nederigheid te zijn en een mistrouwen van onze eigen begrippen en een voortdurende bereidheid om informatie te ontvangen, met een constant opzien naar de Vader der lichten voor verder verlichting...”(*ibid.*, 206). Paulus zegt in Galaten 6:1, “Broeders, indien ook een mens overvallen ware door enige misdaad, gij die geestelijk zijt, brengt den zodanige terecht met den geest der zachtmoedigheid: ziende op uzelve, opdat gij ook niet verzocht wordt.” Dit past voor zeker ook op leerstellige dwalingen (fouten, misdaden).

BIBLIOGRAFIE

Geraadpleegde voornaamste, primaire bronnen.

Baxter, R.: *Aphorism of Justification*, Hague, 1655

Cotton, J.: ‘Sixteene Questions of Serious and Necessary Consequence’:
(‘The Elders Reply’)

‘Rejoynder’

‘A Conference.....Held at Boston’ (all in D.D. Hall, above).

Crisp, S.: *Christ made Sin*, London, 2nd ed., 1817.

Crisp, T.: *Christ alone Exalted, being the compleat works of Tobias Crisp, D.D.*,
7th ed., 3 Vols., London, 1832

Dell, W.: *Christ’s Spirit a Christian Strength*, 1645.

The Crucified and Quickened Christian, 1652

Right Reformation, 1646

Eaton, J.: *The Honeycombe of Free Justification by Christ Alone*, Londen, 1642.

Edwards, T.: *Gangraena*, London, 1646

Fisher, E.: *The Marrow of Modern Divinity*, Glasgow, 1902.

Flavel, J.: ‘A brief account of the Rise....’ Etc., in *Works*, III, London, 1968

Goodwin, J.: *A Treatise on Justification*, Bristol, 1765

Cretensis, London, 1646

Howe, J.: ‘Carnality of Religious Contention’, *Works*, London, 1846

Pagitt, E.: *Heresiography*, London, 1645

Ricraft, J.: *A nosegay of rank-smelling flowers, such as grow in John Goodwin’s Garden*,

- Londen, 1646
- Rutherford, S.: *A Survey of the Spirituall Antichrist*, London, 1648
- The Trial and Triumph of Faith*, Edinburgh, 1845
- Sedgwick, J.: *Antinomianisme Anatomised*, London, 1643.
- A sermon.....or An Essay to the discovery of the spirit of Euthusiasme and pretended*
Inspiration, Cambridge, 1653
- The sense of the United Conforming Ministers in and about London concerning some of the Erroneous Doctrines, and Irregular Practises of Mr. Richard Davis of Rothwell in Northamptonshire*, 1693.
- Weld, T. (viz, J, Winthrop): *A short story of the rise, reign and ruin of the Antinomians Of*
New England, London, 1644.
- Wheelwright, J.: *A Fast-Day Sermon* (in D.D. Hall, above).
- Woodbridge, B.: *Justification by Faith*, London, 1653.
- The Examinations of Mrs. Anne Hutchinson at the Court at Newtown* (in D.D. Hall, above).
- A Report of the Trail of Mrs. Anne Hutchinson before the Church in Boston* (in D.D. Hall, above).

Geraadpleegde secundaire bronnen.

- Adams, C.F.: *'The Antinomian Controversy', Three Episodes of Massachusetts History*, Vols. I and II, Boston, 1893.
- Battis, E.: *Saints and Sectaries*, Chapel Hill, 1962
- Bavinck, H.: *Gereformeerde Dogmatiek*, 4 Vols., Kampen, 1967.
- Brook, B.: *The Lives of the Puritans*, 3 Vols., London, 1813
- Buchanan, J.: *The Doctrine of Justification*, Edinburgh, 1867
- Hall, D.D., ed.: *The Antinomian Controversy, 1636-1638*, Middletown, 1968.
- Huehns, G.: *Antinomianism in English History*, London, 1951.
- Jones, R.M.: *Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries*, London, 1928.
- Miller, P.: *The New England Mind*, Boston, 1970
- Pettit, N.: *The Heart Prepared: Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life*, New Haven, 1956.
- Toon, P.: *Hyper-Calvinism*, London, 1967.
- Young, W.: *'Antinomianism'*, *Encyclopaedia of Christianity*, Vol. I Wilmington, 1964
- Ziff, L.: *John Cotton on the Churches of New England*, Cambridge, Mass., 1968.

Tot zonde gemaakt

G.A. van den Brink

Tot zonde gemaakt

De Engelse antinomiaanse controverse (1690-1700) over
de toerekening van de zonden aan Christus, met bijzondere
aandacht voor Herman Witsius' *Animadversiones Irenicae* (1696)

Summum

De uitgave van de handelseditie van dit proefschrift werd (mede) mogelijk gemaakt met financiële steun van de Hersteld Hervormde Kerk, de J.E. Jurriaanse Stichting en de Dr. C. Louise Thijssen-Schoute Stichting.

© 2016 Summum Academic Publications
Een label van Brevier uitgeverij - Kampen

www.brevieruitgeverij.nl

Omslagontwerp: Brainstorm
Opmaak binnenwerk: Gewoon Geertje

ISBN 9789491583919

NUR 704

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar gemaakt in enige vorm of op enige wijze, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

INHOUDSOPGAVE

HOOFDSTUK 1

Introductie	1
1.1. Inleiding	
1.2. Doel van dit onderzoek	3
1.3. Stand van het onderzoek	8
1.3.1. <i>Stand van het onderzoek naar het zeventiende-eeuws gereformeerde antinomianisme</i>	8
1.3.2. <i>Stand van het onderzoek naar de antinomiaanse controverse 1690-1700</i>	13
1.3.3. <i>Stand van het onderzoek naar de toerekening (imputatio)</i>	16
1.4. Methodologische overwegingen	17
1.4.1. <i>Tussen 'realistische' en 'idealistische' historiografie</i>	18
1.4.2. <i>Begripsanalyse</i>	21
1.4.3. <i>"Antinomianen" en "neonomianen"</i>	23
1.4.5. <i>Gebruikte teksten</i>	28
1.5. Structuur van dit onderzoek	30

HOOFDSTUK 2

De antinomiaanse controverse (1690-1700) in context	33
2.1. Inleiding	33
2.2. Het verloop van de antinomiaanse controverse 1690-1700	36
2.3. Achtergronden van het antinomianisme	41
2.3.1. <i>Luther en het antinomianisme</i>	42
2.3.2. <i>De invloed van de tweede antinomiaanse controverse</i>	45
2.3.3. <i>Kenmerken van het leerstellig antinomianisme</i>	46
2.4. Achtergronden van het neonomianisme	49
2.4.1. <i>Grotius en het socinianisme</i>	50
2.4.2. <i>Grotius en 'the Grotian Religion'</i>	58
2.4.3. <i>Baxters betekenis voor het neonomianisme</i>	60
2.4.4. <i>Leerstellige kenmerken van neonomianisme</i>	61
2.5. Herman Witsius	63
2.5.1. <i>Biografische en bibliografische schets van Witsius</i>	64
2.5.2. <i>Witsius en Engeland</i>	67
2.6. De Animadversiones	70
2.6.1. <i>Witsius en het Nederlandse antinomianisme</i>	70
2.6.2. <i>De aanleiding tot de Animadversiones</i>	72

