

Eerder verschenen:

Van Calvijn tot Comrie I

deel 1: De wortels van de verbondsleer

deel 2: Calvijn

Van Calvijn tot Comrie II

deel 3: Heidelbergse theologen

deel 4: Puriteinse theologen

Dr. C. Graafland

VAN CALVIJN TOT COMRIE

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

DEEL 5 & 6

5 De orthodox-gereformeerde en humanistisch-gereformeerde verbondsleer

6 De gereformeerde verbondsleer in de zeventiende en achttiende eeuw



Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Graafland, C.

Van Calvijn tot Comrie : oorsprong en ontwikkeling van de
leer van het verbond in het gereformeerd protestantisme /
C. Graafland. - Zoetermeer : Boekencentrum
III.

Dl. 5 ; Dl. 6

ISBN 90-239-0394-3

NUGI 631

Trefw.: Verbond (theologie)

Omslagontwerp: Collage, Suameer

© 1996 Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

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

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

Inhoudsopgave

Voorwoord	7
Deel V: De orthodox-gereformeerde en humanistisch-gereformeerde verbondsleer	9
A. <i>De orthodox-gereformeerde verbondsleer</i>	11
1. Theodorus Beza (1519-1605)	11
2. Hieronymus Zanchius (1516-1590)	30
3. Franciscus Gomarus (1563-1641)	54
B. <i>De humanistisch-gereformeerde verbondsleer</i>	88
4. Dirk Volkertszoon Coornhert (1522-1590)	88
5. Joannes Anastasius Veluanus (ca. 1520-1570)	118
6. Gellius Sneecanus (ca. 1540-ca. 1600)	125
7. Cornelis Wiggertsz (gest. 1624)	174
8. Jacobus Arminius (1559-1609)	186
Deel VI: De gereformeerde verbondsleer in de zeventiende en achttiende eeuw	211
A. <i>De remonstrantse verbondsleer</i>	213
9. Philippus van Limborch (1633-1712)	213
B. <i>De Saumurse verbondsleer</i>	243
10. Moyse Amyraut (1596-1664)	243
C. <i>De orthodox-gereformeerde verbondsleer</i>	279
11. Johannes Coccejus (1603-1669)	279
12. Jacobus Koelman (1632-1695)	325
13. Petrus van Maastricht (1630-1706)	336
14. Wilhelmus à Brakel (1635-1711)	343
15. Friedrich Adolph Lampe (1683-1729)	352
16. Alexander Comrie (1706-1774)	362
17. Hillebrandus Janssonius (1718-1789) en Johannes Conradus Appelius (1715-1798)	378
Evaluerende nabeschuiving	393
Register van persoonsnamen	405

Voorwoord

In het nu volgende vijfde en zesde deel zetten wij onze studie naar de ontwikkeling van de gereformeerde verbondsleer voort en komen wij aan het eind daarvan tot een afrondende evaluatie. Zoals al aan het begin van het eerste deel is aangekondigd, is het de bedoeling om in ons onderzoek niet verder te gaan dan de achttiende eeuw. De redenen daarvoor hebben we toen reeds genoemd en hoeven we dus hier niet te herhalen.

Aanvankelijk was het ons oogmerk om in het vijfde deel eerst na te gaan, hoe de humanistisch-gereformeerden zich over het verbond hebben uitgesproken en daarna pas aandacht te schenken aan de orthodox-gereformeerden. Tijdens ons onderzoek is het echter duidelijk geworden, dat we de volgorde beter konden omdraaien.

Het is ons namelijk gebleken, dat de humanistisch-gereformeerden vrijwel hun hele theologie en in het bijzonder hun verbondsleer hebben ontvouwd in een vaak directe polemieek met de orthodox-gereformeerden. Het is vooral Theodorus Beza geweest en via hem Johannes Calvijn, tegen wie zij zich soms fel en radicaal hebben afgezet.

Daardoor leek het ons zowel chronologisch als logisch voor de hand te liggen, dat we eerst de verbondsleer van Beza behandelden en in het verlengde daarvan aandacht te schenken aan enkele andere scholastiek-gereformeerde theologen zoals Hieronymus Zanchius en Franciscus Gomarus. Met de laatste zijn wij dan tegelijk aangeland in de periode rondom de Dordtse Synode.

Als wij daarna de humanistisch-gereformeerde verbondsleer trachten in kaart te brengen, bestrijken wij ongeveer eenzelfde tijdsbestek. We beginnen bij Dirk Volkertszoon Coornhert, die tijdgenoot en tegenstander van Beza is geweest. Al is hij nooit tot het reformatorische belijden overgegaan, zijn we toch bij hem begonnen. Waarom wij dit gedaan hebben, zullen wij ter plaatse duidelijk maken.

Na Coornhert behandelen wij Anastasius Veluanus, Gellius Sneecanus, Cornelis Wiggertsz en tenslotte Jacobus Arminius. Met de laatste zijn wij dan opnieuw in de beginfase van het conflict aangekomen, dat op de Dordtse Synode zijn ontknoping zou krijgen.

In het zesde en laatste deel gaan wij eerst na, hoe de remonstrantse verbondsleer zich na de Dordtse Synode verder heeft ontwikkeld onder de toenemende invloed van de Verlichting. Omdat wij ons drastisch hebben moeten beperken, kozen wij daarvoor als enige, maar duidelijke representant Philippus van Limborch uit. Hij heeft het arminiaanse erfgoed geïntegreerd in een door de Verlichting geïnspireerde theologie, waarin aan de verbondsgedachte een centrale plaats wordt toegekend.

Daarna onderzoeken wij, welke plaats en betekenis het verbond inneemt bij de na-Dordtse, gereformeerde theologen. We zetten dan in bij de Saumurse verbondsleer, van wie Moyse Amyraut de belangrijkste woordvoerder is geweest. Hij heeft een synthese tot stand willen brengen tussen het orthodox-gereformeerde en arminiaanse denken, hetgeen vooral in zijn visie op het verbond tot uiting is gekomen.

Na Amyraut doen wij een stap dichterbij naar de Orthodoxie toe en houden wij ons bezig met Johannes Coccejus. Hij is om zijn verbondstheologie bekend geworden en daarom kunnen wij in onze studie aan hem niet voorbij gaan.

Vervolgens staan wij stil bij enkele vertegenwoordigers van de Gereformeerde Orthodoxie, die tevens kunnen worden beschouwd als belangrijke representanten van de Nadere Reformatie in de zeventiende eeuw en het Gereformeerd Piëtisme in de achttiende eeuw.

Met Alexander Comrie zijn we dan in een voorlopige eindfase van de ontwikkeling van de gereformeerde verbondsleer terechtgekomen. Toch is hij niet de laatste, die wij in dit boek aan de orde stellen. Wij besluiten namelijk met Johannes Conradus Appellius, omdat wij zien, hoe bij hem de gereformeerde verbondsleer een vorm heeft gekregen, die voor de latere ontwikkeling in de negentiende en twintigste eeuw van grote invloed is geweest.

Wij ronden onze studie af met een beknopte evaluatie. Aanvankelijk hebben wij nog gedacht aan een eigen ontwerp van verbondsdelen, maar daarvan hebben we na ampele overweging afgezien. Niet alleen bleek de ruimte, die wij daarvoor nodig zouden hebben, om technische redenen moeilijk te creëren te zijn. Wij zouden dan immers ook de bijbels-theologische component tot haar recht moeten laten komen. En dat vraagt nogal wat ruimte.

Maar ook achten wij het voor onszelf te hoog gegrepen om na alles, wat we uit de gereformeerde traditie hebben opgediept, iets te beweren, dat als een wezenlijke en echt nieuwe bijdrage zou kunnen worden beschouwd. Onze studie van de gereformeerde verbondsleer heeft ons bescheiden gemaakt. Gods verbond met ons mensen is te hoog en te diep om het zo te doordenken, dat wij kunnen menen het (enig) juiste zicht erop gegeven te hebben. Er getroost en vreugdevol uit leven, zou voor ons al verrassend genoeg zijn. Of deze studie daaraan bijgedragen heeft? Voor onszelf in ieder geval wel. Daarom bestaat er enige hoop, dat dit ook voor anderen zou mogen gelden.

In onze evaluatie hebben we ons daarom beperkt tot het trekken van een summier hoofdpijn, zoals we die door de traditie heen hebben gemeend te ontdekken. Waar onze eigen voorkeur naar uitgaat? Misschien kan de aandachtige lezer dat zelf ontdekken, of althans vermoeden. In de evaluatie geven wij wel enige verheldering hierover. Maar dat is het belangrijkste niet. Veel belangrijker is het te weten, hoe onze vaders over het verbond hebben gedacht en dat we daar onze winst mee zullen doen.

DEEL V

DE ORTHODOX-GEREFORMEERDE EN HUMANISTISCH-GEREFORMEERDE VERBONDSLEER

A. DE ORTHODOX-GEREFORMEERDE VERBONDSLEER

1. Theodorus Beza (1519-1605)

Het verbond niet gethematiseerd

Na in het tweede deel van onze studie uitvoerig en diepgaand ons beziggehouden te hebben met de verbondsleer van Johannes Calvijn, komen wij weer in zijn directe omgeving, wanneer wij nu willen nagaan, hoe door zijn meest directe leerlingen en geestverwanten over het verbond is gedacht. Wij stuiten dan allereerst op Theodorus Beza, die de bekendste en meest invloedrijke leerling van Calvijn is geweest en tevens zijn opvolger in Genève.¹

Hij staat bekend als de theoloog van de verkiezing. Precieser aangegeven: Beza is degene, die de calvinistische verkiezingsleer heeft uitgebouwd tot een volledige, gesystematiseerde dubbele predestinatieler.² Dat roept de vraag op, hoe in zijn theologie de verkiezing zich verhoudt tot het verbond. Anderzijds wekt het tegelijk de verwachting, dat hij vanwege zijn sterke nadruk op de verkiezing minder aandacht heeft geschonken aan het verbond. Die verwachting blijkt juist te zijn.

Als wij het verzamelwerk raadplegen, waarin al zijn belangrijke dogmatische en polemische geschriften zijn gebundeld³, blijkt in de toch vrij gedetailleerde registers het verbond niet voor te komen. In het tweede deel wordt het één keer genoemd, maar dan blijkt het vermeld te worden in een brief van Calvijn aan Beza gericht. Calvijn doet daarin de van hem bekende uitspraak, dat het nieuwe verbond veel voortreffelijker is dan het oude.⁴

Van Beza's preken geldt hetzelfde. Noch in zijn preken over het lijden van

1. Vgl. o.a. H. Heppé, *Theodor Beza, Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld 1861, C. van Proosdij, *Theodorus Beza*, Leiden 1895, P.F. Geisendorff, *Théodore de Bèze*, Genève 1967.

2. Vgl. o.a. J.S. Bray, *Theodore Beza's Doctrine of Predestination*, Nieuwkoop 1975, C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth, Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerd Protestantisme*, 2e dr., 's-Gravenhage 1987, 47-70 en C. van Sliedregt, *Calvijns opvolger Theodorus Beza, Zijn verkiezingsleer en zijn belijdenis van de drieënige God*, Leiden 1996.

3. Th. Beza, *Tractationes theologicae*, Genève 1570-82. Zie voor een overzicht van Beza's werken H. Heppé, *A.w.*, 369 ff.

4. 'Epistola Iohannes Calvinus lectori', *Tractationes*, II, 287 s.: Foedus novum veteri longe praestantius.

Christus, noch in die van Christus' opstanding, noch in zijn preken over de eerste drie hoofdstukken van het Hooglied wordt het verbond genoemd, in de registers althans.⁵

In het register op zijn commentaar op het Nieuwe Testament wordt slechts eenmaal het verbond genoemd. Dat gebeurt dan nog bij een tekst, waarin het verbond expliciet voorkomt, namelijk in Mattheüs 26:28: 'Want dat is Mijn bloed, het bloed des Nieuwen Testaments...'. Beza gaat in zijn uitleg ervan in op de relatie tussen het oude en nieuwe verbond en geeft dan meteen aan, wat het woord verbond inhoudt. 'Het oude verbond is van kracht geweest tot de dood van Christus en daarom kan het eigenlijk geen testament worden genoemd.'

In het verlengde daarvan spreekt hij over de betekenis van het woord verbond. 'Ik wil het daarom liever als verbond verstaan dan als het sluiten van een contract, omdat contract een soortnaam is, maar over een verbond wordt gesproken, als het aangegaan wordt tussen hen die tevoren van elkaar verschilden.'⁶

Als Beza zelf zo weinig over het verbond spreekt, ligt het voor de hand, dat ook de studies over hem weinig of geen aandacht aan zijn verbondsopvatting schenken. Zo viel het mij op, dat in de studie van J.S. Bray over Beza's predestinatieleer het verbond geen enkele keer wordt genoemd.⁷ De verhouding tussen verbond en verkiezing is als onderdeel van zijn Beza-onderzoek kennelijk niet aan de orde geweest.

Dit blijkt eveneens het geval te zijn geweest bij W. Kickel, die de openbaringsleer van Beza heeft onderzocht.⁸ Hetzelfde resultaat leveren de studies van R.A. Muller, I. McPhee en R.T. Kendall op.⁹ Zelfs in het onderzoek van J. Raitt naar de sacramentsleer van Beza wordt het verbond niet aan de orde gesteld.¹⁰ De enkele keer, dat dit wel gebeurt, is in de recente studie van C. van Sliedregt over Beza's verkiezings- en triniteitsleer. Uit dit onderzoek wordt

duidelijk, dat het verbond zowel in Beza's theologie als in zijn prediking geen eigen, laat staan belangrijke plaats heeft ingenomen.¹¹

Beza toch een verbondstheoloog?

Het bovengenoemde wil echter niet de gedachte oproepen, dat Beza in het geheel niet over het verbond spreekt. Al doet hij het niet vaak, de enkele keren, dat het wel gebeurt, maken tegelijk duidelijk, wat hij onder het verbond verstaat. Ook geeft hij dan tevens een antwoord op de vraag, waarom hij niet zo vaak over het verbond spreekt.

Omdat de gegevens dus vrij summier zijn en nergens de thematiek van afzonderlijke geschriften van Beza bepalen, meenden wij er goed aan te doen om een enigszins gesystematiseerde weergave te geven.

In eerste instantie lijkt het alsof Beza een verreikende visie op het verbond heeft, als hij in kort bestek zoiets als een complete verbondsgeschiedenis ontvouwt. Hij doet dit in een tegen F. Claudius gerichte, polemische verhandeling over het avondmaal.¹²

Eerst geeft hij aan, waarom er sprake is van een nieuw verbond in onderscheid van het oude. Dit onderscheid is er niet alleen, omdat het nieuwe op het oude volgt, maar vooral omdat het nieuwe voortreffelijker is dan het oude.¹³ Als Beza in deze verhandeling ook de doop noemt, wijst hij erop, dat het verbond met de doop niet is begonnen. Ook bij de kinderen begint het verbond niet bij hun doop, daar deze kinderen gedoopt worden, omdat zij in het verbond der vaders zijn begrepen op grond van de uitspraak: 'Ik zal uw God zijn en van uw zaad'.¹⁴

Verderop gaat Beza spreken over het 'verbond der verzoening' ('foedus reconciliationis'). Aan dit door Beza, zoals wij nog zullen zien, wat afwijkend aangeduide verbond geeft Beza een zowel heilshistorische als heilsordelijke invulling. Hij zegt daarvan, dat dit verbond tussen God en de mensen door middel van Christus, die komen zou, weldra na de zondeval met Adam is opgericht, vervolgens met Abraham, Izaäk en Jacob is vernieuwd. Daarna heeft het zich voortgezet via Mozes en de profeten en uiteindelijk is het in Christus gerealiseerd. De apostelen hebben tenslotte dit verbond aan het menselijk geslacht bekend gemaakt, hetgeen de ware opvolgers van hen nog dagelijks doen. De centrale inhoud van dit verbond ligt in het vergoten bloed van

5. Van de preken over Christus' lijden en opstanding gebruikten wij de Latijnse vertaling: *Homiliae In Historiam Passionis et sepulturae Domini Nostri Iesu Christi*, Genève 1592, *Homiliae In Historiam Domini Resurrectionis*, Genève 1593. Van de Hooglied-preken raadpleegden wij de Nederlandse vertaling: *Predikatiën over de drie eerste Capittelen des hoogen Liedts Salomonis*, Amsterdam 1600. In genoemde preken zelf blijkt het verbond slechts een enkele keer in het voorbijgaan ter sprake te komen. Vgl. C. van Sliedregt, A.w., 229 v., 245 v.
6. *Iesu Christi Domini Nostri Novum Testamentum Sive Novum Foedus*, Genève 1598.
7. J.S. Bray, O.c., Hetzelfde geldt van de korte maar verhelderende studie van J. Dantine, 'Les Tableaux sur la Doctrine de la Prédestination par Théodore de Bèze', *Revue de Théologie et de Philosophie*, XVI (1966), 365 vv.
8. W. Kickel, *Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza, Zum Problem des Verhältnisses von Theologie, Philosophie und Staat*, Neukirchen 1967.
9. R.A. Muller, *Predestination and Christology in Sixteenth-Century Reformed Theology*, Ann Arbor 1976, I. McPhee, *Conservator or Transformer of Calvin's Theology? A Study of the Origins and Development of Theodore Beza's Thought, 1550-1570*, Cambridge 1979 en R.T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649*, Oxford 1979.
10. J. Raitt, *The Eucharistic Theology of Theodore Beza*, Chambersburg, Pennsylvania 1972.

11. Vgl. C. van Sliedregt, A.w., 266, 279-282.

12. F. Claudius de Saintes was een rooms-katholiek theoloog, die doceerde aan de universiteit van de Sorbonne. Beza heeft drie verweerschriften tegen hem geschreven. Het hier genoemde is het derde: *Responsio ad repetitionem primam Claudii de Saintes de eucharistiae controversiis*, Genève 1577. Vgl. H. Heppe, A.w., 375.

13. 'Ad Repetitionem Primam F. Claudii de Saintes de rebus Eucharistiae Controversiis, Th. Bezae Responsio', *Tractationes*, III, 10.

14. *Tractationes*, III, 16: 'Aio enim idcirco baptisari sanctorum liberos quod sint in patrum foedere ex hac formula comprehensi, Ego Deus tuus ac seminis tui.'

Christus.¹⁵ Door dit bloed is er verbondsmatige verzoening tot stand gekomen.¹⁶

Wat de rechtsgeldigheid van dit verbond betreft, delen zij erin, die in Christus zijn wedergeboren en gerechtvaardigd, geheiligd en gezaligd.

Het eerste deel van deze omschrijving van het verbond door Beza draagt dus een duidelijk heilshistorisch karakter. In kort bestek wordt hier feitelijk een complete heilsgeschiedenis ontwikkeld. In het tweede deel komt de heilsordelijke component naar voren. Opmerkelijk is, dat Beza dan spreekt over het 'recht' van het verbond. Het is wellicht een bewijs, dat hij de verzoening door Christus als centrale heilsinhoud van het verbond vooral juridisch heeft willen verstaan.¹⁷ In het vervolg zal blijken, dat de heilshistorische verbondsvisie, zoals deze hier door Beza wordt vertolkt, verder bij hem niet meer voorkomt. Dat geldt trouwens ook van de term 'verbond der verzoening'.

De heilshistorische verbondsvisie heeft dus bij Beza niet doorgewerkt. Ze heeft kennelijk geen theologisch-structurele importantie voor hem gehad. Dat is in het licht van zijn gehele theologie, waarin de individuele verkiezing zo'n vooraanstaande rol heeft gespeeld, ook wel te begrijpen. De persoonlijke, heilsordelijke visie op het verbond krijgt bij Beza dan ook meer aandacht. Maar dat gebeurt wel in een bepaald en beperkt perspectief, namelijk onder invloed van de verkiezing.

Beza's uitleg van Romeinen 9

Het meest uitvoerig en expliciet spreekt Beza over het verbond in zijn uitleg van Romeinen 9, die voorkomt in zijn tweede uitvoerige behandeling van de predestinatie.¹⁸ Als Paulus in Romeinen 9:6 erop wijst, dat niet allen Israël zijn, die uit Israël zijn geboren, vult Beza dit onderscheid zo in, dat alleen de ware (uitverkoren) Israëlieten in het verbond zijn opgenomen. 'Dat wil zeggen, dat niet allen van het gemeenschappelijke Joodse volk, die uit vader Jacob geboren zijn, daarom die Israëlieten of dat zaad zijn, met wie dit verbond, dat niet kan vervallen, is gesloten.' 'Want er is een dubbel Israël, namelijk het ene, dat in het verbond is besloten en het andere niet.'¹⁹ De eersten zijn de ware kinderen van het verbond.²⁰

Het verschil tussen Ismaël en Izaäk is dan ook, dat de eerste niet en de tweede

wel in het verbond is opgenomen. Dit is naar Gods eigen wil, die hier het voornemen van God wordt genoemd. Vandaar dat het al vóór de geboorte vaststaat, dat aan Izaäk alleen de belofte toekomt, dat hij deel zou krijgen aan het eeuwig verbond. Dat betekent dus, samengevat ('in summa'), dat Paulus hier aangeeft, dat die kinderen van Abraham in het verbond zijn begrepen, die God zelf aan Abraham geeft vanuit zijn eeuwige en genadige goedheid, waarvan hij verklaart, dat deze (goedheid) nergens anders haar oorsprong heeft dan in Zijn eigen welbehagen volgens zijn belofte.

Zo blijken verkiezing en verbond bij Beza ten nauwste met elkaar samen te hangen. Het verbond is vrucht van Gods eeuwig besluit. 'Vandaar komt het, dat door Paulus hier in de persoon van Ismaël het eeuwig besluit van hen die te zijner tijd rechtvaardig verworpen zullen worden en in Isaac van hen, die te zijner tijd uit genade verkoren zullen worden, wordt voorgesteld. Want dit zal altijd vaststaan, dat een volk door de verkiezing bestemd is om in het verbond en door de verwerping bestemd is om buiten het verbond te zijn, hetgeen bij de Idumeeërs en de Israëlieten zeker is gebeurd.'²¹ Voor Beza betekent dit, dat God degenen, 'die buiten het verbond zijn, haat, dat wil zeggen in zijn haat hen tot het verderf heeft bestemd'.²²

Opvallend is dan ook, dat Beza voortdurend spreekt over 'het verbond van het eeuwige leven' ('aeternae vitae foedus')²³ of 'het verbond van eeuwig behoud' ('foedus aeternae salutis') en zelfs van 'het eeuwig verbond' ('aeternum foedus').²⁴ Ook heeft hij het vaak over het 'genadig verbond' ('gratuitum foedus') en het 'zaligmakend verbond' ('salvificum foedus').²⁵

Hieruit blijkt, dat in het verbond zijn betekent, dat men behouden wordt en deel krijgt aan het eeuwige leven.

Dit laatste beklemtoont Beza vooral in zijn afwijzing van hen, die het verbond in Romeinen 9 alleen laten slaan op de belofte van Kanaän. Erfgenaam zijn van dit aardse land moet echter worden gezien als een type van het eeuwig verbond.²⁶

Blijkbaar speelt de besnijdenis als teken van het verbond hierbij geen rol. Van Ismaël zegt Beza, dat hij model staat voor hen, die, al zijn ze uit Abraham geboren en besneden met een uitwendige besnijdenis, bij God toch niet in het verbond van het eeuwige leven zijn begrepen.²⁷ Het woord 'uitwendig' valt hier. Beza gebruikt het heel vaak, vooral als hij het over de 'roeping' ('voca-

15. *Tractationes*, III, 25: Recte sentias sanguinem Christi illud ipsum esse in cuius effusione foedus ipsum positum est.

16. *Tractationes*, III, 25: ...foederalis illa reconciliatio.

17. *Tractationes*, III, 25: ...quod ad ius attinet...

18. 'De praedestinationis Doctrina et vero usu Tractatio absolutissima, *Tractationes*, III, 402 ss.

19. *Tractationes*, III, 414: Id est, non quicumque ex Jacobi patre totius Iudaicae gentis communi nati sunt, propterea Israelitae illi sunt, sive illud semen, quicum foedus illud, quod excidere non potest, sancitum fuit. Quum duplex sit Israel, unus videlicet in foedere comprehensus: alter vero non item'.

20. *Tractationes*, III, 415: ...veri filii in foedere comprehensi...

21. *Tractationes*, III, 418: Semper enim illud stabit, integram etiam gentem Electioni in Foedere & integram gentem Rejectioni extra Foedus destinari...

22. *Tractationes*, III, 419: ...quos Deus extra salutis foedus odit, id est, odio suo exitiali destinavit.

23. *Tractationes*, III, 414 s.

24. *Tractationes*, III, 415.

25. *Tractationes*, III, 416.

26. *Tractationes*, III, 418: ...ut aeterni foederis typus...

27. *Tractationes*, III, 416: ...qui licet ex Abrahamo nati & externa circumcissione circumcisi, tamen apud Deum non erant in aeternae vitae foedus comprehensi.

tio') door de prediking van het evangelie heeft. Maar ook bij de sacramenten speelt het een rol. Hier geeft het aan, dat een uitwendige besnijdenis niet het teken ervan is, dat iemand in het verbond is opgenomen.

Wat betekent het dan wel? Dat wordt duidelijk, wanneer wij zien, dat Beza de status van Israël gaat toepassen op de kerk. Zij die behoren tot de familie van Abraham, in casu Ismaël en Izaäk, stelt Beza namelijk gelijk met hen, die in de kerk geboren zijn. 'Zij hebben wel de uitwendige dingen met elkaar gemeenschappelijk, maar het is niet zo, dat beiden in dat verbond zijn begrepen, dat eigen is aan de ware kerk.' Dat laatste geldt 'alleen de tweede (Izaäk), die wat de geboorte betreft zelfs de mindere is'. Omdat aan Ismaël, 'hoewel hij in de kerk is geboren en besneden, toch niet het verbond des eeuwigen levens is toebedeeld'.²⁸

Drie categorieën mensen

Beza meent, dat in het eeuwig besluit van God drie categorieën mensen worden onderscheiden.²⁹ Er zijn er, die buiten de kerk geboren zijn en er ook buiten blijven. Zij worden door God op geen enkele wijze geroepen tot behoud. Dat betekent, dat zij geen enkele openbaring van het genadig verbond zijn waardig gekeurd³⁰ en daarom noodzakelijkerwijs van elke hoop op behoud zijn verstoken. Beza voegt er wel gelijk aan toe, dat zij dan toch niet te verontschuldigen zijn en beroept zich daarbij op Romeinen 1:18.

Van een tweede categorie mensen vormt Ismaël de spiegel. Zij zijn wel in de kerk geboren en met alle uitwendige kenmerken van het christendom versierd, maar zij behoren toch niet bij de ware schapen van God. Ook voor hen loopt het naar het goddelijk besluit uit op de verdoemenis.

Tenslotte zijn er, 'die uit enkel souvereine genade uit de overige mensen daadwerkelijk tot het behoud worden geroepen. Zij worden of vóór de roeping of vóór hun jeugd in het genadig verbond van God opgenomen, uit genade behouden, of zij zijn in de kerk geboren en vanaf het begin met de uitwendige tekenen van het verbond begiftigd³¹, zoals Izaäk, of zij zijn zelfs buiten de kerk geboren maar op Zijn tijd er waarlijk bijgetrokken zoals in de roeping van de heidenen'.

Hierdoor is het voor Beza duidelijk, dat er meer geroepen zijn dan verkoren. 'Hoewel de liefde ons beveelt van allen, aan wie het uitwendige Woord wordt voorgesteld en de sacramenten worden toebedeeld, het goede te hopen, zijn

deze uitwendige zaken toch geen zonder meer noodzakelijke maar slechts waarschijnlijke bewijzen van de verordening tot zaligheid.'³²

Hier wordt de spanning voelbaar tussen de bediening van Woord en sacrament en Gods verkiezing. Maar is het wel een echte spanning? Want enerzijds mag men het goede hopen voor allen, tot wie het evangelie komt, maar anderzijds is het onmogelijk om tot zekerheid te komen, omdat het niet verder komt dan een 'waarschijnlijkheid'.

Wel is zeker, dat deze uitwendige tekenen het vaststaand besluit van God niet opheffen noch ruimte geven aan de gedachte, dat God veranderlijk is in zijn wil, dat niet allen behouden worden, die uitwendig geroepen worden. Telkens beklemtoont Beza daarbij, dat het eeuwig besluit van God als eerste oorzaak aan alle 'middel-oorzaken' ('causae mediae') voorafgaat.³³

Overigens moet aan allen het evangelie worden verkondigd. Het bovengenoemd besluit van God staat immers wel vast, maar is voor ons verborgen.³⁴ Daarom heeft Abraham evenzeer Ismaël als Izaäk op bevel van God besneden en hem de weg van God geleerd.

Deze laatste gedachte zien wij bij Beza telkens terugkeren. Hij wil daarmee zowel het onveranderlijke van Gods verkiezing en verwerping handhaven als tegelijk ruimte geven aan een ernstige en reële prediking van het evangelie. Het is te merken, dat Beza met dit laatste worstelt. Hij is ervan overtuigd, dat God met Ismaël 'geen spelletje speelt'. Want ook aan hem wordt 'het verbond voorgesteld om tot een serieuze beslissing te komen'.³⁵ Maar Beza voegt er wel gelijk aan toe, dat God 'door dezelfde dienst van Abraham Izaäk zonder twijfel tot een ander doel zal roepen'.

Opmerkelijk is, dat Beza ten opzichte van Ismaël spreekt over een 'voorstellen' van het verbond, terwijl hij de aanduiding 'roepen tot een ander doel' gebruikt met betrekking tot Izaäk. Bij Ismaël komt het niet verder dan een 'voorstellen'. Dat heeft kennelijk tot doel, dat Ismaël een serieuze beslissing ten opzichte daarvan neemt. Maar om hem werkelijk in het verbond te brengen, zit er van Godswege niet in. Want dat is het 'andere doel', waartoe alleen Izaäk wordt geroepen.

Ook hier wijst Beza echter de beschuldiging af, dat God onrecht zou doen. 'God is immers aan niemand iets verschuldigd, zelfs als hij geen van beiden tot het 'zalmakend verbond' ('salvificum foedus') zou geroepen hebben.'³⁶ Als dus alleen Izaäk tot Gods verbond behoort en niet Ismaël, betekent dit vol-

28. *Tractationes*, III, 416: Quod si Ismael quamvis in Ecclesia natus & circumcisis, tamen ad aeternae vitae foedus non pertinebat.

29. *Tractationes*, III, 416: Primum triplicem esse humani generis rationem in aeterno illo Dei decreto considerati.

30. *Tractationes*, III, 416: id est, nulla gratuiti sui Foederis patefactione dignatur...

31. *Tractationes*, III, 416: ...aut etiam ante vocationem sive antequam adolescit in foedere Dei gratuito comprehensi gratis servatur, sive in Ecclesia ipsa nati & ab ipso exortu externa foederis tessera donati ...

32. *Tractationes*, III, 416: externa tamen illa non esse simpliciter necessaria sed tantum probabilis Praedestinationis ad salutem tekmeria...

33. *Tractationes*, III, 417.

34. Het verborgen zijn van Gods besluit wijst dus niet op het voor ons ondoorgrondelijke ervan, maar op het voor ons niet bekend zijn van de inhoud van dit besluit.

35. *Tractationes*, III, 416: ...nec propterea Dominus Ismaelem habuit ludibrio, utpote cui ad serum iudicium proponeret illud ipsum Foedus...

36. *Tractationes*, III, 416.

gens Beza ook, dat aan Izaäk alleen de belofte van het verbond toekomt.³⁷ Op de betekenis en de reikwijdte van de belofte bij Beza komen wij echter nog terug.

Verbond en doop in Beza's eerste verkiezingstabel

Zoals gezegd gaf Beza zijn bovenbehandelde verbondsopvatting weer in zijn verklaring op Romeinen 9, die hij heeft opgenomen in zijn tweede verkiezingstabel, die in 1582 uitkwam. In deze tabel zelf, met de uitleg van Beza erbij, komen wij het verbond niet tegen. Hetzelfde geldt van de eerste uitgave van Beza's verkiezingstabel en zijn uitleg daarvan in 1555.

Er zijn echter twee uitzonderingen. Beza noemt het verbond, wanneer hij in het voorbijgaan erop wijst, dat Christus de Middelaar is van het genadige verbond.³⁸ Impliciet geeft hij daarmee aan, dat het genadeverbond alleen de verkorenen betreft, omdat Beza duidelijk stelt, dat Christus alleen voor hen verzoening heeft verworven door zijn bloed.

Beza stelt het verbond echter veel uitdrukkelijker aan de orde, als hij spreekt over de kinderen der gelovigen en hun doop. Feitelijk komt alleen bij dat thema het verbond expliciet ter sprake. Dat is niet alleen hier het geval, maar ook in zijn andere geschriften, die wij nog aan de orde zullen stellen. Ongetwijfeld zal dit te maken hebben met de strijd tegen de dopers, maar ook met de lutherse theologen.

Beza vindt het belangrijk erop te wijzen, dat niet alleen de gelovigen zelf in het verbond zijn opgenomen, maar ook hun nageslacht, zelfs tot in duizend geslachten. Dat dit door hem zo positief mogelijk wordt gewaardeerd, blijkt daaruit, dat hij uitdrukkelijk aangeeft, dat dit nageslacht heilig wordt genoemd en dat het daarom allerm minst twijfelachtig is, dat God de kinderen der heiligen aan de Zoon heeft gegeven, opdat zij niet buitengeworpen zouden worden.

Beza geeft hiermee een positieve invulling van Gods verbond, dat ook de kinderen der gelovigen omvat. Toch voegt hij er wel een veelzeggende en voor hem kenmerkende beperking aan toe. Dit delen in het verbond geldt namelijk alleen hen, die voor de verkiezing in aanmerking komen, en die God alleen kent.³⁹ Het blijkt dus, dat niet alle gedoopte kinderen in het verbond zijn opgenomen, maar alleen de verkorenen onder hen. 'God verzegelt zijn eeuwige aanneming in die kinderen, die hij van eeuwigheid heeft uitverkoren.'⁴⁰ Elders vult Beza dit gegeven nog aan met de opmerking, dat, omdat God alleen weet, welke kinderen uitverkoren zijn, wij in het oordeel der liefde vooralsnog wel alle kinderen daartoe moeten en mogen rekenen.⁴¹

37. *Tractationes*, III, 418: ...Isaacum in foederis promissione comprehendat.

38. *Tractationes*, I, 190: ...in gratuito suo foedere, cuius Mediator est Christus...

39. *Tractationes*, I, 190: ...sanctorum liberos, qui ad electionem pertinent (quos se solus novit)...

40. *Tractationes*, I, 36: ...aeternam adoptionem in iis infantibus obsignet, quod ab aeterno elegit.

41. *Tractationes*, I, 29.

Dat Beza tot dit positieve oordeel over de uit gelovigen geboren en gedoopte kinderen kan komen, heeft een tweevoudige theologische grond. De eerste is, dat hij aanneemt, dat er in deze kinderen een 'zaad' en 'kiem' ('semen', 'germen') van het geloof aanwezig is.⁴² Hij formuleert dit voorzichtig. Hij spreekt van 'een niet kunnen niet hebben' van dit zaad in die kinderen, die God van de baarmoeder af heeft geheiligd en van de kinderen der ongelovigen heeft gescheiden. God doet dit, en daarin ligt de tweede grond, omdat de belofte, die door de ouders door het geloof is aangenomen, ook hun kinderen omvat, zelfs tot in duizend geslachten. We zouden dus kunnen spreken van een objectieve en subjectieve grond, die Beza tot deze beschouwing van de kinderen der gelovigen als verbondskinderen brengt. De objectieve grond ligt in Gods belofte: 'Ik zal uw God zijn en van uw zaad'. De subjectieve grond ligt in het zaad of de kiem van het geloof, dat reeds in de jonge kinderen aanwezig is.

Nogmaals moet er dan op worden gewezen, dat het hierbij gaat om de verkorenen kinderen, die God vanaf het begin heeft geheiligd. Daar stelt Beza tegenover, dat Gods rechtvaardig oordeel al gaat over de verworpen zuigelingen, omdat ook zij dank zij de erfzonde reeds Gods straf hebben verdiend.⁴³

Dit alles ligt in de inhoud van de doop zelf opgesloten. Want de 'zaak zelf' van de doop is 'de besprenkeling van het bloed van Jezus Christus tot vergeving der zonden, terwijl ook de wedergeboorte erin wordt voorgesteld'.⁴⁴ Ook hier, als het om de betekenis van de doop zelf gaat, zijn zowel de objectieve (christologische) als de subjectieve (pneumatologische) component aanwezig. Vergeving en vernieuwing zijn immers verworven door Christus en worden meegedeeld door de Heilige Geest.

Maar zowel van Christus' verdienste als van het werk van de Geest geldt, dat ze alleen voor Gods uitverkorenen zijn bestemd. Want niet alleen is Christus slechts voor de uitverkorenen gestorven, maar de Geest werkt ook alleen in de uitverkorenen het geloof, namelijk wanneer het God behaagt hen op zijn tijd daadwerkelijk te roepen.

Ook hier past Beza echter het oordeel der liefde toe. Want het blijft gelden, dat wij niet weten, wie verkoren zijn, van de kinderen niet, maar ook niet van de volwassenen, ja, van niemand van onze naasten.⁴⁵ Maar 'de liefde beveelt, dat wij voor gelovigen houden al wie een ware belijdenis van het geloof laten zien,

42. *Tractationes*, I, 36: Nam ut illum fidei habitum in sese non habeant qui in adultis fidelibus inest, tamen fidei semen & germen non possunt non habere... Beza onderscheidt hier een habitus fidei van een semen fidei. De eerste is aanwezig in de volwassen gelovigen en de tweede in de jonge kinderen. Hier schuilt de gedachte achter, dat de habitus fidei ontstaat als vrucht van het bewuste, daadwerkelijke geloof, terwijl het zaad van het geloof aan dit bewust geloof voorafgaat.

43. *Tractationes*, I, 190.

44. *Tractationes*, I, 28: Res ipsa Baptismi est, Aspersio sanguinis Iesu Christi, in remissionem omnium peccatorum. Denique Regeneratio (...) vere representatur.

45. *Tractationes*, I, 29: Deus autem is est qui suos electos novit, quod arcanum illi, sicut par est, integrum relinquimus, quoties de proximis nostris agitur.

totdat de hypocrieten openbaar komen'.⁴⁶ Deze geloofsbelijdenis wordt dus het enige voor ons zichtbare kenmerk. Zij is dan ook een vereiste bij het volwassen worden, omdat wij dan niet meer tevreden kunnen zijn met een blote aanneming, dat het wel goed zit zoals bij de doop het geval is.⁴⁷

Het verbond in andere geschriften van Beza

Ook in Beza's *Korte Geloofsbelijdenis* wordt alleen over het verbond gesproken in verband met de kinderen der gelovigen. 'Al kunnen zij het Woord niet horen en ook nog geen belijdenis doen (wat zij als zij groter worden moeten doen), zijn zij toch met hun ouders in het verbond begrepen.'⁴⁸

Uitvoeriger gaat Beza op dit punt in in zijn bestrijding van de lutheraan Tilemanus Heshusius.⁴⁹ Eén van de twistpunten betreft het meningsverschil over de betekenis van de heiliging der kinderen.⁵⁰ Als we Heshusius moeten geloven, zou Calvijn leren, dat de kinderen zowel kinderen van God als van Abraham zijn, omdat zij uit christenen zijn geboren en niet omdat zij gedoopt zijn of geloven. Zo doet hij voorkomen, 'dat wij judaïstische dwalingen leren'. 'De zaak zit echter zo. Aangezien God binnen het verbond uitdrukkelijk zegt: 'Ik zal uw God en de God van uw zaad zijn' en elders, dat Hij barmhartigheid oefent tot in duizend geslachten over hen, door wie Hij geliefd wordt, daarom houden wij de kinderen, die uit gelovige ouders zijn geboren voor heiligen, dat wil zeggen dat zij in het goddelijk verbond zijn begrepen, en zeg ik met Paulus: 'indien de wortel heilig is, zijn ook de takken heilig'.

Dit doet volgens Beza echter niets af van de vrijmacht van Gods verkiezing (en verwerping). Want als de vraag wordt gesteld, of God vrij is zowel degenen die buiten staan te verkiezen als ook uit de kinderen der heiligen te verwerpen, wie Hij ook wil, dan wil Beza dit allerminst ontkennen. 'Want de apostel valt niet zichzelf af, als hij zegt, dat niet allen Israël zijn, die uit Israël geboren zijn.' 'Maar deze verborgen oordelen aan God overlatend, tot ze openbaar komen, oordelen wij, dat de kinderen der gelovigen tot de kerk behoren en daarom dopen wij hen, omdat zij in het verbond begrepen zijn. Want wie God voor zijn verbond heeft bestemd, van hen is niet twijfelachtig, of Hij ze aan zijn Zoon geeft door die middelen, die Hij in zijn kerk daartoe heeft vastgesteld. En dan

46. *Tractationes*, I, 29: Interea tamen charitas jubet ut pro fidelibus agnoscamus quotquot vere fidei confessionem edunt, tantisper dum hypocritae patefiant.

47. *Tractationes*, I, 36: Nam in adultis expressam fidei confessionem requirimus, non contenti nuda illa praesumptione de qua diximus (...) ad Baptismum...

48. 'Altera brevis fidei confessio', *Tractationes*, I, 84.

49. 'Abstersio calumniarum Tilemanni Heshusii', *Tractationes*, I, 332. Het betreft een bijdrage van Beza in de omstreeks 1552 gevoerde strijd tussen de gereformeerde en lutherse theologen over het avondmaal. Vgl. o.a. W. Neuser, 'Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster', in C. Andresen (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, 2, Göttingen 1980, 133, 275 f., 303.

50. *Tractationes*, I, 332: ...ad septimam calumniam, in qua differitur de infantum sanctificatione.

blijft het (niettemin) zo, dat de ondergeschikte oorzaken (doop, verbond) de eerste oorzaak (verkiezing) niet opheffen'.

Ook in zijn strijdschrift tegen de lutheraan Joachim Westphal over het avondmaal brengt Beza in ongeveer eenzelfde context het verbond ter sprake.⁵¹ De vraag, waarom het gaat, is, welke betekenis de besnijdenis als teken van het verbond heeft in relatie tot het verbond zelf. De vraagstelling spitst zich toe op de verklaring van Genesis 17:10 en 11. In vers 11 wordt de besnijdenis gezien als het teken van het verbond, terwijl in vers 10 zij met het verbond wordt gelijkgesteld.

Beza verstaat het echter zo, dat de gelijkstelling van besnijdenis en verbond in vers 10 figuurlijk moet worden verstaan, omdat het teken van de betekende zaak, dat wil zeggen het teken van het verbond, van het verbond zelf wordt onderscheiden. Westphal bestrijdt dit en wil de tekst letterlijk verstaan. God zegt toch zelf, dat de besnijdenis in waarheid het verbond is? Beza antwoordt daarop, dat de vraag niet is, of deze uitspraak waar is, maar of ze in figuurlijke dan wel in letterlijke en een-voudige zin moet worden verklaard.⁵² Zijn conclusie is, dat niet het teken het verbond is maar de belofte zelf: 'Ik zal uw God en de God van uw zaad zijn'.⁵³

Verbond en belofte in Beza's preken

Ook in de preken van Beza komt het verbond zelden ter sprake. Dat is zelfs niet het geval, wanneer Beza spreekt over de beloften van God en het steunen daarop in het geloof. In zijn zesde lijdenspreek geeft hij over de beloften van God hoog op. Zij behoren het 'paslood' te zijn van ons geloof.⁵⁴ Onze gebeden 'steunen op de beloften, die God in zijn Woord ons aanbiedt en die wij, terwijl wij ons houden binnen de grenzen daarvan, noch deze overschrijdend noch ons daarvan terugtrekkend, met een waar geloof en een zeer vaste toestemming omhelzen'. We mogen ons dus niet teveel maar ook niet te weinig toe-eigenen, maar wij dienen ons te houden aan wat God in zijn beloften ons schenkt.

Beza gaat in dezelfde preek nog dieper in op de reikwijdte van de beloften. Er is een universele (algemene) belofte⁵⁵, zoals: 'Roep mij aan in de dag der benauwdheid en Ik zal u verhoren'. Daaraan is geen enkele voorwaarde toegevoegd. Zulke beloften zijn overal in de heilige Schrift te vinden. 'Daarom zal de gelovige God aanroepen en op deze voorwaarde van alle weldaden van Zijn goedgunstigheid gebruik maken, ondertussen toch dringend om de vergeving der zonden zon-

51. Over Joachim Westphal zie men o.a. W. Neuser, 'Dogma und Bekenntnis in der Reformation', A.w., 274 ff.

52. *Tractationes*, I, 219: ...sed an figurate, an vero proprie ac simpliciter sit accipienda.

53. *Tractationes*, I, 219: ...non aliud esse foedus quam promissionem ipsa.

54. *Homiliae In Historiam Passionis et sepulturae Domini Nostri Iesu Christi*, Genève 1592, 190. Promissionum formulam fidei nostrae amussim esse oportet.

55. *In Historiam Passionis*, 190: ...universalis est promissio...

der voorwaarde vragend, want deze en dergelijke weldaden worden zonder meer beloofd aan hen, die boetvaardig zijn en God aanroepen.⁵⁶

Zo spoort Beza de gelovigen aan om gelovig en positief met Gods beloften werkzaam te zijn. Want ook al ziet de gelovige niet direct de vrucht ervan, 'moet hij toch niet ophouden, maar rustig Gods goede wil om de belofte, wanneer en hoe het Hem behaagt, te vervullen, verwachten'.

Beza vindt het vasthouden aan Gods beloften dus essentieel voor de zekerheid van het geloof. Maar tegelijk ligt daarin opgesloten, dat de beloften alleen voor de gelovigen zijn bestemd. We treffen deze beperking ook al aan in Beza's uitleg van Romeinen 9, waar hij stelt, dat de beloften niet voor Ismaël maar alleen voor Izaäk zijn.

Nog duidelijker komt deze beperking naar voren in zijn preken over de opstanding van Christus. In de elfde preek hierover zegt hij van de beloften twee dingen. In de eerste plaats, dat wij voor deze beloften in aanmerking komen 'als wij behoren tot het getal van de gelovigen en boetvaardigen'. Vervolgens is het nodig, dat 'wij ons binnen de grenzen van de beloften houden, omdat zij daarbuiten niet geldig zijn'.⁵⁷

Opmerkelijk is intussen, dat Beza als hij het over de beloften heeft, niet spreekt over het verbond. Toch is dit uit wat we zojuist constateerden wel te verklaren. Want omdat hij de beloften beperkt tot de gelovigen, en de gelovigen bij hem zonder meer de verkorenen zijn, is er geen reden om in dit verband het verbond expliciet ter sprake te brengen. Dat laatste zou alleen relevant zijn, als Beza zowel aan de belofte als aan het verbond een ruimere inhoud zou geven dan aan de verkiezing en de verkorenen (gelovigen). We komen daarop nog terug.

Er is echter ook nog een andere reden aan te voeren. Beza blijkt de belofte nauw te verbinden met het Woord, voorzover dit een belovend karakter draagt. Het verbond komt echter ook in de Schrift lang niet altijd daarbij ter sprake. Het verbond kent wel belofte en eis. Maar dat sluit niet in, dat als er in de Schrift beloften worden genoemd, zij expliciet in het kader van het verbond worden geplaatst. Dat gaf Beza de bijbelse mogelijkheid om wel over de belofte te spreken en niet over het verbond.⁵⁸

56. *In Historiam Passionis*, 120: ...haec enim & similia poenitentibus & Deum invocantibus absolute promittuntur.

57. *Homiliae In Historiam Domini Resurrectionis*, Genève 1593, 282: simus primum ex eorum numero, quibus illae factae sunt, credentium ac poenitentium: deinde intra promissionis terminos consistamus, quos ultra citraque nequit consistere rectum.

58. Beza wijkt in dit opzicht in zoverre niet van Calvijn af, dat ook hij veel meer over de belofte spreekt dan over het verbond. Belofte heeft bij Calvijn de betekenis van het in het Woord van God gefundeerd zijn van het geloof, dat daarin zijn zekerheid heeft. Zo met name in zijn definitie van het geloof in *Institutie*, III, II, 7. Vgl. C. Graafland, *De zekerheid van het geloof*, 2e dr. Amsterdam 1977, 29 vv. Toch merkt M. van Campen terecht op, dat belofte en verbond bij Calvijn in zekere zin synoniemen zijn en dat al Gods beloften ten diepste rusten in het verbond dat God eenmaal gesloten heeft. Dit kan niet van Beza's gebruik van het begrip belofte worden gezegd. Vgl. M. van Campen, *Leven uit Gods beloften, Een centraal thema bij Johannes Calvijn*, Kampen 1988, 96 vv.

De weinige keren, dat Beza in deze preken het verbond wel aan de orde stelt, is in verband met Christus. In zijn vijftiende preek over Christus' opstanding laat hij zien, dat zowel Christus' dood als zijn gehoorzaamheid de heilsinhoud vormen van het genadeverbond. Zij worden dan ook overeenkomstig dit verbond door middel van het geloof toegepast en toegerekend.⁵⁹ Hoe strikt echter ook hier weer de grenzen door Beza worden gesteld, blijkt uit wat er direct op volgt. Uitdrukkelijk zegt hij, dat van 'alle overigen' ('ceteri omnes') de zonden worden gehouden en zij dus schuldig blijven.

Ook in zijn lijdenspreken merkten wij de absolute tegenstelling tussen het buiten en binnen het verbond zijn op. Van de uitverkorenen geldt niet alleen, dat zij door Christus zijn gekocht, maar ook, dat God tegen hun vijanden met een hevige toorn tekcegaat en de zijnen tegen hen beschermt. 'Vergeten hebbend hun zonden, waarmee zij zijn toorn opwekten, gedenkt Hij daarentegen Zijn verbond, waardoor Hij hen geheiligd had zoals Hij zegent hen, die Abraham zegenen en vervloekt, die hem vervloeken (Gen. 12:3).'⁶⁰

Verbond en belofte in Beza's commentaar op het Nieuwe Testament

Wanneer wij tenslotte nagaan, welke rol het verbond speelt in Beza's commentaar op het Nieuwe Testament, blijkt opnieuw dat er slechts geringe aandacht aan wordt besteed. Wij wezen daar al op met het oog op het register, dat alleen Mattheüs 26:28 aanwijst. Uiteraard besteden wij ook nu aandacht aan Romeinen 9, omdat wij al eerder in de tweede predestinatietabel een uitleg daarvan aantreffen en toen ontdekten, dat Beza daarin wel uitdrukkelijk over het verbond spreekt. Het viel ons echter op, dat hij dit in zijn commentaar op het Nieuwe Testament veel minder doet.

Naar aanleiding van Romeinen 9:4 spreekt Beza over de ark van het verbond, die een teken was van de tegenwoordigheid van God. Ook spreekt hij over het verbond in zijn uitleg van het zesde vers, wat eigenlijk onvermijdelijk is. Hij zegt hier hetzelfde als wat hij eerder in zijn tabel opmerkte, namelijk dat de apostel ontkent, dat allen die uit Israël afkomstig zijn beschouwd worden als tot Israël te behoren, dat wil zeggen tot dat volk, dat in het verbond van God begrepen is. 'Uiteindelijk zegt Paulus, dat de Israëlieten niet vanuit hun geslacht maar vanuit de verkiezing moeten worden beschouwd, daarmee ongetwijfeld opklimmend tot de eerste oorzaak, dat wil zeggen tot de eeuwige verkiezing, terwijl hij elders enige malen in hetzelfde betoog vasthoudt aan 'de naaste oorzaken' ('in causis proximis'), zoals het geloof....'

Dat is ongeveer alles, wat Beza in zijn commentaar op Romeinen 9 over het verbond schrijft.

59. *In Historiam Resurrectionis*, 389: ...Mors eius (...) & obedientia applicatur & imputatur per instrumentum fidei, ex formula gratuiti foederis Euangelii.

60. *In Historiam Passionis*, 14.

Verder komt nog een enkele opmerking over het verbond voor in de uitleg van Hebréeën 8:7. Maar daar gaat het vooral over de verhouding tussen het oude en nieuwe verbond, wat in dit hoofdstuk het hoofdthema is. Beza beklemtoont, 'dat het nieuwe verbond hetzelfde is als wat Paulus de Geest noemt (2 Kor. 3), vanwege het daaraan toegevoegde van kracht maken ervan door de Heilige Geest, in tegenstelling tot de letter, dat wil zeggen de in zich dode en ijdele Schrift. Met het laatste heeft hij echter niet het verbond zelf bedoeld, van wie God de auteur was, maar meer de mensen, die de verbrekers ervan zijn'.

In de uitleg van 1 Petrus 1:9 spreekt Beza zich nog een keer uit over de belofte, waarmee hij zijn eerder door ons gesignaleerde visie op de beperktheid ervan tot de uitverkorenen bevestigt. Beza merkt op, dat in dit vers ('verkrijgende het einde uws geloofs, namelijk de zaligheid der zielen') de apostel opnieuw aangeeft, dat 'de beloften, hoewel zij algemeen, aan wie dan ook, worden aangeboden⁶¹, toch alleen op de uitverkorenen betrekking hebben. Hoewel God toch niemand voor de gek houdt. Want het verderf zit in de verworpenen zelf, waartoe zij zelf, de aangeboden genade vrijwillig verwerpend, door een rechtvaardig oordeel van God de toegang openen'.

Samenvatting en evaluatie

Wanneer wij onze onderzoeksgegevens overzien, kunnen wij betreffende Beza's verbondopvatting de volgende conclusies trekken.

1. Beza spreekt heel weinig over het verbond. Dat valt te meer op, wanneer wij dit vergelijken met het aantal keren dat hij over de verkiezing spreekt. Over de verkiezing heeft hij het in zijn dogmatische werken heel vaak, over het verbond zelden. In zijn preken spreekt Beza minder over de verkiezing, maar ook dan nog vele malen meer dan over het verbond. Zowel dogmatisch als kerygmatisch heeft het verbond bij Beza een minimale plaats gekregen.

2. We kunnen dit nog nader preciseren. Beza heeft het alleen over het verbond als de Schrifttekst expliciet erover spreekt zoals met name in Romeinen 9:6. In zijn tweede predestinatietabel geeft Beza een uitleg van dit hoofdstuk en dan kan hij er uiteraard niet van buiten om naar aanleiding van het zesde vers ook over het verbond te spreken. Maar zelfs dan geef hij, althans in zijn *Novum Testamentum*, de indruk, dat hij het zoveel mogelijk beperkt.

3. Een tweede nadere precisering ligt in het gegeven, dat juist als Beza over de verkiezing spreekt, zoals in zijn twee tabellen en hun uitleg, hij zwijgt over het verbond. De verklaring hiervan ligt dunkt mij in het feit, dat verkiezing en verbond inhoudelijk voor hem samenvallen. Maar omdat de verkiezing in de theologische belangstelling stond, werd deze door Beza thematisch aan de orde gesteld. Omdat het verbond daarin geheel besloten ligt, heeft het geen eigen

theologische relevantie, die Beza ertoe heeft gebracht om het verbond expressis verbis naast de verkiezing te behandelen.

4. In onze weergave is duidelijk geworden, dat alleen de uitverkorenen tot Gods genadeverbond behoren. Daarom wordt het door Beza niet alleen een genadig verbond genoemd maar ook een verbond van eeuwig leven. Wie in dit verbond zijn begrepen, ontvangen het eeuwige leven. Dat zijn echter alleen de uitverkorenen.

5. De grens, die Beza daarbij trekt is zowel scherp als nauw. De scherpte ervan komt daarin uit, dat wie in dit verbond begrepen zijn Gods beminden zijn. Die buiten dit verbond staan, beschouwt God als zijn vijanden, die hij in zijn toorn straft. De engte van de grens komt daarin tot uiting, dat ze dwars door de kinderen van Abraham, door Israël en door de (zichtbare) kerk heen loopt. Duidelijk blijkt dat in de uitleg van Romeinen 9, waarin Beza consequent en duidelijk Ismaël buiten het verbond plaatst. Die scheidslijn in Abrahams nageslacht trekt Beza ook door bij Israël en de kerk.

6. Wel wordt ook aan hen het evangelie aangeboden en het verbond uitwendig voorgesteld met toediening van de uitwendige tekenen ervan. Dat gebeurt echter niet op grond van het verbond (dan in ruimere zin verstaan), maar alleen op grond van het feit, dat de goddelijke verkiezing (en verwerping) voor ons verborgen zijn. Wij kunnen en mogen dus geen scheiding aanbrengen. Tegelijk brengt dit met zich mee, dat de bediening van Woord en sacrament als zodanig niet verder gaat dan een uitwendig voorstellen aan de gemeente, dat tot doel heeft om mensen tot een beslissing te brengen.

Dit uitwendige geldt dus ook de doop als uitwendig teken van het verbond. Omdat teken en betekende zaak duidelijk moeten worden onderscheiden, betekent dit geenszins dat de gedoopten in het verbond zijn. Want dat gebeurt alleen door het geloof, dat, zoals Beza telkens uitdrukkelijk aangeeft, door de Geest alleen aan de uitverkorenen wordt geschonken.

7. Dezelfde beperking van het verbond treedt op, wanneer Beza het christologisch karakter ervan aangeeft. Christus is de Middelaar van het genadeverbond. Uit Zijn dood en gehoorzaamheid vloeien de heilsweldaden van het verbond voort, die door middel van het geloof worden toegerekend en toegepast. Christus is echter alleen voor de uitverkorenen gestorven en het geloof wordt door de Geest eveneens alleen aan de uitverkorenen geschonken. Dus ook het christologisch karakter van het verbond is duidelijk aan zijn beperking tot de uitverkorenen gebonden.

8. Beza spreekt weinig over het verbond, maar de keren, dat hij het doet, is dat doorgaans in verband met de (kinder)doop. In dat kader wordt door Beza voortdurend de vraag opgeworpen, hoe de gedoopte kinderen moeten worden beschouwd. Beza gaat er vanuit, dat de kinderen der gelovigen als behorende tot het verbond en dus als kinderen van God moeten worden beschouwd. De grond daarvan ligt in het feit, dat het kinderen van gelovige ouders zijn. De theologische grond daarvoor is tweeledig. In de eerste plaats vindt Beza deze

61. *Novum Testamentum*, n.a.v. 1 Petr. 1:9: ...promissiones, quamvis indefinite offerantur quibusvis, ad solos tamen electos pertinere...

in de belofte van God: 'Ik zal u tot een God zijn en uw zaad na u'. We zouden het de objectieve grond kunnen noemen. In de tweede plaats neemt Beza aan, dat er in deze kinderen een 'zaad' of 'kiem' ('semen' – 'germen') van het geloof is, dat later uitgroeit tot een 'hebbelijkheid' ('habitus') van het geloof. Door deze benadering komt Beza tot een positieve waardering van de kinderen der gelovigen. Anderzijds blijft hij ook hier de (beperkende functie van de) verkiezing centraal stellen. Want altijd bouwt hij de restrictie in, dat het gaat om die gedoopte kinderen, die door God verkoren zijn. Maar omdat wij, vanwege Gods verborgen besluit, niet weten, welke kinderen dit zijn, moeten wij in het oordeel der liefde uitgaan van hun verkoren-zijn. Later zal blijken, of dit oordeel juist is geweest of niet.

9. Het geringe functioneren van de verbondsgedachte bij Beza komt ook nog daarin naar voren, dat hij over de belofte van God spreekt zonder het verbond te noemen. In feite betekent dit, dat hij ook de belofte uitsluitend beperkt tot de gelovigen. Voor hen alleen is het nodig maar ook zinvol om op de beloften van God te steunen tot versterking van hun geloof. Daarbuiten hebben de beloften geen functie. Ze worden dan ook niet in de prediking als beloften aan de gemeente verkondigd.

10. Niet alleen de geringe plaats van het verbond in Beza's oeuvre valt op, maar ook de beperkte theologische verwerking en differentiëring ervan. Zo lezen wij niets van een scheppingsverbond of een werkverbond, zoals dit aan het eind van de zeventiende eeuw toch al zowel in Engeland (W. Perkins) als in Heidelberg (Ursinus en Olevianus) voorkwam. Beza kent alleen het genadeverbond. Ook dat kan wijzen op een geringe theologische belangstelling van Beza op dit punt.

Beza en Calvijn

Tenslotte komt natuurlijk de vraag boven, of Beza in zijn verbondopvatting zich al of niet beweegt in de lijn van Calvijn. We zagen een enkele keer, dat hij zelf uitdrukkelijk Calvijn ter sprake brengt als hij het over het verbond heeft. Dat was in zijn polemieken met Wilhelmus Heshusius. Deze ontdekte bij Calvijn en bij Beza joodse trekken, omdat zij, naar zijn overtuiging, het tot het verbond behoren van de kinderen der gelovigen zagen als een vrucht van hun voorgeslacht. Beza weerlegt dit en laat het zwaartepunt vallen in de belofte van God: 'Ik zal u tot een God zijn en uw zaad na u'. Op grond daarvan behoren ook de kinderen der gelovigen tot het verbond. Daarin is Beza het met Calvijn dus eens. Dat geldt trouwens ook, als hij op een ander moment spreekt van een zaad des geloofs, dat in de jonge kinderen gevonden wordt. Bij Calvijn vonden wij dit eveneens terug. Wel is het zo, dat Beza nadrukkelijker dan Calvijn er telkens aan toevoegt, dat dit alleen geldt voor de uitverkorenen onder hen.

Als wij echter Beza's verbondopvatting in haar geheel vergelijken met die van Calvijn, is het niet moeilijk om een belangrijk verschil op te merken. Het centrale punt van verschil ligt daarin, dat Beza alleen over het verbond spreekt

in beperkte zin, omdat alleen de gelovige uitverkorenen ertoe behoren. Bij Calvijn troffen wij een spreken over het verbond in dubbele zin aan, een verbond in ruimere en in engere zin. Ten opzichte van het verbond in engere zin denkt Beza geheel in de lijn van Calvijn. Want ook Calvijn komt in zijn verbondsleer daarop uit, dat het verbond pas werkelijk tot zijn volle realisering komt, als het heil ervan door de Geest wordt toegepast en van kracht gemaakt in hen, die geloven. En dan lezen wij ook bij Calvijn keer op keer, dat dat alleen geldt voor de uitverkorenen.

Maar daarnaast beschrijft Calvijn een veel ruimere kring van hen, met wie God zijn verbond opricht. Daartoe behoren allen, die tot het nageslacht van Abraham behoren en het teken des verbonds in de besnijdenis hebben ontvangen. Niet alleen Izaäk maar ook Ismaël wordt door Calvijn tot hen gerekend.

Die lijn trekt Calvijn door naar het hele volk van Israël. In het Nieuwe Testament geldt dit voor de hele zichtbare gemeente, die vergaderd is rondom Woord en sacrament en die het teken en zegel van de doop heeft ontvangen. Zo beschouwt Calvijn ook de christelijke gemeente in de eeuwen daarna.

We zien dus, dat er bij Beza een verenging plaatsvindt in zijn verbondsleer. De twee sporen, die bij Calvijn te vinden zijn en onderling in een grote maar tegelijk heilzame spanning staan, zijn bij Beza niet meer aanwezig. Bij hem is de spanning tussen verbond en verkiezing eruit, omdat die twee met elkaar samenvallen. Het genadeverbond bevat alleen de gelovige uitverkorenen. Verder overheerst alleen de tegenstelling tussen Gods beminden in het verbond en Gods vijanden buiten het verbond.

Het verschil tussen Calvijn en Beza op dit punt komt op een kernachtige manier tot uiting in hun beider uitleg van Romeinen 9:6. Boven hebben wij al aangegeven, dat Beza Ismaël consequent buiten het verbond plaatst. Het enige, wat hem ten deel valt, is de uitwendige voorstelling van het verbond. Maar dat wordt slechts een enkele keer door Beza opgemerkt, terwijl hij voortdurend erop wijst, dat Ismaël buiten het verbond staat.

Zien wij nu, hoe Calvijn dit vers uitlegt, dan valt op, dat hij uitdrukkelijk met twee woorden spreekt. Hij zegt namelijk, dat 'twee dingen in aanmerking (moeten) worden genomen'.⁶² Het eerste is, dat de belofte der zaligheid, welke aan Abraham is gegeven, zich uitstrekt tot 'allen, die hun vleselijke afstamming tot hem terugvoeren, omdat zij zonder uitzondering aan allen wordt aangeboden; en dat zij uit hoofde van deze overweging met recht erfgenamen en opvolgers van het verbond, dat met Abraham gesloten is, worden genoemd, of – gelijk de Schrift zegt – kinderen der belofte'.⁶³ 'Daar de HERE immers gewild

62. C.O., 49, 175: duo sunt hic consideranda... Voor de Nederlandse vertaling gebruikten wij de vertaling van D.J. de Groot: *Uitlegging van de zendbrief van Paulus aan de Romeinen*, Amsterdam 1950.

63. C.O., 49, 175: atque hac ratione iure appellari foederis (...) haeredes ac successores, sive (...) promissionis filios.

heeft, dat Zijn verbond in Ismaël en Ezau niet minder dan in Izaäk en Jacob zou worden verzegeld, blijkt daaruit, dat dezen daaraan niet geheel en al vreemd zijn geweest.⁶⁴ 'Dit nu was, wat de apostel te voren zeide, dat de verbonden hun toekwamen, zelfs indien zij ongelovig zouden zijn.'⁶⁵

'Het andere is, dat zij in eigenlijke zin kinderen der belofte worden genoemd, in wie de kracht en vervulling daarvan zich openbaren. Op grond van deze overweging ontkent Paulus hier, dat alle kinderen van Abraham kinderen Gods zijn, ook al is door de HERE met hen een verbond aangegaan⁶⁶; weinigen immers zijn in het geloof aan het verbond standvastig gebleven, hoewel God toch zelf in het zestiende hoofdstuk van Ezechiël getuigt, dat Hij hen allen beschouwt als Zijn kinderen.'

Calvijn wijst er dan nog op, dat het onderscheid niet ligt in de aanbidding en verzegeling van de belofte maar in de vervulling ervan.⁶⁷ De eerste behoort tot de 'algemene verkiezing van het volk Israël', waarmee Hij een 'verbond des levens' opricht⁶⁸, 'maar de verborgen genade, welke in de tweede uitverkiezing betoond wordt en welke zich tot slechts een deel van dit volk beperkt, gaat hier toch ver boven uit'.

Wat Calvijn in twee woorden wilde zeggen, waarin de spanning tussen verbond en verkiezing zo duidelijk tot uiting kwam, is door Beza samengetrokken in het ene woord van de verkiezing, waar het verbond in opging.

Dat dit grote gevolgen heeft, blijkt ook nog uit een aantal andere zaken. Zo zagen wij, dat bij Beza de prediking van het Woord en ook de bediening van de doop aan de hele gemeente geschiedt, omdat het voor ons nu eenmaal verborgen is, wie God wel en wie Hij niet heeft uitverkoren. Dat dit ook geschiedt op grond van Gods verbond, horen wij Beza niet zeggen. Dat laatste staat echter bij Calvijn centraal. Voortdurend wijst hij erop, dat God de beloften van het evangelie aan allen aanbiedt en met bewogenheid en ernst hen uitnodigt om erin te geloven. Het motief, dat Calvijn hiertoe drijft is niet anders dan het verbond. Evangelieprediking is belofteprediking omdat ze verbondsprediking is. Ze is bestemd voor de hele gemeente, omdat zij verbondsgemeente is. Dat aspect is bij Beza geheel afwezig.

Hierin ligt tegelijk opgesloten, dat Calvijn ook aan de belofte zelf een ruimere actieradius geeft dan Beza. Bij Beza is zonder meer duidelijk, dat de beloften alleen zijn voor de uitverkorenen en niet voor verworpenen. Bij Calvijn echter worden de beloften verkondigd, aangeboden en verzegeld binnen de hele ge-

meente, omdat zowel de belofte als de gemeente hun plaats hebben in Gods verbond.

In het eerste deel van onze verbondsstudie hebben wij laten zien, dat dit niet uitsluit, dat het verbond ook bij Calvijn van alle kanten is omringd door de verkiezing. Maar juist omdat hij beide niet met elkaar liet samenvallen, maar in een spanningsrelatie plaatste, kon Calvijn aan het verbond een eigen functie geven in het kader van Gods heilshandelen. We hebben gezien, dat Beza dit niet (meer) kon, omdat het verbond bij hem in de verkiezing opging.

Er blijft nu nog de vraag open, hoe het mogelijk is geweest, dat bij Beza deze predestinatiaanse verenging van het verbond is opgetreden. Het was immers zijn oprechte bedoeling om het gedachtengoed van Calvijn te handhaven en te verdedigen. Er is geen reden om aan te nemen, dat het verbond daarop een uitzondering vormde. Toch kan niet ontkend worden, dat er een zekere omvorming hieromtrent heeft plaatsgevonden, waarin het verbond geheel onder de beheersing van de verkiezing is komen staan. We ontkomen er bijna niet aan te veronderstellen, dat Beza gemeend heeft ook in dit opzicht in de lijn van Calvijn te gaan. Is dat dan een misverstand geweest?

Als dat zo is, dan is Beza in ieder geval niet de enige geweest, die op dit punt Calvijn niet goed heeft begrepen. Want ook Calvijns andere belangrijke leerling, Olevianus, heeft verkiezing en verbond praktisch in elkaar laten opgaan. Het verschil met Beza is alleen, dat hij het verbond wel een eigen en belangrijke plaats in zijn theologie heeft gegeven.⁶⁹

Rechtvaardigt dit wellicht de veronderstelling, dat ook Calvijn zelf tot deze ontwikkeling bij Beza (en Olevianus) aanleiding heeft gegeven? In het tweede deel van onze verbondsstudie hebben wij laten zien, dat deze veronderstelling niet geheel ongegrond is.⁷⁰

Benieuwd zijn we nu, of deze op de verkiezing zich concentrerende ontwikkeling in de calvinistische Orthodoxie zich verder heeft doorgezet, of dat er toch weer van een terugbuiging naar Calvijn sprake is geweest.

64. C.O., 49, 175: Nam quum Dominus voluerit foedus suum non minus in Ismaele et Esau quam in Isaac et Jacob obsignari, apparet non fuisse penitus ab ipso alienos.

65. C.O., 49, 175: ...eorum esse pacta, etiamsi infideles forent.

66. C.O., 49, 175: ...etiamsi pactum cum illis initum esset a Domino.

67. C.O., 49, 175: ...promissionis impletio...

68. C.O., 49, 175: ...communis populi israelitici electio (...). Est quidem hoc illustre gratitae misericordiae speculum, quod Deus cum gente una foedus vitae pacisci dignatus est: verum supereminet magis recondita gratia in secunda electione, quae ad solam partem restringitur.

69. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie, Oorsprong en ontwikkeling van de leer van het verbond in het Gereformeerd Protestantisme*, III, 42 vv.

70. Zie *Van Calvijn tot Comrie, A.w.*, II, Hfdst. 10: 'Het verbond onder druk van de verkiezing (de trinitaire structuur van het verbond)', 147 vv.

2. Hieronymus Zanchius (1516-1590)

Zanchius, een scholastiek theoloog

Naast Theodorus Beza willen wij ook aandacht schenken aan de verbondsleer van Hieronymus (of Girolamo) Zanchius.¹ In de eerste plaats doen wij dit, omdat Zanchius evenals Beza de scholastieke methode heeft ingevoerd in de reformatorische theologie. De bestudering van de middeleeuwse scholastiek heeft hij al in zijn eerste vorming gepraktiseerd. Uit Noord-Italië afkomstig ging hij op vijftienjarige leeftijd reeds in het augustijnenklooster in Bergamo, waar hij tien jaar lang Aristoteles en de middeleeuwse scholastieke theologen bestudeerde. Vooral verdiepte hij zich in de thomistische theologie.

Deze scholastieke vorming heeft Zanchius blijvend beïnvloed, ook nadat hij op omstreeks 25jarige leeftijd overging tot het reformatorisch geloof. Dit gebeurde onder invloed van de eveneens uit Italië afkomstige en door de scholastiek gevormde Petrus Martyr Vermigli. Deze bracht hem in aanraking met de geschriften van Philippus Melancthon en Martin Bucer, die ook een scholastieke invloed lieten inwerken op hun reformatorische theologie.²

Het lag dus voor de hand, dat ook Zanchius, nadat hij in 1552 professor werd in Straatsburg en later in Heidelberg en Neustadt, een reformatorische theologie doceerde, die in sterke mate een scholastiek stempel droeg. Dit kwam niet alleen tot uitdrukking in de methode, die hij in zijn onderwijs volgde, maar ook in de inhoudelijke thema's, die bij voorkeur door hem aan de orde werden gesteld.³

Onder die thema's neemt naast de Godsleer de leer van de dubbele predestinatie de meest centrale plaats in. Dat brengt in het kader van onze studie meteen de vraag met zich mee, of en in welke mate bij hem ook het verbond aan de orde komt. Bij Beza hebben wij gezien, dat zijn theologie zozeer door de predestinatie werd beheerst, dat er voor het verbond geen eigen plaats overbleef. Het verbond ging min of meer op in de verkiezing. De vraag is, of dit ook bij Zanchius het geval is.

Deze vraag krijgt nog een bijzondere spits door het gegeven, dat Zanchius na Straatsburg en na een viertal jaren predikantschap in 1568 hoogleraar werd in Heidelberg, waar hij Zacharias Ursinus opvolgde.

1. Zie over hem o.a. D. Schmidt, 'Girolamo Zanchi', *Theologische Studien und kritiken*, 32 (1859), 625-708. O. Gründler, *Die Gotteslehre Girolamo Zanchis und ihre Bedeutung für seine Lehre von der Prädestination*, Neukirchen 1965, 16-21. C. Burchill, 'Girolamo Zanchi: Portrait of a Reformed Theologian and his Work', *The Sixteenth Century Journal*, 15 (1984), 185-207. W.H.Th. Moehn, *De predestinatieleer van Hieronymus Zanchius*, (doct. scriptie R.U., Utrecht 1988).
2. Vgl. o.a. W. Neuser, 'Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität', A.w., 301 ff.
3. Zie o.a. C. Graafland, 'Gereformeerde Scholastiek V, De invloed van de scholastiek op de Gereformeerde Orthodoxie', *Theologia Reformata*, XXX, 1 (1987), 12-25.

Bij ons onderzoek naar de verbondsleer van Ursinus is ons gebleken, dat hij eveneens een vrij sterk scholastieke theoloog is geweest, die aan een volledige dubbele predestinatieleer plaats heeft gegeven. Maar tevens bleek ons, dat hij ook aan het verbond een belangrijke betekenis heeft toegekend en daardoor tot op zekere hoogte aan zijn theologie een verbondsmatige structuur heeft gegeven.⁴

Wanneer Zanchius Ursinus in Heidelberg gaat opvolgen, zou het in de lijn der verwachting hebben gelegen, dat ook hij met of ondanks zijn scholastieke gerichtheid en zijn speciale belangstelling voor de predestinatieleer de leer van het verbond tot haar recht heeft laten komen. Wij zijn ernaar benieuwd, of dit het geval is geweest. Deze vraagstelling heeft ons dan ook voornamelijk ertoe gebracht om naast Beza ook een plaats in te ruimen voor Zanchius.

Een scholastieke verkiezingstheologie naast/tegenover een verbondstheologie?

We doen dit met de achterliggende gedachte, dat tot voor kort het onderzoek van deze periode in de reformatorische traditie tot de conclusie is gekomen, dat in de na-calvijnsce, gereformeerde theologie een zekere tweespalt is opgetreden. Daardoor zou de ene lijn bepaald worden door de scholastiek en beheerst worden door een theologie, waarin de predestinatie overheerste. De andere lijn zou gekenmerkt zijn door een meer bijbelse, verbondsmatige (foederaal-)theologie, waarin het verbond centraal staat.

Het is vooral Heinrich Heppé geweest, die het onderscheid tussen beide lijnen heeft geaccentueerd. Daarbij rekende hij de Duitse gereformeerde theologen (met name van Heidelberg) tot de tweede, verbondsmatige lijn.⁵ Onder invloed van Heppé maakte ook J. Moltmann scheiding tussen de school van Genève, waarin de leer van de predestinatie centraal stond en waarvan Beza de belangrijkste vertegenwoordiger was en die van Zürich, Heidelberg, Herborn en Bremen alsook van Nederland, waarin het verbond het overheersend theologisch principe vormde.

Moltmann vult deze twee onderscheiden, theologische tradities concreet in op het punt van de leer der volharding. Door Beza zou deze op een causaal-predestinatieaanse wijze zijn ontwikkeld, waarin de onveranderlijkheid van God en zijn verkiezingsbesluit het dragend principe zijn. Bij de anderen wordt de perseverantieleer gegrond in de verbondstrouw van God ('constantia foederis Dei').⁶

Het verschil komt vooral daarin naar voren, dat in de door de predestinatie beheerste theologie de belofte geen plaats krijgt, terwijl deze in de verbondsmatig georiënteerde theologie juist een centrale positie inneemt. Ook zou bij

4. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie*, A.w., III, 11-41.

5. H. Heppé, *Dogmatik des deutschen Protestantismus*, I, Gotha 1857, 152.

6. J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz*, Neukirchen 1962, 149.

de eerste de (anthropologische) habitusleer de grond van de continuïteit in het geloof bepalen, terwijl bij de verbondstheologen het geloof veelmeer een relationeel karakter draagt, waarin de trouw van God aan de Zijnen instaat voor de voortgang van en volharding in het geloof.⁷

Wel moet Moltmann erkennen, dat dit historische, relationele karakter van de genade en het geloof bij geen van de verbondstheologen 'einen klaren Ausdruck' gevonden heeft. De foederaal-theologie heeft dan ook geen zelfstandige school gevormd, maar heeft zich ontwikkeld 'vielmehr stets in Verbindung und Ergänzung zur orthodoxen Dekreten- und Habituslehre'. Moltmann spreekt van 'een biblicistische correctie op de orthodoxe leer'.⁸

Deze gezichtspunten maken ons nieuwsgierig naar de plaats die Zanchius in deze kennelijk bewegelijke, theologische situatie heeft ingenomen. Want enerzijds stond hij in de onvervalst-scholastieke traditie met haar voorkeur voor het causale denken, dat vooral op de predestinatieleer werd toegepast. Maar anderzijds heeft hij tot de Heidelbergse theologen behoort, die de verbondstraditie binnen de gereformeerde theologie hebben hooggehouden. Hoe hier de relaties precies liggen, zou dus uit zijn opvatting over het verbond duidelijk moeten worden.

Nu verschaft daarin D.A. Weir in zijn studie over de wortels van de gereformeerde verbondsleer reeds enige helderheid. Hij wil Zanchius niet zonder meer tot de Heidelbergse theologen rekenen, omdat hij 'represents a different stream of Reformed theology from that usually found in Heidelberg'. De fundering van deze these ligt in wat hij erop laat volgen: 'furthermore, Zanchius gives no evidence of having adopted federal theological ideas'.⁹ Wellicht bedoelt Weir te zeggen, dat uit het feit, dat Zanchius aan het verbond geen uitdrukkelijke plaats in zijn theologie toekent, moet worden opgemaakt, dat hij niet tot de genuïnen Heidelbergse theologen gerekend kan worden, omdat bij hen het verbond wel belangrijk was en ook in formele zin de structuur van hun theologie bepaalde.

Dat kan een juiste conclusie zijn. Maar dan blijft nog de vraag open staan, hoe het mogelijk is, dat in Heidelberg, waarin het verbond zo kenmerkend was voor de theologie, een niet-verbondsmatig en uitgesproken predestinatiaans theoloog als Zanchius opvolger van Ursinus heeft kunnen zijn. Benieuwd eraan, of op die vraag een antwoord te vinden is, gaan wij nu over tot de bespreking van Zanchius' verbondsleer, althans voorzover daarvan sprake kan zijn.

7. A.w., 150. Vgl. ook D.A. Weir, *The Origins of the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought*, Oxford 1990, 108.

8. A.w., 151.

9. D.A. Weir, *O.c.*, 120.

Zanchius over het verbond

We beginnen met de uitspraak van Weir te bevestigen. Want uit ons onderzoek naar de plaats en frequentie van het verbond in de diverse registers in de *Opera* van Zanchius is ons gebleken, dat het verbond daarin zelden of in het geheel niet wordt genoemd.¹⁰ Opvallend is daarbij, dat in Zanchius' in 1585 geschreven complete geloofsleer *De Religione Christiana Fides*, waarvan R.A. Muller meent, dat zij een specimen is van typisch Heidelbergse theologie in haar laatste ontwikkeling, het verbond geen eigen theologische positie inneemt.¹¹ Een locus over het verbond komt er niet in voor.

Wat daarin wel opvalt, is de zeer vooruitgeschoven plaats van de predestinatie binnen het systeem van de loci. Nadat is ingezet met de Schrift, gevolgd door de leer van de goddelijke personen en eigenschappen, wordt daarna reeds over de predestinatie gesproken. Dat gebeurt voordat de almacht en de wil van God, de schepping, voorzienigheid en zondeval worden behandeld. We hebben hier dus te maken met een uitgesproken supralapsarische structuur.¹²

Het heil in Christus komt aan de orde, nadat eerst over de wil van de mens na de zondeval is gesproken. Daarin wordt het verbond één keer genoemd. Zanchius spreekt dan over de belofte van verlossing en behoud door Christus¹³, die de Tweede Adam is. Tussen het geven van deze belofte en de vervulling ervan in de komst van Christus wordt de wet van Mozes gegeven. Maar daarvoor was 'deze belofte aan Abraham duidelijker verklaard en met het sacrament van de besnijdenis verzegeld en in het offer rondom de 'dood' van de eerstgeborene Izaäk bevestigd en met een eeuwig verbond bestendigd'.

Meer zegt Zanchius er niet van. Overigens blijkt hieruit, dat Zanchius dit eeuwig verbond heilshistorisch al bij Adam laat beginnen, omdat Christus de Tweede Adam is. Bij Abraham krijgt het verbond dan een duidelijkere openbaring. Zanchius gaat echter niet in op de implicaties en consequenties, die deze visie op de voortgaande verbondsgeschiedenis zou kunnen hebben.

Hij gaat dan verder met de christologische invulling van deze belofte. Hierin

10. Wij gebruikten de *Opera Theologica*, Genève 1617.

11. R.A. Muller, *Predestination and Christology in Sixteenth-Century Reformed Theology, O.c.*, 297: 'This work is a formulation of the Heidelberg theology in its latest development (...), a complete system of theology...'

12. Het is daarom onjuist, wanneer R.A. Muller spreekt van een infralapsarisch-christocentrische verkiezingsleer, waarin Christus aan het besluit voorafgaat. Vgl. *O.c.*, 299. Duidelijk wordt dit weersproken door wat Zanchius hierover schrijft in zijn commentaar op Efeze 1:6: Deum ordine quodam naturae prius elegisse quos velet servari: & tum constituisse Christum tanquam Mediatorem, per quem re ipsa suo tempore serverentur. Zanchius treft de vergelijking met het aannemen van een kind. Iemand besluit eerst een bepaald kind aan te nemen, en ervoor te zorgen, dat hij in vroomheid en goede geschriften wordt onderwezen. Dan kiest hij iemand uit, door wie hij wordt onderwezen. Zo verkiest God in Christus, d.w.z., dat wij als reeds gepredestineerd tot eeuwige zegening, door Christus gezegend worden: Elegit in Christo, id est, ut nos iam praedestinati ad aeternam benedictionem, per Christum benediceremur (*Opera*, VI, 12).

13. *Opera*, VIII, 491: De promissione redemptionis & salutis per Christum.

treft ons, dat een complete en dus eigenlijk tijdloze christologie wordt ingedragen, inclusief de tweenaturenleer. Toch komt hier ook een heilshistorisch element naar voren, omdat Zanchius de hele oudtestamentische heilsgeschiedenis plaatst in het licht van de belofte van de komende Christus.¹⁴ Dit laatste aspect zouden wij een typisch Heidebergs gegeven kunnen noemen. Maar we vonden het echter ook al bij Beza, zij het summier. Trouwens, ook bij Calvijn is het christologisch verstaan van de (voortgaande) oudtestamentische heilsgeschiedenis al terug te vinden.

In deze voortgang van het verbond door de geschiedenis heen, liggen ook de eenheid en de eeuwigheid van het verbond besloten. Ze zijn er het fundament van. Daarbij is de eeuwigheid van het verbond van meer gewicht dan de eenheid ervan. Want wat de eenheid van het verbond betreft, is er een zekere ambivalentie bij Zanchius op te merken.¹⁵

Zanchius weet namelijk van een onderscheiding en zelfs tegenstelling tussen het oude en nieuwe verbond. In zijn exegese van Jeremia 31:31-34 gaat hij daarop nader in. Het oude verbond is tijdelijk, het nieuwe is eeuwig. Dat wil niet zeggen, dat het oude verbond geen vastigheid had. Van Gods kant had het dit wel, maar niet van de kant van het volk. Want het volk heeft niet waargemaakt, wat het beloofd had.

Zanchius geeft hier de indruk, dat hij ook nog een verbond kent in ruimere zin, waarbij het hele volk Israël betrokken was en niet alleen de verkorenen. Maar dit aspect wordt door hem niet verder uitgewerkt. Dat is ook te begrijpen, omdat de hoofdlijn bij Zanchius is, dat het verbond alleen met de uitverkorenen wordt opgericht, die het wel waarmaken, dankzij Gods verkiezende genade.

Dit laatste wordt echter betrokken op de belofte van het nieuwe verbond, die in Christus is vervuld. Het is een eeuwig verbond¹⁶, dat met de uitverkorenen wordt opgericht. Het eeuwig blijvende van dit verbond is primair gefundeerd in Christus. Het is immers de taak van de Middelaar niet alleen de mens in het verbond op te nemen, maar ook hem daarin te bevestigen en te bewaren.¹⁷

14. R.A. Muller legt een te zwaar federaal accent op Zanchius' heilshistorische christologie, als hij opmerkt, dat deze begint, 'from the earlier themes of covenant and redemptive history'. Vgl. *O.c.*, 305 s.

15. R.A. Muller is te eenzijdig, als hij opmerkt: 'Between the establishment and the fulfillment of this 'everlasting covenant' God provided sacramental and ceremonial means for the gathering of his Church and, in the law of Moses, the standard of its life'. Muller verwijst naar *De Religione Christiana Fides*, Cap. IX, art. IV (*O.c.*, 305). Daar wordt echter het verbond niet vermeld. Het lijkt erop, dat Muller zo mogelijk overal bij Zanchius het verbond naar voren ziet komen, terwijl Zanchius zelf met geen woord daarover spreekt.

16. Zanchius geeft deze uitleg in zijn 'Tractatio de perseverantia sanctorum in Fide', *Opera*, VII, 167.

17. *Opera*, VIII: ...recipere aliquem in istud aeternae amicitiae atque salutis foedus & in eo illum confirmare atque conservare. Opmerkelijk is, dat Zanchius hier het verbond met God verbindt met de vriendschap met God. We komen dit element van de amicitia in relatie tot het verbond ook bij J. Coccejus tegen.

Het herinnert nog weer aan Heidelberg (met name aan Ursinus), wanneer Zanchius de oudtestamentische heilsgeschiedenis laat beheersen door de structuur van wet en evangelie. Vandaar dat hij dit thema voegt tussen de belofte van Christus en de vervulling daarvan in de komst van Christus. Met het oog op deze vervulling van de belofte in Christus heeft de wet een voorbereidende functie. Deze voorbereiding heeft echter niet alleen heilshistorische maar ook heilsordelijke betekenis. Want ook in de persoonlijke geloofsgeschiedenis bereidt de wet de mens door hem aan zijn zonde te ontdekken en om verlossing verlegen te maken voor op het ontvangen van Christus.¹⁸

Dit vonden wij ook al bij Ursinus en Olevianus, verbonden met het gegeven, dat deze wet nauw aansluit bij de natuurwet. Op dat laatste wijst ook Zanchius.¹⁹ Toch blijft het opmerkelijk, dat Zanchius de wet *tussen* de belofte en de komst van Christus plaatst en haar daarmee stelt in het kader van het heil (evangelie). Bij Ursinus zagen wij, dat de wet veel duidelijker aan het heil in Christus (evangelie) voorafgaat. Dat laatste behoort bij de erfenis van Melancthon, en daarbij was Zanchius veel minder betrokken.