2.6.3. <i>De geadresseerden in de Animadversiones</i>	74
2.6.4. <i>Structuur en kenmerken van de Animadversiones</i>	77
2.6.5. <i>Doorwerking en invloed van de Animadversiones</i>	81
2.7. Samenvatting en conclusies	85
2.7.1. <i>Samenvatting</i>	85
2.7.2. <i>Conclusies</i>	87

HOOFDSTUK 3

Toerekening: historische ontwikkelingen	89
3.1. Inleiding	89
3.2. Luther over de toerekening	94
3.3. De invloed van Erasmus op de betekenis van <i>imputatio</i>	99
3.3.1. <i>Erasmus over imputatio en reputatio</i>	100
3.3.2. <i>Erasmus' visie en het genadekarakter van de imputatio</i>	105
3.3.3. <i>Erasmus' invloed bij protestantse theologen</i>	109
3.3.4. <i>Erasmus' invloed: balans</i>	112
3.4. Socinus' kritiek op de toerekening	114
3.4.1. <i>Socinus' aanvaarding van de toerekening van gevolgen</i>	118
3.4.2. <i>Acceptilatio bij Socinus</i>	120
3.5. Arminius' opvatting van <i>imputatio</i> als <i>aestimatio</i>	122
3.5.1. <i>Lubbertus en Bertius over de toerekening</i>	126
3.5.2. <i>Arminianisme en socinianisme</i>	128
3.5.3. <i>Arminius' beroep op Piscators omschrijving van toerekening</i>	130
3.6. Toerekening in de gereformeerde theologie na Arminius	133
3.7. Een analyse in drie posities	137
3.7.1. <i>Mededeling, beoordeling en bejegening bij Johannes Piscator</i>	139
3.7.2. <i>Mededeling, beoordeling en bejegening bij Anthony Wotton</i>	141
3.7.3. <i>Mededeling, beoordeling en bejegening bij John Owen</i>	145
3.7.4. <i>Vergelijking van de drie posities</i>	150
3.8. Samenvatting en conclusies	151
3.8.1. <i>Samenvatting</i>	151
3.8.2. <i>Conclusies</i>	153

HOOFDSTUK 4	
Christus de zondaar?	157
4.1. Inleiding	157
4.2. Toerekening en mededeling	158
4.2.1. <i>Mededeling van schuld in de positie van Owen</i>	159
4.2.2. <i>Mededeling van schuld bij de antinomianen</i>	165
4.2.3. <i>Mededeling van schuld bij de neonomianen</i>	174
4.3. Toerekening en beoordeling	180
4.3.1. <i>Het debat over de vraag of Christus zondaar was</i>	181
4.3.2. <i>De antinomianen over de handelende persoon</i>	185
4.3.3. <i>Piscator over de handelende persoon</i>	191
4.3.4. <i>Kritiek op Piscators verwisseling van de handelende persoon</i>	197
4.3.5. <i>De neonomiaanse kritiek op de persoonsverwisseling</i>	199
4.4. Toerekening en bejegening	204
4.5.1. <i>Witsius over mededeling, beoordeling en bejegening</i>	207
4.5.2. <i>Witsius over Christus de zondaar</i>	212
4.5.3. <i>Witsius over de handelende persoon</i>	215
4.5.4. <i>Witsius over de toerekening in zijn bemiddeling tussen antinomianen en neonomianen</i>	217
4.6. Samenvatting en conclusies	220
4.6.1. <i>Samenvatting</i>	220
4.6.2. <i>Conclusies</i>	222
HOOFDSTUK 5	
Rechtshandhaving en wetshandhaving	225
5.1. Inleiding	227
5.2. Socinianen over rechtshandhaving en wetshandhaving	233
5.3. Grotius' kritiek op de noodzaak van wetshandhaving	233
5.3.1. <i>Grotius over dispensatio</i>	233
5.3.2. <i>Grotius' argumenten tegen de noodzaak van wetshandhaving</i>	238
5.4. Grotius over de noodzaak van rechtshandhaving	240
5.5. Gereformeerde theologen en de noodzaak van rechtshandhaving	245
5.6. Gereformeerde theologen en de noodzaak van wetshandhaving	250
5.6.1. <i>Hypothetische en absolute noodzaak van de wetshandhaving</i>	254
5.6.2. <i>Dispensatio, relaxatio, epieikeia</i>	263

5.7. Rechtshandhaving en wetshandhaving in de antinomiaanse controverse	271
5.7.1. <i>De neonomiaanse afwijzing van epieikeia</i>	272
5.7.3. <i>Williams over de wet der werken en de middelaarswet</i>	278
5.7.4. <i>Antinomianen over de wetshandhaving</i>	281
5.8. De visie van Witsius op rechts- en wetshandhaving	285
5.8.1. <i>Witsius over Gods ius rectoris</i>	285
5.8.2. <i>Witsius over wetshandhaving</i>	290
5.9. Samenvatting en conclusies	292
5.9.1. <i>Samenvatting</i>	292
5.9.2. <i>Conclusies</i>	294

HOOFDSTUK 6

Straf en vergeving	297
6.1. Inleiding	297
6.2. Socinianen over straf en vergeving	299
6.2.1. <i>De sociniaanse disjunctie van vergeving of straf</i>	300
6.2.2. <i>Socinianen over de onrechtvaardigheid van strafoverdracht</i>	301
6.3. Grotius' visie op straf en vergeving	304
6.3.1. <i>Grotius' definitie van straf</i>	304
6.3.2. <i>Grotius' definitie van vergeving</i>	313
6.4. Gereformeerde theologen over straf en vergeving	318
6.4.1. <i>Gereformeerde theologen over straf</i>	318
6.4.2. <i>Gereformeerde theologen over plaatsvervangende straf</i>	323
6.4.3. <i>Gereformeerde theologen over vergeving</i>	328
6.5. Straf en vergeving in de antinomiaanse discussie	333
6.5.1. <i>Baxter over straf en vergeving</i>	333
6.5.2. <i>Williams over straf en vergeving</i>	336
6.5.3. <i>Antinomianen over straf</i>	340
6.5.4. <i>Antinomianen over vergeving</i>	344
6.6. Witsius' visie op straf en vergeving	348
6.6.1. <i>Inleiding</i>	348
6.6.2. <i>Witsius' visie op straf</i>	349
6.6.3. <i>Witsius over vergeving</i>	351
6.6.4. <i>Witsius' bemiddeling in de antinomiaanse discussie over straf en vergeving</i>	354
6.7. Samenvatting en conclusies	357
6.7.1. <i>Samenvatting</i>	357
6.7.2. <i>Conclusies</i>	358

HOOFDSTUK 7	
Rechtvaardigheid en proportionaliteit	361
7.1. Inleiding	361
7.2. Straf, proportie en rechtvaardigheid	364
7.2.1. <i>Grotius over rechtvaardige strafmaat</i>	364
7.2.2. <i>Socinianen over rechtvaardige strafmaat</i>	367
7.2.3. <i>Gereformeerde theologen over rechtvaardige strafmaat</i>	370
7.3. Twee vormen van rechtvaardigheid en proportie	374
7.3.1. <i>Commutatieve en distributieve rechtvaardigheid</i>	374
7.3.2. <i>Aritmetische en geometrische proportie</i>	382
7.4. De straf van de eeuwige dood	385
7.4.1. <i>'Moest Christus de eeuwige dood ondergaan?'</i> <i>ontkennend beantwoord</i>	385
7.4.2. <i>'Moest Christus de eeuwige dood ondergaan?'</i> <i>bevestigend beantwoord</i>	389
7.5. Het debat van Baxter en Owen over <i>solutio eiusdem</i> en <i>solutio tantidem</i>	392
7.5.1. <i>Equivalentia – consequentialistisch of retributief?</i>	395
7.5.2. <i>Satisfactio, solutio en vergeving</i>	403
7.6. Rechtvaardigheid en proportionaliteit in de antinomiaanse debatten	411
7.6.1. <i>De antinomiaanse keuze voor commutatieve</i> <i>rechtvaardigheid</i>	412
7.6.2. <i>De antinomiaanse keuze voor aritmetische proportie</i>	415
7.6.3. <i>De antinomiaanse afwijzing van God als rector</i>	417
7.6.4. <i>De neonomiaanse opvattingen over proportionaliteit</i>	418
7.7. Jezus' verlatenheid aan het kruis	420
7.7.1. <i>Een schreeuw van wanhoop? Calvijn en zijn critici</i>	421
7.7.2. <i>De antinomiaanse controversie over Jezus' verlatenheid</i>	425
7.8. Witsius over rechtvaardigheid en proportionaliteit	427
7.8.1. <i>Witsius over proportionaliteit</i>	427
7.8.2. <i>Witsius over Christus' lijden aan het kruis</i>	431
7.8.3. <i>Witsius over epieikeia en proportionaliteit</i>	435
7.9. Samenvatting en conclusies	437
7.9.1. <i>Samenvatting</i>	437
7.9.2. <i>Conclusies</i>	439

HOOFDSTUK 8	
Synthese en relevantie	443
8.1. Synthese: Toerekening	443
8.1.1. <i>Imputatio als terminus technicus</i>	443
8.1.2. <i>Mededeling, beoordeling en bejegening</i>	445
8.1.3. <i>Toerekening, straf en vergeving</i>	447
8.2. Synthese: Socinianisme, arminianisme, neonomianisme en antinomianisme	449
8.2.1. <i>Socinus, Grotius en het antinomianisme</i>	449
8.2.2. <i>Neonomianisme en arminianisme</i>	452
8.2.3. <i>Eerste, tweede en derde antinomiaanse controverse</i>	453
8.2.4. <i>Vergelijking van antinomianisme en neonomianisme</i>	454
8.3. Synthese: Witsius	456
8.4. Relevantie voor historisch onderzoek	458
8.4.1. <i>Antinomianisme: continuïteit en discontinuïteit</i>	458
8.4.2. <i>Antinomianisme en het interconfessionele debat</i>	459
8.4.3. <i>Seeing things their way</i>	461
8.5. Relevantie voor de systematische theologie	464
Samenvatting	471
Summary	485
Bibliografie	497
Lijst van afkortingen	561
Persoonsnamenregister	563

WOORD VOORAF

Max Wedemeyer vertelt in zijn boek *In der Welt habt ihr Angst* over de gesprekken van enkele armzalige Duitse soldaten die in januari 1943 op de vlucht zijn door de eindeloze Russische sneeuwwoestijn. Zij spreken over God, angst en over Jezus Christus. Zo'n gesprek is theologie van de reizigers, *theologia viatorum*.

Ook deze studie gaat over de *theologia viatorum*. Talrijke theologen zijn op zoek geweest naar die concepten en die verwoordingen die niet alleen het meest recht doen aan het lijden van Christus, maar die ook medicijn zijn tegen de angst in de wereld. Volgens veel gereformeerde theologen kan de angst voor dood, oordeel en straf alleen dan afdoende worden gepareerd als gebruik wordt gemaakt van het concept van de toerekening (*imputatio*).

Niet ieder is het echter met hen eens. Socinus, Grotius en Baxter, om er enkelen te noemen, menen beter af te zijn zonder de *imputatio*. En zo ontstaat het gesprek van de reizigers onderweg. De gereformeerde theologie van de zeventiende eeuw is bepaald geen monoloog, maar een vurig en intens gevoerde dialoog. De vragen, reacties en antwoorden van anderen leiden tot herziening, verfijning en verandering van de eigen opvattingen. Dit boek verhaalt de ontwikkeling die er heeft plaatsgevonden in de periode van de zestiende en de zeventiende eeuw in de protestantse (en daarbinnen voornamelijk de gereformeerde) theologie in de duiding van het concept van de toerekening.

Veel van de stemmen uit het verleden klinken mee in de zogeheten derde antinomiaanse controverse (1690-1700). Op het eerste gezicht is dat geen dialoog maar een onverstaanbaar rumoer. Maar als men de stemmen van vroeger weet te herkennen, blijkt ook in het antinomiaanse debat sprake te zijn van een gesprek. Doel van deze studie is de aanvankelijke kakofonie van geluiden vanuit voorafgaande historische ontwikkelingen te beluisteren zodat de gedachtewisseling wordt ontdekt.

Deze studie verscheen oorspronkelijk als dissertatie in een promotieonderzoek aan de Evangelische Theologische Faculteit, Leuven, en de Vrije Universiteit Amsterdam. Het is een eer en vreugde mijn begeleiders te mogen bedanken. Prof. dr. A.J. Beck heeft op de hem kenmerkende wijze mijn onderzoek begeleid: nauwkeurig, fijnzinnig, met oog voor de grote lijnen en voor het detail. Zijn kundigheid in het wetenschappelijke ambacht heeft grote indruk op mij gemaakt. Prof. dr. W. Janse was bereid

als tweede begeleider op te treden na het overlijden van prof. dr. W.J. van Asselt. Hij bezit de zeldzame gave telkens weer op innemende wijze aan te moedigen, te enthousiasmeren en te stimuleren. Dankzij zijn betrokkenheid was elke bespreking een feest.

Ik ben dankbaar voor de voortdurende betrokkenheid van de gemeente, kerkenraad en kerkvoogdij van de Laankerk (hersteld hervormde gemeente te Rotterdam Kralingse Veer). Hun belangstelling vloeit voort uit de warme en geestelijke verbondenheid die wij er als gezin mogen ervaren. De groei van de gemeente zorgde voor een toenemende werkdruk, maar tweemaal kreeg ik studieverlof – eerst zes maanden, later nogmaals een maand. Die studieperioden gaven onmisbare impulsen aan het onderzoek.

Mijn broers Willem Jan en Henk (die ook paranimfen zijn) lazen mee met het manuscript, evenals Herman van Beek, Karel Boonzaaijer en André Roozendaal. Ik ben hen buitengewoon erkentelijk voor de input en de waardevolle suggesties. Rob McCurley was bereid de Engelse samenvatting te controleren. Catharina van Haarlem en Mirma van den Brink gaven gewaardeerde hulp door voortvarend en nauwkeurig de index van persoonsnamen samen te stellen. De leden van de leescommissie dank ik hartelijk voor hun tijd en suggesties: prof. dr. H. van den Belt, prof. dr. N.W. den Bok, dr. R.T. te Velde, prof. dr. W. van Vlastuin en prof. dr. A. Vos.