Het komt er dus op neer, dat Zanchius alleen het verbond ter sprake brengt rondom de besnijdenis als teken en zegel van het verbond, dat God met Abraham gesloten heeft. We zullen zien, dat dit kenmerkend is voor heel zijn verbondsdenken, dat wij ook in zijn andere werken verspreid tegenkomen.²⁰

Dit blijkt al uit zijn eerste systematisch hoofdwerk, dat handelt over de drieëenheid van God en dat in 1672 verscheen. De enige keer, dat hierin over het verbond wordt gesproken, doet Zanchius dit naar aanleiding van de lofzang van Zacharias, die de vastigheid van Gods belofte bezingt. De grond daarvan ligt niet 'in onze verdienste maar in de eeuwige genade van God'. Dat heeft God bevestigd in zijn verbond met Abraham. 'Want van dat verbond heeft God gewild, dat het vast is en heilig. Daarom heeft Hij gezworen en met een eed de belofte en het verbond vastgemaakt. Dus alles uit genade....'²¹

Op een gelijke wijze wordt door Zanchius over het verbond gesproken in zijn verhandeling over de natuur van God (*De Natura Dei*). Ook hierin komt slechts

18. Vgl. R.T. Kendall, *O.c.*, 40: 'Zanchius too stresses the role of the Law, the 'meanes' by which we 'might bee prepared more and more for the receiving of Christ''. We treffen het beklemtonen van deze functie van de wet echter ook aan bij Beza. Wat dat betreft is dit niet typisch een specimen van Heidelbergse theologie te noemen. Het is veel meer algemeen reformatisch. Wel het uitdrukkelijk voorafgaan van de wet en de kennis der zonde aan het evangelie en de kennis der genade is typisch Heidebergs te noemen. Maar dat vinden wij nu juist niet uitdrukkelijk bij Zanchius terug.

19. *Opera*, VIII, 495: Legem decalogi, explicationem esse legis naturae & imaginis Dei picturam. Zanchius plaatst dit echter niet in een verbondskader zoals Ursinus en Olevianus wel doen.

20. Omdat de opmerkingen van Zanchius over het verbond een grote homogeniteit vertonen, zullen we in onze behandeling telkens parallelle uitspraken uit andere werken van Zanchius met elkaar combineren.

21. *Opera*, I, 213.

een enkele maal het verbond ter sprake, waarbij dan weer expliciet het verbond met Abraham wordt genoemd, omdat God met hem dit verbond is aangegaan.²² Tegelijk wordt hier duidelijk, dat met het zaad van Abraham in eerste instantie Christus en voorts alle in Hem uitverkorenen worden bedoeld.²³ Het accent moet hier op *alle* uitverkorenen vallen, omdat tot hen ook behoren, die vóór Abraham vanaf het begin van de wereld er zijn geweest.²⁴ Ook hier wordt het verbond dus impliciet van Abraham teruggekoppeld naar Adam, maar dan wel beperkt tot de uitverkorenen.

Deze beperking van het verbond tot de uitverkorenen is het meest kenmerkende van Zanchius' verbondsbeschouwing. Wanneer hij over het verbond spreekt, is dit het altijd, wat door hem wordt beklemtoond, en dan niet alleen naar zijn positieve maar ook naar zijn negatieve kant.

Want even nadrukkelijk als Zanchius beweert, dat het verbond met de uitverkorenen is opgericht, leert hij ook, dat het met verworpenen niet is opgericht. Wij komen dit al tegen in zijn verhandeling over de natuur van God. 'Dit verbond heeft geen betrekking op de verworpenen, maar alleen op de verkorenen.'²⁵ Wij treffen dus bij Zanchius een duidelijke toespitsing en verenging van het verbond aan, vergeleken althans met de omtrekken, waarbinnen Calvijn het verbond beschouwde, maar niet vergeleken met Beza en ook niet met de Heidelbergse verbondstheologen Ursinus en Olevianus.

Toch gaat met deze verenging tegelijk een zekere verruiming gepaard. Want omdat de verkiezing in het verbond zozeer domineert, wordt in het verbond de grens van Israël overschreden. En dat niet alleen in die zin, dat van Abraham teruggekoppeld wordt naar Adam, maar ook door het verbond buiten Israël naar de heidenvolken uit te strekken.

Zanchius wijst daar uitdrukkelijk op. Als hij uitspreekt dat het in het verbond alleen om de uitverkorenen gaat, voegt hij eraan toe, dat het dan wel gaat 'om *alle* uitverkorenen, die er ooit onder de heidenen geweest zijn en zullen zijn alsook die uit Israël naar het vlees geboren zijn'.

In zijn geschrift over het avondmaal gaat Zanchius nader in op de inhoud van het verbond. Al wijst Zanchius er niet vaak expliciet op, ziet hij het avondmaal evenals de doop als teken en zegel van het verbond. Doop en avondmaal zijn

dan ook nauw met elkaar verbonden.²⁶ In dit verband wijst hij erop, dat het heil van het verbond allereerst van Gods kant drie hoofddelen bevat²⁷: de vergeving van de zonden, de aanneming tot kinderen, die verbonden is met de belofte van Gods voortdurende gunst, genade en bescherming en het volle bezit van de hemelse erfenis.

Maar ook van onze kant gaat het om drie hoofdzaken, zij het dan in de vorm van wat door God in zijn verbond van ons wordt geëist: geloof in God, liefde tot de naaste en heiligheid van ons hele leven en ware gehoorzaamheid.

Wat het laatste betreft past Zanchius echter het verbondsprincipe toe, dat Christus voor ons de vereiste gehoorzaamheid volkomen heeft volbracht. Wat God van ons eist, belooft Hij tegelijk in Christus in ons te verwezenlijken op grond van Christus' gehoorzaamheid en door de werking van de Geest der wedergeboorte. We zullen zien, dat deze gedachtengang in Zanchius' verbondsdenken telkens terugkeert.

Christus en het geloof

Voor Zanchius is het dus uitermate belangrijk om het verkoren zijn te verbinden zowel met Christus als met het geloof. We zagen reeds, dat de verbondsbelofte aan Abraham gedaan 'Ik zal u tot een God zijn en voor uw zaad na u', in eerste instantie ('principaliter') betrekking heeft op Christus, voorzover Hij mens is. Vervolgens slaat ze in Christus op alle verkorenen. Christus wordt dan ook genoemd het Hoofd van het gehele zaad van Abraham, dat wil zeggen van de verkorenen.²⁸

Deze belofte noemt Zanchius ook weer het hoofd van alle andere beloften, die door de hele Schrift zijn verspreid en die betrekking hebben op de zaligheid en het eeuwige leven. Uiteraard ligt daarin ook de vergeving der zonden opgesloten. Zanchius spreekt daarbij duidelijk uit, dat aan alle in Christus verkorenen deze belofte wordt gedaan.²⁹

De tweede relatie, die Zanchius vanuit de verkiezing legt is het geloof. Want 'de verkorenen worden gekend uit een zodanig geloof in Christus als er ook in Abraham is geweest, dat wil zeggen uit een waar en levend geloof. Zo'n geloof wordt namelijk alleen aan de uitverkorenen gegeven. Daarom wordt Abraham de vader van de gelovigen genoemd, dat wil zeggen van de uitverkorenen'. Gelovig zijn en uitverkoren zijn vallen samen, want alleen aan de uitverkorenen wordt het geloof geschonken.

22. *Opera*, II, 400: veniendum est ad foedus, quod expresse iniit Deus cum Abraham(o) & semine eius. C. Steenblok citeert dit gedeelte uit Zanchius' *Opera* om het gereformeerd karakter van zijn eigen verbondsvisie te bewijzen. Hij noemt Zanchius naast Calvijn en Beza een der geleerdste theologen in de kerken der Hervorming. Vgl. C. Steenblok, *Rondom verbond, roeping en doop*. Gouda 1979, 126-133.

23. *Opera*, II, 400: Nomine autem seminis Abrahae intelligi in primis Christum & deinde reliquos omnes electos qui omnes cum Christo sunt tanquam unum Abrahae semen...

24. *Opera*, II, 400: ...in quo semine omnes quoque electi, qui ante Abrahamum ab initio conditi orbis fuerunt comprehensi sunt.

25. *Opera*, II, 400: Ac proinde foedus hoc, reipsa non pertinet ad reprobos; sed ad electos tantum.

26. In deel IV van zijn *Opera* geeft Zanchius er de volgende omschrijving van: Coena est sacra actio (...), qua veri discipuli in foederis societatem admissi, Christoque baptismi symbolo obsignati... (445).

27. 'De Coena Domini', *Opera*, VII, 397: Tria enim sunt ad summam ex parte Dei foederis capita.

28. *Opera*, II, 400: Ostendebat enim se esse caput totius seminis Abrahae, id est, Electorum.

29. *Opera*, II, 400 s.: Dubium ergo non est, quin promiserit omnibus electis in Christo, remissionem peccatorum.

De door Zanchius sterk geaccentueerde christologische component van het verbond heeft hij vooral uitgewerkt in zijn *Theses*. 'Niemand kan in het verbond worden toegelaten en deelgenoot ervan worden dan in de Middelaar Christus, in Wie hij voor de grondlegging van de wereld door de Vader tot de gemeenschap van dit verbond is uitverkoren, en zo door de Vader aan Christus gegeven en door band der verkiezing met Hem is verbonden.'³⁰

Daarom is het nodig, dat wie deelgenoot van dit verbond begeert te zijn of meer en meer erin bevestigd te worden, tot Christus gaat en met Hem verenigd en in hem ingelijfd wordt.³¹

Zanchius legt ook hier weer een extra accent op Gods verkiezende genade, die met betrekking tot Christus vooral trekkende genade is. Want nooit zal iemand tot deze vereniging met Christus komen, tenzij hij door de Middelaar zelf wordt getrokken. Zo moet Christus zelf hem deelgenoot van het verbond maken en hem ook meer en meer erin bevestigen en bewaren. Het is 'alles het werk van God en Christus'.³²

In dit verband wordt tegelijk duidelijk, dat de christologische component van het verbond altijd verbonden is met de pneumatologische. Want dat het verbond eeuwig en vast is, ligt wel geheel verankerd in God en Christus, maar het krijgt ook zijn uitwerking in de harten der gelovigen. 'Want nadat eenmaal de wet van God en het geloof in het evangelie door de Heilige Geest in hun harten is ingeschreven zullen ze nooit meer uit het verbond vallen, noch de wet en het geloof uit hun harten.'³³

In het verbond werken niet alleen de Vader en de Zoon samen maar ook de Zoon en de Heilige Geest. Het werk van de Geest ligt eigenlijk reeds in de volkomenheid van Christus' werk besloten. Dat blijkt in de doorwerking van het verbond in de verkorenen. Want het werk van Christus heeft op het verbond zo'n volkomen uitwerking, 'dat het niet alleen van de kant van God, maar ook van onze kant vast en bestendig blijft'.³⁴

Voorwaarde en belofte

Hoe volledig Zanchius het verbond in relatie tot de verkiezing beschouwt, blijkt ook daaruit, dat hij ook de verbondseis, die God aan Abraham laat horen, 'Wandel voor Mijn Aangezicht en wees oprecht' (Gen. 17:1) tot de verkorenen beperkt. In dit bevel ligt de hele wet en cultus opgesloten, zowel de innerlijke als de uiterlijke dienst aan God. Het lijkt erop alsof hier door God de voorwaar-

den worden genoemd, die in zijn verbond liggen besloten. In dit kader gaat Zanchius dan ook spreken over de voorwaarden van het verbond, maar dan wel op een bepaalde manier.

Want de belofte, die God met zijn verbond vergezeld doet gaan, is 'een genadige, absolute belofte, zonder elke voorwaarde'.³⁵ Dat wil zeggen, dat 'God zelf in zijn barmhartigheid en goedheid ervoor zorgt, dat deze voorwaarde in zijn bondelingen wordt vervuld'.³⁶

Volgens Zanchius is het duidelijk, 'dat wij in de verbondswwoorden nergens duidelijk over een voorwaarde lezen. Dit in onderscheid van de wet, waar God zegt, dat Hij barmhartigheid doet aan hen, die Hem liefhebben en zijn geboden onderhouden. In het verbond wordt nergens iets dergelijks genoemd. God belooft dan zonder meer ('simpliciter'), dat Hij is en zal zijn de God van Abraham en van zijn zaad'.

'De reden daarvan is duidelijk. Omdat zij zelf (de bondelingen) zowel persoonlijk als ambtelijk niet doen en ook niet kunnen doen, wat zij moeten doen, is het Christus als Hoofd van al zijn bondelingen, die voor allen op volmaakte wijze aan de Vader heeft gehoorzaamd, en dat tot de dood'.³⁷ Christus zelf als Hoofd van zijn bondelingen ('confoederati') heeft de voorwaarde van de verbondsgehoorzaamheid vervuld. Daarom geldt zij niet meer als voorwaarde voor de bondelingen.

Als er dan toch sprake is en ook moet zijn van de goede werken, die deze bondelingen doen, dan hebben zij niet de betekenis van een voldoen aan vereiste voorwaarden, maar dan zijn ze gaven van God, dat wil zeggen uitwerkingen van de goddelijke predestinatie.³⁸

Door deze vergaande toespitsing van het verbond zowel in zijn beloften als in zijn eisen (voorwaarden) op de verkiezing, komt uiteraard ook bij Zanchius de vraag op, hoe het dan is met die beloften, die een uitgesproken universeel karakter dragen. Zulke zijn er immers nogal in de Schrift te vinden. Zanchius noemt er een zestal op, waaronder Romeinen 5:18 en 1 Johannes 2:2. 'Deze en andere uitspraken schijnen te verklaren, dat God van eeuwigheid het behoud heeft bereid voor allen en in de tijd vervolgens aan allen ook zal aanbieden'.

30. *Opera*, VIII, Thesis 26, 323.

31. *Opera*, VIII, Thesis 28, 323.

32. *Opera*, VIII, Thesis 29, 323: ...ut totum sit opus Dei & Christi. Zie ook Thesis 43, 324.

33. *Opera*, VII, 375: ...a foedere nunquam excidere, neque legem ac fidem ex illorum cordibus penitus. Zie ook VIII, 323: ...qui vere in hoc foedere semel fuerunt comprehensi, ab eo excidere non sinat.

34. *Opera*, VII, 397: Ita Christus efficit, ut foedus non solum ex parte Dei, rerum etiam ex parte nostra firmum ac perpetuum maneat.

35. *Opera*, II, 401: ...ad promissionem Dei quod attinet, notandum est, totam eam esse gratuitam, absolutum & citra omnem conditionem.

36. *Opera*, II, 401: ...ac proinde Deum illam in omnibus confoederatis ex sua misericordia ac bonitate implere.

37. *Opera*, II, 401: Ratio est, quoniam etsi ipsi suis personis, neque sum officium, ut debent, faciunt, neque facere possint: Christus tamen caput omnium confoederatorum, pro omnibus perfectissime obediuit Patri: idque usque ad mortem.

38. *Opera*, VIII, 562: Omnia bona opera, omnesque bonos in electis motus, a primo usque ad ultimum (...) effecta esse divinae praedestinationis. Daartegenover ziet Zanchius de kwade werken niet als 'effecta' maar als 'consequentia' van de verwerping. De 'effecta' worden door de verworpenen zelf veroorzaakt. Daarom zijn de zonden 'legitieme en ware oorzaak van de veroordening van de goddelozen'.

De oplossing is voor Zanchius echter niet moeilijk. Want als er over beloften in de Schrift wordt gesproken moeten er altijd 'twee fundamentele gezichtspunten' in het oog worden gehouden. 'In de eerste plaats, dat hoewel de beloften aan allen gedaan en voorgesteld worden, zij toch niet op allen betrekking hebben maar alleen op de uitverkorenen.'³⁹

Wat het eerste betreft, denkt Zanchius vooral aan de prediking.⁴⁰ In de prediking komt dit universele duidelijk naar voren, omdat de beloften aan allen gepredikt worden en moeten worden. Als er dan ook zijn, die menen, dat niemand door het Woord van God van de beloften uitgesloten wordt, ja dat het zelfs zo is, dat iedereen wordt bevolen om deze beloften in het geloof te omhelzen, vindt Zanchius dit een 'vrome leer'.⁴¹ Maar als iemand eronder verstaat, dat de beloften universeel zijn met betrekking tot Gods besluit, dat op de vervulling ervan is gericht, accepteert hij het niet. Daarvoor meent hij zich te kunnen beroepen op Romeinen 9:6. De vervulling van deze universele beloften heeft alleen betrekking op de gelovigen, en het geloof wordt alleen aan de uitverkorenen geschonken.

In dit licht ziet Zanchius ook de evangelieprediking aan de heidenvolken. Ook tot hen strekt de belofte van behoud door Christus zich uit. Dat dit mogelijk is, is juist vanwege de verkiezing, zo zagen wij reeds. Maar dan plaatst Zanchius dit wel in een perspectief, waarin de belofte van de zaligheid alleen diegenen betreft, die tot het eeuwige leven zijn voorbestemd. Zanchius verwijst dan naar Handelingen 13:48, waar staat, dat er zoveel gelovenden als er tot het eeuwige leven waren verordineerd.⁴²

Met het tweede fundamentele gezichtspunt bedoelt Zanchius, dat het verbond alleen in de uitverkorenen feitelijk ('reipsa') wordt gerealiseerd. Dit wordt duidelijk uit het gegeven, dat alleen in de laatstgenoemden de belofte wordt vervuld, omdat zij alleen het geloof ontvangen. Daarom moeten wij, als de Schrift dikwijls spreekt over 'allen', 'onder hen niet alle mensen zonder meer verstaan, maar alleen alle uitverkorenen'.⁴³

39. *Opera*, VIII, 562: Facilis est solutio, si duo haec retinentur fundamenta. Primo etsi promissiones omnibus fiant & proponantur: non ad omnes tamen pertinere, sed tantum ad electos (Vgl. ook VII, 241).

40. Zanchius maakt dat o.a. duidelijk in zijn 'Theses aliquot', opgenomen in deel VII van zijn *Opera* (p. 63): De promissionibus. Promissionibus de gratuita Dei misericordia, deque certa & aeterna salute, etsi universaliter omnibus proponuntur & praedicanda sunt, ad ipsos tamen tantum electos reipsa pertinent. Zie ook *Opera*, VII, 260.

41. Zanchius schrijft dit in zijn 'Supplicatio as Senaun Argent', *Opera*, VII, 54: ...doctrinam hanc ut piam recipio.

42. Zanchius spreekt hierover in een verhandeling over de kerk: 'De Ecclesia', in 'Miscellanea', *Opera*, VII, 68: Quod etiam ad Gentes pertinebat promissio de salute aeterna per Christum. Patet hoc primo a praedestinatione. Promissio de salute, ad omnes praedestinos in vitam aeternam, pertinet.

43. *Opera*, VIII, 562: Deinde saepe particula, omnes, non omnes promiscue homines, sed omnes tantum electos intelligi.

Absolute en voorwaardelijke beloften

Behalve bovengenoemde interpretatie van de universele beloften, die aan allen worden voorgesteld maar alleen op de uitverkorenen betrekking hebben, maakt Zanchius onderscheid tussen absolute en voorwaardelijke beloften. Hij doet dit onder andere in zijn tractaat *Over de predestinatie der heiligen*.⁴⁴ De eerste bevatten niets anders dan uitdrukkingen van de absolute wil van God, de tweede zijn getuigenissen van zijn conditionele wil.

De absolute beloften hebben allereerst betrekking op die zaken, die 'God zelf door Zichzelf of buiten ons en zonder ons vervult, hetzij Hij ze in ons maar zonder dat er iets van ons aan voorafgaat, hetzij door een daad van ons verstand of door een toestemming van onze wil, volbrengt.'

Tot deze absolute beloften behoort de zending van Jezus in de wereld tot zaligheid en van al die dingen, die Christus gedaan en geleden heeft en in de kerk heeft vastgesteld. Ook behoort ertoe de redding van dat Israël, dat Hij van te voren heeft gekend, dat wil zeggen verkoren heeft. Deze beloften zijn eenvoudig en als zodanig onveranderlijk.⁴⁵

De absolute beloften kennen ook nog een tweede soort. Zij vormen de beloften aangaande de verkorenen, die door de Heilige Geest zullen worden verlicht. Tot dan waren zij in de duisternis, maar hun wordt het geloof geschonken. Deze belofte vervult God in ons zonder dat er enige goedheid of geschiktheid of daad van ons verstand of wil onzerzijds aan voorafgaat. Al deze beloften zijn dus 'zeer absoluut', zonder dat er enige voorwaarde van ons wordt vereist.⁴⁶

Er zijn echter ook beloften, waaraan wel een voorwaarde verbonden is⁴⁷, maar die wij niet kunnen volbrengen, tenzij God het in ons uit genade bewerkt. Al deze beloften eisen van ons geloof, dat wil zeggen de daad en de vrucht van het geloof, omdat wij buiten dit geloof om de volbrenging van de gestelde voorwaarde niet kunnen bereiken. Maar dit valt alleen ten deel aan hen, die reeds de genade van God hebben ontvangen en begiftigd zijn met de Geest van het geloof, dat het begin van de zaligheid is. Dat zijn echter de verkorenen, die bestemd zijn tot het leven.

Duidelijk is, dat de onderscheiding tussen absolute en voorwaardelijke beloften nauw verbonden is met de eerder genoemde onderscheiding tussen de universele en tot de verkorenen beperkte beloften. Uiteindelijk komt het erop neer, dat de universele beloften van de eeuwige zaligheid in werkelijkheid alleen betrekking hebben op de uitverkorenen.⁴⁸ Hetzelfde geldt uiteindelijk

44. 'De Praedestinatione Sanctorum', *Opera*, VII, 294: Sunt enim promissiones quaedam absolutae, quaedam cum conditionibus, vel operum, vel fidei.

45. *Opera*, VII, 294: simpliciter & proprie immutabiles.

46. *Opera*, VII, 294: Omnes hae absolutissimae sunt & sine ulla in nobis requisita conditione.

47. *Opera*, VII, 294: Conditionales vero promissiones sunt...

48. *Opera*, VII, 260: Quod, quia dico, promissiones universales de aeterna salute, reipsa ad Electos tantum pertinere (...) easdem tamen reipsa non pertinere nisi ad electos, quod scilicet in eis solis suum habeant complementum.

ook van de voorwaardelijke beloften, omdat alleen voor de uitverkorenen de voorwaarden ervan worden vervuld. Voor hen blijken de voorwaardelijke beloften absolute beloften te zijn.

Wel is het zo, dat God ook aan de verworpenen het eeuwige leven belooft met dezelfde voorwaarde: indien zij geloven. Zanchius noemt dit een serieuze belofte. Want God zegt toe, dat Hij zal geven, wat Hij heeft beloofd, maar dan wel 'indien zij willen en kunnen geloven'. Maar het blijkt, dat God hun juist dit geloof niet geeft. Dat geloof belooft God hun ook niet zoals Hij dat wel doet aan de uitverkorenen. God belooft aan de verworpenen dus wel het heil op voorwaarde van het geloof, maar aan de uitverkorenen belooft Hij het heil en ook het geloof erbij, waardoor zij dit heil deelachtig worden.⁴⁹

Wettische en evangelische beloften

Zanchius maakt ook nog een derde onderscheiding als hij spreekt over de beloften, namelijk tussen de wettische en de evangelische.⁵⁰ Ook deze onderscheiding staat inhoudelijk dicht bij de eerder genoemde onderscheidingen en komt uiteindelijk bij hetzelfde uit. De wettische beloften stellen de voorwaarde van de werken. De evangelische beloften doen dit niet. De wettische beloften moeten dan weer worden onderscheiden tussen die, welke aardse goederen en die welke geestelijke goederen toezeggen, maar dan wel door aan de wet te voldoen.

De evangelische beloften zijn ook tweeledig. De eerste hebben betrekking op de komst en het werk van Christus. Ze kunnen nooit vervallen, omdat zij alleen van God afhangen. De tweede soort bevat de vergeving der zonden, die niet op grond van enige voorwaarde, maar uit genade wordt beloofd.

De laatste kunnen dan ook weer tweeledig worden beschouwd. We kunnen deze beloften zien in het licht van de prediking, die tot allen wordt gericht. Dan is er een voorwaarde aan verbonden, weliswaar niet van de werken, maar van het geloof. Deze beloften worden ook tot de verworpenen gericht, maar tevergeefs, omdat zij niet geloven. Bij de uitverkorenen komt deze voorwaarde ook wel aan de orde, maar aan hen wordt het geloof uit genade geschonken, en daarom worden bij hen de beloften wel vervuld. De conclusie is dan, dat de beloften dus 'eigenlijk' ('proprie') alleen aan de verkorenen worden gedaan.⁵¹

Zanchius spreekt weinig over het verbond maar veel over de belofte

Uit het bovenstaande wordt intussen duidelijk, dat de belofte in Zanchius' theologie een belangrijke rol speelt. Op zich is dit opmerkelijk, omdat dit niet

49. *Opera*, VII, 261: Atque ita serio hoc promittit, ut omnino, si velint & possint credere, daturus sit quod promittit (...) Quod vero non illis det fidem, aut etiam eam simpliciter illi promiserit, sicut elictos...

50. *Opera*, VII, 162: Promissiones illi populo facta, duplicis sunt generis: aliae legales, aliae Evangelicae.

51. *Opera*, VII, 163: ...quia in electis, ad quos proprie pertinentur.

van het verbond kan worden gezegd, zoals reeds bleek. Maar al noemt Zanchius het verbond vrij zelden en neemt het in zijn theologie geen structurele plaats in, over de belofte wordt vaak door hem gesproken. Echter wel in die zin, dat daarin altijd de relatie tot de verkiezing overheerst en niet tot het verbond, althans niet in een betekenis, die van de verkiezing kan worden onderscheiden.

Dat komt onder andere tot uiting, wanneer het gaat over de zekerheid en vastigheid van Gods belofte. Zanchius gaat daarop uitvoerig in in zijn polemieken met de lutheraan Johannes Marbach, waarin de leer van de predestinatie en van de sacramenten centraal stond.⁵²

Zanchius vraagt naar het fundament van de zekerheid en bestendigheid van de belofte.⁵³ Het antwoord daarop is duidelijk. Dit fundament ligt in ieder geval niet in de beschouwing van onze werken. Maar God heeft 'zijn belofte van ons genadig behoud gedaan op grond van zijn vrijheid en vaste wil en besluit'.⁵⁴ Daarom kan 'God zelf van zijn beloften geen afstand doen'. 'Daaruit komt de zekerheid van de zaligheid voort'.⁵⁵ Want zo onveranderlijk God zelf en zijn besluit is, zo onveranderlijk zijn zijn beloften.⁵⁶

Tegenover de verdienste van de mens stelt Zanchius dus niet primair de goddelijke genade (van het verbond) maar de goddelijke verkiezing als oorsprong en grond van de belofte. Daarin ligt dan ook het verschil tussen de dreigingen en de beloften van God. De dreigingen vinden hun grond in de zonden van de mens, maar de beloften van behoud hebben hun grond in 'de wil van God, zijn genadig besluit, waardoor Hij ons door genade tot het behoud heeft gepredestineerd'. Daar 'dit besluit absoluut is, zonder enige voorwaarde, die God van ons eist, daarom zijn die beloften absoluut'.⁵⁷ Opnieuw blijkt hier, dat het absolute van de belofte in de verkiezing ligt gefundeerd.

Wel maakt Zanchius duidelijk, dat hij in de tegenstelling tussen menselijke verdienste en goddelijke verkiezing als grond van de belofte in de verkiezing de genade ziet opgesloten. Want als ik deze belofte geloof, geloof ik in de

52. We vinden deze polemieken in zijn 'Miscellaneaff., *Opera*, VII. Vgl. O. Gründler, A.w., 19: 'In Chiavenna geschrieben, enthalten die *Miscellanea* Zanchis ausführliche Darstellung seiner Kontroverse mit Marbach. Zunächst im Jahre 1566 in Genf veröffentlicht, wurde das Werk später den *Opera* beigelegt'. Opvallend is, dat in het register van deze geschriften in de *Opera* het woord 'foedus' niet voorkomt. Zie over de strijd tussen H. Zanchius en J. Marbach o.a. W. Neuser, A.w., 303.

53. *Opera*, VII, 150: Unde vero haec promissionum Dei, firmitas & constantia?

54. *Opera*, VII, 150: ...non ex illa nostrorum operum inspectione, sed ex sua in ea liberalitate & firma voluntate, ac decreto...

55. *Opera*, VII, 150: ...ipse Deus certis suis promissis non stare non possit. Hinc certitudo salutis.

56. Aldus Zanchius in één van zijn *Thesen* over de onveranderlijkheid van God. Wel brengt Zanchius hier een onderscheiding aan tussen de onveranderlijkheid van Gods besluiten en van zijn beloften. Vgl. *Opera*, VII, 319: Quamquam autem Deus non solum in suis decretis, sed etiam in suis promissionibus constans atque immutabilis est, non eodem tamen plane modo, quo decreto Dei immutabilia sunt universae quoque promissiones in singulis & semper immutabiles sunt.

57. *Opera*, VII, 154.

vergeving van mijn zonden. De zekerheid daarvan ligt echter in de zekerheid van de beloften. Want deze zijn 'zeer zeker ('certissimi'), omdat de oorsprong ervan ligt in het hart van God. Want daaruit komen zij voort, omdat God in zijn genade heeft besloten het behoud te schenken aan de verkorenen. Deze oorsprong is zeer vast'.⁵⁸

Veelzeggend is, dat deze zekerheidsgrond van de belofte wordt onderscheiden van de vastigheid van de belofte, die in Christus ligt. Zanchius maakt namelijk onderscheid tussen de oorsprong/grond en het middel van de beloften. De oorsprong ligt in het goddelijk decreet. 'Het middel van de beloften is Christus.' Want in Hem en door Hem geschieden de beloften en worden zij vervuld, omdat zij in Hem 'Amen' zijn.⁵⁹

Omdat dit medium, namelijk Christus, ook zeer vast is, liggen in Hem de beloften eveneens vast.⁶⁰ We zouden het de christologische grond van de beloften kunnen noemen, die onderscheiden wordt van de eerste grond ('initium'), die in het verkiezend besluit van God ligt.

Zanchius kent ook nog een pneumatologische fundering van de vastheid van de beloften. Hij spreekt dan over het hart van de verkorenen, waarin de belofte haar uitwerking krijgt, omdat ze daar tot vervulling komt. Dan is het de Heilige Geest, die de belofte vast maakt.

De dragende gedachte is echter, dat het God is die alles doet, als het gaat om de vastigheid en duurzaamheid van de belofte.⁶¹

De verkiezing geeft ruimte aan het verbond en zijn zegelen

Opmerkelijk is nu, dat Zanchius aan de ene kant het verbond in sterke mate verengt door het te beperken tot de uitverkorenen, maar aan de andere kant een grote ruimte schept, als het gaat om het teken en zegel van het verbond, dat in de besnijdenis en in de doop is gegeven.

Omdat Zanchius aparte aandacht geeft aan de besnijdenis als teken van het verbond met Israël en daarbij een eigen visie op Israël in relatie tot het verbond ontwikkelt, besteden wij daaraan eerst onze aandacht. Hij spreekt daarover onder andere in zijn geschrift, dat handelt 'over de val, de zonde en de wet van God' (*De primi hominis lapsu, de peccato et de lege Dei*).⁶²

De vraag, die hem vooral interesseert, is, hoe het ging met de kinderen van zeer goddeloze ouders. Mochten die wel worden besneden? Voor Zanchius is dit echter geen vraag. Want hij verstaat het Oude Testament zo, dat 'allen, ook die

geboren waren uit zeer goddeloze ouders, werden besneden, dat wil zeggen werden verzegeld met het teken van het verbond. Daardoor wordt dus betuigd, dat dergelijke kinderen niet van het verbond zijn uitgesloten, hoewel zij uit goddeloze ouders zijn geboren'. Zanchius spitst dit nog toe, door ervan uit te gaan, dat deze ouders zelf wel van het verbond waren uitgesloten. Niettemin behoorden hun kinderen tot het verbond.

Treffend is het, dat Zanchius juist de verkiezing als argument daarvoor aanvoert. Want als deze kinderen wel buiten het verbond zouden worden gesloten, is 'dit in strijd met de verkiezing'.⁶³ Hij beroept zich daarvoor op Romeinen 11. Deze goddeloze ouders zijn wel 'middellijke tussenpersonen' ('intermedii'), maar 'zij kunnen niet de voortgang van het verbond ('continuationem foederis') in de kinderen verhinderen, omdat 'het verbond met Abraham, Izaäk en Jacob gesloten het hele zaad tot in duizend geslachten betreft'. Al hebben sommigen van hen niet geloofd, hun ongeloof doet de trouw van God ('fidem Dei') niet teniet. Want als de wortel heilig is, dan ook de takken, al hebben zeer velen van de naaste ouders zich van het verbond buitengesloten.⁶⁴ Deze kinderen zijn dan ook niet primair kinderen van hun goddeloze ouders, maar kinderen van Abraham. Op hem beroepen zij zich dan ook in het Nieuwe Testament. Wij stuiten hier op een voor ons onverwachte objectiviteit wat het verbond en zijn voortgang betreft. Zanchius geeft daarbij wel een beperking aan, omdat hij in dit verband opmerkt, dat het hier de uitwendige heiligheid van het verbond betreft en niet de heiligheid van het geloof en de vroomheid.⁶⁵ In die zin blijft het verbond gehandhaafd. Christus heeft dan ook tegenover het ongelovige Israël nooit het verbond maar wel hun ongeloof, waardoor zij van het geloof van Abraham waren afgevallен, in gebreke gesteld.

Zanchius gaat daarin zover, dat hij stelt, dat het verbond in het volk van Israël bleef, ook al was de hele eredienst verdorven. Hij ziet dan namelijk de verkiezing zich doorzetten. Want temidden van deze verdorvenheid van het volk waren ook 'vele vromen, die aan de ware heiligheid van het verbond vasthiel den, hoewel zij uit goddeloze ouders geboren waren'. De continuïteit van het 'objectieve' verbond manifesteert zich dus in de innerlijke en ware verbondstrouw van de verkorenen, die er ook in die tijd zijn geweest, zelfs al waren zij uit goddeloze ouders geboren.

58. *Opera*, VII, 150: ...quando quidem promissiones Dei certissimi sunt. Nam initium promissionum Dei, est cor Dei: inde enim proficiscuntur, quia gratis decrevit dare salutem electis. Hoc initium est firmissimum.

59. *Opera*, VII, 150: Medium promissionum, est Christus. In hoc enim & per hunc fiunt promissiones & implentur.

60. *Opera*, VII, 150: Et hoc medium est firmissimum.

61. Bij Zanchius wordt de verbinding tussen de belofte en het betrouwbare Woord van God nog weer minder duidelijk gelegd dan bij Beza, die in dit opzicht al afweek van Calvijn.

62. *Opera*, IV.

63. *Opera*, IV, 375: Pugnatur hoc (...) cum aeterna electione...

64. *Opera*, IV, 375: ...in omnes ramos, hoc est, in totum semen fuisse continuo fluxu derivatum, tametsi proximorum parentum permulti (...) a foedere sese excluderint. J. Moltmann wijst erop, dat Zanchius als eenling onder de vroege reformatorische theologen Rom. 9-11 laat slaan op de bekering van Israël. Hij gaat echter te ver, als hij meent, dat Zanchius als eerste begonnen is 'die Verheissung eines endzeitlichen Missionsfrühlings der Kirche unter den Völkern theologisch aufzunehmen'. Dat geldt zeker als Moltmann er nog op laat volgen: Er ging damit über die reformatorische Exegese von Röm. 9-11, auch über die Calvins, hinaus und wurde zu einem Vorläufer der föderal-theologischen und pietistischen Theologie der Heilsgeschichte' (A.w., 80).

65. *Opera*, 375: Id quod verum est, si de sanctitate foederis & externa intelligas: non autem de sanctitate fidei & vera pietatis.

Bij Zanchius heeft dit alles een actuele spits. Want zo is het volgens hem ook vandaag met betrekking tot het pausdom. 'Onder hen zijn er uit goddeloze en bijgelovige ouders geboren, die toch niet daarom uitgesloten zijn van het verbond, noch van de ware heiligheid ervan, omdat zij begiftigd zijn met ware vroomheid en geen gemeenschap hebben met de paapse afgoden.'

Voor Zanchius heeft deze visie op het verbond grote gevolgen gehad voor zijn beoordeling van de Roomse Kerk en in relatie daarmee van de kerk der Reformatie. Zanchius bleef namelijk op een hervorming binnen de Rooms-Katholieke Kerk hopen.⁶⁶ Als die er zou komen, zou hij graag erin terugkeren. Daarom voelde hij een zekere distantie tussen hem en de reformatoren. Hij wilde primair vanuit de Schrift denken en niet vanuit het reformatorisch gedachtengoed. Om diezelfde reden had hij ook de vrijmoedigheid om gebruik te maken van de vóór-reformatorische, scholastieke theologie.⁶⁷ Daarachter zat niet alleen een 'wetenschappelijk' maar ook een kerkelijk motief.

Zanchius leest het Oude Testament dus zo, dat de kinderen van goddeloze ouders ook tot het verbond gerekend werden. Hij blijkt daarbij niet gehinderd te worden door het tweede gebod, waarin de Heere dreigt de ongerechtigheid van de vaders te wreken op het nageslacht. Naar Zanchius' overtuiging slaat deze dreiging alleen op de verworpenen. De uitverkorenen zijn van deze dreiging uitgesloten.⁶⁸ Ook hier fungeert de verkiezing dus grensverruimend voor het verbond.

Verbond en kerk

Bovengenoemde aspecten komen uiteraard ook aan de orde, wanneer Zanchius spreekt over de kerk. Ook de kerk en het verbond blijken bij hem nauw samen te hangen. Zoals Christus het hoofd van de 'bondelingen' wordt genoemd, zo is Hij dat ook van het hele lichaam van de kerk, dat is de vergadering der verkorenen, de ware heiligen. In deze ware en katholieke kerk van Christus is het verbond aanwezig en deelt men daarin, zodat al wie buiten de kerk zijn en blijven, zijn en blijven buiten het verbond van Christus.⁶⁹

We zien hier opnieuw, hoezeer de verkiezing overheerst, ook in Zanchius' visie op de kerk. Het blijkt uit de definitie, die hij ervan geeft in zijn verhandeling over de kerk: De kerk is de vergadering van de tot het eeuwige leven verkorenen en van de ware gelovigen.⁷⁰

66. Calvin heeft zich veel negatiever over de Rooms-katholieke Kerk uitgelaten. Vgl. *Institutie*, IV, 2, 2-5.

67. Vgl. O. Gründler, A.w., 22.

68. *Opera*, IV, 375 s.

69. *Opera*, VIII, Thesis 28, 323: ...quicumque extra Ecclesiam sunt atque manent, extra foedus Christi sunt atque manent.

70. *Opera*, VIII, 'De Ecclesia', 324: Ecclesia coetus ad vitam aeternam electorum ac vere fidelium coetus.

Verbond en doop

In het verlengde hiervan ligt het voor de hand, dat ook de doop direct met de verkiezing wordt verbonden. Zij is immers een teken van het verbond tussen God en de verkorenen door Christus en geeft daardoor deel aan de gemeenschap van de kerk en van de heiligen.⁷¹

In wezen staat de doop daarin dus gelijk met de besnijdenis. Ze is een zichtbaar teken van een veelvuldige, onzichtbare genade, waardoor uitverkoren mensen worden opgenomen in het verbond, dat met Abraham is opgericht en door het bloed van Christus en door de Geest worden verzegeld.⁷²

Evenals dit met de besnijdenis in Israël het geval is, kan Zanchius dus ook heel ruim zijn in de toelating tot de kerk en de doop, omdat ook daarin de verkiezing centraal staat.

In de eerste plaats staat het voor hem vast, dat de kinderen der gelovigen mogen en moeten worden gedoopt. Want zij zijn in het nieuwe verbond in Christus opgenomen. Wie daarin opgenomen is, moet ook verzegeld worden met het zegel, waarmee God bevolen heeft het verbond te verzegelen. Zanchius beroept zich hierbij op Genesis 17 en I Korinthe 7 en natuurlijk ook op het zegenen door Jezus van de kinderen. De leer van de kinderdoop is dus helder, namelijk op grond van de grondregels van het verbond, het teken en de voorschriften ervan.⁷³

In zijn commentaar op Efeze gaat Zanchius daarop uitvoerig in. Volgens hem kan de Schrift over de doop spreken als over het verbond en de wedergeboorte zelf zoals zij dat ook doet bij de besnijdenis. Dat is omdat beide door de doop worden verzegeld.⁷⁴ Dat brengt Zanchius ertoe om aan de doop een maximale positieve inhoud te geven. Dit blijkt uit de definitie, die hij van de doop geeft. 'De doop is een heilig teken en zegel, bestaande uit het bad van water en Woord, waardoor zowel de volwassenen, die berouw tonen en het geloof in en de religie van Christus belijden, alsook de kinderen der gelovigen, vanwege Christus worden opgenomen in het verbond van God.'⁷⁵

Door de doop vindt de inlijving in het verbond plaats, en dat betekent, dat Christus zich aan ons en aan zijn hele kerk verbindt. De vruchten, die vanuit het verbond ons toevloeien, zijn de vergeving der zonden en de wedergeboorte.⁷⁶

71. *Opera*, IV, 437: Est enim, signum foederis, quod per Christum inter Deum & electos omnes est confirmatum: & quo in ecclesiam cooptamur, communionemque sanctorum recipimur: sigillumque est, quo gratia foederis in animis nostris obsignatur.

72. *Opera*, IV, 438: Est multiplicis invisibilis gratiae visibile signum: (...) quo homines electi, ad foedus (...) obsignantur. Zanchius spreekt hier met opzet over uitverkoren mensen, omdat er ook uitverkoren engelen zijn, voor wie de doop en het verbond niet gelden (439).

73. *Opera*, VIII, 370.

74. *Opera*, VI, 217.

75. *Opera*, VI: Baptismus, est sacrum signum atque sigillum, constans lavacro aquae & verbo, quo tum adulti resipiscentes, fidemque ac religionem Christi profitentes, tum etiam fidelium infantes, recepti in foedus Dei propter Christum.

76. *Opera*, VI, 219.

Speciale aandacht besteedt Zanchius ook nu weer aan de kinderen. Zij worden met de volwassen gelovigen in het verbond opgenomen. Daarmee wil Zanchius volledig ernst maken. Daarom is hij ervan overtuigd, dat dezen ook de Heilige Geest ontvangen. Dat is de Geest, die wederbaart, de Geest van het geloof en de liefde en daarom ook van de vergeving der zonden en van het recht op het eeuwige leven. Zij zijn immers, omdat zij in het verbond zijn, leden van Christus.⁷⁷

Zanchius spreekt dan over een inwendige doop, waardoor de vergeving der zonden door de Heilige Geest wordt geschonken. Van deze Geest hangt de betekenis van de doop geheel en al af. Want wie de Geest van Christus niet heeft, die is niet van Christus. En wie van Christus niet is, die wordt door Christus niet gedoopt.⁷⁸ Daarbij is het geen bezwaar, dat deze kinderen vanwege hun gebrek aan jaren niet kunnen geloven. Want daardoor zijn ze niet verstoken van de Geest des geloofs, door wie zij worden wedergeboren. Dit is te vergelijken met het feit, dat zij ook het verstand ('mente') en de rede ('ratione') missen, omdat zij die tot nu toe niet kunnen gebruiken.⁷⁹ Ook hier geeft de verkiezing uitkomst. Want de verkorenen worden al in de predestinatie tot kinderen van God aangenomen, terwijl zij pas later geloven en dan pas kan van hen gezegd worden, dat zij werkelijk kinderen van God zijn geworden.⁸⁰

Door deze inlijving in Christus door de doop worden de kinderen ook ingelijfd in het lichaam van de hele kerk der heiligen. Want uit de inlijving in het hoofd Christus volgt de inlijving in de kerk. De kinderen der gelovigen zijn dus voluit leden van de kerk. Ook zij zijn gereinigd door Christus door het bad van water en Woord, en daardoor delen zij in alle andere weldaden.

Als de vraag wordt gesteld, hoe precies de relatie is tussen de doop zelf en het verbondsheil dat erdoor wordt verzegeld en betekend, gebruikt Zanchius vaak het woord 'instrument' ('organum'). Door dit instrument worden wij door de Geest ingelijfd in Christus, met Hem verenigd in het verbond, en per consequentie ('ex consequenti') worden wij daardoor deelgenoot van de vergeving der zonden en de wedergeboorte.⁸¹

77. *Opera*, VI, 222: Ac proinde etiam infantes fidelium recipiunt Spiritum sanctum, Spiritum regenerantem, Spiritum fidei & charitatis, sicut & remissionis peccatorum & ius aeternae vitae: quando & ipsi sunt membra Christi, cum sint in foedere.

78. *Opera*, IV, 440: ...hos etiam Spiritus fidei & resipiscentiae donari oportere, si interno baptismo baptizandi sint. Het enigszins voorwaardelijke ('si') spreken over de inwendige doop verraadt wel een kritisch accent, omdat er kennelijk ook een uitwendige doop zonder 'inwendige' doop mogelijk is.

79. *Opera*, VI, 222: ...neque enim, quia propter defectum aetatis credere non possunt, ideo destituuntur Spiritu fidei per quem regenerantur.

80. *Opera*, IV, 442: Certe electi adoptati fuerunt in filios Dei in predestinatione: & tamen cum postea credunt, tum demum dicuntur fieri filii Dei, nempe reipsa.

81. *Opera*, VI, 224: ...primum ut esset organum quo per Spiritum sanctum Christo insereremur, foedere cum illo copulati: Et ex consequenti, quo remissio peccatorum & regeneratio (...) nobis communicarentur.

Hoezeer de ruime toelating van de kinderen tot het verbond en de kerk Zanchius hoog zit, blijkt daaruit, dat hij ook in zijn uitleg van de Efezebrief uitvoerig en gedetailleerd erop ingaat. Hij trekt daarbij de cirkel opvallend ruim, zodat hij zelfs denkt aan de kinderen van Joden en Turken. Van deze geldt, dat zij niet moeten worden gedoopt, als de ouders dit niet willen. Maar als deze erin toestemmen, kunnen ook zij tot de doop worden toegelaten.

Als het voor deze kinderen geoorloofd is om ze tot de doop toe te laten, geldt dit uiteraard nog veel sterker voor de kinderen der gelovigen. Dat is zonder meer 'buiten geschil' ('extra controversiam'), zelfs al zouden de ouders onwillig zijn. 'Want ieder kan en moet Christus volgen.' Toch hecht Zanchius groot gewicht aan de toestemming van de ouders. Zij hebben immers een 'natuurlijk recht' ten opzichte van hun kinderen.

Er zijn ook ouders buiten de kerk, die hun toestemming geven om hun kinderen te laten dopen. Deze toestemming kan worden gezien als een teken van hun vroomheid, al is het, dat dit niet door een openlijke belijdenis geschiedt. In dit geval moet de kerk als moeder van de kinderen worden gezien en kunnen zij zo dus toch worden gedoopt.⁸²

Als het gaat om kinderen van ouders, die binnen de kerk zich bevinden, maar onrein leven, dan zijn deze kinderen niet van de kerk gescheiden. Wanneer ze tot de doop worden aangeboden, kunnen en moeten zij daarvan niet worden geweerd. De reden daarvan is, dat al zijn de ouders goddeloos, hun kinderen toch in de kerk zijn geboren en dat mag hun niet worden ontnomen. Zanchius verwijst dan naar Ezechiël 18:20, waar staat, dat de kinderen niet de ongerechtigheid van de vaders zullen dragen.

Dat betekent overigens niet, dat Zanchius de vroomheid en heiligheid van het verbond onderschat. Hij meent alleen, dat in zulke gevallen niet zozeer gelet moet worden op de vroomheid van de ouders, maar van de kerk, waarin de kinderen geboren zijn en die als het ware hun moeder is.⁸³ Zelfs geldt dit de kinderen, die uit overspel zijn geboren, en van wie de ouders niet tot berouw komen. Zij mogen door anderen ten doop worden gehouden en zullen dan door de kerk niet worden afgewezen. Deze 'anderen' zullen de belofte doen en dus de verantwoordelijkheid ervan op zich nemen.⁸⁴ Op gelijke wijze mag dit ook gebeuren met kinderen van hen, die geëxcommuniceerd zijn of met onechte kinderen, die door goddeloze mannen zijn verwekt.⁸⁵

Uit het bovenstaande is duidelijk geworden, dat juist de inzet bij de goddelijke verkiezing Zanchius ertoe brengt om aan de doop een maximaal-positieve betekenis toe te kennen. De doop is het teken van het verbond. Van dit verbond

82. *Opera*, VI, 226: Tunc igitur Ecclesia constituitur seu maternalium infantum: ac proinde baptizare eos potest.

83. *Opera*, VI, 227: ...spectandam hic non esse proximorum parentium impietatem, sed pietatem Ecclesiae, in qua nati sunt & quae est eorum mater.

84. *Opera*, IV, 440: modo aliqui ex Ecclesia fideles, infantes offerant & pro eis spondeant.

85. *Opera*, VI, 227. Opmerkelijk is, dat Zanchius hierbij voortdurend zich beroept op Augustinus.

geldt, dat het met de uitverkorenen is opgericht. Daarom is de kerk als verbondsgemeenschap ('societas foederis') de kerk der verkorenen.⁸⁶

Zanchius komt echter op deze wijze niet alleen tot een positieve, maar ook tot een uiterst ruime visie op de kerk en de doop. Kennelijk is hij zo onder de indruk van Gods vrijmacht, dat hij er rekening mee houdt, dat God in zijn verkiezende genade de etnische en morele grenzen van de kerk overstijgt. Hij meent dit zo te moeten en kunnen zien, juist omdat kerk en doop alles met de vrijmacht van Gods verkiezing te maken hebben. Het centraal stellen van de verkiezing en een positieve doopvisie en een ruime doopspraktijk komen bij Zanchius samen.

Natuurlijk kan dan de vraag niet uitblijven, of Zanchius er geen oog voor heeft, dat er in de kerk ook geen ware leden, dat wil zeggen geen uitverkorenen zijn, terwijl ook aan hen de doop is bediend. Het is duidelijk, dat hij zeker ook daaraan heeft gedacht en het in zijn visie op de kerk en de doop en dus op het verbond heeft verwerkt.

Hij doet dit opnieuw binnen het kader van de (dubbele) predestinatie. Hij weet ervan, dat niet alleen verkorenen, maar ook verworpenen met het waterbad worden gedoopt. Van hen geldt echter, dat zij verstoken blijven van de weldaden, die door de doop worden meegedeeld. Zij worden niet gedoopt door Christus en door het vuur van de Heilige Geest. 'Want Christus doopt niet dan alleen de Zijnen.'⁸⁷ Voor hen, die niet de Zijnen zijn, bidt Jezus niet en is Hij ook niet gestorven. Dat heeft Hij alleen gedaan voor de verkorenen. Echter weet Hij zelf alleen, wie de Zijnen zijn en wie door de Vader Hem gegeven zijn.

De doop werkt dan ook niet ex opere operato, waardoor door de uitwendige doop zonder meer een inwendige reiniging plaatsvindt. Want dan zouden alle gedoopten gereinigd zijn. Dat dat niet waar is, weet iedereen. Geloof en vooral de Geest van het geloof zijn nodig. Maar die worden slechts aan de verkorenen gegeven, voor wie dan ook alleen het verbond geldt. We moeten dus niet alleen door het water, maar ook door de Geest worden gedoopt.⁸⁸

Dat betekent echter niet, dat deze doop door de Geest gelijktijdig met de doop door het water plaatsvindt. Men kan ook al vóór de doop de Geest hebben ontvangen zoals het ook mogelijk is, dat dit na de doop gebeurt. Maar Zanchius wil zich aan de gewone weg ('via ordinaria') houden.

Uitwendige en inwendige doop

De samenvattende conclusie, die Zanchius uit zijn behandeling van de doop in relatie tot het verbond trekt, is, dat er in de bediening van de doop een dubbele

'cultus' aanwezig is, een inwendige en een uitwendige. Zij vallen samen met de dubbelheid van de doop zelf als doop door het water en door de Geest.⁸⁹

Met deze onderscheiding heeft Zanchius het probleem opgelost, dat de bediening van de doop een wijdere cirkel beschrijft dan de eigenlijke doop als teken en zegel van het verbond. De laatste heeft alleen betrekking op de verkorenen en doet instrumenteel delen in het volle heil in Christus. Deze doop valt samen met de doop door de Heilige Geest, die gelijk staat met de inwendige doop.

De uitwendige doop valt daarentegen samen met en beperkt zich tot de waterdoopt. Deze wordt ook bediend aan verworpenen en daarom kan van deze doop niet zonder meer worden aangenomen, dat zij teken en zegel van het verbond is. Wat ze dan wel is? Feitelijk komt het bij Zanchius erop neer, dat deze doop geen echte doop is. Want in dit verband wijst Zanchius er meerdere malen op, dat Christus alleen de verkorenen doopt. De anderen dus niet. Deze zijn dus niet gedoopt, al hebben zij wel de doop door het water ontvangen.⁹⁰

Opmerkelijk is echter, dat dit laatste slechts een secundaire rol speelt in Zanchius' behandeling van de doop en het verbond (en de kerk). Wat overheerst is de positieve benadering van het verbond en de doop als teken en zegel daarvan. Dat kan Zanchius doen op grond van zijn denken vanuit de goddelijke predestinatie. Voor Zanchius is dit kennelijk geen negatief of beperkend uitgangspunt, maar juist een positief en verruimend uitgangspunt. Het meest treffend daarin is, dat hij de positieve inhoud van de doop als een opgenomen zijn in het volle heil, dat in het verbond besloten ligt, laat samengaan met een uiterst ruime toelating tot de doop.

Samenvattende evaluatie

Overzien wij het geheel, dan is het meest opvallend, dat Zanchius het verbond zonder meer exclusief betreft op de uitverkorenen. Daardoor kan hij aan het verbond een maximale positieve inhoud geven. In het verbond mogen wij delen in het volle trinitarische heil. Maar dat blijft wel altijd beperkt tot de verkorenen. De verworpenen vallen er volledig buiten, zodat Zanchius aan hen feitelijk geen enkele boodschap heeft. Ook hun gedoopt zijn heeft geen enkel realiteitskarakter. Want al wordt aan hen de belofte van het verbond voorgesteld en gepredikt, zonder enige uitzondering laat Zanchius er altijd op volgen, dat deze belofte alleen bestemd is voor de verkorenen. Al spreekt Zanchius over universele beloften, zijn ze dat niet in werkelijkheid. De beloften zelf zijn particulier, want alleen voor de uitverkorenen bestemd.

86. *Opera*, IV, 441: Primum est, quod in foedus seu in societatem foederis cum Deo (...) recipimur.

87. *Opera*, IV, 439 s.: Non enim baptizat Christus, nisi suos.

88. *Opera*, IV, 443: Non aqua solum, sed & Spiritu baptizandi sunt.

89. *Opera*, IV, 444: ...in baptismo duplicem inesse cultum, internum & externum, sicut etiam duplex est baptismus, aquae & Spiritus.

90. In dit kader moet de opmerking van Philippus van Limborch worden gezien, wanneer deze opmerkt, dat Zanchius de kinderen gedoopt heeft met de formule: 'Ego, o Deus, hunc baptizo secundum electionem & propositum divinae voluntatis tuae - Ik doop deze, o God, volgens de verkiezing, of 't voortnemen van uwen Goddelijken wil'. Zie blz. 234 van dit boek.

Alleen de *prediking* van de beloften is universeel, dat wil zeggen aan allen gericht. Ze roept allen op om in de beloften te geloven als een voorwaarde, waaraan moet worden voldaan om in het heil te delen. Maar onmiddellijk daarmee verbonden laat Zanchius dan horen, dat de verworpenen nooit aan deze voorwaarde kunnen voldoen, omdat zij niet in staat zijn om te geloven. Dat blijkt een uitzichtloze situatie te zijn, omdat de belofte van het geloof hun op geen enkele wijze toekomt, zelfs niet in de prediking, omdat die exclusief tot de uitverkorenen wordt gericht, omdat ze alleen voor hen is bedoeld.

Voor deze uitverkorenen geldt immers, dat niet zij zelf, maar Christus voor hen aan de voorwaarden heeft voldaan. Daarom valt de eis van het geloof voor hen weg en komt de alleen voor hen bestemde belofte van het geloof ervoor in de plaats. En deze belofte is nu juist absoluut, dat wil zeggen zonder enige voorwaarde van de kant van de verkorenen.

Zo blijkt de verkiezing wel een verengende inwerking te krijgen op de prediking van het evangelie. In het licht daarvan is het des te verrassender, dat Zanchius toch komt tot een maximale positieve en ruime invulling van de doop. Maar zoals gezegd, is dit vanuit zijn predestinatiaans uitgangspunt wel te verklaren. Juist omdat het hele werk van de zaligheid van a tot z Gods werk is, worden de grenzen van het verbond en de kerk opengesteld voor Gods mogelijkheden. Zelfs de dooptucht komt hier onder druk van de verkiezing te staan. Daardoor krijgt ook de doopspraktijk een bijna onbeperkte ruimte.

Zanchius blijkt voor ons onderzoek naar de ontwikkeling van de gereformeerde verbondsleer een belangrijke figuur te zijn. Want hoewel bij hem het verbond geen structurele, theologische positie inneemt, is hij niettemin een waardig opvolger geweest van de foederaal-theoloog Ursinus in Heidelberg. We zouden hieruit de conclusie kunnen trekken, dat het verschillend verwerken van de verbondsgedachte geen uiteendrijvende rol heeft gespeeld in de gereformeerde traditie, direct na de Reformatie. De tweespalt, waarover onder anderen H. Heppe en J. Moltmann hebben gesproken, is lang niet zo evident als zij hebben gemeend. De diepste reden daarvan is, dat de wel- en niet-foederale, gereformeerde theologen rondom 1600 inhoudelijk weinig of niets van elkaar hebben verschild, omdat zij allen uitgingen van een dominerende dubbele predestinatieleer. Dat is met name bij Beza en Zanchius ons duidelijk geworden. Maar dat zijn we eerder al even duidelijk tegengekomen bij de verbondstheologen Ursinus, Olevianus en ook Perkins.⁹¹

91. Opmerkelijk is, dat W. Perkins een verhandeling van Zanchius invoegt in zijn eigen traktaat over de *Casus Conscientiae*, waarin het gaat om de cardinale vraag naar 'de zekerheit der Zaligheit'. Deze vraag blijkt door de 'verbondstheoloog' Perkins op eenzelfde manier te worden opgelost als door de 'predestinatietholoog' Zanchius, namelijk met behulp van de syllogismus practicus, waardoor duidelijk wordt, of iemand een verkorene is en dus voor de (belofte van de) zaligheid in aanmerking komt. Vgl. W. Perkins, *Alle de werken*, III, Amsterdam 1662, 273-283: 'Een korte verhandelinghe, genomen uyt de Schriften van Hieronimus Zanchius, Waar in 't voorzeyde Geval der Conscientie/overgeredent en opgelost wort'.

Het enige verschil is, dat Zanchius en ook Beza het spreken over het verbond voornamelijk beperken tot het thema van de besnijdenis en de doop, met name de kinderdoop, en geen uitgewerkte, theologische structuur eraan verbinden in relatie tot het geheel van hun theologie.

Het duidelijkst komt dit tot uiting in hun spreken over de belofte. Het is niet juist, als Moltmann meent, dat bij de scholastieke predestinatiethologen de belofte nagenoeg geen rol speelt.⁹² Dat doet ze namelijk wel, maar dan zo, dat ze doorgaans door hen niet geplaast wordt in het kader van het verbond. De zogenaamde verbondstheologen doen dit echter wel, zoals we bij Bullinger al en later vooral bij Olevianus gezien hebben. Zij plaatsen de beloften wel altijd in het kader van het verbond. Maar inhoudelijk komt het op hetzelfde neer.

Zojuist stelden wij Zanchius op één lijn met Beza. Dat brengt ons tot de vraag, hoever deze overeenkomst gaat. Uit onze bespreking is duidelijk geworden, dat deze heel ver gaat.⁹³ Ook Beza beperkte het verbond duidelijk tot de verkorenen, zoals hij dat ook deed ten opzichte van de kerk. Ook vinden wij bij hem de positieve benadering van de gedoopte kinderen der gelovigen. Toch geldt dit laatste in mindere mate dan bij Zanchius. Bij Beza troffen wij een grotere reserve aan ten opzichte van de kinderen, omdat hij van stonde af aan meer plaats gaf aan het vermoeden, dat er onder hen ook niet-verkorenen waren. Dit vermoeden heeft hij in zijn doopbeschouwing structureel verwerkt. Dat zien wij bij Zanchius echter niet zo duidelijk gebeuren, al is het inhoudelijk ook met zijn doopvisie gegeven. Wij vonden dat, gezien zijn sterk predestinatiaans denken, verrassend maar tegelijk ook heel goed verklaarbaar.

92. Vgl. J. Moltmann A.w., 150. Moltmann meent, dat in tegenstelling tot de verbondstheologie, waarin de belofte een centrale betekenis krijgt, van de predestinatiaanse theologie geldt: 'Die prädestinarianische Dekretenlehre liess dagegen das Wort zur blossen Mitteilung und Deutung verblissen'.

93. Een bewijs van hun verwantschap vinden wij o.a. in het feit, dat in het derde deel van Beza's *Tractationes* ook verhandelingen uit Zanchius' werken zijn opgenomen, o.a. zijn geschrift *De Predestinatione*.

3. Franciscus Gomarus (1563-1641)

Verantwoording van de keus

Als derde en laatste vertegenwoordiger van de gereformeerde scholastici is onze keus gevallen op Franciscus Gomarus. Onze keus werd door een aantal redenen bepaald. In de eerste plaats is Gomarus in vergelijking met Beza en Zanchius representant van een volgende generatie. Doordat hij oud is geworden en als theoloog lange tijd heeft gefunctioneerd en daardoor ook lang zijn invloed op de verdere ontwikkeling van de gereformeerde theologie heeft kunnen uitoefenen, kunnen wij hem beschouwen als een brugfiguur van de zestiende naar de zeventiende eeuw. Dat hij dat ook inderdaad is geweest, zal onder andere duidelijk worden uit zijn visie op het verbond.

In de tweede plaats ligt het voor de hand om in onze schets van de ontwikkeling van de gereformeerde verbondstheologie aan Gomarus te denken, omdat zijn theologisch relatieveld veel aanrakingspunten laat zien met andere voor de gereformeerde verbondsl leer belangrijke gebieden.

We denken wat het laatste betreft om te beginnen aan Neustadt aan de Haardt, waar Gomarus aan het begin van zijn opleiding in de theologie werd onderwezen door Ursinus en Zanchius.¹ Mede om die reden laten wij hem nu na Zanchius voor het voetlicht treden. In de geschriften van Gomarus komen wij ook vele malen de naam van Ursinus tegen. Dat kan een bewijs ervan zijn, dat de invloed van Ursinus hem altijd is bijgebleven, wat onder andere bevestigd zal worden door wat Gomarus over het verbond heeft geleerd.

Het laatste deel van zijn opleiding heeft Gomarus in Heidelberg ontvangen.² Ook dat feit kan de verwachting wekken, dat hij in ieder geval bekend is geweest met hoe daar onderwijs in de verbondsl leer werd gegeven.

In die tussentijd heeft Gomarus gestudeerd in het Engels-puriteinse Cambridge onder William Whitaker (1548-1595).³ Al is het niet bekend, of hij daar ook in aanraking is gekomen met William Perkins, op grond van wat Gomarus over het verbond schrijft, kan in ieder geval worden verondersteld, dat hij wel met Perkins' verbondsl leer op de hoogte is geweest.

De derde reden, waarom wij aandacht schenken aan Gomarus is, dat hij als één van de belangrijkste theologen kan worden gezien, die het theologisch conflict met de remonstranten niet alleen hebben veroorzaakt maar ook hebben begeleid. Omdat we ook Arminius' verbondsl leer zullen behandelen, meenden we er niet

van buiten te kunnen om ook die van Gomarus te belichten. De vraag daarbij is, of genoemde controversen ook vanuit Gomarus' verbondsl visie kan worden verklaard. We zouden dan tegelijk de theologische achtergrond belichten van de verbondsl opvatting zoals deze in de *Dordtse Leerregels* wordt vertolkt.

Onze keus is tenslotte ook op Gomarus gevallen, omdat uit de secundaire literatuur valt op te maken, dat hij als één van de belangrijke gereformeerde verbondstheologen is gezien. Zo schrijft Heinrich Heppe naar aanleiding van Gomarus' oratie over het verbond op 8 juni 1594, dat hij daarin 'einen vollständigen Abriss der Föederaltheologie gab'. Volgens Heppe gold van toen af 'die Lehre von dem Natur- und Gnadenbunde in den Niederlanden als anerkannte Grundlage der reformirten Dogmatik'.⁴

Toch is deze visie op Gomarus al spoedig gerelativeerd. G. Schrenk erkent wel, dat Gomarus in de genoemde oratie over het verbond een neiging vertoont om in zijn verbondsl visie 'zu einem geschlossenen Ganzen' te komen, en hij vindt het ook niet zonder betekenis, dat zijn *Opera* inzet met de oratie over het verbond, maar dat neemt volgens hem niet weg, dat 'die sonstige Theologie des Gomarus durchaus nicht föederalistisch' genoemd kan worden. Schrenk ziet het zo, dat Gomarus in deze oratie 'einfach gelegentlich' wil ingaan op een thema, dat toen in discussie was, maar het heeft in het geheel van Gomarus' theologie geen verdere doorwerking gekregen.⁵

Ons eigen onderzoek heeft dit inderdaad bevestigd. Het is ons namelijk gebleken, dat het verbond nauwelijks verder in de *Opera* van Gomarus is terug te vinden. Alleen daar, waar hij er niet van buiten kon om het verbond aan de orde stellen, komen wij het tegen.

Zo moet Gomarus het verbond wel ter sprake te brengen in zijn leer van de sacramenten, met name als het gaat over de (kinder)doop. Verder spreekt hij erover in zijn uitleg van Hebr. 8 en 9 in verband met wat daar geschreven staat over het nieuwe verbond naar aanleiding van Jeremia 31:31-34.⁶ Ook komen wij het verbond nog een enkele keer tegen in zijn uitleg van Galaten 1, omdat in het verlengde daarvan Gomarus de vraag aan de orde stelt, voor wie Christus gestorven is en daarbij dan het nieuwe verbond ter sprake brengt.⁷ Als laatste noemen wij Gomarus' uitleg van Romeinen 9:6, eveneens een Schriftwoord, waar het verbond nu eenmaal niet onbesproken kan blijven.⁸

1. G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 's-Gravenhage 1929, 23 vv.

2. G.P. van Itterzon, A.w., 30 v.

3. Vgl. F.G.M. Broeyer, *William Whitaker (1548-1595), Leven en werk van een Anglo-calvinistisch theoloog*, Utrecht 1982, VIII en G.P. van Itterzon, A.w., 28.

4. H. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche, namentlich der Niederlande*, Leiden 1879, 213. Vgl. ook O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus III, Die reformierte Theologie des 16. und des 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung*, Göttingen 1926, 423 f., 452. Ritschl meent, dat Cocceus zijn inspiratie om zijn verbondsl leer te ontwikkelen o.a. aan Gomarus te danken heeft gehad. Gomarus heeft met Cocceus gecorrespondeerd, maar daarin ging het niet over het verbond. Vgl. G.P. van Itterzon, A.w., 261.

5. G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Cocceus*, Gütersloh 1923 (Repr. Darmstadt 1967), 63 f.

6. F. Gomarus, *Opera Theologica omnia*, Amsterdam 1644, II, 346-352.

7. *Opera*, II, 93.

8. *Opera*, II 50-52.

Dat niettemin het oog van meerdere onderzoekers van Gomarus viel op het verbond, zal ongetwijfeld samenhangen met het feit, dat zijn *Opera* ermee inzet. Zoals Schrenk opmerkt, kan dit het vermoeden wekken, dat het verbond Gomarus hoog gezeten heeft. Toch is dit vermoeden goeddeels ongegrond. Het is namelijk waarschijnlijker, dat de behandeling van het verbond aan het begin van de *Opera* een incidentele en min of meer technische reden heeft gehad.

Het is namelijk duidelijk, dat wat als een Oratie van Gomarus wordt aangekondigd in feite niet anders is geweest dan een inleiding op zijn uitleg van het Nieuwe Testament. Het lijkt ons dan ook wat te zwaar geaccentueerd, als G.P. van Itterzon in dit verband spreekt van een 'inaugurele oratie'.⁹ Alleen de lengte of beter gezegd de korthed ervan maakt al duidelijk, dat het daarvoor nauwelijks heeft kunnen dienen.¹⁰ Veelzeggend is dan ook, dat Gomarus zelf deze oratie rangschikt onder de 'Prolegomena' van zijn Schriftuitleg en dat hij ze verder aanduidt als bedoeld om een inleiding te geven op zijn exegese-colleges over het Nieuwe Testament.¹¹ Hij heeft wellicht deze oratie gehouden als een eerste, inleidend college.

Dat hij daarin het thema van het verbond aan de orde stelt ligt geheel in het verlengde van het thema van deze colleges, namelijk het Nieuwe Testament. Daarbij sluit hij dan ook aan, omdat het nieuwe *testament* het nieuwe *verbond* aangeeft. Op de relatie tussen beide gaat Gomarus in deze oratie dieper in.

Met het bovenstaande willen twee dingen gezegd zijn. In de eerste plaats wordt het hierdoor duidelijk, dat uit het aan het begin staan van deze oratie over het verbond geen programmatische en structurele gevolgtrekkingen mogen worden gemaakt. Zoals gezegd, dit voorop staan heeft slechts een incidentele en (rooster)technische reden gehad. We kunnen daaruit dus geen theologische voorkeur bij Gomarus voor het verbond afleiden.

In de tweede plaats maakt Gomarus zelf duidelijk, dat de thematiek van het verbond ontleend is aan het feit, dat hij over het Nieuwe Testament colleges gaat geven en als inleiding daarop een nadere uitleg geeft van de aanduiding 'nieuwe testament' of 'nieuwe verbond'.

Wel is het zo, dat Gomarus in deze oratie heel in het kort een overzicht geeft van zijn verbondsleer. Maar juist uit het summiere karakter daarvan blijkt, dat hij hieraan geen groot gewicht hecht en ook geen enkele indicatie geeft in de richting van een doorwerking van het verbond in het geheel van zijn theologie. Wel kan hierbij de gedachte van G. Schrenk worden opgenomen, wanneer hij veronderstelt, dat Gomarus met de keuze van het thema van het verbond heeft

willen inspringen in een toen aan de orde zijnde discussie. Al is er dunkt ons geen reden om hierbij te denken aan een alle theologische of kerkelijke gemoe-deren beheersende actualiteit, zal uit ons nog volgend onderzoek van de humanistisch-gereformeerde opvattingen over het verbond duidelijk worden, dat er van orthodox-gereformeerde kant reden was om de nodige argwaan hiertegen te koesteren. Dat zou voor Gomarus aanleiding hebben kunnen zijn om ook zijn visie erop bekend te maken. Zelf geeft hij echter in zijn uiteenzetting over het verbond geen aanleiding om in die richting te denken.

Dat aan het begin van zijn professoraat in Leiden het verbond de belangstelling van Gomarus heeft getrokken, wordt bevestigd door het feit, dat hij in datzelfde jaar (oktober 1594) de uit Londen afkomstige student Joannes Regius een disputatie over het verbond heeft laten houden.¹² Opvallend is overigens, dat in deze disputatie goeddeels letterlijk hetzelfde over het verbond wordt gezegd als in de genoemde oratie.

Dat kan enerzijds erop duiden, dat Gomarus het thema van het verbond op dat moment de moeite van een speciale disputatie waard vond. Dat gegeven zou dan in het verlengde liggen van wat wij zojuist stelden. Anderzijds wordt uit de vrijwel letterlijke overeenkomst met de oratie duidelijk, dat er van een verdere doordenking en integratie van het verbond in relatie tot de theologie in haar geheel bij Gomarus geen sprake is. Daar komt nog bij, dat deze disputatie (met een aantal andere) niet is opgenomen in de *Opera*. Omdat bekend is, dat Gomarus zelf al had aangegeven, wat er wel en wat er niet in de uitgave van zijn *Opera* mocht worden opgenomen, kan dit erop wijzen, dat hij deze disputaties daarvoor niet belangrijk genoeg heeft geacht.¹³

Al met al kan uit het bovenstaande de conclusie worden getrokken, dat Gomarus bepaald niet tot de foederale tak van de gereformeerde theologen uit die tijd kan worden gerekend. Het tegendeel is het geval. Er is veel meer reden om hem te plaatsen in de lijn van Beza en Zanchius, waar hij ook in vele andere opzichten thuishoort. Dat geldt niet alleen zijn beperkte aandacht voor het verbond, maar ook zijn scholastieke vorm van theologiebeoefening en last but not least zijn duidelijke voorkeur voor een supralapsarische behandeling van de predestinatieleer. Met name dit laatste geeft tegelijk ook een inhoudelijke reden aan, waarom het verbond bij Gomarus maar een zeer beperkte plaats inneemt.

9. G.P. van Itterzon, *A.w.*, 48.

10. G. Schrenk spreekt van slechts een 'kurze Rede' (*A.w.*, 63).

11. *Opera*. I: Prolegomena. I. F. Gomari Oratio, De Foedere Dei (quae est instar praefationis in Novum Testamentum).

12. K. Schilder brengt het feit, dat het hier om een Engelse student gaat in verband met de *Westminster Confessie*, de eerste belijdenis, waarin over het werk- en genadeverbond uitdrukkelijk is geschreven. In ieder geval is het opmerkelijk, dat een Engelse student de enige is, die over dit thema onder leiding van Gomarus heeft gediscuteerd. We hebben eerder gezien, dat in die tijd in de geloofsleer van de Engelse puriteinen het verbond een belangrijke plaats innam. Vgl. K. Schilder, *Het verbond in de Gereformeerde Symbolen, Collegeverslagen Symboliek*, Se dr., Kampen 1977, 15.

13. Vgl. G.P. van Itterzon, *A.w.*, 9 vv.

Wanneer wij nu eerst ons richten op de al genoemde oratie *Over het Verbond van God (De Foedere Dei)*, grijpen wij terug op het door ons al gesignaleerde gegeven, dat Gomarus aansluit bij de term 'nieuwe testament'. In het Grieks wordt dit weergegeven met het woord 'diatheke' als vertaling van het Hebreeuwse 'berith'. Volgens Gomarus heeft dit woord twee betekenissen, namelijk testament en verbond of pact.¹⁴ Daarom vertalen de meeste uitleggers het Nieuwe Testament als het 'Nieuwe Verbond'.

Gomarus wil de betekenis van deze twee woorden zo nauw mogelijk met elkaar verbinden. Het gaat namelijk wat de zaak zelf betreft niet alleen om een verbond noch alleen om een testament, maar het gaat 'om een zodanig testament, dat het ook een verbond is en omgekeerd', om een zodanig verbond dus, dat het tegelijk een testament is.

Het natuurlijk verbond

Hoe dit nader door Gomarus wordt ingevuld, wordt ons duidelijk, als wij zien, dat hij in het verbond een onderscheiding aanbrengt. Dat moet wel, omdat het verbond van God niet eenduidig is en daarom nader gedefinieerd en onderverdeeld moet worden.¹⁵ De belangrijkste onderscheiding, die Gomarus aanbrengt is die tussen een 'natuurlijk' en een 'bovennatuurlijk' verbond.¹⁶

De termen 'natuurlijk' en 'bovennatuurlijk', toegepast op het verbond, doen ons aan Ursinus denken, die ook sprak van een natuurlijk verbond of schepingsverbond. Die overeenkomst geldt niet alleen de naam maar ook de inhoud. De hierna volgende definitie van het natuurverbond van Gomarus is namelijk vrijwel letterlijk terug te vinden bij Ursinus.¹⁷

Dit verbond bestond enerzijds daaruit, dat God 'slechts' het eeuwige leven belooft en anderzijds dat Hij de voorwaarde stelt, waarin Hij een volmaakte gehoorzaamheid van de kant van de mens eist. Het woordje 'slechts' ('tantum') kan slaan zowel op het feit als op de inhoud van de belofte. Heeft het betrekking op het eerste, dan ligt de betekenis daarin, dat God in het natuurlijk verbond het eeuwige leven alleen maar belooft, wat nog niet de daadwerkelijke schenking ervan insluit. Dat laatste gebeurt wel in het bovennatuurlijk verbond.

14. *Opera*, I, Prolegomena: Duo potissimum significat, Testamentum vel foedus seu pactum.

15. *Opera*, I, Prolegomena: ...foedus Dei non unius est generis, definiendum prius ac dividendum.

16. *Opera*, I, Prolegomena: Hoc porro foedus est duplex, naturale & supernaturale.

17. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie*, DI 3, A.w., 25 v. Opmerkelijk is wel, dat Ursinus niet sprak over een 'bovennatuurlijk' verbond. In plaats daarvan heeft hij het over het genadeverbond. Dit kan erop wijzen, dat Gomarus voor deze onderscheiding ook uit andere bronnen heeft geput. Wij denken dan aan de roomskatholieke scholastiek, waarin natuur en bovennatuur centrale begrippen waren.

Heeft het betrekking op de inhoud van de belofte, dan beperkt deze zich dus tot het eeuwige leven, hetgeen zou kunnen wijzen op een beperking van het heil, waarin andere noties van het heil (die later wel tot het heil van het bovennatuurlijk verbond behoren) zijn uitgesloten.¹⁸ Gomarus zelf geeft hierover geen helderheid.

Dit verbond wordt 'natuurlijk' genoemd, omdat het van nature de mens bekend is, aangezien het in de menselijke harten is ingeschreven. Het is namelijk op een 'onmiddellijke' ('immediate') manier door God vanaf de schepping met de eerste ouders en het menselijk geslacht opgericht. De natuur was toen nog niet door de zonde aangetast en de mens was met God bevriend. Daarom was dit verbond volkomen aan de mens bekend en was het ook geheel van kracht.

Later kwam er nog een toevoeging bij met de speciale beproeving van de gehoorzaamheid door het bevel om zich te onthouden van de kennis van de boom des goeds en des kwaads (Gen. 2:17), verbonden met het bewijs van Gods belofte in de vorm van de boom des levens.

Deze toevoeging is belangrijk, omdat Gomarus uitdrukkelijk erbij opmerkt, dat het ook hier gaat om het ene in de schepping gegeven verbond. De latere toevoeging in het proefgebed noemt hij daarom een nadere onderscheiding binnen dit ene verbond en geen apart deel ervan.¹⁹

Dat Gomarus ervan uitgaat, dat dit verbond kennelijk ook na de zondeval nog in stand blijft, wordt duidelijk, als hij vervolgens stelt, dat het door de middeelaar Mozes voor de Israëlieten wordt herhaald en vastgelegd in de twee tafelen van de decaloog. Uitdrukkelijk geeft Gomarus daarbij aan, dat het in deze geboden dus gaat om een gestalte van het natuurlijk verbond. Maar dit sluit, zoals wij zo dadelijk zullen zien, niet uit, dat deze geboden ook binnen het genadeverbond een plaats en functie krijgen.²⁰

Dat het door Mozes opnieuw moest worden geopenbaard, vindt volgens Gomarus zijn oorzaak in het feit, dat de menselijke natuur nu verdorven en tegenover God vijandig is en dat het verbond daardoor voor de mens onvolkomen bekend is en ook niet meer voor hem geschikt is. Ook hierbij wordt weer een speciale beproeving van de gehoorzaamheid gevoegd, nu in het juk van de ceremoniën.

Overigens moeten wij hieruit opmaken, dat het begrip 'natuurverbond' in deze

18. K. Schilder rekent alleen met de eerste mogelijkheid (A.w., 16).

19. *Opera*, I, Prolegomena: Estque hoc unicum reipsa, sed adjunctis variat: quorum ratione non divitur, sed distinguitur. N. Diemer spreekt van een 'organische verbondoprichting in de schepping naar Gods beeld, met de wet des levens'. Vgl. N. Diemer, *Het schepingsverbond met Adam (Het verbond der werken), Bij de theologen der 16e, 17e en 18e eeuw in Zwitserland, Duitsland, Nederland en Engeland*, Kampen z.j., 20 v.

20. Het is dus niet geheel juist, als N. Diemer hierbij opmerkt, dat Gomarus afwijkt van Calvijn, omdat die de mozaïsche wetten en ceremoniën tot het genadeverbond heeft gerekend (A.w., 21). Dat laatste doet Gomarus ook, maar niet uitsluitend. Het is nog de vraag, of Calvijn dit laatste wel doet. Ook Calvijn legt de verbinding tussen de natuurwet en de geopenbaarde wet. Vgl. o.a. *Institutie*, II, 8, 1.

nieuwe betekenis na de zondeval eigenlijk niet meer opgaat. Er moet nu kennelijk openbaring aan te pas komen, wil het nog bij de mensen bekend zijn. Maar deze complicatie wordt door Gomarus niet opgemerkt, althans niet door hem genoemd. Hij blijft het als een 'natuurlijk' verbond beschouwen. Waarschijnlijk doet hij dat, om daarmee duidelijk te maken, dat van Gods kant dit verbond ook na de zondeval in stand is gebleven, al kan de mens er niet meer aan voldoen. Maar ook dat aspect blijft ongenoemd.²¹

Terugkerend naar de onderscheiding tussen testament en verbond, wijst Gomarus erop, dat van dit natuurlijk verbond niet kan worden gezegd, dat het behalve verbond ook testament is. In het begrip verbond ligt namelijk de gedachte van de wederkerigheid opgesloten, een belofte verbonden met een voorwaarde, waaraan dient te worden voldaan. Het past dan ook geheel bij het natuurlijk verbond, als Gomarus de volgende omschrijving van het verbond geeft. Het verbond van God in zijn eigenlijke betekenis, 'is een wederkerige verplichting van God en de mensen en heeft betrekking op het eeuwige leven, dat hun op een zekere voorwaarde gegeven wordt'. De verplichting van Gods kant is het schenken van het eeuwige leven en de verplichting van mensenkant is de eis van de door God voorgeschreven voorwaarde.²²

Het bovennatuurlijk verbond

Nu zien wij, dat deze omschrijving niet voldoende is, als het om het bovennatuurlijk verbond gaat. De definitie, die Gomarus hiervan geeft, luidt als volgt. Het bovennatuurlijk verbond is een verbond van God, dat 'van nature onbekend is en louter uit genade bestaat. Daarin biedt God niet alleen Christus en de volmaakte gehoorzaamheid, de verzoening en het eeuwige leven aan de mensen aan, maar geeft Hij ook door zijn Geest het als voorwaarde vereiste geloof en bekering volgens de regel van het verbond'. Gomarus verwijst daarbij naar Jeremia 31:31 vv., Hebréeën 8:8 en Marcus 1:15.

Dat dit verbond door Gomarus 'bovennatuurlijk' wordt genoemd, is dus om het genadekarakter ervan te onderstrepen. Het wordt niet door natuurlijk vernuft of kracht maar alleen door de bovennatuurlijke genade van de Geest door ons gekend en waargenomen.

Parallel met het natuurlijk verbond wordt ook van dit verbond gezegd, dat het een 'eenig' ('unicum') verbond is, al kent het ook zoals het natuurlijk verbond

zijn onderscheiden perioden en omstandigheden. Want eerst is het na de val in het paradijs opgericht met de belofte van de komende Messias en het vermorzelzen van de kop van de slang (Gen. 3:15). Vervolgens wordt het bevestigd met Abraham en de Israëlieten, dan verbonden met de belofte van de wonderlijke voortbrenging van de Spruit en de erfenis van Kanaän. Daarna is het herhaald en verzegeld door Mozes, wiens dienst dus een dubbele is geweest. De eerste was om de wet of het natuurlijk verbond uit te vaardigen en de tweede is geweest het vernieuwen van de herinnering aan het eerder met Abraham en de Israëlieten gesloten bovennatuurlijk en genadig verbond.

Overeenkomst en verschil tussen beide verbonden

Opmerkelijk is, dat Gomarus stelt, dat ook aan dit genadeverbond de schaduwachtige en verzegelende ceremoniën zijn toegevoegd, omdat deze vóór Christus' komst in dienst van beide verbonden stonden. Zij fungeerden namelijk als aanduidingen en handschrift van zonde en dood en tegelijk als schaduw van onze verzoening in de komende Christus.

Het is met name dit laatste, waardoor dit bovennatuurlijke verbond ook testament wordt genoemd. Omdat dit element niet in het natuurlijk verbond ligt opgesloten, kan daarvan dus niet worden gezegd, dat het ook een testament is. Dat is alleen verbond en geen testament.

Het verklaart tegelijk ook, waarom het bovennatuurlijk verbond alleen testament wordt genoemd in verbinding met het *nieuwe* testament of verbond. Want in het Nieuwe Testament wordt gesproken over de bloedstorting van Christus. Daarom komt het woord testament als aanduiding van het verbond in het Oude Testament niet voor. Dan wordt die betekenis van het verbond aangeduid met het woord 'epaggelia' oftewel 'belofte'.

In verband hiermee wijst Gomarus erop, dat het in dit bovennatuurlijk verbond niet alleen erom gaat, dat het 'enig' ('unicum') is, maar ook dat het 'eeuwig' is. Ook hier komt weer een verschil met het natuurlijk verbond naar voren. Want dat was wel 'enig' ('unicum'), maar niet eeuwig. Juist als het bovennatuurlijk verbond het *nieuwe* testament wordt genoemd, wijst dit erop, dat het natuurlijk verbond het oude is, dat door Christus is afgeschaft en door het nieuwe verbond is opgevolgd.²³

21. K. Schilder wijst op het gebrekkige van de onderscheiding tussen natuurlijk en bovennatuurlijk verbond bij Gomarus. Ze veronderstelt namelijk, dat het natuurlijk verbond gegrond wordt in 's mensen natuur. Het supernaturale is de Openbaring en deze wordt hier ontkend voor het naturale foedus, terwijl de natuur als vermogen van de mens overschat wordt'. Schilders oordeel hierover is, dat 'het Woord wordt achteruitgezet' (A.w., 16). De vraag is echter wel, wat Gomarus precies bedoeld heeft, als hij opmerkt, dat het natuurlijk verbond 'immediate' door God met de mens vanaf de schepping is opgericht. Gomarus zelf geeft daar geen nadere uitwerking van.

22. *Opera*, I, Prolegomena: Foedus igitur Dei, proprie dictum, est mutua Dei & hominum obligatio, de vita aeterna iipsis certa conditione danda.

23. *Opera*, I, Prolegomena: ratione foederis naturalis seu legis: cui tanquam veteri & abrogato per Christum successit. Het woord 'abrogato' doet ons denken aan de abrogatieleer van Coccejus (1603-1669). Dit woord als zodanig trouwens niet alleen. Want ook uit het feit, dat in de wet en de ceremoniën van Mozes zowel het natuurlijke als het bovennatuurlijke verbond hun tijdelijke openbaring krijgen, wijst op een geleidelijke afschaffing van het natuurlijke verbond. Ook dat vinden wij bij Coccejus terug. Toch lijkt het ons te ver gaan om zoals Heppé stelt Gomarus te zien als een voorloper van Coccejus. Daarvoor speelt in Gomarus' theologie het verbond een veel te weinig structurele rol en heeft Coccejus aan zijn abrogatieleer een veel meer systematische vorm gegeven. Wel kan eruit blijken, dat Coccejus in zijn verbondsleer niet volstrekt origineel is geweest. Er waren al belangrijke bouwstenen voor zijn foe-

Zo treden de verschillen tussen het natuurlijk en het bovennatuurlijk verbond duidelijk naar voren. Gomarus zet ze nog eens op een rij en komt dan tot een drietal wezenlijke verschillen.