Zonder bibliotheken is studie onmogelijk. Mijn dank gaat uit naar de Koninklijke Bibliotheek die digitale toegang tot vele bronnen mogelijk maakt, en vooral ook naar de mensen achter *Post-Reformation Digital Library* (prdl.org). Zonder PRDL was deze studie er niet geweest.

Mirma, je hebt mij al die jaren van studeren onophoudelijk gesteund. Heel, heel veel dank daarvoor. Het is gemakkelijker een proefschrift over de toerekening te schrijven, dan te verwoorden wat voor zegen het is dat wij samen in Gods Koninkrijk mogen dienen. Maria, wat heb jij ook meegeleefd, zeker in de laatste fase! En Jan, jij wist al gauw wat er in al die pakketjes zat die de postauto bracht: boeken voor papa.

Deze studie is ter nagedachtenis aan mijn onvergetelijke eerste promotor, prof. dr. Willem J. van Asselt (1946-2014). Gedurende een conferentie in Cambridge gingen wij de kapel in; hij zong luidkeels de psalmen Davids, ik speelde orgel. De herinnering aan Willems gedrevenheid als docent, deskundigheid als historicus, nauwkeurigheid als promotor, toegankelijkheid als mens, en dat alles gepaard met zijn verstrooidheid, sigaar en goedlachsheid brengen een gemis teweeg dat niet spoedig slijten zal.

Willems heengaan bevestigt eens te meer dat alle studie hier behoort tot de *theologia viatorum*. Meer waarde dan deze studie heeft daarom het woord van Jezus (Joh. 16:33): “In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden”.

HOOFDSTUK 1

Introductie

1.1. Inleiding

In 1696 schrijft de Nederlandse theoloog Herman Witsius (1636-1708) een Latijns verzoeningsgeschrift, *Animadversiones Irenicae*. Zijn doel is vrede teweeg te brengen tussen degenen die, zo zegt hij, met de onzalige benamingen van antinomianen en neonomianen worden aangeduid.¹ De discussie waarin hij poogt te bemiddelen, is de zogeheten antinomiaanse controverse in Engeland, die vanaf 1690 tot aan ongeveer 1700 onder non-conformistische predikanten woedt. De dogmatische meningsverschillen betreffen vooral de leer van de verzoening en van de rechtvaardiging.

In 1692 wordt het neologisme “neonomianisme” voor het eerst door Isaac Chauncy (1632-1712) gebruikt.² Hij beschuldigt Daniel Williams (1643-1716) ervan dat deze van het evangelie een nieuwe wet (*neo-nomos*) maakt.³ Volgens Williams wordt, aldus Chauncy, geen volkomen gehoorzaamheid meer geëist, maar wordt het recht op het eeuwige leven verkregen op grond van gemakkelijker eisen (geloof, oprechtheid).

Het begrip “antinomianisme” (*anti-nomos*: tegen de wet) is van ouder datum. Dit woord is bedacht door Maarten Luther (1483-1546) die het gebruikt tegen zijn voormalige medestander Johannes Agricola (1494-1564).⁴ In 1536 en 1537 laat Luther drie disputaties tegen de antinomianen

1 Aldus de titel van Witsius, *Animadversiones*. Vgl. *ibid.*, 5: “[lites] vestrarum autem quae sub infestis Antinomorum et Neonomorum signis, quamvis improbatis utrimque nominibus [...] agitantur.” De Nederlandse woorden antinomianisme en neonomianisme worden sinds de negentiende eeuw gebruikt; daarvoor sprak men over “antinomianerij” of over “antinomisterij” (niet over antinomisme) en over “neonomianerij”; zie Hulsius, *Antinomianery*; Leydecker, *Oeffeningen*, 73,74,79,92,98,103,153; Comrie, *Rechtvaerdigmakinge*, 41. Omdat zeventiende-eeuwse aanduidingen zoals “socinianerij” en “arminianerij” inmiddels zijn vervangen door socinianisme en arminianisme, wordt in deze studie dienovereenkomstig over antinomianisme en neonomianisme gesproken.

2 Chauncy, *Neonomianism Unmasked*. In dit licht is het anachronistisch de aanduiding te gebruiken voor personen en opvattingen vóór 1692, zoals o.a. bij Buchanan, *Doctrine of Justification*, 177; Trueman, *John Owen*, 102; Caughey, “Responses”, 22. In Fishers *Marrow of Modern Divinity* (1645) wordt wel over *nomista* gesproken, maar niet over *neonomista*. Ten onrechte leest L.J. van Valen de aanduiding *neonomista* in Fishers boek, zie Van Valens historisch nawoord in Fisher, *Merg*, 220 (219–228).

3 Voor enkele biografische gegevens van Chauncy en Williams, zie hoofdstuk 2.

4 Zie hierover Pagitt, *Heresiography*, 88; Rogge, *Agricolae Lutherverständnis*; Van den Brink, *Witsius en het antinomianisme*, 6.

plaatsvinden.⁵ Zijn bezwaar is dat Agricola aan de wet geen functie meer toekent voor het leven van de gelovigen.

De antinomiaanse controverse waarin Williams en Chauncy een beeldbepalende rol spelen, is niet de eerste in de gereformeerde traditie. In de zeventiende eeuw hebben zich in de gereformeerde wereld globaal drie antinomiaanse controversen voorgedaan. De eerste vindt plaats in de jaren 1636-1638 in de enkele jaren daarvoor gestichte kolonie Massachusetts in *New England*. De verloskundige Ann Hutchinson (1591-1643) verspreidt antinomiaanse opvattingen die worden veroordeeld door de synode. Zij wordt vervolgens met haar gezin uit de kolonie verbannen. Meerdere onderzoekers stellen dat deze controverse een van de meest bedreigende gebeurtenissen is geweest in het bestaan van de Staten van Amerika.⁶ Het is dan ook niet verwonderlijk dat er een uitermate grote hoeveelheid literatuur over deze episode bestaat. De Puriteinse kolonies van de zeventiende eeuw in *New England* zijn wellicht intensiever bestudeerd dan enige andere vergelijkbare nederzetting in de geschiedenis.⁷

De tweede antinomiaanse controverse vindt in *Old England* plaats vanaf ongeveer 1640. Het parlement schaft in 1641 de *Camera stellata* af, waardoor de censuur op het drukken van boeken vervalt.⁸ Onder de grote hoeveelheid boeken die vervolgens worden gepubliceerd, bevinden zich allerlei antinomiaanse geschriften. Daartoe behoren onder andere de preken van Tobias Crisp (1600-1643).⁹ Ook in de jaren voorafgaande aan de Engelse burgeroorlog waren er reeds signalen van antinomiaanse sympathieën aanwezig, maar nu worden deze openlijk in pamfletten en boeken wereldkundig gemaakt.¹⁰ Dit leidt vervolgens aan orthodoxe zijde tot een

5 Luther, *WA*, 39/1:359–417; 418–485; 486–584.

6 Hall, *The Antinomian Controversy*, 3: “The Antinomian Controversy is one of those events historians speak of as crises or turning points. Coming at a time when the new society was still taking shape, it had a decisive effect upon the future of New England.” Vgl. Winship, *Making Heretics*, 1: “It left a permanent stamp on New England, and in terms of its impact in England, it was arguably the single most important event in seventeenth-century American colonial history.”

7 Aldus John Coffey en Paul C.H. Lim in hun “Introduction”, in Coffey en Lim, *Companion to Puritanism*, 7. Belangrijke studies zijn Stoever, “Nature, Grace and John Cotton”; Stoever, *A Faire and Easie Way*; Hall, *The Antinomian Controversy*; Knight, *Orthodoxies in Massachusetts*; Winship, *Making Heretics*; Winship, *The Times and Trials of Anne Hutchinson*.

8 Shuger, *Censorship*; Como, “Secret Printing”.

9 Crisp is predikant in Brinkworth, Wiltshire, en komt in 1643 naar Londen, waar zijn preken veel discussie oproepen. Hij sterft aan de pokken en zijn preken worden in 1643-1646 postuum gepubliceerd onder de titel *Christ Alone Exalted*. Over Crisp, zie Crisp, *Christ Alone Exalted Ed. 1832*, 1:v–viii; Pooley, “Crisp”; Van den Brink, *Witsius en het antinomianisme*, 23–24; Pederson, *Unity in Diversity*, 210–211.

10 Como, *Blown by the Spirit*, 22.

stroom van kritische publicaties waarin het antinomianisme krachtig wordt bestreden. Een van de eerste zaken die de *Westminster Assembly* in 1643 onderneemt, is het zenden van een petitie aan het Parlement om het antinomianisme te bestrijden en om de drukkers van deze geschriften aan te pakken.¹¹ De geschriften van Tobias Crisp en anderen moeten op bevel van de *Assembly* worden verbrand. In haar werk heeft de *Assembly* voortdurend de antinomialen voor ogen als belangrijkste opposanten.¹²

De derde antinomiaanse controverse begint in 1690 als de geschriften van Tobias Crisp opnieuw worden gepubliceerd.¹³ Het verband met de tweede antinomiaanse discussie van een halve eeuw daarvoor is dus evident. Ook is er volgens tijdgenoten verband met de eerste golf van antinomianisme. Het geschrift *Rise, Reign and Ruin* dat een verslag geeft van wat er gebeurd was in *Old England* en in 1644 in Londen wordt gepubliceerd, wordt in 1692 opnieuw uitgegeven.¹⁴ Het is in deze derde controverse dat Witsius pooft te bemiddelen; zij is het onderwerp van deze studie. Het ontstaan en het verloop van de strijd zal uitvoeriger in hoofdstuk 2 ter sprake komen.

De antinomiaanse controverse die in deze studie wordt onderzocht, heeft dus in ieder geval de naam gemeenschappelijk met twee eerdere discussies in de gereformeerde theologie van de zeventiende eeuw. Ook inhoudelijk zijn er, zoals zal blijken, veel overeenkomsten. Vooral over die aspecten in de verzoeningsleer en in de rechtvaardigingsleer die in relatie staan tot het concept van de toerekening (*imputatio*), vindt de discussie plaats. Daarom staat de toerekening centraal in dit onderzoek.

1.2. Doel van dit onderzoek

Het doel van dit onderzoek is een conceptuele analyse te geven van de Engelse antinomiaanse controverse (1690-1700) over de toerekening van de zonden aan Christus, in het licht van voorafgaande dogmahistorische ontwikkelingen en met bijzondere aandacht voor Herman Witsius' *Ani-madversiones Irenicae* (1696).

11 Van Dixhoorn, *Minutes and Papers*, 5:22–23; Van den Brink, “Schade aan de leer van vrije genade”; Gamble, “Westminster Assembly against Antinomian Soteriology”.

12 Aldus Letham, *Assembly*, 119: “A standing committee on the antinomians was set up. And it was constantly reporting books to be burned, and sending them to Parliament for penal sanctions to be enforced. These were the main opponents the Assembly had in mind throughout its work.”

13 Crisp, *Christ Alone Exalted*.

14 Winthrop, *Rise Reign and Ruin* (1644); Winthrop, *Rise, Reign, Ruin of the Antinomians* (1692).

Met deze doelstelling zijn zowel de grenzen als een aantal specificaties van het onderzoek gegeven. De doelstelling zal in 6 punten nader worden geëxpliciteerd.

1. In de eerste plaats betreft het een historisch onderzoek. Hoewel het gaat om dogmatische debatten die aan het einde van de zeventiende eeuw hebben plaatsgevonden, is dit onderzoek zelf geen dogmatisch of systematisch-theologisch onderzoek. Een historicus spreekt zich niet uit over de vraag wie van de participanten in vroegere discussies gelijk had of welke leerstellige opvattingen als waar of onwaar moeten worden aangemerkt. Hij is geen participant in de controverse, maar stelt zich de taak de opvattingen en meningen van de historische personen zo adequaat mogelijk weer te geven en te duiden.
2. Het onderzoek focust op de meningsverschillen over de toerekening (*imputatio*) van de zonden aan Christus, gegeven de centrale rol van de toerekening in de antinomiaanse controverse. Echter, niet alle discussies over de toerekening worden in kaart gebracht. In de gereformeerde theologie in de zeventiende eeuw (bijvoorbeeld bij Witsius) zijn er vier momenten waarin de toerekening een belangrijke rol speelt.¹⁵ Witsius noemt het concept ten eerste in zijn bespreking van de erfzonde, en stelt dat de zonde van Adam aan al zijn nakomelingen wordt toegerekend. Ten tweede komt zij voor in de leer van de voldoening: de zonde van de gelovigen worden toegerekend aan Christus. Ten derde speelt zij in de rechtvaardigingsleer: de gerechtigheid van Christus wordt aan de gelovigen toegerekend. Er is nog een vierde leerstuk waarin de toerekening van belang is en dat afzonderlijke vermelding verdient, namelijk de vergeving der zonden.¹⁶ Volgens veel zestiende- en zeventiende-eeuwse gereformeerde theologen dient vergeving te worden gedefinieerd als de niet-toerekening van de zonden aan de zondaar zelf.¹⁷ Om de studie niet te omvangrijk te maken blijft zowel de toerekening in de eerste als in de derde functie buiten beschouwing.¹⁸ De focus ligt op de toerekening van de zonden aan

15 Witsius, *DOF*, 113 (1.8.31); 116 (1.8.34); 147 (2.3.14); 167 (2.4.20); 204 (2.7.6).

16 Voorbeelden van theologen die zich beperken tot de eerste drie leerstukken zijn Hodge, "Imputation", 137; Hodge, *Systematic Theology*, 2:194; Warfield, "Imputation", 302–303. Franks en Maurer noemen zelfs niet de toerekening aan Christus, Franks, "Imputation"; Maurer, "Zurechnung". W. Joest bespreekt alleen de toerekening van de gerechtigheid en de niet-toerekening van de zonden aan de zondaar, Joest, "Imputation", 1986.