Het *eerste* betreft de inhoud van beide verbonden. Van beide geldt, dat het gaat om een 'wederkerige verplichting' ('obligatio mutua').²⁴ In het natuurlijke verbond gaat het aan Gods kant alleen om de belofte van het eeuwige leven en aan de kant van de mens om een volmaakte gehoorzaamheid van de wet. Na de val wordt deze laatste eis nog verzwaard, omdat zij dan ook bestaat uit een genoegdoening van het verbroken verbond en een volmaakte heiligheid en gerechtigheid.

Niet geheel duidelijk wordt hierbij, welke de theologische motieven zijn, waardoor na de zondeval ook het natuurlijk verbond niet alleen blijft bestaan naast het dan gesloten bovennatuurlijk verbond, maar ook, dat het natuurlijk verbond zelf nog een zekere verandering ondergaat of althans een aanvulling krijgt in de zin van een verzwarende van de eis. Er moet niet alleen worden gehoorzaamd, er moet ook wat goed gemaakt worden bij God, voldoening gegeven worden van de schuld vanwege het verbreken van het verbond.

Intussen blijkt daaruit, dat dit verbond toch niet verbroken is, althans van Gods kant niet opgehouden heeft te bestaan, en dat het daarom door Mozes weer wordt bekend gemaakt en als zodanig in zijn geldigheid wordt hersteld. Maar over al deze complicerende aspecten zwijgt Gomarus. Wellicht is dat opnieuw het bewijs ervan, dat hij aan de verbondsleer niet te veel theologisch gewicht heeft gehecht.²⁵

In het bovennatuurlijk verbond belooft God in eerste instantie hetzelfde als in het natuurlijk verbond, maar daarboven komt de belofte van de volmaakte gehoorzaamheid van de wet in Christus en vervolgens de gave van het voldoen aan de voorwaarde van het nieuwe verbond. Die voorwaarde bestaat ook weer uit iets anders dan in het natuurlijk verbond. Nu gaat het om geloof en bekering. Het zijn die gaven, die in het bovennatuurlijk verbond door God worden beloofd en geschonken. Zij, die daarin delen, zijn dan ook de 'bondgenoten van God' ('Deo confederati').

Er is dus duidelijk sprake van een verschil. Maar dat mag ons niet doen vergeten, dat de structuur van beide verbonden gelijk is, omdat ze in beide gevallen bepaald wordt door de wederkerigheid van het verbond, die bestaat uit belofte van Gods kant en een vereist voldoen aan de door God gestelde voorwaarde

deraaltheologie eerder aangedragen, niet alleen door zijn directe voorganger Johannes Cloppenburg (1592-1652), maar ook o.a. door Gomarus.

24. K. Schilder meent, dat het begrip 'mutuum' door Gomarus is ontleend aan het toenmalig begrippenapparaat van de juridische faculteit, waar het in die tijd in discussie was (A.w., 16). We hebben echter eerder geconstateerd, dat het woord al vanaf het begin in de gereformeerde verbondsofopvatting één van de kernwoorden is geweest.

25. We gaan niet zo ver als K. Schilder, die meent, dat Gomarus onzeker was ten opzichte van het verbond en daarin de hele gereformeerde theologie van die tijd vertegenwoordigde. Schilder noemt Gomarus 'één van de prachtigste voorbeelden van deze onzekerheid' (A.w., 15).

van de kant van de mens. In deze gelijke structuur treedt wel een verschil op, maar die heeft vooral betrekking op de vervulling van de voorwaarde. In het natuurlijk verbond moet deze worden vervuld door de mens zelf, in het bovennatuurlijk verbond wordt ze vervuld door God zelf in Christus.

Een vraag, die zich hier tussentijds aanmeldt, is, of in dit laatste geval nog wel van voorwaarde kan worden gesproken. K. Schilder interpreteert Gomarus zodanig, dat hij stelt, dat het begrip 'voorwaarde' bij Gomarus een andere invulling krijgt, namelijk dat ze dan niet meer voorwaarde is in de eigenlijke betekenis van het woord maar meer de weg, waarlangs God zijn heil in dit bovennatuurlijk verbond realiseert.²⁶

Zelf hebben wij de gedachte, dat Gomarus het voorwaardelijk karakter van het verbond voluit wil handhaven. Daarvoor kunnen vanuit Gomarus' eigen gedachtegang twee redenen worden genoemd. De eerste is, dat hij dit voorwaardelijke karakter rekent tot het wezen van het verbond, waarvan hij zegt, dat de wederkerigheid daarin essentieel is. Dat maakt het verbond tot verbond (in onderscheid van een testament). De tweede reden is, dat als in de prediking dit verbond wordt voorgesteld aan allen, die haar horen, deze voorwaardelijkheid een belangrijke rol speelt, omdat ze de mens oproept tot geloof en bekering en hem schuldig stelt, als hij daaraan geen gehoor geeft. Alleen zal, als het geloven daadwerkelijk plaatsvindt, duidelijk worden, dat het een gave is van God dankzij zijn verkiezende genade in Christus.

Opmerkelijk blijft het intussen, dat deze nadere theologische onderbouwing bij Gomarus zelf achterwege blijft, hetgeen opnieuw wijst op de door Schilder al gesignaleerde onduidelijkheid en gebrekkigheid van zijn verbondsdelen.

Een *tweede* verschil ligt in de 'effecten' van beide verbonden. Het natuurlijk verbond ontdekt zonde en veroordeling, en brengt de verdoemenis aan. Daarom wordt het een bediening des doods en der letter genoemd (2 Kor. 3). Het bovennatuurlijk verbond neemt juist de zonde en verdoemenis weg en geeft vreugde en zaligheid.

Het *derde* verschil ligt in de eigenschappen van beide verbonden. Het natuurlijk verbond is van nature bekend, en is alleen een verbond en niet ook een testament. Het bovennatuurlijk verbond is van nature onbekend en vanwege de dood van de erfzater Christus een testament.

Dit zijn de drie inhoudelijke verschillen. Verder zijn er ook nog verschillen in plaats, tijd, en middelaar. Maar die zijn niet absoluut, behalve dan de persoon

26. K. Schilder, A.w., 39 v. Schilder meent, dat in de gereformeerde verbondsleer het voorwaardelijke-begrip nergens een eigenlijk conditioneel karakter aangeeft, ook niet als het om het werkverbond gaat. Het wijst alleen op 'toestand, of: manier van bestaan, waarbij de ene zaak aan de andere gekoppeld wordt, niet als een causatie'. Schilder is hier niet duidelijk, omdat de vraag onbeantwoord blijft, waaruit deze koppeling inhoudelijk bestaat. Als ze geen causale betekenis heeft, welke betekenis heeft deze conditie dan wel?

van de middelaar. Van het natuurlijk verbond is alleen Mozes de middelaar, terwijl het bovennatuurlijk verbond is ingewijd door de komst van Christus.

Disputatie over het verbond

Zoals wij reeds opmerkten, heeft Gomarus in hetzelfde jaar als waarin hij zijn oratie over het verbond hield een disputatie voorgezeten, waarin ook het verbond van God het thema was. Het is de enige disputatie van Gomarus over dit onderwerp. Wel staat vast, dat Gomarus zelf de disputaties heeft gedicteerd, 'met weinig moeite' zoals hij zelf aangeeft.²⁷ Dat is te begrijpen, als we zien, dat de tekst van de disputatie over het verbond vrijwel letterlijk overeenkomt met die van zijn oratie over het verbond. In feite heeft Gomarus zich beperkt tot het herhalen van wat hij zelf eerder geschreven had.

Toch is het de moeite waard om deze disputatie bij ons onderzoek te betrekken. Dat geldt alleen al om die reden, dat tot nu toe anderen dit niet hebben gedaan, zelfs Gomarus' zeer volledige en nauwgezette biograaf G.P. van Itterzon niet, die volstaat met de opmerking, dat de disputatie niet in de *Opera* voorkomt. De enige uitzondering daarop is voorzover ons bekend K. Schilder. Hij heeft deze disputatie uitvoerig behandeld in zijn colleges over *Het verbond in de Gereformeerde Symbolen*.²⁸

Dit heeft ertoe geleid, dat op een enkel punt de onderzoekers van Gomarus' verbondslcer hebben misgetast. Meerderen onder hen beweren namelijk, dat Gomarus nog niet de term 'werkverbond' heeft gekend of in ieder geval niet heeft gebruikt.

Zo merkt Schrenk op, dat Gomarus niet als het prototype van de verbondstheoloog Johannes Coccejus kan worden beschouwd, omdat onder andere 'die Überschriften Werkbund und Gnadenbund' bij hem nog ontbreken.²⁹ Ook R.A. Muller gaat hiervan uit en meent daarom, dat in het ontbreken van deze termen Gomarus in de buurt van Arminius zich ophoudt, omdat beiden daarmee kenbaar maken, dat zij zich nog aansluiten 'to that early stage of Reformed federalism in which the term *fœdus operum* was not yet universally accepted'.³⁰

Nemen wij kennis van de disputatie over het verbond, dan blijken daar de termen 'werkverbond' en 'genadeverbond' wel voor te komen. In de derde these onderscheidt Gomarus ook hier weer tussen twee verbonden, die hij ook nu weer het natuurlijk en bovennatuurlijk verbond noemt. Hij voegt er dan

echter aan toe, dat sommigen spreken over verbond der werken en verbond der genade en weer anderen over wettisch en evangelisch verbond.³¹

Hieruit maken wij op, dat Gomarus goed op de hoogte was, hoe op dat moment over deze onderscheiding bij andere orthodox-gereformeerde theologen werd gedacht. Omdat hij ook de aanduiding wettisch en evangelisch verbond noemt, moet hij ook bekend geweest zijn met hoe Olevianus in Duitsland en Perkins in Engeland hierover hebben geschreven, omdat zij deze termen noemen. Wel blijkt Gomarus enige afstand ervan te nemen, wanneer hij uitdrukkelijk vermeldt, dat anderen deze termen gebruiken, terwijl hijzelf kennelijk het houdt op de al in zijn oratie genoemde aanduidingen van natuurlijk en bovennatuurlijk verbond. Er moet echter aan worden toegevoegd, dat hij ook in zijn oratie al spreekt over het 'natuurlijk verbond of het verbond der wet'.³²

Natuurverbond en algemene genade

Hoewel deze disputatie over het verbond verder weinig nieuwe aspecten toevoegt aan wat Gomarus in zijn oratie al erover had gezegd, zijn er enkele gegevens, die hier wel genoemd worden en niet in de oratie en die niet onbelangrijk zijn. Zo is het opmerkelijk, dat hier in de beschrijving van het natuurlijk verbond het woord 'genade' voorkomt. In het natuurlijk verbond belooft God alleen het eeuwige leven en eist hij van de mensen de voorwaarde van een volmaakte gehoorzaamheid. Dit alles echter 'tot roem van de algemene genade jegens de mensen en de goddelijke gerechtigheid'.³³

Ook in het natuurlijk verbond bewijst God dus zijn genade, maar het is wel een algemene genade, die kennelijk wordt onderscheiden van de goddelijke gerechtigheid.

Als bij de verschillen tussen het natuurlijk en bovennatuurlijk verbond beider doel wordt geformuleerd, noemt Gomarus deze algemene genade opnieuw. Hij spreekt dan weer over de roem van de algemene genade jegens de mensen en van de goddelijke gerechtigheid. Daartegenover is het doel van het bovennatuurlijk verbond 'de roem van de barmhartigheid en de bijzondere genade jegens de uitverkorenen'.³⁴

De verhouding tussen het natuurlijk en het bovennatuurlijk verbond staat dus gelijk met die tussen Gods algemene en bijzondere genade. De eerste blijft beperkt tot alleen de belofte zonder de vervulling ervan. Inhoudelijk heeft deze belofte met het eeuwige leven te maken, maar niet met de barmhartigheid van

27. Vgl. G.P. van Itterzon, *A.w.*, 11.

28. *A.w.*, 15 vv. Opmerkelijk is, dat Schilder hierin met geen woord spreekt over Gomarus' oratie over het verbond.

29. G. Schrenk, *A.w.*, 64 f.

30. R.A. Muller, 'The federal motif in seventeenth century arminian theology', *O.c.*, 104. Vgl. ook D.N.J. Poole, *The History of the Covenant Concept from the Bible to Johannes Cloppenburg*, San Francisco 1992, 187: 'Gomarus does not use the terms "covenant of works" or "of grace"'.
31. *Theses Theologicae de Foedere Dei*, (Sub auspicio D.D. Francisci Gomari) Ioannes Regius Londinensis, Leiden 1594, Th. III: Huius porro foederis duae sunt species: Naturale foedus & supernaturale; quae nonnulli foedus operum & gratiae; alii legale & euangelicum vocant.
32. *Opera*, I. Prolegomena: ...ratione foederis naturalis seu legis...
33. *Theses*, Th. III: ... ad gratiae in homines communis & iustitiae divinae gloriam.
34. *Theses*, XXII: Alterum discrimen, est in fine: naturalis foederis finis, est gratiae in homines communis & iustitiae divinae gloria; supernaturalis vero finis, est misericordiae & gratiae, in electos singularis, gloria.

God en dus impliciet ook niet met (het heil in) Christus, omdat dat alles alleen genoemd wordt bij het bovennatuurlijk verbond en beperkt blijft tot de uitverkorenen.

Met het noemen van de algemene genade in het kader van het natuurlijk verbond heeft Gomarus wellicht duidelijk willen maken, dat de belofte van het eeuwige leven, die in het nakomen door de mens van het natuurlijk verbond lag opgesloten, niet als een verdienste van de mens, maar eveneens als een genade van God moet worden gezien. Op zich is dit een niet onbelangrijk gegeven, omdat hieruit blijkt, dat Gomarus voor het misverstand wilde waken, dat dit verdienstelijk karakter in het natuurlijk verbond zou worden gelegd, wat later inderdaad is voorgekomen.³⁵

Voorts ligt het voor de hand, dat Gomarus hier over een algemene genade spreekt, omdat dit natuurlijk verbond ligt opgesloten in de schepping en dus betrekking heeft op Adam en zijn nakomelingschap, met andere woorden de hele mensheid. De bijzondere genade wordt echter verheerlijkt in een beperkt aantal individuele mensen ('in singularibus'). De bijzondere genade is daarmee tegelijk particuliere genade geworden.³⁶

Wat van de bijzondere genade geldt in onderscheid van de algemene genade, gaat ook op, wanneer Gomarus spreekt over het verbond met betrekking tot de Heilige Geest. Hij rekent het tot het verschil in eigenschappen tussen het natuurlijk en het bovennatuurlijk verbond. Direct met de bijzondere genade is namelijk de Heilige Geest verbonden. Deze is daar zelfs mee gelijk te stellen. Het natuurlijk verbond is daarvan echter verstoken. Vandaar dat dit de bediening van de letter wordt genoemd, terwijl de bediening van het bovennatuurlijk verbond die van de Geest is.³⁷

De verschillen in de uitwerking van beide verbonden zijn daaraan evenredig. 'Na de val ontdekt en vermeerdert het natuurlijk verbond de zonde en de verdoemenis en jaagt daardoor vrees aan, maar het bovennatuurlijk verbond bevrijdt juist daarvan en brengt vreugde en behoud aan'.³⁸ De apostel spreekt dan ook van een bediening van de dood, die staat tegenover de bediening van het leven en de Geest.³⁹

De disputatie geeft tenslotte ook nog een kleine verduidelijking ten opzichte van de dubbele bediening van Mozes. Als middelaar nam hij een plaats in zowel in het natuurlijk als in het bovennatuurlijk verbond. Dit laatste wordt in deze disputatie een tweede bediening genoemd, waarbij in het 'tweede' tege-

lijk de notie van het 'secundaire' ligt opgesloten.⁴⁰ In het bovennatuurlijk verbond staat immers het middelaarschap van Christus centraal.

Het verbond in de uitleg van de Romeinenbrief

Aan het begin merkten wij al op, dat wanneer wij naast zijn oratie over het verbond de overige geschriften van Gomarus onderzoeken, op het punt van het verbond de oogst niet groot is. Alleen als de Schrifttekst zelf het verbond ter sprake brengt of zeer expliciet veronderstelt, geeft ook Gomarus summieri aandacht eraan. Dat is het geval in zijn uitleg van Romeinen 9:6. We kwamen dit ook bij de reeds eerder door ons behandelde theologen tegen. Het gaat daarin om de ware en de niet-ware Israëlieten, om de kinderen der belofte en des vleses. Gomarus zegt van de laatsten, de ongelovige joden dus, dat zij Israëlieten en Abrahamieten zijn, en dat niet alleen vanwege hun vleselijke afkomst maar ook op grond van de aangenomen verbonden en beloften.⁴¹

Toch is er een verschil met de ware, dat wil zeggen verkoren Israëlieten. Want hoewel de aanneming en de verbonden en beloften op alle Israëlieten betrekking hebben, zijn ze daarom toch niet allen ware kinderen en erfgenamen van de zaligheid. Dat komt, omdat genoemde zaken aan hen worden toegeschreven 'op grond van een uitwendige en niet van een inwendige en daadwerkelijke roeping overeenkomstig het voornemen der verkiezing'.⁴²

Het uitwendige van deze roeping bestaat daaruit, dat 'het behoud aan hen wordt meegedeeld en aangeboden onder voorwaarde van gehoorzaamheid, welke aanbieding door hun besnijdenis is verzegeld. Daarom worden alle Israëlieten in het algemeen kinderen des verbonds genoemd'.⁴³

Belangrijk is, dat Gomarus ook van ongelovige en niet verkoren Israëlieten zegt, dat zij kinderen des verbonds zijn. Maar dit kind van het verbond zijn wordt wel van alle kanten beperkt en gerelativeerd. Gomarus zegt, dat het hier om een 'algemeen' kindschap gaat. Inhoudelijk komt het erop neer, dat het betrokken zijn bij het genadeverbond beperkt blijft tot het aangeboden en niet daadwerkelijk geschonken krijgen ervan. Dit aanbieden gaat dan ook nog gepaard met het moeten voldoen aan de gestelde voorwaarde.

Dat langs deze weg nooit gerekend kan worden op een daadwerkelijk delen in het genadeverbond, wordt duidelijk uit het feit, dat dit alles alleen op een uitwendige wijze zich voltrekt (uitwendige roeping), en dat er voorwaarden worden gesteld, waaraan geen mens uit zichzelf kan voldoen. De conclusie moet dan ook zijn, dat de niet verkorenen niet delen in het genadeverbond met God.

35. Vgl. o.a. J.G. Woelderink, 'De leer der Verbonden', in *Verbond en bevinding*, Amsterdam 1974, 201.

36. *Disputatio*, IX: ...ad gratiae & misericordiae, in electos singularis, gloriam. Vgl. K. Schilder, A.w., 17.

37. *Theses*, XXIII: ...quod supernaturale adiunctam habeat singularem Spiritus Sancti gratiam, qua servatur: naturale vero ea destituitur. Unde illud spiritus, hoc vero litera dicitur.

38. Gomarus noemt dit als het laatste verschil (*Theses*, 24).

39. *Theses*, XXV.

40. *Theses*, XV: ...ministerium hoc fuit secundarium.

41. *Opera*, II, 52: ... non solum origine carnis sed etiam ratione foederum & promissionum acceptarum.

42. *Opera*, II, 52: ...ratione vocationis externae (...) sed non ratione vocationis internae & efficacis secundum propositum electionis.

43. *Opera*, II, 52: ...unde omnes Israelitae filii foederis dicuntur communiter.

Bij de verkoren Israëlieten ligt dat echter anders. Tot hen komt niet alleen de 'aanbieding' van het genadeverbond van God met de voorwaarde om aan de verbondsverplichting te voldoen, maar voor hen geldt ook het 'daadwerkelijk aanbrengen' ervan alsmede de hemelse erfenis.⁴⁴ Bij dit alles gaat het niet slechts uitwendig, maar ook inwendig toe, zodat het verbond daadwerkelijk wordt gerealiseerd.

Opvallend is, dat het verschil tussen beide door Gomarus telkens wordt omschreven met de termen 'uitwendig' en 'inwendig'. De roeping bij de niet-verkoren Israëlieten is alleen uitwendig, bij de wel-verkoren is ze uitwendig en inwendig. Zoals het uitwendige van de roeping bestaat uit een aanbieding van het verbond met alleen de voorwaarde om te gehoorzamen erin opgesloten, zo bestaat de inwendige roeping uit het al bij de uitwendige roeping genoemde. Maar dan daarmee aangevuld, dat die geëiste voorwaarde tegelijk een geschonken voorwaarde is, dat wil zeggen, dat het geloof, dat als voorwaarde wordt gesteld, door de Heilige Geest wordt aangebracht. Maar dat gebeurt dan alleen bij de uitverkoren Israëlieten en niet bij allen zonder meer.⁴⁵

We zullen nog zien, dat de onderscheiding tussen uitwendig en inwendig door heel Gomarus' opvatting over het verbond heenloopt. Daarbij valt ons vooral op, dat zolang er nog sprake is van een uitwendig tot het verbond behoren, het verbond duidelijk wordt gescheiden van de verkiezing tot zaligheid. Het uitwendige is niet 'volgens het voornemen der verkiezing'. Alleen het inwendige is dat. Daarmee komt het uitwendige van het verbond buiten het heil te staan. Waar het dan wel bij hoort, wordt door Gomarus niet expliciet uitgesproken. Inhoudelijk komt het erop neer, dat dit uitwendige genadeverbond veel overeenkomst vertoont met het natuurlijke verbond. Want bij beide gaat het om belofte enerzijds en verder alleen om een door God geëist voldoen aan de gestelde voorwaarde anderzijds. Het enige verschil tussen beide is, dat in het natuurlijke verbond die voorwaarde bestaat uit gehoorzaamheid en voldoening van schuld en in het uitwendige genadeverbond uit een door de mens zelf op te brengen geloof en bekering. Van beide geldt echter, dat de mens aan deze voorwaarden niet kan voldoen en dat de belofte dus van Gods zijde niet kan worden nagekomen.

Toch gaat Gomarus niet zover, dat hij die inhoudelijke overeenkomst laat uitlopen op de conclusie, dat het ook in het uitwendige genadeverbond gaat om het natuurlijke verbond of werkverbond. Nee, het uitwendige genadeverbond blijft een gestalte van het genadeverbond. Het is belangrijk om dit op te merken, omdat die consequentie door anderen wel getrokken is. Door Gomarus dus niet. Zelfs de suggestie vinden wij bij hem niet terug.

44. *Opera*, II, 52. Niet alleen 'oblatio' maar ook de 'receptio' van het verbond.

45. *Opera*, II, 52: ...sed etiam interius efficaciter, de promissione seu fide, confertur a Spiritu Sancto. Hoc enim solum genuis filijs & vere electis propriis convenit, non autem primis omnibus.

Omdat in Romeinen 9 het verbond direct te maken heeft met de belofte, ligt het voor de hand, dat Gomarus ook daarover zich uitspreekt. Hij zet in met een veelbetekenende relativering, als hij opmerkt, dat niet alleen niet alle dreigingen maar ook niet alle beloften van God door God daadwerkelijk worden uitgevoerd. Dat is het geval, wanneer het niet om absolute beloften gaat, maar om beloften, waarmee een voorwaarde verbonden is. Als voorbeeld noemt hij de belofte van het ingaan in Kanaän, waarvan sprake is in Exodus 3 en Numeri 14. We zien volgens Gomarus, dat deze belofte absoluut is ten opzichte van het volk als volk, maar dat het een voorwaardelijke belofte is als het gaat om de mensen afzonderlijk.⁴⁶

We komen hier dus een nieuwe onderscheiding tegen, namelijk die tussen absoluut en voorwaardelijk. Ze is tegelijk verbonden met nog een andere onderscheiding, namelijk die tussen het volk in het algemeen en degenen, die persoonlijk en afzonderlijk tot dit volk behoren.

Hoezeer al deze onderscheidingen met elkaar samenhangen, wordt ons duidelijk, als Gomarus ze toepast op het kindschap van God en de kerk. Zo spreekt hij van een 'algemene' adoptie tot kinderen van God, die zich voltrekt in de 'uitwendige' toelating tot de zichtbare kerk en van een 'speciale' adoptie. De laatste valt niet alle Israëlieten ten deel, maar alleen de ware uitverkorenen en gelovigen. Zij worden 'in eigenlijke zin kinderen van God genoemd'.⁴⁷

In hetzelfde vlak ligt het, als de belofte van God enerzijds een onbepaalde en anderzijds een particuliere inhoud heeft.⁴⁸ In onbepaalde zin kan van een daadwerkelijke belofte worden gesproken, maar dan wel in een particuliere en niet in een universele zin verstaan. Zo kan de aan Israël als volk geschonken heilsbelofte 'allerminst als ongeldig verklaard worden, al is het zo, dat de meeste Israëlieten omkwamen en de belofte alleen in de uitverkorenen van kracht is geweest'.

De boven signaleerde relativering van de voorwaardelijke belofte komt heel sterk uit in de stellingen, die Gomarus aan zijn uitleg van Romeinen 1 toevoegt. Ook hier onderscheidt hij de voorwaardelijke van de absolute belofte. De vervulling van de eerste hangt af van de gehoorzaamheid van de mensen, die zij als voorwaarde moeten opbrengen. Deze belofte kan dan ook in zekere zin als een ijdele belofte worden gezien, niet vanwege de belovende God, maar vanwege de zonden van de mensen, die de voorwaarde ontkrachten. Dat laatste kan bij de absolute belofte nooit het geval zijn,

46. *Opera*, II, 52: ...respectu populi fuit absoluta: sed respectu singulorum conditionalis.

47. *Opera*, II, 50: Adoptio (...) in filios in Sacris Literis duplex est, generalis & specialis. Generalis est externa ad visibilem Ecclesiam & filiorum Dei coetum destinatio & vocatio. Zij worden 'generatim filii Dei appellantur'. Specialis vero adoptio est efficax (...). Quae adoptio (...) solum veris electis & fidelibus convenit: qui propterea (...) proprio suo modo filii Dei appellantur.

48. *Opera*, II, 52: ...promissionem Dei, ratione efficaciae illius, esse indefinitam, ac sensu particularem, non autem universalem.

omdat zij alleen steunt op het onveranderlijke welbehagen en besluit van God.⁴⁹

Overigens is het opmerkelijk, dat Gomarus veel meer spreekt over de beloften dan over het verbond. Maar wij zagen, dat dit bij Beza en Zanchius ook al het geval was. Het verbond wordt dan kennelijk wel erbij verondersteld, maar ze vonden het blijkbaar niet nodig om het expliciet te vermelden. Daarvoor stond het verbond bij hen te weinig in de theologische belangstelling.

Galatenbrief

Gaan we nu nog na, waar Gomarus wel uitdrukkelijk over het verbond spreekt, dan stuiten wij op zijn uitleg van de Galatenbrief. Het is veelzeggend, dat deze uitleg geplaatst wordt in het kader van de vraag, of Christus voor alle mensen afzonderlijk gestorven is. Dat was in het conflict met de remonstranten een uiterst actuele en dringende vraagstelling. Het is daarom te begrijpen, dat Gomarus de Schrift met name met het oog daarop heeft gelezen.

Hij blijkt vooral crop uit te zijn om bijbelse argumenten ('demonstrationes') te vinden, die tegen de universele genade van Christus' dood ingaan. Gomarus zet ze alle op een rij en noemt dan als zesde argument, dat Christus het bloed van het nieuwe verbond alleen voor de uitverkorenen heeft gestort tot heiliging en vergeving van hun zonden en dat dit niet geldt voor de verworpenen.⁵⁰ Daarom is dit nieuwe verbond ook een vast en blijvend verbond, zodat God met zijn altijd durende genade zijn bondgenoten nabij is.

We zien hier, dat het genadeverbond duidelijk beperkt wordt tot de uitverkorenen en dat de theologische fundering daarvan onder andere ligt in de verzoening door Christus. Christus is alleen voor de uitverkorenen gestorven. Voor hen alleen heeft Hij verzoening aangebracht. Daarom is ook het genadeverbond, waarin de verzoening van de zonden centraal staat, alleen voor de uitverkorenen bestemd.

Hoezeer Gomarus erop gespist is om het genadeverbond tot de verkorenen te beperken, blijkt uit wat hij in hetzelfde verband opmerkt over Genesis 3:15. Voor Gomarus' tegenstanders is dit een Schriftwoord, waaruit zou kunnen worden opgemaakt, dat de mensen als zodanig in universele zin, zowel verworpenen als verkorenen, deelgenoten zijn van het verbond der genade en door de dood van Christus uit de macht van de Satan zijn verlost. Maar Gomarus wijst deze excgese af door te stellen, dat deze woorden van Genesis 3:15 niet over het genadeverbond spreken. Ze zijn immers gericht tot de duivel en zijn zaad. Als er van een echt verbond sprake is, moet het altijd gaan om een

verplichting met zekere voorwaarden, die van beide kanten wordt aanvaard. Dat is hier niet het geval. Daarom is hier niet van een echt verbond sprake.

Hebreeën 8 en 9

We merkten al op, dat Gomarus ook in zijn uitleg van Hebreeën 8 en 9 over het verbond spreekt. Dat kan ook niet anders, omdat de Schrifttekst daarover expliciet handelt. In aansluiting daarop wordt door Gomarus vooral de aandacht gericht op het testament-karakter van het verbond. Dat hangt samen met het feit, dat in de Hebreeënbrief het verbond uitdrukkelijk gegrond wordt in de dood van Christus. Dat maakt het verbond juist tot testament. Hoezeer Gomarus het verbond in zijn wederkerig ('foedus') en in zijn eenzijdig karakter ('testamentum') in één wil denken, komt daarin uit, dat hij spreekt over een 'testamentachtig verbond' ('foedus testamentarium') en een 'verbondstestament' ('testamentum foederis'). Het verbond is niet zonder het testament en omgekeerd.⁵¹

Wel wijst het eerste, het wederkerig verbondskarakter, het primaire en structurele in het verbond aan. Het verbond is het wederzijds verdrag ('pactum') van God en de gelovigen. Het tweede, het verbond als testament, wijst op het modale karakter ervan. Het slaat met name op het eerste deel van het verbond, namelijk de belofte van God, dat Hij onze God is, die gefundeerd is in de verdienste van de gehoorzaamheid van zijn Zoon.

Uit Gomarus' uitleg van Hebreeën 8 blijkt opnieuw, dat Gomarus ook de andere termen, die in de contemporaine orthodoxe verbondsleer ingang kregen, heeft gekend. Nu haalt hij ze niet aan als termen die door anderen zijn gebruikt, maar hij noemt ze zelf. Zo zegt hij van Abraham als de vader van alle gelovigen, dat zij de heiliging en rechtvaardiging niet hebben ontvangen uit kracht van het verbond der werken of het wettelijk verbond, maar uit kracht van het genadeverbond, dat hij tevens omschrijft als het verbond van de belofte, van de zegening en het behoud door Christus.⁵² Even verder noemt hij dit laatste verbond het verbond van het evangelie en het nieuwe verbond.⁵³ Alle toen voorkomende termen worden door Gomarus dus gebruikt.

Het gaat in Hebreeën 8 echter vooral om de tegenstelling tussen het oude en het nieuwe verbond. Daarop valt ook bij Gomarus de nadruk. Het nieuwe verbond is door zijn beloften en volmaaktheid voortreffelijker dan het wettelijk verbond. Het is van een andere aard en daarom moest het wettelijke verbond worden afgeschaft.⁵⁴ Het woord 'afschaffing' ('abrogatio') doet ons opnieuw aan Coccejus denken, maar hier blijkt opnieuw, dat Gomarus het gebruikt in

49. *Opera*, II, 12: ...prior quodammodo inanis reddi potest, non quidem Dei promittentis; sed hominum, conditionem violantium vitio. Posterior vero non potest: siquidem solo Dei beneficio & decreto immutabili ininitur. Gomarus verwijst dan naar Romeinen 11:1.

50. *Opera*, II, 92: Ergo pro solis electis Christus sanguinem novi foederis effudit ac mortuus est, non autem pro reprobis.

51. *Opera*, II, 351: ...adeo ut non immerito foedus testamentarium & testamentum foederis, ob concursus utriusque, queat appellari.

52. *Opera*, II, 346: ...non tamen vi foederis operum, seu legalis (...), sed vi foederis gratiae, promissionis, benedictionis, seu salutis per Christum.

53. *Opera*, II, 346: foedus Evangelii appellatur & novum.

54. *Opera*, II, 346: foedus legale, cum suis circumstantiis, novo, alterius generis, succedente, fuisse abrogandum.

aansluiting op de Schrifttekst, terwijl Coccejus het begrip later verheft tot één van de belangrijkste structuur-momenten van zijn verbondsleer.

Het verbond in Gomarus' sacramentsleer

Uiteraard komt bij Gomarus het verbond ook ter sprake bij de sacramenten en dan in het bijzonder als het gaat over de doop, met name de kinderdoop. Maar ook de sacramenten als zodanig worden door hem tekenen van het verbond van God genoemd.⁵⁵ Dit geldt dus ook van het avondmaal. De doop is het teken van het opgenomen worden in het verbond en het avondmaal, dat later komt, is het symbool van het voortgezet delen in het reeds eerder begonnen verbond.⁵⁶ Op dit laatste gaat Gomarus echter niet verder in. Hij beperkt zich dus, als het over het verbond gaat, vrijwel uitsluitend tot de doop.

Hij heeft er een tweetal disputaties aan gewijd, maar wij willen eerst nagaan, hoe hij in zijn Schriftuitleg hierover spreekt. Het blijkt dan in de eerste plaats, dat hij de doop nauw verbindt met het opgenomen worden in het verbond en daarmee tegelijk in de kerk. Zo schrijft hij naar aanleiding van Mattheüs 3:13 vv., dat de doop de betekening en verzegeling is van het verbond met God en van de gemeenschap van de kerk.⁵⁷

Gomarus duidt dit echter nader aan als een 'algemene betekening' ('significatio generalis'). Hiervan moet echter de 'bijzondere betekening' ('significatio specialis') worden onderscheiden. De laatste omvat de vergeving der zonde en die is niet met de christelijke doop als zodanig gegeven.

We zouden hierin een verzwakking van de doop als zodanig kunnen lezen en dat is misschien ook wel de bedoeling van Gomarus geweest. Toch ligt daarin niet het zwaartepunt. Dat ligt veeleer in het gegeven, dat de doop (slechts) een teken en zegel is van het werkelijk behoren tot het verbond van God, dat in het geloof realiteit wordt.

We vinden dat terug in zijn uitleg van Mattheüs 28:19. Gomarus legt daar de nadruk erop, dat zij, tot wie het evangelie komt, eerst door het geloof bondgenoten van God zijn gemaakt en dan (pas) de doop ontvangen als zegel van het verbond en de belofte van God.⁵⁸ De doop heeft dan geen betrekking op het begin van het geloof maar op de bevestiging en versterking ervan.⁵⁹

Gomarus wil kennelijk elk misverstand voorkomen, dat zou gaan in de richting van een gelijkstelling van de doop als zodanig en het deelgenoot zijn van het verbond en het heil, dat daarin ligt opgesloten. Dat blijkt al uit de terminologie, waarmee hij de doop als sacrament omschrijft.

Als in Titus 3 de doop het bad der wedergeboorte wordt genoemd, wijst Gomarus erop, dat hier het woord doop niet in eigenlijke maar in oneigenlijke zin moet worden verstaan. Het moet worden gelezen als een 'metonym', een vergelijking, die met een andersoortig gegeven, hier dus het bad der wedergeboorte, wordt gemaakt.⁶⁰

De afstand tussen de doop en het (delen in het) verbond wordt ook op andere manieren terminologisch door Gomarus onderstreept. Zo spreekt hij over de doop als een 'symbool van het verbond' ('foederis symbolum').⁶¹ Ook noemt hij de doop vaak een 'type' ('typus') of 'instrument' en onderscheidt hij de doop als 'indirecte instrumentele oorzaak' ('causa instrumentalis remota') van het geloof en als directe instrumentele oorzaak' ('causa instrumentalis propinqua') van het delen in het heil.⁶²

Nog duidelijker komt de afstand tussen het teken en de betekende zaak in de doop tot uiting, wanneer Gomarus ook hier weer de onderscheiding tussen uitwendig en inwendig invoert. Voor de één is de doop namelijk alleen uitwendig, voor de ander is de uitwendige doop verbonden met een inwendige.⁶³

Hoe sterk deze onderscheiding bij Gomarus functioneert, wordt ons duidelijk, als wij zijn twee disputaties over de doop nagaan, met name de eerste.

Hij geeft daarin een definitie van de doop, die (op het eerste gezicht) een uitgesproken positieve inhoud laat zien. De doop is het sacrament, 'waardoor allen die door Christus met God in het verbond zijn opgenomen door het water moeten worden besprenkeld (...) tot betekening en verzegeling van hun opneming in het nieuwe verbond der genade, dat door Jezus Christus is geopenbaard, en tot bevestiging van hun geloof en bekering.'⁶⁴

Duidelijk is, dat Gomarus hier uitgaat van degenen, die door het geloof al bondgenoten van God zijn geworden. Het zijn de 'bondgenoten' ('foederati'), die worden gedoopt. De doop is dan ook alleen bevestiging van hun opgenomen zijn in het verbond der genade, omdat ze ook bevestiging is van hun geloof en bekering. Dit sluit aan bij het al eerder genoemde gegeven, dat Gomarus ervan uitgaat, dat het geloof aan de doop voorafgaat. De doop is als teken van het verbond een zichtbare gestalte van een reeds aanwezige, onzichtbare genade.⁶⁵

Deze positieve inzet wordt echter spoedig door Gomarus afgezwakt, wanneer hij de door de doop betekende zaak, namelijk het opgenomen zijn in het eeu-

55. *Opera*, III, 123 s., Disp. XXXI. In These III en VII worden de sacramenten 'signa foederis Dei' genoemd, in These XXIII 'sigillum foederis'.

56. *Opera*, III, 127, Disputatio XXXI, Th. LXV.

57. *Opera*, I, 27: ...foederis cum Deo & communionis Ecclesiae significatio & obsignatio.

58. *Opera*, I, 193: Postquam igitur per fidem facti sunt Deo foederati, baptismum susceperunt, foederis & promissionis divinae sigillum.

59. *Opera*, I, 344 (n.a.v. Joh. 3:5): Praeterea regeneratio (...) in adultis antecedit baptismum.

60. *Opera*, I, 76: ...nec proprie, sed improprie per consuetam metonym (...) lavacrum regenerationis (Tit. 3) appellari.

61. N.a.v. 1 Petr. 3:21 (*Opera*, II, 429).

62. N.a.v. Kol. 2 (*Opera*, II, 233 s.).

63. *Opera*, II, 431: Baptismus alius est mere externus, alius cum interno conjunctus.

64. *Opera*, III, 128, Disputatio XXXII, De Baptismo, Th.XI: Baptismus, est sacramentum (...), quo (...) omnes Deo, per Christum, foederati, aqua tingi debent (...) ad significandam & obsignandam susceptionem, in novum gratiae foedus per Jesum Christum exhibitum & fidei atque resipiscentiae confirmationem.

65. *Opera*, III, Th. XI: Baptismus est forma visibilis invisibilis gratiae (...), Signum foederis.

wig verbond met God, dat in Christus geopenbaard is, nader onderscheidt in een deels uitwendig en deels inwendig verbond.⁶⁶

In de voorafgaande disputatie, die over de sacramenten in het algemeen handelt, geeft hij daarvan een verdere uitwerking. Beide sacramenten hebben het verbond der genade als hun object of betekende zaak, waarvan beide het teken zijn. Maar weer zegt Gomarus dan, dat dit verbond deels uitwendig, deels inwendig is.⁶⁷

In de daarop volgende stelling gaat Gomarus dieper hierop door. Het uitwendig verbond blijkt dan te maken te hebben met de zichtbare kerk, waarin vrijwel alles uitwendig toegaat. Want 'het uitwendig verbond bestaat uit een uitwendig verbonden zijn met God en met een zichtbare verbondenheid van de strijdende kerk op aarde. Daardoor scheidt iemand door uitwendige belijdenis van geloof en leven zich af van de goddeloosheid en onreinheid van de wereld en voegt hij zich bij en verbindt hij zich met de dienst van God en van de zichtbare kerk. Omgekeerd neemt God hem aan en erkent Hij hem als een uitwendig lid van zijn zichtbare kerk en in zoverre tenminste als een bondeling en heilige'.⁶⁸

In deze volzin komt het woord 'uitwendig' vier keer en het woord 'zichtbaar' drie keer voor. Dat typeert Gomarus' visie op de kerk en het verbond. De zichtbare kerk is de uitwendige kerk en in dat kader staat het uitwendig verbond. Zo krijgt dit uitwendig verbond niet alleen een grote zelfstandigheid ten opzichte van het inwendig verbond, maar neemt het vanwege zijn empirische gestalte in de zichtbare kerk ook een dominerende plaats in.

Gomarus doet zijn best om aan dit uitwendig verbond, gesitueerd in de zichtbare kerk, een zo groot mogelijke betekenis toe te kennen. Want 'op deze manier geeft God zich aan de hele zichtbare kerk gemeenschappelijk en noemt Hij haar zijn volk, zijn Koninkrijk en kinderen van dit Rijk. Ware gelovigen en hypocrieten zijn hier vermengd'.⁶⁹

Er worden dus aan hen, die in dit uitwendige verbond met de zichtbare kerk delen, uitnemende titels en namen toegekend. Maar zij staan allen onder de beheersing van het 'uitwendige'. Wat dit inhoudelijk, dat wil zeggen met betrekking tot het heil, te betekenen heeft, is ons al duidelijk geworden. Daar staat het namelijk los van, zoals het uitwendige los van het inwendige staat, omdat het een eigen, zelfstandige status heeft gekregen. Zo zien wij het bij Gomarus al gaan in de richting van een uitwendig verbond, dat gescheiden wordt van het inwendig verbond.

Als Gomarus daarna het inwendige verbond gaat beschrijven, keert hij weer terug naar zijn eerder genoemde definitie. Het gaat dan weer om het wederke-

rige verbond, maar dan zodanig, dat de Geest zorgt voor de vervulling van de voorwaarde door het levende geloof te schenken. Daardoor is God hun Behouder en zal dat eeuwig blijven, doordat Hij ze doet delen in Christus en zijn weldaden. Zo kan Hij wederkerig ook de dienst van een volhardend geloof en gehoorzaamheid eisen.

We kunnen hieruit opmaken, dat Gomarus de uitwendige gestalte van het verbond op een secundaire wijze in zijn verbondsopvatting heeft opgenomen, en daaraan vervolgens een zodanige zelfstandigheid toekent, dat ze een eigen betekenis krijgt, die alles te maken heeft met de empirische kerk, zoals zij zich zichtbaar aan ons voordoet op aarde. Dat is echter niet de kerk in haar ware gestalte zoals ook het uitwendige verbond niet het ware verbond der genade is. Want die ware kerk bestaat alleen uit 'alle uitververkorenen, die gered zijn door het bloed van Christus'.⁷⁰ 'De verworpenen, die als bokken met de schapen zijn vermengd, zijn in wezen wel in de Kerk, maar niet uit de Kerk'.⁷¹

Dit wordt nog bevestigd, wanneer Gomarus het doel van de sacramenten en dus ook van de doop als betekening en verzegeling van het genadeverbond ziet als het middel, waardoor het geloof en de gehoorzaamheid van de bondgenoten wordt bevestigd.⁷² Deze positieve functie wordt ook dan weer onderscheiden van een meer algemene. De eerste wordt het eigenlijke doel van de doop genoemd. Gomarus voegt er wel aan toe, dat die alleen betrekking heeft op die bondgenoten, die dat niet alleen uitwendig maar ook inwendig zijn. Dan dient ze zonder meer tot bevestiging van de genade van de gemeenschap met Christus en de vergeving der zonden.⁷³

Maar het algemene doel van de doop, dat overeenkomt met een uitwendige gemeenschap met Christus voor alle bondgenoten, is, dat aan hen de genade, die door de doop is betekend, wordt bevestigd op voorwaarde van geloof en bekering.⁷⁴ 'Algemeen' en 'voorwaardelijk' zijn hier dus de sleutelwoorden. Het verschil komt tenslotte daarop neer, dat de sacramenten voor degenen, die zowel in het uitwendige als het inwendige verbond delen, zonder meer ('simpliciter') zowel tekenen van het verbond alsook zegelen der gerechtigheid zijn. Voor hen echter, die alleen tot het uitwendig verbond behoren, zijn 'de sacramenten in zoverre tekenen en zegels van het verbond, dat zij niet zonder meer en in absolute zin ook zegelen der gerechtigheid zijn. Want die laatste missen

66. *Opera*, III, 129, Th. XXV: ...foederis (partim externi. partim interni)...

67. *Opera*, III, 125, Disputatio XXXI, De Sacramentis, Th. XXX: Objectum vero, seu res signata, ad quam, hoc signum bimembre, refertur, est foedus gratiae: partim externum, partim internum.

68. *Opera*, III, Th. XXXI.

69. *Opera*, III, Th. XXXII.

70. *Opera*, III, 121, Disputatio De Ecclesia Dei, Th. XIV: Materia (ex qua, Ecclesia est) sunt omnes & soli electi (...) Christique sanguine redempti. Zie ook Th. XXXI.

71. *Opera*, III, Th. XXIV: Et reprobi, velut haedi, cum ovibus, permixti, proprie sunt in Ecclesia; sed non, ex Ecclesia.

72. *Opera*, III, Th. LIV: Medius, est fidei & obedientiae foederatorum confirmatio.

73. *Opera*, III, 130, Th. XXXVI: ...baptismus, vel proprius est, vel communis. Proprius (qui solis, interius & exterius, Deo foederatis convenit) est...

74. *Opera*, III, 130, Th. XXXVI: Communis vero finis, omnibus externa Christi communione foederatis congruens, est ut res, conditione fidei & resipiscentiae, gratia Baptismo signata, confirmetur.

zij, althans zij zijn er alleen vanuit een veronderstelde voorwaarde, namelijk indien zij waarlijk zich bekeren en geloven in Jezus Christus'.⁷⁵

Verbond en kinderdoop

Tenslotte geven wij weer, hoe Gomarus tegen de kinderen aankijkt, die uit gelovige ouders zijn geboren en gedoopt zijn. Hij geeft daarvan een duidelijk bescheid. Hij verbindt namelijk de kinderen heel uitdrukkelijk met hun ouders. Als deze als gelovigen zijn opgenomen in het verbond, dan geldt dat ook van hen, die uit hen geboren zijn. Daarom ontvangen zij eveneens de doop als het zegel van het verbond en de goddelijke belofte.⁷⁶ Gomarus verwijst dan naar Genesis 17:7, omdat het dezelfde oorzaak is, waarom Abraham en zijn nakomelingen besneden zijn en waarom nu aan de volwassen en tot het geloof bekeerde ouders de doop wordt toebedeeld en ook hun kinderen gedoopt moeten worden. Voor Gomarus is dat een zaak van redelijke gevolgtrekking ('syllogismus'). Zij aan wie de belofte is gegeven, moeten worden gedoopt. Die belofte komt toe 'aan u en uw kinderen' zoals Handelingen 2:38 v. ons leert. Dus moeten 'u en uw kinderen' worden gedoopt, omdat zij die uit christelijke ouders zijn geboren bondgenoten zijn.

Toch toont Gomarus op dit punt een zekere ambivalentie. Ze betreft niet de eis, dat deze kinderen gedoopt moeten worden, want daarover is hij zonder meer duidelijk. Maar wel is ze bij hem te bespeuren, als het gaat om de betekenis en inhoud van deze doop.

In zijn uitleg van Mattheüs 28:19 en Handelingen 2:38 v. noemt hij de doop het teken van het verbond, maar hij voegt eraan toe, dat dit verplicht tot een toekomstig geloof en als zodanig aan het onderwijzen, waarover Mattheüs 28:19 spreekt, voorafgaat.⁷⁷ In zijn disputatie over de doop is Gomarus echter positiever. Ook hier spreekt hij uit, dat zij, op wie de belofte van het verbond des heils in Christus geopenbaard betrekking heeft, gedoopt moeten worden. Welnu, de kinderen der gelovigen behoren tot die categorie. Dus moeten zij worden gedoopt. Hier wordt dus niet gesproken over een toekomstig geloof.

Gomarus doet zelfs nog een stap verder, als hij deze belofte concreet gaat invullen met de Heilige Geest. Hij zegt dan, dat 'aan hen, op wie de Heilige Geest betrekking heeft niet het water van de doop kan worden ontzegd'. De Heilige Geest heeft ook op de kinderen betrekking, dus kan ook aan hen de

doop niet worden geweigerd.⁷⁸ Dezelfde gedachtengang past Gomarus toe, als hij deze belofte betreft op Christus en de kerk.

Dat Gomarus hierin een ruim en positief standpunt inneemt, blijkt ook nog daaruit, dat hij stelt, dat al deze beloften aan de kinderen toekomen, ook al is er slechts één van de ouders gelovig.⁷⁹

Overeenkomst en verschil tussen Beza, Zanchius en Gomarus

Met Gomarus hebben wij de laatste van de drie theologen behandeld, die wij voor de beginnende gereformeerd-scholastieke traditie representatief achtten. Als wij ze alle drie, Beza, Zanchius en Gomarus, summier met elkaar vergelijken inzake hun verbondsbeschouwing, treffen wij zowel overeenkomst als verschil aan. De belangrijkste overeenkomst is, dat bij alle drie het verbond een geringe plaats inneemt en feitelijk geen structurele betekenis heeft voor het geheel van hun theologie.

In dat opzicht onderscheiden zij zich van de Heidelbergse theologen Ursinus en Olevianus en ook van de gereformeerde puriteinen in Engeland als W. Perkins.

De reden daarvoor is ook een gemeenschappelijke. Bij alle drie staat de predestinatieleer in hun theologie dermate centraal, dat zij andere componenten van de leer overheerst en daarvoor vaak geen zelfstandige plaats overlaat. Dat geldt in ieder geval van het verbond. In feite is het verbond een *onder*-deel van de verkiezing, dat in deze ondergeschikte positie geen eigen inbreng te geven heeft.

Wij hebben echter gezien, dat bij de door ons behandelde Heidelbergse theologen en ook bij Perkins de verkiezing eveneens centraal staat. Dat bij hen echter toch aan het verbond een veel duidelijker theologisch accent wordt gegeven, vindt zijn reden niet in een verzelfstandiging van het verbond ten opzichte van de verkiezing, maar in het toekennen van een eigen functie van het verbond in de realisering van de verkiezing. Met name bij Perkins is dit het geval.

Dit laatste vinden wij bij de behandelde scholastieke theologen niet meer terug. Zij hadden voor het verbond ook in zijn functionele betekenis als (historische) uitvoering van de verkiezing vrijwel geen aandacht. Kennelijk zagen zij de theologische relevantie ervan niet (meer) in. Misschien is dit laatste nog te bewust gedacht. Waarschijnlijker is het, dat zij min of meer spontaan niet meer op de gedachte kwamen om aan het verbond uitdrukkelijk aandacht te schenken, omdat zij het in het theologisch klimaat, waarin zij zich ophielden, niet meer tegenkwamen. Het verbond bracht immers niets nieuws aan bij wat zij vanuit de verkiezing van God al wisten en dus aangereikt hadden.

75. *Opera*, III, 127, Th. LXI: Contra vero, qui externi foederis solum sunt participes, iis, eatenus etiam sacramenta, sunt signa & sigilla foederis, non autem simpliciter & absolute, etiam sigilla iustitiae: quum ea careant; sed tantum ex hypothesi conditionis, si vere respiscant & credant in Jesum Christum.

76. *Opera* I, 193. Postquam igitur per fidem facti sunt Deo foederati, baptismum susceperunt, foederis & promissionis divinae sigillum. Ac similiter, liberi ex iis nati, facti sunt foederati Deo (N.a.v. Matth. 28:19).

77. *Opera*, I, 193: ...quia parentibus Christianis nati, Deo foederati sunt, baptismus, in signum foederis illius, ad futuram fidem obligans, praecedat doctrinam.

78. *Opera*, I 30, Th. XXXIX: Ad quos Spiritus sanctus pertinet: illis aqua Baptismi, denegari non potest: ad infantem Spiritus sanctus pertinet. Ergo iis aqua Baptismi denegari non potest.

79. *Opera*, III, Th. XXXVIII: ex alio saltem parente fidei progeneris.

Overigens zagen wij, dat alle drie theologen wel meer en uitdrukkelijker spreken over de belofte. In feite veronderstelt deze belofte het verbond. Opmerkelijk is echter, dat het verbond meestal niet wordt genoemd. Ook dat kan erop wijzen, dat de verbondsgedachte als zodanig niet bij hen leefde, ook al waren zij in de vorm van de belofte er inhoudelijk mee bezig.

Een tweede overeenkomst tussen Beza, Zanchius en Gomarus hebben wij eigenlijk al genoemd. Ze bestaat daaruit, dat zij het delen in het genadeverbond alleen zien weggelegd voor de verkorenen. Alle drie zijn daarin zonder meer duidelijk. Maar er bestaat tussen hen wel een verschil in radicaliteit.

Daarmee kom ik op een eerste verschil. Zanchius gaat in de gelijkstelling van verkiezing en verbond zover, dat hij het verbond alleen aanwezig acht, wanneer de uitverkorenen erin delen. Wanneer dat niet zo is, is er van het verbond in geen enkel opzicht sprake. Het duidelijkst komt dat uit in zijn doopbeschouwing. De doop is een teken en zegel van het verbond. Daarom worden alleen de uitverkorenen echt gedoopt. Dat geldt niet slechts de volwassenen onder hen maar ook de kinderen. De laatsten hoeven daarvoor nog niet eens kinderen van gelovigen te zijn. Beslissend is, dat zij uitverkoren zijn, al zijn ze kinderen van goddeloos levende mensen.

Als het dus zo is, dat er ook niet uitverkorenen worden gedoopt, dan is dat geen echte doop. Het is een schijndoop, het is helemaal geen doop. Zij blijven in feite ongedoopt. Dat is dus het meest radicale standpunt, waarin verbond en verkiezing volstrekt samenvallen.

Beza gaat ook een heel eind in die richting, maar spreekt zich alleen niet zo radicaal uit. In ieder geval houdt hij rekening met het feit, dat ook niet uitverkorenen, met name onder de kinderen der gelovigen, gedoopt worden. Hij stelt dan wel, dat deze kinderen niet echt tot het verbond behoren. Maar hij gaat niet zover, dat hij zegt, dat deze kinderen als niet gedoopt moeten worden beschouwd. Wat de doop dan voor hen wel betekent, komt er bij Beza niet duidelijk uit.

Gomarus doet echter een belangrijke stap verder. Ook bij hem staat de gedachte centraal, dat het delen in het nieuwe verbond der genade alleen voor de uitverkorenen bestemd is. Hij voert echter een onderscheiding in, die de mogelijkheid biedt om het verbond ook in een ruimere vorm te zien. Hij spreekt van een uitwendig en een inwendig verbond. Het inwendig verbond is het eigenlijke verbond, dat ook alleen tot behoud strekt. Het uitwendig verbond is veel omvangrijker. Daarin delen allen, die tot de zichtbare kerk behoren en de doop als teken en zegel van het verbond hebben ontvangen. Van de laatsten geldt alles op een uitwendige manier. Zij zijn uitwendige bondgenoten, uitwendige kinderen van God, uitwendig verbonden met God en de kerk. Van de uitverkorenen geldt dat alles ook, maar dan niet alleen uitwendig maar ook inwendig. Van de verworpenen geldt, dat zij alleen in het uitwendige verbond delen.

Het inhoudelijke verschil tussen beide is, dat het uitwendig verbond bestaat uit

een belofte van heil enerzijds en een eis om aan de voorwaarde van geloof en bekering te voldoen anderzijds. Het inwendig verbond bevat echter behalve alles wat al in het uitwendige verbond ligt opgesloten ook nog de extra belofte, dat God door de Heilige Geest zelf ervoor zal zorgen, dat de bondgenoten aan de voorwaarde van geloof en bekering voldoen. Met andere woorden, God geeft het geloof en de bekering erbij, en zo zorgt God er zelf voor, dat het genadeverbond ook werkelijk wordt gerealiseerd en het heil ervan echt wordt ontvangen.

Het is bij ons onderzoek van Gomarus duidelijk geworden, dat deze onderscheiding tussen uitwendig en inwendig een belangrijke rol speelt in zijn hele theologie. Wellicht heeft hij ze te danken aan de puriteinse theologen. Zo zagen wij al eerder, dat ook Perkins deze onderscheiding invoert in zijn verbondsl eer.⁸⁰ In ieder geval is het zo, dat deze onderscheiding een blijvende invloed heeft gehad op de verdere ontwikkeling van de orthodox-gereformeerde verbondsl eer.

Het laatste, waarop wij in deze vergelijking tussen Beza, Zanchius en Gomarus willen wijzen, is hun positieve invulling van de kinderdoop en daarmee van hun oordeel over de jonge kinderen ten opzichte van hun delen in het verbond der genade. Bij alle drie zien wij, dat hun uitgangspunt is, dat zij de kinderen der gelovigen beschouwen als kinderen van God, die delen in het heil van het verbond en dus als Gods verkorenen mogen worden gezien.

Zoals wij al zagen, is Zanchius hierin het meest radicaal. Want hij betreft deze positieve inschatting van de kinderen niet alleen op de kinderen der gelovigen maar laat ze slaan op een veel wijdere kring, waarin zelfs kinderen van niet gelovigen zich kunnen bevinden.

Beza heeft ook een positieve uitgangspositie, maar houdt er wel meer rekening mee, dat later kinderen ongelovig kunnen zijn. Dan blijken ze toch niet werkelijk in het genadeverbond met God te zijn opgenomen. Maar deze veronderstelde verkiezing of verwerping vormt slechts een nevenlijn. De positieve invulling overheerst.

Gomarus gaat echter daarin verder. Al neemt ook hij zijn uitgangspositie in een beschouwen van de kinderen als uitverkoren deelgenoten van het verbond, door zijn onderscheiding van een uitwendig en inwendig verbond treedt er bij hem een zekere ambivalentie op. Bij hem komt er structurele ruimte voor de gedachte, dat een kind wel gedoopt kan zijn en wel in het verbond kan zijn opgenomen, maar dat dit beperkt is gebleven tot het uitwendige. Ook voert hij de gedachte van de verplichting tot toekomstig geloof in. Dat maakt onduidelijk en daardoor onzeker, of het gedoopte kind werkelijk deelt in het door God in zijn verbond beloofde heil. Hiermee heeft Gomarus een onzekerheidsfactor in zijn doop- en verbondsb beschouwing ingevoerd, die in later tijd steeds be-

80. Perkins rekent echter het verbond als zodanig tot de 'uiterlijke middelen', waardoor God zijn verkiezing realiseert. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie*, A.w., 4, 145, 148 v., 179.

langrijker zal gaan worden en de visie op de gemeente meer en meer zal gaan bepalen.

Gomarus en de Dordtse Leerregels

Gezien de structuur van onze studie, zien we ervan af om in een afzonderlijk hoofdstuk aandacht te schenken aan de vraag, welke verbondsbeschouwing naar voren komt in de *Dordtse Leerregels* (D.L.). Maar omdat Gomarus een invloedrijke rol heeft gespeeld in het conflict met Arminius en de remonstranten en er dus alle reden is om de *Dordtse Leerregels* onder andere te zien tegen de achtergrond van zijn theologie, willen wij hier een summiere vergelijking maken tussen de verbondsgedachte zoals wij die bij Gomarus aantreffen en zoals wij die in de *Dordtse Leerregels* tegenkomen.

Wanneer wij de laatste onderzoeken op het punt van het verbond, is het eerste, wat ons daarbij opvalt, dat ook hier het verbond nauwelijks ter sprake komt. In de *Leerregels* zelf is dit slechts tweemaal het geval, namelijk in Hoofdstuk I, 17 en II, 8. Deze kwantitatieve constatering zou ons reeds kunnen wijzen in de richting, dat de *Dordtse Leerregels* staan in de traditie van de scholastieke, gereformeerde theologen als Beza, Zanchius en Gomarus. Dit in onderscheid van die traditielijn, waarin het verbond een veel meer uitgesproken plaats krijgt zoals bij de Heidelbergse en Engelse theologen.

Dit wordt bevestigd, wanneer wij de twee genoemde plaatsen nader bezien. In D.L., I, 17 wordt het genadeverbond genoemd in verband met de kinderen der gelovigen. Zij worden heilig genoemd. 'niet van nature, maar uit kracht van het genadeverbond, in hetwelk zij met hun ouders begrepen zijn...'.⁸¹

Dit uitdrukkelijk noemen van het genadeverbond in verband met de kinderen der gelovigen kwamen wij bij alle gereformeerde theologen tegen, zonder enige uitzondering. Ook bij Beza, Zanchius en Gomarus vinden wij dit terug. In dit opzicht staan de *Dordtse Leerregels* geheel in de brede gereformeerde traditie.

Dat geldt ook in een meer inhoudelijk opzicht. Uit D.L., I, 17 blijkt namelijk, dat het opgenomen zijn van de kinderen in het genadeverbond gelijk staat met hun verkoren zijn. Godzalige ouders mogen dan ook 'niet twifelen aan de verkiezing en zaligheid hunner kinderen, welke God in hunne kindsheid uit dit leven wegneemt'.

Ook deze positieve verbinding tussen genadeverbond en verkiezing, die tegelijk een beperking van het genadeverbond inhoudt tot de verkorenen, vonden wij al eerder terug. Juist bij Beza en vooral bij Zanchius is dat het geval. In principe geldt dit ook van Gomarus, maar die wil toch met zijn onderscheidingen tussen uitwendig en inwendig verbond de marge van het genadeverbond

verruimen in de richting van allen, die gedoopt zijn en tot de (zichtbare) kerk gerekend worden. Bij Gomarus brengt dat echter tegelijk met zich mee, dat de zekerheid aangaande het heil van de kinderen der gelovigen onder druk komt te staan. In de *Dordtse Leerregels* is dit beslist niet het geval. Ze stellen verbond en verkiezing zonder meer gelijk en laten daarom geen enkele aarzeling bestaan over de zaligheid van de jonggestorven kinderen der gelovigen. Daarin staan zij dichter bij Zanchius dan bij Gomarus.

De tweede keer, dat de *Dordtse Leerregels* over het verbond spreken, bevat slechts een zeer summiere verwijzing ernaar. Het staat daar namelijk tussen haakjes aangegeven in een paragraaf, die thematisch handelt over de vrije, goddelijke verkiezing. Met nadruk wordt gesteld, dat 'God heeft gewild, dat Christus door het bloed zijns kruises (waarmede hij het Nieuwe Verbond bevestigd heeft), uit alle volkeren (...) diegenen allen en alleen, krachtiglijk zoude verlossen, die van eeuwigheid tot de zaligheid verkoren en van den Vader hem gegeven zijn...'.⁸²

Het tussen haakjes staan van het verbond mag niet tot het oordeel leiden, dat het verbond als van minder waarde wordt geacht. Het betekent wel, dat het geen eigen plaats inneemt, als zodanig niet en ook niet in relatie tot de verkiezing, maar dat het veeleer in deze verkiezing ligt opgesloten. Het verbond wordt door de verkiezing omvat.

In de tweede plaats wordt duidelijk, dat wat over het verbond wordt gezegd zich beperkt tot het gegeven, dat Christus in zijn bloedstorting het nieuwe verbond heeft bevestigd. Dit geeft aan, dat er een concentratie alsook een reductie wordt toegepast in het spreken over het verbond. Het verbond kent immers veel meer aspecten en componenten, die reeds eerder door de gereformeerde theologen zijn verwerkt. Dit alles blijft echter hier ongenoemd.

De oorzaak daarvan is in zoverre moeilijk aan te geven, dat de *Dordtse Leerregels* zelf zich hierover niet hebben uitgesproken. Ook krijgen wij uit de *Acta* van de Dordtse Synode hierover geen uitsluitsel.

K. Schilder verklaart dit uit het feit, dat er in die tijd (al) grote onzekerheid bestond over het verbond en dus ook over de verbondsleer. Gomarus is daarvan volgens hem een van de 'prachtigste' voorbeelden. En omdat het in officiële kerkelijke uitspraken alleen over die zaken kan gaan, waarover voldoende overeenstemming en zekerheid bestaat, is daaruit te verklaren, dat niet alleen in de *Dordtse Leerregels* maar ook in de andere gereformeerde belijdenisschriften het verbond vrijwel niet wordt genoemd.⁸²

Naar ons inzicht is er echter een andere reden op te geven. Zij ligt opgesloten in het feit, dat de *Dordtse Leerregels* hier zich bewegen in de traditie van de gereformeerde scholastieken als Beza, Zanchius en Gomarus. We hebben immers gezien, dat dit ontbreken van een expliciete verbondsleer ook voor hen

81. Wij sluiten ons zoveel mogelijk aan bij de tekst in de uitgave van J.N. Bakhuizen van den Brink, *De Nederlandsche Belijdenisschriften*, Amsterdam 1940.

82. Schilder meent, dat 'het verbondsbegrip te weinig klaar was en men niet in staat was (het) confessioneel te gaan vastleggen in scherpe begrippen' (*A.u.*, 15).

kenmerkend is. Als inhoudelijke oorzaak daarvan hebben wij gevonden, dat de verkiezing zozeer het gehele theologische veld beheerst, dat er voor het verbond geen eigen theologische status meer overbleef. Die was ook niet nodig, omdat verbond en verkiezing inhoudelijk samenvielen.

De keer, dat het verbond in de *Dordtse Leerregels* wel wordt genoemd, is in verband met de vraag, voor wie Christus zijn bloed heeft gestort. We zouden dit zo kunnen omschrijven, dat die ene keer dus vooral het testament-karakter van het verbond naar voren wordt geschoven, ook al wordt het woord zelf in deze paragraaf niet genoemd. We zagen, dat ook Gomarus juist dit aspect van het verbond sterk heeft beklemtoond. We zullen zo dadelijk zien, dat het noemen van dit aspect mede te maken heeft met de afwijkende verbondsvisie van de remonstranten.

Dit christologische testamentsaspect van het verbond wijst zowel op het eenzijdige van het verbond, als rustend in de verzoening door Christus die ons door de Vader is gegeven, alsook op het tot de uitverkorenen beperkte ervan. Ook hier kunnen wij de verbinding leggen met Gomarus. Met name in zijn verklaring van de Galatenbrief blijkt, dat hij het verbond ter sprake brengt in het kader van de vraagstelling, voor wie Christus heeft geleden. Ook voor Gomarus stond het vast, dat dat alleen voor de uitverkorenen was, in tegenstelling met de remonstranten, die aan Christus' verzoening een universele inhoud gaven.

Het verbond in de Verwerping der dwalingen

Opmerkelijk is, dat de *Dordtse Leerregels* ook in de Verwerping der dwalingen het verbond noemen, namelijk in Hoofdstuk II, 2, 4 en 5 en V, 1. Het opvallende is daarbij echter, dat hier alleen over de verbondsvisie van de remonstranten wordt gesproken, die afgewezen wordt zonder dat expliciet een eigen verbondsopvatting in positieve zin daartegenover wordt geplaatst. Nu is dat ook wel te verklaren, omdat in tegenstelling tot de orthodox-gereformeerden de remonstranten in aansluiting bij de humanistisch-gereformeerden wel zeker waren van hun verbondsleer en daaraan ook een duidelijke theologische plaats en betekenis toekenden.

Zoals gezegd, was dit bij de gereformeerde veel minder het geval. De gereformeerden stemden echter wel met elkaar overeen, dat zij de remonstrantse verbondsvisie afwezen. Hoe eensgezind zij in die afwijzing waren, komt naar voren in de getuigenissen, die de diverse afgevaardigden uit andere landen aflegden en die in de *Acta* zijn opgenomen.⁸³

Daaruit maken wij op, dat voorzover de *Dordtse Leerregels* over het verbond spreken, zij dat vrijwel uitsluitend doen in hun polemiek met de remonstranten, waarbij zij zich intussen meer lieten leiden door de remonstrantse ver-

bondsleer, zij het in negatieve zin, dan door hun eigen verbondsleer in positieve zin.

Inhoudelijk gaat het om de vraag, waaruit het heil van het genadeverbond bestaat. Het verschil tussen de remonstranten en de orthodox-gereformeerden blijkt daaruit te bestaan, dat de eersten menen, 'dat alle mensen in de staat der verzoening en genade des Verbonds zijn aangenomen; zodat niemand om de erfzonde der verdoemenis schuldig zij of verdoemd zal worden, maar alle mensen van de schuld dezer zonde vrij zijn' (par. 5). Dit aangenomen zijn 'in de staat der verzoening' betekent nog niet een daadwerkelijk delen in die verzoening. Dat geschiedt pas, nadat er sprake is van geloof en gehoorzaamheid van de kant van de mens, die, hoewel onvolmaakt, door God gerekend worden voor een volmaakte gehoorzaamheid der wet en door hem de beloning van het eeuwige leven waardig worden geacht (par. 4, zie ook V, 1).

Direct hiermee verbonden en op de achtergrond daarvan staande kenden de remonstranten aan Christus en zijn verdienste een beperkte betekenis toe in relatie tot het genadeverbond. Die opvatting wordt in paragraaf 2 van de Verwerping der dwalingen weergegeven. De remonstranten leren, dat de dood van Christus niet metterdaad het nieuwe verbond der genade heeft bevestigd, maar dat Hij door zijn dood bij de Vader alleen een recht zou verwerven om met de mensen weer een verbond op te richten, hoe dan ook, hetzij der genade of der werken.

Het aan Christus gegeven recht op een nieuw verbond staat dus op eenzelfde lijn als het aangenomen zijn van alle mensen in de staat der verzoening. Van beide geldt, dat er sprake is van een mogelijkheid, maar nog niet van een werkelijkheid van behoud. Het recht om een verbond te maken is nog niet het feitelijk sluiten van het verbond zelf en aangenomen zijn in de staat der verzoening is nog niet het delen in de verzoening. Daartussen moet een schakel worden ingevoegd en die heeft alles te maken met hoe de mens op deze door God gegeven mogelijkheden reageert.

Christus en het verbond

De orthodox-gereformeerden wijzen deze verbondsvisie af. Hoe zij zelf daarover denken, is door hen aangegeven in de *Leerregels* zelf, Hoofdstuk II, 8. Daarin wordt gesteld, dat Christus door zijn dood het nieuwe verbond heeft 'bevestigd'. Dat woord 'bevestigen' ('confirmavit') bevat meerdere noties. Het wijst in de eerste plaats erop, dat God reeds het genadeverbond heeft gesloten. Hij wil echter, dat het door de dood van Christus wordt bevestigd. Hier ligt opnieuw de relatie naar het testament opgesloten, dat pas van kracht wordt door de dood van de testamentmaker.

Impliciet geeft dit tevens een verwijzing naar het eeuwigheidskarakter van het verbond. Deze paragraaf begint dan ook met te spreken over 'de gans vrije raad, de genadige wil en het voornemen van God den Vader'.

83. K. Schilder bespreekt deze getuigenissen uitvoerig (*A.w.*, 46 vv.).

Maar ook wijst het erop, dat dit eeuwige verbond, bevestigd door de dood van Christus, metterdaad doet delen in het genadeverbond en het daarin opgesloten heil van verzoening en vernieuwing. Dat de remonstranten dat niet erkennen, wordt dan ook heel nadrukkelijk verworpen: namelijk 'dat dit het einde van den dood van Christus niet geweest is, dat hij metterdaad het Nieuwe Verbond der genade door zijn bloed zoude bevestigen' (par. 2).

Uit deze afwijzing blijkt ook, dat de Dordtse vaders goed hebben ingezien, wat de achtergrond van deze dwalende verbondsleer van de remonstranten is. Ten diepste is dit de verzwakking van de (erf)zonde. In paragraaf 5 van de Verwerping der dwalingen wordt dit ook expliciet aangegeven. Niemand is 'om de erfzonde der verdopenis schuldig of zal daardoor veroordeeld worden, omdat alle mensen van de schuld dezer zonden vrij zijn'.

Dit geeft theologische ruimte om de continuïteit van het verbond tussen God en mens vóór en na de val te beklemtonen en in het verlengde daarvan te stellen, dat het verbond tussen God en mens vanaf het begin van de schepping altijd in zijn substantie gelijk is gebleven. Het wezen van dit verbond is, dat God zijn heil belooft aan allen, op voorwaarde dat de mens in geloof en gehoorzaamheid daarop ingaat.

We zullen nog zien, dat deze verbondsvisie nauw aansluit bij die van Arminius, die dezelfde continuïteit heeft beklemtoond en in zijn verbondsleer een structuurbepalende betekenis heeft toegekend.

Toch is het opmerkelijk, dat de *Dordtse Leerregels* het afwijzen van deze continuïteit niet meer systematisch-theologisch hebben onderbouwd. Het zou immers voor de hand gelegen hebben, dat zij de toen onder gereformeerde theologen al gangbare onderscheiding tussen werk- en genadeverbond of tussen het natuurlijk en bovennatuurlijk verbond (Gomarus) zouden hebben ingevoerd.

We stuiten hier opnieuw op het fragmentarische van het Dordtse verbondsdelen. Dit heeft echter wellicht ook een inhoudelijk-theologische reden. Bij Gomarus ontdekten wij immers een ambivalentie, als hij enerzijds in de zondeval een cesuur in Gods verbondshandelen aanbrengt door daarna het bovennatuurlijk verbond in te voeren, dat het natuurlijk verbond moest vervangen, maar anderzijds de continuïteit beklemtoont tussen deze twee verbonden, door uit te gaan van eenzelfde structuur van het verbond vóór en na de val.⁸⁴

In beide verbonden is de structuur immers die van de wederkerigheid in de relatie tussen God en mens, verbondsmatig vertaald in de vorm van een conditioneel verbond. God belooft eeuwig leven en stelt als voorwaarde de eis van

gehoorzaamheid. Dat geldt ook in het bovennatuurlijk verbond na de val. Tot dan is Gomarus' verbondsgedachte gelijk aan die van de remonstranten en ook van Arminius, zoals we nog zullen zien. En deze gelijkenis gaat ver, omdat ze de structuur van het verbond betreft.

Het verschil komt naar voren in de nadere invulling van dit conditionele. Bij de remonstranten blijft het een conditie in die zin, dat ze ook na de zondeval door de mens vervuld dient te worden en (zij het met behulp van de goddelijke genade) ook vervuld kan worden. Bij Gomarus wordt de conditie na de val door Christus vervuld, zodat de mens zelf haar niet meer hoeft te vervullen, maar in de geloofsverbondenheid met Christus erin mag delen.

Uit dit genoemde blijkt, dat als het om de verbondsmatige invulling van de verschillen tussen de Dordtse gereformeerden en de remonstranten gaat, de zaken er genuanceerd en zelfs gecompliceerd voorstaan. Kennelijk hebben de Dordtse vaders ervan afgezien, om zich daar rekenschap van te geven. En dat heeft wellicht zijn oorzaak weer in het feit, dat het verbond als zodanig te weinig bij hen in de theologische belangstelling stond. Daarin laten zij opnieuw zien zich meer aan te sluiten bij de scholastiek-gereformeerde dan bij de federaal-gereformeerde traditie.

Als de orthodox-gereformeerden tegenover de remonstranten beklemtonen, dat het verbond niet alleen wat de mogelijkheid maar ook wat de realisering betreft van Godswege geheel gegrond is in de verzoening door Christus, sluit dat tegelijk in, dat dit verbond zich beperkt tot de uitverkorenen. Want het zijn alleen de uitverkorenen, voor wie Christus door zijn dood daadwerkelijk verzoening heeft aangebracht.

Daarmee is het tweede diepgaande verschil met de remonstranten gegeven. De remonstrantse visie op het ene verbond, dat vanaf de schepping gold, sluit de universele gedachte in, dat de mens als zodanig en dus alle mensen daarbij betrokken zijn, dat wil zeggen, dat alle mensen in principe de mogelijkheid hebben om tot dit verbond te behoren. Het particuliere van het verbond komt daarin uit, dat niet alle mensen door geloof en gehoorzaamheid dit verbond met God aangaan. Uiteindelijk delen alleen de gelovigen daadwerkelijk in het verbond. Dit particuliere wordt echter door het universele omsloten.

Bij de orthodox-gereformeerden is dit universele al bij voorbaat uitgesloten. Juist de tweedeling tussen het verbond vóór en na de val is daarvan de theologische grond. Vóór de val was het verbond universeel, omdat het met de mens als zodanig werd gesloten. Maar na de val is het verbond particulier, omdat het alleen geldt voor hen, voor wie Christus is gestorven, en dat zijn slechts de uitverkorenen.

Ook hier zouden de *Dordtse Leerregels* aanleiding gehad hebben om de tweedeling tussen werk- en genadeverbond in te voeren. Maar ook nu blijft ze ongenoemd en geeft dit nogmaals het bewijs, hoe on-af het spreken over het verbond in de *Dordtse Leerregels* is gebleven.

84. De onduidelijkheid in Gomarus' verbondsleer wordt nog versterkt door het gegeven, dat na de val het natuurlijk verbond ook nog blijft gelden, zodat het naast en tegelijk met het bovennatuurlijk verbond bestaat. Door Christus komt pas de afschaffing (abrogatio). Het wordt bij Gomarus niet duidelijk, hoe het mogelijk is, dat enerzijds het bovennatuurlijk verbond in de plaats komt van het natuurlijk verbond en anderzijds tegelijk sprake is van een gelijktijdig naast elkaar bestaan ervan.

Een overeenkomst tussen de *Dordtse Leerregels* en Gomarus met de andere door ons behandelde scholastieke theologen (Beza, Zanchius) is ook het gegeven, dat er over de belofte wordt gesproken zonder dat het verbond wordt genoemd. De Leerregels spreken overigens niet vaak over de belofte. Het gebeurt viermaal in de hoofdstukken II, III en V, en tweemaal in de verwerping der dwalingen in hoofdstuk V.

In *D.L.*, II, 5 wordt gesproken over 'de belofte van het Evangelie, dat een iegelijk, die in de gekruisigde Christus gelooft, niet verderve, maar het eeuwige leven hebbe'. Deze belofte moet aan 'alle volkeren en mensen, tot welke God naar Zijn welbehagen Zijn Evangelie zendt, zonder onderscheid (...) verkondigd en voorgesteld worden, met bevel van bekering en geloof'.

Het verbond wordt hierbij niet genoemd, maar het zou niet ongepast zijn, als dat wel was gebeurd. Want de belofte van het evangelie is geen andere dan die van het verbond.

Alleen wordt ze in die zin beperkt, dat het verbond met zijn belofte en eis wordt gepredikt, zonder dat hier sprake is van een daadwerkelijk delen in het verbond. Het prediken wordt hier namelijk gelijkgesteld met het voorstellen van de belofte (van het verbond), wat insluit, dat het verbonden is met het bevel van bekering en geloof. Verder gaat deze paragraaf niet.

Er is hier dus nog geen sprake van een voldoen aan dit bevel en dus ook niet van een daadwerkelijke realisering van het verbond, waarin de belofte wordt vervuld. Daarom geschiedt deze prediking en voorstelling van de belofte aan allen zonder onderscheid. Want het voorstellen van de belofte richt zich tot allen, maar de vervulling ervan vindt alleen plaats in het geloof, dat echter alleen aan de uitverkorenen wordt geschonken.

In die eigenlijke maar tegelijk tot de uitverkorenen beperkte betekenis van het woord belofte wordt gesproken in hoofdstuk III, 8. Hier wordt onderscheid gemaakt tussen 'roeping' en 'belofte'. De roeping richt zich tot allen, die het evangelie horen. Zij allen worden 'ernstig' geroepen. Maar de belofte richt zich tot 'allen, die tot Hem komen en geloven'. Dat zijn de uitverkorenen, zoals de *Dordtse Leerregels* voortdurend expliciet aangeven. De roeping geldt dus allen, de belofte alleen de uitverkorenen.

Ook hier wordt het verbond niet genoemd, maar het kan opnieuw erbij worden verondersteld. Want de belofte bevat 'de rust der zielen en het eeuwige leven'. Dat is niet anders dan het door God in zijn verbond beloofde heil.

Nog duidelijker wordt de verbinding tussen de belofte en de uitverkorenen gelegd in hoofdstuk V, 8 en 10. De vaste grond, waarop de verkorenen mogen bouwen, is daarin gegrond, dat 'noch Zijn (Gods) raad veranderd, noch Zijn belofte gebroken (...) kan worden'. Hier duidt de belofte op het eeuwige en onwankelbare verbond van God, dat direct met Gods onveranderlijke raad is verbonden.

Daaraan beantwoordt dan ook de zekerheid van het heil in de uitverkorenen. Daarover gaan *D.L.*, V, 10, waarbij paragraaf 5 van de verwerping der dwalingen aansluit. Deze zekerheid ligt niet verankerd in één of andere bijzondere openbaring zonder of buiten het Woord, maar zij komt voort onder andere(!) 'uit het geloof aan de beloften Gods...'. Ook hier kan worden gedacht aan de vastigheid van het verbond en het delen daarin van de uitverkorenen.

Dat het verbond echter niet expliciet genoemd wordt, is opmerkelijk, maar in het licht van de reeds bestaande traditie (Beza, Zanchius, Gomarus) niet verwonderlijk. Het verbond lag kennelijk niet na aan het theologisch hart, zodat het evengoed ongenoemd kon blijven. Iets, wat bijvoorbeeld voor Olevianus beslist ondenkbaar zou zijn geweest.

B. DE HUMANISTISCH-GEREFORMEERDE VERBONDSLEER

4. Dirk Volkertszoon Coornhert (1522-1590)

Van Erasmus naar Coornhert

Toen wij in het eerste deel van onze studie onderzoek deden naar de visie van Luther op het verbond, hebben wij tevens vrij uitvoerig stilgestaan bij Erasmus. Het bleek ons toen, dat in de confrontatie tussen beiden, zoals deze met name in hun boeken *Over de vrije wil* en *Over de knechtelijke wil*¹ naar voren komt, de verbondsgedachte op de achtergrond staat, al wordt het woord 'verbond' door beiden niet in de mond genomen.

Nu wij in dit vijfde deel de humanistisch-gereformeerde lijn binnen de verbondsleer nader willen onderzoeken, knopen wij weer aan bij Erasmus, omdat hij het is, die van deze stroming binnen de gereformeerde traditie als de geestelijke vader kan worden beschouwd.

Wellicht heeft dit enige verduidelijking nodig. Allereerst zal het de lezer opvallen, dat wij van een humanistisch-gereformeerde verbondsleer spreken. Met deze aanduiding geven wij aan, dat het ons te doen is om een component binnen de traditie van de gereformeerde verbondsleer. Concreet betekent dit, dat het daarin gaat om een traditielijn binnen het Gereformeerd Protestantisme, waarin de invloed van het erasmiaans-humanistisch denken waarneembaar is. Het is immers een feit, dat de invloed van Erasmus niet alleen op de eerste reformatoren tamelijk groot is geweest, maar dat onder zijn invloed zich in een latere fase ook een min of meer eigen humanistische traditie binnen het Gereformeerd Protestantisme heeft ontwikkeld. Ons daarbij vooral beperkend tot Nederland, denken wij onder anderen aan Caspar Coolhaes, Hermanus Herberts, Cornelis Wiggerts en Gellius Sneckanus als representanten van deze traditie in de tweede helft van de zestiende en het begin van de zeventiende eeuw. Ze worden met Coornhert door Th. van Oppenraaij beschouwd als de voorlopers van Arminius.²

1. Desiderus Erasmus, *Diatribē De libero arbitrio* (*Opera Omnia* IX, 1215-1248), door hem gepubliceerd in 1524. Luther reageerde daarop met zijn *De servo Arbitrio* in 1525. Zie mijn *Van Calvijn tot Comrie*, I, A.w., 40 vv.

2. N. Diemer spreekt van 'het humanistisch foederalisme' en rekent tot de vertegenwoordigers daarvan Melancthon, Musculus en Szegedin, Gellius Sneckanus, Cornelis Wiggerts en Vriesius. Vgl. N. Diemer, A.w., 23 vv. Th. van Oppenraaij behandelt in zijn studie over *La Doctrine de la Prédestination dans l'Église Réformée des Pays-Bas depuis l'Origine jusqu'au Synode National de Dordrecht en 1618 et 1619* (Louvain 1906) als voorlopers van Arminius op het punt van de predestinatieler achtereenvolgens Jan Gerard Terstege (Anastasius Vcluanus), de predikanten van de St. Jacobus gemeenschap in Utrecht, Gerard Blockhoven, Dirk Vol-

Als genoemde auteur onder deze voorlopers ook Dirk Volkertszoon Coornhert rekent, moeten wij wel erbij bedenken, dat deze evenals Erasmus de Rooms-Katholieke Kerk trouw is gebleven, zij het in zoverre, dat hij nooit is overgegaan tot de kerk van de Reformatie. Toch is zijn invloed op de humanistische stroming binnen de Gereformeerde Kerk in Nederland duidelijk waarneembaar. Overigens zou het te eenzijdig zijn, wanneer wij alleen Erasmus' invloed achter Coornhert zouden zien. Coornhert heeft uit veel meer bronnen geput, waaronder met name Castellio moet worden genoemd.³

Het verbond bij Erasmus

Dat doet echter niets af van het feit, dat zowel het ontstaan als de voortgang van de reformatische traditie niet los van Erasmus te denken is. Dat geldt ook de theologische component in deze traditie, en in dat kader ook de leer aangaande het verbond.

Als wij ons nu gaan richten op de verbondsidee zoals deze in het Humanisme tot uiting komt, verrast het ons te merken, dat in formele zin het verbond bij Erasmus niet of nauwelijks ter sprake komt. Wie in zijn *Opera Omnia* de registers raadpleegt, komt de term *foedus* of *pactum* of *testamentum* slechts een enkele keer tegen. Het betreft dan vooral Erasmus' verklarende opmerkingen over de Hebreeënbrief, de hoofdstukken 8 en 10, waar in de Bijbel-tekst uitdrukkelijk over het verbond wordt gesproken. Erasmus maakt daarin enkele opmerkingen van filologisch-exegetische aard⁴, waaruit overigens duidelijk wordt, dat hij goed weet te onderscheiden tussen de begrippen

kertszoon Coornhert, Caspar Coolhaes, Hermanus Herberts, Cornelis Wiggerts en Gellius Sneckanus (42-120). Chr. Berckvens-Stevelinck merkt op, dat men de Arminianen met recht Coornhertisten mag noemen. Vgl. haar bijdrage over 'Coornhert, een eigenzinnig theoloog' in H. Bongers, e.a. (Red.), *Dirk Volkertszoon Coornhert, Dwars maar recht*, Zutphen 1989, 30. Zie over de relatie Coornhert-Arminius ook E. Dekker, *Rijker dan Midas, Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)*, Zoetermeer 1993, 27-29.

3. Coornhert is niet alleen door Erasmus, maar niet minder door Castellio beïnvloed. Vgl. H. Bongers, *Het Humanisme in de 16e eeuw*, Groningen 1966, 25 en zijn *Leven en werk van D.V. Coornhert*, Amsterdam 1978, 194, 197, 250. De verwantschap tussen Castellio en Coornhert betrof vooral het door beiden aangehangen perfectionisme, de leer dat de mens volmaakt kon leven. Ook de onderscheiding tussen Gods wil en toelating werd door beiden aangehangen. Er bestond echter tussen hen een verschil ten opzichte van de leer van de erfzonde en de predestinatie. Coornhert zegt van hem: 'Syn schriften en sijn gheen bybele'.