17 McGrath, *Iustitia Dei*, 271.

18 Omdat in het Nieuwe Testament het woord toerekenen (*logizesthai*) wel wordt gebruikt in de rechtvaardigingsleer maar niet in de verzoeningsleer, zal niettemin soms naar de betreffende bijbelpassages en naar de uitleg daarvan die bepaalde auteurs geven, wor-

Christus en, als gevolg daarvan, de niet-toerekening (vergeving) van diezelfde zonden ten aanzien van de gelovigen.¹⁹

3. In de antinomiaanse discussie waarin Witsius bemiddelt, speelt de toerekening van Christus' gerechtigheid aan de gelovigen (de genoemde derde functie) een significante rol. Richard Baxter (1615-1691) merkt op dat de algemene opvatting onder de protestanten is, dat de rechtvaardigheid van Christus in dezelfde zin wordt toegerekend aan de gelovigen als dat hun zonden aan Hem worden toegerekend.²⁰ De discussie over de toerekening in de rechtvaardiging staat dan ook in nauwe wisselwerking met de visie op de plaatsvervangende voldoening door Christus. Deze twee zaken zijn als het ware elkaars spiegelbeeld: het ene aspect gaat over de verwerving (*impetratio*) van de zaligheid, het tweede over de toepassing (*applicatio*) ervan. Verwerving en toepassing raken elkaar in het concept van de toerekening (*imputatio*).²¹ Immers, de voldoening van Christus waarmee Hij de zaligheid heeft verworven, vond volgens de meeste gereformeerde theologen plaats omdat Hem de zonden van anderen waren toegerekend. En omgekeerd delen zondaren in de genade van God als hun de gehoorzaamheid van Christus wordt toegerekend. De antinomiaanse discussie verloopt dan ook, zoals te verwachten, over beide aspecten van de toerekening.²² Niettemin zal dit onderzoek zich beperken tot de toerekening van de zonden aan Christus.
4. Het onderzoek naar de visies op de toerekening vindt, aldus de geformuleerde doelstelling, plaats in het licht van voorafgaande dogmahistorische ontwikkelingen. Het antinomiaanse debat aan het einde van de zeventiende eeuw gaat over zaken die ook reeds in de eeuwen daarvoor uitvoerig zijn bediscussieerd. Om te begrijpen waarom aan het einde van de zeventiende eeuw sommige posities en soms ook bepaalde zegswijzen als problematisch worden geduid, is kennis van die voorafgaande debatten onontbeerlijk. Dat geldt zowel voor de positie van de antinomianen als van de neonomianen: de antinomianen claimen

den verwezen; maar dan zal dat gebeuren om te laten zien welke visie de betreffende auteur heeft op de toerekening, niet op de rechtvaardiging.

19 Davenant, "De Justitia", 324: "Respondeo igitur, esse maximam hujus imputationis necessitatem; non quod Deus veram remissionem deneget, sed quod vera remissio ab hac imputatione pendeat."

20 Baxter, *Justifying Righteousness*, 45, verwijzend naar Maresius, Crocius en Vasseur.

21 Toon, *Puritans and Calvinism*, 94: "This doctrine of imputation lay at the heart of the [antinomian] controversy from beginning to end."

22 *Declaration against Antinomian Errors*, iii: "... the Doctrines of Christ's Satisfaction, and our Justification, were in Danger..."

congenialiteit met de positie van de zestiende-eeuwse reformatoren Maarten Luther en Johannes Calvijn (1509-1564), en maken aan hun tegenstanders het verwijt dat zij grotiaans en sociniaans zijn. De neonomianen, omgekeerd, beroepen zich op gereformeerde theologen die in eerdere antinomiaanse debatten het antinomianisme hartgrondig hebben veroordeeld. Bovendien moet rekening worden gehouden met conceptuele ontwikkelingen gedurende de tijd: alhoewel er eerdere discussies zijn geweest over de toerekening, is de antinomiaanse discussie aan het einde van de zeventiende eeuw niet louter een herhaling van een reeds voordien gevoerd debat. Sociale, politieke én conceptuele veranderingen hebben hun invloed op de diverse opvattingen. Een belangrijk aspect van deze studie is na te gaan en in kaart te brengen welke conceptuele veranderingen er plaatsvinden in de duiding van begrippen als toerekening, straf en vergeving, en te onderzoeken wanneer en waarom deze veranderingen zijn opgetreden.

De inhoud die in de middeleeuwse theologie aan de betreffende concepten wordt gegeven, blijft hier overigens grotendeels buiten beschouwing. Dat heeft een praktische oorzaak, namelijk de omvang van deze studie. De beslissing om de grens te leggen bij de theologie van de Reformatie, is ingegeven door het feit dat de antinomianen zich voornamelijk op Luther beroepen en op zestiende-eeuwse gereformeerde theologen.

5. Vervolgens wordt beoogd een analyse te geven van de centrale concepten. De vraag wordt gesteld en uiteindelijk beantwoord of er sprake is van een bepaalde coherentie in de posities van de diverse betrokkenen. Het concept van de toerekening heeft namelijk verbintenis met tal van andere (juridische) concepten. Te denken valt aan begrippen als zonde, schuld, smet, straf, mededeling, overdracht, beoordeling, vergeving, wet, recht, rechtvaardigheid en proportie. Het ligt voor de hand dat een bepaalde interpretatie en duiding van de toerekening gevolgen heeft voor de visie op de andere genoemde begrippen. Indien er in een bepaalde positie (bijvoorbeeld het neonomianisme) inderdaad een dergelijke onderlinge samenhang en consistentie tussen belangrijke concepten aanwezig blijkt te zijn, pleit dat ervoor ervan uit te gaan dat de betrokkenen ook beoogden in hun eigen positie coherent te zijn.

Alhoewel deze studie historisch van aard is en niet de methodologie van de geschiedschrijving als onderwerp heeft, is het methodologische aspect niettemin van groot belang. Zoals verderop ter sprake zal komen, kenmerkt veel secundaire literatuur over het antinomianisme

zich door een 'realistische' benadering (zie § 1.4.1.). Theologische debatten worden dan meer of minder gereduceerd tot sociologische of politieke debatten; het is volgens deze methode de taak van de historicus de theologische taal te deconstrueren en na te gaan wat er feitelijk gaande was. Een dusdanige visie botst echter met een conceptuele analyse van onderling samenhangende begrippen als toerekening, vergeving en straf (etcetera). Uitgaande van een 'realistische' benadering is de beoogde analyse niet zinvol, aangezien door een dusdanige analyse niet helder wordt wat het eigenlijke onderwerp is waarover de schijnbaar theologische discussie gaat. Maar omgekeerd is de methodologie van een 'realistische' benadering niet plausibel als zou blijken dat er in theologische discussies diverse posities zijn die ieder een bepaalde mate van interne coherentie vertonen. De keuze voor een bepaalde methodologie is blijkbaar niet een beslissing die los van het onderzoek zelf kan worden gemaakt, maar staat daarmee in nauwe wisselwerking. In § 1.4. zullen daarom enkele methodologische overwegingen ter sprake komen.

6. Herman Witsius en zijn *Animadversiones Irenicae* (1696) krijgen bijzondere aandacht. Deze keuze heeft diverse redenen. Het is allereerst opvallend dat een Nederlandse theoloog door beide strijdende partijen wordt gevraagd te bemiddelen in hun debat. Blijkbaar wordt Witsius' theologische kundigheid dermate hoog aangeslagen dat de Engelse betrokkenen vragen of een Nederlandse theoloog wil bemiddelen. Belangrijk is ook het gegeven dat Witsius aangeeft met geen van beide groeperingen volledig in te stemmen.²³ Witsius, die algemeen als representant van de gereformeerde orthodoxie van de tweede helft van de zeventiende eeuw wordt aangemerkt, sluit zich bij geen van beide partijen aan en kiest onder andere op grond van conceptuele overwegingen zijn eigen positie. De positie van Witsius als *participant observer* geeft goede reden hem te zien als iemand die niet door persoonlijke belangen wordt gedreven en metterdaad gebaat is bij een zo objectief mogelijke analyse van de discussie. Door bijzondere aandacht aan Witsius' *Animadversiones* te geven, is het mogelijk dit onderzoek ook als vergelijkend onderzoek vorm te geven, op een wijze die past bij het historische karakter van de studie.

23 Witsius, *Animadversiones*, 7: "... quamvis neutri per omnia assentiar..."

1.3. Stand van het onderzoek

In de achterliggende jaren hebben diverse studies over het gereformeerde antinomianisme van de zeventiende eeuw het licht gezien.²⁴ Ook in de systematische theologie is er aandacht voor de vraag naar de relatie tussen gereformeerde theologie en antinomianisme.²⁵ In deze paragraaf wordt de stand van het onderzoek besproken aan de hand van drie aspecten. In § 1.3.1. komt het onderzoek ter sprake naar het zeventiende-eeuwse antinomianisme in de gereformeerde theologie, waarna in § 1.3.2. wordt gefocust op de controverse in de jaren 1690. § 1.3.3. behandelt welke aandacht er is gegeven aan het concept van de toerekening.

1.3.1. Stand van het onderzoek naar het zeventiende-eeuws gereformeerde antinomianisme

Zoals vermeld zijn er binnen de gereformeerde theologie van de zeventiende eeuw drie antinomiaanse controversen te onderscheiden. Om de stand van het onderzoek naar het antinomianisme in kaart te brengen, moet uiteraard ook aandacht worden gegeven aan de secundaire literatuur over de eerste en tweede controverse, alhoewel deze studie zich richt op de derde controverse. Slechts weinig onderzoek naar het Amerikaanse antinomianisme heeft aandacht voor de theologische component van de controverse.²⁶ Belangrijke recente studies, zoals die van Bozeman en

24 Bozeman, "Glory"; Daniel, "Gill and Antinomianism"; Mahlmann, "Antinomianism"; 2005; Cooper, "The Antinomians Redeemed"; Cooper, *Fear and Polemic*; Howson, *Erroneous and Schismatical Opinions*; Winship, *Making Heretics*; Packer, *Redemption and Restoration*; Bozeman, *The Precisianist Strain*; Como, *Blown by the Spirit*; Field, *Rigide Calvinisme in a Softer Dresse*; Schaefer, *Stellvertretung*; Van Dixhoorn, "Reforming the Reformation"; Hall, "Review of David R. Como, *Blown by the Spirit*"; Parnham, "Humbling"; Winship, *The Times and Trials of Anne Hutchinson*; Parnham, "Quietism"; Van den Brink, "Comrie en het antinomianisme"; Casselli, "Anthony Burgess"; Cooper, "Reassessing the Radicals"; Field, "Controversy"; Parnham, "Motions"; Parnham, "Redeeming Free Grace"; Ramsey, "Witsius and Dissenters"; Van den Brink, *Witsius en het antinomianisme*; Van den Brink, "Maccovius"; Brown, "Baxter"; Hampton, "Holdsworth and Antinomian Controversy"; McKelvey, "Eternal Justification"; Parnham, "Saltmarsh"; Ramsey, "Anti-Antinomianism"; Van den Brink, "Calvin, Witsius and the Antinomians"; Van Vlastuin en Baarssen, "Orthodoxe theoloog"; Fesko, *Beyond Calvin*; Van den Brink, "John Owen on Impetration and Application"; Van den Brink, "Elke daad is een werk"; Vogan, "Rutherford's Polemic against Antinomianism"; Caughey, "Responses"; Gay, *Antinomians*; Jones, *Antinomianism*; Gamble, "Westminster Assembly against Antinomian Soteriology"; Pederson, *Unity in Diversity*; Van den Brink, "Act or Habit?"

25 Jones, *Antinomianism*; Van Vlastuin, *Be Renewed*, 257–291.

26 Uitzondering vormen de oudere studies van Stoevers; Stoevers, "Nature, Grace and John Cotton"; Stoevers, *A Faire and Easie Way*.

Winship, richten zich sterk op de sociale component en betogen dat de theologische component niet veel meer dan een epifenomeen is. Daarmee sluiten zij aan bij de methodologie van de 'realistische' benadering (zie hiervoor § 1.4.1.). Winship onderneemt in zijn studie *Making Heretics* (2002) een poging om nieuwe gegevens boven water te krijgen die duidelijk maken dat de antinomianse controverse niet zozeer gaat over theologie maar over macht.²⁷ Winship beziet de antinomianse controverse in *New England* niet als een strijd over twee tegengestelde opvattingen, maar als een botsing van persoonlijkheden en van persoonlijke agenda's – als een serie van korte-termijngebeurtenissen die korte-termijneffecten hadden met een cumulatief effect.²⁸

Een studie die zowel ingaat op het antinomianisme in *Old England* als dat in *New England*, is *The Precisianist Strain* (2004) van Theodore Bozeman. Bozeman stelt dat op beide continenten het antinomianisme een tegenbeweging is tegen het moralisme van de puriteinen. Volgens Bozeman zijn de antinomianen mensen die zelf binnen het puritanisme staan maar de nadruk op geestelijke strijd te zwaar vinden en de beloningen te gering. Vandaar dat zij terugvechten: *the antinomian backlash*.²⁹ Zij komen in opstand omdat de puriteinse vereisten verpletterend zwaar worden.³⁰ Het antinomianisme is dus volgens Bozeman zowel een intrapuriteinse, als een contrapuriteinse beweging.³¹

Voor het antinomianisme in Engeland zijn vooral de studies van Como en Cooper van betekenis. Tim Cooper onderzoekt in *Fear and Polemic* (2001) de visie van Richard Baxter op het antinomianisme. Zijn these is dat Baxter vooral bevreesd is voor politieke en sociale consequenties van het antinomianisme en daarom zo fel de theologische opvattingen bestrijdt. Vanwege de burgeroorlog is de situatie instabiel en dan kunnen mensen die 'tegen de wet' zijn, gevaar opleveren. De kritiek op de

27 Winship, *Making Heretics*, 7. Kaufmann benoemt Winship als "arguably this generation's leading scholar of the Antinomian Controversy", Kaufmann, "Post-Secular Puritans", 40.