4. Over de (theologische) betekenis van de filologische interesse voor de Bijbeltekst bij Erasmus en andere humanisten zie men o.a. A.C. Weiler 'Realisme, nominalisme, humanisme. De wegensrijd in de laat-scholastiek en het humanistisch antwoord', *De Middeleeuwen voorbij, Humanisme en scholastiek op de drempel van de nieuwe tijd* (Feestbundel, Red. P. Bange), Nijmegen 1992, 200-216. Weiler geeft aan, dat het ten diepste daarin gaat om 'de deshellenisering van de theologie langs de weg van de humanistische herbronning', die een open oog heeft voor de eigenwaarde van de profetische taal, ook wat betreft de daarin meegedeelde inzichten en waarheden' (213). Het is 'dit concentreren op de taal-eigenheid geweest, waardoor de humanisme het profetisch geluid van de bijbelse geschriften opnieuw hebben gehoord, als getuigenis van een heel (...) andere wijze van aangesproken-zijn door de waarheid (...) naast de logische of

foedus, *pactum* en *testamentum*.⁵ Wel geeft Erasmus in zijn aantekeningen over de Hebreeënbrief ook een enigszins inhoudelijke visie op het verbond, als hij naar aanleiding van Hebreeën 8:13 erop wijst, dat met wat hier het nieuwe verbond wordt genoemd, bedoeld is het geestelijke verbond, dat staat tegenover het vleselijke verbond van het Oude Testament, dat moet worden afgeschaft.⁶ Hieruit blijkt, dat Erasmus het Oude Testament in vergelijking met het Nieuwe Testament niet hoog aanslaat, een gedachte, die al in vroegere geschriften van Erasmus naar voren komt.⁷ Het Israël van het Oude Testament was volgens hem een bijgelovig, wreed en onbeschaafd volk. Hij zou dan ook liever het Oude Testament afgeschaft zien dan dat de eenheid onder de christenen terwille van deze joodse boeken teniet zou gaan. De 'philosophia Christi', die voor Erasmus de inhoud van het christelijk geloof uitmaakt, vindt hij alleen in het Nieuwe Testament. De betekenis van het Oude Testament is niet meer dan van een vóór-nieuwtestamentische achtergrond.⁸

Hoe Erasmus het verbond tussen God en mens heeft verstaan, komt het duidelijkst naar voren in zijn visie op de sacramenten.⁹ In de eucharistie komt het

metafysische taal van de Grieks-scholastieke gedachtenwereld'. Erasmus noemde dit de 'philosophia christiana', die niet meer vroeg 'naar de *suppositio* of *significatio* van termen in (scholastieke) proposities, maar naar de levende inspiratie van de bijbelse boodschap voor de ethisch-bewuste mens' (215).

5. Erasmus spreekt daarover naar aanleiding van zijn uitleg van Hebreeën 9:16: *Ubi enim testamentum, mortem...*, etc. Hij meent, dat via het *diatheke* van de Septuagint in de Latijnse vertaling het woord *testamentum* is ingevoerd, terwijl de Hebreeuwse tekst op de achtergrond het woord *berith* bezigt, dat beter kan worden weergegeven met *pactum* of *foedus*. Erasmus voert dit argument aan om aan te tonen, dat als Paulus deze brief heeft geschreven, hij in ieder geval geen Hebreeuws heeft geschreven. Vgl. *Paraphrasis in Epistolam ad Hebraeos* (*Opera Omnia*, VII, 1007). Zie K. Hagen, *a Theology of Testament in the young Luther. The Lectures on Hebrews*, Leiden 1974, 28.
6. *Paraphrasis*, O.c. (*Opera Omnia*, VII, 1180): Porro quod novum appellatur, id est spirituale, significat abrogandum esse vetus, id est carnale. Deze tegenstelling tussen het oude en nieuwe verbond gekwalificeerd als vleselijk en geestelijk troffen wij ook aan bij de door Erasmus sterk beïnvloede Bucer. Vgl. mijn *Van Calvijn tot Comrie*, A.w., 218. Zie ook C. Graafland, 'Alter und neuer Bund, Calvins Auslegung von Jeremia 31, 31-34 und Hebräer 8, 8-13', *Reformiertes Erbe* (Festschrift G.W. Locher), II, Zürich 1993, 143 f. H. Bonger wijst erop, dat Erasmus een spiritualist is, die dat ook in zijn verstaan van de Schrift indraagt. Voor hem is de Bijbel niet letterlijk Gods Woord, maar de Geest is goddelijk zoals ook de Geest van Christus eeuwig is en niet gebonden is aan de historische Christus. Vgl. H. Bonger, *Het Humanisme in de 16e eeuw*, A.w. 22.
7. Zo al in zijn *Adagia* (1500) en *Enchiridion* (1503). Vgl. J.W. Aldridge, *The Hermeneutic of Erasmus*, Richmond 1966, 44 ss.
8. Opvallend is hier zowel de overeenkomst met de dopers als ook het verschil met Zwingli, Bullinger en Calvijn omtrent hun visie op de verhouding tussen het Oude en Nieuwe Testament. Over de invloed van Erasmus op de dopers zie men E-W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, Basel 1966, I, 1 f. en II, 7 f. Over de tegenstelling tussen het Oude en Nieuwe Testament bij Erasmus zie men ook K. Hagen, 'From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century', *The Sixteenth Century Journal* III (1972), 6 s., H. Schlingensiepen, 'Erasmus als Exeget: Auf Grund seiner Schriften zu Matthäus', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* XLVIII (1929), 44 ff., J.W. Aldridge, O.c., 44 ss.
9. Wij sluiten ons hier aan bij M. Greschat, 'Der Bundesgedanke in der Theologie des späten Mittelalters', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (ZKG), 81 (1970), 58 ff. Greschat wijst op de

verbond tussen God en mens tot uitdrukking als eensgezindheid ('concordia') en vriendschap ('amicitia').¹⁰ M. Greschat spreekt van een 'spiritualisierter und ethisierter Bundesbegriff', dat met name in de doopvisie van Erasmus naar voren komt. Het gaat daarin namelijk om 'die spirituelle Verbundenheit des Menschen mit Gott und zugleich die ethische Verpflichtung auf die Lehre Christi', die ook weer ethisch is getoonzet.¹¹ De doop wordt door Erasmus dan ook niet uitgelegd als een heilsgebeuren, maar dient veelmeer als uitgangspositie voor een zedelijke verplichting op grond van een 'geistig-geistlichen Verbundenheit' met God. De kerkelijk-sacramentele traditie wordt daarmee naar de achtergrond gedrongen. Voor Erasmus is in het verbond de verhouding tussen God en de vrije mens het wezenlijke, met als doel de realisering van een ethisch-morele grondwet. Daarin leert God de mens zijn geboden en verleent hem tegelijk de ondersteuning om het zedelijk-goede te willen. Het morele wint het daarbij van het religieuze en krijgt bij Erasmus daarom een algemeen-menselijke geldigheid. Het heilsgebeuren in Christus kwalificeert het verbond niet meer, wat mede zijn oorzaak vindt in het feit, dat 'das Wissen um Sünde und Ohnmacht des Menschen allerdings verblasst'.¹² Het verbond wordt meer algemeen-theocentrisch en nomistisch bepaald.

Het relatieveld, waarin Erasmus met deze visie op het verbond staat, is vrij gecompliceerd. Doordat het sacrament van de doop door Erasmus verbonden wordt met de eed, die de mens als verplichting aan Gods geboden aflegt, sluit hij aan bij het oud-kerkelijk verstaan van het sacrament als eed. In diezelfde context kan het worden geplaatst, wanneer Erasmus het verbond plaatst in het kader van het Romeinse verdragsrecht, daarin aansluitend bij Cicero.¹³

relatie tussen Erasmus' verbondsgedachte met die van de Scholastiek. Enerzijds is er bij Erasmus een verschuiving waar te nemen, anderzijds is er sprake van aansluiting. De aansluiting vindt met name plaats in het accent op de individuele vrijheid van de mens. Het verschil is, dat Erasmus dit aspect vooral uitwerkt in de richting van de ethische verantwoordelijkheid van de mens, terwijl de kerkelijk-dogmatische elementen binnen de scholastieke verbondsleer hem niet interesseren. Vgl. wat betreft de in de late Middeleeuwen steeds afnemende verbondenheid tussen de kerk als heilsinstituut en de persoonlijke, ondogmatische en op vroomheid gerichte verbondsrelatie ('Frömmigkeitstheologie') van de mens met God B. Hamm, *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1982, 137, 165, 228. In zijn studie over het middeleeuwse verbondsbegrip behandelt Hamm wel Luther, maar niet Erasmus, hoewel hij erkent, dat er vanuit de middeleeuwse verbondsgedachte ook een lijn naar hem voert. Voor de verdere uitwerking daarvan verwijst Hamm naar K. Hagen, 'From Testament to Covenant', O.c., 1-24.

10. *Annotationes in Novum Testamentum*, (*Opera Omnia*, VI, 718, n.a.v. 1 Kor. 11:24): Idem panis inter multos distributus concordiae symbolum est: idem corpus pro omnibus immolatum amicitiae signum est.
11. Greschat citeert Erasmus' *Enchiridion*: Etenim qui cum vitis pacem iniit, cum deo in baptis-mate percussus foedus violavit. 'Wer mit den Lastern Frieden schliesst, hat den in der Taufe mit Gott geschlossenen Bund verletzt' (Greschat, A.w., 58 f. - *Desiderius Erasmus Roterodamus, Ausgewählte Werke*, Hrsg. H. Holborn, München 1933, 24.1 f.).
12. M. Greschat, A.w., 62.
13. *Opera Omnia* I, 403 f. (*De conscribendis epistolis*): Pactum est, quod inter aliquos convenit. Par est, quod inter aliquos commune et aequale est. 'Das Wort ('pactum') gehört zu den ältesten der

De eed (jusjuramentum) enerzijds en de belofte (sponsio) anderzijds vormen ook in het 'christelijke' verbond als hoogste gestalte van het algemeen voorkomende verbond, de wezenlijke componenten, die betrekking hebben op de gemeenschap met God en op grond daarvan op de gemeenschap onder de mensen.¹⁴ Het in de doop gesloten verbond tussen God en mens heeft daarom qua structuur grote gelijkens met het verbond in politieke zin zoals tussen volk en vorst. In beide verbonden gaat het namelijk om een ethisch-morele binding en verplichting zowel tegenover God als tegenover de medemens. Alleen in het politieke verbond treedt een veralgemenisering op, die in het verbond in specifiek christelijke zin niet expliciet maar wel impliciet aanwezig is, omdat in het christelijke het algemeen menselijke ligt opgesloten en het christelijke verbond de potentie heeft om zich te verwijden tot een 'Menschheidsbund'. De scopus van Erasmus in de ontwikkeling van deze verbondsvisie ligt dan ook in het verdedigen van de individuele menselijke vrijheid tegenover alle autoriteiten, zowel in kerkelijke als politieke zin. Het verbond met God garandeert de individuele vrijheid van de mens. Elke menselijke autoriteit wordt daardoor betrekkelijk.¹⁵

In deze visie sluit Erasmus zich aan bij bepaalde gedachtengangen binnen de middeleeuwse Scholastiek. Erasmus moest van de Scholastiek als zodanig echter niet veel hebben. Vooral haar speculatieve manier van denken stuitte hem tegen de borst.¹⁶ Met name gold dat de onderscheiding tussen Gods absolute en geordeneerde macht, die op het middeleeuwse denken zo'n grote invloed heeft uitgeoefend. Erasmus verzette zich tegen het speculeren over de vraag, wat God in zijn absolute macht kan.¹⁷ In feite ging hij alleen uit van Gods

verordeneerde macht, waarin God aan de mens de ruimte geeft voor een eigen inbreng met het oog op de realisering van zijn behoud: God neemt hen aan, die doen wat zij kunnen ('facere quod in se est'). Deze verbondsstructuur, die aan het Nominalisme is ontleend, keert bij Erasmus op een inhoudelijke wijze terug, wanneer hij alle nadruk laat vallen op de individuele vrijheid van de mens en zijn verantwoordelijkheid tegenover God.¹⁸

Samenvattend kan worden gezegd, dat in Erasmus' verbondsvisie de vrijheid en verantwoordelijkheid van de mens centraal staan. Tegelijk betekent dit, dat het in dit verbond inhoudelijk niet gaat om de realisering van het heil (de genade in en door Christus), maar om het nakomen van de morele verplichting, die de mens in dit verbond jegens God en zijn medemens is aangegaan. Menselijke, individuele vrijheid en morele plicht vormen de wezenskenmerken van Erasmus' verbondsgedachte en in feite van zijn hele theologie.¹⁹

Uiteraard heeft deze verbondsvisie bij Erasmus haar wortels in zijn visie op het heil als zodanig. Ook het heil zelf krijgt bij Erasmus een zedelijk karakter. Het gaat om het volbrengen van het goede. Tegelijk is de daarmee corresponderende menselijke vrijheid gegrond in een visie op de mens zelf, waarin de wilsvrijheid een essentiële plaats inneemt. De zonde heeft de wil van de mens verzwakt, waardoor de goddelijke genade noodzakelijk is geworden. Maar deze genade beperkt zich tot een helpende, genezende genade, waardoor de verzwakte, maar wel nog steeds aanwezige, wil tot het goede wordt genezen en versterkt. De genade is bij Erasmus met de vrijheid van de menselijke wil

verbonden.²⁰

Het was met name op dit kardinale punt, dat de botsing met Luther plaatsvond. Omdat wij daarover reeds spraken in het eerste deel van onze studie, gaan wij

römischen Rechtssprache'. In alle andere situaties gebruikt, heeft pactum 'nachgebildete Bezeichnungen'. In de Middeleeuwen mondt het pactum uit 'in einen Rechtszustand, in dem sich mitunter Verpflichtungen auf Grund einer angenommenen voluntas (tacito consensu) ergeben' (Pauly-Wissowa Realencyclopädie, Stuttgart 1942, 18/1, 2131, 2137). Ook het woord 'foedus' is als 'societas' een politiek begrip. Het is gebaseerd op wederkerigheid en veronderstelt vriendschap (amicitia, societas) of fundeert deze (A.w., Stuttgart 1909, 6, 2818).

14. Als Erasmus spreekt over de eenheid tussen Christus en de gelovigen, merkt hij op: Annotandus est apud eundem circulus, in quo fere se volvit, ubique et societatem et foedus Christianum commendans. Hij verwijst naar Joh. 12 en 13 en 1 Joh. 5: 7 en 8, waar Jezus wijst op de eenheid tussen Hem met de Vader en de Heilige Geest. Erasmus vervolgt dan: In idem consortium trahit suos, quos palmites suos appellat, obsecrans, ut quemadmodum ipse idem erat cum patre, ita et illi idem essent secum. Vgl. *Ratio seu methodus compendii perveniendi ad veram Theologiam* (Ed. H. Holborn, A.w., 259). Zie ook M. Greschat, A.w., 59.

15. M. Greschat, A.w., 61.

16. Vgl. o.a. H. Bongers, *Het Humanisme in de 16e eeuw*, A.w., 21. Communis opinio is, 'dat Erasmus niets moest hebben van de scholastiek', met name als het gaat om haar arrogantie, nutteloze probleemstellingen en haar syllogismen. In zekere mate vormde Thomas van Aquino voor Erasmus een uitzondering, voorzover deze de Bijbel een belangrijke rol in zijn denken laat spelen en 'in zijn geschriften een zekere emotionele warmte heeft'. Thomas is de enige scholasticus, die Erasmus heeft gelezen. Van de andere scholastici geldt, dat hij 'deze praktisch niet bestudeerd' heeft. Vgl. A.G. Weiler, 'Humanisme en scholastiek in de renaissance-tijd', *De Middeleeuwen voorbij*, A.w., 72 v.

17. Vgl. o.a. A.E. McGrath, *Justitia Dei, A History of the Christian Doctrine of Justification* 1, Cambridge 1986, 126. McGrath refereert aan *Opera Omnia* 6, 927 B.C (O.c., 225).

18. Vgl. M. Greschat, A.w., 58. E. Dekker wijst erop, dat de vrijheid en waardigheid van de mens, zoals wij die bij Erasmus beklemtoond vinden, tegelijk als middeleeuwse en als renaissance-istische begrippen kunnen worden beschouwd. In de Middeleeuwen wordt de verbinding echter gelegd met de goddelijke genade, maar in de Renaissance met de kwaliteit van de mens zelf. Vgl. E. Dekker, 'Wilsvrijheid volgens Coornhert in het traditie-historisch licht van de scholastiek. Een kleine dieptepeiling', *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 45/2 (1991), 108.

19. Volgens G. Schrenk verstaat Erasmus onder het Rijk Gods de (moralistische) leer van het evangelie en het christelijke leven. Deze erasmiaans-moralistische notie keert later terug in het reformatorische gedachtegoed, waarbij Schrenk vooral denkt aan de idee van het Rijk Gods bij de remonstranten en in de Verlichting. Zo ziet Episcopius het Rijk van God als het rijk der censegindheid. Van Erasmus geldt, dat 'dessen Nachwirkungen in den Niederlanden fortlebten und schliesslich zu einer kirchlichen Konsolidierung im Remonstrantentum führten'. Vgl. G. Schrenk, A.w., 150 f., 181. A.E. McGrath laat zien, dat ook Erasmus' visie op de rechtvaardiging, die overigens een zeer geringe plaats bij hem inneemt, moralistisch gekleurd is: 'Although Erasmus' interest in the doctrine of justification appears to have been minimal, it is clear that it is strongly (though not exclusively) moralist in tone'. Hetzelfde geldt van het christologisch denken van Erasmus, waarin de 'lex Christi' centraal staat. Vgl. A.E. McGrath, O.c., 32.

20. Vgl. C. Augustijn, *Erasmus en de Reformatie. Een onderzoek naar de houding die Erasmus ten opzichte van de Reformatie heeft aangenomen*, Amsterdam 1962, 157.

daar nu niet dieper op in. Wel wijzen wij erop, dat al komt in het conflict met Luther het verbond niet expliciet ter sprake, de Schriftwoorden, die Erasmus tegen Luther aanvoert om de vrije wil van de mens te verdedigen, vrijwel alle staan in het kader van de verbondsrelatie tussen God en zijn volk. Het zijn vooral de woorden, die de profeten tot Israël hebben gesproken, waarin zij het volk oproepen om zich tot God te bekeren.²¹ Erasmus' fundamentele stelling tegenover Luther is: Hoe zou deze oproep zin hebben, wanneer de mens niet het vermogen had om in vrijheid zich tot God te wenden?

Coornherts verwantschap met Erasmus

Komen wij nu van Erasmus naar Coornhert, dan treft ons een grote overeenkomst tussen beiden.²² Dat er van de kant van Coornhert intensieve belangstelling voor Erasmus is geweest, blijkt onder andere uit het feit, dat hij in zijn ouderdom nog bezig is geweest met de vertaling van Erasmus' *Paraphrasis in Evangelium Matthaei* alsook van de andere evangeliën, die hij echter niet heeft kunnen voltooiën.²³ Coornhert had grote bewondering voor Erasmus, die hij noemde 'den eenighen Phoenix van heel Europa'. Hij volgde hem in kerkelijk opzicht, door ondanks alle kritiek op de Roomse Kerk toch niet over te gaan tot de kerk van de Reformatie. De laatste vormde voor hem geen echt alternatief.²⁴

Voorals in zijn inhoudelijk-dogmatische opvattingen treft ons de grote verwantschap met Erasmus. Wij denken dan vooral aan Coornherts omgang met de Schrift, zijn opvattingen over de verhouding tussen het Oude en het Nieuwe Testament, de vrije wil van de mens en het kiezen voor de zogenaamde 'mid-

denweg' van de samenwerking van God en mens tegenover de alleenwerkzaamheid van God of van de mens.²⁵

Met Erasmus deelde hij als rechtgeaard humanist ook de kritiek op de Scholastiek, maar opvallend is daarbij wel, dat hij in afwijking van Erasmus veel grondiger van de scholastieke theologie heeft kennis genomen en in meer dan één opzicht haar in positieve zin heeft verwerkt. Vooral in zijn Godsleer met de onderscheiding tussen Gods willen en toelaten alsook op het punt van de voorkennis van God in relatie tot de menselijke vrijheid past Coornhert onderscheidingen toe, die aan Thomas en andere scholastici zijn ontleend.²⁶

De verwantschap met Erasmus komt echter vooral inhoudelijk naar voren. Zoals wij bij Erasmus een spiritualistische trek opmerkten, vinden wij deze ook bij Coornhert terug. Ook Coornhert gaat evenals Erasmus uit van de tegenstelling tussen het vleeselijke Oude en het geestelijke Nieuwe Testament, waarbij vooral de oudtestamentische ceremoniën negatief worden gewaardeerd. 'Christus heeft 'de harde noot der ceremoniën' gekraakt; voor ons blijft alleen 'de pit des Geestes' over. Wie dat niet zo ziet (zoals Calvin), wordt joods genoemd, een nog vleeselijke letterknecht, die de werkelijke Christus blijkbaar niet kent en zich daarom met 'poppenspel' blijft bezig houden, ook als hij volwassen behoorde te zijn.'²⁷

Coornhert is ook daarin met Erasmus verwant, dat hij dit spiritualisme weet te verbinden met een biblicistisch Schriftgebruik. Daarin valt op, dat hij vaak op een gelijke manier te werk gaat als Erasmus in zijn *Diatriben* tegenover Luther deed, door alle uitspraken te verifiëren aan de hand van Bijbelteksten.²⁸ Hij sloot zich daarbij ook aan bij Erasmus' vertaling van Romei-

21. Vgl. C. Graafland, *Van Calvin tot Comrie* I, A.w., 42 v. Wij besteedden vooral aandacht aan Erasmus' uitleg van Ezechiël 18:31 v.

22. S. van der Linde noemt Erasmus een geestverwant van Coornhert, wat hij vooral ziet in beider vrees voor het martelaarschap. Vgl. S. van der Linde, 'Calvin en Coornhert', *Theologia Reformata* II, 3 (1959), 184.

23. Vgl. H. Bongers, *Leven en werk van D.V. Coornhert*, A.w., 130, 152, 384. Deze vertalingen zijn niet bewaard gebleven.

24. Coornhert heeft zich meerdere malen beziggehouden met de vraag, of de Reformatie de ware of een betere kerk dan die van Rome heeft opgeleverd. Vgl. zijn *Bedenckinge schynende met te brengen dat die Roomsche kercke beter zy dan de Ghereformeerde*, *Wercken* I, Amsterdam 1630, 485 v. en *Leytsche Disputatie, van des Kercks merck tekenen, en ofte de Ghereformeerde ook de waere sy, dan niet*, *Wercken* III, 151-176. Zie ook *Wercken* III, 488 b. Volgens H. Bongers (A.w., 261) kan Coornhert geen erasmiaan worden genoemd, omdat hij met name in Erasmus laakte, dat hij in de Rooms-Katholieke kerk was gebleven. Zelf deed hij echter niet anders. In feite interesseerde de kerk Coornhert niet, wel de religie (zie noot 22). Coornhert wil in zijn samenspraak met een 'Ghereformeerde' niet kiezen tussen de Rooms-Katholieke kerk en de kerk der Reformatie als zichtbare kerken. Het gaat erom, dat we lid zijn van de ware = onzichtbare kerk, die er alle eeuwen geweest is. 'Dat het niet en mach zijn/of die ware Kercke en moet altyt daer wesen/ daer waerachtighe Lidmaten ofte levendighe steunen der ware Kercken zijn: al en merckte men daer oock niet by eenige van uwe ghestelde mercktekenen der Kercken'. Wel meent Coornhert, dat 'Luther en alle anderen' zich hebben 'afghescheiden van de ware Kercke Godes' en omdat er maar één ware kerk is, hebben zij 'maer enckel Secten of valsche/ ja gheen Kercken ghesticht'.

W. Dilthey meent, dat er een rechte lijn loopt van Erasmus via Coornhert naar de socinianen en het deïsme. Vgl. zijn 'Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert', *Gesammelte Schriften* 11, Leipzig/Berlin 1914, 95. Bongers betwijfelt deze these (A.w., 399).

25. Vgl. C. Augustijn, *Erasmus en de Reformatie*, A.w., 152, 155-158. 'Het is typisch-Erasmiaans, dit zoeken van de middenweg' (156). Augustijn verwijst naar K. Zickendraht, *Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit*, Leipzig 1909, 32.

26. Vgl. E. Dekker, 'Wilsvrijheid volgens Coornhert' A.w., 113 vv. Dekker noemt behalve Thomas ook Boëthius, Duns Scotus en de latere Molina en Suarez. Dekkers conclusie is: 'In meerdere opzichten blijkt hij (Coornhert) veel meer scholastisch theoloog dan hij waarschijnlijk zelf heeft beseft' (119).

27. D.V. Coornhert, *Verschooninghe van de Roomsche afgoderije gemaect ten gevalle van Pieter Roem*, *Wercken* III, 18-24. Vgl. S. van der Linde, A.w., 181. Van der Linde ziet hier vooral de invloed van de doperse spiritualist Sebastiaan Franck. Dat geldt ook zijn relatie tot de kerk. 'Hij is als Franck een der eerste 'moderne buitenkerkelijke mensen'...' (183).

28. Vgl. E. Dekker, 'Wilsvrijheid volgens Coornhert', A.w., 112: 'Coornhert kan daarom met recht biblicist genoemd worden'. Volgens Chr. Berkvens-Stevelinck is Coornhert een 'christelijk humanist in de lijn van Erasmus', 'maar met een eigen klank, want hij blijft dicht bij de bijbel' (...), terwijl hij in het loslaten van elke vorm van confessionalisme veel verder gaat'. Vgl. Chr. Berkvens-Stevelinck, 'Coornhert, een eigennuttig theoloog', H. Bongers, e.a. (Red.), *Dirk Volckertszoon Coornhert, Dwars maar recht*, Zutphen 1989, 21.

nen 5:12 v., dat in de discussies rondom de erfzonde zo'n belangrijke rol heeft gespeeld.²⁹

Coornhert en het verbond

Als wij de relatie tussen Erasmus en Coornhert toespitsen op de verbondsgeachte, komt de overeenkomst tussen beide allereerst daarin naar voren, dat nog sterker dan bij Erasmus het van Coornhert geldt, dat hij thematisch aan het verbond geen aandacht schenkt. Wij hebben zelfs geen enkele keer een uitspraak over het verbond bij Coornhert kunnen vinden, laat staan, dat hij er expliciet op ingaat. Dat betekent echter niet, dat de zaak zelf ontbreekt. Evenals bij Erasmus, zien wij, dat ook Coornhert alle nadruk legt op die Schriftwoorden, waarin de verbondsrelatie tussen God en de mens aan de orde wordt gesteld en zowel eis en belofte van Gods kant als de verantwoordelijkheid van mensenkant worden beklemtoond.

De problematiek, die achter deze Schriftwoorden schuilgaat, wordt door Coornhert scherp opgemerkt. Het is voor hem duidelijk, dat deze teksten alleen dan geldigheid hebben, wanneer zowel van Godswege als van mensenkant wordt uitgegaan van het grondgegeven, dat de mens in staat is om aan de oproep van God te voldoen en zo in aanmerking te komen voor het beloofde heil, terwijl het omgekeerde geldt, wanneer de mens aan de oproep van God ongehoorzaam blijft. De verwantschap met Erasmus blijkt ook, wanneer Coornhert met deze visie op de relatie tussen God en mens eveneens in een felle confrontatie geraakt met wie hij zelf noemt de 'Ghereformeerde Calvinisten', vertegenwoordigers van 'de radicaalste, anti-humanistische tak van de Reformatie'.³⁰ Hij kwam met hen in aanraking in eigen land en voerde met hen meerdere openlijke twistgesprekken. De thema's van deze polemieken cirkelden om de voor Coornhert meest centrale leerpunten, die door de calvinisten werden geleerd, maar door hem werden afgewezen of anders werden ingevuld: de leer van de predestinatie, de erfzonde, de rechtvaardiging en de heiliging.³¹ In wezen hingen al deze leerpunten met elkaar samen.

29. Coornhert vertaalt in navolging van Erasmus en Castellio: 'voor soo vele zy alle ghezondicht hebben' en wijkt daarmee af van de gereformeerden, die vertalen: 'omdat allen gezondigd hebben' (*Wercken* III, 182 c-d. Vgl. H. Bongers, A.w., 244).

30. Vgl. H. Bongers, *Het Humanisme in de 16e eeuw*, A.w., 24. Dat zijn kritiek ook Calvijn zelf heeft bereikt, blijkt uit Calvijns bestrijding van Coornhert in zijn in 1562 verschenen *Response à un certain Hollandois lequel sous ombre de faire les Chrestiens tout spirituels leur permet de polluer leur corps en toutes idolatries*. Van dit boekje heeft een verloren gegane Nederlandse vertaling bestaan, die wordt aangehaald als Calvijns *Antwoord aan de botte Hollander*. Vgl. S. v.d. Linde, A.w., 177.

31. Vgl. o.a. H. Bongers, A.w., 83 vv. Het eerste debat vond plaats in Delft, waarbij de predikanten Tilius (Van Til), Crucius (Arent Cornelisz. Kroese) en Reynier Donteclock zijn opponenten waren. Er zou gedebatteerd worden over: 1. 'De ware zichtbare kereke Godes', 2. 'de justifiatie ende de volmaecktheydt des mensen' en 3. 'de kracht des natuurlijke verdorven menschen tot salicheyt'. Opmerkelijk is, dat er niet over de leer van Calvijn en Beza mocht

Coornhert heeft deze polemieken vooral uitgewerkt in een tweetal geschriften. In 1590 verscheen in Gouda *Van de Predestinatie/ Verkiezinghe/ ende Verwerpinghe Godes*, het omvangrijkste geschrift, dat Coornhert heeft geschreven.³² Eerder schreef Coornhert *Oorsaken ende Middelen vander Menschen Saligheyt ende Verdoemenisse*.³³

Bestrijding van de calvinistische predestinatieleer

Wij willen ons eerst bezighouden met Coornherts boek *Van de Predestinatie*. Het polemisch karakter daarvan komt vooral in een tweetal zaken naar voren. In de eerste plaats komt dat naar voren in de structuur van Coornherts werk, dat hij heeft gegoten in de vorm van een samenspraak tussen hemzelf en wat hij

worden gesproken. Zij mochten ook niet worden geciteerd, terwijl hun leer juist de kern vormde van Coornherts oppositie.

Het vroegtijdig afgebroken dispuut werd in hetzelfde jaar voortgezet in Leiden. Maar omdat het Coornhert ook nu weer verboden werd om Calvijn en Beza te citeren, wordt deze openbare disputatie eveneens vroegtijdig beëindigd. Een jaar later wordt dan nog weer in Haarlem met enkele predikanten het debat voortgezet, waarbij vooral de erfzonde aan de orde komt met de daarin opgesloten vraag naar de volmaakbaarheid van de mens. Deze volmaakbaarheid was voor Coornhert heel wezenlijk, maar werd door de calvinistische erfzondeleer afgewezen. De discussie ging daarbij vooral om de interpretatie van Romeinen 5:12, waarbij de verschillende vertaling uit het Grieks een belangrijk punt van de discussie uitmaakte.

Een laatste openbaar debat vindt plaats in 1583 met Saravia over de *Heidelbergse Catechismus*. Coornhert had in 1582 een kritische verhandeling over dit belijdenisgeschrift gepubliceerd onder de titel *Proeve van de Heydelbergsche Catechismo, omme te verstaen of die voortgecomen is uyte Schrift, dan uyt het menschelijke vernuft*, (*Wercken* II, 223-236; III, 465-478). Daarin bestreed Coornhert vooral de forensische, toegerekende rechtvaardiging en stelde een werkelijke rechtvaardigmaking, die ook de volmaakte als mogelijkheid inhield, daarvoor in de plaats. Met name vraag en antwoord 62 van de *Heidelbergse Catechismus* kwam hierbij aan de orde, terwijl op de achtergrond Zondag 2 een belangrijke rol speelde. Want Coornhert maakte ook bezwaar tegen vraag en antwoord 5, waar geleerd wordt, dat de mens de wet van God niet volkomen kan nakomen, omdat hij van nature geneigd is God en zijn naaste te haten. Ook hier staat weer de contrasterende visie op de erfzonde op de achtergrond. Vgl. W. Nijenhuis, 'Coornhert en de Heidelbergse Catechismus. Moment in de strijd tussen Humanisme en Reformatie', *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 18 (1963-64), 271-288, (Ook in *Ecclesia Reformata, Studies over de Reformatie*, Leiden 1972, 188-206). Vgl. ook van hem *Adrianus Saravia (c. 1532-1613)*, Leiden 1980, 85-91. Zie ook H. Bongers, *Leven en werk van D.V. Coornhert*, A.w., 110 v. Ook in de brieven van Coornhert komt duidelijk tot uiting, hoezeer de polemieken met de calvinisten hem beziggehouden heeft. Vgl. B. Becker, *Bronnen tot de kennis van het leven en de werken van D.V. Coornhert*, 's-Gravenhage 1928, 210 vv.

32. De ondertitel luidt: *Ontwarringhe/ Nu nut ende noodigh: om de valsche ende argerlijke leeringhe die in desen geleert wert by Leeraers deser tyden: streckende tot wanhoop van vele goetherten/ ende valsche vryheyt veeler verwaende menschen/ elck een tot waerschouwinghe gheschreven*. De titeltekst is Sap. 1:1: 'Ghevoelt vanden Heere int goede'. (*Wercken* III, 171-192). Zie over dit werk H. Bongers, A.w., 246-253. E. Dekker merkt op, dat aan dit werk tot nu toe betrekkelijk weinig aandacht is geschonken (A.w., 108).

33. *Wercken* I, 83-120. Ook op de titelpagina van dit werk haalt Coornhert Sap. 1:1 aan, naast Psalm 144:9: 'Goedigh is de Heere teghen eenen yegelyck/ hy bruyckt zijn ghenade teghen alle zyne wercken'.

noemt de 'Ghereformeerde Calvinisten'. Wie hij met deze laatste bedoelt, geeft Coornhert vooraf aan, door een aantal werken van hen op te noemen, die hij in dit boek wil bestrijden. Daarin nemen de *Institutie* van Calvijn en de werken van Beza een centrale plaats in, omdat die twee namen voortdurend in Coornherts boek worden genoemd en hun opvattingen worden bestreden.³⁴ Daarnaast komen ook de namen van P. Martyr en Ursinus voor, eveneens in negatief-polemische zin. In positieve zin verwijst Coornhert menig keer naar Bullinger, die hij met name tegen Calvijn en Beza in het veld brengt. Ook vinden wij verwijzingen naar de *Annotatien* van de *Geneefse* Bijbel en het zogenaamde Mömpelgarder godsdienstgesprek tussen Beza en de lutheraan Andreae.³⁵

Dit alles is er een bewijs van, hoe diepgaand Coornhert de leerstellingen van de Calvinisten heeft onderzocht en hoe intensief hij de discussie tussen de calvinisten en hun tegenstanders of althans de op het punt van de predestinatie anders denkenden heeft gevolgd.

Het tweede, dat opvalt, is de scherpe veroordeling, die Coornhert over de leerstellingen van de 'ghereformeerde calvinisten', die hij ook 'Predestinateurs' noemt, heeft uitgesproken. Coornhert spreekt van 'de Godlose dolingen van eenige beroemde Leeraeren deser tijden'.³⁶ Tot deze 'doling' rekent hij de erfsonde en de scheiding tussen Gods verborgen en geopenbaarde wil.

De calvinistische leer van de predestinatie ziet hij echter als de 'moeder der dolingen'. Hij kwalificeert haar als een 'verderffelijcke en godloose doling', een 'waen, loghen, vuyl stof ende stinckende materye', een 'duyvels zaedt'. Was deze leer er maar nooit gekomen. Dan zou Coornhert zelf nu niet voor 'een verstoorder der Religie gelastert' zijn. Maar hij voelt zich geroepen om ertegen te strijden tot verbetering en zuivering van de religie zelf. Want volgens Coornhert is deze valse leer 'in de Ghereformeerde Kercke inghekropen', en voelt hij zich verplicht om 'des Lants Leeraeren eygen Leere' te verdedigen. Het is niet Coornherts oogmerk om de leer van de predestinatie zelf te verwerpen, maar hij wil alleen 'de onsuyverheden ende grouwelijcke dolingen' 'afschuppen'.

De grootste moeite, die Coornhert met de calvinistische predestinatieleer heeft, staat in betrekking tot de manier, waarop over God wordt gedacht. Want uit-

eindelijk draait alles om de ware kennis van God. Coornhert heeft niet voor niets aan zijn werk de tekst uit Sap. 1:1 meegegeven: 'Ghevoelt vanden Heere int goede'. Coornhert mist dit nu juist bij de calvinisten, omdat zij menen, dat God 'sijn Eere soeckt in 't eeuwigh verdoemen der Menschen, die hy sonder aanschouen van hun zonden of quaetheydt ten verderven ende der selver middelen al van eeuwigheyt heeft gepredestineert'.

Coornhert spitst dit toe op de kleine kinderen, die God in zijn eeuwige verwerping 'van moeders borsten ruckt, ende inder eeuwigher verdoemenis stort'. Hij weet, dat de calvinisten zelf dit een 'grouwelijk oordeel' noemen en hij verwijst dan naar Calvijn, die in *Institutie* III, 23 en 24 spreekt van een 'decretum horribile'. Coornhert reageert: 'Wie mach 't lochenen?'. Dit is een 'godtloosen ghevoelen van Gode', omdat God zo een 'hatelijcke Tyranne' wordt.³⁷ Het verhindert het voornaamste in de godsdienst: 'een goede opinie of ghevoelen van Gode'. Het gaat er immers om, dat 'de mensch sich self quaet, strafbaer, ende verwerping waert mach weten; maer God seer goet; daer van alleen oorsake; ende danckwaerdig mach kennen, op dat God te meer ghelieft ende ghenoten mach werden van allen menschen'.

Gods verborgen en geopenbaarde wil

Tegen deze achtergrond moeten wij verstaan, wat Coornhert schrijft over Gods openbare en verborgen wil, waarop wij ons nu verder gaan richten. Hierin komt namelijk inhoudelijk Coornherts visie op het verbond naar voren, ook al wordt in formele zin het verbond niet erbij betrokken.³⁸ Coornhert spreekt hierover in het 'twaelfde Ghesprake', onder het thema 'Van Godes openbare ende verborgen Wille, ende of in Gode twee strijdige Willen sijn'.³⁹

Coornhert wijst erop, dat de calvinisten van Gods verborgen wil zeggen, dat wij die 'van verre' moeten eren en niet moeten willen doorgronden. Want dan lopen wij gevaar om erin te 'verzincken ende te verdrincken'. Maar het verwijt van de kant van Coornhert is juist, dat zij te diep daarin hebben 'gewadet'. Zelf wil hij op dit punt veel consequenter zijn en uitsluitend de openbare wil van God onderzoeken. Dat betekent voor hem, dat er niets van een zogenaamde verborgen wil van God is te vinden.

Coornhert ziet in de onderscheiding tussen Gods verborgen ('behagelijcke') en geopenbaarde ('beteckende') wil een scholastieke onderscheiding, die in de Schrift zelf niet is terug te vinden.⁴⁰ Gods wil is evenals God zelf eenvoudig

34. H. Bongers noemt Calvijns *Institutie* 'het zuiverste anti-humanistische boek in de 16e eeuw'. Vgl. H. Bongers, *Het Humanisme in de 16e eeuw*, A.w., 25.

35. Over dit godsdienstgesprek zie men G. Adam, *Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert, Eine Untersuchung zu den Entwürfen von Samuel Huber und Aegidius Hunnius*, Neukirchen 1970, 29-49. Coornhert geeft aan het begin van dit boek een literatuurlijst van 33 boeken, 'waer uyt doorgaens de aangehoghen Sproken in dit werck ghenomen, ende by de letteren betekent sijn'. Van Bullinger noemt hij *Huysboeck*, Dordrecht 1582. Hoewel Coornhert ook Bullinger rekent tot de 'Heylighe Vaderen' der gereformeerde calvinisten, laat hij telkens uitkomen, dat Bullingers visie afwijkt van die van Calvijn en Beza. Zo b.v., dat God verheerlijkt zou worden in de verwerping en verdoemenis van mensen. Vgl. *Wercken* III, 177 c en d, 178 c en d.

36. Voorwoord, Y 5 (*Wercken* III, 172).

37. Vgl. H. Bongers, A.w., 248.

38. We hebben al eerder geconstateerd, dat wanneer dit punt, de onderscheiding tussen Gods verborgen en geopenbaarde wil, bij Calvijn aan de orde komt, hij zich afzet tegen de humanisten (Erasmus). Ook in de discussie tussen Luther en Erasmus ging het hoofdzakelijk hierover. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie*, A.w., I, 40 vv., 155 vv.

39. *Wercken* III, 253 a.

40. *Wercken* III, 253 b en c.

en niet tweevoudig, niet dubbel. Als God meer dan één wil heeft, zou Hij in zichzelf tegenstrijdig zijn.

Wel ziet Coornhert een verschil tussen Gods gebod en zijn wil.⁴¹ Zo is er een groot onderscheid tussen Gods niet willen dat iets gebeurt, hetgeen God verbiedt en tussen zijn willen, dat iets niet zal geschieden door het te beletten. Wat God verbiedt mag geschieden en geschiedt ook. Maar wat God belet, mag niet geschieden en geschiedt ook nimmer. Coornhert past deze onderscheiding ook toe op de zonde van Adam in het paradijs in relatie tot Gods wil. In Gods gebod aan Adam was het de wil van God, dat Hij Adam de vrijheid gaf om al of niet te gehoorzamen. Maar Gods gebod was het, dat Adam zou gehoorzamen.

God zet zijn wil altijd door, want van die wil geldt, dat zij onveranderlijk is. Dat geldt niet alleen voor Adam maar voor alle mensen. En ook niet alleen met betrekking tot vóór maar ook tot na de val, met name als het gaat om Gods wil tot behoud van de mens. Het is namelijk Gods onveranderlijke wil, dat allen, die volharden in het geloof zalig worden in Christus.⁴²

In verband met de vraag, hoe de relatie is tussen Gods wil en de zonde, voert Coornhert de onderscheiding in tussen de wil en de toelating van God. God zelf wil het kwade niet, maar Hij laat het wel toe. Hij spreekt in dit verband over Gods 'ledighe' wil, 'so dat die niet en wil datse (de zonden) geschieden of niet geschieden'. Dat geldt trouwens niet alleen van de zonden, maar ook van vele andere dingen. Coornhert noemt ze in navolging van de scholastiek 'contingentia of gheboorlijke dingen'.⁴³

Coornhert erkent, dat ook Calvijn leert, dat Gods wil 'eenigh ende enckel is', maar dat het aan de zwakheid van ons verstand ligt, dat het schijnt alsof God ten opzichte van bepaalde dingen iets wil en tegelijk niet wil en dus twee willen heeft. Coornhert stelt dan de vraag, hoe Calvijn dit weet. De Bijbel zegt daarover toch niets.⁴⁴

De tegenwerping, die van de kant van de 'Ghereformeerde Calvinisten' dan wordt gemaakt, heeft betrekking op de geschiedenis van het offer van Izaäk door Abraham uit Genesis 22. Daar zou de Bijbel toch zo'n dubbele wil van God leren, omdat God enerzijds wil, dat Abraham zijn zoon offert, maar anderzijds, zoals achteraf blijkt, niet wilde, dat Izaäk geofferd werd. Het eerste is Gods geopenbaarde wil, de tweede Gods verborgen wil.⁴⁵ Coornhert wijst dit echter af. Als het zo was, zou er verandering in Gods wil zijn. Dat ontkent hij.

41. *Wercken* III, 254 a en b.

42. *Wercken* I, 17 c.

43. Vgl. E. Dekker, A.w., 114 vv. Coornherts eerste geschrift ging reeds (1572) over het punt van de toelating, waarin hij zich al uitdrukkelijk tegen Calvijn en Beza teweerstelt zoals de titel duidelijk aangeeft: *Van de Toelatinghe ende Decrete Godes bedenckinge/ Of de heylighe Schrift ooc in hout sulcx als Meesters Iohan Calvijn ende Theodore Besa daer van leeren*. Een uittreksel hiervan is te vinden in de *Wercken* II, 524-33.

44. *Wercken* III, 264 d.

45. *Wercken* III, 265 b.

Ook hier is sprake van slechts één wil van God, die daaruit bestond, dat Hij Abraham wilde beproeven.

Voor Coornhert wordt dit vooral belangrijk, als het gaat om de ene wil van God tot behoud van de mens. Met die ene wil, die daaruit bestaat, dat God alle mensen wil zaligmaken, hebben wij rekening te houden. Een andere wil is er bij God niet. Dat er dan niettemin mensen verloren gaan, gaat ons begrip te boven. Daarom moeten wij ons daarmee niet inlaten.

Zijn grote bezwaar tegen de calvinisten is, dat zij dat wel doen, en dat dan terugvoeren naar Gods wil, ook al stellen zij, dat die wil voor de mens verborgen is. In feite weten zij er echter veel meer vanaf dan de Bijbel, omdat zij deze wil invullen vanuit hun dubbele predestinatieleer en daaraan zoveel gewicht hechten, dat zij daarmee Gods geopenbaarde wil laten overheersen. Voor Coornhert is dit een onbijbelse en dus ongeoorloofde weg. Hij verwijst de mens niet naar een verborgen wil bij God maar naar zichzelf. Wij moeten bij onszelf nagaan, of we de zonden haten. Dus: nagaan hoe het bij onszelf zit en niet hoe het bij God zit.⁴⁶

Verskil in visie op God en mens

Coornhert ziet tussen de God, in wie hij gelooft en de wat hij noemt de 'Calvijniaensche Predestinatoors Godt' zoveel verschillen, dat hij er een complete tabel van maakt. Hij weet zich zoals wij reeds zagen hierbij gesteund door de Schrift, met name waar zij spreekt over Gods wil tot behoud van (alle) mensen. Schriftwoorden uit het Oude Testament zoals uit Ezechiël 33 en 18, maar ook teksten uit het Nieuwe Testament als 1 Timotheüs 2:4 en 2 Petrus 2:9⁴⁷ worden door Coornhert geplaatst tegenover uitspraken niet alleen van Calvijn zelf maar ook van H. Sturmius en P. Martyr, dat God wil, dat deze of die, of zelfs het grootste deel van de wereld verloren gaat. En als Calvijn dan stelt, dat Gods wil anders is dan Hij (in deze schriftwoorden) toont, dan is het dat vooral, wat Coornhert niet kan verdragen, omdat het zo duidelijk tegen de Schrift zelf ingaat.⁴⁸ We kunnen zelfs zeggen, dat het bij Coornhert hierin vooral gaat om het goede Schriftverstaan. In die zin is de controverse met de calvinisten primair van hermeneutische aard.⁴⁹

46. *Wercken* I, 17 a.

47. We zagen eerder, dat dezelfde Schriftwoorden ook bij Erasmus een grote rol speelden in zijn confrontatie met Luther, terwijl ook Calvijn in zijn uitleg van deze woorden zich expliciet teweerstelt tegen Erasmus. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie* I, 42 v., II, 164 vv.

48. *Wercken* III, 277 c.

49. Tekenend daarvoor is, dat Coornhert de inhoudelijke leerverschillen met de Calvinisten onder andere aan de orde stelt in zijn *Hert-Spieghel Godlijcker Schriftuyren* (*Wercken* I, 3 vv.), waarin het gaat om het rechte verstaan van de Schrift. De titel luidt volledig: *...Vertoonende Een klare/ korte en sekere wegh/ om in dese werre-tijden de H. Schrift vruchtbaerlijck ende veytlijgh/ sonder Dolings ancx te lesen*. Coornhert gaat hier uitvoerig in op de verschillende peestelijke posities, waarin de mens zich bevindt (goddeloze, knecht, huurling), van waaruit hij de Schrift leest. Ook geeft hij aan, wat nodig is om de waarheid in de Schrift te vinden

Echter is in het conflict tussen de humanist Coornhert en de calvinisten niet alleen de Godsleer in het geding, maar ook de visie op de mens, juist in zijn relatie tot God, gaan de wegen fundamenteel uiteen. Coornhert behandelt dit aspect vooral uitvoerig in zijn boek over de *Oorsaken ende Middelen vander Menschen Saligheyt ende Verdoemenisse*. Uitgangspunt daarbij is Gods 'goede Schickinghe over den menschen'.⁵⁰

Coornhert gaat vooral in op de manier, waarop God werkt in het zaligmaken van mensen. Daarin staat de genade van God voorop, die in sterke mate christologisch is bepaald. Christus is de 'vrymakende waerheyt'. Wij kunnen niet 'genesen' worden 'sonder inne te drincken de gheenes-drancken van den eenighen Medicyn-Meester Christo Jesu'. In die zin is alleen Christus het fundament van de zaligheid en niet Gods eeuwige verkiezing zoals Beza leerde.⁵¹

Dit laatste wijst echter tegelijk op het daad-karakter van het geloof. 'Dit zyn al t'samen wercken'. 'Vraegt yemant wiens?' Van God alleen of van de mens alleen of 'Godes ende des Menschen wercken te samen?'. Als wij worden opgeroepen om Jezus, die de 'Waerheyt' is, te volgen, kan dat volgen niet Gods werk zijn. Want God zelf is de opperste vrijheid, die niet hoeft te komen tot de vrijheid. God zou dan geen God meer zijn. Het gaat hier dus om het werk van de mens, die zondig is en die moet komen tot Christus.⁵²

Maar het kan ook weer niet het werk van de mens alleen zijn. Want hij kan de weg van de 'Waerheyt' gaan zonder de 'Waerheyt' zelf. Coornhert staat dit opnieuw met woorden uit de Schrift. Zijn conclusie is, dat het gaat om werken van God en mens samen. God wil niet werken zonder de mens en de mens vermag niet te werken zonder God.

Gods genadeaanbod en het aannemen van de mens

Zo komt Coornhert tot een voor hem aannemelijke verklaring van die Schriftwoorden, waarin Gods genadige wil tot behoud van mensen tot uiting wordt gebracht. Het komt in al die woorden daarop neer: God biedt zijn genade 'uyt Liefde/ allen Menschen/ sonder onderscheydt (...) ghenadelijk ende milde-

en te verstaan, namelijk: gezicht, licht, ding (wat men in de Schrift zoekt) en opmerking. In dit alles speelt de 'verstandelijke kracht des ghemoeds' een beslissende rol.

50. *Wercken* I, 84. Zowel titel als thematiek doen ons denken aan Beza's tabel, waarin hij de oorzaken noemt van de zaligheid van de verkorenen en verdoemenis van de verworpenen: Summa totius Christianismi, sive descriptio et distributio causarum salutis electorum, & exitii reprobatorum, ex sacris literis collecta. Het grote verschil is echter, dat bij Beza deze oorzaken worden beheerst door het ondoorgrondelijke dubbelbesluit van God tot verkiezing en verwerping, ter ondersteuning waarvan hij Romeinen 11:36 aanhaalt, terwijl Coornhert uitgaat van Psalm 144:9: 'Goedigh is de Heere teghen eenen yegelyck/ hy bruyckt zijn ghenade teghen alle zyne wercken'. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, 2e dr., 's-Gravenhage 1987, 48 v.

51. *Wercken* III, 175 b. Vgl. H. Bongers, *A.w.*, 247.

52. *Wercken* I, 103 c en d.

lijk aen. Maer die gheloovighe begheerders alleen/ ontfanghen alle sulcx vrolijk/ ghebruickens danckbaerlijk ende ghenietens blijdelijk'. Daarom wordt volgens Coornhert in de Schrift soms het werk van God alleen of van de mens alleen genoemd en op een ander moment het werk van hen samen. Centraal daarin staat het aannemen van de genade, die in Christus aan allen aangeboden wordt en zonder welke men niet komt tot het kindschap van God.⁵³

Dat deze werken tevens een moreel karakter dragen, blijkt daaruit, dat Coornhert opmerkt, dat deze werken het geloof werken door de liefde.⁵⁴ Door hem wordt dan ook de leer, dat God in het zaligmaken en verdoemen niet ziet op het doen der mensen, afgewezen. Coornhert beroept zich daarbij op Mattheüs 25:41, 42. De mens wordt niet zalig door 'een bloote verkiesinghe, Predestinatie, noodtschickinghe Godes'. Dit gaat in tegen de duidelijke uitspraken van Jezus. De mens zou dan een stok en een blok zijn.

Maar anderzijds wijst Coornhert even pertinent af, dat de mens alleen in eigen kracht zijn zaligheid kan bewerken. Beide zijn onaanvaardbare eenzijdigheden, die als de Scylla en de Charibdis moeten worden gemedend. De ene maakt Gods genade, de andere Gods rechtvaardigheid belachelijk. De 'Coninglijke Middelwegh' wordt dan gemist, 'die ons so naecktelijk als menigvuldelijk inde H. Schrifture wert voor-ghedraghen'. Coornhert noemt dan opnieuw veel Schriftwoorden zoals Erasmus ook deed.

Coornhert gaat ook erop in, hoe het werk van God en de mens zich tot elkaar verhouden. God wil de mens niet tot zich trekken 'met ghewelt/ sonder des Menschen wille'. Maar tegelijk merkt hij op: 'Soo mach de Mensche tot Gode niet comen/ sonder Godes ghenadigh trekken'. Voor dat genadige trekken van de mens door God beroept Coornhert zich op Johannes 6:44 v. God doet dat 'door 't leeren met sijnen Gheest'.⁵⁵ Dat wijst op 'den voorgangh ende alleen de Eere/ want sijn goedertieren Liefde voorkomt ons allen'.

Gods werk gaat dus aan dat van de mens vooraf. Maar tegelijk geldt, dat niemand tot Christus wordt getrokken 'dan die willigh Gods Leeringhe hoort/ ende aendachtelijk daer op merckende leert'. En dat is 'een menschelijck werck/ niet Godes'. 'Sonder dit menschelijcke willigh werck en comt niemant tot Christum'. Want het geloven zelf is een werk en dat is nodig.⁵⁶

Zo blijkt, dat God de mens niet zaligmaakt zonder diens wil en werk. Coornhert noemt dat de 'middelwegh van de t'samen-werckinghe Godes ende des Menschen'. Het is de 'Coninglijke' weg.⁵⁷ God 'voorkomt den Mensch met sijn barmhertigheyt, (...). De Mensch voorkomt Gode met belydinghe. Opnieuw noemt Coornhert veel teksten, die wijzen op de activiteit van de mens

53. *Wercken* I, 104 a en b.

54. *Wercken* I, 104 b.

55. *Wercken* I, 104 d.

56. *Wercken* I, 103 d.

57. *Wercken* I, 104 c.

ten opzichte van God.⁵⁸ Zo bijvoorbeeld in verband met de bekering. God bekeert de mens tot zich, maar de mens bekeert ook zichzelf tot God. God geeft, maar de mens ontvangt. God zelf kan niet ontvangen, ook niet van zichzelf. Ontvangen is dus het werk van de mens en zonder dat wordt de mens niet zalig, want de mens ‘mach d’aengheboden gaven Godes weygeren’.⁵⁹ God reinigt de mens en de mens reinigt zichzelf. God maakt een nieuw hart, maar de mens doet het ook zelf.⁶⁰ God besnijdt het hart van de mens, maar de mens moet ook zelf zijn hart besnijden. God geeft zijn geboden, maar wel, opdat wij die zouden doen.⁶¹ God verkiest dan ook niet maar verwerpt degenen, die Hem verwerpen. Dat laatste is niet Gods wil, maar wel spreekt Coornhert van Gods ‘vyeren’ (= toelaten).⁶² Voor al deze en nog veel meer van dergelijke uitspraken haalt Coornhert Bijbelteksten aan.

Gods ‘alghemeyne ghenade’

Als Coornhert nog dieper probeert door te dringen in de verhouding tussen het werken van God en van de mens ten opzichte van het verkrijgen van het heil, onderzoekt hij vooral de betekenis en reikwijdte van het goddelijke genadeaanbod. De nadruk valt daarbij allereerst op het universele hiervan. Hij stelt, dat God ‘alle Menschen/ niemant uytgenomen/ ghenadelijk voorkomende/ roepende ende tot sich noodende/ aanbiedt syne eeuwighe salicheyt’. De nadruk valt hier op ‘alle mensen’. Coornhert spreekt in dit verband over Gods ‘alghemeyne ghenade’.⁶³

Maar dit algemene slaat niet alleen op het universele van Gods heilsaanbod, maar ook op de aard van deze aanbidding zelf. In deze genadeaanbidding laat God aan de mens de ‘vrye keus’. Wel is er van Gods kant sprake van een ‘raden’ en ‘vermanen tot het goede’, ook een ‘waarschuwen en dreigen van het kwade’. God richt echter zijn belofte van goedheid en zaligheid (alleen) tot alle ‘begeerlijken en ontvangers of gheloovighen’.

Leggen wij de laatste uitspraken naast die van Coornherts tegenstanders, dan worden wij echter meer getroffen door hun overeenkomst dan door hun verschil. Ook Coornhert zelf is dit niet ontgaan, maar hij merkt toch een wezenlijk

verschil op. Want bij de calvinisten wordt in het aanbieden van de genade aan Gods kant een verschil gemaakt tussen een krachtige aanbidding bij de één en een krachteloze aanbidding bij de ander. Deze onderscheiding wordt door Coornhert echter fel afgewezen. Want zo’n krachteloos aanbieden is ‘een bittere bespottinghe van zulke ellendigen’. Het is hetzelfde als aan een blinde een boek aanbieden en zeggen: ‘lees maar’. Als God zo zou doen, zou Hij spotten met zijn schepsel. Hoe valt dan te verklaren, dat God zegt het behoud van de mens hartelijk te willen en zich beklagt over het ongeloof van de mens?⁶⁴ Opnieuw volgt dan een uitvoerig beroep op de Schrift.

Uitdiepende samenvatting

Wanneer wij nu Coornherts gedachten samenvatten en tegelijk nog iets meer proberen uit te diepen, noemen wij de volgende aspecten.

In de *eerste* plaats valt het ons op, dat Coornhert al zijn beweringen staft met een uitvoerig beroep op de Schrift. ‘Het moet in de Schrift te vinden zijn wat hij zegt!’⁶⁵ Merkwaardigerwijs staat hij hiermee in de traditie van het Humanisme (Erasmus) en niet (primair) van de Reformatie. Coornhert doet dit ook, omdat hij beseft, dat hij met zijn uitvoerig Schriftberoep het de ‘Ghereformeerde Calvinist’ knap lastig maakt.⁶⁶ Want daarmee meent hij duidelijk te maken, dat hij op bijbelse gronden kon bewijzen, dat Calvijs leer niet bijbels was.⁶⁷ In de *tweede* plaats is ons gebleken, dat Coornhert het begrip ‘verbond’ in formele zin niet hanteert. Ook hierin voegt hij zich in het spoor van Erasmus, hoewel deze er blijk van geeft de term en het begrip ‘verbond’ wel te kennen. Maar ook bij hem speelt het in formele zin in de discussie met Luther geen rol. Een verklaring hiervan kan liggen in het feit, dat ook bij Luther op het moment (1525), dat de confrontatie met Erasmus plaatsvond, de verbondsidee reeds naar de achtergrond was gedrongen.

Dat bij Coornhert de term ‘verbond’ niet meedoet in zijn betoog, kan onder andere daaruit worden verklaard, dat bij zijn calvinistische tegenstanders, met name bij Beza, het verbond eveneens geen trend-zettend begrip is geweest. Coornhert wist zich althans van die kant niet uitgenodigd of gedwongen om zijn opvattingen in verbondsmatige kaders te plaatsen.⁶⁸

58. Coornhert suggereert hiermee, dat de calvinisten dit soort Bijbelteksten terzijde schuiven, wat echter niet juist is. We kunnen daarvoor verwijzen naar Calvijn, die aan de ‘actieve’ en appellerende Schriftwoorden terdege aandacht schenkt en ze vooral gebruikt in zijn nodigende en tot geloof oproepende prediking. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie II*, A.w., 122 vv. Maar in de dogmatisch-inhoudelijke interpretatie van deze Schriftwoorden gaan Calvijn en Coornhert fundamenteel uiteen. Want waar de keus van de mens voor God uitvalt, weet Calvijn enkel van Gods (verkiezende) genade te spreken, terwijl Coornhert dan mede de vrije wilsbeslissing van de mens laat meekomen.

59. *Wercken I*, 104 d, 105 a.

60. Vgl. ook *Wercken I*, 105 a.

61. *Wercken I*, 106.

62. *Wercken I*, 107 c, 108 c.

63. *Wercken I*, 109.

64. *Wercken I*, 109 b.

65. Vgl. E. Dekker, ‘Wilsvrijheid volgens Coornhert’, A.w., 112.

66. Vgl. E. Dekker, A.w., 110: ‘Coornhert maakt het zijn gesprekspartner, de ‘Ghereformeerde Calvinist’ bijzonder lastig’.

67. Vgl. H. Bonger, *Leven en werk van D.V. Coornhert*, A.w., 86. Het zal wel mede daarmee verband houden, dat Coornhert in zijn dispuut met Donteclock c.s. verboden werd om Calvijn en Beza te citeren, wat hij zeer onbillijk vond, omdat Coornherts bestrijding vanuit de Schrift juist hun opvattingen raakte.

68. Als Coornherts aansluiting bij de Scholastiek vooral via Thomas van Aquino loopt, is hij ook in die richting niet op het verbondsbegrip gestuit, omdat Thomas in onderscheid met de nominalistische traditie de termen ‘foedus’ en ‘pactum’ in zijn genadeleer niet hanteert. Vgl. B. Hamm, A.w., 327 f. Het zou nog mogelijk zijn geweest, dat Coornhert de verbondsgedach-

Op zich is dit, zeker wat Calvijn betreft, een opmerkelijk gegeven. Calvijn heeft zich immers wel over het verbond uitgesproken, zij het op een zodanige manier, dat niet alleen de relatie met maar ook de beheersing door de verkiezing daarin een belangrijke rol speelt. Toch blijft in dit relatieveld de eigen plaats van het verbond bij Calvijn gehandhaafd. Nu zien wij, dat Coornhert zich wel indringend en controversieel bezighoudt met Calvijns predestinatieleer, maar zijn verbondsbeschouwing onvermeld laat. We zouden daaruit de conclusie kunnen trekken, dat voor Coornherts besef Calvijns spreken over het verbond geheel overschaduw wordt door wat hij leert over de predestinatie en dus door Coornhert in zijn polemieken met Calvijn niet serieus wordt genomen. Althans is Coornhert in geen enkel opzicht erop ingegaan.⁶⁹

Inhoudelijk krijgt echter de verbondsgedachte zowel bij Erasmus als bij Coornhert wel een centrale plaats. In zekere zin zou van Coornherts theologie gezegd kunnen worden, dat zij een bij uitstek verbondsmatig karakter draagt.

Dit hangt direct samen met onze *derde* opmerking, die betrekking heeft op Coornherts reactie op de calvinistische predestinatieleer. Kan het grootste deel van Coornherts theologisch gedachtengoed worden beschouwd als een tegenspel ten opzichte van het Calvinisme, in het bijzonder geldt dit zijn opvatting over de predestinatie. Het is niet voor niets, dat, zoals wij al opmerkten, zijn boek over de predestinatie het grootste werk is, dat hij heeft geschreven en dat in de opzet van dit werk door Coornhert gekozen is voor de dialoog tussen hem en de 'Ghereformeerde Calvinist'.

Al houdt Coornherts verzet tegen de calvinistische predestinatieleer niet in, dat hij zelf de predestinatie loochent, het komt er wel op neer, dat hij zelf geen behoefte eraan heeft om een eigen opvatting hieromtrent te propageren. In zijn voorwoord schrijft Coornhert, dat hij Gods eeuwige predestinatie niet wil onderzoeken en trachten te doorgronden, maar hij wil 'daer inne gaerne rusten'. De belangrijkste reden van zijn bestrijding ligt in het feit, dat het bij Coornhert erom gaat de vrijheid van de menselijke wil te handhaven en zoveel mogelijk te integreren in het totstandkomen van het heil. Het is duidelijk, dat een predestinatiegedachte, van welke aard dan ook, hier niet dringend gewenst is en dat in ieder geval de calvinistische vorm daarvan vanwege haar 'ethische consequenties' door hem moest worden afgewezen.⁷⁰

Dat brengt ons tot het *vierde* aspect, dat te maken heeft met wat wij zojuist al noemden: het verbondsmatig karakter van Coornherts theologie. We bedoelen

te aan Bullinger zou hebben ontleend. Maar hoewel Bullinger bij de gereformeerde humanisten een goede bekende was, op wie zij zich vaak beriepen, wordt zijn naam, voorzover wij hebben kunnen nagaan, in het kader van deze confrontatie door Coornhert niet genoemd.

69. In deel 3 en 5a van ons onderzoek is ons gebleken, dat ook van orthodox-gereformeerde kant Calvijn op een gelijke wijze is geïnterpreteerd en men daarom meende in Calvijns spoor te gaan door verkiezing en verbond vrijwel in elkaar te laten opgaan. We denken daarbij vooral aan Olevianus, Beza en Zanchius. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie* III, IV, Va, A.w.

70. Vgl. H. Bongers, *Leven en werk van D.V. Coornhert*, A.w., 246 v.

daarmee, dat Coornhert het hoofddaccent laat vallen in de wederkerige relatie tussen God en mens, waarin de mens niet zonder God, maar ook God niet zonder de mens werkt. In onze twee vorige studies over het verbond kwamen wij deze gedachte telkens tegen onder de noemer van de 'wederkerigheid' en 'voorwaardelijkheid' van het verbond. We ontdekten telkens weer, dat dat het spanningsveld is, waarin de verbondsleer zich altijd weer profileerde, waarbij genoemde wederkerigheid en voorwaardelijkheid zowel op instemming als op tegenstand stuitte.

Deze wederkerigheid en voorwaardelijkheid treffen wij niet alleen ook bij Coornhert aan, maar zij vinden bij hem een warme en soms felle pleitbezorger. We kunnen zelfs zeggen, dat de hele structuur van zijn theologie erdoor wordt beheerst.

Coornherts Godsleer

Hoe diep dit steekt, komt zowel in zijn Godsleer als in zijn mensleer tot uiting. Voor zijn visie op God is het kenmerkend, dat hij op het titelblad van zijn boek *Van de Predestinatie* Sap. 1:1 laat afdrukken: 'Ghevoelt vanden Heere int goede'. Hoe nauw dit naar Coornherts overtuiging verbonden is met het wezen van God zelf, komt daarin naar voren, dat hij het calvinistisch adagium dat God alles doet tot zijn eer afwijst en daartegenover plaatst, dat het wezenlijke van God is niet het zoeken van zijn eigen eer maar het goede, het behoud van de mens.⁷¹

Vanuit deze theo-logische grondvisie kan Coornhert niet aanvaarden, dat er bij God een eeuwige verwerping is, die aan alle menselijke zonde voorafgaand, de mens beschikt tot eeuwige ondergang en dat alleen, omdat zijn eer daarmee is gediend. Coornhert vindt dit een gruwelijke gedachte, die hij hartgrondig afwijst. Hij is ervan overtuigd, dat de Bijbel dit ook doet. Er is bij God wel sprake van verwerping, maar dan alleen als reactie op de verwerping van God door de mens.⁷² Zo leert de Schrift het en zo leert Coornhert het daarom ook. Maar of de Schrift het hier bij Coornhert alleen voor het zeggen heeft, is de vraag. Dat blijkt vooral, als het gaat over de zondeval in het paradijs. Was die noodzakelijk als realisering van Gods wil, of moet ze uitsluitend worden toegeschreven aan de vrijheid van de menselijke wil? Hier blijkt Coornhert niet alleen met Schriftgegevens te werken. Hij voert als interpretatiesleutel de onderscheiding tussen Gods actieve en Gods 'rustende' ('ledighe') wil in. De zondeval vond plaats onder Gods toelating, niet als uitvloeisel van Gods wil. Dat is niet een direct bijbels gegeven maar een scholastieke uitvinding. Coornhert blijkt niet zonder deze te kunnen, al moet erbij gezegd worden, dat zijn calvinistische tegenstanders dat evenmin konden.⁷³

71. *Wercken* I, 85 d., II, 177 c. Vgl. H. Bongers, A.w., 248 v.

72. Vgl. Th. van Oppenraaij, A.w., 68 s.

73. Vgl. E. Dekker, 'Wilsvrijheid volgens Coornhert', A.w., 116 vv.

Onze *vijfde* opmerking ligt in het verlengde van het bovengenoemde. Omdat God voor Coornhert primair en wezenlijk de God voor de mensen is, kan hij ook de calvinistische onderscheiding tussen Gods verborgen en geopenbaarde wil niet aanvaarden. Tegelijk beseft hij, dat het hierin niet alleen om een calvinistische, maar ook om een scholastieke onderscheiding gaat. Wij zien Coornhert dan weer tegen Scholastiek en Calvinisme in naar de Schrift zelf grijpen, omdat hij daarin deze onderscheiding niet kan terugvinden.

De Bijbel leert volgens hem met alle duidelijkheid, dat er slechts één wil van God is en dat is de wil, die God in zijn Woord aan ons heeft bekend gemaakt. Dat daarachter ook nog een verborgen wil bij God bestaat, die inhoudelijk verschilt van zijn geopenbaarde wil, wil er bij Coornhert niet in. Trouwens, hij vindt dat Calvijn veel te veel van die verborgen wil van God afweet, onder andere, dat God deze wil ons niet laat kennen, omdat wij mensen te zwak daarvoor zouden zijn. 'Hoe weet Calvijn dat en waar in de Bijbel is dat te vinden?', zo vraagt Coornhert.

Voor Coornhert is juist Gods geopenbaarde wil Gods eigenlijke wil, die tegelijk zijn Wezen openbaart. Want wat wil God anders dan ons behoud, ja het behoud van alle mensen? Dat stemt geheel overeen met wie God is, de God die goed is voor zijn mensen, en wiens besluiten niets anders zijn dan 'goede Schickinge over den menschen'.⁷⁴

Coornherts mensvisie

Een *zesde* belangrijke component van Coornherts theologie ligt in zijn visie op de mens. Was de kern van de calvinistische predestinatieleer, dat het enkel aan Gods vrije verkiezing te danken is, dat de mens behouden wordt, volgens Coornhert gaat het in het zalig worden om een samenspel tussen God en mens. In dat samenspel is God wel de eerste. Dat geldt al in zijn 'algemene genade' waarin God aan alle mensen zijn eeuwige zaligheid aanbiedt, hen 'roepende ende tot sich noodende'. God doet dat hen 'ghenadelijk voorkomende'.⁷⁵ Dat God voorop gaat, blijkt ook uit zijn trekkende genade door zijn Geest.

Maar het essentiële verschil met de calvinisten is, dat dit voor-op gaan van God onlosmakelijk verbonden is met het volgen van de daarop antwoordende mens, waarbij het tweede evenzeer als een werk van de mens wordt beschouwd, waardoor het heil tot stand komt, als het eerste geldt voor een werk van God. Het gaat om een reële samen-werking tussen God en mens.

Coornhert meent hiermee de gulden middenweg te bewandelen tussen het Pelagianisme enerzijds en het Calvinisme anderzijds. En het is zijn vaste overtuiging, dat dit de bijbelse weg is.

Uiteraard heeft deze visie op de mens bij Coornhert haar achtergrond in zijn

visie op de zonde en de genade. Wat de zonde betreft is het voor Coornhert kenmerkend, dat hij de uitspraak van vraag en antwoord 5 van de *Heidelbergse Catechismus* afwijst. Direct daarmee verbonden is Coornherts verwerping van de calvinistische erfzondeleer, die hij als het fundament beschouwt, waarop de gereformeerde leer van 'onvrye wille, iustificatie ende Predestinatie'⁷⁶ gebouwd is.

Coornhert spreekt van een 'sodanighe verdoemelijke Erf-zonde, ende Erf-straf, door welke (...) de menschen buyten haer schuldte de verdoemenis onderworpen, ende so verdorven sijn van natueren, dat sy niets goets vermogen ende geneyght sijn om Godt ende den naesten te haten: Ende dat sulcx een belet is (oock inden herborenen) om Gods geboden hier te moghen onderhouden'.

Coornhert ziet dus de erfzondeleer van de calvinisten ten grondslag liggen aan vrijwel hun hele theologie. Ze is 'een vruchtbaere moeder van veel verderffelijke doolingen'.⁷⁷ Ze heeft Coornhert dan ook geducht dwars gezeten. Hij wijdde er een apart geschrift aan.⁷⁸ Zijn conclusie is, dat de calvinistische erfzondeleer een menselijke 'opinie' is en in de Bijbel niet wordt geleerd.

Met het afwijzen van de erfzonde ontkent Coornhert ook de daarin opgesloten radicale verdorvenheid van de menselijke natuur, inclusief de dood als straf op de zonde.⁷⁹ De calvinisten leerden, dat door de zonde het beeld van God verloren is gegaan. Coornhert wijst echter af de gedachte af, dat Adam naar het beeld van God geschapen is. Dat houdt tegelijk in, dat dit beeld door de zonde niet verloren kan zijn gegaan. Wel is Adam 'tot een beelde Godes' geschapen, gericht op de toekomst dus. 'Dat is dat hy met mogheleijckheydt om sulcks te worden was geschapen'.⁸⁰

Coornhert legt echter de nadruk erop, dat Adam voordat hij zondigde (nog) niet volmaakt was. Anders was ook het gebod van God niet nodig geweest. Anderzijds was Adam na de val niet 'gans dood'.⁸¹ Coornhert maakt dan onderscheid tussen dwaas en onverstandig zijn. Het eerste gold van Adam niet, het tweede wel. Deze onderscheiding wordt ook doorgetrokken naar alle men-

76. Wercken III, 172.

77. Vgl. H. Bongers, *Leven en werk van D.V. Coornhert*, A.w., 239.

78. *Van de Erf-zonde, schulde, ende Straffe. Duplyck Opte Replijck vande Predicanten aen henlyden den 15 Mey/1581 Overghelevert, Wercken II*, 407-451, *Replijck Opte beantwoordinghe der Ministeren tot Delft ghedaen, teghen eenighe Schriftelijke Spreucken by den selven N. voort-ghestelt, jegen die Leere des Catechismi voorschreven, in 't stuck van de Erf-zonde, so die daer werdt gheleert, Wercken II*, 451-481. Coornhert schreef ook nog *Van de vreemde sonde, schulde, straffe nasporinghe. Waer inne naecktelijck werdt ontdeckt de rechte grondt ende oorsake vande schadelijcke doolingen ghesloopen in de leeringhen van de vrije wille, predestinatie ende iustificatie* (Wercken II, 481-524). Vgl. H. Bongers, *Leven en werk van D.V. Coornhert*, A.w., 238 v.

79. Volgens Coornhert is de dood 'een natuurlijke eyghenscappe der menschen, soo zy oock is in allen sichtbaren levendighen schepselen' (Wercken II, 288 d.).

80. Vgl. H. Bongers, A.w., 240.

81. Wercken I, 91.

74. Wercken I, 84.

75. Wercken I, 109 a.

sen. Er is verschil tussen de zondaar en de goddeloze. De zondaar heeft nog het vermogen om het goede te willen. De goddeloze heeft dat niet.⁸²

Overigens wijst Coornhert de erfzonde ook in die zin af, dat de zonde aan Adam als een erfenis overging op het hele menselijke geslacht. 'De werkelijke erfzonde is, dat de mens die zondigt Adam, die zondigde na deed.'⁸³ Wel heeft de zonde de mens schade berokkend, omdat de mens 'in zijne goetheydt, onnoselheyt ende vrundschappe Godes, die hy hadde, schade gheleden' heeft.

Boven constateerden wij reeds, dat Coornhert de natuur van de mens door de zonde in die mate zag aangetast, dat er van een ziekte kan worden gesproken, die genezen moet maar ook kan worden door het indrinken van 'de gheenesdrancken van den eenighen Medecyn-Meester Christo Jesu'.⁸⁴ Maar deze zieke mens blijft de vrijheid houden om het goede te doen, hetgeen zelfs een volmaakbaarheid inhoudt, die hij als wedergeboren mens ook metterdaad kan bereiken.

Coornherts genadeleer

Met deze visie op de zonde correspondeert Coornherts opvatting over de genade. Van de genade geldt, dat zij als Gods 'trekkende' genade aan de menselijke daad voorafgaat, maar dat tegelijk geldt, dat God de mens trekt niet zonder zijn wil.⁸⁵ Als het wezen van deze genade beschouwt Coornhert het van Godswege 'leeren met sijnen Gheest', die van de kant van de mens 'willigh' dient te worden gehoord en 'aandachtelijck' opgemerkt.⁸⁶ Gods genade is dus 'Gods Leeringhe'. Daaruit zouden wij het calvinistische doctrina-begrip kunnen horen, maar er is meer aanleiding toe om bij Coornhert het een meer rationele en vooral morele inhoud te geven.

Dat blijkt vooral, wanneer Coornhert deze genade nader omschrijft als een 'radende' genade, die vermaant tot het goede.⁸⁷ Dit sluit in, dat deze genade niet 'onwederstandelijk' is zoals de calvinisten leerden. Ze kan worden aanvaard en dat wordt gedaan door de 'goedwillende' mens, maar ze kan ook worden geweigerd.⁸⁸

Opmerkelijk is hier vooral, dat Coornhert weigert de onderscheiding tussen een wel en niet krachtige aanbidding van Gods genade te aanvaarden. Voor Calvijn en zijn gereformeerde volgelingen was deze onderscheiding juist essentieel, omdat hierin het werk van de Geest in de realisering van de door God aangeboden en toegezegde genade zijn constitutieve en dus onmisbare plaats kreeg.

De Geest moet onwederstandelijk werken, omdat de mens 'dood' is door de zonde en een 'vijand' van Gods genade. Aanbidding van het heil is dus niet voldoende. De Geest moet de mens voor dit heil overwinnen en inwinnen. Deze pneumatologische factor blijkt bij Coornhert te ontbreken. Ze was in feite ook niet nodig, omdat de mens met zijn 'vrije keus' zelf in staat was om de aangeboden genade te aanvaarden dan wel te weigeren. De beslissing hierover ligt in feite niet bij God maar bij de mens.

Wat bij Calvijn cum suis de Geest doet, doet bij de humanist Coornhert de mens zelf: het zich toe-eigenen van het heil. Die rol van de mens heeft God zelf hem toebedeeld. Want God biedt aan allen zijn genade aan, maar niet 'aangedwongen'. Ze is wel een 'voor-komende' genade, maar ze is niet een 'nooddwang' maar een 'vrije gave'. Dat blijkt wel, omdat ze in feite niet door alle mensen wordt aangenomen en genoten.⁸⁹

Aan de hand van twee aspecten van Coornherts mens- en genadeleer willen wij dit nog nader concretiseren. In een speciale verhandeling *Van de veranderinghe van des menschen quade in een goede wille* brengt Coornherts calvinistische gesprekspartner Efeze 5:14 te berde om aan te geven, dat de mens dood is en door Christus moet worden levend gemaakt. Het antwoord, dat Coornhert daarop geeft is: 'Is hooren gheen werck des menschen? Dat moghen noch die dooden doen. Is opstaen vanden dooden gheen Menschen werck? Dat moghen noch die dooden doen.'⁹⁰

Coornhert wil ermee zeggen, dat zelfs in de levendmaking van de zondaar in de wedergeboorte de activiteit van de mens onmisbaar is. Dat kon hij zeggen, omdat hij het 'dood-zijn' van de mens door de (erf)zonde niet zo radicaal verstond als de calvinisten deden. Volgens Coornhert is het zo, dat 'Adam selfs door syn afval van Gode die 't leven der Zielen is/ ghestorven zynde/ dan noch niet soo gants alles goets doot was/ of hy en hadde noch vermoghen om te willen Godts Woordt ghelooven. t' Welck onlochbaarlijck goet te willen is'.⁹¹

De wedergeboorte in haar eerste tijd

Dit wordt nog verder uitgewerkt in zijn omschrijving van de wedergeboorte. Coornhert spreekt dikwijls over de wedergeboorte. Hij heeft er zelfs een speciale verhandeling over geschreven: *Vande wedergheboorte hoe die gheschiet*.⁹² Hij legt de nadruk erop, dat deze wedergeboorte bewust moet worden 'bevonden', omdat het daarin gaat om het 'dodelijk sterven' van de oude mens met Christus.⁹³

82. *Wercken* I, 94.

83. H. Bongers, A.w., 95.

84. *Wercken* I, 103 c en d.

85. *Wercken* I, 104 c en d.

86. *Wercken* I, 104 d.

87. *Wercken* I, 109 a.

88. *Wercken* I, 104 d, 105 a. Vgl. Th. van Oppenraaij, *O.c.*, 68 s.

89. *Wercken* I, 16 d, 17 b, 96 d.

90. *Wercken* I, 151 a.

91. *Wercken* I, 151 a en I, 91.

92. *Vande Wedergheboorte, Hoe die gheschiet/ende waar by de Mensch mach sekerlijck weten of die in hem is gheschiet of niet*, *Wercken* I, 177-184. De tekst op de titelpagina is Johannes 3:3.

93. *Wercken* I, 181 a.

Coornhert geeft van de wedergeboorte de volgende definitie. Ze is 'een ware Doodinge van 's Menschen quade/ ende Levendmakinghe van Godes goede Leven inden recht boetvaardighen Mensche'. Opvallend zijn de 'bevindelijke' en 'heilsordelijke' accenten, die Coornhert in zijn beschrijving van de wedergeboorte legt. Hij ziet de wedergeboorte als een chronologisch proces, dat in drie fasen zich voltrekt. Er is een tijd, die aan de wedergeboorte voorafgaat en de mens erop voorbereidt, gevolgd door het proces van de wedergeboorte zelf, waarna de tijd van na de wedergeboorte aanbreekt.⁹⁴

In de voorafgaande tijd onderscheidt de mens als zondaar zich van de goddeloze mens, die bewust en hardnekkig zondigt en zich daarin verblijdt. De zondaren kenmerken zich echter daardoor, dat zij 'met wroeghen droef zijn over 't Quade bij hen bedreven'.

Tussen de zondaren maakt Coornhert echter ook weer verschil, doordat hij onderscheid maakt tussen de boetvaardige en onboetvaardige zondaren. Ook van de onboetvaardige zondaar geldt echter, dat hij heeft het 'ghevoelen van 't onghenoeghen zijns ghemoets/ dat ontberende het woord des Levens (...) hem onophoudelijk quelt met eenen onrustighen hongere en knagende wroeginge...'. Ook 'quelt hem de smertelijcke quetsinghe van 't misbruyck aller dinghen', omdat 'alle misbruyck noodtsaeckelijck den misbruyckere moet quetsen'. Toch doet hij de zonde, omdat hij nog geen 'ware kennisse der dinghen' heeft en ze dus ook niet recht kan gebruiken.

Maar dit 'onghenoechghen/ dit wroeghen, desen onvrede ende smerte met treuren bevindende', beseft hij door het 'recht gebruyck van zijn Natuurlijke redelijkheid', waardoor hij weet, dat er 'één is die alle dingen wijs/ geschapen' heeft, dat God hem niet tot dat verkeerde gebruik der dingen geschapen heeft. Daartoe overtuigen de geschapen dingen en hun eenparige ordening hem. Dan moet de Maker beter zijn dan het maaksel. 'Zo is God ook beter dan ick. Dan zal God mij niet ongestraft laten'. 'Siet daar blijct dan moghelijckheyt in den onboetvaardighen zondaren/ om te komen tot hope van een saliger leven ende tot de vreesse Godes, die van alle wijsheyt het beginne is'.⁹⁵

Uit deze beschrijving blijkt, hoe Coornhert het proces van de wedergeboorte vanuit de mens probeert te verklaren. Alleen bij de niet te slechte (goddeloze), maar toch nog wel onboetvaardige zondaar blijkt zo'n wedergeboorteproces op gang te komen. In dit proces weet Coornhert het 'bevindelijke' met het rationele en morele te verbinden, ervan uitgaande, dat er bij deze mens (bevindelijke) 'wroeging' is over het bedreven kwaad en een algemene kennis van God als Schepper.

Dat wordt nog duidelijker, als wij nagaan, hoe Coornhert dit wedergeboorteproces verder ziet verlopen, wanneer de onboetvaardige tot een boetvaardige zondaar wordt. Op het boven geschetste punt aangekomen, opent de zondaar

'zijne oogen/ verstaat zijne duysternissen/ en neemt voor/ sich te begeven onder 't gebiet vanden Heere, wiens voorkomende genade sulck ongenoegen/ wroegen/ onrust en smerte als doornen is stroyende opten onweghen der verdoolden Ziele/ omme alsoo oock den Sondaren tot hem te trecken. So wert uyt een onboetvaardighe een boetvaardighe sondaar/ te weten eerst een knecht/ ende voorts een Huurling inden huysc Godes'.⁹⁶

Coornhert beschrijft vervolgens het knecht-zijn van de mens, die voor de straf van God vreest en Hem daarom gaat dienen in wettische geest zonder liefde. Zo'n 'knecht' mag echter in Gods huis niet blijven. Maar het kan gebeuren en het gebeurt ook vaak, dat hij na zijn misdaad 'bevindende zijns Heeren goedigheyt' zowel in het straffen als in het vergeven, 'deselve zijnen Heere begint soo vele toe te betrouwen/ dat hy 't quade latende en 't goede doende/ van den Heere genadelijck met vereeringe van loon beschoncken soude mogen werden', ook al beseft hij, dat de Here van hem niets goeds ontvangt. Zo groeit het 'toevoorsich van gheloont te werden/ indien hy voorts aan wel doet'. 'Also stijcht hy allenckens uyt den knechtelijcken state opwaarts/ ende wort verandert uyt een Slachvreesenden knecht in een loonsuchtich Huyrlingh'. Als huurling laat hij het kwade niet alleen uit vrees voor de hel maar ook om de gehoopte hemel te missen. Daardoor komt er nu minder vrees en meer hoop. Maar ook de huurling bemint nog niet de Here zelf maar zijn loon: de hemel, desnoods zonder God zelf erin. Het gaat hem niet om de zaligmaker, maar om de zaligheid. Ook vervult de liefde nog niet zijn hart. Daarom valt het juk van Christus hem zwaar.

Coornhert verzuimt hierbij niet de toepassing te maken. Want hij laat crop volgen: 'wil iemand weten, wie hij is? Vraag je dan af: waarom doe ik het goede en laat ik het kwade. Voor loon of straf, omdat God het gebiedt of verbiedt? Dan is er geen liefde. En die vraagt de wet nu juist'.

Coornhert spoort de lezer echter aan om als dit zo is, niet hierbij te blijven staan, Hij moet 'ordentlijk inde Heere arbeyden om hooger te stijgen van dezen trappe'. Een 'getrou ende vlijtigh' huurling doet dat ook, want hij 'bevindt' Gods goedheid 'soo mildt', omdat Hij doet boven ons doen en eigen beloften. Zo gaat het oog van de gave naar de Gever, en wordt ingezien 'hoe schoon en edel' Hij is.

Hij komt zover, dat hij 'kent in de onvervindtlijckheyt', dat de Gever 'zijn gezichte so verklaart en tot zich trekt/ dat hij zijnen geveere begint te lieven boven zyne gaven'. Nu gaat het hem niet meer om de gaven, maar om 'zijn selfs schoonheyt/ edelheyt ende onwaardeerlijcke hoogwaardigheyt'.⁹⁷ Zo eindigt 'de cygen-soeckelijcke Huyrlingschap/ ende misdien oock d'eerste tijdt/ te weten/ de tijdt voor de Wedergheboorte'.⁹⁸

94. *Wercken* I, 179 d.

95. *Wercken* I, 179 a.

96. *Wercken* I, 179 b.

97. *Wercken* I, 179 c.

98. *Wercken* I, 179 d.

Dan volgt 'de tweede tijdt/ te weten van de Wedergheboorte', het 'gheschieden vande Wedergheboorte'. Dit voltrekt zich weer in twee geschiedenissen: de 'ontfanckenisse' en de 'gheboorte'. De ontvangenis vindt plaats nog voor de eigenlijke wedergeboorte, maar ze behoort toch ook niet tot de 'eerste tijdt', want die is nog vreemd aan de wedergeboorte zelf, terwijl de ontvangenis er al bijhoort. In de beschrijving van deze ontvangenis gaat het Coornhert erom duidelijk te maken, wat God doet zonder ons en wat Hij doet met ons. Het gaat daarbij om drieërlei werk: zoeken, onderwijzen, verenigen.

Eerst is het God, die de mens zoekt. Dat doet Hij in zijn 'voorkomende' genade. Opmerkelijk is, dat Coornhert in dat verband de mens vergelijkt met 'een steen of bloc', iets wat hij op andere momenten de gereformeerde calvinisten juist kwalijk neemt.⁹⁹ 'Want de Mensche soo wel als een steen of bloc mach ghesocht werden/ sonder eenigh zijn toedoen'. De oorzaak van dit zoeken van God is niet 'des ghesochten Menschen gezondheid/ hoogheyt of deucht (dier geen altoos en is in den verloren Mensche)', maar ligt alleen in 'Godes ontfarmende Liefde'. God zoekt 'den ghewonden, nederen ende sondighen mensche omme hem te ghenesen/ te verhevenen ende deuchtelijck te maken'.¹⁰⁰

Maar al heel spoedig paart zich aan dit zoeken van Gods kant het zich laten vinden van de kant van de mens. Want 'al ist nu soo dat de Mensche niet altoos en doet tot dit soecken van de voorkomende ghenade Godes/ so wert hy nochtans niet ghevonden gheheel sonder zijn toedoen als die niet voordts wechloopen- de/ hem willigh laat vinden van Gode zijne soeckere'. God zoekt dus, maar de mens laat zich vinden door niet weg te lopen.

Coornhert gebruikt hierbij het volgende beeld. De mens zit in een donkere kelder met een gesloten venster. Maar hij 'mach door 't smertelijck ghevoel zijns blinden vallens ende stootens/ oock door 't ghetuych of hooren seggen datter een Sonne schijnt die licht gheeft inden open Vensteren/ ende dat hy macht heeft om de Grendel des Vensters op te schuyven ende dat te openen/ wel soo verder komen dat hy de moghelijckheit van dese redene (een Godt- lijcke gave in hem) ghebruyckende/ het Venster opene/ op hope van 't licht te ghenieten/ ende doordien van 't stoten/ vallen ende quetsen bevryet te werden'. 'Maar al opende hy Duisent Vensteren/ hy en sal gheen licht sien/ indien de al- verlichtende Sonne niet en komt boven de Aarden'. Het licht komt dan binnen, terwijl dit niet gebeurt, als het venster gesloten blijft zoals bij de 'quaatdoen- den Duysterlingen.' Zij sluiten het licht 'moetwilligh' uit.¹⁰¹

Coornhert weet hier zorgvuldig te onderscheiden en zoveel mogelijk aan God

99. Vgl. *Wercken I*, 104 c.: D'ander (...) wijckt daer teghen so onmatelijck te rugghe over d'ander sijde/ dat hy vanden vryen Mensche een stock ofte block makende/ hem gantsch van alle Vryheydt ende mede-werckinghe berooft...'

100. *Wercken I*, 179 d.

101. *Wercken I*, 120 a.

zijn deel te geven, maar uiteindelijk gebeurt er niets, als de mens zelf niet in actie komt. Hij verduidelijkt dit door de onderscheiding aan te brengen tussen zoeken en vinden. Het zoeken van God is 'sonder des Menschen toedoen'. Maar dat geldt niet van het vinden. Want dan werken God en mens samen 'gemerckt niemant sonder sijnen wille en toestemminge wert gevonden'.

Nog nader wordt dit als volgt door Coornhert ingevuld. Als God de mens om zijn zonden straft met tegenspoed, is dit een genadig werk van God zonder toedoen van de mens. Dat geldt ook van zijn dreigingen, beloften en belonin- gen. Maar dat alles blijft toch 'gansch onvruchtbaar (...) soo de Mensche roecke- loos ende onachtsaam alle sulcx liet door-gaan/ sonder het zijne daartoe te doene/ teweten aandacht ende Opmerckinge'. Zo alleen zijn volgens Coorn- hert de vele vermaningen, die wij in de Schrift tegenkomen, te verstaan.

Hetzelfde geldt van het tweede werk in de wedergeboorte: het onderwijzen. Ook dat is in eerste instantie alleen Gods werk. Coornhert ziet dit onderwijzen gelijk aan 't vryen/ boelen ofte aansoecken Godes'.¹⁰² Hij gebruikt dus een metafoor, die de relatie tussen God en mens wil zien als een liefdesrelatie.

Het initiatief daarvan ligt bij God. Maar het aanknopen van deze relatie van Gods kant kan niet plaatsvinden zonder de medewerking van de mens.¹⁰³ Op- merkelijk is, dat Coornhert hier spreekt over de Heilige Geest. Want dit onder- wijzen als werk van God geschiedt 'door zijn gheests verlichtinghe inden Herten van binnen'. Het werk van de Geest draagt dus een nogal rationeel karakter. Het bestaat uit het verlichten en leren van de mens.

De medewerking van de mens bestaat daaruit, dat de Geest 'geen steenen noch blocke' leert.¹⁰⁴ Het leren betreft een mens, die alleen dan iets opsteekt, wan- neer hij luistert naar God, zijn stem opmerkt, Hem hoort en van Hem leert. Dat onderwijs blijft echter onvruchtbaar 'sonder 't ghehoor/ Aandacht/ ende op- merckinge vanden onderwesene'.

Als dit onderwijs positief ontvangen wordt, kan het niet anders, of het loopt uit op de vereniging tussen God en mens. Want 'na sulck lieflijck vryen Godes/ ende vast betrouwen ende toestemmen des Menschen volghet de vereeniginghe van Gode ende Mensche door 't voorschreven tusschen handelen van den hey- lighen Gheest der Waerhey'.¹⁰⁵

Christus wordt dan de bruidegom van de mens, nadat Hij eerst Hem was aange- boden 'uyt loutere Ghenade/ sonder/ ja tegen alle voorgaande menschelijcken doen en verdienst'. Hij wordt pas werkelijk aan de mens gegeven, nadat deze

102. *Wercken I*, 120 b.

103. *Wercken I*, 180 a en b.

104. Opmerkelijk is, dat Coornhert bij het alleen van God uitgaande initiatief om te zoeken de mens wel ziet als 'steen en bloc', maar bij het onderwijzen door God dit juist ontkent. Overigens blijken de termen 'steen en blok' of 'stokken en blokken' in die tijd gangbaar te zijn, waarbij zowel van humanistische (remonstrantse) als van orthodox-gereformeerde kant werd gesteld, dat de mens geen stok en blok was. Vgl. *Dordtse Leerregels III,16*: '...alzo werkt ook deze goddelijcke penade der wedergeboorte in de mensen niet als in stokken en blokken...'

105. *Wercken I*, 120 c.

Hem gewillig heeft aangenomen. Want God geeft zijn Zoon aan niemand 'dan die dat willigh ende begeerlijck ontfangen'.¹⁰⁶

Wanneer Coornhert, zoals in bovenstaand citaat, een enkele maal de Geest vermeldt, komt het verschil met het orthodox-calvinistisch verstaan van de Geest duidelijk aan het licht. De Geest is bij Coornhert niet degene, die het heil onweersaanbaar, zonder en zelfs tegen de natuurlijke wil van de mens in, tot stand brengt. Hij is veeleer de tussen-persoon tussen God en mens, die bemiddelend optreedt tussen beiden als zelfstandig handelende partners, die ondanks alle tekort van de mens op elkaar zijn ingesteld. Want al gaat het initiatief van God uit, er voltrekt zich toch geen heil, als de mens niet op dat initiatief van God ingaat. Die reactie van mensenkant wordt door de Geest als 'tussen-handelaar' wel bemiddeld, maar niet bewerkt. Het laatste doet de mens zelf.

Tegelijk bleek ons, dat dit mediaire werk van de Geest een 'bevindelijk' karakter draagt. Opvallend is, dat de termen 'bevindelijk' en 'bevindelijkheid' of 'ondervindelijkheid' door Coornhert graag worden gehanteerd.¹⁰⁷ Anderzijds is duidelijk, dat dit werk van de Geest in een rationeel-moreel kader staat.¹⁰⁸

Wat nodig blijkt te zijn, is 'Gods leeringhe' 'met sijnen Gheest', die de mens van binnen 'verlicht', maar niet de (onwederstandelijk-) applicatieve werking van de Geest. Het zal steeds weer duidelijk worden, hoe essentieel deze, in vergelijking met de orthodoxe calvinisten, pneumatologische reductie tot de ratio van de mens in de humanistische verbondsleer is.

Essentiële voorwaardelijkheid van het verbond

Wanneer wij bovengeschetste gedachtengang van Coornhert vertalen in de termen van het verbond, is ons gebleken, dat het initiatief tot de verbondssluiting uitgaat van God in zijn vóór-komende genade, maar dat de realisering ervan evenzeer afhangt van het geloofsantwoord van de mens. Er is dus sprake van een essentiële voorwaardelijkheid van het verbond, waarvan de realisering voor rekening komt van de mens.¹⁰⁹ Hij moet aan de voorwaarde voldoen om in God te geloven en naar zijn geboden te leven. Hij moet dit niet alleen, maar hij kan het ook, als hij dat wil. Want de wil is wel ernstig door de zonde

verzwakt, maar heeft niettemin het vermogen behouden om te kiezen, tegen maar ook vóór God.

106. *Wercken* I, 120 d.

107. Vgl. *Wercken* I, 36 c. Coornhert rekent tot de middelen die 'tot des geloofsverkrighe vorderen ofte vereyscht worden' o.a. 'de ondervindinghe' van de waarheid. Ook rekent hij 'de ondervindinghe van Gods ghetrouheyt' tot de 'voedselen des gheloofs'.

108. Het is de vraag, wat Coornhert precies onder de 'bevindelijke' relatie tussen de mens en God heeft verstaan. Wij hebben het vermoeden, dat het bevindelijke en het morele bij hem dicht bij elkaar liggen. Niettemin is het opmerkelijk, dat Coornhert de term 'bevinding' en 'bevindelijkheid' al kent en hanteert, waaruit blijkt, dat het woord geen novum is, dat door de Nadere Reformatie is geïntroduceerd.

109. Coornhert noemt het woord 'voorwaarde' of 'conditie' niet veel, maar inhoudelijk is zijn visie op de genade en het delen daarin door de mens geheel erdoor bepaald. Dat blijkt duidelijk uit de enkele keer, dat hij wel uitdrukkelijk over de voorwaarde spreekt zoals in

Wercken I, 17 b. n.a.v. 1 Tim. 2:4: 'welke (God) wil, dat alle mensen zalig worden...'. Coornhert zegt daarvan: 'Is daar oock byghestelt die voorwaarde of conditie/ ten waar dan saecke dat yemant niet en gheloofde? Neen. Mach oock yemant sonder te ghelooven saligh worden?' Coornhert verwijst naar Marc. 16:16 en gaat dan verder: 'Welck is dan die conditie die onder dese woorden des Apostels noodtlijck moeten verstaan worden en hier nochtans niet uyt ghedruckt en staat?' Coornhert verwijst dan naar Mattheüs 10:22: 'Wie volhardt tot het einde, zal zalig worden'. Daaruit blijkt, dat het (volharden in het) geloof de voorwaarde is tot behoud.

Het conditionele wordt door Coornhert ook vaak onder woorden gebracht met het 'moeten' doen of geschieden van mensenkant. We zagen al, dat hij het geloof een 'werck' van de mens noemt, noodzakelijk tot zaligheid.

5. Joannes Anastasius Veluanus (ca. 1520-1570)

Coornhert en de gereformeerde humanisten

In het vorige hoofdstuk hebben wij vrij uitvoerig aandacht gegeven aan de (verbonds)theologische inzichten van Dirk Volkertszoon Coornhert. We deden dat, omdat zijn theologische beschouwingen min of meer als representatief kunnen worden gezien voor die Nederlandse theologen uit zijn tijd, die wij rekenen tot de gereformeerde humanisten. Het merkwaardige ervan is, dat Coornhert zelf, zoals wij reeds opmerkten, nooit tot de gereformeerde kerk is overgegaan en altijd rooms-katholiek is gebleven, omdat hij deze kerk ondanks zijn kritiek toch verkoos boven de kerk van de Reformatie.

We treffen echter bij veel theologen uit die tijd en daarvoor, die wel overgingen naar de Reformatie, eenzelfde gedachtengoed aan als bij Coornhert. Voor een groot deel is dit te verklaren uit een gemeenschappelijke beïnvloedingsbron, namelijk Erasmus. Wij zagen al, dat Coornhert in grote mate, zeker als het gaat om zijn visie op de mens en de genade, bij Erasmus aansluit. Datzelfde treffen wij ook aan bij gereformeerde humanisten.

Bij hen kan er naast invloed van Erasmus ook directe beïnvloeding door Coornhert zelf geweest zijn, hoewel dit in hun geschriften niet concreet valt aan te wijzen. Inhoudelijk is echter de overeenkomst opvallend, vooral in tweeërlei opzicht. Zij blijken allen in hun genadeleer een nauwe verbinding te leggen tussen de goddelijke genade en de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid om deze genade door het geloof te aanvaarden en in de praktijk van het leven gestalte te geven. In de tweede plaats blijkt de verwantschap daarin, dat zij met deze theologische opstelling bewust afwijken van de calvinistische lijn, die door haar sterke beklemtoning van de dubbele predestinatie en de alleenwerkzaamheid Gods in de genade naar hun overtuiging aan de menselijke vrijheid een veel te onderschikte plaats toekende.

Als wij nu enkele malen reeds spraken over de 'gereformeerde humanisten', is het goed om eerst aan te geven aan wie wij dan precies denken. Als N. Diemer het heeft over 'het humanistisch foederalisme', noemt hij, voorzover het over Nederlandse theologen gaat, Gellius Sneckanus, Cornelis Wiggerts en Vriesius.¹ Th. van Oppenraaij voegt er nog enkele namen aan toe en vermeldt ook Hubrecht Duifhuis, Caspar Janszoon Coolhaes en Hermannus Herberts, die hij allen rekent tot de voorlopers van Jacobus Arminius.²

1. N. Diemer, *Het scheppingsverbond met Adam*, A.w., 23 vv.

2. Th. van Oppenraaij, *O.c.*, 43 ss. Wij wijzen ook nog op Angelus Merula en naar de dissertatie over hem van J. Weernekers, *De theologie van Angelus Merula met name onderzocht op invloeden vanuit de Reformatie*, Amsterdam 1983. Men zie vooral blz. 4 v.

Het zou ons echter te ver voeren, wanneer wij al deze vroeg-reformatorisch en tegelijk humanistisch georiënteerde theologen zouden behandelen. Dat lijkt ons ook niet nodig, omdat bij alle onderlinge variatie toch van een grote overeenkomst sprake is als het gaat om hun verstaan van de goddelijke genade en betekenis van het menselijk antwoord daarop.

Daarbij achten wij beperking geoorloofd, omdat het ons vooral te doen is om na te gaan, hoe deze gereformeerde humanisten over het verbond hebben gedacht. Het blijkt dan, dat lang niet allen zich daarover uitdrukkelijk hebben uitgesproken. Nu zegt dit niet alles. We hebben immers bij Coornhert kunnen constateren, dat, ook al spreekt hij vrijwel nergens expliciet over het verbond, inhoudelijk zijn hele theologie erdoor wordt bepaald. Ditzelfde kan ook gezegd worden van genoemde gereformeerde humanisten. Maar omdat wij ons toch moeten beperken, willen wij alleen de aandacht richten op hen, die ook uitdrukkelijk het verbond in hun theologische beschouwingen hebben betrokken.

Wij laten dan de keus vallen op Gellius Sneckanus en Cornelis Wiggerts, van wie vooral de eerste een nauwkeurige behandeling vraagt, omdat hij bij uitstek een verbondstheoloog van gereformeerd-humanistische signatuur kan worden genoemd.

Joannes Anastasius Veluanus

Voorafgaand willen we echter ook summiere aandacht besteden aan Joannes Anastasius Veluanus. Dat doen wij niet alleen, omdat hij de belangrijkste gereformeerde humanist wordt genoemd³, maar ook nog om twee andere redenen. In de eerste plaats, omdat A.J. van 't Hooft Anastasius met Gellius Sneckanus en Cornelis Wiggerts rekent tot degenen, die onder invloed van Bullinger in Nederland tot een eigen verbondstheologie zijn gekomen.⁴ In de tweede plaats trekt Anastasius onze aandacht, omdat zijn biograaf G. Morsink hem niet alleen een 'gereformeerd' maar ook een 'bevindelijk theoloog uit de vroege Reformatie' noemt.⁵

Wat het eerste betreft, meent Morsink terecht Anastasius een gereformeerd theoloog te kunnen noemen, omdat hij in zijn theologische bezinning een duidelijke ontwikkeling heeft doorgemaakt, die gekenmerkt wordt door een steeds meer zich verwijderen van een humanistische naar een meer calvinistische visie op de genade. Dat geldt zelfs de calvinistische predestinatieleer, al blijft voor hem wat dat betreft de heilsleer van de *Heidelbergse Catechismus*

3. Vgl. G. Morsink, *Joannes Anastasius Veluanus, Jan Gerritsz. Versteghe, Levensloop en ontwikkelingsgang*, Kampen 1986.

4. A.J. van 't Hooft, *De Theologie van Heinrich bullinger in betrekking tot de Nederlandsche Reformatie*, Leiden, 1888, 162 v.

5. G. Morsink, A.w., 1, 165 vv. Omdat Morsink de gegevens, die wij voor onze studie over Anastasius' verbondsbeschouwing nodig hebben, reeds heeft verzameld, kunnen wij ons nageenoept geheel bij hem aansluiten.

typerend, waarin de verkiezing wel een plaats krijgt, maar in het voorbijgaan en op een functionele wijze, namelijk in Zondag 21, die handelt over de Kerk.⁶

Het belangrijkste en meest invloedrijke geschrift van Anastasius is *Der Leken Wechwyser*.⁷ Het verscheen voor het eerst in 1554 en beleefde in diezelfde eeuw nog een vijftal herdrukken. In dit werk wordt duidelijk, dat Anastasius zowel een gereformeerd als een humanistisch standpunt inneemt. Het typisch gereformeerde komt daarin tot uiting, dat hij een zuiver reformatorische rechtvaardiging leert, die door het 'sola fide' en 'sola gratia' wordt gekenmerkt.⁸ Het plaatsvervangend lijden en sterven van Christus staat hier centraal, terwijl de zondaar moet belijden: 'O Heer, ick heb den hemel nyet verdient, Och, ick heb de hel verdient'.⁹

Maar in zijn predestinatieleer komt een meer humanistische trek naar voren, doordat hij de predestinatie gelijkstelt met de praescientia, de voorwetenschap van God. Als hij in een later stadium een milder standpunt tegenover de gereformeerde predestinatieleer inneemt, gaat dat toch niet verder dan dat hij wel de troost van de gereformeerde verkiezingsleer aanvaardt, maar niet de negatieve kant van het goddelijke besluit van de verwerping.¹⁰

Verbandsbeschouwing

In dit kader komt ook Anastasius' verbondsbeschouwing naar voren. Het is niet zo, dat hij tot een expliciete ontvouwing van het verbond komt en wij dus ook niet kunnen spreken van de 'verbondstheologie' van Anastasius zoals Van 't Hooft suggereert.¹¹ Anastasius noemt het verbond alleen uitdrukkelijk in verband met de doop, die hij beschouwt als een zegel van het verbond.

Het verbond krijgt daarbij een wederkerig karakter. Van Gods kant is de doop 'waarteken van vergeving en vernieuwing', terwijl ze van de mens vraagt om het antwoord van geloof en gehoorzaamheid. Maar juist omdat er van de kant van de mens zo weinig hiervan terecht komt, vindt Anastasius het nodig, dat er op de zondag wordt gedoopt. Want dan kan de gemeente opnieuw met de betekenis van haar doop geconfronteerd worden.¹²

Als Anastasius' spreken over het verbond tot de doop wordt beperkt, sluit hij zich hierin overigens aan bij de gangbare trend van de Reformatie, die dit zoals

wij eerder zagen ook deed om daarmee vooral het recht en de plicht tot de kinderdoop te funderen.

Dit betekent echter niet, dat de verbondsgedachte bij Anastasius zich hiertoe beperkt. Want evenals dit bij Coornhert het geval is, treffen wij ook bij Anastasius een typisch verbondsmatige visie op het heil aan, wanneer het erom gaat, hoe God zijn genade in het leven van de mens laat landen.

Opmerkelijk is daarbij de zogenaamde dubbele trekking van de Vader, die in twee fasen verloopt. 'De eerste is dat ons verstand door de Geest verlicht wordt zodat de mens het gepredikte Woord recht leert verstaan'. De tweede trekking van de Vader ('secundus tractus patris') 'is dat de wil door de Heilige Geest gebogen en gedreven wordt in 'lustige' dit is Gode aangename gewilligheid'.¹³ Wat ons hierbij opvalt is de grote overeenkomst met Coornhert, die de werking van God in de mens ook ziet verlopen eerst via het verstand en daarna via de wil van de mens.

In dezelfde lijn ligt het, wanneer Anastasius in dit verband ook aan de mens de vrijheid toekent om deze dubbele trekking zowel te aanvaarden als af te wijzen. Hij rekent dit tot het vermogen van wat hij noemt 'een kleine vrije wil'. Deze is ook in de gevallen mens gebleven, en is in staat om zich zowel tot God te wenden als zich van Hem af te keren. Anastasius doet voortdurend een appèl op dit vermogen. Want de mens heeft 'de macht etlicke sunden te laten, und etlicke duechden te doin'.¹⁴

Door dit vermogen kunnen wij 'verstandelijk enigszins constateren dat ons iets goeds geboden wordt' in de prediking van het evangelie, 'die zaligheid en rampzaligheid als de twee mogelijkheden afschildert'. Daarop 'kunnen wij ook enigszins onze willens richten op nader onderwijs'. Anastasius gaat zelfs nog verder. 'De menung des kleynen fryen willens, beweget ons etlicker maten tot bidden und aldus tot dencken. Got gunt my die salicheyt ongetwyvelt, ist dat ick se nit versuym'.¹⁵

Dat Anastasius op deze ruimte voor en noodzaak van de menselijke beslissing de nadruk legt, vindt ook bij hem zijn grond in het feit, dat God in de Schrift zijn heil aanbiedt en daaraan de nodiging en het bevel verbindt om van mensenkant daarop in te gaan, terwijl God met zijn straf dreigt, wanneer de mens in ongelooft afwijst.¹⁶ Wij zagen eerder, dat dit hermeneutisch aspect ook bij Coornhert een belangrijke rol speelt, wat ons doet denken aan een gemeenschappelijke wortel, die ons wijst in de richting van Erasmus¹⁷, hoewel Anastasius zelf zich beroept op Melancthon.

6. Over de rol, die Anastasius in verband met de *Heidelbergse Catechismus* heeft gespeeld, zie men Morsink, A.w., 158 vv.

7. De volledige titel luidt: *Kort Bericht in allen principalen punte des christe geloves (...) bereit vur den simpelen ongelerden Christe un is des halve genannt der Leken Wechwyser*, Straisburch 1554.

8. Vgl. G. Morsink, A.w., 167.

9. *Der Leken Wechwyser*, 184. Aangehaald door G. Morsink, A.w., 37.

10. Vgl. G. Morsink, A.w., 154, 168.

11. G. Morsink corrigeert op dit punt Van 't Hooft terecht. Vgl. A.w., 76. Morsink wijst erop, dat in dit opzicht de typisch bullingeriaanse invloed bij Anastasius ontbreekt, omdat de heilshistorische verbondvisie bij hem in het geheel niet voorkomt.

12. *Der Leken Wechwyser*, 191 v.. Vgl. G. Morsink, A.w., 38.

13. Wij sluiten ons hier aan bij G. Morsink, A.w., 33. Vgl. ook G. Oorthuys, *Anastasius' 'Wechwyser', Bullingers 'Huysboeck' en Calvyns 'Institutie', vergeleken in hun leer van God en mensch. Eene bladzijde uit de Vaderlandsche theologie vóór de Synode van Dordrecht*, Leiden 1919, 109 v.

14. *Der Leken Wechwyser*, 151.

15. Anastasius, *Der Leken Wechwyser*, 154.

16. G. Morsink, A.w., 34.

17. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie I*, A.w., 42.

De spanning tussen goddelijke 'trekking' en de menselijke aanvaarding en/of afwijzing komt hier sterk naar voren. Daarbij krijgt de goddelijke genade echter het primaat. Want het is Gods goedheid en niet onze verdienste, dat God de 'kleine vrije wil' in de gevallen mens heeft gehandhaafd.

Ook laat Anastasius duidelijk uitkomen, dat 'het echte willen horen naar en leren uit het Woord een gave van de Heilige Geest is', omdat die het is, die achter 'de eerste trekking van de Vader' schuil gaat. Van deze hulp van de Geest geldt opnieuw, dat wij die evenmin als de hemel kunnen verdienen. De mens is niet in staat om zijn wil te richten op het met vreugde dienen van God en ook niet om aan zijn verstand een duidelijk inzicht te schenken in zijn plichten. Dat alles moet de Geest van God in hem werken.¹⁸

Afwijzing van de 'predestinateurs'

Niettemin verwierpt Anastasius het standpunt van de 'predestinateurs', onder wie hij Augustinus alleen bij name noemt. Volgens Anastasius komt deze opvatting overeen met de stoïcijnse noodlotsleer, waarin geen plaats is voor de menselijke beslissing en de zonde uit dwang geschiedt. Ook is het volgens hem in strijd met Gods roeping die tot allen uitgaat, als Hij tegelijkertijd slechts sommigen van eeuwigheid verkiest. Anastasius stelt daar tegenover, dat Christus voor alle mensen is gestorven. Want wanneer Christus in zijn prediking de hele gemeente aanspreekt met deze woorden: Betert uw leven en komt tot mij allen die vermoeid zijn, moet Hij het behoud aan alle mensen gelijkelijk schenken wanneer Hij tenminste niet anders denkt dan Hij spreekt.¹⁹

Daarbij worden door een predestinatieleer, waaruit zowel het geloof als het ongelooft van de mens noodzakelijk moeten volgen, 'viel goede mensen' in permanente twijfel gebracht of zij wel uitverkoren zijn. Ook is het een vrijbrief om te zondigen, omdat dan alle zonden en deugden geheel noodzakelijk worden gedaan en gepraktiseerd.²⁰

Het is wel zo, dat ook Anastasius de leer van de predestinatie aanhangt, maar hij geeft er een andere invulling aan dan zij, die hij rekent tot de 'predestinateurs'. Wij zagen al, dat hij enerzijds de predestinatie gelijkstelt met de voorwetenschap van God en hij haar dus niet ziet als een voorbestemming van de mens tot behoud of tot oordeel.²¹ Anderzijds, maar direct ermee verbonden, ziet hij Gods predestinatie als een conditionele predestinatie, waarin goddelijke voorbestemming verbonden is met het antwoord van de mens op Gods genadige roeping. Anastasius weet zich met deze visie op de goddelijke voorbeschikking verbonden met de oude kerk en noemt daarbij uitdrukkelijk de naam van Chrysostomus. Met de oude kerk moeten wij het erop houden, dat God van eeuwigheid besloten heeft

om de hulp van zijn Geest aan die mensen te verlenen en hen te behouden, die zich laten leren wanneer zij worden geroepen en gehoorzaam blijven, zoals Hij op dezelfde manier heeft besloten anderen te veroordelen, die aan hun roeping niet gehoorzamen en zelfs zich verhardten. Op deze voorwaarde kunnen mensen verkoren of verdoemd genoemd worden. Anastasius citeert dan Chrysostomus: 'Christi electio non est violenta sed suasoria' ('de verkiezing van Christus is niet gewelddadig maar raadgevend').²²

Het is opmerkelijk, dat Anastasius in verband met de verkiezing spreekt over een 'voorwaarde'. Daarmee geeft hij aan, dat hij de verkiezing inhoudelijk in sterke mate verbondsmatig uitwerkt, al noemt hij het woord 'verbond' niet en laat hij de verkiezing teruggaan op een eeuwig besluit van God.²³

Dat Anastasius echter toch zo veel mogelijk in het gereformeerde spoor wil blijven, blijkt allereerst uit zijn spreken over de 'kleine' vrije wil van de mens. Daarmee heeft hij willen aangeven, dat de onmacht van de mens tot het goede vanwege de zonde ernstig moet worden genomen. Het gaat slechts om een *kleine* vrije wil en daarom krijgt de genade van God een centrale betekenis. Maar omdat Anastasius tegelijk ook de menselijke beslissing tot haar recht wil laten komen, houdt hij het toch op een *kleine vrije* wil. Niet dus om aan de mens enige verdienstelijkheid toe te schrijven, maar om hem niet door een goddelijke overmacht te laten wegdrukken.

Hetzelfde kan worden gezegd van de 'trekking' van de Vader, die de mens doet delen in het heil. Ook daarin wil Anastasius de volle ruimte geven aan de goddelijke genade, al blijft hij erbij, dat deze trekking niet buiten de beslissing van de mens omgaat. Morsink wijst er dan ook op, dat Anastasius 'door deze 'kleineren' van de vrije wil en door deze accentuering van de trekkende genade (wil) aangeven dat hij op dit punt geheel in de reformatorische lijn ligt'.²⁴

Dit standpunt wordt echter door G. Oorthuys niet gedeeld. Oorthuys meent zelfs, dat Anastasius, als het gaat over de predestinatie en de mens na de val, 'vierkant' niet alleen tegenover Calvijn maar ook tegenover Bullinger staat, al is dat 'wellicht niet al te bewust' geweest, maar 'niettemin zeer beslist'. Dat geldt niet alleen wat betreft de 'moralistisch-praktische beschouwingswijze', die voor Anastasius typerend is. Het geldt vooral zijn, zij het gematigd, opkomen voor de vrijheid van de menselijke wil en de ontvankelijkheid van de mens voor de kennis en de genade van God, hetgeen vooral tot uiting komt in zijn afwijzen van de reformatorische leer van de absolute predestinatie.²⁵

Oorthuys probeert aan te tonen, dat Anastasius hier enerzijds verwant is met Melancthon, maar anderzijds, en in feite doorslaggevend, met Erasmus. Hij

18. *Der Leken Wechwyser*, 19.

19. *Der Leken Wechwyser*, 19.

20. G. Morsink, A.w., 34 en Th. van Oppenraaij, O.c., 47.

21. Vgl. G. Morsink, A.w., 168.

22. *Der Leken Wechwyser*, 22. Aangehaald door Th. van Oppenraaij, O.c., 46 s.

23. *Der Leken Wechwyser*, 22: 'Wat de predestinatie betreft moet men het met de oude kerk erop houden, dat God van alle eeuwigheid af heeft besloten om mensen met zijn Geest te begiften en hen te behouden...'. Vgl. Th. van Oppenraaij, O.c., 46.

24. G. Morsink, A.w., 35.

25. G. Oorthuys, A.w., 185 vv.

noemt hem dan ook een 'voorloper der Remonstranten en geestverwant van Erasmus'.²⁶

Anastasius een bevindelijk theoloog

Als tweede karakteristiek van Anastasius' theologie noemden wij haar bevindelijk karakter.²⁷ Hoewel dit niet direct in zijn verbondsvisie als zodanig ligt opgesloten, is het er wel nauw mee verbonden. Het bevindelijke komt namelijk vooral naar voren in de wijze, waarop de trekking des Vaders door de Geest plaatsvindt. Zij richt zich niet alleen trapsgewijs op het verstand en de wil van de mens, maar zij kent ook een inhoudelijke fasering. Anastasius sluit zich hierin aan bij de drie fasen, die de *Heidelbergse Catechismus* noemt: ellende, verlossing en dankbaarheid.

Opmerkelijk is, dat deze driedeling in de geloofsweg, die in de latere gereformeerde traditie zo'n belangrijke rol is gaan spelen, reeds bij Anastasius wordt gevonden. Aan het geloof en de rechtvaardiging gaan namelijk bekering en berouw over de zonde vooraf. Bij de laatste speelt de kennis der zonde door de ontdekking van de Wet Gods een belangrijke rol. Deze zondekennis is een bevindelijke ervaring, waarin het schreien vanwege de zonden een onmisbare plaats inneemt. Anastasius spreekt over een 'hart vol droefheid en de ogen vol tranen', waarbij hij echter ook de klacht slaakt: 'Och, wie selden fuel wy rechte droiffenus'.²⁸

Hetzelfde bevindelijke accent komen wij ook tegen, als het om het geloven in Christus gaat. Het is niet voldoende te weten van een Christus *voor ons*. Nodig is om Christus *in ons* te bezitten.²⁹ Alleen zo weten wij, dat onze zonden om Christus' wil vergeven zijn. Daaruit ontstaat dan ook de ware dankbaarheid. 'Also, wanneer Godes stem in onse siel aldus klincket off tuighet: Jan off Peter, ick heb dich nu gewisselick lieff. Dan komt des en wederklanck uyt onse siel. O, myn Gott nu heb ick dich wederom lieff mit danckbarkeit'.³⁰ Zo wordt de mens eerst droevig gemaakt door de wet en daarna dankbaar gemaakt door het evangelie.

Het bijzondere van Anastasius is, dat hij in geestelijke zin zich geheel beweegt in de spiritualiteit van het sola fide en het sola gratia van de Reformatie, terwijl hij anderzijds zich daarvan distantieert als het om het predestinatieaans karakter van deze traditie gaat en zich dan meer beweegt in melanchthoniaans-erasmische lijn. Dat Anastasius deze lijnen kon combineren met tegelijk een duidelijk bevindelijke inslag, is wel zeer opmerkelijk.

26. G. Oorthuys, A.w., 195.

27. W. J. op 't Hof rekent Anastasius tot de 'evangelische stroming' binnen de 'niet-gereformeerde Hervorming in de Nederlanden' en ziet in hem een representant van het vroege 'Nederlandse Piëtisme'. Vgl. W. J. op 't Hof, *Engelse piëtistische geschriften in het Nederlands 1598-1622*, Rotterdam 1987, 602 vv.

28. *Der Leken Wechwyser*, 158.

29. *Der Leken Wechwyser*, 163. Vgl. G. Morsink, A.w., 36.

30. *Der Leken Wechwyser*, 170. Vgl. G. Morsink, A.w., 36.

6. Gellius Sneecanus (ca. 1540-ca. 1600)

De hervormer van Leeuwarden

We willen nu uitvoeriger stilstaan bij een tweede humanistisch-gereformeerd theoloog uit de zestiende eeuw, bij wie de verbondsgedachte een veel centralere plaats inneemt. Wij denken dan aan de Friese predikant Gellius Sneecanus, die in dit deel van de Lage Landen één van de eersten is geweest, die tot de Reformatie is overgegaan en aan de opbouw van de Gereformeerde Kerk een belangrijk aandeel heeft gehad. Hij werd de hervormer van Leeuwarden genoemd. Sneecanus heeft vooral vanwege de vervolgingen een bewogen leven gehad, waardoor hij een tijdlang gedwongen was om zich in Emden op te houden. Toen de mogelijkheid er was om naar Friesland terug te keren, maakte hij daar gebruik van om de Friese kerk der Reformatie uit te breiden en op te bouwen.¹

Sneecanus was echter niet alleen een ijverig predikant maar ook een bekwaam theoloog, die in zijn voornamelijk in het Latijn geschreven geschriften zich ervoor inzette om het niveau van de reformatieprediking, die ook toen al veel te wensen overliet, op een hoger plan te brengen. Met het oog daarop schreef hij meerdere werken van wetenschappelijk-theologische aard, die zowel een systematisch als exegetisch karakter droegen.²

Zijn eerste werk kan tegelijk als het belangrijkste worden beschouwd. Het verscheen in 1584 in Leiden onder de titel *Methodica descriptio*.³ Omdat ook anderen het belang van dit werk inzagen, werd zowel van de kant van de kerk als van de overheid opdracht gegeven om het te vertalen. De eveneens Friese predikant S. Vomelius heeft deze opdracht uitgevoerd. Hij gaf in 1588 te Franeker zijn vertaling uit onder de titel *Ordentelycke Beschryvinghe*.⁴

1. Biografische gegevens zijn o.a. te vinden bij J. Reitsma, *Honderd jaren uit de Geschiedenis der Hervorming en der Hervormde Kerk in Friesland*, Leeuwarden 1876 en Idem, 'Gellius Sneecanus Frisius', in W. Moll/J.G. de Hoop Scheffer (Red.), *Studiën en Bijdragen op 't gebied der Historische Theologie* III, Amsterdam 1876, 26-74. G.P. van Isterzon, *Biogr. Lexicon Ned. Prot.* (BLGNP), II, 213-215. Zie ook G. Brandt, *Historie der Reformatie en andere Kerkelyke Geschiedenissen in en omtrent de Nederlanden* I, 2e dr., Amsterdam 1677, 778 vv.

2. J. Reitsma geeft een volledige 'lijst der geschriften van Gellius Sneecanus' in zijn artikel 'Gellius Sneecanus Frisius', A.w., 73 v. Zie ook A.J. van 't Hooft, *De theologie van Heinrich Bullinger*, A.w., 165 vv.

3. De volledige titel luidt: *Methodica descriptio, et fundamentum trium locorum communium sacrae Scripturae. De gratuito Dei Foedere, Sacramentalibus signis, et Baptismo, ad Analogiam fidei, absque vlla amarulentia, et odiosis in aduersarios conuicijs solide et perspicue contractum, cuius summam et ordinem habes ante Praefationem*.

4. S. Vomelius heeft nog meer boeken van Gellius Sneecanus vertaald. Zie J. Reitsma, 'Gellius Sneecanus Frisius', A.w., 48. De volledige titel luidt: *Ordentlijke beschrijvinghe ende fundament van dry gemeyne plaetsen der H.Schrift: Van 't Ghenaede-Verbondt Godts, de Sacra-*

In dit geschrift geeft Snecanus een uitvoerige verhandeling van zijn verbondsleer.

Het tweede werk van Snecanus is evenzeer van belang, omdat hij daarin een complete geloofsleer geeft, althans in aanzet. Dit blijkt al uit de titel: *Methodica descriptio sive fundamentum Praecipuorum Locorum communium*.⁵ Het geschrift is ook belangrijk om een nog dieper inzicht te krijgen in de verbondsleer van Snecanus, hoewel hij daarin de meeste aandacht schenkt aan de leer van de erfsonde en de predestinatie.

Het belangrijkste werk van exegetische aard is zijn in 1596 verschenen *Isagoge in nonum Caput Epistolae Pauli ad Romanos*. Het betreft zoals de titel aangeeft een uitleg van Romeinen 9. Het ligt voor de hand, dat Snecanus ook daarin zijn verkiezingsleer ontvouwt. Zijn uitvoerige uitleg van Romeinen 9 geeft intussen aan, welke belangrijke rol dit hoofdstuk speelde in de theologische wereld van die tijd.⁶

Omdat het ons vooral om de verbondsvisie van Snecanus te doen is, zullen wij met name stilstaan bij zijn eerstgenoemde geschrift. Maar doordat ook bij hem verbond en verkiezing nauw met de gehele geloofsleer samenhangen, moeten wij ook de nodige aandacht schenken aan zijn tweede boek uit 1591. Hetzelfde geldt van Snecanus' uitleg van Romeinen 9, waarin niet alleen de verkiezing centraal staat, maar in de wijze, waarop Snecanus dit hoofdstuk uitlegt ook het verbond voortdurend ter sprake wordt gebracht.

Zijn verbondsleer heeft een anti-dopers motief

Reeds de titel van het eerstgenoemde werk maakt duidelijk, dat het verbond hierin een centrale rol speelt.⁷ Het eerste van de daarin opgenomen traktaten gaat over het genadeverbond van God, hetgeen de titel duidelijk aangeeft: *Een ordentlijke tractaet van 't verbondt Godts*. De ondertitel luidt: 'Den oorspronck ende fondament van dese tegenwoordigen plaets ofte stuck van 't verbondt Godts'.⁸

mentlijke teeken en van den Doope: Item van de christelycke vermaninghe en de Kercken-Tucht ofte Discipline. Ende een verclaringhe van de ouverheyt.

5. De volledige titel luidt: *Methodica descriptio sive fundamentum Praecipuorum Locorum communium, aut dogmatum S. Scripturae de cognitione Dei, et Hominis, huiusque triplici in hac vita statu*, Haarlem 1591.
6. Later zal ook Arminius een verklaring van Romeinen 9 uitgeven, waarin hij de bouwstenen verzamelt van zijn afwijkende verkiezingsleer. Over de invloed van Gellius' uitleg op Arminius zal later worden gesproken.
7. C. Sepp ziet Gellius Snecanus als een voorloper van de eerste Nederlandse verbondstheoloog Cloppenburch, Vgl. C. Sepp, *Het Godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16e en 17e eeuw II*, Leiden 1874, 277 v. In navolging van hem rekent ook H. Heppel hem tot de voorlopers van de verbondstheologie. Vgl. H. Heppel, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche, namentlich der Niederlande*, A.w., 213.
8. Zo luidt de titel in de vertaling van S. Vomelius, die wij in onze uiteenzetting zoveel mogelijk aanhouden. Alleen bij belangrijke termen geven wij ook de Latijnse tekst weer. De titel van dit eerste traktaat in de Latijnse tekst luidt: *Methodus de Foedere, Occasio & status praesentis loci de foedere Dei* (O.c., 33).

Dat Snecanus zo uitdrukkelijk het verbond op de voorgrond plaatst, vindt zijn voornaamste motief in zijn bestrijding van de dopers. Daarop is dit hele werk gericht. Duidelijk komt dit naar voren in de andere daarin behandelde thema's, namelijk de sacramenten, vooral de doop, en daarnaast de kerkelijke tucht en de overheid.

Snecanus was een verklaarde tegenstander van de dopers. Hun leer hield hij 'van ganser harte voor eene openbaring des duivels'. Hij vond ze niet minder godslasterlijk dan de 'afgoderij van den Roomschen Antichrist'.⁹ Het grootste bezwaar, dat hij tegen het *Fundamentboek* van de in Friesland door velen gevolgde Menno Simons inbracht, was, dat hij daarin niets terugvond 'van een bond of de beloftenissen Gods of sacramenten'.¹⁰

Het bovenstaande wijst erop, dat Snecanus het verbond direct in relatie ziet met de sacramenten en met name met de doop. De sacramenten verzegelen het verbond.¹¹ Daarin gaat hij in de lijn van alle gereformeerde reformatoren. Maar dat hij in dit kader een zelfstandige verhandeling over het verbond geeft, daarin gaat hij min of meer een eigen weg. Volgens hemzelf was dit de echt bijbelse weg, die hij stelde tegenover de 'dogmatische' weg, die de 'Orthodoxen' liefst bewaarden.¹² De enige, die hem tot nu toe daarin is voorgegaan, is Bullinger geweest.¹³ Het zal inderdaad blijken, dat hij zijn spoor in vele opzichten volgt, al moet er aan worden toegevoegd, dat hij de naam van Bullinger slechts weinig noemt, in ieder geval veel minder dan die van Calvijn en Beza.¹⁴

Het verbond: Hoofdsom van de hele Schrift

Eén van de meest centrale kenmerken van Snecanus' verbondsleer is, dat hij het verbond ziet 'als een hoofdsomma der ganser Schrift: want al wat inder Propheten en Apostelen schrift is begrepen/ dat wort geheel op het cortste onder de conditien oft eygenschappen des godtlijcken Verbondts vervatet'.¹⁵ In deze stelling kan invloed van Bullinger worden opgemerkt, maar tegelijk is

9. Aangehaald bij J. Reitsma, A.w., 50.

10. Aangehaald bij J. Reitsma, A.w., 51.

11. *Tractaet van 't verbondt Godts*, I.

12. Snecanus rekende zichzelf tot de 'bijbelse richting'. De anderen vormden 'de dogmatische partij'. Zij hielden volgens hem alleen Calvijn en Beza voor gezaghebbend. Vgl. J. Reitsma, A.w., 303.

13. A.J. van 't Hooft wijst op deze invloed van Bullinger, A.w., 171. Zo ook G. Schrenk, A.w., 53.

14. Vgl. A. J. van 't Hooft, A.w., 169, 184 v. Van 't Hooft geeft als verklaring, waarom Gellius Snecanus wel Calvijn en Beza (vaak instemmend) aanhaalt en vrijwel niet Bullinger, dat hij dit gedaan heeft uit tactisch oogpunt 'om te doen zien dat hij met hen niet in werkelijkheid verschilt, al moet hij erkennen, dat zij de dingen anders voorstellen'. Van 't Hooft wijst ook op overeenkomst met à Lasco. N. Diemer ontkent juist de overeenkomst tussen Bullinger en Gellius Snecanus en meent meer invloed van Melancthon bij hem te ontdekken. Vgl. N. Diemer, A.w., 25 v.

15. *Tractaet van 't verbondt Godts*, I. *Methodus de Foedere*, 33: maxime cum idsit, ceu summa quaedam totius Scripturae. Quicquid enim Prophetatum, & Apostolorum scriptis est traditum, hoc ipsum in universum, breviter divini foederis conditionibus comprahenditur.

duidelijk, dat Snecanus verder gaat dan hij. Wat wij vooral hier zien, is de tegenovergestelde positie, die Snecanus inneemt ten opzichte van Theodorus Beza. Deze zag de *verkiezing* als de ‘summa totius christianismi’ (‘de totaal-som van de christelijke religie’).¹⁶ Al noemt Snecanus hier Beza niet, uit het geheel van zijn werk blijkt, dat hij in het centraal stellen van het verbond in zijn Schriftverstaan terdege die richting heeft uitgedacht, zij het dan in tegenovergestelde zin. Dat blijkt vooral wanneer het gaat om de verbinding, die hij legt tussen verbond en verkiezing, waarover wij nog zullen spreken.¹⁷

Snecanus wil in navolging van Bullinger verbond en testament zo nauw mogelijk met elkaar verbinden en laat ze in feite samenvallen. Hij wil daarom spreken van een ‘Testamentverbond’¹⁸, waarvan hij de inhoud als volgt omschrijft: ‘Het Godtlijcke verbondt ofte Testament is een vaste belofte der genade, met welcke die almachtige en bermhertighe Godt vanden aanbeginne Adam/ ende daerna int besonder het gantsche saet Abrahe/ sonder eenige verdiensten der voorgaende oft naervolgende wercken/ uyt grontloose bermherticheit/ door toerekeninghe des gheloofs heeft aenghenomen/ tot onverdiende gherechticheyt ende segen/ ende dat met een eenich/ ende eewich verbondt/ gefondeert in Christum den gheloovighen ende haren zaede/ belovende dat hy soude zijn een Godt den gheloovighen ende haren zaede/ en dat in Christo gesegent souden worden alle geslachten/ eysende van den selvigen/ dat sy voor hem souden wandelen/ en onverseert souden zijn. Waerinne dan God willende be-

16. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, A.w., 48 v. Zie ook C. van Sliedregt, A.w., 112v.v.

17. Dat Theodorus Beza voortdurend bij Gellius Snecanus op de achtergrond staat, blijkt uit zijn kritische beoordeling van de verdere ontwikkeling van de gereformeerde leer in Friesland. Volgens hem was de prediking en leer in de Gereformeerde Kerk van Friesland bijbels en evangelisch, maar is pas later onder invloed van ‘buitenlandse’ theologen de verkiezing op de voorgrond getreden en overheersend geworden. Met deze ‘buitenlandse’ theologen bedoelde hij met name Calvijn en ‘den vicaris van den alleen zaligmakenden Calvijn’ Beza, tegenover wie hij zich beriep op Bullinger en Melancthon. Vgl. G. Brandt, *Historie der Reformatie en andere Kerkelyke Geschiedenissen in en omtrent de Nederlanden*, Amsterdam, 778 en J. Reitsma, *Honderd jaren*, A.w., 298 vv., 304. Dat deze relatie met Genève niet denkbeeldig was, blijkt uit het feit, dat men van kerkelijke zijde aan Beza vroeg, hoe hij over Gellius Snecanus dacht en welke maatregelen zij tegen hem zouden moeten nemen. Het antwoord van Beza daarop in een brief aan J. Uytenbogaert is merkwaardig. Hij beschouwt Gellius Snecanus wel als iemand, die veel weet, maar hij had er beter aan gedaan, als hij zijn afwijkende opvattingen eerst mondeling had besproken en niet in geschrifte had uitgegeven. Beza adviseert dan om niet tegen hem te gaan schrijven. Men kon hem volgens Beza beter op een andere manier aanpakken, waarbij hij doelde op kerkelijke maatregelen. Maar daar is echter nooit uitvoering aan gegeven, omdat Gellius Snecanus intussen al oud was geworden en men het treffen van tuchtmaatregelen tegen de ‘ouden suffer’ niet meer de moeite waard vond. Later is dit als argument door de remonstranten aangewend om duidelijk te maken, dat Gellius Snecanus’ leer, die inhoudelijk veel op die van de remonstranten leek, niet door de kerkelijke tucht is getroffen. Vgl. daartegenover J. Trigland, *Kerkelyke Geschiedenissen*, Leiden 1650, 929 v. Zie ook J. Reitsma, *Honderd jaren*, A.w., 304 vv.

18. *Tractaet*, 2, 5. *Methodus*, 36: ut non immerito vocari possit uno nomine Testamento foedus. Vgl. A.J. van ‘t Hooft, A.w., 171. Dezelfde term troffen wij ook al aan bij Gomarus (zie blz. 58, 71).

wysen de onveranderlijcheit zijns raets en beloftenis/ heeft ingestelt seker teekenen/ die zijn verbondt souden bevestighen’.

God de eerste verbondspartner

Deze uitvoerige omschrijving van het verbond gaat Snecanus vervolgens op een enigszins ramistisch-rubricerende manier verder uitwerken.¹⁹ God noemt hij in dit verbond de ‘eerste aennemende partye’, terwijl Adam en het ganse zaad van Abraham als de ‘aenghenomen partye’ wordt omschreven.

Daarin komt direct al het genadekarakter van het verbond tot uiting. Duidelijk wordt dat, wanneer Snecanus God ziet niet alleen als degene, die de ‘aennemende’ rol in dit verbond vervult, maar ook de ‘eerste’ is in dit verbond. Daarbij krijgt dit accent op de genade nog een extra gewicht, wanneer hij spreekt over ‘de voornaemste oorsaek’, die God ertoe bewogen heeft om dit verbond met de mens aan te gaan. Hij vindt deze namelijk in de ‘grondeloze barmhartigheid’ van God, die alle verdienste van mensenkant uitsluit, of zij nu voorafgaat of erop volgt.

Met de uitdrukking ‘grondeloze barmhartigheid’ geeft Snecanus aan, dat het verbond er is dankzij Gods barmhartigheid. Het genadekarakter van het verbond rekent hij dus tot de wezenlijke kenmerken ervan. Dat dat nog niet insluit, dat dit verbond pas na de val door God met de mens is gesloten, zal ons nog duidelijk worden.

Tegelijk ligt erin opgesloten, dat de grond van deze barmhartigheid niet gevonden wordt in de verdienste van de mens, maar alleen in God zelf. Het zou voor de hand gelegen hebben, wanneer hij op dit moment over de goddelijke verkiezing zou hebben gesproken. Dat doet hij echter niet, althans niet uitdrukkelijk, misschien wel impliciet. Want door het accent te laten vallen op het ‘grondeloze’ van Gods barmhartigheid ligt het verkiezend karakter van Gods genade er wel enigszins in opgesloten. Het zal later blijken, dat dit inderdaad zo door hem is bedoeld.

De nadruk op het uitsluiten van menselijke verdienste keert weer terug, als Snecanus aangeeft, tot welk doel God de mens in zijn verbond heeft aangenomen. Dat doel is namelijk de ‘onverdiende gherechticheyt ende segen’, die in dit verbond van Godswege de mens toekomen, tenminste wanneer deze gelooft.

Met het laatste komt er tegelijk enige spanning in zijn verbondsgedachte, wan-

19. Het ramistisch-rubricerend weergeven van het verbond door Gellius Snecanus komt in de onderstaande weergave duidelijk tot uiting. Aan de linkerzijde van de pagina wordt de definitie van het verbond gegeven. In de linker marge staan de vragen, waarop de definitie het antwoord geeft en in de rechter marge de Schriftplaatsen, die tot bewijs moeten dienen. Op de rechter pagina krijgen enkele punten uit de definitie een voorlopige nadere uitwerking. Dat er bij Gellius Snecanus van ramistische invloed sprake kan zijn, zou ook kunnen worden opge-maakt uit de grote betekenis, die hij toekent aan de kennis van de grammatica en zijn belangstelling voor het literair-hermeneutisch accent in het verstaan van de Schrift.

neer hij het geloof van de mens ziet als het middel, 'door welke de mensen zijn aenghenomen' door God. In de definitie zelf wordt dit omschreven als 'door toerekeninghe des gheloofs', met een verwijzing naar Romeinen 3:3 en 22. De barmhartigheid, waardoor God met de mens zijn verbond is aangegaan, vindt haar vervolg en tegelijk verdere uitwerking, wanneer de mens gelooft en God hem zijn geloof toerekent als middel om in de zegen van het verbond te delen. Hierdoor wordt dus aan het geloof een grote plaats toegekend. Daarin is het opmerkelijk, dat met geen enkel woord erop gewezen wordt, dat ook dit geloof een genadegave van God is.²⁰ Hoe Snecanus dit precies heeft verstaan, zal nog nader worden verduidelijkt.

Een enig en eeuwig verbond

Eerst volgen wij nog verder de omschrijving van het verbond en de korte toelichting, die Snecanus zelf in de kantlijn eraan toevoegt. Hij spreekt over 'een eenich/ ende eewich' verbond. Deze uitdrukking herinneren wij ons van Bullinger, die zijn boek over het verbond in 1534 uitgaaf onder de titel *Een korte verhandeling over het enige en eeuwige testament of verbond van God (Unico et aeterno Testamento seu Foedere Dei brevis Expositio)*. Het kan niet missen, dat deze woordelijke overeenstemming tussen Bullinger en Gellius Snecanus wijst op een zekere beïnvloeding.

Het zal blijken, dat deze invloed ook de inhoudelijke invulling van het verbond geldt, maar dat er bij Snecanus tegelijk een radicalisering op dit punt zichtbaar wordt. Want duidelijker dan bij Bullinger gaat Snecanus uit van de continuïteit van het verbond vóór en na de val van de mens. Stond voor Bullinger het verbond met Abraham centraal (Gen. 17), bij Snecanus is dit het verbond van God met Adam (Gen. 3:15).²¹ We komen ook hierop later nog terug.

Snecanus rekent niet alleen het enige maar ook het eeuwige tot de eigenschap-

20. Snecanus is eigenlijk nergens expliciet ingegaan op de vraag, hoe het geloof ontstaat. Daarmee hangt samen, dat het werk van de Geest in het bewerken van het geloof in de mens door hem niet wordt besproken. Zoals het accentueren van het verbond als zodanig door Snecanus een reactie op Calvijn en Beza is geweest, zo verstaan wij ook dit ontbreken van het werk van de Geest als zo'n reactie, omdat Calvijn en Beza juist alle aandacht vroegen voor het applicatieve werk van de Geest, waardoor verkiezing en verbond in de geschiedenis worden gereali-seerd.

Hetzelfde geldt van de rechtvaardiging door het geloof. Wij hebben nergens een expliciete verhandeling daarvan door Snecanus kunnen vinden. Wel doet het accent op het toerekenen door God van het geloof als 'middel', waardoor God de zegen van het verbond schenkt, ons denken in de richting van een honoreren van het geloof door God als daad van de mens, die hij overigens door genade verricht, waardoor de rechtvaardiging tot stand komt.

21. Vgl. A.J. van 't Hooft, A.w., 184 v. In het eerste deel van onze studie over het verbond hebben wij gezien, dat er ook bij Bullinger een zekere ambivalentie op dit punt bestaat. Niet alleen krijgt het gegeven, dat God met Adam reeds zijn verbond heeft opgericht ook bij hem de aandacht, maar ook wordt het door Bullinger niet expliciet duidelijk gemaakt, dat dit verbond pas na de zondeval tot stand is gekomen, al draagt het wel het karakter van een *genadeverbond*. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie*, A.w., 55, 60. Het zal blijken, dat deze

pen van het verbond. Daaruit blijkt, dat er niet alleen sprake is van één verbond, maar dat dit verbond duurt tot in eeuwigheid. Als hij daarbij Christus het fundament en de Middelaar van het verbond noemt, ligt daarin de notie opgesloten, dat van het begin af aan het heil van Gods verbond in Christus is gefundeerd.

Dan volgen nog de condities van het verbond, die Snecanus zowel op God als op de mensen betreft. Van Gods kant wordt daaronder zijn belofte gerekend. In het verbond belooft God namelijk 'dat hy zoude sijn een Godt den ghe-loovighen ende haren zaede en dat in Christo gesegent souden worden alle geslachten'. Naar de mensen toe bestaan de voorwaarden van het verbond daaruit, dat God van hen eist, dat zij voor Hem zouden wandelen 'en onver-seert (integri) souden sijn'.

Tenslotte spreekt Snecanus over de verzegeling als bevestiging van het verbond. Hij doet daarbij op de sacramenten van doop en avondmaal. Opmerke-lijk is, dat God met deze tekenen van het verbond 'de onveranderlijcheit zijns raets en beloftenis' wil bewijzen. Vooral het eerste, de onveranderlijkheid van Gods raad, valt op, omdat wij hier de indruk krijgen, dat Snecanus het verbond nauw betrokken ziet op de goddelijke verkiezing, die immers inhoud is van het onveranderlijke raadsbesluit van God.

Even opmerkelijk is echter, dat hij deze onveranderlijke raad van God direct verbindt aan zijn belofte. Omdat belofte en verbond bij Snecanus samenvallen, zoals wij nog zullen zien, mogen wij hieruit reeds voorzichtig concluderen, dat de verkiezing bij hem in het verbond van God met de mens min of meer opgaat, in ieder geval niet in onderscheid met het verbond een eigen plaats ontvangt.

Dat dit alles in de sacramenten zijn concrete uitdrukking en bevestiging krijgt, wijst erop, dat deze mogen worden verstaan niet alleen als tekenen van de beloften, die ons in het verbond toekomen, maar ook als tekenen van onze verkiezing door God. Daarbij ligt het geheel in de lijn van Snecanus om niet alleen de gelovigen zelf, maar ook hun kinderen daarbij te betrekken. Want dat laatste is vooral de doelstelling, die Snecanus in zijn strijd tegen de dopers met zijn verbondsleer beoogt.

Met het bovenstaande hebben wij reeds een globaal overzicht gekregen van hetgeen Snecanus over het verbond heeft geleerd. Dit alles krijgt echter meer reliëf, wanneer hij nu zijn verbondsbeschouwing verder gaat uitwerken. Hij verdeelt zijn verhandeling in zes hoofdstukken, waarin de volgende thema's aan de orde komen: 1. De betekenis van het woord 'verbond' 2. De personen tussen wie het verbond is gemaakt 3. De oorzaken 4. De eigenschappen 5. De voorwaarden en 6. De verzegeling van het verbond.

ambivalentie ook bij Snecanus te vinden is, zij het in mindere mate en vooral toegespitst in deze vorm, dat het ook bij hem om een *genadeverbond* gaat en daarbij de zondeval veronder-stelt, terwijl hij anderzijds dit verbond in onderscheid van Bullinger wel duidelijk al bij de schepping van de mens laat beginnen.

Het woord 'verbond' heeft meerdere betekenissen

Snecanus begint zijn nadere uiteenzetting met een uitleg van het woord 'verbond' en de verschillende betekenissen, die daaraan worden gegeven. In de eerste plaats wijst hij erop, dat het woord gebruikt wordt in het gewone menselijke verkeer. Hij wijst daarbij op Genesis 9:9 en 10.

Wanneer het woord 'verbond' echter slaat op de relatie tussen God en mens, betekent het volgens Snecanus soms 'alleen die onverdiende belofte van Gods teghen de gheloovighen'. Hij noemt daarbij Galaten 3:16, 17. Het verbond kan echter ook wijzen op de conditie en eigenschap van het verbond en dan worden het geloof en de gehoorzaamheid van de mens in en jegens God ermee bedoeld. Een vierde betekenis van het woord 'verbond' beperkt zich tot het uiterlijke teken ervan, dat dient om het verbond te verzegelen. Snecanus wijst dan op Genesis 17:10 en 11, waar over de besnijdenis in die zin wordt gesproken.

De zin, waarin Snecanus zelf het woord verbond wil hanteren, vat de laatste drie betekenissen samen. Op deze wijze wordt het volgens hem ook soms in de Schrift gedaan.

Nog dieper op het woord 'verbond' ingaande, geeft Snecanus nog een nadere argumentatie, waarom hij de begrippen 'verbond' en 'testament' het liefst samenvoegt. Hij weet wel, dat zij in het burgerlijke leven van elkaar worden onderscheiden, maar volgens hem is dit in de Schrift meestal niet het geval. Of liever: daar worden de verschillende eigenschappen van verbond en testament samengevoegd, 'also dat het te rechte met eenen naem wel mochte worden ghenaeamt Testament-Verbondt'.²² Het zijn vooral de apostelen geweest, die het woord 'testament' hebben gebruikt, omdat daarin de dood van Christus, waardoor onze verlossing is verworven en bevestigd, centraal staat.

Snecanus vindt het nuttig om dit genuanceerd verstaan van het woord 'verbond' in de Schrift te beklemtonen. Hierdoor worden de verschillende contexten, waarin de Schrift over het verbond spreekt, duidelijk. Onder andere geldt dit ten opzichte van het onderscheid tussen het Oude en Nieuwe Testament.

Intussen komt hierin wel naar voren, dat Snecanus zich niet beweegt in de lijn van hen, die de begrippen 'verbond' en 'testament' min of meer tegenover elkaar plaatsen en daarmee een duidelijke (onder)scheiding willen aanbrengen tussen de eenzijdigheid en tweezijdigheid van het verbond. Het lijkt wel alsof deze hele problematiek voor Snecanus (nog) onbekend is. Het kan echter ook zijn, dat het negeren ervan een stil protest is zijnerzijds tegen deze uiteenlegging van wat in het verbond volgens hem een eenheid is.

Gods accommodatie en zijn onveranderlijke raad

Als Snecanus vervolgens ingaat op de inhoudelijke betekenis van het verbond, begint hij met aan te geven, vanuit welke motieven God het verbond heeft

gesloten. In de eerste plaats wijst hij erop, dat God dit verbond niet met de dieren maar met de mensen heeft gesloten. De dieren zijn 'onredelijk', terwijl van de mens geldt, dat hij naar Gods beeld is geschapen. Daaruit valt op te maken, dat er van een scheppingsverbond in algemene zin bij Snecanus geen sprake is. Het verbond voltrekt zich op het vlak van het 'redelijke' en beperkt zich dus daarom tot de mens.

Tegelijk echter ziet Snecanus ook een motief voor deze verbondssluiting van Gods kant liggen in de zwakheid van de mens. Want God heeft 'om onser zwacheyt/ met menschelijke wyse ende woorden/ de verborgentheyt deser Godtlijcker gemeynschap ons (...) willen voorstellen...'.²³

Snecanus is niet de enige, die dit motief noemt. Wij kwamen haar ook tegen in de *Westminster Confessie*, die de verbondsopenbaring van God ook ziet voortkomen uit de neerbuigendheid van God tot zijn schepsel ('voluntary condescension on God's part', VII, 1). Maar de wortels van deze gedachte liggen reeds dieper in de geschiedenis van het verbond (nominalisme).

Wel voegt Snecanus aan deze condescendentie van God in zijn verbondssluiting met de mens een veelzeggende notie toe. God doet deze aanpassing aan de zwakheid van de mens in zijn verbond 'opdat niemant soude twijfelen vande onveranderlicheyt des Godtlijcken raets/ en van sijn goedertieren ghenade tot onswaert/ welck ghenade ghefondeert is in Christo Jesu'.

Gods verbondsmatig handelen heeft dus niet alleen betekenis voor de wijze, waarop God zich in zijn openbaring aanpast aan de zwakheid van de mens, maar het heeft tegelijkertijd ook een heilsbetekenis, doordat het de mens zekerheid verschaft aangaande zijn delen in Gods genade. Het meest opmerkelijke daarbij is, dat dit verbondsmatig zich openbaren van God aan de mens zekerheid verschaft aangaande Gods 'onveranderlijke raad', die hier direct met zijn 'goedertieren genade' wordt verbonden.

Het verbond als de weg, waarlangs God in zijn openbaring tot de mens komt, en waarin God zich aanpast bij de menselijke zwakheid, geeft de mens tegelijk zekerheid van Gods verkiezende genade, omdat deze immers de centrale inhoud is van Gods onveranderlijke raad. Gods geaccommodeerde openbaring aan de mens en wat God bij zichzelf heeft besloten vloeien hier ineen. Ze worden niet van elkaar onderscheiden, laat staan tegenover elkaar gesteld. Die nauwe verbondenheid geldt trouwens ook Gods onveranderlijke raad en Christus, waarin Gods genade is gegrond. Omdat de laatste twee bij Snecanus tot eenheid komen, kan door hem ook het verbond en Gods eeuwige raad als een eenheid worden gezien.

Hierdoor wordt nog duidelijker, dat Snecanus verbond en verkiezing in feite laat samenvallen. Omdat het verbond bij uitstek aan de mens zekerheid aangaande Gods genade geeft, is die zekerheid ook gericht op Gods verkiezing. Zij krijgt daardoor zelfs nog een extra accent, omdat deze verkiezing inhoud is

22. *Tractaet*, 5, *De Foedere*: ut non immerito vocari possit uno nomine Testamento foedus.

23. *Tractaet*, 5.

van Gods onveranderlijke raad. Deze onveranderlijkheid fundeert de vastigheid en zekerheid van het heil voor hen, die in Gods verbond zijn opgenomen. Het valt op, dat Snecanus ook hier weer direct de verbondstekenen en -zegelen eraan verbindt. Zij leiden namelijk tot diezelfde zekerheid van het opgenomen zijn in het verbond en zo van het voorwerp zijn van Gods in zijn raad vastgelegde, onveranderlijke, verkiezende genade.

Het ligt dan ook in het verlengde hiervan, wanneer Snecanus de inhoud van het verbond ziet liggen in de belofte.²⁴ Hij bedoelt dit in eerste instantie in algemene, structurele zin. Het verbond is als zodanig belofte. Hij meent dit te kunnen stellen in navolging van Paulus, zonder dat hij zich op een bepaald woord van hem beroept. Vervolgens komt hij tot een nadere invulling van dit belofte-karakter van het verbond. Want allerlei beloften kunnen wijzen op een verbond, maar in het verbond tussen God en mens gaat het toch vooral om 'een beloftenisse der ghenade'. Deze belofte der genade wordt nog nader aangeduid als 'een vaste beloftenisse'.

In deze vaste belofte ligt 'die fonteyn ende oorspronck onser salicheyt'. Snecanus maakt dit duidelijk aan Adam, die de belofte ontving, nadat hij van Gods aangezicht was weggevlucht (Gen. 3:8, 10). Ook Abraham ontving de belofte, toen hij nog andere goden diende. En zo geldt het voor alle mensen in hun zonde en schuld. In de belofte, die God aan de mens schenkt, begint het heil dus.

Tegelijk geeft de belofte ook de zekerheid en vastigheid van ons geloof en zaligheid. Want daaruit blijkt, dat deze niet steunen en gefundeerd zijn op enige autoriteit van mensen, maar op de allerwaarachtigste en oudste beloften van God. De roomse leer, volgens welke niemand verzekerd kan zijn van zijn zaligheid, moet dus worden afgewezen.²⁵

De partijen in het verbond: God en mens

In het tweede deel van zijn nadere uitleg van het verbond gaat Snecanus in op de 'Persoonen tusschen welcke dit Verbondt ghemaect is'.²⁶ Die partijen zijn zoals hij al eerder aangaf: God en mens. Hij voegt er nu echter nog iets aan toe. In de definitie sprak hij over de 'almachtige en barmhartige' God. Nu heeft hij het ook over 'Godt die op het hoochste rechtveerdich is', terwijl hij van de mens zegt, dat hij 'op het hoochste ellendich is'.

In deze meer uitvoerige omschrijving van het verbond zien wij, dat Snecanus opnieuw en nog uitdrukkelijker het accent legt op het goddelijke initiatief in zijn verbondssluiting met de mens. God is de 'aller eerste aennemende persoon/ die voornementlijck het Verbondt ghemaect heeft'.²⁷ Tegelijk zou het

ook hier weer voor de hand liggen om te menen, dat de verbondssluiting volgens Snecanus heeft plaatsgevonden na de zondeval. Want hij laat er direct op volgen, dat God in het sluiten van zijn verbond met de mens 'vyantschap ghestelt' heeft tussen het zaad der vrouw en de duivel.²⁸ Toch is het de vraag, of deze conclusie juist is. We komen hier later nog op terug.

Wat hier ook opvalt is, dat Snecanus nadruk legt op de heilshistorische continuïteit van het verbond. Want dit verbond wordt voortgezet in het verbond, dat God gemaakt heeft met Noach en Abraham en uiteindelijk heeft God het verzegeld in het bloed en de dood van zijn Zoon. In het licht van de gereformeerde verbondsoptvatting is deze voortgaande heilshistorische verbondsgeschiedenis niets nieuws. Of het moet zijn, dat Snecanus Noach met Abraham op dezelfde verbondslijn plaatst. Bij Calvijn is namelijk dit laatste niet het geval, omdat hij Gods verbond met Noach onderscheidt van het genadeverbond met Abraham en er een veel meer algemeen, de hele mensheid aangaand, verbond onder verstaat.²⁹

Omdat het verbond rust in dit goddelijk initiatief, worden de mensen als bondgenoten van God vermaand om hun geloof en gehoorzaamheid aan God te bewijzen. Ook wijst Snecanus erop, dat de 'cleynmoedighe' hierdoor wordt getroost. Niemand hoeft te vertwijfelen vanwege de grootheid van zijn zonden. Niemand hoeft te vluchten voor de macht van God, want de beloften van dit goddelijk verbond zijn altijd verenigd met de barmhartigheid van God.

Bij de nadere uitwerking van wie de andere partij in het verbond is, namelijk de mens, wordt de aandacht gericht op het gehele zaad van Abraham en in hem van de gelovigen. Dat het om het *gehele* zaad gaat betekent, dat zowel de ouders als hun kinderen daarin begrepen zijn, want zij allen behoren tot het zaad van Abraham.

Snecanus legt hier een nadrukkelijk verband tussen Adam en Abraham. Wij zagen, dat hij dit ook al deed in zijn definitie van het verbond. God heeft in zijn verbond 'vanden aenbeginne Adam, ende daerna int besonder het gansche saet Abrahe' aangenomen. Nu legt hij opnieuw de nadruk erop, dat er tussen Gods belofte aan Adam en aan Abraham geen verschil is, omdat in beide dezelfde Christus wordt beloofd.³⁰

Dat geldt ook voor de kinderen van hen, die in het verbond zijn opgenomen. Zij behoren ook Christus toe, al is het zo, dat zij de condities van het verbond (nog) niet nakomen en verstaan. Niettemin vallen ook zij onder de 'toerekeninghe des gheloofs'.³¹ Het gaat daarbij om het geloof van de ouders, gericht

24. *Tractaet*, 6.

25. *Tractaet*, 7.

26. *Tractaet*, 7, *De Foedere*, 38: De personis contrahentibus.

27. *Tractaet*, 8.

28. Diemer gaat wel heel ver als hij meent, dat Snecanus het verbond ziet als een natuurverbond. Vgl. N. Diemer, A.w., 26: 'Het genadeverbond bij Snecanus is niets anders dan het *foedus generale* bij Musculus, en de leer over de *lex naturae* bij Melanchton (...). Het is niet anders dan *naturalistische moraalphilosophie*'.

29. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie*, II, A.w., 85.

30. *Tractaet*, 9.

31. *Tractaet*, 10.

op de belofte van het verbond. Dit geloof gaat evenver als de belofte zelf, wat inhoudt, dat niet alleen de ouders maar ook hun zaad in het heil van het verbond mogen delen.

De grond, waarop het heil van de kinderen rust, ligt dus niet in de vroomheid van de ouders, maar in de genade van het verbond.³² De Schrift ziet de kinderen altijd in de ouders besloten. Dat geldt niet alleen als het om het delen in het heil gaat, maar ook als het Gods oordelen en gerichten betreft, zoals volgens Snecanus Jozua 6:21, 24 leert. God handelt ook wat het laatste betreft altijd verbondsgewijs.

Het anti-doperse element komt hier weer sterk naar voren. De dopers leerden namelijk, dat de jonge kinderen nog onschuldig zijn en toch wel zalig worden, al delen zij niet in de weldaden van het verbond zoals de vergeving van de zonden.³³ Die gedachte wijst Snecanus af, omdat hij uitgaat van de erfzonde, waaraan ook de kinderen der gelovigen onderworpen zijn.³⁴

Omdat in het verbond de genade van Christus allesbeslissend is, hangt het opgenomen worden daarin op geen enkele wijze af van de verdienste van de mens. Want wel wordt zowel in het Oude als het Nieuwe Testament de volle nadruk gelegd op de besnijdenis van het hart, waardoor Gods wet in onze harten wordt ingeschreven, dit betekent echter niet, dat wij hier worden geworpen op onze eigen volbrenging van de wet, zoals de dopers dat verstaan in hun uitleg van Jeremia 31. Zij veranderen Gods werk in mensenwerk.³⁵ Het gaat veeleer om de toerekening van de gerechtigheid van Christus, waardoor Hij door zijn Geest de mens vernieuwt.³⁶

Waar in het heil wel en niet universeel is

De afwijzing van de dopers komt ook naar voren, als het gaat om het al of niet universele karakter van het heil, dat Gods verbond bevat. Snecanus merkt op, dat de dopers uitgaan van een universalistische visie op het heil.³⁷ Zij menen, dat de zonden van de wereld door Christus zijn weggenomen en dat de val van Adam door Hem is teniet gedaan. Zij halen graag aan, wat er staat in 1 Johannes 2:2, dat Christus niet alleen een verzoening is voor onze zonden, maar ook voor de zonden van de gehele wereld.

Snecanus maakt hier echter onderscheid tussen de 'cracht der verdiensten Christi' en 'wie de verlossing door Christum deelachtich worden/ en op wat maniere wy die ghenade en gave der rechtveerdicheyt ontfangen'. Wat het eerste betreft, wil ook Snecanus het universele handhaven, maar als het gaat om het tweede,

dan leert volgens hem de Schrift duidelijk, dat 'die eyghenschap der beloftenisse ende rechtveerdicheyt des geloofs alleen behoort tot den verbondtghenooten'.³⁸

Dit laatste betekent, dat, willen wij de gave van het eeuwige leven ontvangen, eerst nodig is, dat wij door God geroepen worden en wij door Hem in het verbond der genade worden aangenomen en 'daarna', dat wij door het geloof in Christus worden ingelijfd. Hoe de volgorde hier door Snecanus is bedoeld, maakt hij verder niet duidelijk. Wel moet crop worden gelet, dat het ingelijfd worden in Christus door het geloof volgt na ('daarna') het door God in zijn verbond aangenomen worden.

Hoe dat ingelijfd worden in Christus door het geloof geschiedt, wordt niet aangegeven. We wezen er al op, dat op het pneumatologische aspect van het verbond bij Snecanus niet het zwaartepunt ligt. In ieder geval is duidelijk, dat hij de universele kant van het verbond uitdrukkelijk christologisch beperkt wil zien. Als het gaat om het opgenomen zijn in het verbond en daarna het door het geloof in Christus daadwerkelijk delen in het heil van het verbond, dan overheerst bij hem de particulariteit van de (door het geloof aangenomen) genade. Wanneer er in Romeinen 5:18 over 'allen' wordt gesproken, wil Snecanus dit dan ook niet in absolute, universalistische zin verstaan zoals de dopers doen, maar dan gaat het om alle gelovigen.³⁹ Zij alleen delen in de rechtvaardigmaking.

Snecanus wijst daarmee ook de gedachte af, dat alle mensen zalig worden. Christus is wel wat de kracht van zijn dood betreft een verzoening voor de hele wereld 'om daer door de sonde wech te nemen', maar deze kracht en genade 'heeft alleene haer plaets in de uytvercorenen ende gheloovighen'. Snecanus wijst dan op de 'conditien ende eyghenschappen des verbonds', die hij later uitdrukkelijk ter sprake brengt.⁴⁰ Het geloof is de voorwaarde, waaraan moet worden voldaan, wil men delen in de zegen van het verbond.

Ook in 1 Johannes 2:2 moet 'de gehele wereld' niet in absolute zin worden verstaan. Hier gaat het weer om alle gelovigen, namelijk 'tot alle tyden/ plaetsen/ ende volcken die Godt de Heere noch soude roepen'. De kracht van Christus' verdienste strekt zich wel uit tot allen, maar 'so vele aengaet die vrucht en toeeygeninghe', die komen alleen toe aan de gelovigen en hun zaad.

Wat dat laatste betreft, wil Snecanus de kring wel zo ruim mogelijk nemen. Want zoals het afvallige Israël nog tot het verbond gerekend werd, zo geldt dit nu ook van de papisten en hun kinderen en eveneens van de wederdopers.⁴¹ De joden en Turken met hun kinderen zijn echter van het verbond vervreemd en staan er dus buiten. Maar wij hoeven verder over hen niet te oordelen, want 'die daer buyten sijn/ die sal Godt oordeelen'.⁴²

32. *Tractaet*, 16.

33. *Tractaet*, 17.

34. *Tractaet*, 18.

35. *Tractaet*, 12.

36. *Tractaet*, 11.

37. *Tractaet*, 19.

38. *Tractaet*, 10.

39. *Tractaet*, 20.

40. *Tractaet*, 22.

41. *Tractaet*, 23 v.

42. *Tractaet*, 13.

De oorzaken van het verbond

In het derde hoofdstuk gaat Snecanus in op de oorzaken, waardoor het verbond tussen God en de mens tot stand komt. Hij werkt dit uit zowel in relatie tot God als tot de mens. Daarbij maakt hij onderscheid tussen meerdere oorzaken. Door zo genuanceerd over de diverse oorzaken te spreken, blijkt Snecanus geen uitzondering te vormen ten opzichte van andere, orthodoxe theologen, als het gaat om het geschoold zijn in de scholastieke causaliteitsleer. In betrekking tot God spreekt hij over de voornaamste, impulsieve oorzaak van het verbond, de 'causa impulsiva'.⁴³

Dat dit door hem de voornaamste oorzaak wordt genoemd, vindt zijn reden in het feit, dat God niet kon rekenen op enige verdienste van de mens. Alleen Zijn onuitsprekelijke barmhartigheid is de eerste en eigenlijke oorzaak, waardoor God het vervallen menselijke geslacht 'tot het recht der kinderlijcken aenneminghe/ heeft opghenomen'.⁴⁴

Hieruit blijkt tegelijk, dat de goddelijke aanneming tot kinderen als inhoud van het verbond centraal staat. Snecanus verwijst naar Efeze 1. God heeft ons 'van te voren geschikt (...) tot die aenneminghe der kinderen door Jesum Christum'.⁴⁵ Dat is een daad van Zijn barmhartigheid.

Deze verwijzing naar Efeze 1 laat opnieuw zien, hoe nauw verbond en verkiezing bij Snecanus met elkaar verbonden zijn. Vandaar, dat hij in dit verband opnieuw alle nadruk laat vallen op de 'vasticheyt' van de goddelijke genade en onze zaligheid. Daarvoor staan Gods barmhartigheid en zijn enig en eeuwig verbond in. Ze wordt ook bewezen door de belofte der genade en door het middelaarsambt van Christus als ook uit de verzegeling van het verbond door de sacramenten. Dat deze vastigheid van het verbond ook haar uitstraling heeft in de praktijk van het geloof, blijkt uit 'd'exemplen der godtvruchtighen'.⁴⁶

Toch wordt er door Snecanus ook een oorzaak van het verbond bij de mens gevonden. Hij verstaat het begrip 'oorzaak' dan in instrumentele zin. Zij is de 'instrumentalis causa'.⁴⁷ Ze staat gelijk met het 'middel', waardoor wij het verbond deelachtig worden. Dit middel is bij uitstek het geloof zoals wij al eerder zagen. Ook hier geeft hij echter geen verdere uitwerking van de betekenis van dit 'middellijcke' van het geloof.

Waar hij wel vrij uitvoerig bij stilstaat en wat door hem mede wordt opgenomen in het instrumentele middel van het geloof is, dat het geloof zich evenver uitstrekt als de belofte, waarop het geloof is gericht. Wij kwamen die uitspraak al eerder tegen. Hier geeft Snecanus er nog weer een nadere invulling aan. Het

is een telkens terugkerend thema, hetgeen in het licht van zijn confrontatie met de dopers voor de hand ligt.

Eerst maakt hij duidelijk, hoever de belofte zich uitstrekt. Zij omvat het gehele zaad van Abraham, zowel de kinderen als de ouders in een voortdurende 'successie'.⁴⁸ Als het geloof zich nu evenver uitstrekt als de belofte, betekent dit, dat het geloof der godvruchtigen zowel voor zichzelf als voor hun kinderen de belofte ontvangt. Snecanus geeft daarvoor een uitvoerig bijbels bewijs, waarbij het zwaartepunt valt bij Israël. Toch worden ook de heidenen genoemd, omdat uit de Schrift blijkt, dat zij samen met hun kinderen de belofte in Christus deelachtig zijn geworden.

Aan het eind van dit hoofdstuk spreekt Snecanus over de inhoud van het verbond, die hij 'de eyntlijcke oorsaeck' van het verbond noemt. Snecanus ziet haar als de 'praecipua finalis causa', de belangrijkste doel-oorzaak.⁴⁹ Ze bestaat uit de 'eewighe salicheyt'. Enerzijds is dit de heilsinhoud van het verbond, anderzijds kan het ook de oorzaak van het verbond worden genoemd, omdat dit de 'principale materie en saecke' is, waarom het verbond tussen God en mens tot stand gekomen is. Als dit verbond er niet was gekomen, zou het met alle mensen een verloren zaak zijn geweest.⁵⁰

De eigenschappen van het verbond

In het vierde hoofdstuk komen de eigenschappen van het verbond aan de orde. Snecanus noemt er drie. In de eerste plaats komt hier de eenheid van het verbond ter sprake. God heeft dit verbond namelijk al opgericht met Adam en de zegening daarvan heeft zich verder uitgestrekt tot Abraham, ja tot alle verkorenen tot aan de voleinding der wereld.⁵¹ Ook in het Nieuwe Testament blijft hetzelfde verbond van kracht, gefundeerd als het is in de ene Middelaar Christus. Hij is het Lam, dat geslacht is 'vanden aenbeginne des werelts', het 'eenige versoenoffer aller tyden'.

Meer aandacht besteedt Snecanus aan de eeuwigheid van het verbond. Hij voert vier gronden ervoor aan. De eerste is, dat Gods wil eeuwig en onveranderlijk is. Direct daarmee verbonden en ook in deze eerste grond opgenomen, moesten volgens Snecanus het verbond en de voornaamste heilsinhoud van het verbond in Christus worden bevestigd. Het verbond moest namelijk van kracht blijven op Christus, zo leggen wij Snecanus' gedachtengang nader uit. In ieder geval krijgt de continuïteit van het verbond bij Snecanus een duidelijke christologische fundering.

Opmerkelijk is de tweede reden, die Snecanus aanvoert om het eeuwig durende karakter van het verbond aan te tonen. Het verbond moest ook blijven door de

43. *Methodus*, 53: Quae praecipua impulsiva causa foederis, quoad Deum? In de Nederlandse vertaling wordt alleen over de 'voorneemlijeste oorsaeck' gesproken. Vgl. *Tractaet*, 25.

44. *Tractaet*, 25.

45. *Tractaet*, 26.

46. *Tractaet*, 26.

47. *Methodus*, 54: Quanam Instrumentalis causa?

48. *Tractaet*, 27.

49. *Methodus*, 55: Quae materia circa quam & praecipua finalis causa?

50. *Tractaet*, 28.

51. *Tractaet*, 29.

tijden heen, omdat 'op verscheyden tyden soo dese/ soo andere sijn genoocht/ gehuert/ en gheroepen'.⁵² Snecanus verwijst hier naar de gelijkenis van het koninklijke bruiloftsmaal in Mattheüs 20, waar door Jezus gezegd wordt, dat de knechten 'op verscheyden tyden' werden uitgezonden om de nodiging tot de bruiloft te laten uitgaan.

Ook Johannes 10 voert Snecanus aan, waar Jezus zegt, dat er nog andere schapen zijn, die van deze stal niet zijn en die ook moeten worden toegebracht. Met het oog daarop is ook Abrams naam veranderd in Abraham, opdat alle volken in het verbond zouden delen. Het eeuwig verbond wijst dus tegelijk op het universele karakter ervan, impliciet zijn missionaire gang door de (heils)geschiedenis.

In dat licht bezien is het opmerkelijk, hoe Snecanus ook hier weer de verkiezing verbondsmatig zich laat voltrekken. Hij begint namelijk deze passage met op te merken, dat vele mensen op verschillende tijden zijn 'aengenomen/ verkoren/ gheroepen en den verbonde ingeleyt'. De volgorde aanneming-verkiezing-roeping-opneming in het verbond is veelzeggend. Vooral geldt dat, als van deze reeks gezegd wordt, dat zij 'op verscheyden tyden' plaatsvindt. Het accent valt hier geheel op de voortgaande verbondsgeschiedenis, waarin zich de aanneming-verkiezing-roeping van Godswege voltrekt.

Er zou hier reden geweest zijn om de eeuwigheid van het verbond te funderen in het eeuwig verkiezend besluit van God. Maar dat wordt hier niet genoemd. Eeuwig wil voor Snecanus niet (allereerst) zeggen: voortkomend uit de eeuwigheid. Het wil juist wijzen op de 'tyden', op de historische voortgang en continuïteit van het verbond door de tijden heen.

Daarop wijst ook het derde motief, dat Snecanus noemt om de eeuwigheid van het verbond aan te tonen. Het verbond is 'bestendich/ ende duerende in eenparighe achtervolginge van geslachten en nacomelingen der gheloovighen die eenmael in den verbonde sijn aengenomen'.⁵³ Zoals Abraham blijven ook de gelovigen in het verbond met hun zaad. Er is sprake van een 'geduerighe en eewige successie oft naevolginge', want het blijft gelden, dat het geloof, dat de belofte omhelst, even ver reikt als de belofte zelf.

In de omschrijving van de vierde reden gaat Snecanus nog nader in op het eeuwig-zijn van het verbond. Ook hier spreekt hij met geen woord over het 'van eeuwigheid', maar wel over het 'tot in eeuwigheid' durende verbond. Het ligt daarin verankerd, dat de genade van God, die zelf de eeuwig is, ook tot in eeuwigheid zal duren, waardoor Zijn 'verbondt-ghenooten' eeuwig met God zullen leven.⁵⁴ Dat ligt al opgesloten in de naam, waarmee God zich noemt: God van Abraham, Izaäk en Jacob.