28 Winship, *Making Heretics*, 2: "The book envisions the controversy in the first instance not as fixed and structural, but as political, as personalities, personal agendas, and an ongoing process of judgment calls, stakings of positions, and shifting coalitions, a series of short term events having short term effects with cumulative results." Zie ook de titel van Winship, "Were There Any Puritans in New England?"

29 Bozeman, *The Precisianist Strain*, 7.

30 Ibid., 169,333: "...grinding demand".

31 Bozeman, "Glory"; Como, *Blown by the Spirit*, 29.

antinomianen is volgens Cooper feitelijk niet theologisch van aard.³² In “The Antinomians Redeemed” (2000) betoogt hij dat de antinomianen in de secundaire literatuur vaak te kritisch zijn afgeschilderd.³³ In werkelijkheid waren zij goede navolgers van de theologie van Luther, die de rechtvaardiging door het geloof leerde. Dat hun tijdgenoten de antinomianen bekritiseerden, was omdat de leer van Luther steeds onpopulairder werd in de loop van de zeventiende eeuw.³⁴

David Como onderzoekt in *Blown by the Spirit* (2004) de antinomiaanse ondergrond die in Londen aanwezig is voorafgaande aan de Engelse Burgeroorlog. Ook hij poneert, evenals Bozeman, dat de kritiek op het antinomianisme moet worden verklaard als reactie op het puriteinse streven naar een machtsmonopolie. Como stelt dat de opvatting van de antinomiaan John Eaton (c.1574-c.1630) “gevaarlijk dicht bij de standaard gereformeerde leer van de rechtvaardiging” komt, en dat de verschillen soms “uitzonderlijk moeilijk te onderscheiden zijn van de *mainstream* puriteinse tegenpartijen”.³⁵ De theologie van Eaton zou slechts weinig anders zijn geweest dan een robuuste herformulering van centrale gereformeerde waarheden.³⁶

Ondanks alle veranderingen die het kerkhistorische onderzoek in de twintigste eeuw heeft gekend, blijkt dat het onderzoek van het antinomianisme regelmatig dezelfde kenmerken vertoont als het onderzoek van vroegere onderzoekers als Edmund Morgan, Christopher Hill en Perry Miller.³⁷ Gemeenschappelijk lijkt de gedachte dat achter de theologische begrippen en overtuigingen andere krachten werkzaam zijn, voornamelijk politieke en sociale – en de taak van de historicus is de theologische

32 Cooper, *Fear and Polemic*, 29, en *passim*. Dezelfde wijze van verklaring past hij toe op de theologische discussie tussen Owen en Baxter: hun verschil in theologische opvattingen kan worden verklaard door de andere wijze waarop zij de burgeroorlog van de jaren 1640 hebben ervaren, Cooper, “Why Did Richard Baxter and John Owen Diverge?”

33 Cooper, “The Antinomians Redeemed”. Cooper beroept zich op Baker, die stelt dat “Eaton clearly was in basic agreement with Luther on the doctrines of justification, sanctification, and assurance.” Zie Baker, “Sola Fide Sola Gratia”, 125.

34 Cooper, “The Antinomians Redeemed”, 248–252.

35 Como, *Blown by the Spirit*, 28,40.

36 Ibid., 180. Vgl. *ibid.*, 198n76: “Once again, Eaton’s novelty was not so much in his specific theological arguments, but in the conclusions he teased out of those arguments, and most of all, in his tendency to use the theological weaponry of puritanism against itself.” Zie ook Coffey en Lim, *Companion to Puritanism*, 3; Jones, *Antinomianism*, 7.

37 Morgan, *The Puritan Dilemma*; Morgan, *Visible Saints*; Hill, *The World Turned Upside down*; Miller, *Orthodoxy in Massachusetts, 1630-1650*; Miller, *Errand into the Wilderness*; Miller, *Seventeenth Century*.

taal te decoderen naar de zaken waar het echt om gaat.³⁸ De antinomi-
aanse controversen gaan niet over leerstellige zaken, maar over macht en
gewetensvrijheid.³⁹

Dit heeft overigens ook tot gevolg dat veel auteurs niet schromen hun
waardeoordeel over de (on)juistheid van de dogmatische overtuigingen
te geven. In veel gevallen betekent dit dat men de antinomianen als de
theologische erfgenamen van de Reformatie beschouwt. Perry Miller
schrijft in 1943: “the Antinomians upheld the true Protestant position”.⁴⁰
Ook Christopher Hill ziet in het antinomianisme van Crisp een terugkeer
naar “pristine Calvinist theology”.⁴¹ Kendall (1979) vindt dat de theo-
logen van de Westminster Assembly de naam van calvinisten nauwelijks
meer waard waren.⁴² Zij zijn in veel *loci* niet meer calvinistisch maar
arminiaans geworden.⁴³ Wayne Baker zegt dat alleen de antinomianen
trouw zijn gebleven aan de theologie van Luther; Samuel Rutherford
(c.1600-1661), Baxter en Williams vervallen tot werkheiligheid en mora-
lisme.⁴⁴ Cooper wil Baxters kritiek op de antinomianen als angst wegver-
klaren (zie de titel van zijn boek: *Fear and Polemic*). De vele negatieve
benamingen bij Bozeman over de puriteinen maken duidelijk dat zijn

38 Lake, “The Historiography of Puritanism”, 348. Vgl. Adams, *Three Episodes*, 1:367: “[T]he, so-called, Antinomian controversy was in reality not a religious dispute, which was but the form it took. In its essence that controversy was a great deal more than a religious dispute; it was the first of the many New England quickenings in the direction of social, intellectual and political development, — New England’s earliest protest against formulas.”

39 Adams, *Three Episodes*, 1:367. Zie tevens Hall, *The Antinomian Controversy*, 11; Cooper, *Fear and Polemic*, 25; Knight, *Orthodoxies in Massachusetts*, 22, verwijzend naar Collinson, *Godly People*, 539: “... the theological achievement of the Puritans, from William Perkins onwards, can be roughly interpreted as the adaptation and domestication of Calvinism to fit the condition of voluntary Christians.”

40 Miller, “Preparation”, 269. Vgl. Miller, *Colony*, 59. Winship somt meerdere auteurs op die Cotton presenteren als een zuiverder calvinist met een diepgaander reformato-
rische vroomheid dan zijn opponenten, Winship, *Making Heretics*, 247n3.

41 Hill, *The Collected Essays of Christopher Hill*, 2:144.

42 Kendall, *Calvin and Calvinism*, 212. Vgl. *ibid.*: “...a substantial departure from the thought of John Calvin”.

43 *Ibid.*, 157,209,212; Helm, *Calvin and Calvinists*, 6–7,57; Trueman, “Historical Event”, 255–256.

44 Baker, “Sola Fide Sola Gratia”, 132–133: “Antinomianism, as represented by Traske, Eaton, Crisp and Eyre, and as defended by Chauncy, was a restatement of the original Reformation doctrine of justification *sola fide*, *sola gratia*, as articulated by Luther. [...] As the century wore on, this trend toward moralism was more fully developed, not only within Arminianism but also among the more traditional Presbyterians as represented by Rutherford, Baxter, and Williams.”