Het ligt voor de hand, dat Snecanus in dit verband de bezwaren noemt, die

tegen deze leer van de eenheid en eeuwigheid van het verbond worden ingebracht. Met name komt dan het ongeloof ter sprake, waardoor het verbond met God wordt verbroken. Snecanus erkent, dat dit ongeloof er is geweest en nog is, in Israël en in de gemeente van Christus. Toch stelt hij daartegenover met nadruk, dat het ongeloof en de goddeloosheid van sommige mensen Gods genade en belofte geenszins teniet doen. Evenmin geldt, dat 'eenige ophouding des verbondts in sommige middel-geslachten' Gods verbond wegneemt of teniet maakt. Want de belofte van Gods barmhartigheid geldt in duizend geslachten. Daarom kan het nageslacht zich altijd met het verbond vertroosten, al scheen het door de goddeloosheid der voorouders in sommige geslachten opgehouden te zijn. Want de zaligheid der kinderen hangt 'eigentlich' niet af van het geloof der ouders, maar van de genade van God, en daarom wordt ook de genade van het goddelijke verbond geenszins teniet gedaan door de afval van de ouders.⁵⁵

In dit verband vraagt Snecanus ook aandacht voor de verscheidenheid in de bedieningen van het verbond. Want al is het verbond zelf één en eeuwig, de tijdsomstandigheden en de uiterlijke ceremoniën zijn verschillend. Er is 'een verscheyden bedieninge' maar 'eenderley cracht en verborghentheyt'.⁵⁶ Wat van het verbond geldt, geldt trouwens ook van de leer van het Oude en Nieuwe Testament. In beide testamenten is enerlei wezen en fundament der leer. Alleen de 'manier' van de leer en de openbaring is verscheiden. Er zijn namelijk drie onderscheiden tijden: voor, onder en na de wet, die elk een eigen 'hoofd' hebben: Abraham, Mozes en Christus, en een eigen bediening. Maar in Christus is het verbond 'vervult ende bevestighet'. Want de 'uytcomst en cracht des geheelen ghenaden-verbondts comt alleen van Christo'.⁵⁷

De voorwaarden van het verbond

In het vijfde hoofdstuk gaat Snecanus dieper in op de wijze waarop God en de mens in het verbond betrokken zijn. Om te beginnen is het opmerkelijk, dat hij deze voorwaarden ook 'werkingen ende vruchten' van het verbond noemt, die hij zowel op God als op de mens laat slaan.⁵⁸ We zouden hieruit kunnen opmaken, dat het begrip 'voorwaarde' bij Snecanus (nog) niet die geladen betekenis heeft, die het later in de gereformeerde verbondstheologie heeft gekregen. In de delen drie en vier van onze studie over het verbond zijn we daarmee al ruimschoots in aanraking gekomen. Voorwaarde en werkingen of vruchten van het verbond staan daar min of meer tegenover elkaar, terwijl zij bij Snecanus met elkaar worden gelijkgesteld.

52. *Tractaet*, 30.

53. *Tractaet*, 31.

54. *Tractaet*, 32.

55. *Tractaet*, 33.

56. *Tractaet*, 34.

57. *Tractaet*, 35.

58. *Methodus*, 62: effectus.

Van de kant van God gaat het erom duidelijk te maken, hoe Hij het menselijk geslacht tot zijn verbond en genade heeft aangenomen.⁵⁹ Hier komt opnieuw Zijn barmhartigheid ter sprake. God is de voornaamste in het tot stand brengen van het verbond. We hoorden Snecanus al eerder spreken over God als de 'voornaamste partij' en 'oorzaak'.

Dit primaire en tegelijk alles omvattende van Gods barmhartigheid komt uit in de belofte, die Hij aan zijn verbond hecht: Ik wil uw God zijn. Van die belofte geldt, dat zij niet alleen het vleselijke, maar ook het geestelijke zaad aangaat. Snecanus komt ertoe om ook hier weer verbond en verkiezing met elkaar te verbinden. Want als hij het over dit geestelijke zaad heeft, verwijst hij naar Psalm 33 en 144: 'Zalig is het volk, dat God heeft uitverkoren tot zijn erfdeel'. Dat geestelijke heeft ook betrekking op de inhoud van de belofte. Want al bevat zij ook alle aardse weldaden, het belangrijkste is toch het eeuwige leven. Ten opzichte van het tijdelijke waren de patriarchen er immers ellendig aan toe. Dat geldt van de gelovigen evenzeer.

Wanneer Snecanus spreekt over de verbondsvoorwaarden van de kant van de mens, valt het op, dat hij deze rangschikt onder het 'amt' van de gelovigen.⁶⁰ Daarmee geeft Snecanus al aan, dat hij vooral denkt aan de praktijk van het christelijke leven, die in de verbondsrelatie van Godswege wordt geëist. Hij verwijst naar Genesis 17:1: 'Wandel voor Mijn aangezicht, en zijt oprecht'. Daartoe behoort al wat tot een waar geloof en liefde zowel ten opzichte van God als van de mensen nodig is.⁶¹ Geloof en liefde staan centraal en zijn tevens onlosmakelijk met elkaar verbonden.

Met deze voorwaarden van het verbond zitten wij volgens Snecanus in het hart van de zaak. Want als hij aan het begin reeds opmerkt, dat hij het verbond ziet als de 'somma', de samenvatting van wat de Schrift ons leert, blijkt dit vooral van toepassing te zijn op de genoemde 'voorwaarden'. Hij meent, dat in 'dese twee conditien en voorwaerden des Verbonds die gantsche somma der Schriftuere ende der godtsalicheyt geleghen' is.

Als een nadere specificatie daarvan noemt Snecanus dan nog de artikelen van het geloof, de tien geboden, die van deze voorwaarden de uitlegging en verklaring zijn en verder al wat in de profetische en apostolische geschriften en in de tafelen van het verbond te vinden is. Met andere woorden, de hele Schrift is verbondsgetuigenis en daarom moet zij niet lichtvaardig maar in grote ernst worden aangemerkt 'als stucken en deelen des Contracts en heyligen Verbonds tusschen Gods majesteit en ons menschen...'.⁶² God wil gediend worden 'nae den aert ende eyghenschap sijns verbonds'.

Daarom geeft Snecanus hoog van dit verbond op. Als een aards contract tussen mensen al zulke belangrijke zaken tot inhoud heeft, hoeveel te meer hebben

wij het verbond hoog te achten, dat het eeuwige leven tot inhoud heeft en bevestigd is door het bloed van het Lam van God. Daarom worden de overtreding en afval van het verbond ook zwaar gestraft.⁶³

In het licht van deze verbondsvoorwaarden wordt nu ook duidelijk, wie wel en wie niet tot dit verbond behoren. In het verbond zijn allen, die de leer van de genadige belofte en de rechtvaardiging van het geloof door Christus aannemen en God naar zijn Woord dienen.⁶⁴ Niet in het verbond zijn zij, die deze leer loochenen.

Uit de manier, waarop Snecanus hier het geloof onder woorden brengt blijkt, dat hij een sterk accent legt op het leeraspect van het geloof enerzijds en de ethische kant ervan anderzijds. Hij spreekt immers over 'de leere vande ghenadighe beloftenisse en rechtveerdichmakinghe des geloofs' en anderzijds over het 'Godt nae sijn woort dienen'. Nog duidelijker komt dit uit, wanneer hij het ongeloof als teken van buiten het verbond staan omschrijft als 'de eenicheyt des Godtlijcken wesens/ ende de Dryvuldicheyt der persoonen inden eenigen Godtlijcken wesen bespotten/ en Christum den Middelaer verloochenen' en 'ooc Godt nae sijn woort niet dienen'.

Op grond van deze omschrijving is het te begrijpen, dat Snecanus deze ongeloovigen niet zoekt binnen de christelijke gemeente. Hij treft ze aan bij de afgodische heidenen: Turken en joden. Een binnen-gemeentelijke problematiek in dit opzicht kent Snecanus kennelijk (nog) niet. De scheiding die hij aanbrengt inzake het binnen of buiten het verbond zijn valt samen met het zich binnen en buiten de christelijke gemeente bevinden, concreet de christenen enerzijds en de heidense en joodse buitenstaanders anderzijds. Deze scheiding valt samen met die van het wel of niet gedoopt zijn als teken en zegel van het verbond. Snecanus kan deze scheiding ook formuleren als die tussen 'de kinderen Gods' en de 'kinderen des Duyvels'.⁶⁵

In feite valt deze scheiding samen met waar wel en waar niet Gods Woord is gepredikt. Want 'Godts woort is een mercteecken des Godtlijcken Verbonds'. Daardoor wordt Jacob van de andere volken en de kinderen van God van die van de duivel onderscheiden. Maar tegelijk is daardoor de mogelijkheid geopend, dat door dit Woord ook heidenen tot de belofte van het verbond zijn geroepen, wanneer zij de Vader en de Zoon erkennen.⁶⁶

Wat nu van de volwassenen geldt, geldt ook van de kinderen. Daarom worden de 'kinderen der Christenen' door Snecanus geplaatst tegenover de kinderen van de joden en Turken. Daarbij moeten vooral de joden het ontgelden. Want volgens Snecanus heeft Jezus 'duytlic' tegen de joden gezegd, dat het Rijk Gods van hen zal worden weggenomen. Opvallend is daarbij het eenzijdig beroep op Romeinen 11, waarvan Snecanus alleen aanhaalt, dat de joden door

59. *Tractaet*, 36.

60. *Methodus*, 63: officium.

61. *Tractaet*, 37.

62. *Tractaet*, 37 v.

63. *Tractaet*, 38 v.

64. *Tractaet*, 39.

65. *Tractaet*, 39.

66. *Tractaet*, 39 v.

hun ongelooft van de olijfbom zijn afgesneden.⁶⁷ Eerder wijst hij erop, dat God ook de joden 'by onse tyden' als voorbeeld stelt van zijn oordeel.⁶⁸ Volgens Snecanus is op grond van dit alles 'lichtelijk' vast te stellen, wie er tot de 'werelt' behoren en dus zich buiten het verbond bevinden.

De verzegeling van het verbond

In het zesde en laatste hoofdstuk geeft Snecanus een uiteenzetting van de zegelen van het verbond of de 'beloftenisse Godts'. In de drie manieren, waarop God zijn verbond verzegelt, noemt hij niet in de eerste plaats de sacramenten, maar de eed van God zelf, waarmee Hij zijn verbond bevestigt. Hij verwijst daarvoor onder andere naar Genesis 22:16.

Dit veronderstelt niet, dat Gods Woord op zich geen waarheid zou zijn, want dat is het ten volle. Het is veeleer met het oog op ons, dat God dit ten overvloede doet. Hij wil ons erdoor troosten en onze twijfel wegnemen. Wat God vooral ermee tot uitdrukking wil brengen, is de onveranderlijkheid van zijn raad, waarin het fundament ligt 'van de vaste Hope des eeuwighen erfdeels', zoals Romeinen 4:16 en Hebrëen 6:13 aangeven.⁶⁹ Opnieuw wordt hier duidelijk, hoe hecht Snecanus het verbond laat rusten in Gods eeuwig besluit. Het laatste vormt het vaste fundament voor het eerste en daarom hebben beide zo'n positieve uitwerking op de zekerheid van het geloof en de hoop.

De tweede manier, waarop God zijn verbond verzegelt, is het uiterlijk zichtbare teken, dat hij ook 'een seghel vande leere' noemt. Opmerkelijk is, dat Snecanus als eerste voorbeeld daarvan de boom des levens en de boom van de kennis van goed en kwaad in het paradijs noemt. De eerste boom bevestigde de belofte, wanneer de mens gehoorzaamde, de tweede boom verzegelde de straf bij ongehoorzaamheid. Het vermoeden rijst hier, dat het 'ene en eeuwige' verbond toch al vóór de zondeval er was en na de zondeval wordt voortgezet. Op een eerder moment gaf Snecanus aanleiding tot de gedachte, dat hij ervan uitging, dat pas na de zondeval het verbond door God met de mens is opgericht. Deze ambivalentie blijkt kenmerkend te zijn.

In ieder geval krijgt de verbondsbefoorte na de zondeval het specifieke karakter van 'beloftenisse der ghenade', die verwoord is in de moederbefoorte uit Genesis 3:15.⁷⁰ Het zegel daarvan bestaat uit 'die teeken en oefeningen der

offerhanden', waarover Genesis 4:3 en 4 spreekt en waardoor de gemeente in de hoop op de toekomstige verlossing wordt bevestigd.⁷¹ Na de zondvloed wordt het teken van de regenboog gegeven, aan Abraham dat van de besnijdenis. Ook hier wordt het verbond met Noach door Snecanus als genadeverbond gezien.

Bij de Sinaï wordt het verbond weer vernieuwd en dienen de wet en het paaslam als zegelen daarvan. Tenslotte worden in het Nieuwe Testament de doop en het avondmaal als zegelen van het verbond aan de gemeente geschenken. Deze aandacht voor het telkens weer schenken door God van nieuwe verbondszegelen wijst erop, dat zowel de eenheid als het heilshistorisch karakter van het verbond door Snecanus tot het laatste toe wordt volgehouden.

Als Snecanus tenslotte de derde manier aangeeft, waarop God zijn verbond verzegelt, valt het niet mee hem goed te verstaan. Hij ziet de verzegeling en bevestiging van het verbond ook in het feit, dat het zo lange tijd heeft bestaan, namelijk 430 jaar voordat de wet kwam zoals Galaten 3:17 leert. Het accent valt bij Snecanus echter niet daarop, dat door de wet de befoorte niet krachteloos is gemaakt, maar op het 430 jaar voortduren en dus van kracht zijn van de befoorte. Dat dit zolang heeft geduurd is voor hem blijkbaar een reden om niet aan de waarheid van deze befoorte te twijfelen en onze zaligheid van iets anders te verwachten.⁷²

In ieder geval maakt deze drieërlei verzegeling duidelijk, dat de genade van het verbond en zijn tekenen niets te maken heeft met onze waardigheid noch dat zij op ons geloof zou zijn gebouwd. Het is juist omgekeerd. Hierdoor wordt ons geloof in de befoorte bevestigd.

Snecanus besluit zijn betoog met de steeds weer herhaalde these, dat deze verzegeling van de befoorte zich evenver uitstrekt als het geloof in de befoorte. Dat wil zeggen, dat niet alleen de gelovigen persoonlijk maar ook hun zaad erbij betrokken zijn. Dat sluit onder andere in, dat de doop ook aan het zaad der gelovigen moet worden toegediend. Met deze these, die opnieuw duidelijk gericht is tegen de dopers, besluit Snecanus zijn traktaat over het verbond.

Het verbond in 'Methodica descriptio sive fundamentum Praecipuorum Locorum communium'

Wanneer wij nu nog aandacht willen geven aan Snecanus' tweede boek *Methodica descriptio sive fundamentum Praecipuorum Locorum communium*, zal blijken, dat hier Snecanus' visie op het verbond zowel verbreed als verdiept en

67. *Tractaet*, 40.

68. *Tractaet*, 39.

69. *Tractaet*, 41.

70. N. Diemer meent, dat Snecanus het verbond in de schepping vóór de zondeval al genadeverbond noemt. Genade zou dan betekenen, dat God de mens boven de andere schepselen heeft verheven en naar zijn beeld heeft gemaakt. Hij verwijst daarvoor naar *Methodus descr. sive Testam.*, 277-291. Vgl. N. Diemer, A.w., 25. Welk boek Diemer hier bedoelt is mij uit deze titel niet duidelijk geworden, omdat de titel zelf niet is terug te vinden. Vgl. J. Reitsma, 'Gellius Snecanus Frisius', *Studien en Bijdragen*, A.w., 73 v. In ieder geval moet onder *descr. descriptio* worden verstaan. Het *sive Testam.* komt in geen enkele titel voor. De bewering van

Diemer is dus moeilijk te verifiëren. Het meest voor de hand ligt de verklaring, dat Snecanus het ene verbond ook tot vóór de zondeval laat teruggaan, maar dat het na de zondeval als genadeverbond is vernieuwd en voortgezet. Maar nergens heb ik expliciet deze aanwijzing bij hem kunnen vinden.

71. *Tractaet*, 41 v.

72. *Tractaet*, 42.

daardoor ook meer verhelderd wordt. Dat geldt al direct, als hij ook dit geschrift begint met een samenvatting ('Summa') te geven van de bijbelse leer.⁷³ Werd in zijn traktaat over het verbond deze 'summa' expliciet ingevuld vanuit het verbond, nu lijkt daar heel wat meer onder begrepen te zijn. Snecanus noemt in feite alle hoofdstukken van de christelijke leer en dat zijn er niet minder dan vijftig.

Zoals Melanchthon en steeds meerderen in zijn dagen noemt ook Snecanus deze hoofdstukken de 'loci communes', die hij oorspronkelijk wellicht succesievelijk had willen behandelen. Daarvan is echter in het boek niet veel terechtgekomen, omdat het grootste deel in beslag genomen wordt door de behandeling van de leer van de erfzonde en de predestinatie. De laatste beslaat niet minder dan 327 bladzijden (415-742). Het daarop volgende en afsluitende deel (743-992) gaat over een nauw met de predestinatie verbonden en in die tijd niet minder actuele zaak, namelijk de 'oorzaken van het behoud en veroordeeld worden, waarin speciale aandacht wordt geschonken aan de zogenaamde mediae causae, de middel-oorzaken, via welke het goddelijke voornemen wordt ten uitvoer gelegd.⁷⁴ Verder valt op, dat ook de wil van God en de wil van de mens uitvoerig ter sprake komen. Eigenlijk zijn de bovengenoemde thema's in heel Snecanus' oeuvre aan de orde. Daarmee bewijst hij een theoloog te zijn, die met hart en ziel betrokken is bij de grote theologische geschilpunten van zijn dagen.

Opvallend is overigens, dat het verbond wel als één van de belangrijke loci communes wordt genoemd, maar toch niet een aparte plaats daarbij inneemt. Het wordt als achttiende locus vermeld, na de verkiezing of predestinatie en de belofte en vóór de roeping, het geloof en de rechtvaardiging. Letten wij dan ook nog op de manier, waarop Snecanus zijn dogmatisch program uitwerkt, dan blijkt vrijwel alle aandacht gericht te zijn op de verkiezing en wordt geen aparte plaats daarin ingeruimd voor het verbond.

Het is dus niet juist, als A.J. van 't Hooft meent, dat in dit geschrift 'alle onderdelen in het nauwste verband staan met zijn ontwikkeling van het verbond Gods' en dan daarop laat volgen: 'Het verbond is hoofdinhoud der Schrift'.⁷⁵ Geldt dit wel van Snecanus' eerste boek, hier blijkt hij zich veel harmonischer in te passen in het gangbare leermodel, waarin het verbond niet 'de', maar 'een' plaats inneemt temidden van de vele andere hoofdstukken van de christelijke leer. Dat geldt althans in dogmatisch-structurele zin.

Gaan wij echter na, hoe Snecanus inhoudelijk invulling daaraan geeft, dan vallen twee dingen op. In de eerste plaats blijkt dan niet het verbond maar de

predestinatie een overheersende plaats in te nemen. We zouden daaruit de conclusie kunnen trekken, dat Snecanus hier zelfs weer terugvalt in de trant van Beza cum suis, die hij in zijn eerste boek, ook systematisch, heeft willen bestrijden. In Beza's geloofsleer kreeg immers de predestinatieleer ook systematisch een allesbeheersende positie. Maar die conclusie is toch voorbarig. Want ook al doet Snecanus in zijn tweede werk zijn best om de overeenkomsten met Beza te beklemtonen, en noemt hij hem zelfs een keer 'onze Beza' ('Beza noster')⁷⁶, in feite ontvouwt hij toch een visie op de verkiezing, die wezenlijk van die van Beza verschilt. We komen daarop later nog terug.

Nu kan al duidelijk zijn, dat dit verschil vooral daaruit bestaat, dat bij Snecanus verkiezing en verbond allernauwst met elkaar zijn verbonden en groten-deels elkaar dekken. Dat betekent dus, dat in dit tweede boek formeel de verkiezing overheerst, maar materieel het verbond de dienst uitmaakt.

Dat is het tweede, dat Snecanus kenmerkt. In dat licht bezien, is A.J. van 't Hooft er toch niet zo ver naast, als hij stelt, dat ook in dit tweede boek van Snecanus het verbond de hoofdinhoud van de Schrift is. Dat echter in dit werk van Snecanus het verbond wordt ondergebracht in de behandeling van de predestinatie, kan er wel op wijzen, hoezeer de predestinatieleer alle theologische aandacht naar zich toetrok. Daaraan heeft ook Snecanus moeten toegeven en zijn bijdrage geleverd, zij het dan slechts formeel en niet materieel.

Tegelijk blijkt uit de opsomming van de leerstukken, die Snecanus in dit tweede boek geeft, dat hij hier het verbond plaatst na de zondeval. Want de zonde wordt al onder locus 9 vermeld, daarna volgen de dood, de tijdelijke straffen, de eeuwige verdoemenis, de decaloog, de verlossing en de zegening in Christus, waarna de verkiezing enzovoorts volgt. Later blijkt echter uit het boek zelf, dat Snecanus in het verbondsmatige handelen van God sterk de nadruk laat vallen op de continuïteit tussen vóór en na de schepping. De reeds op dit punt gesignaleerde ambivalentie keert dus hier weer terug.

Verborgten en geopenbaarde wil van God zijn gelijk

We willen nu enkele hoofdmomenten uit dit geschrift van Snecanus bespreken. In de eerste plaats noemt Snecanus de door de orthodoxe calvinisten gemaakte onderscheiding tussen Gods verborgen en geopenbaarde wil. Dit punt was ook al bij Coornhert een heet hangijzer. Daaruit blijkt, dat het één van de hoofdpunten is, die in de bestrijding van de calvinistische leer voortdurend aan de orde werden gesteld.

Gelijk in zijn voorwoord op zijn behandeling van de predestinatie begint Sne-

73. Summa et ordo totius sacrae scripturae et praecipuorum communium locorum in ea. Vgl. A.J. van 't Hooft, A.w., 179.

74. De volledige titel van het hoofdstuk luidt: Brevis & dilucida Methodica Descriptio & Distributio Causarum Salutis & Damnationis Cum legitima utriusque per medias causas, quae sunt exequendo Dei proposito tam in creatione, q in redemptione subordinatae, executione.

75. A.J. van 't Hooft, A.w., 181.

76. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 429. Snecanus heeft het in zijn *Isagoge* ook een enkele keer over 'onze Calvijn en Beza'. In feite komt het erop neer, dat Snecanus naast de dopers (met name Schweneckfeldt) en een enkele keer Osiander alleen met Calvijn en Beza en, meestal in verbinding met hen, met Augustinus zich heeft beziggehouden.

canus er dan ook over. 'Men mag niet spreken van een geopenbaarde en verborgen wil van God. Gods wil is ons geopenbaard in Christus, namelijk dat wie in de Zoon gelooft het eeuwige leven heeft. Dat is de voorwaarde van het verbond. Nu mag men geen verborgen wil van God stellen, die strijdt met de voorwaarden van het geopenbaarde verbond.'⁷⁷

In een aparte verhandeling over de wil van God⁷⁸ herhaalt Snecanus deze voor hem beslissende grondthese vele malen. De wil van God is 'aller-enkelvoudigst, niet verschillend of veelvoudig', ook niet als het over Gods verborgen of geopenbaarde wil gaat.⁷⁹ Want zoals Gods wil in zijn Wezen cruit ziet, zo ziet zij er ook uit in zijn openbaring van wet en evangelie.⁸⁰

In feite gaat het om één actus bij God: wat Hij van eeuwigheid altijd heeft gewild, wil Hij ook en voert Hij uit in hemel en op aarde, direct of indirect, in het gebruik maken van middelen of van omstandigheden.⁸¹ Dat komt, omdat het voornemen van God 'alle middelen van heil en veroordeling in zich bevat'. 'Niets wordt in Gods verborgen raad of buitengewone werken gevonden, dat strijdt met zijn natuur in het geopenbaarde Woord, al staat de manier en de uitkomst van zijn werken voor ons niet altijd vast.'⁸²

Ten diepste heeft dit te maken met de aard van het willen en niet-willen van God. Dit is namelijk niet 'neutraal (ledig) of zonder ratio, maar verbonden met de hoogste wijsheid en gerechtigheid'.⁸³

De nadruk op de eenheid en enkelvoudigheid van Gods wil sluit echter wel in, dat zij een dubbel object heeft. Er zijn dingen, die God in eigenlijke zin wil en er zijn dingen, die Hij in niet-eigenlijke zin wil.⁸⁴ Tot de eerste behoort vooral de zaligheid van hen, die geloven. Zij worden door Snecanus de 'werkelijke uitverkorenen' (reales electi) genoemd. Tot de tweede behoort het veroordelen van de ongelovigen, die de verworpenen worden genoemd. God wil hun verloren gaan niet eigenlijk in die zin, dat dit willen niet behoort tot Gods natuur en wezenlijke (non per sese) intentie. Maar het is een willen, dat zijn oorzaak

vindt in iets anders, namelijk het ongeloof, waarop God reageert. Maar in die zin behoort het toch tot Gods wil.⁸⁵

Ook Snecanus maakt dus onderscheid tussen Gods verborgen en geopenbaarde wil, maar hij geeft er een andere invulling aan. Hij bedoelt het niet in die zin, dat beide, alsof het om een tegenovergestelde inhoud zou gaan, met elkaar in strijd zijn. De onderscheiding heeft in feite niets met Gods wil zelf te maken, maar alleen in betrekking tot ons kennen ervan. Ze heeft 'deels daarmee te maken, dat de oorzaken en doeleinden van alle goddelijke raadsbesluiten en werken ons niet bekend zijn en deels daarmee, dat wij niet weten, hoe God op bepaalde momenten zowel in de wereld als in de kerk de dingen zal besturen'. Maar ook dan blijft gelden, dat Gods wil op geen enkele wijze in strijd is met wat hij in de Schrift daarover heeft geopenbaard.⁸⁶

Van betekenis is, dat Snecanus niet alleen de nadruk erop laat vallen, dat Gods verborgen wil dezelfde is als Gods geopenbaarde wil, maar dat hij nog een speciaal accent daaraan toevoegt door erop te wijzen, dat die gelijkheid dus ook betreft Gods absolute en conditionele wil. Want het staat zonder meer vast dat Gods wil één en enkelvoudig in zichzelf is, zowel die wij absoluut of verborgen als die wij conditioneel of in het Woord van God geopenbaard of uit de werkingen of uitkomsten geconcludeerd, noemen.⁸⁷ We proeven hier een onderliggend polemisch accent, omdat er in de orthodox-gereformeerde visie er op Gods wil juist wel een vergaande onderscheiding tussen Gods absolute en conditionele wil werd gemaakt. Snecanus laat dan ook nog de extra uitspraak er op volgen, dat de absolute wil en vrijheid van God niet tegengesteld zijn aan de conditionele en geopenbaarde wil van God, maar dat de een met de ander verbonden is.⁸⁸

Hetzelfde geldt ook van zijn uitspraak, dat de geopenbaarde wil van de goddelijke gerechtigheid, in de wet aan Adam vóór de val gegeven, ook in geen enkel opzicht een andere is.⁸⁹ Gods wil vóór en na de val is gelijk gebleven. Dat heeft niet alleen iets over Gods wil maar tegelijk ook over Gods verbond te zeggen. Het zegt iets over de continuïteit ervan. We wezen daar al op. Het is echter veelzeggend, dat deze uitspraak van Snecanus valt in een tijd, waarin Gods handelen met de mens vóór en na de val steeds diepgaander werd onderscheiden (werk- en genadeverbond). Ook hier proeven wij dus weer een polemisch accent.

Er is dus in feite alleen maar een geopenbaarde wil van God en geen verborgen wil. Hoe belangrijk Snecanus dit acht, komt daarin naar voren, dat hij ook in

77. *Methodica descriptio sive fundamentum*, Praefatio. Vgl. A.J. van 't Hooft, A.w., 181. Vgl. ook *Methodica*, 424: Non fingenda occulta aliqua Dei voluntas cum patefacti divini foederis conditionibus pugnant.

78. *Methodica descriptio sive doctrina De Voluntate Dei*, 186-199, gevolgd door 100-166.

79. *Descriptio methodica sive fundamentum*, 187: Est autem una duntaxat reipsa immutabilis & semper sibi constans simplicissima Dei voluntas non diversa aut multiplex (sive arcana sive revelata, aut alio quocunque nomine vocetur, Deut. 29,29).

80. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 186: Dei autem voluntas est unicum, simplicissimum, aeternum sive immutabile (...) perpetuo sibi constans, cum in sese divina essentia, tum erga nos in Lege & Euangelio patefactum (Cf. 194).

81. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 186: ...uno actu, ab aeterno Deus semper voluit, ac etiam vult & facit in coelo & in terra, vel simpliciter, vel certo aliquo respectu & mediis sive circumstantiis'.

82. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 187.

83. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 185: non otiosa aut sine ratione, sed summa cum sapientia & iustitia conjuncta.

84. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 187: Alia Deus vult proprii, alia improprie propter aliud, non per sese... Cf. 189.

85. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 187: ...attamen uno & eodem voluntatis actu.

86. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 188, 194.

87. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 194: Hinc liquido constat unam esse solummodo Dei voluntatem in sese quam absolutam sive arcanam & quam conditionalem sive revelatam in verbo Dei, aut ab effectis sive eventis appellamus.

88. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 195: Absoluta igitur voluntas & libertas (...) non est opponenda conditionali & revelata, sed altera alteri conjungenda.

89. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 191.

zijn voorwoord op zijn verklaring van Romeinen 9 opnieuw erover spreekt. 'Er kan niet worden gezegd, dat de wil van God aangaande de bestemming tot het leven of tot de dood, verborgen is.'⁹⁰ 'Want God handelt immers met ons overeenkomstig Zijn beeld en dat betekent volgens de voorschriften van zijn wet en de voorwaarden van het verbond.' Als dit niet zo was, 'zou dat niet alleen tekort doen aan de volkomenheid van de Schrift alsof deze niet alles zou bevatten wat ons nodig is tot behoud, maar zou dat ook in strijd zijn met het karakter van de schepping en de verlossing van de mens tot het beeld van God, (wat vraagt om een overeenkomstige manier van handelen) en het zou per consequentie zelfs de bediening van het goddelijke woord haar betekenis ontnemen'. 'Niemand zou ook meer zeker kunnen zijn van het behoud van zichzelf en de zijnen, als de wil van God over onze bestemming hetzij tot behoud, hetzij tot ondergang, niet door de profeten en apostelen was geopenbaard. Ook zouden de goddelozen niet vanwege hun verachting en ongeloof kunnen worden beschuldigd en veroordeeld.'

Voorwaardelijke verkiezing

Het bovenstaande doet echter niets af van het feit, dat er ook volgens Snecanus een eeuwig plan van Goddelijke verkiezing is. In dat 'eeuwige' ligt het eigene van de verkiezing in onderscheid met het verbond. Het verbond sluit God met de mens na de val en is daarom een *genade*verbond. Maar van de verkiezing zegt Snecanus, dat zij vóór de schepping er is. God heeft ons in Christus uitverkoren vóór de schepping en tot aanneming van zijn kinderen gepredestineerd.⁹¹ Maar, nogmaals, ook daarin zit niets verborgens. Want God heeft hierin besloten het menselijk geslacht, dat in de eerste Adam is gevallen, in de Tweede Adam, Christus, te verkiezen en 'op zekere voorwaarden in de genade der verzoening aan te nemen'.⁹²

Met name uit deze laatste woorden, waarin 'verkiezing' en 'voorwaarde' zo dicht bij elkaar liggen, blijkt, dat Snecanus verkiezing en verbond wat het wezen van beide betreft met elkaar laat samenvallen. Want zoals het verbond bestaat uit een belofte van heil, die echter aan een voorwaarde (geloof en liefde) is verbonden, zo blijkt dit bij de verkiezing van God ook zo te zijn. Want al worden de voorwaarden hier niet direct aan de verkiezing zelf gekoppeld, de inhoud ervan is toch, dat God de mens in zijn genade aanneemt 'op zekere voorwaarden'. *Daartoe* wordt de mens door God verkoren. Dat zijn echter dezelfde voorwaarden, die in Gods verbond met de mens een plaats krijgen.

90. *Isagoge in nonum Caput Epistolae Pauli ad Romanos*, 1596, Praefatio, 4a: Dei voluntas de destinatione vel ad vitam, vel ad mortem, non potest dici arcana.

91. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 18: Sicut nos in ipso ante creationem mundi elegit & in adoptionem filiorum Dei praedestinavit (Eph. 1:3 ss.).

92. *Methodica descriptio sive fundamentum*, Praefatio. Vgl. A.J. van 't Hooft, A.w., 181.

Het verschil tussen verkiezing en verbond wordt zo beperkt tot het tijdstip, waar vanaf ze van kracht zijn. De eerste is van eeuwigheid, de tweede gaat in na de zondeval. Maar in wezen zijn ze aan elkaar gelijk en zijn ze als het ware in elkaar ingevouwen. Het verbond is inhoud van de verkiezing en de verkiezing voltrekt zich (uitsluitend) in en op de wijze van het verbond. Snecanus spreekt dan ook zowel van 'het verbond overeenkomstig de verkiezing' als van 'de verkiezing overeenkomstig het verbond'. Om die reden beschouwt hij niet alleen het verbond maar ook de verkiezing van het grootste gewicht. Want beide dragen bij aan de eer van God en het behoud der mensen.⁹³

Feitelijk betekent dit, dat Gods verkiezing gerealiseerd wordt door het voldoen aan de door God gestelde voorwaarden van geloof en gehoorzaamheid. Snecanus heeft het na dit voldoen aan deze voorwaarden over 'werkelijke uitverkorenen' (zie boven). We zouden niet alleen kunnen spreken over 'reële', maar vooral over 'gerealiseerde' uitverkorenen. Deze realisering heeft dan niet de betekenis van een ten uitvoer leggen van Gods eeuwig, verborgen besluit, maar van een tot realiteit worden van het heil door het gelovig aannemen van Gods verbondsbeloofte. Het accent ligt op de werkelijkheid van het geloof en niet (zozeer) op de geldigheid van Gods besluit.

Datzelfde geldt trouwens nog sterker voor de verwerping door God. Voor Snecanus is ook die reël, niet omdat God de mens (a priori) verwerpt, maar omdat de 'meeste mensen van God afvallen en zijn genade niet aannemen'. 'Bijgevolg zijn er slechts weinige uitverkorenen.' Evenals de verkiezing is dus ook de verwerping voorwaardelijk en niet een door God van eeuwigheid en in zijn vrijheid vastgesteld en afgerond besluit. De realiteit wordt bepaald door het ongeloof van de mens, dus door de mens en niet door God, ook al staat God er met zijn 'oneigenlijke' wil niet buiten (zie boven).

Gods weg met de mens

De weg, die God met de mens gaat, is die van belofte en eis. Daaruit bestaat Gods hele wil. Direct na de schepping wordt dit al duidelijk. Want de Schrift gaat niet onmiddellijk van de schepping over naar de val. Zo doet Beza het, bijvoorbeeld in zijn tabel, die Snecanus hier niet noemt, maar waaraan hij stellig heeft gedacht.⁹⁴ 'Alsof Adam's zonde afhangt van een verborgen besluit Gods'. 'Dan komt men van de val dadelijk tot het dogma der verkiezing en verwerping.' Maar men ziet dan niet, dat God na de schepping een wet heeft gegeven om gehoorzaamd te worden en dat de zonde er komt door de overtreding ervan. Met andere woorden, direct na de schepping en reeds vóór de val is Gods relatie tot de mens een verbondsmatige geweest. Of anders gezegd: ook toen heeft God met de mens reeds een geschiedenis doorgemaakt, een ver-

93. *Isagoge*, Praefatio: Doctrinam de Dei proposito et foedere secundum electionem tanti est momenti... Vgl. Th. van Oppenraaij, *O.c.*, 114.

94. Vgl. o.a. C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, A.w., 48 v.

bondsgeschiedenis, die beheerst wordt door de belofte van Gods kant en de eis tot gehoorzaamheid van mensenkant.

Opvallend is deze aandacht voor de geschiedenis bij Snecanus tegenover Beza, die alleen oog heeft voor de realisering van de eeuwige besluiten in de tijd. Snecanus verzet zich tegen dit overwicht van de eeuwigheid. Het gaat om reële geschiedenis. Daarin is, zo wil Snecanus zeggen, niets verborgens, niets predestinatiaans in bezaanse geest te vinden.⁹⁵

Het eigenlijke kwaad, dat in deze bezaanse denkwijze volgens Snecanus steekt, is, dat Gods vrijheid en macht tegenover zijn wil worden uitgespeeld of met elkaar worden verward.⁹⁶ Men kan kennelijk niet nalaten om bij elk (verbondsmatig) Schriftwoord erbij te denken: 'het staat God vrij na Adams zonde om te kiezen en te behouden, die Hij wil en daarentegen hen, die Hij wil, daarin te laten, voorbij te gaan (...) en tot ondergang te bereiden'. Altijd is het de vrijheid Gods, die tegenover het genadeverbond wordt geplaatst. Voor Snecanus is dat een uitzichtloze theologie. Want 'zo God met ons niet handelde naar het welbehagen van Zijn wil en van Zijn heerlijke genade, in Christus gegeven, maar naar zijn macht, vrijheid en recht, het zou gedaan zijn met het behoud van alle mensen'.⁹⁷

Uit het bovenstaande bleek al, dat Snecanus Gods verbondsmatig omgaan met de mens al ziet ingaan bij de schepping in het paradijs en dus vóór de zondeval. Dat sluit echter nog niet in, dat hier reeds expliciet door Snecanus over een *genadeverbond* wordt gesproken, want in eigenlijke zin komt dit verbond pas na en vanwege de zondeval. Wel is het zo, dat het verbondsmatig karakter van Gods omgaan met de mens reeds vanaf de schepping is en na de zondeval blijft. Deze continuïteit wijst op het 'een-voudige' ('simplex') van Gods handelen en in wezen op het 'een-voudige' van God zelf, waarin Gods vrijheid en almacht met Gods wil niet in strijd zijn, al mogen zij ook niet met elkaar worden vereenzelvigd.⁹⁸ Ook laat deze continuïteit zich daaruit verklaren, dat de schepping van de mens door God naar zijn beeld eveneens een genadegeschenk van God is, die door de wederliefde van de mens dient te worden beantwoord.⁹⁹

95. A.J. van 't Hooft, A.w., 182.

96. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 495.

97. A.J. van 't Hooft, A.w., 82.

98. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 495: God handelt met het menselijk geslacht zowel in de schepping als in de onderhandeling of uitvoering ('in negotio aut executione') van onze verlossing en verkiezing 'per se simpliciter non secundum absolutam suam omnipotentiam, aut extraordinariam aliquam libertatem, sed ex praeceptis sui foederis conditionibus. Het 'simplex'-karakter is gegrond in Snecanus' overtuiging, dat de vrijheid van God niet in strijd is met zijn wil: Dei libertas non est ejus voluntati opponenda, nam haec illam causatur, non contra. Praeterea cavendum ne Dei libertas ejusdem voluntati opponatur neve cum ea confundatur & in fallaciam compositionis incurramus.

99. Vooral in zijn *Methodica descriptio sive fundamentum* gaat Snecanus uitvoerig in op de mens als beeldrager van God en het genadekarakter van de relatie tussen God en mens van het

Alle nadruk komt hier te liggen op het onveranderlijke van Gods plan, dat zowel in de schepping als in de verlossing van de mens ten uitvoer wordt gelegd. Die nadruk op de onveranderlijkheid van God heeft dus bij Snecanus geen betrekking op zijn eeuwig besluit tot verkiezing en verwerping van personen, maar op de (verbondsmatige) wijze, waarop God te werk gaat in het realiseren van zijn eeuwig voornemen door heel de geschiedenis heen. 'De gerechtigheid van God de Vader is nu niet anders, zijn wet is niet anders, dan zij aan onze eerste ouders volgens zijn eeuwig besluit geopenbaard zijn.'¹⁰⁰

Het gaat ook in het genadeverbond om dezelfde voorwaarden als bij Adam in het paradijs, namelijk, 'dat wij gehoorzamen en geloven moeten op straffe des doods'. 'Er wordt niets bijgevoegd, niets afgenomen.'¹⁰¹

Het verschil met de orthodox-gereformeerden

Deze expliciete nadruk op de continuïteit van het verbond (beter: het voorwaardelijk-verbondsmatige verbond) vóór en na de zondeval is temeer opmerkelijk, omdat in diezelfde tijd in de orthodox-gereformeerde verbondstheologie de caesuur van de zondeval steeds duidelijker werd geaccentueerd door van twee aparte verbonden te spreken: het verbond der werken vóór en het verbond der genade na de zondeval. Het belangrijkste theologisch motief daarvoor was, dat op deze wijze (werkverbond als voorwaardelijk verbond) de zonde als schuld tegenover God de mens werd aangerekend, die alleen door voldoening en verzoening kon worden vereffend, welke echter door de mens zelf nooit kon worden aangebracht. Anderzijds kreeg het genadeverbond daardoor het karakter van een volstrekt eenzijdig, onvoorwaardelijk verbond, waarin het heil alleen vanuit Gods genade in Christus de mens toekwam.

Zo kwam de onvoorwaardelijkheid van het genadeverbond bij de orthodox-gereformeerden te staan tegenover de voorwaardelijkheid van het genadeverbond bij de humanistisch-gereformeerden. Of anders gezegd: de orthodox-gereformeerden zagen het verbond van God met de mens in het paradijs als een

begin van zijn schepping af (277-291). Naar deze passage verwijst ook N. Diemer, als hij op grond daarvan Snecanus' verbondsbeschouwing een 'naturalistische moraal filosofie' noemt (A.w., 25 v.). Deze passage bij Snecanus is overigens zeer interessant, omdat zij zo 'modern' aandoet. Hij beklemtont, dat de (scheppings)relatie tussen God en mens door de liefde werd beheerst. 'Liefde kan niet gedwongen worden, maar moet zich, zal ze haar karakter behouden, vrijwillig openbaren.' Vgl. A.J. van 't Hooft, A.w., 233 v. Wat haar 'moderniteit' betreft, vergelijk men o.a. V. Brummer, *Liefde van God en mens*, Kampen 1993, 36 vv., 58 vv., 194 vv. Daartegenover kan even goed worden gesteld, dat Brummer een oud humanistisch-gereformeerd thema opnieuw aan de orde stelt.

100. A.J. van 't Hooft, A.w., 183. Snecanus brengt wel enige nuance aan, als het gaat om Gods besluit in onderscheid van wat wij in de uitvoering ervan opmerken. Vgl. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 479: In Dei proposito de creatione hoīs, & ejusdem redemptione nihil est mutatum, licet in executione ejus quoad nos aliqua videatur mutatio...

101. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 479: Destinatio ad mortem & vitam in redemptionis proposito easdem habet conditiones, quas lex Adamo ante lapsum proposita, videlicet, ut obediamus & credamus sub poena mortis. In neutro quicquam adjungitur...

door de zonde verbroken verbond, dat geen perspectief meer gaf op het heil en dus door een ander, nieuw verbond moest worden vervangen. De humanistisch-gereformeerden daarentegen meenden, dat het oorspronkelijke, in de schepping gegronde, verbondsmatige omgaan van God met de mens door de zonde niet verbroken was, maar wel een vernieuwing nodig had en ook heeft gekregen door de goddelijke genade. In dat perspectief wordt na de zondeval door God zijn genadeverbond met de mens gesloten.

In feite kwam het verschil tussen de orthodoxen en de humanisten hierop neer, dat er sprake is van een verschillende waardering zowel van de zonde(val) als de genade. De orthodox-gereformeerden gaven aan beide een radicalere betekenis, die voor het verstaan van de verbondsrelatie tussen God en mens ingrijpende gevolgen had. Tegelijk blijkt echter, dat dit verschil diep geworteld is, tot in de Godsleer toe.

We kunnen bij Snecanus echter nergens aantreffen, dat hij bewust tegen deze ontwikkeling (onderscheiding tussen werk- en genadeverbond) onder de orthodox-gereformeerden oponeert en zijn opvatting over het ene (genade)verbond uitdrukkelijk daartegenover plaatst. De (onder)scheiding tussen werk- en genadeverbond was in die tijd ook nog zeer recent.¹⁰² Maar het gegeven op zich moet wel worden gesignaleerd, omdat hieruit blijkt, hoe de beide stromingen ook in de verbondsleer steeds verder uit elkaar gaan.

Dat blijkt ook uit de invulling, die aan bepaalde termen wordt gegeven. Wanneer wij bij Snecanus in zijn traktaat over het verbond telkens tegenkwamen, dat Gods verbond voortkomt uit Gods 'onveranderlijk raadsbesluit', wordt ons nu ten volle duidelijk, wat Snecanus hiermee bedoelt. Het gaat hem dan niet in eerste instantie om Gods eeuwig en onveranderlijk besluit van *verkiezing* in onderscheid van het verbond, zoals dit bij de orthodox-gereformeerden het geval is. Maar dan gaat het bij Snecanus erom, dat God in zijn (ene) *verbond* met de mens niets verandert. De voorwaarden in belofte en eis blijven dezelfde, van de schepping af aan, ja van eeuwigheid af, tot in Gods besluit toe.

In zoverre zou men zelfs kunnen spreken van een verbond van eeuwigheid, dat inhoudelijk samen blijkt te vallen met Gods verkiezing van eeuwigheid. Wij verwijzen naar het zware accent, dat Snecanus legt op het enige en eeuwige van Gods verbond. God zet zijn ene verbond door, vanaf de schepping via de zondeval tot in eeuwigheid toe, maar eigenlijk is het al geworteld in de eeuwigheid.

Wel blijft de vraag nog open, hoe het te verklaren is, dat Snecanus vele malen het verbond duidelijk als verbond der genade na de zondeval plaatst en het tot stand komen ervan zelfs vanwege de zonde van de mens laat plaatsvinden. Het antwoord moeten wij zoeken in het gegeven, dat volgens Snecanus de eigenlijke sluiting van het verbond na de zondeval plaatsvindt. In de 'summa' van zijn geloofsleer neemt het verbond dan ook daar zijn systematische positie in,

102. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie*, III en IV, A.w., 154 vv.

zoals wij uit de inhoudsopgave van zijn *Methodica descriptio sive fundamentum* vernamen. Maar dat doet niets af van het feit, dat de aard van de verbondsrelatie tussen God en mens ook reeds vóór de zondeval aanwezig was, namelijk een relatie van een belovende en eisende God met een tot gehoorzaamheid geroepen en verplichte mens. Door de zondeval heen blijft de relatie tussen God en mens in wezen dezelfde. Deze verbondsrelatie is in wezen eeuwig, omdat zij gegrond is in God zelf en in zijn eeuwig en onveranderlijk besluit. We zullen nog zien, welke consequenties dit heeft voor Snecanus' visie op de (vrije) wil van de mens.

Gods verbond is in principe algemeen

In zijn *Methodica descriptio sive fundamentum* geeft Snecanus ook een nadere invulling van de omvang van het verbond. Wij hebben uit zijn traktaat over het verbond begrepen, dat hij wel een universele kant van het verbond kent, voorzover het gaat om de 'cracht' van Christus' verdienste tot verzoening van de zonden. Maar in feite is het verbond toch een particuliere zaak, omdat alleen de gelovigen in werkelijkheid in het heil delen.

In bovengenoemd geschrift komt Snecanus hierop terug. Hij herhaalt hier de uitspraak, die wij meerdere malen ook in zijn traktaat over het verbond tegenkwamen, namelijk, dat God de persoon niet aanziet.¹⁰³ Op zich is dit een indirecte verwijzing naar een bijbels woord, dat wij tegenkomen bij de zalving (verkiezing) van David tot koning (1 Sam. 16:7). Wellicht werd de uitspraak door velen gebezigd om de 'vrije', verkiezende genade van God ermee te onderstrepen. God verkiest immers wie Hij wil en let daarbij niet op de waardigheid van de mens zelf. God ziet 'de persoon' niet aan.

Snecanus geeft er echter een andere inhoud aan. Enerzijds verwijt hij Beza, dat in zijn leer God juist wel de persoon aanziet, omdat God van te voren een aantal personen uitkiest tot zaligheid. Als Snecanus zelf daartegenover Gods aanzien van personen afwijst, betekent dat voor hem, dat Gods verkiezing in principe een algemene verkiezing is. Als wij vertalen 'algemeen', gebruikt Snecanus het woord 'universeel'. Zoals hij 'algemeen (...) allen in de val van Adam onder de wederspanningheid besloten' heeft, zo heeft hij ook 'algemeen (...) over allen in Christus met ontferming bewogen, het menselijk geslacht opgenomen in het verbond der verzoening'.¹⁰⁴ Dat geldt ook omgekeerd. Want zoals God 'algemeen (...) alle kinderen der belofte, als vaten der barmhartigheid, tot liefde en tot eer bestemd' heeft, zo 'haat Hij algemeen alle kinderen

103. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 480: Non respicit personas sive homines: universaliter diligit iustitiam & odit iniquitatem...

104. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 480: universaliter omnes in lapsu Adae sub contumacia conclusit: universaliter omnium in Christo misertus assumpsit humanum genus in reconciliationis foedus (...) universaliter omnes promissionis filios. In Dei proposito nullus est personarum respectus, aut hominum per se simpliciter discrimin.

des vleses als vaten des toorns en doet hen omkomen. Algemeen behoudt Hij allen die geloven, en veroordeelt Hij de ongelovigen'.¹⁰⁵

Hier treffen wij in wezen dezelfde onderscheiding tussen het universele en het particuliere van het verbond aan, die wij ook al in het traktaat over het verbond tegenkwamen. Maar er wordt wel een belangrijke notie aan toegevoegd. Zoals gezegd blijkt Gods verbond zelf hier een universele dimensie in zich te hebben, die door Snecanus telkens wordt weergegeven met het woord 'algemeen' ('universaliter'). Het algemene, niet-individuele sluit dus tegelijk de notie van het universele, alle mensen omvattende in. Gods verbond is in principe een algemeen verbond, dat alle mensen insluit.

Vooraf vanuit Christus krijgt dit zijn duidelijke invulling, omdat God in Christus over allen bewogen is. Maar dit algemene heeft dus tegelijk ook een onpersoonlijke kant aan zich, omdat het gaat om het 'menselijk geslacht', dat opgenomen is in het 'verbond der verzoening'.

Opmerkelijk is hier de term 'verbond der verzoening' ('reconciliationis foedus'). Snecanus legt deze terminologische variant vergeleken met het verbond der genade niet nader uit. Wij verstaan eronder, dat hij hiermee wel het genadeverbond bedoelt (dat kan ook feitelijk niet anders, omdat er immers maar één verbond is), maar dan wel beperkt tot zijn christologische dimensie, namelijk in het licht van de door Christus aangebrachte verzoening, die inderdaad het hele menselijke geslacht betreft. Wij kwamen die gedachte bij Snecanus al eerder tegen in zijn traktaat over het verbond.

Nu zien wij, dat Snecanus ook daarna de term 'algemeen' blijft bezigen, wanneer niet meer het universele, maar nog wel het algemene, niet-individuele en onpersoonlijke van het verbond door hem wordt aangeduid. Hij spreekt dan over 'alle kinderen der belofte' of 'allen die geloven'. Ook dat rekent hij tot het 'algemene' van het verbond.

Daarmee wil hij niet aangeven, dat het verbond universeel is, in die zin, dat het alle mensen aangaat. Want het gaat hier alleen om de gelovigen. Wel wil Snecanus ermee zeggen, dat God niet allereerst individuele personen apriori in zijn verbond opneemt of verkiest (dat is hetzelfde), maar dat hij (alleen) de gelovigen in zijn verbond opneemt, omdat die het zijn, die aan de voorwaarden van het verbond voldoen.

Het algemene van het verbond slaat dus hier op het 'zakelijk' karakter ervan, dat niet aansluit op de persoon des mensen, maar op hoe die mens is en wat hij doet, met andere woorden, of hij gelooft en daarnaar leeft. Later zal dat de naam van een kwalitatieve verkiezing of een verkiezing van eigenschappen krijgen. Trouwens ook Snecanus zelf spreekt hierover met zoveel woorden.¹⁰⁶

105. A.J. van 't Hooft, A.w., 183. Vgl. ook *Isagoge*, 4: Promissio salutis in se aut in Deo considerata ad omnes se extendit, sed credentes fiunt tantum re ipsa participes efficaciae Divini foederis & salutis. Opmerkelijk is, dat Snecanus uitdrukkelijk zijn instemming met Calvijn op dit punt betuigt.

106. *Isagoge*, 129: Dei propositum de destinatione vel ad vitam, vel ad mortem non includit in se

Wij zouden hier kunnen spreken van een kwalitatieve verbondsleer. God ziet namelijk niet de persoon op zich aan, maar let op de kwaliteit van de persoon. Gelooft hij of geloofst hij niet. Dat is beslissend om al of niet tot het verbond te behoren.

Uiteraard dringt hier de vraag zich op, hoe Snecanus dit geloof verstaat. Is dit een daad van de mens zelf, of is het ook een werk van God? Snecanus spreekt daarover niet zoveel. Het werk van de Geest als zodanig krijgt bij hem slechts geringe aandacht. Toch zegt hij er wel iets over. We komen daarop later nog terug.

Een dynamische verbondsbeschouwing

Dat Snecanus zo het verbond wil zien, heeft onder andere zijn motief daarin, dat hij het tot een dynamische realiteit wil maken tegenover het statische predestinatie-denken van zijn calvinistische tegenstanders. Het laatste brengt volgens hem enerzijds tot traagheid en anderzijds tot wanhoop. Daartegenover staat, dat een verbondsbeschouwing, waarin beide, Gods belofte van heil en de voorwaarde om te geloven, hun juiste plaats innemen, aan de gemeente laat zien, waar zij met God aan toe is. Zij voert niet tot wanhoop maar tot zekerheid, al voltrekt zich dit wel in de spanning van het geloof.¹⁰⁷ Zo krijgt de oproep tot bekering haar realiteit. Want zoals God 'uit zuivere genade behoudt', zo is Hij ook degene, die 'rechtvaardig veroordeelt'. Want ook in zijn gerechtigheid is God de onveranderlijke. Niet één zonde laat Hij ongestraft, tenzij wij ons bekeren.

De dynamiek van Snecanus' verbondsgedachte komt in dit kader vooral daarin naar voren, dat hij de bekering ziet als een veranderd worden 'van kinderen des vleses tot kinderen der belofte'.¹⁰⁸ Het is niet zo, dat men vanaf het begin of een kind des vleses of een kind der belofte is, zoals dit in de visie van Calvijn en Beza wordt gesteld, en waaraan het onveranderlijk door God verkoren dan wel verworpen zijn ten grondslag ligt. Nee, men kan van een kind des vleses een kind der belofte worden, wanneer men zich bekeert. Verkiezing en verwerping worden zo realiteiten, die zich (verbondsmatig) in de geschiedenis der mensen voltrekken. Daardoor krijgt de waarschuwing van Snecanus een krachtige impuls, als hij de gemeente oproept om zichzelf te beproeven, 'of wij in het geloof zijn, en Jezus Christus in ons hebben, opdat wij niet onder het getal der verworpenen gerekend worden'.¹⁰⁹

certas quasdam personas (...), sed rerum proprietates, id est, fidei & incredulitatis conditiones exequendo Dei consilio in destinatione vel ad amorem vel odium subordinatas, inquam, in se comprehendit Dei propositum. Vgl. Th. van Oppenraaij, *O.c.*, 116.

107. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 424: In tentationibus ergo non oriendum ab arcano aliquo Dei decreto, an sinus in numero Electorum, sed a Dei dilectione & gratuita totius Mundi reconciliatione in Christo.

108. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 740: ...atque ex filiis carnis fiamus filii promissionis & Dei.

109. A.J. van 't Hooft, A.w., 184. Uitdrukkelijk wijst Snecanus erop, dat de verwerping niet wijst

Van belang is hierbij nog wel, hoe de voorwaarden, die Snecanus zowel in het verbond als in de verkiezing aanwezig ziet, inhoudelijk moeten worden verstaan. Die vraag komt op, wanneer Van 't Hooft stelt, dat deze voorwaarden 'ethisch' moeten worden verstaan. Hoe hij dit concreet invult, maakt hij niet duidelijk. Wel ligt de suggestie erin opgesloten, dat Snecanus in dit opzicht de weg heeft bereid voor het moralisme, dat in het latere Remonstrantisme hoogtij is gaan vieren.

In dat perspectief is het echter zinvol erop te wijzen, dat Snecanus zelf deze voorwaarden vervuld ziet zowel in het geloof als in de liefde. Daarbij gaat het geloof voorop, maar de onlosmakelijk daarmee verbonden liefde krijgt wel een minstens even grote aandacht. Op zich is dit echter niets afwijkends vergeleken met de bestaande calvinistische traditie.

Snecanus' uitleg van Romeinen 9

In de gang van onze behandeling van Snecanus' verbondsleer hebben wij reeds meer malen uitspraken van Snecanus aangehaald, die hij in zijn uitleg van Romeinen 9 (*Isagoge*) heeft gedaan. Snecanus' *Methodica descriptio sive fundamentum* uit 1591 en zijn *Isagoge* uit 1596 hangen dan ook heel nauw met elkaar samen. In zijn *Isagoge* behandelt hij dezelfde thematiek en verwijst hij voortdurend terug naar zijn geschrift uit 1591. Echt nieuwe dingen komen niet ter sprake. Maar omdat in zijn uitvoerige uitleg van Romeinen 9 een aantal belangrijke noties van Snecanus' verbondsopvatting nader worden uitgewerkt en toegespitst, willen wij, voordat wij onze verhandeling over hem afronden, nog afzonderlijk aan dit geschrift aandacht schenken.

Eén van de eerste dingen, die in deze uitleg ons opvallen, is de grote en tegelijk ambivalente rol, die Theodorus Beza in Snecanus' beschouwingen heeft gespeeld. In zijn voorwoord geeft hij al aan, welke scopus hijzelf met het schrijven van dit commentaar heeft gehad in onderscheid van Beza.¹¹⁰ Die scopus blijkt zoals wij nog nader zullen zien verschillend te zijn. Aan de andere kant doet Snecanus tegelijk zijn best om duidelijk te maken, dat zijn uitleg toch in het verlengde van de oorspronkelijk reformatorische uitleg ligt en in wezen dus ook van die van Beza. Wel moet Snecanus de beschuldiging horen, dat hij alleen die citaten aan Calvijn en Beza ontleent, die hem het meest behagen.¹¹¹ Intussen geeft dit opnieuw te kennen, van welke dominante invloed Beza is

op iets gebrekkigs of negatiefs in Gods voornemen of in zijn verbond of in de verdienste van Christus. Ze komt voort uit de zonde van de mensen, van wie hij zegt, dat ze door God van te voren zijn gezien als tekort schietend, of als overtreders van zijn genadig verbond en het behoud niet uit enkel genade door het geloof in Christus maar als uit de werken nastrevend (ex vitio hominum, aut a Deo prorsus deficientium, aut gratuitum ejus foedus transgredientium & Salutem non ex sola gratia per fidem in Christo, at veluti ex operibus sectantium, *Isagoge*, 4 s.).

110. *Isagoge*, Praefatio, 4 s.: Quis praecipuus Bezae in hac quaestione & hujus authoris sit scopus.

111. *Isagoge*, Praefatio, 5.

geweest in de Nederlandse discussie rondom verkiezing en verbond. We constateerden dit immers ook al rondom de polemiek, die Coornhert met zijn calvinistische tegenstanders heeft gevoerd.¹¹² Tegelijk merken wij uit de wijze, waarop Snecanus Beza beoordeelt, op, dat hij hem geheel ziet staan in de lijn van Calvijn en achter hem van Augustinus. Van een eventuele breuklijn of zelfs nuance-wijziging tussen Calvijn en Beza kunnen wij bij Snecanus niets terugvinden. Maar die treffen wij in die tijd nog nergens aan.

Van betekenis is vooral om na te gaan, welke plaats Snecanus aan Romeinen 9 geeft in het verband van de Romeinenbrief als geheel. Reeds in zijn *Methodica descriptio sive fundamentum* heeft hij daarover een aantal belangrijke opmerkingen gemaakt. Hij brengt Romeinen 9 direct in verband met de boodschap van de hele brief, waarin het gaat om de rechtvaardiging door het geloof in Christus alleen en niet uit de werken. De genade is in het spel, ook in het negende hoofdstuk. Daarom is het een misverstand te menen, dat het in Romeinen 9 over één of andere verborgen of buitengewone wil van God gaat.¹¹³ Dat verband is er vooral met het voorafgaande achtste hoofdstuk, dat eindigt met het weergeven van de moeitevolle wederwaardigheden, die de gelovigen in deze wereld onder Gods leiding moeten meemaken. 'Van hieruit moet de toevlucht worden genomen naar de troostbron en allerveiligste toevlucht van deze God, namelijk de leer van onze eeuwige verkiezing en predestinatie, waardoor God diegenen, die Hij heeft voorgekend of besloten te redden in Christus, heeft gepredestineerd.' Daarom moeten zij ook evenals Christus lijden. Maar ook geldt van hen, dat alle dingen medewerken ten goede.¹¹⁴ 'Dat is dan ook de voornaamste orde en samenvatting van deze disputatie van Paulus over de genadige rechtvaardiging van het geloof, die voortvloeit uit het eeuwig voornemen van God en de genade, die in Christus is gegeven.'¹¹⁵

'In de beproevingen moet men dus niet uitgaan van één of ander verborgen besluit van God om na te gaan of wij tot het getal der uitverkorenen behoren, maar van de liefde van God en de genadige verzoening in Christus van de hele wereld.' In die zin geldt het, dat ons behoud gefundeerd is in Gods eeuwig en genadig voornemen, opdat niemand twijfele of wanhope vanwege zijn onvolmaaktheid en onvastheid.

We moeten niet buiten Gods Woord omgaan. Dat betekent, dat we de verkiezing nooit los mogen zien van het verbond. We moeten ons niet één of andere

112. Significant daarvoor is ook het gegeven, dat in diezelfde jaren, vlak voor de Synode van Dordt, een aantal uitspraken van Beza in het Nederlands werd vertaald, die alle over de predestinatie gingen. Vgl. C. van Sliedregt, *Theodorus Beza*, A.w. 322 v.

113. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 192: Paulus non agit Rom. 9 de occulta aliqua & extraordinaria Dei voluntate...

114. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 423: Hic confugiendum est ad consolationis fontem & tutissimum Dei asylum hujus doctrinae de aeterna nostri electione & praedestinatione...

115. *Methodica descriptio et fundamentum*, 424: Hic est praecipuus hujus disputationis Pauli de gratuita fidei justificatione ex aeterno Dei proposito & gratia in Christo data profluentis ordo & summa.

verborgen wil van God inbeelden, die in strijd zou zijn met de voorwaarden van het geopenbaarde verbond van God. Niemand heeft immers God gezien dan alleen in de openbaring van Christus (Joh.1:18).

Daarin vormen Romeinen 8:11 samen met Efeze 1:3 vv. een eenheid, dat Paulus daarin de uitwerkingen en de middel-oorzaken met het eeuwig voor-nemen der predestinatie zelf verbindt. Hij doet dat op deze manier, dat het uitgaan van de uitwerkingen van de geopenbaarde wil van God en het zo komen tot de eerste oorzaken, niet in strijd is met het omgekeerde, dat men van de eerste oorzaken komt tot de midden-oorzaken. Want de stellingen: 'wie gelooft en volhardt tot het einde is uitverkoren' en 'wie uitverkoren is, gelooft en volhardt tot het einde' zijn tegenovergesteld, maar elk voor zich afzonderlijk genomen hebben zij dezelfde betekenis. Dat laatste moet men bedenken, want uit het niet goed letten op deze verschillende wijzen van spreken in de Schrift in deze zaak ligt de voornaamste oorzaak van de strijd.¹¹⁶

Snecanus wil op deze manier Romeinen 9 naadloos met Romeinen 8 verbinden, of wel de rechtvaardiging (als heilskern van het verbond) en de verkiezing in elkaar laten opgaan, omdat de ene in de andere in wederkerigheid ligt besloten. Met name op dit punt gaan Beza en Snecanus uiteen.

Dezelfde gedachten over de uitleg van Romeinen 8 en 9 vinden wij terug in zijn *Isagoge*. Daarbij is opvallend, dat Snecanus in zijn uitleg van Romeinen 9 niet alleen verbond en verkiezing onlosmakelijk met elkaar verbindt, maar in die verbinding het verbond laat vooropgaan. Hij spreekt een enkele maal over de verkiezing op de wijze van het verbond, maar heel vaak over het verbond op de wijze van de verkiezing. Dat is 'de leer' ('doctrina') van Romeinen 9, verbonden met die van het goddelijke voornemen.¹¹⁷

In dezelfde lijn ligt de manier, waarop Snecanus de verbinding ziet tussen het achtste en negende hoofdstuk van de Romeinenbrief. Het hoofdthema is 'het allerheerlijkste geheimenis van onze genadige rechtvaardiging uit loutere genade van God in Christus door de toerekening van het geloof'.¹¹⁸ Daarna noemt Paulus in Romeinen 9 'de eerste oorzaak' ('primariam causam') daarvan, die bestaat uit de eeuwige en genadige verkiezing van God in Christus. Daarop te wijzen is nodig vanwege de weerstand van de joden tegen de rechtvaardiging door het geloof. Daaruit blijkt, dat Romeinen 9 in het verband van de hele brief thuishoort.¹¹⁹

In Romeinen 9 legt Paulus het fundament onder de voorafgaande rechtvaardiging, waarop ons geloof en behoud steunen, en 'stijgt hij op tot het eeuwig en

onveranderlijk voornemen van Gods genadige verkiezing en verbond', waarin het anker van ons geloof in en onze hoop op ons behoud onveranderlijk en stevig is vastgehecht.¹²⁰ Ook hier worden verkiezing en verbond weer in één adem genoemd, en dienen ze om de rechtvaardiging in Christus te funderen, tot verzekering van het geloof.

Ook in het vervolg van zijn uitleg voegt Snecanus telkens weer verbond en verkiezing samen.

Gods universele predestinatie

Snecanus begint zijn uitleg van Romeinen 9 met te wijzen op het universele karakter van Gods predestinatie. We zagen reeds, dat hij dit ook al in zijn *Methodica descriptio sive fundamentum* deed. Nu krijgt dit universele zijn specifieke belichting vanuit de relatie tussen joden en heidenen. Want al is volgens de uitleg van Snecanus Romeinen 9 vooral gericht tegen de joden, die op hun eigen goede werken vertrouwden, en vindt er met het oog daarop een scheiding plaats tussen de kinderen des vleses en de kinderen der belofte, Snecanus wil ook nu het alle mensen omvattende heil zijn plaats geven.

Hij kan dat ook op grond van Romeinen 9 verdedigen, omdat het zaad van Abraham niet alleen de joden maar ook de volken omvat. Daarop wijst hij al op de eerste bladzijde. Dit hoofdstuk 'toont immers aan, dat het behoud niet van de vleselijke afstamming van Abraham, niet van het voorrecht van de besnijdenis en niet van de waardigheid van de werken, zoals de joden menen, afhangt, maar alleen van de genade van God door het geloof in Christus en dat God niet alleen de God is van de joden, maar ook van de heidenen. Want het geestelijk zaad of geslacht van Abraham bestaat niet minder uit de heidenen, die in Christus geloven dan uit de joden.'¹²¹

Kan het bovenstaande ook nog wel in particuliere zin worden verstaan, in die zin, dat het hier alleen om die heidenen gaat, die in Christus geloven, het universele karakter van het heil komt duidelijk naar voren, wanneer Snecanus stelt, dat de genade en de belofte van God in algemene zin, dat wil zeggen zonder gerichtheid op personen aan alle joden en heidenen door de bediening van het evangelie worden aangeboden, maar dat de uitwerking oftewel de zaligheid alleen aan de gelovigen ten deel valt.¹²²

Opmerkelijk is hierbij, dat Snecanus voor deze uitspraken zich telkens zowel op Calvijn als op Beza beroept. Dat beroep is ook terecht, omdat het hier gaat

116. *Methodica descriptio sive fundamentum*, 424: In tentationibus ergo non oriendum ab arcano aliquo Dei decreto, an simus in numero Electorum, sed à Dei dilectione & gratuita totius Mundi reconciliatione in Christo...

117. *Isagoge*, Praefatio, 3: Doctrina hujus noni Capitis, de Dei propositio & foedere secundum electionem...

118. *Isagoge*, 1: ...luculentissimae gratuita justificationis nostri mysterium...

119. *Isagoge*, 1: ...(unus & idem est hujus IX Cap. status, qui totius Epistolae)...

120. *Isagoge*, 1: ...ascendit ad ipsum aeternum & immutabile gratuita Divinae electionis & foederis propositum, in quo anchora fidei, spesque nostrae salutis immutabiliter & firmiter est delixa.

121. *Isagoge*, 1.

122. *Isagoge*, 5: Gratiam quidem & promissionem Dei generatim sine personarum intuitu Iudaeis & Gentibus omnibus per ministerium Evangelii (...) offerri, sed ad solos credentes pervenire ejus efficaciam aut salutem

om de algemene, universele aanbieding van het heil, die ook Calvijn leert, en die ook bij hem duidelijk wordt onderscheiden van de particuliere toepassing ervan in de gelovigen.

Het verschil tussen Snecanus en Calvijn is echter, dat de eerste deze universele aanbieding van de heilsbelofte tot inhoud van Gods predestinatie maakt,¹²³ terwijl bij Calvijn de predestinatie particulier, dat wil zeggen persoonlijk is, zowel naar de verkiezing als naar de verwerping toe. Bij Snecanus blijken predestinatie en (universele) roeping heel nauw met elkaar verbonden te zijn.¹²⁴ Maar dit hangt weer daarmee samen, dat Snecanus Gods predestinatie verbondsmatig invult, dat wil zeggen niet gericht op bepaalde personen maar op bepaalde voorwaarden. Wie aan deze voorwaarden voldoen, zijn (worden) dan de reële verkorenen, de anderen (zijn) worden de verworpenen. In die zin is deze predestinatie zowel een voorbestemming tot het leven als tot de dood. Maar dit laatste kan dan niet meer worden geschreven op rekening van de goddelijke predestinatie, maar van de menselijke beslissing en dus van zijn verantwoordelijkheid. Want God sluit niemand bij voorbaat, dat wil zeggen op een directe, uit zijn predestinatie voortvloeiende wijze, uit van het heil.¹²⁵

In het verlengde daarvan merkt Snecanus dan ook telkens ('tot vervelend wordens toe') op, dat wij het eeuwige goddelijke voornemen niet moeten verwarren met de uitvoering daarvan via de middel-oorzaken, namelijk de bediening van het evangelie, met als reactie van de mens daarop in zijn al of niet geloven.¹²⁶

Uit het bovenstaande blijkt dus, dat niet alleen het verbond en de verkiezing, maar ook de eeuwige predestinatie, die overigens nauwelijks daarvan te onderscheiden is, een voorwaardelijk karakter draagt. Ze is universeel en tegelijk voorwaardelijk. Iedereen is door God tot het heil gepredestineerd, maar alleen de gelovigen delen erin. Want 'de belofte als zodanig komt tot allen, maar alleen de gelovigen delen daadwerkelijk in het goddelijk verbond en behoud'.¹²⁷

Het (on)geloof maakt de scheiding tussen verkorenen en verworpenen

De scheiding loopt dan echter niet alleen tussen joden en heidenen, maar evenzeer door het joodse volk zelf heen. Ook onder hen zijn zowel kinderen der

belofte als kinderen des vleses. Die scheiding wordt echter veroorzaakt door het wel of niet geloven in de genade van God. Zelfs als in Romeinen 9:11 vv. het goddelijk vooraf in Zijn verkiezing van Jacob en verwerping van Ezau wordt onderstreept, geeft Snecanus daaraan een verbondsmatige, dat wil zeggen geloofsmatige invulling. Want al is het zo, dat het lot van deze 'nog niet geborenen alleen afhangt van het eeuwig voornemen van God volgens zijn verkiezing', dan is de inhoud daarvan, dat 'Hij haat en van het behoud uitsluit degenen, die de gerechtigheid van de wet nastreven en hen alleen liefheeft en zalig maakt, die het behoud door de barmhartigheid van God alleen door het geloof in Christus zonder enige verdienste aannemen'.¹²⁸

Ook hier voltrekken zowel de verkiezing als de verwerping zich binnen de dynamiek van het verbond. Inhoudelijk betekent dit (voor het joodse volk) ten opzichte van het verbond, dat het mogelijk is om aanvankelijk tot het verbond te behoren, maar dat men door ongeloof zich eruit zondigt.

Daarmee wijst Snecanus het standpunt af van hen, die beweren, òf dat niemand van het verbond van God kan afvallen, òf dat niet alle nakomelingen van Abraham in het verbond van God zijn aangenomen, maar slechts sommigen, terwijl de overigen onmiddellijk vanaf het begin (op grond van een eeuwige predestinatie) zijn verlaten. Dat wijst Snecanus af. Zij allen zijn in het verbond opgenomen. 'De apostel leert niet, dat Joden zijn verworpen en dat de belofte van het verbond hun niet aangaat, maar eerder het tegenovergestelde, namelijk dat terwijl hun de aanneming, het verbond, de beloften toekwamen, zij toch niet zich overgaven aan de genadige belofte van God door het geloof in Christus zoals het zaad van Izaäk naar Gods welbehagen, maar de vrucht van het verbond of van de zaligheid uit de werken hebben nagestreefd'.¹²⁹ In die zin geldt het, dat niet allen Israël zijn, die Israël genoemd worden.¹³⁰

Zo is wat Paulus in Romeinen 9 leert geheel in overeenstemming met zijn hele brief, namelijk dat het behoud enkel gelegen is in de genade van God, die door het geloof in Christus wordt aangenomen. In wezen komt het er dus ook hier weer op neer, dat Snecanus de eeuwige verkiezing van God ziet als een verkiezing uit genade,¹³¹ die zich realiseert in het geloof in Christus. Daartegenover ziet hij de verwerping als het antwoord van Gods gerechtigheid op het ongeloof, dat bij de joden bestaat uit een zoeken naar gerechtigheid door de eigen werken der wet en een afwijzen van de genade in Christus.

123. *Isagoge*, 340: Gentium enim ad salutem praedestinatio non minus est aeterna, quam Judaeorum.

124. *Isagoge*, 2: Imo Gentium praedestinatio & vocatio ad salutem tam fuit aeterna, quam Judaeorum.

125. *Isagoge*, 73: Nemo igitur dona gratuiti Divini foederis ullius defectus gratiae Dei in se accusare, aut hos aut illos immediate a salute excludere potest: maxime quia Gentium ad salutem praedestinatio non minus est aeterna, quam Judaeorum.

126. *Isagoge*, 53: Ante omnia cavendum est, ut ad nauseam repetere cogor, ne eligendi & reprobandi decretum cum reali utriusque per medias causas fidei & incredulitatis executione confundatur.

127. *Isagoge*, 4.

128. *Isagoge*, 9: ...ab aeterno nondum natis pueris penderet ex solo Dei proposito secundum electionem, quo Deus statuit eos, qui legis justitiam sectantur, odisse, & a salute excludere, atque hos tantum amare & salvos facere, qui salutem ex sola Dei misericordia per fidem in Christo sine ulla meriti ratione apprehendunt.

129. *Isagoge*, 14.

130. *Isagoge*, 15.

131. Snecanus spreekt voortdurend over de 'genadige verkiezing', 'electio gratuita'. Zie o.a. *Isagoge*, 16.

Het bovenstaande doet intussen niets af van de vastigheid van het verbond van God.¹³² Het gaat er in Romeinen 9 juist om, dat God ondanks het ongeloof van joden en heidenen zijn verbond doorzet.¹³³ Want al is er verschil onder de mensen, het verbond van God kan daardoor niet vervallen.¹³⁴ 'Dat niet allen behouden worden, komt namelijk niet voort uit een gebrek in de genade van God maar uit het verkeerde van de mens'. Want van Gods kant is het verbond wel onschendbaar, maar van de kant van de mens geldt, dat zijn voldoen aan de door God gestelde voorwaarden van het verbond beslissend is.

Snecanus meent in zijn uitleg van Romeinen 9 tot bovengenoemde gedachten-gang te moeten komen, omdat hij dit hoofdstuk zo verstaat, dat 'Paulus hierin wel handelt over het voornemen van God naar zijn verkiezing, maar daarover niet alleen. Het gaat tegelijk over de middel-oorzaken van geloof en onge-loof'.¹³⁵

Twéeërlei verkiezing en verwerping

Inhoudelijk komt dit daarop neer, dat Snecanus de woorden 'verkiezen' en 'verwerpen' ook laat slaan op de middel-oorzaken van geloven en niet-geloven. 'Want indien iemand deze woorden verstaat als het voornemen van God zelf, dan is het zo, dat bij alle orthodoxen van beide kanten elk rekening houden met personen en werken uitgesloten wordt.'¹³⁶ 'Maar als iemand deze woorden laat slaan op de werkelijke toepassing van Gods voornemen door de middel-oorzaken, dan is er geen enkele duisterheid in.' Want 'zoals God het recht bemint en de ongerechtigheid haat, en ook het recht heeft om hetzij tot liefde, hetzij tot haat te bestemmen, zo duidelijk is het, dat de naaste oorzaak van de ondergang van de goddelozen niet ligt in God maar in de mensen zelf'.¹³⁷

'God is wel de auteur van het geloof maar dan door (middel van) de genade van zijn verbond en de bediening en gehoorzaamheid van het evangelie. Hij is dat echter geenszins van het ongeloof, omdat dat eigenlijk een schuldig kwaad is. En de vrijheid van God bestaat daarin, dat hij in de zijnen doet wat Hij wil, namelijk de gelovigen behouden en de ongelovigen veroordelen zoals Hij van eeuwigheid heeft besloten en in Zijn wet en evangelie heeft geopenbaard'.¹³⁸ Ook het verbondsmatige ligt in de vrijheid Gods opgesloten.

132. *Isagoge*, 4 s.

133. *Isagoge*, 7 ss, 16: Propter quorundam defectionem sive incredulitatem non mutatur Dei propositum & foedus.

134. *Isagoge*, 16: Quod foedus Dei excidere nequeat, etiamsi homines variant.

135. *Isagoge*, 22: Paulus hic agit de Dei proposito secundum electionem sed non solum, verum simul de mediis causis fidei & incredulitatis.

136. *Isagoge*, 51: Fugienda ambiguitas in verbis Electionis & Reprobationis.

137. *Isagoge*, 51: Ita manifestum est, proximam exitii impiorum causam non haerere in Deo, verum in ipsis hominibus.

138. *Isagoge*, 52.

Verder wil Snecanus kennelijk niet gaan. Als zijn tegenstanders hem verwijten, dat Gods verkiezing en dus ook het behoud uiteindelijk van het geloof en dus van de mens zelf afhangt, noemt Snecanus dat een valse beschuldiging.¹³⁹ Maar als hij dit verwijt gaat weerleggen, gaat hij niet verder dan opnieuw te herhalen, dat als men dat denkt, men het eeuwig besluit zelf met de uitvoering door de middel-oorzaken verwart.

Hiertussen moet dus worden onderscheiden. Maar er is toch ook volgens Snecanus wel een relatie tussen beide. Die bestaat in de eerste plaats daaruit, dat deze midden-oorzaken zelf inhoudelijk in Gods voornemen zijn opgenomen.¹⁴⁰ Dat behoort namelijk bij het verbondsmatig, voorwaardelijk karakter van dit voornemen. Alleen de uitvoering daarvan via deze midden-oorzaken dient ervan te worden onderscheiden. Het zijn echte *midden-oorzaken*, die onderscheiden zijn van het goddelijke voornemen en de goddelijke wil als *eerste oorzaak*.¹⁴¹

Zo geldt, dat de uitkomst van Gods wil tot leven of tot dood niet afhangt van de veranderlijke wil van de mens, alsof het in zijn macht ligt om te geloven of niet te geloven. Met andere woorden Snecanus gelooft niet in de autonomie van de menselijke wil, waaraan Gods wil onderworpen zou zijn. Hij schrijft daarentegen 'alles, wat tot de efficiënte, ondersteunende en formele oorzaken behoort, toe aan het besluit van God'.¹⁴² Met betrekking tot het geloof stelt Snecanus dan ook, dat het geloof niet uit zichzelf de mens kan behouden, tenzij het besluit van God, waardoor Hij het behoud heeft vastgesteld, (...) ertussen komt. Dat geldt trouwens eveneens, wanneer de mens niet gelooft.¹⁴³

Hoe Snecanus dit verbindt met een werkelijk vrije beslissing (wil) van de mens, zullen wij later nog zien. In ieder geval laat hij op de zojuist geciteerde uitspraak direct volgen, dat dit besluit van God tot inhoud heeft, 'dat God aan de mens, die tot zijn beeld geschapen en vernieuwd is, zijn eigen beslissing overlaat'.¹⁴⁴

Snecanus beseft, dat hij vooral op dit punt afwijkt van de orthodox-gereformeerden. Want wat hij introduceert in het al of niet geloven van de mens, wordt door de anderen betrokken op Gods eeuwig, verborgen besluit. In feite

139. *Isagoge*, 52: Atqui hoc est falsum...

140. *Isagoge*, 55: Dei propositum semper in se comprehendit etiam medias formales causas.

141. *Isagoge*, 55: Quemadmodum itaque mediae causae pendent, a prima, non quod ad earum abusum, sed ordinationem & sustentationem attinet: sic in executione a mediis causis derivatur iudicium quoad nos de prima, scilicet Dei voluntate.

142. *Isagoge*, 75: ...Divinae voluntatis eventum in destinatione vel ad vitam, vel ad mortem, non suspendimus a mutabili hominis arbitrio, quas in huius potestate sit credere vel non credere, sed omnia quod ad efficientes, sustentantes & formales attinet causas, restringimus ad Dei decretum...

143. *Isagoge*, 82: Fides non sese, neque ex dignitate sui operis operati ullum hominem servare potuisset, nisi Dei decretum, quo salutem constituit in sua unius gratia & imputatione iustitiae Christi (...) intercederet.

144. *Isagoge*, 75: ...Dei decretum, quo hominem ad imaginem suam creatum & instauratum reliquit in manu sui ipsius consilii...

komt zijn antwoord hierop neer, dat hij de orthodoxe tegenstanders verwijt, dat zij voortdurend calvinistisch-predestinatieans vanuit de eeuwigheid denken, dat wil zeggen gericht op bepaalde personen, die verkoren of verworpen zijn, terwijl hij zelf consequent verbondsmatig, vanuit de feitelijke situatie van geloof en ongeloof wil denken.

Snecanus heeft het gevoel, dat de orthodoxen hem op dit punt voortdurend misverstaan. Dat komt, omdat men die twee niveaus, van voornemen en uitvoering ervan via de midden-oorzaken, verwart. Dan komt men tot zulke verwijten als de orthodoxen doen, namelijk, dat hij een pelagiaanse autonomie van de mens zou leren. Snecanus is er echter van overtuigd, dat hij dit beslist niet doet.

Hij meent dit te kunnen voorkomen door het bovengenoemde onderscheid tussen voornemen en uitvoering ervan te beklemtonen.¹⁴⁵ Met andere woorden, Snecanus beperkt zich uitsluitend tot de daden van geloof en ongeloof als een al of niet voldoen aan de voorwaarden van het verbond. Daar hangt de zaligheid vanaf. Maar hij gaat daarbij intussen wel ervan uit, dat het daarover ook al in Gods eeuwig besluit is gegaan, omdat daarin door God besloten is tot het verbond met de mens, dat echter onder voorwaarde van geloof en gehoorzaamheid wordt gerealiseerd. Een echt antwoord geeft Snecanus dus zijn opponenten niet. Of beter gezegd: het is te begrijpen, dat hij hen van hun ongelijk in hun verwijt aan hem niet heeft kunnen overtuigen.

Geringe aandacht voor het werk van de Geest

Snecanus' uitleg van Romeinen 9 is ook van betekenis om na te gaan, hoe bij hem het geloof eruit ziet als vervulling door de mens van de door God in zijn verbond gestelde voorwaarde. Opmerkelijk is, dat deze specifieke aandacht voor het geloof en in verband daarmee voor het werk van de Heilige Geest in zijn traktaat over het verbond vrijwel niet te vinden is. Hetzelfde geldt min of meer ook van zijn *Methodica descriptio sive fundamentum*. Dat kan een bewijs ervan zijn, dat de pneumatologische component in Snecanus' theologie niet sterk is. Dat geldt ook zijn verbondsopvatting. Kennelijk heeft het geloof als subjectieve, pneumatologische pool van het genadeverbond voor hem niet dat theologisch gewicht, dat hij een speciale aandacht ervoor vraagt. Het is duidelijk, dat in het licht van wat wij tot nu toe van de orthodox-gereformeerde verbondstheorie behandeld hebben, Snecanus hierin opnieuw een afwijkend standpunt inneemt.

Toch zwijgt hij er niet helemaal over, wat vooral tot uiting komt in zijn *Isagoge*. De vraag, waar het ook bij Snecanus omgaat, is, of het geloof uitsluitend of voor een deel een daad van de mens is of dat het, precies andersom, enkel gave van God is, die Hij door zijn genade aan de mens schenkt.

145. In deze door Snecanus telkens gemaakte onderscheiding staat hij in zekere zin toch ook weer dichtbij Beza, die dit eveneens doet. Alleen geven zij er wel een heel verschillende invulling aan.

Op zich is dit reeds een belangrijk verschil met onder anderen Calvijn, die in zijn verbondstheorie juist de beslissende, dat wil zeggen het verbond doorzettende component, legt in het geloof als vrucht van de toepassende, verbondseffectuerende werking van de Geest.

Wat Snecanus erover zegt, is kenmerkend voor zijn hele theologie-historische positie. Zijn inzet is om zich aan te sluiten bij de reformatoren door er niet alleen op te wijzen, dat alleen het geloof de mens behoudt, maar door ook met nadruk aan te geven, dat dit geloof een 'pure gave van God' is. Alleen voegt hij er gelijk een opmerking aan toe, waarin hij zich toch weer distantieert van de reformatoren, althans zoals Snecanus hen verstaat, waarbij hij dan met name denkt aan Calvijn en Beza. Hij meent namelijk, dat dit geloof niet in die zin als gave moet worden verstaan, dat het 'afhankelijk is van een geheime wil van God, maar dat het niet door onze deugden en verschuldigde gehoorzaamheid verworven wordt, maar alleen door de genade van God volgens het voornemen der verkiezing door middel van de dienst van het evangelie wordt geschonken'.¹⁴⁶

Deze omschrijving is bijzonder subtiel. Want ook Snecanus noemt hier als bron van het geloof het voornemen der verkiezing. Maar tegelijk onderscheidt hij dit van de door hem afgewezen verborgen wil van God. In dit voornemen der verkiezing ligt immers voor hem niets verborgens, omdat God het duidelijk heeft geopenbaard, dat zijn verkiezing evenals zijn verbond alleen via het volbrengen van de daaraan verbonden voorwaarden gerealiseerd wordt. Vandaar dat hij de bediening van het evangelie direct met dit voornemen der verkiezing verbindt.

Gods wil en de beslissing van de mens

Niettemin maakt Snecanus duidelijk, dat het geloof ook volgens hem een pure gave van God is. Maar ook dan geeft hij er een nadere bepaling bij, die van het reformatorisch gevoelen afwijkt. Met nadruk stelt Snecanus namelijk vast, dat 'deze op zichzelf noodzakelijke genade de mens toch de volle vrijheid laat om met die genade samen te werken'. Die samenwerking ziet hij juist opgesloten in het verbond. Want God handelt in de verlossing, evenmin als in het natuurlijke, 'met het menselijk geslacht niet door zijn absolute macht, maar op de manier van de aard en de voorwaarde van het verbond, waardoor wij of door het geloof in Christus behouden worden of door ongeloof worden veroordeeld'.¹⁴⁷

146. *Isagoge*, 251: Fides ergo non dicitur donum Dei, quod ex arcana Dei voluntate pendet, sed quia nostris viribus et debita obedientia non acquiritur, sed ex sola Dei gratia secundum propositum electionis per ministerium Evangelii datur. Vgl. Th. van Oppenraaij, *O.c.*, 117. Th. van Oppenraaij heeft in tegenstelling met A.J. van 't Hooft ook de pneumatologische kant van Snecanus' verkiezings- en verbondstheorie onderzocht. Ik sluit mij in deze paragraaf zoveel mogelijk bij hem aan.

147. Oppenraaij (*O.c.*, 117) verwijst naar *Methodica descriptio sive fundamentum*, 809: In redemptionis proposito non agit Deus cum humano genere pro absoluta Dei potentia (...), sed ex natura et conditione sui foederis...

Dit laatste zou ook nog door Calvijn en zelfs door Beza worden beaamd, maar uit de invulling, die Snecanus eraan geeft, blijkt, dat hij verder gaat dan zij. In de eerste plaats is de parallel, die hij trekt met de mens zoals hij door God naar zijn beeld is geschapen, al veelzeggend. Want die mens was in staat om het leven te behouden op grond van de belofte van de goddelijke wet of te verliezen door de overtreding ervan. Zo is het volgens Snecanus ook in de verlossing. De lijn van schepping naar verlossing wordt ook hier weer heel direct getrokken, waarbij de verdervende kracht der zonde geen wezenlijke rol lijkt te spelen. Hier krijgt de opmerking van N. Diemer wel enig recht, namelijk dat het verbond bij Snecanus niets anders is dan de *lex naturae* bij Melancthon.¹⁴⁸ Ook Snecanus geeft soms de indruk, dat wet en verbond samenvallen.¹⁴⁹ Hij spreekt uitdrukkelijk uit, dat de wet, die God vóór de zondeval heeft gehanteerd, dezelfde is van na de zondeval.

Snecanus geeft echter nog een diepere fundering van zijn gedachtengang, wanneer hij zich aansluit bij de scholastieke causaliteitsleer. Hij stelt, dat 'de noodzakelijkheid der dingen voorzover zij bij God zijn de vrije natuur en eigenschap van de middelloorzaken niet opheft'.¹⁵⁰ 'Want wat in het licht van de onfeilbare goddelijke voorwetenschap noodzakelijk of zeker gebeurt, is door het ingeven van de menselijke wil vrij zonder enige onvermijdelijke noodzakelijkheid van het goddelijk besluit'.¹⁵¹

Expliciet tekent Snecanus tussen haakjes hierbij aan, dat het spreken over noodzakelijkheid bij de orthodoxen op dit punt terecht is.¹⁵² Dat wordt dan ook niet door Snecanus bestreden. Als deze noodzakelijkheid maar beperkt blijft tot het 'coram Deo' en niet wordt overgebracht naar de mens. Want van God uit gebeuren de dingen noodzakelijk volgens zijn wil, maar van de mens uit gezien geldt, dat er van geen enkele noodzakelijkheid sprake is maar alleen van vrije wil.¹⁵³

Hierbij moet echter de vraag worden gesteld, wat Snecanus onder deze vrije wil verstaat. Opmerkelijk is namelijk, dat hij het doorgaans niet over de 'vrije' ('liberum') maar over de 'bevrijde' ('liberatum') wil heeft. Dat hangt direct samen met hoe hij denkt over de schepping van de mens naar het beeld van God. In dit naar het beeld van God geschapen zijn lag ook het vermogen van de mens om in vrijheid te kiezen om Gods wet wel of niet te gehoorzamen. Toen

Adam echter de negatieve keus deed, heeft God het daarbij niet gelaten. Door Christus, die een verzoening tot stand heeft gebracht voor de zonde der gehele wereld, is dit beeld van God weer hersteld.¹⁵⁴ Dat geldt voor Adam, maar met hem voor het hele menselijke geslacht. Hier komt opnieuw dus het universele karakter van het heil naar voren, dat wij al eerder aantreffen.

Wat de mens betreft, komt het er dus op neer, dat ieder weer evenals Adam vóór de zondeval, een vrije, nu be-vrij-de wil heeft om te kiezen, nu met name om wel of niet in de belofte van Gods genade in Christus te geloven.¹⁵⁵ Op deze wijze verbindt Snecanus de genade van God met de vrijheid van de menselijke wil. Dat de mens kan kiezen, heeft hij enkel aan de genade van God in Christus te danken. Maar anderzijds is het ook zo, dat de genade van God beperkt blijft tot de keuzevrijheid van de mens. Het concrete kiezen moet de mens zelf doen. Maar omdat ook dat door God in zijn predestinatie is besloten, kan Snecanus zeggen, dat dit dus geen menselijke autonomie betekent, maar een geworteld zijn van de vrijheid van de mens in de goddelijke bestemming van de mens.

Intussen blijkt hier wel uit, dat er voor een eigen werk van de Geest, dat juist betrekking heeft tot de concrete keus van de mens voor God in feite geen plaats is. De Geest komt dan ook in dit verhaal van Snecanus niet voor. De mens doet hetzelfde, al is dit zelf (kunnen) doen wel aan de goddelijke genade in Christus te danken.

Behalve een beperking van de Geest, treffen wij hier ook een beperking van het heil van Christus aan. Het heeft namelijk alleen betrekking op de herstelde wilsvrijheid van de mens en niet op de daadwerkelijke zaligheid van de mens. Want die staat dan nog niet vast. De door genade tot wilsvrijheid gebrachte mens kan immers ook een negatieve keus doen. Hij kan ook ongelovig zijn en blijven.

Met dit laatste hangt weer samen, dat behalve de door Gods genade bevrijde wil er in de mens ook nog de zondige wil blijft. Snecanus schrijft die op rekening van de 'oude mens', waarin de zonde nog woont. Die woont overigens in elk mens, maar zij wordt in hem, die gelooft, en daarmee het goede kiest, in zekere zin aan de bevrijde wil ten goede onderworpen.¹⁵⁶ Maar als dat niet zo is, dan geldt, dat het een wil ten kwade is, waardoor de mens God kan verzaken.¹⁵⁷

148. N. Diemer, *A.w.*, 26.

149. *Isagoge*, 76.

150. *Isagoge*, 292: *Necessitas igitur et certitudo omnium rerum coram Deo non tollit liberam mediarum causarum naturam et proprietatem.*

151. Vgl. *Isagoge*, 276: *Propositum Dei in destinationem vel ad honorem, vel ad ignominiam non excludit, sed includit medias fidei aut incredulitatis causas.* Vgl. ook 289.

152. *Isagoge*, 292: *(sic enim vox Necessario usurpatur recte ab Orthodoxis in hac questione).* Vgl. Th. van Oppenraaij, *O.c.*, 118.

153. *Isagoge*, 292: *Necessitas igitur & certitudo omnium rerum coram Deo non tollit liberam mediarum causarum naturam & proprietatem. Quae enim respectu infallibilis Divinae praescientiae necessario aut certo eveniunt (...) illa intuitu humanae voluntatis fiunt libere sine ulla inevitabili Divini decreti necessitate.*

154. *Isagoge*, 75: *...hominem ad imaginem suam creatum & instauratum...*

155. *Isagoge*, 76: *hominem ex Dei gratia per Christum ex Adae lapsu redemptum & in integrum restitutum accepisse eam dignitatem, ut in Christo foederis gratiam amplecti possit (...). nostri instauratio per Dei gratiam in Christo praesupponit liberatum & renovatum hominis arbitrium...*

156. De bevrijde wil ten goede en de oude door de inwonende zonde aangetaste wil ten kwade zijn namelijk elkaar beurtelings onderworpen. Vgl. *Isagoge*, 77: *... sibi invicem subordinata...*

157. *Isagoge*, 76: *vetus homo & inhabitans peccatum causatur in uno & eodem confederato homine (diverso quamvis respectu) arbitrium ad malum, quo homo a Deo deficere potest.*

In deze gedachtengang ligt ook opgesloten, dat Snecanus een afval der heiligen niet ontkent. Hij meent niet alleen zich daarvoor op Paulus te kunnen beroepen,¹⁵⁸ maar hij ziet dit ook in het geheel niet in strijd met de macht, de waarheid, de bestendigheid (constantia) en de genade van God. Ook hier moeten we volgens hem erop letten, dat God in zijn voornemen der verlossing met ons alleen handelt volgens het verdrag van zijn wet en verbond.

Van Gods kant ligt de belofte eeuwig vast en in die belofte ligt het hele heil opgesloten: vergeving der zonden, de kracht van de Geest, gerechtigheid en eeuwig leven door Christus. 'Maar wat ons betreft mogen wij nooit aan de wederkerige verplichting onzerzijds naar God toe voorbijgaan, omdat dit nu juist behoort tot de eigenste eigenschap van Gods verbond, die de toestemming van het geloof eist, opdat wij de voorgestelde hoop zouden verkrijgen.'¹⁵⁹

'Voorzover de bondgenoten van God naar Gods welbehagen hun plicht doen, dat wil zeggen het heil uit genade alleen door het geloof in Jezus Christus omhelzen, zijn ze werkelijk ('realiter') verkorenen en kunnen ze in der eeuwigheid niet verloren gaan noch kan iemand hen uit de hand van Christus rukken'. Snecanus bevestigt hier de scholastieke these, dat de gepredestineerden niet verloren kunnen gaan, wat echter alleen waar is in de samengestelde betekenis ('in sensu composito'), 'namelijk voorzover zij door het geloof het behoud enkel uit Gods genade in Christus zoeken en tot het einde toe op dat fundament blijven volharden'.¹⁶⁰

Snecanus en Arminius

Zoals wij eerder reeds opmerkten, hebben meerdere onderzoekers grote verwantschap tussen Snecanus en Bullinger opgemerkt. Toch blijkt uit de verdere uitwerking van Snecanus' verbondsleer, dat hij toch eigen wegen gaat. Dat geldt niet alleen het feit, dat hij meer dan Bullinger de nadruk laat vallen op Gods verbond met Adam in plaats van met Abraham, en de lijnen duidelijker terug laat lopen tot vóór de zondeval.

Het blijkt vooral daaruit, dat veel stringenter dan bij Bullinger bij Snecanus verbond en verkiezing samenvallen, hetgeen een vergaande historisering van de laatste tot gevolg heeft. In feite is het verbond niet anders dan de historische gestalte van de verkiezing en de verkiezing niet anders dan de eeuwigheids-gestalte van het verbond. Want al wordt van de verkiezing uitdrukkelijk gezegd, dat zij vóór de schepping heeft plaatsgevonden en geldt het ook van het

verbond, dat het verankerd ligt in Gods eeuwig en onveranderlijk besluit, van beide geldt, niet alleen van het verbond maar ook van de verkiezing (en verwerping), dat zij zich voltrekken in de geschiedenis, omdat beide gericht zijn op en in wezen afhankelijk zijn van het voldoen van de mens aan de zowel in de verkiezing als in het verbond gestelde voorwaarden.

Dat is een accent, dat wij bij Bullinger niet hebben kunnen terugvinden. Bij Bullinger wordt namelijk de verkiezing duidelijk van het verbond onderscheiden, al blijkt ze wel nauw erop betrokken te zijn, en mist ze het voorwaardelijke karakter dat wel aan het verbond eigen is.¹⁶¹

Het is dus te weinig, wanneer A.J. van 't Hooft opmerkt, dat Snecanus de verbondsgedachte nog consequenter doorvoert dan Bullinger.¹⁶² Hier is meer aan de hand. Het verbond wordt niet alleen consequent geleerd, maar het verbondsmatig karakter van het heil gaat al het andere overheersen, onder andere de goddelijke verkiezing. Daardoor ondergaat de verkiezing zelf een ingrijpende verandering in vergelijking met de verkiezingsleer zoals Calvijn en Beza en ook Bullinger hebben ontwikkeld. Ze wordt bij Snecanus tot een voorwaardelijke en kwalitatieve verkiezing, die zich in de geschiedenis voltrekt.

Dat later door Arminius daarop werd teruggegrepen, laat zich goed verstaan, omdat genoemde noties ook bij hem weer duidelijk terugkeren. Het geheel van Snecanus' verbondsleer overziende, kunnen wij ons dan ook voorstellen, dat later de verdenking van een beginnend remonstrants gevoelen op hem werd gelegd. Bekend is in ieder geval, dat hij met Arminius heeft gecorrespondeerd en dat het onder anderen Arminius is geweest, die bij hem op publicatie van zijn verklaring van Romeinen 9 heeft aangedrongen.¹⁶³

Op een later moment zal ons nog duidelijk worden, of en in welke mate Arminius in zijn eigen uitleg van Romeinen 9 zich bij die van Snecanus heeft aangesloten. De verdenking van zijn eventueel (prae-)remonstrants gevoelen komt aan het licht in het dispuut, dat later de remonstranten met de orthodox-gereformeerden over hem hebben gevoerd. De remonstranten beriepen zich op Snecanus met de aantekening erbij, dat, hoewel hij al de gedachten had geleerd, die zij zelf ook aanhingen, hij door de kerk toch niet is veroordeeld.

J. Trigland, die in zijn *Kerkelijke Geschiedenissen* daarop ingaat, repliceert met de opmerking, dat Snecanus in de tijd, waarin hij deze opvattingen lanceerde, reeds emeritus was en dus niet meer voor de kerkelijke tucht in aanmerking kwam.¹⁶⁴ Daarbij kwam, dat al was er geen sprake van een kerkelijke veroordeling, een academische veroordeling er wel was, omdat de hoogleraar

158. Hij bedoelt wellicht Hebr. 3 en 4.

159. Vgl. Th. van Oppenraaij, *O.c.*, 118. Oppenraaij verwijst naar *Methodica descriptio sive fundamentum*, 983.

160. *Isagoge*, 26: Huc non inepte istam Scolasticorum phrasin referre licet: qua asserunt: praedestinos perire non posse, verum quidem esse in sensu composito, quatenus scilicet per fidem in Christo salutem ex sola Dei gratia quaerunt, & ad finem usque in eo fundamento perseverant. Vgl. Th. van Oppenraaij, *O.c.*, 118.

161. G. Brandt meent, dat Snecanus' leer 'der geconditioneerde Predestinatie' 'naer 't ghevoelen van Melanchthon' was. Vgl. G. Brandt, *A.w.*, 778. Volgens Snecanus was zijn leer dan ook geen nieuwigheid. Integendeel, de calvinistisch-bezaanse predestinatieleer werd aanvaankelijk in Friesland volgens hem als een nieuwigheid beoordeeld.

162. A.J. van 't Hooft, *A.w.*, 184.

163. Vgl. J. Reitsma, 'Honderd jaren', *A.w.*, 300.

164. J. Trigland, *Kerkelycke Geschiedenissen*, Leiden 1650, 930.

in Franeker Lubbertus in zijn colleges zich over Snecanus' opvattingen omtrent de verkiezing kritisch en afwijzend had uitgesproken.

Snecanus' waardering van Calvijn en Beza

Kan dit nog als een verlegenhedenargument worden beschouwd, van meer gewicht is de opmerking van Trigland, dat Snecanus zelf telkens in positieve zin zich op Calvijn en Beza heeft beroepen. Daaruit zou kunnen worden opgemaakt, dat Snecanus 'inden gront accordeert met het ghevoelen van Calvinus en Beza'. Dit argument is opmerkelijk.

We wezen er al op, dat Snecanus als het maar even kan zich in positieve zin op Calvijn en Beza beroept. Hij doet dit zelfs vele malen. Onder andere geeft hij in zijn inleiding op zijn uitleg van Romeinen 9 zelf aan, in welke hoofdzaken hij met Calvijn en Beza gelijk denkt.¹⁶⁵

Ook relateert hij het verschil met de 'allervoortreffelijkste Beza', zoals hij hem met ere wil noemen, door te stellen, dat zij beiden een verschillende scopus hebben in hun uitleg van Romeinen 9.¹⁶⁶ Het zou Beza te doen zijn om de tegenstelling tussen Augustinus en de pelagianen en tussen Calvijn en de pausgezinden, hetgeen de goedkeuring van Snecanus kan wegdragen. Maar bij hemzelf ging het erom de verwarring tegen te gaan, die het gevolg is daarvan, dat men het besluit van God aangaande de bestemming van de mens tot leven of dood met de uitvoering ervan door de middel-oorzaken van geloof en ongelooft verwacht door ze òf tegen elkaar te plaatsen òf van elkaar te scheiden.¹⁶⁷

Niettemin is het duidelijk, dat hij op essentiële punten in zijn verbonds- en verkiezingsleer van hen afwijkt. En daarin niet alleen. Want Snecanus heeft zich ook bijzonder negatief uitgesproken over de kerkelijke dwang, die in Genève werd toegepast en op de synodes in Nederland navolging kreeg.¹⁶⁸ Hij vergeleek dit met de roomse inquisitie. In dit alles laakte hij het gezag, dat Calvijn ook in Nederland uitoefende, met name via Beza.¹⁶⁹ Daartegenover kwam Snecanus op voor een vrijheid in de theologische bezinning, waarvoor de Reformatie zelf was opgekomen. Want 'indien Melancthon, Bullingerus

165. *Isagoge*, Praefatio, 2: Ex hoc Capite discimus, quisnam controversiae status in aeterno Dei beneplacito de nobis ex sola gratia per fidem in Christo servandis fuerit Paulo contra Judacos, Augustino contra Pelagium, Calvino & reliquis nostris contra Pontificios, Anabaptistas & Swenckfeldianos. Direct eraan vooraf merkt Snecanus op, dat van het rechte verstaan van dit hoofdstuk de zekerheid van de goddelijke genade en ons behoud afhangt. Uit het vervolg blijkt echter, dat Snecanus zelf dan toch primair denkt aan de rechtvaardiging en niet aan de predestinatie: Nam ex ignorantia Divini propositi de gratuita nostri justificatione oriuntur omnia in religione dissidia, certamina, odia & persecutiones...

166. Zie noot 110.

167. *Isagoge*, Praefatio, 5 s.: Quis praecipuus Bezae in hac quaestione & hujus authoris sit scopus. Cf. 24: Isti propositum Dei de destinatione vel ad amorem, vel ad odium, cum sui per medias causas fidei ac incredulitatis executione confundunt.

168. Vgl. J. Reitsma, 'Gellius Snecanus Frisius', *A.w.*, 69 vv.

169. Vgl. J. Reitsma, 'Honderd jaren', *A.w.*, 304.

en verscheide andere, sonder eenige krenking des geloofs, en verstooring van Christus kerk, in 't uitleggen van dit stuk (sc. de verkiezingsleer) vrijmoedelijk van sommigen verschilden, ik verhoop dat my die selve vryheit niet tot misdaedt sal worden geduidt'.¹⁷⁰ Want met alle reformatoren wil ook Snecanus alleen de Schrift gehoorzamen.

Voor de kritische omstanders was dit in ieder geval een genoegzame reden om over Snecanus' afwijkende en kritische opvattingen Beza in te lichten en hem de vraag te stellen, wat zij daarmee aan moesten. Het antwoord van Beza is heel opmerkelijk. Volgens hem zou het niet verstandig zijn om tegen Snecanus te gaan schrijven. Beza gebruikt daarvoor een opmerkelijk argument. Hij meent namelijk, dat als men 'verdedigingsschriften' gaat schrijven, men nooit ermee klaar zal komen, omdat men om Snecanus te beantwoorden 'soo veel boeken sou moeten maeken, die genoeg souden sijn, om een geheel huis te vullen'.¹⁷¹ Men moest dus maar proberen om Snecanus' mond op een andere manier te stoppen.

Trigland zelf zag het gevaar van Snecanus' invloed dus niet zo ernstig in, mede ook, omdat hij meende, dat hij 'meer uyt eenvoudicheyt als moetwil scheen te dwalen'. Naast zijn ouderdom verklaart ook dat volgens hem, waarom niet tegen zijn persoon, maar wel tegen zijn leer was opgetreden. Maar later heeft Arminius 'd'eenvoudicheyt van dien goeden oude Man misbruyckt (...) om door hem zijne nieuwe Leere aan den dach te brengen...'.¹⁷²

170. Vgl. G. Brandt, *A.w.*, 779.

171. Beza schrijft dit aan Uitenbogaardt, nadat hij eerst al over dezelfde zaak aan Taffin had geschreven. Vgl. G. Brandt, *A.w.*, 779 v. Zie verder noot 17.

172. J. Trigland, *Kerkelycke Geschiedenissen*, *A.w.*, 930.

7. Cornelis Wiggertsz († 1624)

Een vriend van Snecanus

Als derde en laatste representant van de gereformeerde humanisten in de zestiende eeuw willen wij in het kort aandacht schenken aan de Hoornse predikant Cornelis Wiggertsz, die evenals Gellius Snecanus van Friese afkomst was¹ en nog predikant in Harlingen was, toen ook Snecanus zich daar ophield. In die tijd werden zij vrienden van elkaar. Deze vriendschap is te verklaren uit het feit, dat zij niet alleen hun afkomst gemeen hadden, maar ook in theologisch en geestelijk opzicht zich nauw met elkaar verwant voelden. Zij waren dan ook in hun streven naar een vrijere en mildere visie op de kerk en de leer elkaar tot steun.² Zo heeft Wiggertsz een belangrijk aandeel gehad in het tot stand komen en uitgeven van Snecanus' geschrift uit 1591: *Methodica descriptio sive fundamentum*.³

Anders echter dan Snecanus is Wiggertsz wel in aanraking gekomen met de kerkelijke tucht. Dat begon reeds in 1591, een jaar nadat hij predikant in Hoorn was geworden. Na een lange procedure werd hij in 1599 door de synode van Alkmaar op grond van zijn afwijkende leer afgezet.⁴ Wiggertsz heeft de stukken, die rondom dit kerkelijk proces geschreven zijn gepubliceerd onder de titel *Copien ofte Wtschriften, vant eyghene inhouden aller schriftelycke Onderhandelighen*.⁵

In de voorrede van dit werk somt Wiggertsz de punten op, waarin hij en de synode met elkaar van mening verschilden. Het waren er niet minder dan

1. Wanneer en waar precies Cornelis Wiggertsz is geboren is niet bekend. Voordat hij predikant in Hoorn werd in 1590, stond hij daarvoor in Harlingen en Bolsward. Vgl. A. Ypeij en I. Dermout, *Aanteekeningen op de Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk*, I, 2, Breda 1819, 31 en H.C. Rogge, *Caspar Janszoon Coolhaes, De voorloepers van Arminius en der Remonstranten*, II, Amsterdam 1858, 198 vv.

2. Vgl. J. Reitsma, 'Honderd jaren', A.w., 256.

3. Vgl. J. Reitsma, A.w., 301.

4. Vgl. H.C. Rogge, A.w., 198-226, J. Reitsma, 'Gellius Snecanus Frisius', A.w., 56 v., A.J. van 't Hooft, A.w., 187 vv. en Th. van Oppenraaij, *O.c.*, 99 ss. Van Oppenraaij meent met anderen (o.a. N. Diemer, A.w., 26), dat men Wiggertsz niet vanwege zijn leer aangaande verkiezing en verbond heeft afgezet, maar veeleer om zijn eigenzinnig optreden en zijn separatistisch-kerkelijke opstelling.

5. De volledige titel luidt: *Copien ofte Wtschriften, vant eyghene inhouden aller schriftelycke Onderhandelighen: soo die omme 't verstandt van vele de Notabelste stukken van de bedieninghe der Kercken, die men noemt Ghereformeerde, in den Jare 1592, by den Synodus van Noordt-Hollandt, ten versoecke van het Classis van Hoorn, met ende teghens Cornelis Wiggersz, aenghevanghen gheweest zijn, ende in desen teghenwoordighen Jare 1597, haren eynde becomen hebben. Met noch sommige nieuwe additien, ofte bydoeninghen: die, om breeder verclaringen van saecken te gheuen, tot eenige van de voorsz. Copien ofte Wtschriften zijn byghedaen. Te samen ghebracht, ende nu alder-eerstmael wtghegheuen, door Cornelis Wiggersz.*

negen. Zij betroffen de erfzonde, de 'wederoprigting; of deze zich uitstrekt tot alle menschen, waarvan Adam de wortel en stam is, of alleen tot de gheloovighen', de verkiezing, de 'beroepinghe', die door de prediking van het evangelie geschiedt, het geloof, de vrije wil, de goede werken en de volharding, de voorzienigheid en het beeld Gods.⁶

De verbondsbeschouwing het eigenlijke verschilpunt

Opmerkelijk is, dat bij geen van deze punten het verbond wordt genoemd. Maar in de nadere uitleg, die Wiggertsz eraan geeft, blijkt, dat het in al die punten juist ging om een verschillende visie op het verbond. Wiggertsz zelf brengt het als volgt onder woorden: 'Maer het voornoemde principale Verschil, bestaet alleene ende gheheelijcken, wt de verscheyden verclaringhe, de welcke 't voornoemde Synodus ende ick, ouer 't verstandt van de Beloftenisse des Verbonds, ons elck voorghenomen hebben...'.⁷

In het verlengde van deze uitspraak geeft Wiggertsz ook een eigen totaal-visie op het verbond. De nadruk valt er dan op, dat dit verbond met zijn beloften door God 'van den beginne des Weerelts (als door de Zonde de Doot ende de Verdoemenisse op ende over alle Menschen gecomen waren) met Adam en Eva is opgericht, en dat het 'in de naevolghende Eeuwen (...) tot een vernieuwinghe des selven Verbonds' is gekomen, zodat 'alle de ghene die verre gheworden zijnde, wederomme daer toe van hem gheroepen worden: omme (...) de salicheyt, door de vergheuinghe van voorgaende ende naevolghende zonden, ende in waerachtighe heylicheyt te moghen ghenieten; behoudentelijcken, datse alle te samen moeten onderhouden de Conditien in de selve Beloftenisse voorghestelt...'.⁸

Uit deze definitie wordt ons gelijk al duidelijk, dat Wiggertsz maar één verbond kent, dat vanaf het begin der wereld door God met de mens is opgericht, telkens in een vernieuwde vorm, waarin enerzijds de zonde van de mens en anderzijds de vergeving van Gods kant hun plaats hebben gekregen. Toch is Wiggertsz niet duidelijk, als het gaat om de vraag, wanneer dit verbond door God met de mens is aangegaan. Evenals wij eerder bij Snecanus ontdekten, blijft het ook bij Wiggertsz onzeker, of dit verbond al vanaf de schepping of pas na de zondeval is gekomen.

Aan de ene kant spreekt hij over 'van den beginne des Weerelts', maar tegelijk

6. *Copien*, Voorrede 6-8.

7. *Copien*, Voorrede, 7 v. Vgl. A.J. van 't Hooft, A.w., 188. N. Diemer meent, dat Wiggertsz zijn dwalingen ten onrechte heeft ondergebracht onder de noemer van het genadeverbond en dat de diverse synodes daarvan niet wilden weten. Dit laatste is niet met bewijzen te staven, maar het is wel opmerkelijk, dat zowel Snecanus als Wiggertsz hun afwijkende theologische opvattingen in verband brachten met hun verbondsbeschouwing. Hierin zou een reden kunnen liggen, waarom er in die tijd in orthodox-gereformeerde kring een toenemende terughoudendheid ontstaat in het toepassen van de verbondsgedachte.

8. *Copien*, Voorrede, 8.

heeft hij het over de 'Verdoemenisse', die door de zonde over alle mensen is gekomen.⁹ Van dit laatste gaat hij ook uit, wanneer hij spreekt over de vernieuwing van het verbond in de navolgende eeuwen, namelijk 'als Godt nae de afvervreemdinghe van 't selve Verbondt/ welcke toecomen can in de tijden der onwtendheyt oversiende/ den menschen vercondighet datse boete doen sullen'.

In de tweede plaats maakt Wiggertsz duidelijk, dat dit verbond een voorwaardelijk verbond is en dat het daadwerkelijk verkrijgen van de in het verbond beloofde zaligheid afhangt van het onderhouden van de condities, die in de beloften van God liggen opgesloten.

Wat beide zaken betreft, het universele en het voorwaardelijke van het verbond, is er tussen Wiggertsz en de synode verschil van mening geweest. Dat is ook te begrijpen, omdat hierin het absolute van Gods genade in het geding is. De Synode vertegenwoordigde het orthodox-gereformeerde standpunt door allereerst te stellen, dat het genadeverbond een particulier karakter draagt. Zij accentueerde volgens de weergave van Wiggertsz, dat het genadeverbond is opgericht met Abraham en zijn zaad. Tot dat zaad wordt gerekend 'Isaac en de ghelovighe Heydenen/ met de ghene die Godt uit de kinderen ende naecomingen Isaacx ender gheloovighe Heydenen vercoren heeft/ omme medeghenooten desselven Verbondts te sullen worden'.¹⁰

Tegelijkertijd beklemtoonden de gereformeerden de onvoorwaardelijkheid van het verbond. Want volgens hen was de zaligheid, die in het verbond door God aan de gelovigen wordt beloofd 'absoluut, ende sonder Conditien ...'.¹¹

Impliciet ligt hier volgens de versie, die Wiggertsz ervan geeft, ook nog een ander verschil in beider verbondsvisie opgesloten. Wij zagen al, dat Wiggertsz beklemtoont, dat God zijn verbond al met Adam en Eva in het paradijs 'van den beginne des Weerelts' heeft opgericht. De synode leerde echter, dat God wel aan Adam en Eva zijn belofte heeft gegeven, waardoor zij uit hun val werden opgericht en verlost en dat Hij ook enige uit hun kinderen en nageslacht de gemeenschap met deze zelfde beloften en wederoprichting 'ghegunt ende ghegheven heeft', maar dat Hij zijn verbond pas heeft opgericht met Abraham en zijn zaad.¹²

Nu hebben wij al eerder gezien, dat deze beoordeling van Wiggertsz ten opzichte van de orthodox-gereformeerde verbondsl leer niet juist is. Zij beklemtoonde wel de oprichting van Gods verbond met Abraham, maar zij ontkende

niet, dat het genadeverbond reeds onmiddellijk na de zondeval met Adam was opgericht. Maar afgezien daarvan, de gereformeerden leerden ook een verbond, dat God met Adam in het paradijs al heeft gesloten. Alleen werd dit door hen niet gelijkgesteld met het genadeverbond, dat door God pas met Adam na de zondeval was opgericht.

Maar kennelijk heeft Wiggertsz dit niet als een (echt) verbond beschouwd, hoewel dit voorwaardelijke werkverbond juist veel gelijkenis vertoonde met wat hijzelf als het (enige) genadeverbond beschouwde. Want zagen de gereformeerden het genadeverbond steeds duidelijk alleen met de uitverkorenen opgericht, van het werkverbond leerden zij, dat het in Adam met alle mensen was opgericht als een voorwaardelijk verbond. Dat laatste leek sprekend op het ene (genade)verbond zoals Wiggertsz leerde.

Hieruit blijkt, dat het onderlinge verstaan ten opzichte van het verbond kennelijk zoek was. A.J. van 't Hooft merkt op, dat de orthodoxen, die Wiggertsz beschuldigden van onrechtzinnigheid, niet hebben 'ingezien dat alles gevolg was van zijn Verbondstheologie'. Dat zou wel eens juist kunnen zijn, omdat op het punt van het verbond vooral duidelijk wordt, dat we hier met twee verschillende theologische en geestelijke werelden te maken hebben.¹³

Ook Wiggertsz zelf blijkt dit te hebben ingezien, wanneer hij opmerkt, dat bij hem het verbond uitgangspunt is van zijn hele theologie, terwijl dit volgens hem bij zijn tegenpartij niet het geval is. Daarom splitsten zij hun aanklacht tegen hem in niet minder dan negen punten, terwijl het in al die zaken ging om één en hetzelfde punt, namelijk hoe er gedacht werd over het verbond.

Consequenties voor de visie op de gemeente

Wiggertsz' visie op het verbond is ook daarom belangwekkend, omdat hij de consequenties daarvan doortrekt naar de gemeente toe. Met name geldt dit de waardering van de gemeente in het licht van het verbond, dat in de doop wordt betekend en verzegeld. In de eerste plaats gaat hij ervan uit, dat die allen en die alleen, die gedoopt worden 'door de Beloftenisse, des Verbondts Gods mededeclachtich zijn'. De gedoopten zijn dus van Gods kant op grond van zijn beloften voluit in het verbond opgenomen.

Toch noemt Wiggertsz de doop 'de uyerlijke inlijvinge der Bondtghenooten Godts'. Dit 'uyterlijke' heeft echter bij hem niet die betekenis, dat het een tegenstelling vormt met het innerlijke. Wel wijst het erop, dat als God zijn verbond met de mens aangaat en van Zijn kant het heil in zijn belofte gegeven is, tegelijk de voorwaarde eraan verbonden is, dat het van de kant van de mens wordt aangaan in het geloof en gepraktiseerd in het leven. Opvallend is hier dus enerzijds de positieve inhoud van de verbondsblofte en anderzijds de voorwaardelijkheid van de realisering van deze blofte ten opzichte van de mens.

9. G. Schrenk meent, dat evenals Snecanus ook Wiggertsz het verbond pas na de zondeval plaatst (A.w., 54).

10. *Copien*, Voorrede, 9. Intussen wordt hier duidelijk, dat de gereformeerden in die tijd verkiezing en verbond al vergaand met elkaar vereenzelvigden. Bij Calvin was dat nog niet zo. Ook dat zal een reden geweest zijn, waarom Wiggertsz zich op Calvin beriep op die momenten, waar op Calvin verbondsmatig het heil zag verkondigd en aangeboden aan alle mensen.

11. *Copien*, Voorrede, 8.

12. *Copien*, Voorrede, 8. Vgl. A.J. van 't Hooft, A.w., 188.

13. A.J. van 't Hooft, A.w., 188.

Verder kan hij zich niet vinden in de wijze, waarop het doopformulier de kinderen, die gedoopt worden, beoordeelt. Het formulier zegt van hen, dat zij zelfs aan de verdoemenis onderworpen zijn. Dat woord 'verdoemenis' wil hij niet in de mond nemen.¹⁴ Volgens hem is het 'eenen anderen dinc/ te segghen/ dat de kinderen der beloftenisse zonde hebben/ en eenen anderen dinc ist/ te segghen/ datse omme hare zonde/ daer inne sy ontfanghen en geboren zijn/ verdoemt (...) worden'.¹⁵

Wiggertsz beklemtoont, dat de doop ook voor hen de afwassing der zonden door het bloed van Christus verzegelt, tot vergeving en vernieuwing en dat zij verplicht tot dankbare gehoorzaamheid.

In de verklaring, die Wiggertsz zelf hiervan geeft, spreekt hij uit, dat hij niet de erfzonde als zodanig ontkent, maar wel in die radicale betekenis, die door de orthodoxen eraan wordt gegeven.

Wat de erfzonde zelf betreft, legt Wiggertsz de volle klemtoon op de verantwoordelijkheid van Adam. Hij spreekt daarom liever niet over de val, maar over de overtreding van Adam. De Schrift zegt nergens, dat Adam is gevallen, wel dat hij het gebod heeft overtreden.¹⁶ Nog minder behaagt het hem om achter Adams val Gods besluit te zien. 'De oorzaak van Adam's val bestaat alleen in zijn vrijwillig toegeven aan de verleiding. Dit is geschied onder de onberispelijke toelating Gods'.¹⁷ God heeft Adam de gehoorzaamheid en niet de overtreding verordend, 'opdat hij door voortdurende gehoorzaamheid aan het gebod de volmaaktheid zou verkrijgen'. God heeft de overtreding van Adam niet gewild, wel voorzien.¹⁸

Wiggertsz maakt verder onderscheid tussen de erfzonde bij hen, die niet en die wel tot het verbond behoren. Voor de bondgenoten geldt, dat de erfzonde een 'verdorvenheid der natuur is, waarvan de verdoemenis door Jezus Christus is opgeheven'. De kracht van de erfzonde is voor hen niet meer zo groot, dat zij daardoor 'machtich geacht mach worden, de Bondtghenooten ende haren zaedt, de welcke Christo inghepotet zijn, te verdoemen'.¹⁹

Wiggertsz ziet dit in strijd met de verbondsbelofte, waarin God 'vrede bij God door Jezus Christus en de gemeenschap zijns Geestes' verzekert. Het gaat hierin niet om iets toekomstigs, want de bondgenoten *hebben* reeds die genade ontvangen. Er is reeds sprake van 'rechtvaardiging van zonde' op grond van de belofte en haar verzegeling. De kinderen, die gedoopt worden, mogen dus niet meer worden gezien als 'kinderen der verdoemenis en des toorns'.²⁰

Dat is ook daarom niet geoorloofd, omdat in het licht van het bovengenoemde duidelijk is, dat er een onderscheid is 'tusschen de Bondgenooten en hen die

buiten de belofte staan'. Van de buitenstaanders geldt nog wel, dat zij 'kinderen des toorns' zijn, maar dat geldt niet meer van hen, die in het verbond zijn. Tenminste, wanneer en zolang zij in het verbond blijven. Want het verdoe-mend karakter van de erfzonde treedt opnieuw in werking, wanneer de bondge-noten 'de vergeving der zonden te niet gedaan hebben en de Heilige Geest (...) tegenstaan en bedroeven, en zij aldus het verbond verbreken'.²¹

Trouwens, als er sprake is van een aan de verdoemenis onderworpen zijn, zou er ook geen vrijmoedigheid zijn om in het gebed voor Gods aangezicht te verschijnen, omdat deze toch wordt gewerkt door het geloof in de vergeving der zonden en de gemeenschap des Geestes van Jezus Christus in de Bondge-noten en hun zaad. Dan is er ook 'geen verzekerdheid meer van de zaligheid van ons en van onze kinderen'. 'Dan hebben wij, als kinderen des toorns, geen hoop om in onze gebeden verhoord te worden'.²²

In de belofte is het heil (voorwerpelijk en voorwaardelijk) reeds present

In het licht van het bovenstaande, is het te begrijpen, dat Wiggertsz ook in het gebed vóór de doop wijzigingen wil aanbrengen. Nadat er gebeden is 'dat Gij dit kind genadiglijk wilt aanzien', gaat hij verder: 'op dat ghelijck het na de Beloftenisse, door uwen heylighen Geest, uwen Sone is inghelijft, ende met hem in zijn doot begraven is, oock met hem moghe opstaen in een nieu le-ven...'.²³

De versie, die Wiggertsz ervan geeft, komt daarop neer, dat hij als het gaat om het delen in het heil van Christus de wens-vorm verandert in een feitelijk gegeven. Volgens hem hoeft er niet meer te worden gebeden tot God, dat hij het te dopen kind zal inlijven in Christus, maar mag ervan worden uitgegaan, dat het kind op grond van de belofte van het verbond reeds in Christus ingelijfd en met hem begraven *is*. De belofte neemt in Wiggertsz' hele (verbonds)theologie niet alleen een centrale maar ook een maximaal-positieve plaats in, omdat zij de verbondsmens van Godswege plaatst in de staat der genade.²⁴ In de belofte is het heil reeds present. Daarom is het ook de belofte, die leidt tot de oprich-ting van het verbond, omdat zij 'ghegeven is van den beginne des Weerelts (...) tot een oprechtinge des Verbonds...'.²⁵

Daar ligt dan ook de kern van zijn verschil in gevoelen met de orthodox-gereformeerden. Wiggertsz zelf merkt op, dat het 'principale' verschil niet ligt in het verbond als zodanig, maar in 'de Beloftenisse des Verbonds'.²⁶

14. *Copien*, 2-5.

15. *Copien*, 65.

16. *Copien*, 50 vv. Vgl. A.J. van 't Hooft, A.w., 195 en Th. van Oppenraaij, *O.c.*, 103.

17. *Copien*, 157.

18. *Copien*, 64 v. Vgl. A.J. van 't Hooft, A.w., 198.

19. *Copien*, 5 v.

20. *Copien*, 4-6.

21. *Copien*, 2-9, A.J. van 't Hooft, A.w., 193.

22. *Copien*, 2 vv., A.J. van 't Hooft, A.w., 192 v.

23. *Copien*, 1 v.

24. Terecht merkt A.J. van 't Hooft in de weergave van Wiggertsz' intentie op: 'Men moet letten op de belofte Gods dat Hij den mensch verlossen zou; dit punt moet de verdere ontwikkeling der Christelijke leer beheerschen' (A.w., 194).

25. *Copien*, Voorrede, 8.

26. *Copien*, Voorrede, 1.

Opmerkelijk is wel, dat als het om het opstaan met Christus in een nieuw leven en de daaruit voortvloeiende navolging van Hem gaat, Wiggertsz dan de wensvorm wil handhaven. Dat lijkt erg subtiel, maar ligt in het licht van zijn verbondsbeschouwing wel voor de hand. Want valt het eerste onder de belofte van het verbond, het tweede valt onder de voorwaarde van het verbond. Zolang het om de belofte gaat, is er de indicatief van het gegeven heil: de in het verbond opgenomen dopeling *is* in Christus ingelijfd. Maar zodra het over de voorwaarde van het verbond gaat, namelijk het volgen van Christus in een nieuw leven, dan gaat het om de imperatief, die van mensenkant moet worden nagekomen, maar waarvoor hij wel de genade van God nodig heeft, waarom dan ook wordt gebeden.

Wiggertsz' theologie een belofte-theologie

Overzien wij Wiggertsz' verbondsbeschouwing, dan blijkt een aantal facetten daarvan belangrijk te zijn. In de eerste plaats valt ons op, dat aan het verbond en vooral aan de verbondsbelofte niet alleen een centrale maar ook massieve betekenis wordt toegekend. Wiggertsz' theologie kan worden gekwalificeerd als verbondstheologie, nog beter, als belofte-theologie. Het in de belofte gefundeerde verbond beheerst zijn visie op de openbaring van God en zijn relatie tot de mens. Dit komt niet alleen in zijn zonde- en genadeleer tot uiting, maar ook al in zijn scheppingsleer.

Wiggertsz ziet schepping en verlossing als een eenheid, omdat zij samen de inhoud vormen van het ene voornemen van God. Hij spreekt over Gods 'Voornemen van de scheppinghe des menschen/ en in de Beloftenisse van de verlossinghe des Menschen (zijnde 't selve Voornemen ende de Beloftenisse/ elcx tot haren tijdt)...'.²⁷

Van welke structureel-theologische betekenis dit is, blijkt uit wat Wiggertsz erop laat volgen. Hij is er namelijk van overtuigd, dat uit de scheiding binnen dit ene voornemen Gods volgt, dat de hele leer, zoals de eigenschappen van de natuur van God en van de natuur van de mens, omdat die daaruit voortvloeit, vervormd wordt.

Want was het voor de orthodoxe calvinisten zo, dat de mens geschapen is om tot eer van God er te zijn, Wiggertsz meent, dat de mens niet geschapen is, 'op dat God eenige eere van hem soude behalen/ maer op dat de Mensche de ghemeynschap des levens ende salicheyts met God soude hebben...'.²⁸

Als dit van de schepping van de mens geldt, geldt dit evenzeer van de zonde en de verlossing van de mens. Volgens de orthodox-gereformeerden ging het ook daarin uiteindelijk om de verheerlijking van Gods deugden en zo van Zichzelf.

27. *Copien*, 40.

28. Het is mogelijk om hier een ramistisch element op te merken, gezien Ramus' definitie van de theologie: *Theologia doctrina Deo vivendi*. Vgl. o.a. P. Lobstein, *Petrus Ramus als Theologe*, Strassburg 1878.

Maar Wiggertsz stelt daartegenover: '...ghij sult moeten bekennen/ dat Godt in hem een selfstandich wesen zijnde/ niet van noode ghadt heeft/ omme door ende in den val des menschen d'oorsaecken te soecken/ daer door zijne barmharticheyt/ rechtveerdicheyt/ enzovoorts bekend mochten worden/ ende dat hy door gehoorsaemheyt gheert wort: ende ghy sult moeten segghen/ dat Godt door de zonde des menschen (...) niet van nooden hadde/ iae niet en mochte verheerlijcket worden'.²⁹

In het licht daarvan moet Wiggertsz dan ook komen tot het ene, universele verbond, dat God opricht met Adam en zijn nageslacht. Wiggertsz spreekt dan over de 'salicheyt Adams', die 'alle zyne nacomelingen toegerekent is geweest'.³⁰ Wel komt hierin opnieuw naar voren, dat deze 'salicheyt' een objectief en tegelijk voorwaardelijk karakter draagt. Zij beperkt zich namelijk tot 'de weldadicheyt ende barmherticheyt Godts' en ze is er voorzover 'de zelve conditien toelaten'. Inhoudelijk bestaat zij niet daaruit, dat de mens zonder zonde is, 'maer omme sonder verdoemenisse/ ende slavernye der zonde/ ontfanghen en geboren te worden'.³¹

Spanning in Wiggertsz' verbondsleer

Het is duidelijk, dat hier sprake is van een grote spanning in Wiggertsz' verbondsleer. Want aan de ene kant vult hij de verbondsbelofte, met handhaving van haar universele omvang, maximaal in. Hij spreekt over 'salicheyt'. Elders formuleert hij het als volgt: '... dat alle Menschen uit cracht der uitgesproken Beloftenisse Godts/ Adam ende Eva in den Paradyse gegheven/ aleer sy eenige kinderen ghegenereert hadden/ door de toerekeninghe der rechtveerdicheyt Jesu Christi/ reyn ghemaect/ ende tot een levendighe hope wedergehaert zijn/ ende dattet Verbondt der Ghenaden in Jesu Christo/ crachtich is/ tot vergevinghe der zonden/ ende heylichmaeckinge des Geestes/ allen Menschen/ daer van Adam te wortel ende stam is'.

Het maximaal positieve valt ons in deze omschrijving op. Niet alleen de rechtvaardiging in Christus maar ook de wedergeboorte en de heiliging van de Geest worden hier genoemd. Maar blijkbaar zijn dat stuk voor stuk heilsgoederen, die uiteindelijk de mens gegeven worden, wanneer hij (zelf) aan de gestelde voorwaarden van geloof en liefde voldoet.

Want anderzijds geldt aan de kant van de mens de voorwaarde om dit verbond der genade te houden. Het is wel zo, 'dat het Verbondt der Ghenaden/ welck Godt met Adam en zijne zaede opgericht heeft/ hem ende zijnen zaedt in Christo/ ontlosset heeft van de Verdoemenisse der zonde/ ende hem vernieuwet heeft na den Beelde Godts'. Maar Wiggertsz wil dit zo verstaan, dat 't

29. *Copien*, 57.

30. *Copien*, 64.

31. *Copien*, 64 v.

selfde/ niet absolutelijcken/ (is) dan na het limiteren van de Conditien des Verbondts/ dewelcke zijn: soo hy ende zijn zaedt (elcx tot haren tijden) 't selfde getrouwelijck onderhoude...'.³²

Binnen de spanning van deze enerzijds universele en anderzijds beperkend-voorwaardelijke verbondsleer loopt het toch uiteindelijk daarop uit, dat het verbond bij Wiggertsz zijn duidelijke grenzen heeft. Hij brengt namelijk een radicale scheiding aan tussen hen, die wel en die niet tot het verbond behoren. Beiden delen in de erfzonde, maar alleen de laatsten treft de verdoemenis, terwijl alleen de eersten delen in de vergeving.

Het laatste zou de indruk kunnen geven, dat Wiggertsz uiteindelijk toch een particularistische visie op de genade huldigt, die hem weer dicht in de buurt van de orthodoxe calvinisten zou brengen. Dit laatste is echter niet het geval. Duidelijk leert hij namelijk, zoals wij zagen, dat niet alleen de zonde van Adam maar ook de aan Adam beloofde zaligheid aan al zijn nakomelingen worden toegerekend.³³ Wiggertsz beroept zich daarbij op Romeinen 5:18 en meent hierin bij Calvijn aan te sluiten, die ook van de belofte in dit Schriftwoord zegt,³⁴ dat zij niet voor Christus alleen geldt, maar voor 'het gehele menschelijke geslacht'.³⁵ Als dit universele de belofte geldt, geldt dit niet minder de roeping, die door de prediking van het evangelie plaatsvindt.³⁶

De overeenkomst met Calvijn is echter meer schijn dan werkelijkheid. Want bij Wiggertsz zit hier de overtuiging achter, dat niet alleen de universaliteit maar ook de realiteit van het heil in Christus' dood reeds ligt opgesloten. Wiggertsz' universele en tegelijk massieve verbondsvisie is ten diepste daarin gegrond, dat Christus niet alleen voor alle mensen is gestorven, maar dat Hij hen allen ook realiter heeft gerechtvaardigd, zodat niemand verloren gaat vanwege zijn erfzonde. 'Alle mensen zijn vanwege de door God verkondigde belofte gereinigd door de toerekening van de gerechtigheid van Jezus Christus, zodat alle uit vrouwen geboren koningen en priesters zouden zijn en Adam en heel zijn nageslacht in staat zijn gesteld de slang te bestrijden en te overwinnen'.³⁷

32. *Copien*, 13.

33. Volgens G. Schrenk is Wiggertsz degene uit de kring van de humanistisch-gereformeerden, 'der am entschiedensten die universalistische Tendenz vom Bundesgedanken aus vertritt' en daarom in een kerkelijke strijd verwikkeld raakte (*A.w.*, 54).

34. Evenals Snecanus beroept ook Wiggertsz zich graag op Calvijn, daarmee suggererend, dat zijn calvinisme niet in twijfel kon worden getrokken. In de discussies, die Wiggertsz met de synode had, speelde het verschillend interpreteren van Calvijn (toen al!) een grote rol. Vgl. A.J. van 't Hooft, *A.w.*, 196v.

35. Wiggertsz wijst erop, dat Gods genade om te verlossen even zeker een universele genade is als het zeker is, dat aan Adam de belofte ervan is geschonken, voordat hij zijn vrouw bekend had. Vgl. *Copien*, 408. Vgl. A.J. van 't Hooft, *A.w.*, 197 en Th. van Oppenraaij, *O.c.* 104.

36. *Copien*, 87 s: '...is de beroepe/ die door de predicatie des Euangeliums geschiedt/ niet min alghemeyn/ als de Beloftenisse: Jac als de ghenade der verlossinge/ die daer inne vercondigt wort/ alghemeyn is'. Vgl. Th. van Oppenraaij, *O.c.*, 105.

37. Vgl. Th. van Oppenraaij, *O.c.*, 105. Van Oppenraaij verwijst naar J. Reitsma en S.D. van Veen, *Acta der provinciale en Particuliere Synoden*, Groningen 1893, 192. Ik heb het citaat daar echter niet kunnen terugvinden.

Alleen blijkt dit universele karakter van de belofte tegelijk verbonden te zijn met het voorwaardelijke ervan. Daarmee is zoals wij al zagen evenzeer een kenmerkend facet van Wiggertsz' verbondsleer gegeven.

Hij ziet het verbond volstrekt voorwaardelijk en tweezijdig. Daardoor krijgt de universele, tot alle mensen gerichte, belofte toch een particuliere uitwerking. Want alleen zij zullen genieten van de zaligheid, 'die in de genade volstandig blijven en zich van hun dwalingen zullen bekeren'. Daartegenover is 'het niet nakomen der voorwaarde de enige oorzaak waarom zovelen, niet alleen van Adams kinderen, maar ook van die der Bondgenoten, ter verdoemenis vervallen'.³⁸ Deze laatsten komen dan weer onder de volledige straf van de erfzonde inclusief de verdoemenis te liggen, waarvan zij eerder dankzij de verbondsbelofte waren bevrijd.

Voorwaardelijke verkiezing

Met dit laatste wordt meteen duidelijk, dat Wiggertsz ook de orthodox-gereformeerde leer van de volharding der heiligen heeft afgewezen. Volgens de laatsten is het 'soo dat het tot geen en tijden gheschieden can/ dat eenige van deghene/ welcke Godt tot de ghemeynschap van dien uytvercoren heeft/ se selve ter wijlen sy daer van noch vreemt zijn/ versuymen jae afweeren/ ofte als sy eenmael daer van deelachtich gheworden zijn/ wederomme verliesen connen'.³⁹ Daartegenover stelt Wiggertsz, dat de bondgenoten wel door de genade van Christus en de gemeenschap van de Heilige Geest de kracht hebben om in de genade te volharden. Maar aan de andere kant kunnen zij door de inwonende kracht der zonde de genade verwerpen en zo opnieuw onder de toorn en het oordeel van God vallen. Daarom spoort de Geest de gelovigen zo ernstig aan en klinkt de oproep om voorzichtig te wandelen en de tijd uit te kopen, omdat de dagen boos zijn.⁴⁰

Het is te verwachten, dat achter Wiggertsz' voorwaardelijke verbondsleer een evenzeer voorwaardelijke verkiezingsleer schuilgaat, die niet op het getal maar op de eigenschappen der uitverkorenen is gericht. Hij leert namelijk, 'dat God gheen seker ghetal van Menschen/ maer alleene qualiteyten vercoren heeft. Item, dat der Menschen getrouwicheyt int onderhouden des Verbondts/ ende vollenbrengen van de Conditien desselfs/ d'oorsaecke is/ wacromme d'eene vercoren worde/ ende d'andere niet'.⁴¹ Het is 'een eeuwig plan van God, waardoor Hij besloten heeft, dat alleen zij, die geloven in de naam van Zijn enige Zoon, het eeuwige leven zullen hebben'.

Daartegenover wijst hij af de leer, dat 'God, voorziende dat het hele menselijke geslacht door de zonde zou vallen in het oordeel, zich heeft voorgenomen som-

38. *Copien*, 64. Vgl. A.J. van 't Hooft, *A.w.*, 197.

39. *Copien*, Voorrede, 9.

40. *Copien*, 378. Vgl. Th. van Oppenraaij, *O.c.*, 106.

41. *Copien*, 413.

migen door Christus te verlossen, bestaande uit slechts het mindere deel van deze ellendige massa, en het andere grote deel buiten Christus en de verlossing, die hij zou bewerken, te plaatsen en hen in hun verdoemenis te laten omkomen'.⁴² Opmerkelijk is, dat wij bij Wiggertsz reeds een in vier trappen verdeelde verkiezingsleer aantreffen zoals later ook bij Arminius te vinden is. 1. Dat God van eeuwicheyt voorgenomen heeft den Menschelycken gheslachte te verlossen. 2. Daaromme den Menschelijke gheslachte door 't woordt der Beloftenisse beroepen heeft tot de gemeynschap van de selve zijne Ghenade. 3. Op dat alle degene die in zijne Sonc souden gheloof hebben/ dat eeuwige leven mochten verkrijghen. 4. Ende dat hy door zijne Voorwetenheyt/ na sulcke Conditien des gheloofs en ongheloofs/ alle menschen onderscheyden/ ende alleene de ghelovighe totter eeuwighe salicheyt wtvercoren heeft.⁴³

In deze samenvatting komt tegelijk ook het radicaal infra- (beter post-)lapsarisch standpunt van Wiggertsz naar voren, als hij over de verkiezing opmerkt, 'dat deselve met de verwerpinge niet tot de scheppinge maer tot de verlossinge der menschen toebehoort'. De consequentie daarvan is, dat de verkiezing niet alleen dicht tegen het verbond aanligt, maar ten opzichte daarvan zelfs een secundaire plaats inneemt. Dit wordt bevestigd door Wiggertsz' opmerking, dat de verkiezing 'niet moghe toegevoecht worden voor ofte teghens de beloftenisse, dewelcke toebehoort allen bondtghenooten ende haren kinderen; maer dat se den mensche, *nae* (curs. C.G.) de ontfanghene beloftenisse, ende *nae* 't inhouden van de conditien, daarinne wtgedrukt zijnde, moet toeghevoecht worden als een gerichte Godts...'.⁴⁴

Snecanus, Wiggertsz en Arminius

Aan het begin merkten wij op, dat de vriendschap tussen Snecanus en Wiggertsz onder andere berustte op een theologische verwantschap. Nu wij Wiggertsz' verbondsleer hebben weergegeven, blijkt deze verwantschap duidelijk. Vooral in het leren van het universele en tegelijk conditionele karakter van het verbond staan beiden dicht bij elkaar. Maar ook in alle andere facetten van hun verbondsleer komt de verwantschap tot uiting. Opvallend is vooral, dat ook bij Wiggertsz evenals bij Snecanus het toepassende werk van de Heilige Geest geen (eigen) aandacht krijgt. Wel wordt ze in de 'beloftenisse' van het verbond als aanwezig verondersteld, maar deze aanwezigheid wordt dan toch weer afhankelijk gemaakt van de eigen menselijke geloofsbeslissing, waardoor hij alleen in het verbond is en kan blijven. Hoe dit geloof zelf tot stand komt en hoe het in relatie tot het werk van de Geest eruit ziet, komt bij Wiggertsz niet ter sprake. Blijkbaar had hij in zijn gericht zijn op de menselijke verantwoordelijkheid daarvoor geen belangstelling.

42. *Copien*, 83. Vgl. Th. van Oppenraaij, *O.c.*, 103.

43. *Copien*, 487.

44. Vgl. H.C. Rogge, *A.w.*, II, 215.

Met name Wiggertsz' verkiezingsleer heeft aanleiding ertoe gegeven, dat men in een later stadium een grote verwantschap heeft ontdekt tussen hem en Arminius en de Remonstranten. In wezen zijn alle componenten van Arminius' verkiezingsleer bij Wiggertsz al terug te vinden. Maar of dat ook van zijn verbondsbeschouwing geldt, zal nog moeten blijken.

8. Jacobus Arminius (1559-1609)

Arminius in de traditie van de (gereformeerde) humanisten

Nadat wij in de voorgaande hoofdstukken de verbondsleer van de rooms-katholieke humanist Coornhert en de gereformeerde humanisten Anastasius, Sneecanus en Wiggertsz hebben onderzocht, ligt het voor de hand om ons nu bezig te houden met de vraag, hoe Arminius over het verbond heeft gedacht. We hebben reeds meerdere malen opgemerkt, dat genoemde humanisten al in de tijd van de remonstrantse twisten zijn beschouwd als voorlopers van Arminius en zijn volgelingen. Dit werd niet alleen door de orthodox-gereformeerde tegenstanders van Arminius zo gezien, maar ook door de remonstranten zelf. Als wij Arminius zelf over deze relatie raadplegen, blijkt, dat hij inderdaad bewust zich bij genoemde humanisten heeft aangesloten.

Allereerst is dit duidelijk wat betreft Coornhert.¹ Maar nog duidelijker zien wij de aansluiting van Arminius bij de gereformeerde humanisten, met name bij Sneecanus. We denken dan vooral aan Arminius' verklaring van Romeinen 9 (aangeduid als *Analysis*), die in feite niets anders is dan een persoonlijke brief van Arminius, gericht aan Sneecanus, die in hetzelfde jaar (1596) een zeer uitvoerige uitleg van ditzelfde hoofdstuk had gepubliceerd² en waaraan we reeds uitvoerig aandacht hebben geschonken.

1. H. Heppe wijst erop, dat Arminius de geschriften van Coornhert en zijn aanhangers bestudeerd heeft. Vgl. H. Heppe, *Geschiede des Pietismus*, A.w., 88.
2. Deze verklaring van Romeinen 9 is eigenlijk een aanhangsel van een door Arminius geschreven boek, waarin hij het geschrift van W. Perkins over *De Voorveroordining (De Praedestinationis modo et ordine et de amplitudine Gratiae divinae Christiana et perspicua disceptatio*, Cambridge 1598) weerlegt. Hij richt zich erin rechtstreeks tot Sneecanus. De titel is *APPENDIX Ad superiorem libellum: continens Tractatiunculam materiae congeneris, Analysis, videlicet, brevem Noni capitis Epistolae Pauli ad Rom.* In deze later aangebrachte titel wordt vermeld, dat Sneecanus eerder over dit hoofdstuk een uitleg had gegeven. Ook wordt verwezen naar het dispuut, dat Arminius in 1593 voor de Amsterdamse predikantenconcio over Rom. 9 heeft gehad. Arminius' uitleg van Romeinen 9 (*Analysis*) verscheen waarschijnlijk nog in 1596, nadat in datzelfde jaar Sneecanus' verklaring was uitgegeven. De *Analysis* is te vinden in de *Opera Theologica*, Leiden 1629, 778-807 (*Works*, III, 485-519). Vgl. C. Bangs, *Arminius. A Study in the Dutch Reformation*, 2e ed., Grand Rapids 1985, 147 ss. en E. Dekker, *Rijker dan Midas. Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)*, Zoetermeer 1993, 31 s. Naast de oorspronkelijke, Latijnse editie van de werken van Arminius raadpleegden wij ook de Engelse vertaling ervan. De volledige Latijnse titel luidt: *Jacobi Arminii Opera Theologica*, Leiden 1629. De Engelse vertaling: *The Works of James Arminius* (Transl. James Nichols), Kansas City 1986 (Repr.).

Arminius' uitleg van Romeinen 9

Aan het begin van Arminius' *Analysis* spreekt hij zijn dankbaarheid uit over Sneecanus' geschrift en betuigt hij zijn hartelijke instemming ermee. Arminius beoogt met zijn in briefvorm gegoten geschrift dan ook niets anders dan om Sneecanus' uitleg van Romeinen 9 te bevestigen.

Hij wil echter nog duidelijker dan Sneecanus aantonen, dat dit een visie op Romeinen 9 en inclusief op de hele bijbelse verkiezingsleer inhoudt, die in strijd is met wat Beza daarover heeft geleerd. Het draagt dus een nog duidelijker antithetisch karakter ten opzichte van Beza's orthodox-gereformeerde verkiezingsleer dan Sneecanus' geschrift. Van de laatste zagen we, dat ook daarin de spits weliswaar tegen Beza was gericht, maar dat dit zoveel mogelijk door Sneecanus in positieve vorm is gegoten. Waar mogelijk stemt hij met Beza in of wijst hij erop, dat de scopus van Beza's uitleg een andere was dan die van hemzelf en dat daaruit de verschillen goeddeels te verklaren zouden zijn.

Inhoudelijk bestond de overeenstemming tussen Sneecanus en Arminius daaruit, dat door beiden een kwalitatieve verkiezingsleer uit Romeinen 9 werd afgelezen. Daarin gaat het niet om een eeuwige en onveranderlijke verkiezing door God van bepaalde personen, verbonden met een even eeuwige en onveranderlijke verwerping van bepaalde personen. Dat was de uitleg van Beza. Sneecanus en nu ook weer Arminius meenden op grond van Romeinen 9 te moeten leren, dat God mensen uitkoos of verwierp, die bepaalde eigenschappen bezaten of niet bezaten. In deze eigenschappen ging het hoofdzakelijk om het geloof in Christus. Het kwam daarop neer, dat God de gelovigen heeft verkoren en de ongelovigen verworpen. Maar daarin ging het wel om een eeuwige en onveranderlijke verkiezing of verwerping.

De overeenkomst tussen Sneecanus en Arminius is dus groot. Toch valt er in deze vergaande overeenstemming ook een verschil op te merken. Dat verschil betreft nu juist het verbond. Dat geldt niet zozeer de inhoud van de verbondsgedachte zelf als wel de theologische positie, die het verbond inneemt.

Bij Sneecanus hebben we opgemerkt, dat het verbond in zijn theologie zonder meer centraal staat. Was voor Beza de predestinatie de 'summa' van het christelijk geloof, voor Sneecanus was dat het verbond. We hebben ook gezien, dat dit geheel overeenkomt met beider uitleg van Romeinen 9. Voor Beza ging het in dat hoofdstuk om de dubbele predestinatie, waaraan zo'n centrale betekenis werd toegekend, dat zij naar Beza's overtuiging de hele Romeinenbrief beheerste, dus ook de voorafgaande hoofdstukken, waarin de rechtvaardiging centraal staat.

In Sneecanus' uitleg van Romeinen 9 merkten wij echter op, dat niet de predestinatie maar het verbond in het middelpunt staat. Waar Beza de predestinatie leest, leest Sneecanus het verbond.

Het gevolg daarvan is, dat bij Sneecanus verkiezing en verbond zo dicht tegen elkaar aan komen liggen, dat zij nagenoeg in elkaar opgaan. Het gaat in Romei-

nen 9 om het verbond volgens de verkiezing. Dat betekent, dat het in dit hoofdstuk dus om het verbond gaat, maar dat het specifieke van Romeinen 9 is, dat hier aan het verbond een eeuwigheidsdimensie wordt toegekend, omdat hier blijkt, dat het verbond gegrond is in het eeuwig en onveranderlijk voornemen van God. God heeft van eeuwigheid af gekozen voor het verbond als de weg, waarlangs de mens tot behoud komt.

Nu zien wij in Arminius' uitleg van Romeinen 9, dat de verbondsgedachte toch weer naar de achtergrond wordt geschoven. Voorzover ik kon nagaan, spreekt hij daarin maar één keer uitdrukkelijk over het verbond.³ Het voornemen van God, waarover Romeinen 9 spreekt, bestaat volgens Arminius daaruit, dat 'Hij besloten heeft om, nadat aan de eerste voorwaarde, die toegevoegd was aan het wettelijk verbond, niet was voldaan, en de mens door de val onmachtig was geworden om eraan te voldoen, het verbond der genade door Christus met ons op te richten en uit genade de voorwaarde van het eerste verbond over te brengen naar het geloof in Christus, waardoor zij die in Hem geloven hetzelfde zouden verwerven, wat daarvoor door ons verworven was, wanneer door ons zelf aan de volledige gehoorzaamheid van de wet zou zijn voldaan'.⁴

We hebben hier met een volledige definitie van het verbond te maken, die als zodanig voldoende duidelijkheid verschaft over de wijze waarop Arminius over het verbond heeft gedacht. We komen daar echter nog nader op terug. Nu volstaan wij met het maken van een tweetal opmerkingen.

In de eerste plaats blijkt hieruit, dat in vergelijking met Snecanus het verbond bij Arminius, in formele zin althans, een veel geringere rol heeft gespeeld. Wat daarvan de oorzaak is, valt niet duidelijk aan te geven. Eerder hebben wij reeds het vermoeden uitgesproken, dat de leer van de verkiezing steeds meer in het centrum van de theologische en ook kerkelijke belangstelling kwam te staan, waarbij het verbond meer op de achtergrond werd gedrongen.

Er kan echter ook een strikt theologische reden worden aangegeven. We hebben gezien, dat in de orthodox-gereformeerde theologie het verbond ook inhoudelijk steeds duidelijker door de verkiezing werd overheerst. Daardoor kreeg het verbond steeds minder een eigen plaats in de theologische bezinning. Dat dit ook structureel-formele en terminologische gevolgen moest hebben ligt voor de hand. Eén van die gevolgen was, dat er steeds minder over het verbond werd gesproken en steeds meer over de verkiezing, waartoe het verbond impliciet werd gerekend. Merkwaardigerwijs zien wij nu hetzelfde gebeuren in het kamp van de humanistisch-gereformeerde theologen, althans bij Arminius. Ook hij gaat hoe langer hoe meer de verkiezing in zijn theologie centraal stellen, zowel materieel

als formeel. En ook bij hem heeft dit tot gevolg, dat het begrip verbond weinig meer door hem wordt genoemd.⁵

Een tweede opmerking sluit direct daarbij aan. Al speelt bij Arminius formeel het verbond geen grote rol meer, inhoudelijk krijgt het wel evenals bij Snecanus een overheersende plaats. Dat blijkt reeds uit de ene keer, dat hij het begrip 'verbond' expliciet invoert in zijn uitleg van Romeinen 9. Daarin blijkt het verbond inclusief zijn wederkerig en voorwaardelijk karakter de inhoud van het goddelijke voornemen te zijn. Nu zien wij echter, dat de meeste keren door Arminius dit voornemen wordt ingevuld met de goddelijke verkiezing. Alleen deze ene keer doet hij dit met het verbond. Inhoudelijk bestaat daartussen echter geen enkel verschil. Verkiezing en verbond blijken wat betreft hun heilsinhoud aan elkaar gelijk te zijn.

Wat dit laatste betreft beweegt Arminius zich geheel in de lijn van Snecanus. Het verschil is alleen, dat Snecanus dan voortdurend spreekt over het verbond, heel vaak over het verbond volgens de verkiezing, en Arminius alleen over de verkiezing, op die ene uitzondering na, die wij boven hebben genoemd.

De oratie over het priesterschap van Christus

We gaan nu niet verder op Arminius' verklaring van Romeinen 9 in. Omdat het nodig is, dat wij een evenwichtige en complete kijk op Arminius' verbondsleer krijgen, willen wij eerst teruggaan naar het begin van Arminius' theologische bezinning. We kunnen dit begin niet exact vastleggen, zeker niet wat zijn verbondsleer betreft. We zetten in bij zijn oratie over het priesterschap van Christus (*Oratio*), die hij vlak voor zijn benoeming als professor aan de universiteit van Leiden heeft gehouden.⁶

Rondom deze oratie ging het spannend toe, omdat Gomarus als hoogleraar te

3. In *Opera*, 799 gebruikt Arminius het woord 'pactum'.

4. *Opera*, 786, (*Works*, III, 497): *Propositum autem hoc est quod Deus statuit, postquam prior conditio foederi legali addita non esset praestita & homo per lapsum in praestandi impotentiam incidisset; foedus gratiae per Christum nobiscum inire & ex gratia conditionem prioris foederis in fidem in Christum transferre; quo in illum credentes idem obtineremus, quod antea non nisi per obedientiam legis plenariam a nobis ipsis praestitam fuisset consecuti.*

5. B. Loonstra wijst erop, dat in de controverse tussen de gereformeerden en de humanisten en in het bijzonder Arminius het verbond niet in het geding was en daarom geen opvallend punt van discussie. Vgl. B. Loonstra, *Verkiezing - Verzoening - Verbond, Beschrijving en beoordeling van de leer van het pactum salutis in de gereformeerde theologie*, Zoetermeer 1990, 25. G. Schrenk merkt op, dat met name door de invloed van Ursinus en Olevianus de foederaal-gedachte in Nederland zo verbreid was, 'dass sie später sogar (curs. C.G.) bei Arminius und Episcopus nicht fehlte'. Vgl. G. Schrenk, *Gottesreich und Bund*, A.w., 55. Deze opmerking van Schrenk geeft eveneens aan, dat het verbond bij Arminius niet een belangrijke plaats inneemt. Het lijkt me dan ook wat overtrokken, wanneer R.A. Muller meent, dat de schokken ('shock-waves'), die Arminius' predestinatieler binnen het orthodoxe geloofssysteem veroorzaakte 'nergens zo duidelijk tot uitdrukking kwamen' dan in wat hij leerde aangaande het verbond. Muller merkt op, dat Arminius 'produces both an alteration of early Reformed covenant doctrine and a development of the federal motif quite different from that which occurred in seventeenth century Reformed orthodoxy'. Dat is inderdaad juist, maar we moeten wel bedenken, dat Arminius daarin niet de eerste was, maar stond in een traditie van bijna een halve eeuw. Daarbij speelde bij Arminius het verbond formeel en structureel een ondergeschikte rol. Vgl. R.A. Muller, 'The federal Motif in seventeenth Century Arminian Theology' in *Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis*, 62,1 (1982), 102 s. Vgl. ook R.A. Muller, 'The christological Problem in the Thought of Jacobus Arminius', Idem, 68,2 (1988), 148.

6. *Opera*, 9 26 (*Works*, I, 402-431). De volledige titel is: *Oratio de Sacerdotio Christi*.

Leiden betrokken was geweest bij de benoeming van Arminius en daarbij vermoedens had geuit over zijn eventuele onrechtzinnigheid.⁷ Het was dus zaak, dat Arminius duidelijk maakte, dat hij een betrouwbaar-orthodox theoloog was. Daarom begon hij zijn loopbaan met thema's te behandelen, waarover onder de theologen geen verschil van mening bestond. Of dat werkelijk zo was? In feite behoren juist Arminius' eerste geschriften niet alleen tot de 'rijkste bronnen' van zijn theologie,⁸ maar ook zijn hierin de theologische fundamenteën gelegd voor zijn latere afwijkende leringen over de predestinatie en het geloof.⁹

Het verbond kenmerkend voor de relatie tussen God en mens

Tot het orthodoxe 'voorkomen' van Arminius' oratie kan wellicht ook worden gerekend, dat hij hierin een belangrijke betekenis toekent aan het verbond, al wordt dit niet uitdrukkelijk gethematiseerd zoals Gomarus in zijn inaugurele rede had gedaan.¹⁰

Arminius beschouwt het tot het primair kenmerkende in de relatie tussen God en mens, dat er sprake is van een 'geven' en 'ontvangen'.¹¹ Het ontvangen geschiedt van de kant van de mens en vraagt om een erkenning tot eer van de Gever, die God is. God heeft echter deze erkenning niet nodig. Daar is zijn 'vrijgevigheid' ('benignitas') te groot voor. Hij wil deze erkenning daarom alleen eisen, wanneer Hij de mens met zich verbonden heeft door de grotere en veel voortreffelijkere weldaad van een wederkerig verbond.¹²

Zo is de wederkerige verbondsrelatie tussen God en mens bij Arminius een grondgegeven, dat niet expliciet maar wel impliciet zijn hele theologie beheerst. Arminius legt dan ook de volle nadruk op het wederkerig karakter van dit verbond. Dit geschiedt echter wel in een bepaalde orde. Daarin is God de eerste, die zich aan de mensen verplicht, voordat de mensen zich aan Hem verplicht weten.

Want elk verbond tussen God en mens bestaat uit twee delen. Het eerste is de voorafgaande belofte van God, waardoor Hij zichzelf aan de mens verbindt tot een zekere plicht en tot de daaruit voortvloeiende daden, die bij deze plicht passen. Het tweede is het na-volgende voorschrift van een plicht, die van de

mens wordt geëist en waarmee hij wederkerig aan God beantwoordt.¹³ Het is de relatie tussen God als Koning en de gelovigen als Zijn volk, dat leeft overeenkomstig zijn geboden en alle zegeningen van Hem verwacht. Dat zijn de twee daden, die de mensen jegens God verplicht zijn overeenkomstig het verbond.

Arminius werkt dit nader uit door het te verbinden met het eigenlijke thema van zijn oratie, het priesterschap van Christus. Hij zet in bij het door God met de mens gesloten verbond, waarin de relatie tussen beide verbondspartners dus gelijk is aan die van een koning en zijn volk. Op God rust de koninklijke taak, die bestaat uit het medelen van elk noodzakelijk goed, het afwenden van het kwaad en het opleggen van wetten. Arminius rekent daar ook het profetische toe, wat niet anders is dan een medelen van de Goddelijke wil, wat òf door God zelf òf door gezanten van Hem als vorm van verbondscommunicatie wordt gedaan.

Aan de kant van de mens wordt dit verbond gekenmerkt door een religieuze relatie, die bestaat uit een 'vrome, toegewijde onderwerping' ('devota submissio').¹⁴ Zij bestaat eigenlijk uit daden en getuigenis van dankzegging. Daartoe zijn allen, die in het verbond delen, verplicht. Het is de priesterlijke taak, waartoe zij krachtens het verbond zijn geheiligd en waarin zij hun gaven en gebeden aan de Allerhoogste opofferen. Omdat God oneindig goed is, verbond Hij aan deze priesterlijke taak van de mens tegelijk een koninklijke om zo beelddrager van God te zijn temidden van zijn broeders en in staat te zijn om in Gods naam gerechtigheid te oefenen en de hem geschonken gaven te gebruiken ten dienste van allen.¹⁵

Adam, met wie God allereerst zijn verbond gesloten had, was tot zo'n priesterlijke en koninklijke taak geroepen. Hij moest dat doen in een volkomen heiligheid. 'Weest heilig, want Ik, de HERE uw God ben heilig (Lev. 19:2).'¹⁶ Adam moest dat echter niet alleen voor zichzelf doen, maar, als een echte priester, ook plaatsvervangend voor anderen.

Adam heeft daaraan echter niet lang voldaan. Hij overtrad het verbond door zijn ongehoorzaamheid en viel in de zonde.

Maar omdat hij priester was, deed hij ook dit niet alleen voor zichzelf, maar ook voor alle anderen. Zo verviel niet alleen het priesterschap van Adam maar ook het verbond tussen God en de mensen. God hield daarmee op Koning van zijn volk te zijn en de mensen werden niet langer meer door God erkend als zijn volk.

Zo zou het zijn gebleven, als God niet vol ontferming Adam ertoe verwaardigd had om hem weer in gunst aan te nemen en besloot met dezelfde partners een ander verbond aan te gaan. Niet eenzelfde verbond, dat zij hadden overtreden

7. Vgl. C. Bangs, *O.c.*, 256 ss. en R.A. Muller, *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius*, Grand Rapids 1991, 23 ss.

8. Vgl. R.A. Muller, *God, Creation, and Providence, O.c.*, 25 s. en E. Dekker, *O.c.*, 40. Dekker merkt over de oratie over het priesterschap van Christus op, dat haar strekking, voorzover hij kon nagaan, orthodox is (41). Wat de verbondslcer, die daarin wordt vertolkt, betreft, is dit inderdaad juist, zelfs tot in de terminologie toe.

9. R.A. Muller, *God, Creation, and Providence, O.c.*, 25 s.

10. Vgl. G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 's-Gravenhage 1929, 48-50. (Zie blz. 56)

11. *Opera*, 10 (*Works*, I, 406): Primus omnium, qui inter Deum & Homines respectus est, dati & accepti constat rationibus...

12. *Opera*, 11 (*Works*, I, 406).

13. *Opera*, 11 (*Works*, I, 406 s.).

14. *Opera*, 11 (*Works*, I, 406).

15. *Opera*, 12 (*Works*, I, 408).

16. *Opera*, 12 (*Works*, I, 409).

en wat nu afgeschaft was, maar een verbond van genade.¹⁷ Maar dan moest er wel een andere en betere middelaar komen, die met zekerheid voor het van kracht blijven van dit verbond instond en die niet slechts een offer van dankzegging maar een offer van verzoening zou aanbrengen. Zo komt Arminius dan bij het priesterschap van Christus terecht als de Middelaar van het nieuwe verbond der genade.

Op dat laatste, het optreden van Christus als Middelaar, gaat Arminius uitvoerig in. Opmerkelijk is daarbij, dat hij ook dan weer de verbondsgedachte invoert. Want ook Christus is tot dit priesterschap aangesteld krachtens een verbond. Het valt hierbij op, dat hij dan niet het woord 'foedus' gebruikt, maar 'pactum'. Christus is 'ex pacto' (op grond van een verbondssluiting) aangesteld tot priester, en wel van Godswegen door middel van een eedzwering. Arminius sluit hier aan bij het levietische priesterschap, dat ook 'ex pacto' is opgelegd. Hij verwijst naar Maleachi 2:5: 'Mijn verbond van leven en vrede is met hem'. De eed, die ermee verbonden is, wijst op het bijzondere van dit priesterschap.¹⁸

Door deze eed is tegelijk ook de onveranderlijkheid en eeuwigheid van dit priesterschap aangetoond. Vooral hierdoor verschilt dit verbond van het 'wet-tische' verbond, dat gold voor Adam in het paradijs. Aan dat verbond heeft God namelijk niet zijn eed willen verbinden, omdat Hij op de wijze van dit verbond eigenlijk niet wilde handelen. Het droeg daardoor een tijdelijk karakter.

Hetzelfde gold trouwens ook van het oordeel van God over de mens, die dit verbond verbrak. Ook dat was, vanwege het ontbreken van de eed, geen blijvend oordeel. Dit verbond was daarom ook niet onveranderlijk. Zo kon God dus op grond van zijn welbehagen daarna 'iets anders en beters' ervoor in de plaats geven. Daaraan heeft God wel zijn eed verbonden, zodat dat wel een 'definitief en eeuwig' ('postremum & peremtorium') karakter ontving.¹⁹

Opmerkelijk zijn de termen, die Arminius zowel voor het eerste als het tweede verbond gebruikt. Hij spreekt niet alleen over het 'eerste verbond', maar ook over het 'verbond der werken', het 'verbond der wet' en het 'oude verbond'. Het tweede verbond noemt hij het 'andere verbond', het 'verbond des geloofs', het 'verbond der genade' of het 'nieuwe verbond'.²⁰ In dit eeuwige genadeverbond wordt de mens krachtens het priesterschap van Christus zelf ook weer hersteld zowel in zijn koninklijk als in zijn priesterlijk ambt.²¹

17. *Opera*, 13 (*Works*, I, 410): ...foedus aliud, non secundum id, quod transgressi erant, quodque jam inveteraverat, imo abolitum erat, sed novum gratiae, cum iisdem inire statuat.

18. *Opera*, 16 (*Works*, I, 415).

19. *Opera*, 17 (*Works*, I, 417s.).

20. *Opera*, 21 (*Works*, I, 424).

21. *Opera*, 24 (*Works*, I, 429s.).

Voorlopige conclusies

Overzien wij deze gegevens, dan vallen enkele dingen ons op. In de eerste plaats gebruikt Arminius verschillende termen om de twee verbonden aan te duiden. Dat kan erop wijzen, dat de terminologie van het verbond in die tijd nog niet vastlag en een vloeiend gebruik van de termen toeliet.²² In ieder geval maakte Arminius ook gebruik van de termen, die door de orthodox-gereformeerde theologen werden gebezigd.

Met name geldt dit van het verbond der werken en het verbond der genade, in hun tegenovergestelde betekenis. Wij kwamen deze aanduidingen al eerder tegen, onder andere bij William Perkins, die op een later moment door Arminius is bestreden. Ook de term 'verbond der wet' kan hij aan Perkins hebben ontleend, omdat hij die ook gebruikt. Perkins sluit daarin dan weer aan bij Caspar Olevianus. Het kan ook zijn, dat hierin Olevianus directe invloed op Arminius heeft uitgeoefend.

Het is van betekenis, dat Arminius aan het begin van zijn theologische loopbaan deze twee verbonden leert. Er blijkt uit, dat hij in dit stadium nog de orthodox-gereformeerde lijn volgt en (nog) niet de humanistisch-gereformeerde lijn, die veel meer neigde tot de leer van het ene verbond, dat zowel vóór als na de val van kracht was. Dit zou erop kunnen wijzen, dat wat de verbondsléer betreft, Arminius op dit moment zich nog niet door het humanistisch-gereformeerde denken heeft laten leiden.

Tegelijk merken wij toch ook nu reeds een zekere overeenkomst met de humanisten op. Ze bestaat daaruit, dat Arminius de grondrelatie tussen God en mens ziet als een verbondsrelatie, die in haar wezen bepaald wordt door een wederkerigheid van geven, ontvangen en erkennen. Hoe diepgaand deze relatie na en door de zondeval van de mens en de daarop volgende genade van God in Christus zich ook wijzigt, de boven aangegeven structuur van verbondsmatige wederkerigheid blijft gehandhaafd.

Een derde aspect van de verbondsgedachte, die Arminius in zijn oratie naar voren brengt, betreft de relatie tussen het verbond, dat God met Christus sluit en het 'andere' verbond, dat door Arminius onder andere als verbond der genade wordt aangeduid. De vraag is, of het hier om twee verschillende verbonden gaat of om hetzelfde verbond. Zou het eerste gelden, dan zou Arminius eigenlijk drie verbonden hebben geleerd. Het eerste verbond der werken, het verbond met Christus en het verbond der genade.

In deze laatste zin heeft B. Loonstra Arminius ter sprake gebracht. Hij rekent hem tot de vroegste getuigen van het pactum salutis, het verbond des vredes. Loonstra fundeert zijn mening op wat Arminius schrijft over het verbond ('pac-

22. Vgl. R.A. Muller, *God, Creation, and Providence, O.c.*, 243: Arminius wrote at a time when covenant theology was still fluid both in its structures and in its terminology...

tum'), op grond waarvan Christus tot priester is aangesteld.²³ Het is een wederkerig verbond, waarin God eist en belooft en waarin Christus de belofte doet om te volbrengen, wat God eist. Opmerkelijk is echter, dat Arminius hier consequent de term 'pactum' gebruikt en niet het woord 'foedus'. Dat kan erop wijzen, dat hij deze verbondssluiting tussen God en Christus een eigen plaats toekent, die niet op hetzelfde niveau staat als het verbond der werken en der genade. Want bij de laatste gebruikt Arminius doorgaans de term 'foedus', zij het niet consequent. Dit geeft de indruk, dat Arminius dit verbond tussen God en Christus als een verbond sui generis heeft willen verstaan, dat in het heilsgebeuren een eigen plaats inneemt. Ook Loonstra komt overigens tot deze conclusie.²⁴

Daaraan kan nog een tweede opmerking worden toegevoegd. We merkten al op, dat Arminius dit 'pactum' tussen God en Christus ontleent aan Maleachi 2:5: 'Mijn verbond met hem was het leven, en de vrede'. Maar in de nadere invulling ervan sluit hij zich vooral aan bij wat de Hebreeënbrieff schrijft over Christus als de Middelaar en Hogepriester van het nieuwe verbond.²⁵ We mogen aannemen, dat ook het woord 'pactum' door Arminius daaraan is ontleend. Dat zou verklaren, waarom hij het woord 'pactum' hier gebruikt en niet het woord 'foedus'. Want de Hebreeënbrieff gebruikt uitsluitend het Griekse woord 'diatheke' en niet 'syntheke'. Arminius' taalgebruik sluit zich dan aan bij dat van de Hebreeënbrieff en legt geen terminologisch verband met het foedusbegrip, dat Arminius voor het verbond van God met de mens zowel vóór als na de val gebruikt.²⁶

Dat Arminius het 'pactum salutis' zo nauw verbindt met het hogepriesterschap van Christus, kan mede het feit verklaren, waarom hij daarna nooit meer over dit verbond tussen God en Christus spreekt. Het spreken daarover droeg een incidenteel karakter, dat uitsluitend verband hield met het in zijn oratie behandelde thema van het priesterschap van Christus, voornamelijk in aansluiting bij wat de Hebreeënbrieff daarover had geschreven.

Er is echter ook een andere verklaring mogelijk. Zoals wij reeds bij het gebruiken van de term 'verbond der wet' invloed van Olevianus bij Arminius vermoedden, zo zouden wij ook hier deze invloed mogelijkerwijs kunnen aannemen. Het was immers tot nu toe vrijwel alleen Olevianus geweest, die een dergelijk pactum had geleerd.²⁷ Door hem wordt hiervoor echter nog niet de

term 'pactum' gebruikt, maar wel is het opvallend, dat ook Olevianus zich aansluit bij de Hebreeënbrieff en de nadruk legt op de eedzwering en het eeuwig karakter van dit verbond. Tegelijk legt hij een nauwe verbinding met het genadeverbond tussen God en zijn verkorenen, dat in deze verbondssluiting tussen de Vader en de Zoon is gegrond. Het ligt voor de hand om hier een verbindingsslijn naar Arminius te trekken, al wordt dat door Arminius zelf niet gedaan. In ieder geval moesten deze uitspraken de orthodox-gereformeerde hoorders van Arminius' oratie vertrouwd in de oren geklonken hebben.

Het bovenstaande brengt ons echter wel tot de vraag, of dit pactum tussen God en Christus als een apart verbond binnen het raam van Arminius' theologie kan worden beschouwd. Niet alleen het incidentele spreken hierover doet ons daaraan twifelen, maar ook binnen de oratie zelf wijst alles erop, dat het niet de bedoeling van Arminius is geweest om dit pactum als een 'derde' verbond te zien, op enigerlei wijze verbonden met de twee andere verbonden. In feite heeft dit pactum alleen de functie om aan te geven, dat en waarom aan het 'andere' verbond der genade een eeuwige geldigheid door God is toegekend. Dit nieuwe verbond is mogelijk geworden door het nieuwe priesterschap van Christus, die met eedzwering door God daartoe was aangesteld. Door die eed kreeg dit priesterschap van Christus een eeuwigblijvende geldigheid en dankzij dit priesterschap deelde ook het nieuwe verbond der genade in deze eeuwige geldigheid.

In werkelijkheid gaat het in dit 'pactum' tussen de Vader en de Zoon dus alleen om het eeuwig geldende van het genadeverbond, dat in Christus is gegrond, in tegenstelling tot het tijdelijke karakter van het verbond der werken, dat God met Adam had gesloten. Dit kan worden beschouwd als een eigen invulling van Arminius, die zowel voor hemzelf als voor de latere ontwikkeling van de pactum salutis-idee binnen de (gereformeerde) verbondsléer geen gevolgen heeft gehad.

De Apologie

Wat wij aan het begin al opmerkten, namelijk dat het verbond bij Arminius ondanks de verbondsmatige structuur van zijn theologie formeel slechts een geringe rol speelt, wordt bevestigd, wanneer wij nu ons onderzoek richten op het overige oeuvre van Arminius. Wij noemden aan het begin reeds Arminius' uitleg van Romeinen 9, die behoort tot de vroegste uitingen van Arminius' afwijkende inzichten.²⁸ We zagen, dat daarin slechts eenmaal een volledige omschrijving van het genadeverbond voorkomt, maar wij constateerden tevens, dat als Arminius wel voortdurend over de verkiezing spreekt, hij een invulling eraan geeft, die inhoudelijk dezelfde is als bij het verbond.

23. *Opera*, 16: Ille est ex pacto & quidem ex parte Dei per juramentum confirmato. Vgl. B. Loonstra, *A.w.*, 21 vv.

24. Dit 'pactum salutis' bij Arminius heeft in ieder geval nog niet de kenmerken van het pactum salutis zoals dit in de latere gereformeerde traditie is uitgewerkt. B. Loonstra merkt terecht op, dat wat Arminius hierover zegt door hem 'nergens wordt (...) uitgewerkt in de richting van een verlossingsverbond tussen de Vader en de Zoon (*A.w.*, 25).

25. *Opera*, 14 ss. (*Works*, 414 s.).

26. De studie van B. Loonstra maakt duidelijk, dat in verband met het pactum salutis nooit anders dan over 'pactum' is gesproken en niet over 'foedus'. Arminius maakt daarop geen uitzondering.

27. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie*, II, *A.w.*, 50.

28. Arminius preekte over Romeinen 9 in 1592/93. Vgl. J. H. Maronier, *Jacobus Arminius, Een Biografie*, Amsterdam 1905, 69 vv.; C. Bangs, *O.c.*, 147 ss., 193 ss. en E. Dekker, *A.w.*, 31 v.

Ditzelfde gegeven treffen wij aan, wanneer wij zijn *Apologie* doornemen. Arminius schreef dit traktaat als verdediging tegen een aantal stellingen, die de ronde deden als zijnde van hem afkomstig, en waarin zijn afwijkende opvattingen over de predestinatie werden weergegeven.²⁹ Ook hierin zijn we zelfs het woord ‘verbond’ niet tegengekomen. Het was ook niet aan de orde, in zoverre de genoemde stellingen er niet over spraken en het blijkbaar dus geen punt van discussie was. Het ging over de leer van de verkiezing en niet over die van het verbond.

Maar als wij deze *Apologie* op haar inhoud bekijken, blijkt het ook hier zo te zijn, dat wat Arminius verkiezing noemt, inhoudelijk gelijk is aan wat hij elders een enkele keer het verbond noemt.

Voorop staat, dat Christus voor allen en een ieder gestorven is.³⁰ Deze universele reikwijdte van Christus’ dood wordt niet beperkt door de erfzonde, want deze oerzonde op zich zal volgens Arminius niemand verdoemen.³¹ Dat sluit tegelijk in, dat zelfs alle heidenkinderen, die geen (actuele) zonden gedaan hebben, behouden worden. Daarom zijn ook alle volken bij dit universele heil in Christus betrokken.³² Arminius noemt haar de *gratia sufficiens*, de genade die voor allen voldoende is en aan allen wordt geschonken.

Anderzijds vraagt God van de mens het geloof. Van dat geloof geldt, dat het niet zonder de genade van God is, maar tegelijk vraagt het van de mens zijn gehele inzet, omdat God die genade alleen niet onthoudt aan hem die ‘doet, wat in zijn vermogen ligt’.³³

Arminius gebruikt hierbij dezelfde uitdrukking, die de middeleeuwse nominalisten al gebruikten: God onthoudt zijn genade niet aan hen, die doen wat in

hen is.³⁴ Hieruit wordt niet alleen duidelijk, dat Arminius zich aansluit bij de scholastieke visie op de genade³⁵ en het geloof, maar ook, dat hij de goddelijke verkiezing, waarover het in deze *Apologie* gaat, inhoudelijk laat beheersen door het verbond, al noemt hij het woord niet. Want het verbond is de verbinding tussen God en mens, waarin zowel de belofte van het heil van Gods kant als de eis van het geloof van mensenkant hun plaats krijgen.

Tegelijk is dit accent op de eis van het geloof voor Arminius aanleiding om in deze *Apologie* ook zijn rechtvaardigingsleer uiteen te zetten. In die rechtvaardiging neemt namelijk ook het geloof een centrale positie in. Het is niet Christus, maar het geloof, waardoor de mens door God wordt gerechtvaardigd.³⁶

De Declaratio

Geheel in overeenstemming met de *Apologie* wordt ook in Arminius’ *Declaratio* het verbond niet genoemd. Ook hier kan dit worden verklaard uit het feit, dat Arminius in deze *Declaratio* vooral zijn aangevochten verkiezingsleer nader ontvouwt. Hoezeer de verkiezing hem bezighield, brengt Arminius zelf onder woorden, als hij aan het begin van zijn verhandeling opmerkt, dat zij het eerste en belangrijkste artikel is in de religie, waarop zijn overdenkingen al vele jaren zijn gericht.³⁷ Maar Arminius maakt tegelijk duidelijk, dat zijn verkiezingsleer een andere is dan de orthodox-gereformeerde, die hij om vele redenen afwijst.

Van de laatste geldt in ieder geval niet, dat zij het fundament is van het christelijk geloof, noch van het behoud en de zekerheid ervan.³⁸ Dat geldt echter wel van zijn eigen verkiezingsleer, omdat zij de ‘materie’ van het evangelie is, ja het evangelie zelf.³⁹ In deze laatste omschrijving ligt echter ongenoemd de verbondsgedachte opgesloten, omdat dit evangelie naar Arminius’ overtuiging

29. Vgl. o.a. E. Dekker, A.w., 47 v.

30. *Opera*, 153 (*Works*, II, 9 s.).

31. *Opera*, 153: *Peccatum originale neminem condemnaturum*. Het is echter niet juist, als Strehle meent, dat de straf op de zonde van Adam beperkt is gebleven tot het beroofd worden van de oorspronkelijke gerechtigheid en evenmin, dat de toerekening van Adams zonde aan het nageslacht door Arminius wordt afgewezen. Vgl. S. Strehle, *Calvinism, Federalism, and Scholasticism*, O.c., 190. Strehle verwijst o.a. naar *Disputatio Privata*, XXXI, 9, 10 (*Opera*, 378). Daar staat echter: *Hinc accidit, ut omnes homines qui naturaliter ex ipsis propagandi fuerint morti temporali & aeternae obnoxii evaserint & dono isto Spiritus sancti sive iustitia originali vacui: quae poena privatio imaginis Dei & peccatum originale appellari solet*. Arminius laat echter in het midden, of er in de plaats van de oorspronkelijke gerechtigheid een tegenovergestelde hoedanigheid in de mens is gekomen. Zelf acht hij het waarschijnlijker, dat alleen het gemis van deze gerechtigheid de oerzonde is, omdat dat genoeg was om de actuele zonden te begaan en te produceren. Zie ook *Disputatio Publica*, VII, 15, 16 (*Opera*, 242): *Omnes enim in Adamo peccarunt* (Rom. 5:11). *Quare etiam quidquid illatum est poena parentibus primis, etiam posteritatem omnem pervasit & urget, adeo ut omnes filii irae sint natura, rei condemnationis & mortis tum temporariae tum aeternae, denique vacui originariae illius iustitiae & sanctitatis: Quibus malis oppressi manebunt in aeternum, nisi ex illis liberentur per Iesum Christum...* Uit deze gegevens blijkt, dat Arminius ten opzichte van de erfzonde een ambivalente mening heeft gehad. In de *Apologie* stelt hij, dat de oerzonde geen eeuwige veroordeling met zich meebrengt, maar in de *Disputationes* zegt hij van wel.

32. *Opera*, 156 (*Works*, II, 14-16).

33. *Opera*, 158 ss. (*Works*, II, 19 s.): *Deus gratiam suam nemini negabit facienti quod in se est*.

34. Vgl. o.a. H.A. Oberman, ‘Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam’, in *The Harvard theological Review*, LV, 4 (1962), 335 ss. De studie van E. Dekker heeft uitvoerig en grondig aangetoond, hoezeer Arminius’ genadeleer door het (neo-)scholastieke denken (met name van F. Suárez) is beïnvloed (Vgl. o.a. A.w., 157-165).

35. Omdat wij in onze studie over de gereformeerde verkiezingsleer de genadeleer van Arminius hebben behandeld, gaan wij er nu niet dieper op in. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, A.w., 106 vv. Zie ook E. Dekker, A.w., 161 vv.

36. *Opera*, 171 s. (*Works*, II, 42 ss.): *Iustitiam Christi nobis non imputari ad iustitiam, sed tamen credere nos justificare*. Over Arminius’ rechtvaardigingsleer zie men C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, A.w., 122-125.

37. *Opera*, 99 (*Works*, I, 613 ss.): *Primus & primi nominis in Religione articulus, in quem meditationes quasdam habeo, iamque inde a multis retro annis quippiam meditatui fui, de Praedestinatione Dei est, id est, de Electione hominum ad salutem & reprobatione ad interitum*.

38. *Opera*, 102 (*Works*, I, 618): *Quod est non sit fundamentum Christianismi, salutis, aut certitudinis de salute*.

39. *Opera*, 119 (*Works*, I, 654): *Fundamentum Christianismi est, salutis & certitudinis de salute*. Opmerkelijk is Arminius’ zware accent op het ‘fundament’ van de christelijke religie. Het

niets anders bevat dan Gods belofte van heil verbonden met de eis van het geloof.

Disputationes publicae

Het verbond komt het meest expliciet naar voren in de disputaties van Arminius, met name in zijn *Disputationes privatae*.⁴⁰ In de *Disputationes publicae* gaat het vooral om de dertiende disputatie, die handelt over de vergelijking van de wet met het evangelie.⁴¹ Deze vergelijking valt verschillend uit. Gaat het om het wezen ('substantia') van beide, dan is er een principiële overeenkomst. Want niet alleen hebben beide eenzelfde auteur, maar ook gaat het zowel in de wet als in het evangelie om dezelfde zaak, namelijk om de eis tot gehoorzaamheid en een belofte van beloning.

Worden wet en evangelie nader met elkaar vergeleken, dan blijkt er voor Adam in het paradijs nog voornamelijk een overeenkomst tussen beide te bestaan. Want Adam had met de hulp van God de mogelijkheid om de wet te volbrengen en zo voor het beloofde heil in aanmerking te komen. Op een gelijke wijze is in het Nieuwe Testament het evangelie ingeschreven in de harten van Gods bondgenoten, waardoor ook zij in staat zijn om aan de vereiste voorwaarde van dit verbond te voldoen.

Maar er zijn ook verschillen, die vervolgens door Arminius worden opgesomd. Het belangrijkste verschil is, dat de wet eist: 'doe dit en gij zult leven (Rom. 10:5)', terwijl het evangelie zegt: 'indien gij gelooft, zo zult gij behouden worden'.⁴²

Van de wet van Mozes, gegeven aan Israël en in het Oude Testament ons geopenbaard, geldt echter alleen, dat zij tegenover het evangelie staat.⁴³ Armi-

staat in die tijd in de theologische discussie centraal. Beza was er al mee begonnen door de dubbele predestinatie te verheffen tot de 'summa' van de christelijke religie. Beza gebruikt ook vaak de term 'fundament' (Vgl. C. van Sliedregt, A.w., 289). Snecanus stelt daartegenover, dat het verbond 'summa' van de religie is en daarbij vooral doelt op de wederkerigheid van belofte van heil en eis van geloof. Arminius zegt nu weer opnieuw, dat de verkiezing dit fundament is, maar vult dit begrip dan wel zo in, dat het inhoudelijk gelijk is aan wat Snecanus (en soms ook Arminius zelf) het verbond noemt.

40. Vgl. R.A. Muller, 'The federal Motif', *O.c.*, 103: 'The two sets of disputations are the main source for Arminius' federal doctrine'. Naar de authentieke waarde van deze disputaties als neerslag van Arminius' eigen opvattingen, is tot nu toe geen onderzoek gedaan. We mogen aannemen, dat zij deze opvattingen nagenoeg integraal weergeven. Zie over de betekenis van de disputaties als bron van de theologie van hem, onder wiens leiding ze hebben plaatsgevonden o.a. W.J. van Asselt en E. Dekker (Red.), *De scholastieke Voetius*, Zoetermeer 1996, 3 vv.

41. *Opera*, 270 ss. (*Works*, II, 203 ss.): *Legis & Evangelii comparatione*.

42. *Opera*, 270 (*Works*, II, 204). J.M. Hicks wijst vooral op het verschil tussen wet en evangelie bij Arminius, waardoor zijn visie op het nieuwe verbond tegenover het verbond met Adam wordt bepaald. Het laatste is gebaseerd op de verdienste van de mens, het eerste op de verdienste van Christus. Vgl. J.M. Hicks, *The Theology of Grace in the Thought of Jacobus Arminius and Philip van Limborch: A Study in the Development of Seventeenth-Century Dutch Arminianism*, Ann Arbor 1985, 92 ss.

nius spreekt dan over het 'oude verbond' ('vetus pactum'), dat door God gemaakt is als een over de zonde vertoord God, omdat onder het 'eerdere verbond' (priori foedere) deze onverzoend was gebleven. Onder dit 'eerdere verbond' verstaat Arminius de relatie tussen God en Adam in het paradijs, die hij reeds omschreven heeft als een wets-relatie. Dit 'eerdere' verbond noemt Arminius ook het 'eerste' verbond ('primum foedus') of het 'jeugdige' verbond ('primaevum foedus'), dat er was in de 'jeugdige' staat der rechtheid ('in primaeva integritate').

In de plaats van dit oude verbond heeft God als verzoend God het nieuwe verbond ingesteld. Van dit verbond is niet Mozes maar Christus de Middelaar, door wie de verzoening der zonden zou worden tot stand gebracht. Over de ambten van Christus handelt dan ook de volgende disputatie. De overeenkomst met zijn oratie over het priesterschap van Christus is hier opvallend.

Hiermee is alles, wat Arminius in zijn publieke disputaties over het verbond heeft geschreven, weergegeven. Het resultaat is dus vrij pover, zodat we op grond daarvan ook nu moeten vaststellen, dat het verbond bij Arminius althans formeel en expliciet geen belangrijke rol heeft gespeeld.

Toch komt het verbond wat zijn inhoudelijke betekenis betreft nog wel enkele malen in deze publieke disputaties voor. Als wij de vijftiende disputatie uit deze serie, die handelt over de goddelijke predestinatie, opslaan, blijkt ook nu weer, dat zonder dat het verbond wordt genoemd, het hier in wezen ('genus Praedestinationis') om dezelfde materie gaat als bij het verbond.⁴⁴

De predestinatie heeft volgens Arminius niets te maken met de wet, die alleen maar eist, maar wel heeft zij alles met het evangelie te maken, waarin God zijn wil openbaart, dat ieder die de Zoon aanschouwt en in Hem gelooft, het eeuwige leven zal hebben.⁴⁵ Ditzelfde kwamen wij al eerder tegen bij Arminius' verbondsbeschouwing. Inhoudelijk verschil tussen verbond en verkiezing is er dus ook hier niet. Het strikt predestinatiaanse ervan is alleen,

43. *Opera*, 271 (*Works*, II, 205 s.). S. Strehle meent, dat Arminius een grotere tegenstelling tussen het oude en nieuwe verbond ziet dan in de orthodox-gereformeerde verbondsleer. Hij beroept zich daarvoor vooral op de *Apologie*. Het geloof van de oudtestamentische heiligen zou niet gelijk zijn aan dat van de nieuwtestamentische gelovigen. Hij wil zelfs ruimte laten voor de gedachte, dat deze gelovigen niet in de hemel zijn gekomen, voordat Christus zijn verlossingswerk had volbracht (*Apologia*, X). Ook was hun messiaanse verwachting nog duister. Hun geloof bestond meer uit een algemene kennis van de goddelijke genade (*Apologia*, XI). Toch was dit voor hen voldoende om zalig te worden. Want al is er alleen zaligheid door de prediking van het kruis, het lag in het vermogen van de Heilige Geest om zonder dat genade te bewerken. Arminius beroept zich ook hier op de middeleeuwse these, dat God doet wat in Hem is aan de mens, die doet wat in hem is, met dien verstande, dat dit handelen zowel van de mens als van God door zijn genade is bepaald: *facienti quod in ipso est vi gratiae divinae quae ipsi iam obtigit, huic Deus maiorem gratiam largietur* (*Apologia*, XV). Dit laatste artikel heeft echter betrekking op de heidenvolken en niet op het oudtestamentische Israël. Vgl. S. Strehle, *Calvinism, Federalism, and Scholasticism*, *O.c.*, 190-192.

44. *Opera*, 283 ss. (*Works*, II, 226): *De Divina Praedestinatione*.

45. *Opera*, 284 (*Works*, II, 226).

dat deze wil van God tot behoud van mensen door het geloof niets anders is dan het eeuwige en onherroepelijke decreet, omdat het de uiteindelijke openbaring bevat van de hele raad van God aangaande ons behoud in het evangelie. De verkiezing is dus niets anders dan de eeuwigheidsdimensie van Gods genadeverbond met de gelovigen, die de bondgenoten zijn. God heeft van eeuwigheid besloten om op de wijze van het (wederkerig) verbond de (gelovige) mens te behouden.

Het is daarom ook te begrijpen, dat Arminius in het verlengde daarvan Christus het fundament noemt van deze verkiezing, zoals Hij ook de Middelaar is van het genadeverbond. Arminius noemt beide in dezelfde zin. 'Wij stellen als fundament van dit decreet Jezus Christus, de Middelaar van God en mensen...' .⁴⁶

Het verbond komt ook nog zijdelings ter sprake in de zestiende disputatie, die gaat over de roeping van de mensen tot het behoud. Inhoudelijk staat deze roeping gelijk met de manier, waarop de mens in het nieuwe verbond met God gaat delen. De roeping gaat van God uit, maar het 'eerste doel' daarvan is, 'dat de geroepen door het geloof de roepende God en Christus antwoorden en zo worden tot bondgenoten van God door Christus die de Middelaar is van het nieuwe verbond'.⁴⁷ Gelovigen en bondgenoten zijn dus dezelfde,⁴⁸ zoals gelovigen en verkorenen ook dezelfde zijn. Want het gelovig en bondgenoot worden is als het meest directe doel van de roeping weer gericht op het laatste doel, 'het behoud van de verkorenen en de eer van God, waarvoor de roeping weer het medium is'.⁴⁹

De nauwe relatie tussen verbond en verkiezing keert nog weer terug als Arminius ook de roeping en het antwoord des geloofs van de mens daarop fundeert in de eeuwigheid. Want omdat al onze werken aan God van eeuwigheid bekend zijn en God niets doet, wat Hij van eeuwigheid niet heeft besloten, heeft Hij ook de roeping volgens zijn eeuwig besluit zo ingesteld en geregeld, dat al wie geroepen wordt in de tijd, van eeuwigheid zou gepredestineerd zijn om geroepen te worden en in die staat, tijd, plaats, wijze en krachtdadigheid geroepen wordt, waartoe hij gepredestineerd is om zo geroepen te worden. Want anders zou de uitvoering van het besluit zelf verschillen.⁵⁰

46. *Opera*, 284 (*Works*, II, 227): *Decreti illius Fundamentum ponimus Iesum Christum, Mediatorem Dei & hominum...*

47. *Opera*, 287 (*Works*, II, 233): *Finis proximus vocationis est ut vocati Deo & Christo vocanti per fidem respondeant & sic Dei foederati per Christum foederis novi Mediatorem fiant.*

48. *Opera*, 287 (*Works*, II, 233): *fideles vero facti & foederati Deum & Christum ament...*

49. Arminius noemt als laatste doel het behoud van de verkorenen en de eer van God. *Opera*, 287 (*Works*, II, 234): *Finis remotus est salus Electorum & gloria Dei, cujus respectu ipsa ad gratiam vocatio medium est...*

50. *Opera*, 288 (*Works*, II, 235).

Disputationes privatae

Het meest uitvoerig en systematisch komt het verbond ter sprake in de *Disputationes privatae* van Arminius. De negenentwintigste disputatie is aan het verbond speciaal gewijd, met dien verstande, dat het hierin alleen gaat over het verbond, dat God met de eerste mensen heeft opgericht.⁵¹ De disputatie begint met het verbond te zien als vormgeving van de wijze, waarop God zich met de mens verbindt. De mens is namelijk door God uitverkoren om Hem vrijwillig lief te hebben en te gehoorzamen. Deze door Arminius getypeerd als 'religieuze' relatie, die wel boven de schepping als zodanig uitgaat, maar toch vanaf het begin de verhouding tussen God en mens heeft gekenmerkt, heeft God vastgelegd in een verbond. Arminius spreekt in dit verband niet alleen over een verbond maar ook over een contract, hetgeen de wederkerigheid nog extra accentueert.⁵² In dit verbond eist God van de mens gehoorzaamheid en belooft hij beloning daarvoor maar ook straf bij ongehoorzaamheid.

Omdat dit verbond niet alleen belofte maar ook eis bevat, verbonden met zowel beloning als straf, wordt volgens Arminius dit verbond heel vaak wet genoemd.⁵³ Deze wet is oorspronkelijk ingedrukt in de geest van de mens, waardoor de verschuldigde gehoorzaamheid een natuurlijk karakter droeg. Daaraan voegde God een symbolische wet toe, die vorm kreeg in het goddelijk verbod om te eten van de boom der kennis van goed en kwaad. De zin van deze wet had mede haar grond in het feit, dat er in de mens ook een neiging bestond om het gebod te overtreden.

De gehoorzaamheid aan beide wetten is echter van een verschillend niveau. De eerste is de eigenlijke gehoorzaamheid, die beantwoordt aan een leven overeenkomstig Gods wil.⁵⁴ De andere staat op een lager niveau, omdat zij het karakter draagt van een slaafse onderworpenheid en meer een uitwendige belijdenis van gehoorzaamheid is dan de echte gehoorzaamheid zelf.⁵⁵

Als de mens niet gezondigd had, zou dit verbond ook voor het nageslacht zijn blijven gelden. Zo zou hij bevorderd zijn tot onsterfelijkheid.⁵⁶

Wat ons hier opvalt is, dat Arminius in deze disputatie de verbondsrelatie als de meest originele en constitutieve vorm ziet van het samenkomen van God en mens. We vonden dit al eerder in de door ons besproken oratie over het priesterschap van Christus.

We zouden overigens verwachten, dat Arminius naast een disputatie over het eerste verbond met Adam in het paradijs ook een disputatie over het genadeverbond heeft gehouden. Dat is echter niet het geval, althans treffen wij onder

51. *Opera*, 373 ss. (*Works*, II, 369 ss.): *De Foedere Dei cum primis hominibus inito.*

52. *Opera*, 374 (*Works*, II, 369): *...contractum & foedus cum illo inire voluit...*

53. *Opera*, 374 (*Works*, II, 369): *Qua de causa lex Dei saepissime foedus dicitur...*

54. *Opera*, 374 (*Works*, II, 370): *...secundum Deum vere vivere...*

55. *Opera*, 374 (*Works*, II, 370): *...non tam sit obedientia quam professio externa de obedientia...*

56. *Opera*, 375 (*Works*, II, 371).

de gepubliceerde private disputaties er geen aan. Dat kan erop wijzen, dat ook in deze disputaties het verbond in zijn volle gestalte geen uitdrukkelijke plaats inneemt. In dat opzicht tonen de disputaties van Arminius geen ander beeld dan zijn andere geschriften, waarvan wij reeds eerder constateerden, dat het verbond geen belangrijke (formele) theologische positie inneemt.

Dat betekent echter niet, dat het genadeverbond in Arminius' *Disputationes privatae* niet voorkomt. Dat is zeker het geval, maar dan wel op een impliciete manier.

In de dertigste disputatie komt de verbreking van het 'eerste' verbond met Adam aan de orde.⁵⁷ Hoewel Arminius meerdere oorzaken daarvoor noemt, wordt de belangrijkste gezien in de overtreding door Adam van de symbolische wet door het eten van de verboden vrucht.

In de tweeëndertigste disputatie wordt gesproken over de noodzakelijkheid van de christelijke religie.⁵⁸ Ook al is door de overtreding van de mens het eerste verbond verbroken, is het toch nodig, dat er weer een religie komt, omdat deze de enige mogelijke vorm is van de vereniging tussen God en mens. Deze religie komt er echter niet, of zij moet door God worden voorgeschreven en ingesteld. Voor de laatste zijn twee mogelijkheden. God doet dit of door schepping of door herschepping ('restitutio'). Maar hoe dan ook, in deze band der religie verplicht God de mens altijd om de door Hem opgelegde verplichtingen waar te nemen. De continue factor in de relatie tussen God en mens wordt dus beheerst door belofte van Gods kant en verplichting van mensenkant.

Arminius ziet deze religieuze relatie tussen God en mens geconcretiseerd in het verbond. Dat geldt niet alleen in de situatie, waarin de mens verkeerde vóór de zondeval. Nadat dit eerste verbond door de overtreding van de mens was verbroken en er dus een 'andere religie' nodig was, werd ook deze gerealiseerd in de vorm van een verbond.

Dat betekent niet, dat de vervanging van het eerste door het nieuwe verbond vanzelfsprekend en noodzakelijkerwijs plaatsvond. Veeleer is het zo, dat de overtreding door de mens en de daarop volgende verbreking van het verbond voor God een 'gelegenheid' ('occasio') gaf om een nieuw begin als herstel van de relatie met de mens te maken. Dat heeft God gedaan door middel van Christus en daarom is de 'andere religie' een bij uitstek christelijke religie.⁵⁹ Zoals de 'modus' van de religie verandert naarmate de relatie tussen God en mens verandert, verandert dus ook het verbond. Maar de nadruk valt er bij Arminius echter op, dat de substantie gelijk blijft, die bestaat uit 'kennis,

geloof en liefde' tot God, begrippen, die opnieuw de wederkerigheid van de verbondsrelatie tot uitdrukking brengen.⁶⁰

Het verschil in 'modus' komt daarin tot uiting, dat het in het eerste verbond gaat om de relatie tussen Schepper en schepsel, hetgeen inhoudt, dat de religie een streng en strikt karakter draagt, gestempeld door gerechtigheid en wettische gehoorzaamheid. Door de zonde van de mens gaf echter deze relatie geen hoop meer op vereniging met God. De nieuwe relatie werd mogelijk door het door God gegeven herstel van de mens, wat Hij in Christus heeft tot stand gebracht. Daarom is er nu behoud door het geloof in Christus. In deze nieuwe 'christelijke' religie is opnieuw God het 'voorwerp' ('objectum'), niet alleen als Schepper maar nu ook als Herschepper in Christus. Daarom kan God deze religie van de mens eisen, omdat de mens door God als Schepper is gemaakt tot schepsel en door God als Herschepper is gemaakt tot een nieuw schepsel. Tegelijk wil God op deze wijze de Verheerlijker van de mens zijn.

In deze drie namen, God als Schepper, Herschepper en Verheerlijker van de mens, liggen de meest eigenlijke argumenten opgesloten, waardoor de noodzaak om Hem te dienen overtuigend bij de mens overkomt.⁶¹

In de volgende disputatie (33), die handelt over het herstel van de mens,⁶² gaat Arminius dieper in op de aard van de reeds eerder genoemde 'andere religie', die na de zondeval door God in zijn relatie tot de mens is ingevoerd. De herschepping van de mens door God staat daarin centraal. Arminius noemt haar de 'andere oorzaak' ('alteram causam'), waarom God recht heeft om van de zondige mens religie te eisen. Want deze herschepping is een 'herstel' ('restitutio'), ja 'een nieuwe of tweede schepping' ('nova seu secunda creatio'). Inhoudelijk bestaat deze nieuwe schepping uit vergeving en vernieuwing. In wat God door Christus de mens aan vernieuwing heeft gegeven, ligt dus de grond van Gods recht om van de mens geloof en gehoorzaamheid te eisen.⁶³

Om het christologisch karakter van deze nieuwe verbondsrelatie te accentueren, wijst Arminius er uitdrukkelijk op, dat zoals God als Schepper en Herschepper het eerste object van deze nieuwe religie is, Christus als Middelaar het 'andere object' ('alterum objectum') ervan is.⁶⁴ In dit 'andere' wordt door Arminius echter tegelijk de ondergeschikte plaats aangegeven, die Christus inneemt ten opzichte van God zelf.

57. *Opera*, 375 (*Works*, II, 371): Quomodo se homo gesserit in foedere primo praestando, seu de peccato primorum parentum.

58. *Opera*, 378-380 (*Works*, II, 376 s.): De Necessitate Religionis Christianae.

59. *Opera*, 379 (*Works*, II, 377). Het begrip 'occasio' speelt in Arminius' theologie een belangrijke rol. Ze behoort tot de oorzaken, waardoor God in reactie op een daad van de mens tot een bepaalde handeling komt, zonder daarvan afhankelijk te zijn. Vgl. E. Dekker, *A.W.*, I:24 vv.

60. *Opera*, 378 s. (*Works*, II, 376): (nam quo ad substantiam, quae in Dei notitia, fide, amore, &c. consistit, semper eadem est...).

61. *Opera*, 379 (*Works*, II, 376 s.).

62. *Opera*, 380 s. (*Works*, II, 378 s.): De instauratione Hominis.

63. In dit kader kwamen wij al eerder Arminius' these tegen, dat 'God zijn genade niet ontzegt aan hem, die doet wat in hem is' (*Apologia*, art. XVII (*Opera*, 158, *Works*, II, 19). Vgl. R. A. Muller, *O.c.*, 107.

64. *Opera*, 381 (*Works*, II, 379).

Overzien wij het geheel, dan springen enkele zaken in het oog. In de eerste plaats spreekt Arminius ook hier niet vaak over het verbond, maar wel voortdurend over de religie als verbindingsrelatie tussen God en mens. Het is dus ook op grond hiervan niet juist om te stellen, dat Arminius een expliciet foederale structuur aan zijn theologie heeft gegeven.

In de tweede plaats valt het zware accent op het recht van Gods kant en de plicht van mensenkant op, waarmee Arminius de relatie tussen God en mens invult. Daarmee verbonden is de sterke continuïteit, die wordt gezien in de relatie tussen God en mens vóór en na de zondeval. Al is de modus van beide relaties veranderd, de substantie ervan, die bestaat uit kennis, geloof en liefde, is gelijk gebleven. Wellicht is dat ook de reden, waarom Arminius wel spreekt over het ‘nieuwe’ verbond, maar nu niet meer over het *genade*verbond, zoals hij in zijn oratie aan het begin wel deed.

De genade is er wel dankzij het middelaarschap van Christus, waardoor God de mens en daarom ook het verbond heeft hersteld. Maar van de kant van de mens blijft het ook in het nieuwe verbond gelden, dat de eis van Gods kant en de verplichting van mensenkant structuurbepalend zijn zoals dit ook al in het ‘eerdere’ verbond het geval was.⁶⁵

Geen genadeverbond maar het nieuwe verbond

In de negenendertigste disputatie⁶⁶ wordt weliswaar niet thematisch, maar wel inhoudelijk expliciet over het genadeverbond gesproken. Waar we zo-even al op wezen, valt ook hier weer op, namelijk dat Arminius nu niet meer spreekt over het *genade*verbond maar over het ‘nieuwe’ verbond. Dat moet wel daarmee te maken hebben, dat de inzet van dit nieuwe verbond ook nu weer gegrond is in de wil en het bevel van God, die nu nader wordt omschreven als God de Vader en/in Christus. Ook ten opzichte van de zondige mens wil God, dat hij op religieuze wijze opnieuw aan God gehoorzaam is. God heeft gewild, dat dit bevel op de manier van een verbond wordt voorgesteld, dat wil zeggen door een wederkerige eis en belofte van de samenkomende partijen, God en mens.

In onderscheid met het eerste verbond mag dit verbond nooit verbroken worden. Dat is de reden, waarom het een ‘nieuw’ verbond wordt genoemd. Dit verbond is door het bloed van de Middelaar Jezus Christus geheiligd.⁶⁷ Want door zijn dood heeft Christus de belofte, die van te voren testamentair is vastgelegd, geldig en

van kracht gemaakt. Daarom wordt dit verbond ook een ‘testament’ genoemd. Arminius vermeldt hier nog uitdrukkelijk bij, dat Christus door de Vader is aangesteld tot Vorst en Heer, toebedeeld met al de zegeningen, die nodig zijn tot behoud.⁶⁸ Dit slaat weer terug op wat Arminius in zijn oratie over het hogepriesterschap van Christus het ‘pactum’ tussen de Vader en de Zoon heeft genoemd, al is het opmerkelijk, dat hij hier de term ‘pactum’ niet (meer) gebruikt.

In dit verbond staan belofte en eis dus opnieuw centraal. De eis van Gods kant bevat nu, dat de mens gelooft. Door dit geloof voldoet hij aan de vereiste gehoorzaamheid. De belofte, die God eraan verbindt, bestaat ook nu weer uit een beloning van zijn kant, die tot inhoud heeft, dat God de Vader en Christus de zaligmaker van de gelovigen zijn.

Opvallend is de centrale plaats, die Christus in dit nieuwe verbond inneemt. Hij is de Middelaar, die tussen de twee partijen, God en mens, bemiddelt. Van Gods kant stelt Hij bij de mens zijn eis aan de orde en bevestigt Hij de belofte door zijn bloed. Tegelijk bewerkt Hij in de harten van de gelovigen de overtuiging, dat de belofte zal worden vervuld.

Van de kant van de mens doet Christus de belofte aan de Vader, dat Hij door zijn Geest ervoor zal zorgen, dat de mens datgene, wat hij aan God heeft beloofd, zal volbrengen. Anderzijds eist Hij van de Vader, dat Hij zal schenken wat Hij heeft beloofd.⁶⁹

Aan het slot merkt Arminius op, dat in deze wederkerige verbondssluiting tussen God en mens in de Middelaar Christus de christelijke religie op de meest bevredigende wijze gestalte krijgt en haar voortreffelijkheid boven andere religies bewijst, omdat hierdoor zowel de valse gerustheid als de wanhoop worden uitgesloten.⁷⁰

De predestinatie ertussen gevoegd

Nog één keer spreekt Arminius over het verbond en dat is in de veertigste disputatie, die handelt over de predestinatie van de gelovigen.⁷¹ Verrassend is daarbij, hoe hier de relatie tussen verbond en predestinatie wordt gelegd. In de eerste plaats merken wij op, dat het woord predestinatie door Arminius wordt toegepast op de verkiezing van de gelovigen. Dat is bewust en consequent door hem gedaan. In zijn *Declaratio* geeft hij zich daarvan rekenschap.⁷²

In de tweede plaats treft het ons, dat Arminius opnieuw stelt, dat hij het verbond beschouwt als de eigenlijke vorm, waarin God wil, dat de mens zijn religie jegens Hem gestalte geeft. Nu voegt hij eraan toe, dat de predestinatie in feite deze zelfde religie tot inhoud heeft, maar dan geplaatst in het licht van

65. R.A. Muller merkt op, dat het eerste verbond met Adam staat ‘in a proper agreement with the Gospel of Lex fidei in the possibility of its performance’. Muller trekt hier een parallel met R. Baxter (*O.c.* 105).

66. *Opera*, 388 (*Works*, II, 389): De Voluntate & mandato Dei Patris & Christi quo Religionem sibi ab homine peccatore praestari volunt & mandant.

67. *Opera*, 388 (*Works*, II, 390): Hoc mandatum Deus per modum foederis proponi voluit, id est, per mutuum partium contrahentium stipulationem & promissionem & quidem foederis nunquam abrogandi aut interituri, quod propterea novum dicitur & sanguine Iesu Christi tanquam Mediatoris est sancitum.

68. *Opera*, 388 (*Works*, II, 390): Christus constitutus est a Patre Princeps & Dominus...

69. *Opera*, 389 (*Works*, II, 390).

70. *Opera*, 389 (*Works*, II, 391).

71. *Opera*, 389 (*Works*, II, 392): De Praedestinatione fidelium.

72. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, A.w. 115.

Gods eeuwig besluit. Dat betekent, dat wat over de predestinatie wordt gezegd er min of meer tussenin geschoven wordt in een theologisch redebeleid, dat door het verbond wordt bepaald. Verkiezing is 'nadere' fundering van het verbond in het eeuwig besluit van God. 'Nadere' fundering kan wellicht nog beter worden omschreven als fundering 'achteraf'.

We lezen dit af uit de inleiding van deze veertigste disputatie. Arminius merkt daarin op, dat 'omdat tot hier toe is gehandeld over het object van de christelijke religie, namelijk over God en Christus en over de formele redenen, waarom de religie vruchtbaar kan en moet worden uitgeoefend, waaronder de laatste de wil van God is en Zijn bevel, waarin Hij de religie voorschrijft door middel van het sluiten van het verbond, waarmee de roeping van de mensen tot het deelnemen aan het verbond verbonden is, wij hier niet ongepast de predestinatie *tussenin voegen* (curs. C.G.), omdat God daardoor zowel heeft vastgesteld om volgens dit voorschrift met de mensen te handelen alsook daardoor heeft besloten de roeping en de middelen daartoe te realiseren'.⁷³

Waar het dus in het verbond over gaat, namelijk betreffende de wijze, waarop God wil, dat de mens deelt in het heil in Christus en zo met Hem verenigd is, daarover gaat het ook in de predestinatie. Het enig onderscheid tussen beide is, dat het eerste (het verbond) gericht is op de actualiteit van het geloven van de mens als concreet voldoen aan de door God gestelde voorwaarde om in het heil te delen, terwijl de predestinatie ditzelfde bevat, maar dan als inhoud van Gods eeuwig besluit.

Dat wordt bevestigd door de manier, waarop Arminius in deze disputatie over de predestinatie spreekt. Hij noemt haar 'evangelisch', maar dan tegelijk ook eeuwigdurend en onherroepelijk.⁷⁴ En 'daar het evangelie pure genade is, is ook deze predestinatie genade in overeenstemming met de goedgunstige gezindheid van God in Christus'. Predestinatie en evangelie vallen dus ook hier weer samen, zoals wij dat al eerder aantreffen. Maar hetzelfde geldt van het verbond. Daarom vormt bij alle drie Christus het fundament en het centrum.

We zagen al, hoezeer Arminius het verbond christologisch fundeert. Maar van de predestinatie zegt hij eveneens, dat 'Christus het fundament is zoals Hij ook de verdienende oorzaak is van de heilsgoederen, die door dit besluit voor de gelovigen zijn bestemd'.⁷⁵

73. *Opera*, 389 s. (*Works*, II, 392): Quare hucusque actum sit de objecto Religionis Christianae, scil. de Deo & Christo, & de rationibus formalibus cur illis utiliter Religio praestari possit & debeat, inter quas postrema est voluntas Dei & mandatum eiusdem praescribentis Religionem per foederis pactionem cui subnecti oportebit de vocatione hominum ad foederis istius participationem: non incommode hic interferemus de Predestinatione tum qua statuit Deus secundum istud praescriptum cum hominibus agere, tum qua decrevit vocationem istam & media ad illam administrare & prius de priore.

74. *Opera*, 390 (*Works*, II, 392): Haec praedestinatio est Euangelica & propterea peremptoria & irrevocabilis.

75. *Opera*, 390 (*Works*, II, 392): Christum autem ponimus fundamentum istius praedestinationis & causam meritoriam eorum bonorum quae isto decreto fidelibus destinata sunt.

Inhoudelijk betekent dit, dat 'de predestinatie het besluit van Gods welbehagen in Christus is, waardoor Hij bij zichzelf van eeuwigheid heeft vastgesteld om de gelovigen te rechtvaardigen, aan te nemen en met het eeuwige leven te begiftigen, tot eer van Zijn heerlijke genade, ja tot verheerlijking van Zijn gerechtigheid'. Het totale heil ligt zo in deze eeuwige predestinatie besloten. Maar dat geldt niet minder van het verbond.

We komen hier dus weer op grond van vrijwel dezelfde bewoordingen van Arminius tot dezelfde uitkomst, die wij al eerder vaststelden, namelijk dat verbond en verkiezing bij Arminius wat betreft het heil en het delen daarin samenvallen. Alleen valt bij het verbond het zwaartepunt in de actuele geloofsdaad van de mens, waardoor het verbond met God wordt gerealiseerd, terwijl in de verkiezing ditzelfde heilsgebeuren geplaatst wordt in het licht van Gods eeuwig besluit.

Snecanus en Arminius

Onze reeds eerder gedane constatering bij Arminius' uitleg van Romeinen 9, namelijk dat hij zich inhoudelijk geheel aansluit bij Snecanus, blijkt ook van toepassing te zijn bij wat Arminius over het verbond en de verkiezing zegt in zijn andere geschriften, met name in zijn *Disputationes*. Daarbij valt het op-nieuw op, dat in tegenstelling tot Snecanus bij Arminius niet het verbond op de voorgrond staat maar de predestinatie. Wat Snecanus op de noemer van het verbond bracht, brengt Arminius op de noemer van de predestinatie. Duidelijk blijkt dat, wanneer Arminius zijn disputatie over de predestinatie beëindigt met de stelling, dat deze predestinatie het fundament is van het christelijk geloof en van het behoud en van de zekerheid ervan.⁷⁶ Snecanus zou daarvoor in de plaats stellen: het verbond is de hoofdsom van het christelijk geloof. Dat ze echter hetzelfde bedoelen, komt daarin tot uitdrukking, dat beiden hiervoor verwijzen naar Romeinen 9. Zowel Snecanus als Arminius gaven daarvan inhoudelijk eenzelfde uitleg, zoals wij al zagen. Alleen Snecanus sprak daarbij voortdurend over het verbond overeenkomstig de verkiezing, terwijl Arminius vrijwel uitsluitend spreekt over de predestinatie.

De orthodox-gereformeerde verbondsbeschouwing vergeleken met de humanistisch-gereformeerde

Uit het tot nu toe gedane onderzoek is ons gebleken, dat de orthodox-gereformeerde verbondsbeschouwing de volgende kenmerken draagt.

1. Om te beginnen blijkt onderling enig verschil te bestaan wat betreft de invulling en wijze van behandeling van het verbond. Dit blijkt echter slechts

76. *Opera*, 391 (*Works*, II, 393): Haec praedestinatio est fundamentum Christianismi, salutis & certitudinis de salute...

een formeel verschil te zijn, dat zich beperkt tot de omvang en het theologisch gewicht van het verbond in relatie tot de andere delen van de geloofsleer, met name de predestinatieleer. De overeenkomst tussen de orthodox-gereformeerden is duidelijk dominerend. Zij komt daarop neer, dat het verbond wordt beheerst door de verkiezing. Het verbond is de (heilshistorische) uitwerking en concretisering van de eeuwige goddelijke verkiezing. Zij die door God zijn uitverkoren zijn ook degenen, die met Hem in zijn verbond worden opgenomen en zo deelgenoten worden van zijn heil.

2. Dit heeft tot gevolg, dat formeel wel de wederkerigheid van het verbond wordt gehandhaafd, maar de eenzijdigheid ervan in feite bepalend is. In zijn verbond belooft God het heil en eist Hij het geloof, maar in de realisering van het verbond loopt het daarop uit, dat God zelf geeft, wat Hij eist, namelijk het geloof.

3. Het delen in het verbond draagt een particulier karakter, omdat het alleen aan de uitverkorenen toevalt door het hun geschonken geloof. Als er van een universeel accent sprake is, is dat alleen in de voorstelling en aanbidding van het verbond in de prediking. Deze heeft een algemeen karakter, vooral vanwege het feit, dat het niet bekend is wie wel en wie niet verkoren is. In deze algemene aanbidding draagt het verbond altijd een voorwaardelijk karakter. Dat betekent, dat alleen als aan de voorwaarde van geloof en bekering wordt voldaan, het verbond werkelijkheid wordt. Dit houdt echter in, dat er ook dan een particuliere toespitsing van het verbond plaatsvindt (zie boven).

4. In het licht daarvan is duidelijk, dat in de orthodox-gereformeerde verbondstheologie het verbond wordt overheerst door de particuliere verkiezing, die gegrond is in Gods eeuwig en onveranderlijk besluit en die in zijn uitwerking bepaald wordt door Gods absolute eenzijdige genade in Christus door zijn Heilige Geest. Het toepassend werk van de Geest neemt hier een centrale plaats in. De Geest realiseert het verbond, doordat Hij het geloof werkt als vrucht van Gods verkiezende genade in Christus.

5. Wat betreft de onderscheidingen tussen werkverbond en genadeverbond als ook tussen het verbond der verlossing en het genadeverbond, zien wij tussen de orthodox-gereformeerden eveneens enig onderling verschil. Beza en Zanchius kennen deze onderscheidingen (nog) niet. Ze zijn ook in een laat stadium van hun theologische arbeid ontstaan. Gomarus kent ze wel, waaruit zijn beïnvloeding door Ursinus en de puriteinen blijkt. Toch is de theologische uitwerking bij hem nog gering. Zo geeft hij geen nadere reflectie van het feit, dat het natuurverbond zich na de val handhaaft maar tegelijk zich wijzigt. Ook gaat hij niet in op de relatie tussen het natuurlijk en bovennatuurlijk verbond, die beide na de val naast elkaar in de heilsgeschiedenis (althans tot op Christus) zich voortzetten. Pas in een later stadium (Coccejus) zal deze doordenking wel plaatsvinden.

6. In onderscheid met Beza en Zanchius maakt Gomarus als één van de eersten in de Nederlandse orthodox-gereformeerde traditie onderscheid tussen een uit-

wendig en inwendig genadeverbond. Al wordt de onderlinge relatie tussen beide nog weinig door Hem geanalyseerd, duidelijk is wel, dat hierin enerzijds de overheersing van de verkiezing over het verbond in stand wordt gehouden, terwijl anderzijds toch een ruimere omtrek van het genadeverbond wordt aangehouden, waarbij overigens niet geheel duidelijk wordt, waaruit deze grotere ruimte bestaat.

De humanistisch-gereformeerde verbondsbeschouwing kenmerkt zich als volgt.

1. Het verbond neemt niet alleen formeel maar ook materieel een belangrijke, soms zelfs centrale plaats in. De theologie van de humanistisch-gereformeerde theologen is wezenlijk verbondstheologie. Dat blijft ook van kracht, wanneer bij Arminius formeel de verkiezing de plaats inneemt van het verbond.

2. Het verbond zelf draagt een wederkerig karakter, niet alleen in zijn aanzet maar ook in zijn doorwerking en realisering. Het gaat daarin om de belofte van Gods heil, die door de mens in het geloof wordt aanvaard en in de vernieuwing van het leven ook ethische gestalte krijgt. De goddelijke genade neemt daarin een uiterst belangrijke plaats in, maar nooit zodanig, dat de geloofsbeslissing van de mens daardoor wordt verdrongen. Goddelijke genade en menselijke beslissing zijn in een grote spanning onlosmakelijk met elkaar verbonden.

3. De universele visie op het heil en dus ook op het verbond speelt een overwegende rol. Christus is voor allen gestorven en heeft daardoor voor allen het heil aangebracht. Aan allen moet dit evangelie worden verkondigd met de uitnodiging om met God in zijn verbond te treden. Het blijkt echter, dat niet allen, tot wie het evangelie komt, daarop positief ingaan. Het op zich universele heil van het verbond krijgt zo een particuliere uitwerking, omdat alleen zij, die geloven, daadwerkelijk in het verbond met God delen. Opmerkelijk en in een duidelijk contrast met de orthodox-gereformeerden is de geringe plaats, die de Heilige Geest in deze realisering van het verbond inneemt. Een veel groter accent krijgt de geloofsbeslissing van de mens.

4. Het verbond krijgt hierdoor een zodanige centrale positie, dat daarnaast de verkiezing geen eigen plaats inneemt. De wederkerigheidsstructuur van het verbond wordt namelijk ook ingevoerd in de verkiezing van God. Al is God de eerste in zijn verkiezingshandelen, ook daarin zijn goddelijke genade en menselijke beslissing als antwoord daarop onlosmakelijk met elkaar verbonden. Verkiezing en geloof zijn zo op elkaar betrokken, dat de gelovigen worden verkoren en de ongelovigen worden verworpen. Verkiezing is de eeuwigheidsdimensie van het verbond, die gegrond is in Gods vrije besluit.

5. Wij zien, dat de humanisten principieel slechts één verbond kennen, dat als zodanig een verbond van genade is, maar dat wel al bij de schepping van de mens is ingezet. Dat sluit in, dat door de zondeval geen beslissende verandering in de verbondsrelatie tussen God en mens is opgetreden, al kent Arminius de onderscheiding tussen het oude (vóór) en nieuwe verbond (na de val). De continuïteit tussen God en mens in hun wederkerige verbondsomgang over-

heerst en blijft door alle fasen van de geschiedenis van kracht. Hieraan ligt een visie op de (erf)zonde ten grondslag, die de verdervende kracht daarvan, met name ten opzichte van de wilsvrijheid van de mens, relateert, althans in vergelijking en in tegenstelling met de orthodox-gereformeerden. Onderscheidingen als tussen werk- en genadeverbond of tussen verbond der verlossing en genadeverbond worden bij hen (Arminius aanvankelijk uitgezonderd) niet gevonden, hetgeen wijst op een impliciete afwijzing daarvan.

DEEL VI

DE GEREFORMEERDE VERBONDSLEER

IN DE ZEVENTIENDE EN

ACHTTTIENDE EEUW

9. Philippus van Limborch (1633-1712)

Inleiding

In dit laatste deel willen wij nagaan, hoe het spoor van de gereformeerde verbondsleer na de Synode van Dordrecht in 1618/19 verder is getrokken. Eigenlijk moeten wij daarbij spreken over ‘sporen’ in het meervoud. Want uit het voorgaande is ons gebleken, dat steeds duidelijker meer stromingen zich aftekenden binnen de traditie van het Gereformeerd Protestantisme. Deze verdergaande differentiatie geldt niet alleen ten opzichte van de grote tegenstelling tussen het orthodox-gereformeerde en het humanistisch-gereformeerde deel van het Protestantisme, maar ook van de kleinere tegenstellingen tussen de orthodox-gereformeerden onderling.

Het is daarom niet mogelijk, dat wij deze na-Dordtse ontwikkeling uitvoerig en grondig gaan weergeven. Daarvoor is ze te pluriform geweest. Onze studie zou dan, vanwege de toenemende gecompliceerdheid en variëteit binnen het verbondsdelen, uitgroeien tot een formidabele omvang. Daartoe achten wij ons niet geroepen en eigenlijk ook niet aangetrokken, afgezien nog van de vraag, of ons de tijd en gelegenheid ervoor geschonken zouden worden.

Wat ons wel voor de geest staat, is om nu nog enkele hoofdlijnen te schetsen, die na Dordt zich in de gereformeerde verbondsleer aftekenen. Daaruit zou dan enigermate kunnen worden opgemaakt, hoe het in de daarna volgende eeuwen met het verbondsdelen is gegaan, althans wat de hoofdaccenten betreft.

We gaan stilzwijgend daarbij uit van de these, dat na die tijd geen wezenlijk nieuwe elementen in de verbondsleer zijn geïntroduceerd. Voorzover we het kunnen overzien, menen we, dat zich wel nieuwe variaties en accenten aandienen, maar dat deze toch hun plaats innemen binnen de daarvóór zich al afgetekende hoofdlijnen in de eerste twee eeuwen van de gereformeerde traditie. In het licht daarvan achten wij onze beperking tot en met Comrie, die halverwege de achttiende eeuw heeft geleefd en gewerkt, geen bezwaar. Want, nogmaals, het voornaamste van de gereformeerde verbondsleer is dan bedacht en gezegd. Onze beperking gaat echter nog verder. Wanneer wij in dit laatste deel de diverse stromingen binnen de gereformeerde traditie na Dordt in kaart willen brengen, richten wij ons hoofdzakelijk op ons eigen land.

Als ik hierbij het woord 'hoofdzakelijk' laat vallen, denk ik aan de uitzondering, die ik maak voor de Saumurse verbondstheologie. Zij is van Franse origine, maar zij kan binnen het raam van onze studie niet worden gemist. De belangrijkste reden daarvan is, dat deze theologie toch alles te maken heeft met wat op de Synode van Dordrecht is besloten. In die zin is ze ook een Nederlandse theologie te noemen.

Deze betrokkenheid van de Saumurse theologie op Dordt vindt haar oorzaak in het feit, dat de Dordtse Synode een voluit oecumenisch gebeuren is geweest. Wat toen in Nederland plaatsvond had een brede internationale actieradius, niet alleen richting Frankrijk maar vooral richting Engeland. Dat is met name in het vierde deel van onze studie al gebleken. Maar verder beperken wij ons dus tot de hoofdstromingen, die in de kerk(en) en theologie van Nederland zich voordeden.

We mochten dan echter tegelijk nog een derde restrictie toepassen, die het beschrijven van deze diverse stromingen zelf betreft. De soms diepgaande analyse, die wij in de voorgaande delen hebben toegepast, moet hier achterwege blijven. We willen niet meer geven dan een 'schets', waardoor in hoofdlijnen wordt aangegeven, hoe de verdere ontwikkeling in het denken over het verbond is verlopen.

Dit heeft onder andere tot gevolg, dat wij alleen als het beslist nodig is overgaan tot een dieper gaande verwerking van de originele bronnen. We doen dat, als er geen secundaire studies voorhanden zijn of wanneer zij, zo zij er wel zijn, toch vragen om een aanvulling of verdere uitdieping en dus eigen onderzoek naar de primaire bronnen noodzakelijk maken. Een belangrijk gegeven in dit verband is, dat er over de theologen, die wij ter sprake brengen, in de meeste gevallen al goede studies te vinden zijn.

In concreto wil het bovenstaande aangeven, dat wij van de diverse stromingen, die in de periode tot aan Dordt zich in de gereformeerde theologie aftekenen, laten zien, hoe zij zich in de na-Dordtse periode verder hebben ontwikkeld. Dat doen wij dan door bij voorkeur van elke stroming één theoloog uit te kiezen, die voor genoemde ontwikkeling min of meer model staat.

Ik zeg met opzet 'min of meer', omdat het doorgaans zo is, dat een enkele figuur niet de hele stroming, die hij vertegenwoordigt, tot haar recht laat komen. Er zijn bij andere vertegenwoordigers meestal nog weer andere nuances en accenten aan te treffen, waardoor het beeld wordt vervolledigd. Maar deze perfectie mochten wij nu achterwege laten. Wel hebben wij onze keus zoveel mogelijk laten bepalen door de vraag, wie het meest volledig en kenmerkend zijn eigen traditie vertegenwoordigt.

Een uitzondering maakten wij echter voor de Nadere Reformatie. Daarvan hebben wij meerdere vertegenwoordigers aan het woord laten komen, omdat de diversiteit van het verbondsdenken binnen deze stroming dit vereist.

Een viertal stromingen

We menen aandacht te moeten geven aan een viertal stromingen, die in de loop van de zeventiende tot de eerste helft van de achttiende eeuw op de voorgrond zijn getreden en het theologisch denken aangaande het verbond in de kerk(en) van Nederland hebben bepaald. In de volgorde, waarin wij deze stromingen noemen, beginnen wij bij de remonstranten als de uiterst 'linkse' vleugel van het Gereformeerd Protestantisme. Onze keus daarbij viel op Philippus van Limborch, die geleefd heeft van 1633 tot 1712. Waarom wij hem uitkozen, zal zo dadelijk worden aangegeven.

Van daaruit gaan wij steeds meer richting Orthodoxie, waarop wij dan eerst de typische synthese-theologie van Saumur ontmoeten. Van deze stroming is Moyse Amyraut de belangrijkste vertegenwoordiger geweest. Daarom willen wij vooral zijn visie op het verbond ter sprake brengen.

Dan komen wij vervolgens Johannes Coccejus tegen. Hij behoort enerzijds tot de voluit orthodox-gereformeerde stroming van het Gereformeerd Protestantisme, maar heeft met zijn heilshistorische en sterk op het verbond georiënteerde theologie binnen dit geheel een eigen koers aangegeven, die voor de door-denkning van het gereformeerde geloofsgoed niet onbelangrijke gevolgen heeft gehad.

Tenslotte komen wij dan uit bij de meest orthodox-gereformeerde vleugel van de gereformeerde traditie. Daarvoor hebben wij Alexander Comrie uitgekozen, omdat hij kan worden beschouwd als de meest gerijpte vertegenwoordiger ervan, die bewust heeft teruggegrepen op de Dordtse traditie om zo zich te wapenen tegen de in zijn tijd steeds meer overheersende Verlichtingstheologie.

Comrie geldt dan ook als een soort drempel-figuur, die staat op het breukvlak van de oude en de nieuwe tijd, dat ook binnen de gereformeerde traditie zich aftekent. Voor Comrie zelf betekende dit, dat hij het Dordts-gereformeerde denken meende te moeten radicaliseren, wat niet alleen in zijn verkiezingsleer maar ook in zijn verbondslcer tot uiting komt.

Om die reden achten wij het echter nodig om naast en vóór Comrie ook nog enkele andere orthodox-gereformeerde theologen aan het woord te laten komen, die deze radicalisering (nog) niet toepassen, maar (enige) ruimte geven aan een bredere verbondsconceptie. Daarvoor viel de keus onder anderen op Jacobus Koelman, die in zijn worsteling met de Labadisten tot een nuancering binnen de orthodox-gereformeerde verbondsopvatting is gekomen, die niet alleen de kern maar ook de omtrek van het verbond tot hun recht wilde laten komen.

Wanneer wij deze historische schets hebben voltooid, willen wij onze studie afsluiten met een evaluerende nabeschuwing, waarin wij enkele gedachten formuleren, die duidelijk maken, tot welke conclusies ons onderzoek ons heeft gebracht.

Dat wij voor het leren kennen van de verbondsvisie van de remonstranten onze keus op Philippus van Limborch hebben laten vallen, heeft meerdere redenen. In de eerste plaats staat hij, hoewel behorend tot de tweede generatie na Dordt, in een directe relatie tot het remonstrants gebeuren in de eerste decennia van de zestiende eeuw. Van Limborch is namelijk de opvolger van Simon Episcopius, die de theologische woordvoerder van de remonstranten op en rondom de Dordtse Synode is geweest. Van Limborch volgde hem op als professor aan het Remonstrants Seminarie in Amsterdam, dat door Episcopius in 1634 was opgericht. Ook theologisch ging Van Limborch in het spoor van Episcopius. Daardoor is hij 'de invloedrijkste theoloog van de tweede generatie der Remonstranten' geworden.¹ Dit houdt in, dat Van Limborch, gevoelig als hij als recht geaard remonstrant was voor de opkomende Verlichting, theologische leiding gaf aan een verdere ontwikkeling van de remonstrantse leer, die aansloot bij het klimaat van die tijd. In die zin kan hij worden gezien als de belangrijkste vertegenwoordiger van een volgroeide remonstrantse theologie.²

In de tweede plaats is Van Limborch voor ons interessant, omdat hij zijn theologie veel meer dan Arminius en ook nog meer dan Episcopius gedaan hadden, grotendeels heeft gebracht op de noemer van het verbond. Van Limborch is een typisch remonstrantse verbondstheoloog geweest. Als wij dit gegeven combineren met het bovengenoemde, wil dit zeggen, dat wij in zijn theologie te maken hebben met een volgroeide, remonstrantse verbondstheologie.

De voornaamste bron, waaraan wij Van Limborchs verbondsvisie ontleenen, is zijn dogmatisch hoofdwerk, dat hij in 1686 uitgaf onder de titel *Theologia Christiana*.³ Het werk kreeg een grote populariteit, wat niet alleen bleek uit een viertal herdrukken binnen een halve eeuw, maar ook uit de vertaling ervan zowel in het Nederlands als in het Engels.⁴

1. P.J. Barnouw, *Philippus van Limborch*, Den Haag 1963, 20. Vgl. ook C. Sepp, *Het Godgeleerd onderwijs in Nederland, Gedurende de 16e en 17e eeuw*, II, 213. Volgens Sepp heeft Van Limborch 'eigenlijk niets meer gedaan, dan dat hij heeft uitgewerkt dogmatische begrippen, die vóór hem, door Episcopius in kiem waren geleerd'. Het eigene van Van Limborch ligt volgens Sepp in zijn cartesians-rationalistische verwerking ervan. Hij heeft 'de dogmatiek gebracht onder het oppergezag der menselijke rede'. Daarmee gaf hij aan 'de lijn langs welke het Remonstrantisme zich verder ontwikkelde' (A.w., 210). Van Limborchs theologie 'had opgehouden supranatureel te zijn' (A.w., 212). Vgl. C. Louise Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, Utrecht 1989 (Repr. 1954), 435 v.

2. Vgl. R.A. Muller, 'The Federal Motif', *O.c.*, 115: 'It is to Philip Limborch that history owes the seventeenth-century codification of Arminian or Remonstrant theology'. 'He (...) provides his system with a philosophical perspective suited to the temperament of the age.'

3. De volledige titel luidt: *Theologia Christiana. Ad praxin pietatis ac promotionem pacis Christianae unice directa*, Amsterdam 1686. Wij gebruikten de vijfde editie van Amsterdam 1730. Van Limborch heeft nog veel meer geschreven, onder andere een verklaring van de Handelingen der Apostelen, de Romeinbrief en de Hebreënbrieven: *Commentarius in Acta Apostolorum et in Epistolas ad Romanos et Hebraeos*, Rotterdam 1711.

4. De Latijnse herdrukken verschenen in 1694, 1700, 1715 en 1730. De Nederlandse vertaling

Wanneer wij de titel van Van Limborchs dogmatiek bekijken, treft ons het accent op de praktische doelstelling ervan. Hij heeft zijn 'Godgeleerdheid' geschreven 'tot oeffening der Godzaligheid en bevordering der Christelyke Vreede'. Dit zou er al op kunnen wijzen, dat het verbondsmatig karakter van de theologie bij Van Limborch hoog genoteerd staat. Ons onderzoek heeft ons immers geleerd, dat de nadruk op het verbond doorgaans een praktische verwerking van de geloofsleer tot gevolg heeft of veronderstelt. We zullen zien, dat dit voor een deel ook bij de geloofsleer van Van Limborch opgaat. Voor een deel, want het is niet zo, dat zijn hele dogmatiek door het verbond wordt gestructureerd.

Ook zal in het vervolg duidelijk worden, dat de verbondsvisie van Van Limborch een sterk nivellerende invulling krijgt. Het verbond staat bij hem in wezen gelijk met de in de schepping door God gegeven natuurwet. Daardoor bevindt ieder mens zich in een redelijke en zedelijke relatie tot God, of hij nu tot het historisch door God gesloten verbond (met Israël en de christelijke kerk) behoort of niet.

Dat neemt echter niet weg, dat in structureel-dogmatisch opzicht het verbond in Van Limborchs geloofsleer een belangrijke plaats krijgt toegewezen. Dat is zeker in de tweede helft van zijn dogmatiek het geval. In het eerste deel van zijn driedelig werk komt het verbond nog niet expliciet ter sprake. Dat wil dus zeggen, dat het verbond nog niet wordt ingedragen in de Schriftleer (eerste boek) en in de leer aangaande God en de goddelijke besluiten en werken, waarin het gaat over de schepping, de wereld en de mens, en over de voorzienigheid (tweede boek).

Pas in het derde boek komt het verbond naar voren. Dat boek handelt over de verlossing en in dat kader komt dan in het zevende hoofdstuk het 'Verbond Gods met Abraham' aan de orde, gevolgd door de leer aangaande Christus.

Van Limborch legt overigens wel een nauwe verbinding tussen de verlossing, die dus in het derde boek aan de orde komt en de voorzienigheid, die in het tweede boek wordt behandeld. Hij rekent de verlossing namelijk tot het 'heel

kwam uit in 1701, de Engelse in 1713. Vgl. P.J. Barnouw, A.w., 27 en C. Sepp, A.w., 213. Sepp merkt op, dat de *Theologia Christiana* 'een geliefkoosd leerboek in en buiten Nederland geworden is'. De relatie naar Engeland wordt onderstreept door het feit, dat Van Limborch bevriend is geweest met Locke, die hem als een belangrijk theoloog voor zijn tijd zag. Zie ook J. Lindeboom, *Geschiedenis van het Vrijzinnig Protestantisme*, I, Huis ter Heide 1929, 135.

We houden ons zoveel mogelijk aan de Nederlandse vertaling, omdat deze het meest toegankelijk is. Deze vertaling is gegeven door de remonstrantse predikant C. Danckerts. Haar volledige titel luidt: *Christelyke Godgeleerdheid, Tot oeffening der Godzaaligheid, en bevordering der Christelyke Vreede byzonder aangeleid*. De drie delen verschenen resp. in Amsterdam 1701, 1702 en 1703. Alleen bij belangrijke uitspraken citeren wij ook de Latijnse tekst. In de verwijzingen noemen wij behalve het deel en de bladzijde van de Nederlandse vertaling ook de paragraafindeling, zodat de citaten ook in de Latijnse uitgave, die slechts één deel bevat, kunnen worden teruggevonden.

bysonder werk der Goddelijke Voorsienigheyd'.⁵ Als zodanig is ze echter verbonden met Gods algemene voorzienigheid. Want deze algemene voorzienigheid 'verschafft God so veel als de Schepping/ recht en maght/ om sodanigen dienst als hij wil van ons te vorderen', terwijl de verlossing Hem macht geeft 'sodanige manier van dienst van ons te eysen/ als wy nu door Christus onsen Heere hem bewijzen'.⁶

De eenheid tussen Gods algemene voorzienigheid en de verlossing staat dus voorop en wordt mede bepaald door Gods algemene eis aan de mens om Hem te dienen. De verlossing in Christus is slechts een bijzondere vorm ervan. We zullen zien, dat deze veralgemenisering, inclusief het universele moment daarin, heel Van Limborchs heilsleer doortrekt.

Opmerkelijk is verder, dat daarna pas, in het vierde boek, gesproken wordt over 'Voorschikkinge der menschen', dus over de predestinatie, verkiezing en verwerping. Hoe dat kan, zullen wij ook nog nader bezien. Het heeft alles te maken met Van Limborch's verstaan van de goddelijke verkiezing verstaat.

Geen werkverbond, wel de wet der natuur

Voordat wij nader op Van Limborchs verbondsbeschouwing zelf ingaan, houden wij ons eerst nog wat uitvoeriger bezig met het gegeven, dat hij het verbond tussen God en mens pas laat beginnen, wanneer er van zonde en genade sprake is, dus na de zondeval van Adam in het paradijs. Daarvóór wil hij van geen verbond weten.

Hij gaat daarmee in tegen het inmiddels in de Orthodoxie algemeen gangbare verbond der werken. Hij wijst dit af, omdat hij niet aanneemt, dat 'God met d'eerste mens een verbond heeft opgerecht/ waar in hy hem de wet der werken voorschrijft/ welke d'onderhouding vereyste van alle sedelijke geboden...'.⁷ God heeft toen helemaal geen verbond gemaakt. Wat Hij wel gedaan heeft, is, dat Hij een 'stellige wet' ('positivam legem') heeft geopenbaard, dat wil zeggen een concreet gebod heeft gegeven in de vorm van het verbieden van het eten van de boom der kennis van goed en kwaad.

Om het mogelijk te maken, dat de mens dit gebod zou houden, gaf God een natuurwet. Deze 'natuurlijke wet was hem een prikkel en ingeschapen drift ('stimulus ac instinctus naturalis')/ om te doen 't geen hem gevoegelijk was'. De volbrenging van de concrete geboden, die God reeds in het paradijs heeft gegeven, wordt dus door de 'ingeschapen drift' van de natuurwet mogelijk gemaakt. Zo vormt de natuurwet het blijvende natuurlijk-schepselmatige substraat, waarbij elke historische concretisering van Gods eis aan de mens om

5. I, III, II, 1, 372. Lat.: Providentiae divinae subjungimus opus Redemptionis. Sed quia Religionem Christianam sumus tradituri, necesse etiam est singularissimum illud Providentiae divinae opus, cui tota Religio Christiana innititur.

6. I, III, II, I, 372.

7. I, III, II, 9, 382.

Hem te gehoorzamen aansluit.⁸ In die zin kan Van Limborch dan ook stellen, dat een andere wet in de Schrift niet wordt vermeld.⁹

Dat er toen nog niet van een verbond sprake kon zijn, maakt Van Limborch op uit het feit, dat God van Adam wel gehoorzaamheid heeft geëist, maar hem daarbij niet de belofte heeft gegeven van het eeuwige leven. Wel dreigde God met de dood, als hij aan zijn eis niet zou voldoen. Tegelijk relativeert Van Limborch zijn uitspraak echter door te stellen, dat God bij het wel gehoorzamen aan de wet aan Adam het eeuwige leven zou hebben gegeven, omdat God dat al in zijn genadig voornemen had besloten.¹⁰

Na de zondeval komt het verbond, algemeen en universeel

Toen Adam echter Gods gebod had overtreden, nam God hem in genade op en richtte Hij met hem als 'stamhouder van het menselijk geslacht een genadig verbond' op, waarin ook 'alle sijne nakomelingen' begrepen zijn.¹¹ Het accent valt hier op 'alle nakomelingen' en 'het menselijk geslacht'. Daaruit kan worden opgemaakt, dat Van Limborch aan dit genadeverbond (uiteindelijk) een algemeen geldige en universele strekking wil geven. Van Limborch noemt het dan ook 'het algemeene Goddelijk verbond/ waardoor hy alle menschen uyt de doot/ die sy van Adam ontleenen/ verlost heeft'.¹² Het verbond is dus met het mens-zijn gegeven, als uiting van Gods genade, waarin Hij Adam en in hem alle mensen heeft opgenomen, sinds de zonde in de wereld is.

Ook komt het algemene naar voren, als Van Limborch in onderscheid van dit met alle mensen opgerichte verbond elke historische concretisering van het verbond rekent tot een 'uiterlijke' gestalte ervan.¹³ In dit woord 'uiterlijk' horen we tegelijk een aanduiding, die het 'historisch-concrete' beschouwt als een lager of beperkter niveau dan het algemeen-universele. We zullen nog zien, dat deze notie weer terugkeert, als Van Limborch onderscheidt tussen de 'letterlijke' en 'geestelijke' zin van het verbond.

Toch zet hij in met een apart hoofdstuk te wijden aan het (historische) verbond van God met Abraham.¹⁴ Daarmee voert hij een heilshistorisch element in

8. Vgl. R.A. Muller, *O.c.*, 119: '...there is ultimately a continuity of definition and, therefore, of responsibility before God'.

9. I, III, II, 9 en 10. Wel merkt Van Limborch in de heilshistorische concretisering van de wet een positieve ontwikkeling op. De wet van Mozes overtreft in duidelijkheid de natuurwet en de wet van Christus, die de voorschriften van het nieuwe verbond tot inhoud hebben, overtreft weer die van Mozes (I, V, II, 4). Vgl. R.A. Muller, *O.c.*, 119.

10. I, III, II, 10, 382.

11. I, III, III, I, 391. Lat.: Deus Adamum in gratiam recipiendo & cum ipso ut humani generis stirpe foedus gratiosum erigendo, omnes illius posteros eo comprehendit.

12. I, III, III, V, 10, 423. Lat.: Praeterquam enim quod sententia haec manifeste generali isti foederi divino, quo omnes homines ex morte, quam ab Adamo trahunt, per christum liberavit, contradicit.

13. III, VI, I, 17, 26.

14. I, III, VII.

binnen zijn verbondsbeschouwing. Later werkt hij de historische ontwikkeling van dit verbond via Mozes verder uit in de richting van het in Christus gegeven nieuwe verbond.¹⁵

In dit hoofdstuk geeft Van Limborch ook een definitie van het verbond. 'Een verbond nu is eygenlijk een overeenkomst tusschen twee/ behelsende een beding/ en een belofte. Als het tussen gelijken gesloten werd/ gaan de handelingen die het verbond uytmaken/ wedersyds/ en dan word het eygenlijk een verbond genoemd'.¹⁶ 'Van deselve natuur is ook het verbond Gods met de menschen...'.¹⁷

In deze definitie zijn er meerdere zaken, die ons opvallen. Het meest kenmerkend voor Van Limborchs verbondsbeschouwing is echter, dat hij in de uitwerking van deze definitie het verbond toch weer dicht brengt in de buurt van de wet. Want hij schrijft vervolgens van dit verbond, dat het 'waarlijk is een wetgeving' ('*revera est legislatio*').

Daarmee wil hij aangeven, dat de aan Adam in het paradijs en feitelijk al in de schepping gegeven wet als natuurwet in dit verbond opnieuw zich aandient.¹⁸ God heeft immers zoals wij zojuist zagen in de Schrift maar één wet geopenbaard en dat is de natuurwet.

Maar die ene natuurwet wordt wel in de diverse situaties, waarin de mens en zijn geschiedenis zich voordoen, verschillend geconcretiseerd. In het paradijs gebeurde dat op de wijze van het proefgebod. Na de zondeval gebeurt dat in de vorm van het genadeverbond. Dat betekent wel, dat evenals de ingeschapen natuurwet ook dit genadeverbond op alle mensen slaat.

Dat het nu een verbond en geen wet wordt genoemd, heeft voor Van Limborch feitelijk geen wezenlijke betekenis. Gezien het oorspronkelijk universele, want alle nakomelingen van Adam omvattende, van dit verbond, ligt dit voor de hand. Hij merkt erover op, dat al gaat het ook hier om de wet, God 'noghtans het woord van verbond liever (heeft) willen gebruyken; omdat dit sijn genegen herte voor den mensch meer te kennen geeft/ als 't woord wet'.¹⁹

De wijziging van wet in verbond heeft dus feitelijk alleen heilshistorische betekenis, in zoverre ze de concrete vorm van deze wet na de zondeval aangeeft, waarin duidelijker de genade van God tot uiting komt. Inhoudelijke consequenties blijkt dit echter niet te hebben.

Dat wordt duidelijk in de omschrijving van dit verbond, die laat zien, dat het van de kant van de mens ook nu gaat om 'pligt' en 'gehoorzaamheid'. Hij

spreekt van 'een overeenkomst tusschen God en de mensch/ waar door God door sijn gegeven wet gehoorzaamheid van hem bedingt/ met byvoeging van de belofte syner gunste: de mens aan d'andere syde/ de gehoorzaamheit/ in 't verbond uitgedrukt/ belooft/ en belooning volgens den inhoud des verbonds afgagt'.²⁰

Intussen lijkt deze definitie als twee druppels water op de definitie, die de orthodox-gereformeerden gaven van het werkverbond, waarin immers de wet en de gehoorzaamheid eraan ook een essentiële rol spelen. Van Limborch wijst dat werkverbond af, maar wat hij in zijn omschrijving van het genadeverbond ervoor in de plaats stelt, is in wezen precies hetzelfde. Het verschil is alleen, dat hij dit laat slaan op de verbondsverhouding tussen God en mens zowel vóór als na de val.

Uit het genoemde blijkt overigens, dat bij Van Limborch de continuïteit tussen de (natuur)wet vóór de zondeval en het genadeverbond daarna overheerst. Er is slechts van één verschil sprake. In het paradijs eist God van Adam alleen gehoorzaamheid zonder dat hij daaraan een belofte van goddelijke gunst of beloning verbindt. Het gaat dan enkel om de door God gegeven wet en de door de mens te betrachten gehoorzaamheid. In het verbond dat daarna met Adam en in een duidelijker vorm met Abraham wordt gesloten is met de eis tot gehoorzaamheid ook de belofte van beloning verbonden.

De voorwaarden van dit verbond liggen dan ook niet alleen aan de kant van de mens zoals in het paradijs het geval was. Ze zijn in het verbond naar twee kanten gericht, naar de kant van de mens maar ook naar de kant van God.²¹

De zondeval geen werkelijke breuk

Dat de continuïteit in Gods omgaan met de mens vóór en na de zondeval zo opvallend groot is, vindt zijn oorzaak in het feit, dat de zondeval zelf in feite geen wezenlijke verandering heeft veroorzaakt in de relatie tussen God en mens. En dat komt weer, doordat de zonde in de mens zelf geen wezenlijke verandering heeft teweeggebracht. De orthodoxe leer van de erfzonde wordt namelijk door Van Limborch resoluut afgewezen. Wel is het zo, dat de zonde na Adams zondeval een heersende factor in de geschiedenis en het leven van de mens is geworden, waardoor er 'een sekere genegentheyd tot de sonde' bestaat, reeds van de geboorte af.²² Maar die heeft de mens niet zozeer van

15. Vgl. R.A. Muller, *O.c.*, 116: 'First and foremost, the *locus des Redemptione* develops (...) the historical order of the economy of salvation and the succession of divine covenants within that economy...'.
16. I, III, VII, 2, 430. Lat.: Est autem proprie foedus & conventio inter duos, continens & stipulationem & promissionem. Quando inter pares intercedit, actiones foedus constituentes plerumque mutuae sunt & foedus proprie dictum est.

17. I, III, VII, 3, 430. Lat. Ejus naturae etiam est foedus Dei cum hominibus...
18. R.A. Muller noemt de *lex naturae* 'the pattern of covenant', (*O.c.*, 116).
19. I, III, VII, 3, 196. Lat.: ...quia benevolum ejus erga homines animum magis declarat.

20. I, III, VII, 3, 196. Lat.: Est itaque foedus Dei cum homine conventio inter Deum ac hominem, quia Deus lege lata ab homine stipulatur obedientiam; addita promissione sui favoris: homo ab altera parte, obedientiam foedere praescriptam promittit & remunerationem ex formula foederis expectat.

21. I, III, VII, 4, 430: 'De voorwaarden des Verbonds zijn twee. d'Eerste/ een beding van eenige pligten/ voorgesteld in sekere geboden/die aan Abraham gegeven zijn: de tweede vervat eenige Goddelijke beloften/ so Abraham de voorwaarden van 't Goddelijk verbond volvoerde'.

22. I, III, III, 4, 391. Lat.: ...minus puros quam Adam fuit creatus & cum quadam propensione ad peccandum. Er is geen erfzonde maar wel 'a continuation of sins'. Vgl. R.A. Muller, *O.c.*, 117.

Adam maar meer van hun 'nader bestaande vaders'.²³ Vandaar dat zij bij mensen heel verschillend is.

Van Limborch komt dan tot een zekere psychologisering van de genetisch bepaalde instelling van de mens. Want volgens hem is het wel zo, dat kinderen 'overhellen naar de misdaden van hun ouders', maar verder speelt ook 'de gesteldheid van hun temperament', die zij ook van hun ouders hebben, een belangrijke rol. Maar dit is geen zonde.²⁴

Van een door Adams zonde ontstane algehele verdorvenheid van de mens is dus geen sprake. Hoogstens kan worden gesproken van een verzwakte positie van de mens tegenover de macht van de zonde, waardoor het hem extra moeilijk valt om de wet van God te gehoorzamen. De wet der natuur of 't light der reghte reden' ('seu rectae rationis lucem') op zich blijkt nu toch niet bij machte te zijn om de 'dwinglandy der sonde tegen te gaan'. De mens is immers geneigd om voor het 'aangename' te kiezen en niet voor 't eerlijke'.²⁵

Daartegenover staat echter, dat God wel 'eenige teykenen syner genade onder de menschen' heeft willen tonen om een liefde tot het goede en haat tegen de zonde te wekken. Als hier over 'genade' wordt gesproken, zal Van Limborch dezelfde genade bedoelen, waarmee God na de zondeval Adam en al zijn nakomelingen heeft opgenomen in zijn verbond. Hier zien wij dan tegelijk, wat deze genade en dit genadige verbond inhoudt. Ze geven de mensen 'tekenen' en zodoende de mogelijkheid om het goede lief te hebben en de zonde te haten. De door Van Limborch zo vaak aangehaalde en universeel verstande moederbelofte uit Genesis 3:15 wordt hierop van toepassing geacht. Als concrete bewijzen daarvan noemt hij Gods beloning van Abels en Henochs deugd en daartegenover het wreken van de zonde van Kaïn.²⁶

Van Limborch zal ook hetzelfde bedoelen, als hij op een ander moment schrijft, dat er nog 'eenige saden van Godsdienst ('quaedam semina religionis') overig (zijn)/ welke haar kunnen opwekken/ om God volgens de kraghten/ die haar verleent zijn/ te dienen'.²⁷ Van Limborch sluit dan aan bij de cartesische idee van de 'ingeschapen denkbeelden', die niet alleen betrekking hebben op de kennis van God maar ook 'gemeene kundigheden der eerlijkheyd/ of een aangeboren kragt van redenkaveling/ door welkers behulp wij het wesen Gods door de bespiegeling der naturelijke dingen klaarlijk onderkennen/ en die gemeene kundigheden als/ een richtsnoet/ om wel te leven/ begrypen'.²⁸

De gevolgen van de zonde van Adam

Maar al is het zo, dat van Adam tot Mozes de natuurlijke religie aanzienlijke kracht ontplooidde en ook door menigvuldige tekenen van Gods genade werd versterkt,²⁹ is het wel duidelijk, dat na Adam het menselijk geslacht zozeer tot goddeloosheid is vervallen, dat God het nodig achtte om 'een bysonder geslaght te verkiesen/ om aan 't selve syne genade te betuygen'.³⁰ Of het hier om dezelfde genade gaat, die God reeds sinds de zondeval aan Adam en al zijn nakomelingen heeft bewezen, wordt niet duidelijk. In ieder geval wordt zij daarvan niet expliciet onderscheiden.

Waar bij Van Limborch wel de nadruk op valt, is niet zozeer de zonde als wel de ellende, die uit de zondeval van Adam is voortgekomen. 'Adam heeft al zijn nakomelingen in de rampen/ die hy sich had op den hals geladen/ ingewikkeld.' Hij wijst dan op het met smart kinderen baren voor de vrouw en het werken in 'het zweet zijns aanschijns' voor de man. Ook dat allen moeten sterven, behoort daaronder. Maar dan voegt hij er wel uitdrukkelijk aan toe, dat ook het laatste niet als straf moet worden gezien, want 'onnozele kinderen' sterven immers ook.

Op de achtergrond staat hier de gedachte, dat de zonde van Adam als zonde hem alleen persoonlijk is aangerekend. Dat is dan ook de theologische reden, waarom God met Adam vóór de zondeval geen verbond heeft opgericht. Want dan zou de zonde van Adam als verbondshoofd ook zijn nageslacht zijn toegerekend. Adam heeft voor zich persoonlijk door zijn zonde schuld op zich geladen zoals dat ook geldt van de nakomelingen van Adam: zij staan persoonlijk verantwoordelijk voor hun zonden.³¹

Adams (eigen) dood was dan ook wel een straf op zijn zonde, maar de dood, die uit Adam over de mensheid is 'voortgevloeyd' wijst op niet meer dan 'een naturelijke noodzakelijckheyd om te sterven'.³² En als dat van de lichamelijke dood al geldt, geldt dit nog meer van 'd'eeuwige pyne', want die was helemaal niet in de bedreiging van God aan Adam begrepen.³³

Van dit laatste is namelijk alleen dan sprake, wanneer de mens persoonlijk zondigt. Dat gebeurt dan, wanneer de mens de bij de schepping in hem gelegde en na de zonde van Adam in hem gebleven gaven verzuimt op te wekken. Dan is er sprake van zonde en dus ook van oordeel.³⁴

Dat geldt temeer, wanneer dit plaatsvindt binnen het genadeverbond, dat God met Adam na zijn zondeval en later met Abraham heeft opgericht. Wie dit

23. I, III, IV, 392.

24. I, III, III, 4, 400 v.

25. I, III, III, VI, 2, 425. Lat.: Est nimirum in homine duplex appetitus (...) aliud est utile seu jucundum; aliud honestum.

26. I, III, III, VI, 3-8, 425. Vgl. J.M. Hicks, *The Theology of Grace*, O.C., 230.

27. I, III, III, 1, 390.

28. I, III, III, 4, 402 v.

29. I, III, VI, 3-7.

30. I, III, III, VII, I, 429.

31. Vgl. R.A. Muller, *O.c.*, 116: 'Limborch must reject also the federalist view of the propagation of sin'.

32. I, III, III, 1, 390.

33. I, III, III, 1, 391.

34. I, III, III, 4, 403.

verbond van God overtreedt, maakt zich schuldig aan het goddelijk oordeel. Ook dan gaat het echter om een persoonlijk schuldig staan. 'Derhalven zullen zy om haar eygen sonden voor God de rechter moeten verschijnen/ die allen rechtveerdiglijk (...) straffen zal.'³⁵

Van Limborch is er dan ook van overtuigd, dat nergens in de Schrift sprake is van erfzonde. De zonde is altijd vrijwillig.

Het verbond met Abraham

Intussen komt wel de vraag op, waarom zo'n met Abraham gesloten genadeverbond nog nodig is, gezien het zware accent, dat Van Limborgh laat vallen op de continuïteit in de situatie van de mens vóór en na de zondeval. Op die vraag gingen wij reeds enigermate in. Het blijkt namelijk, dat Van Limborgh uit het verdere verloop van de mensheidsgeschiedenis na de val opmaakt, dat de macht van de zonde toch zich steeds sterker is gaan manifesteren, zodat het 'menselijk geslacht aldus wederom tot godloosheyd vervallen was'.³⁶ Toen heeft het 'God behaagt een bysonder geslacht te verkiesen/ om aan 'tselve syne genade te betuygen'. Dat is het geslacht van Abraham en zijn zaad, het volk Israël, dat ging delen in het verbond der genade.

Kennelijk heeft de genade, die God in het verbond met Adam en in hem met het menselijk geslacht bewezen heeft geen effect gehad. Er blijkt een nieuwe en krachtiger genade nodig te zijn, die zich in het verbond met Abraham concretiseert. Maar of het werkelijk om een krachtiger en meer effectieve genade gaat, wordt door Van Limborch zelf niet aangegeven. Zelfs de onderscheiding tussen deze nieuwe genade met de eerste aan Adam en het menselijke geslacht bewezen genade wordt door hem niet aangebracht. Hier blijkt dus uit, dat Van Limborch opvallend diffuus over de genade spreekt.

Dat komt ook daarin tot uiting, dat er tussen hen, die in dit genadeverbond zijn opgenomen en hen, die daar buiten zijn gebleven, geen wezenlijk verschil bestaat als het gaat om het delen in het heil. Want de goederen van dit verbond kunnen worden beschouwd zowel 'na de letter' als 'in haar verborgen sin'.³⁷ Het eerste valt alleen Israël ten deel, maar wat het tweede betreft, is er sprake zowel van een beperking als een uitbreiding.

Wat de beperking aangaat, delen niet alle Israëlieten in de goederen van het verbond, maar alleen zij, die aan de voorwaarden van het verbond voldoen. En dat zijn lang niet allen, die tot Israël behoren.

Aan de andere kant is er echter ook sprake van een zelfs enorme uitbreiding. Want zij, die niet in het verbond zijn opgenomen, omdat zij niet tot het volk Israël behoren, zijn er toch 'niet tenemaal' van uitgesloten ('non ita prorsus

35. I, III, III, 1, 391.

36. I, III, III, 5, 429.

37. I, III, VII, 37, 442. Lat.: Bona foedere hoc promissa duplicis esse generis, prout promissa vel secundum literam, vel sensu mystico accipiuntur.

fuerint exclusi'), omdat 'so sy volgens de wet der natuur/ en de algemeene geboden Gods haar leven aanstelden/ het selve door de goddelijke genade/ die in Christus en om Christus de wereld wert bedeeft/ van God/ de belooner van allen die hem zoeken/ verkrijgen konden'.³⁸ Dat er veel van zulke 'uytnemen- de mannen en liefhebbers van de deught geweest' zijn, laat de Schrift zelf ons duidelijk zien. Van Limborch noemt dan onder anderen Melchizedek, en trekt dan gelijk de conclusie, dat 'onder het gebiet van sulk een godvrugtige koning veele godvrugtige onderdanen sijn geweest'.

Er is dus uiteindelijk geen wezenlijk verschil tussen het delen in het heil door de mensheid buiten het verbond en door het volk Israël, dat speciaal in het genadeverbond met God was opgenomen. De geestelijke inhoud van het verbond blijkt van universele omvang te zijn. Zij omvat de hele mensheid die uit Adam is voortgekomen en niet alleen het volk Israël als zijnde het zaad van Abraham. Hier blijkt opnieuw, dat de universele continuïteit van en met de hele mensheid, die in Adam begrepen was, overheerst. Uiteindelijk gaat het niet erom, of je tot het specifieke verbondsvolk behoort, maar of je voldoet aan de eisen en voorwaarden, die in Gods natuurwet liggen opgesloten, en die reeds bij de schepping aan de mensheid als geheel is ingeschapen en niet bij de oprichting van het genadeverbond met Adam na zijn zondeval of later met Abraham zijn gegeven, al worden zij dan wel herhaald en nader geconcretiseerd.³⁹

Dat laatste sluit niet uit, dat er wel enig verschil blijft bestaan. Dit verschil is weliswaar niet van wezenlijke maar wel van graduele aard. Want zij die in het genadeverbond zijn opgenomen, ontvingen wel 'een groot voorrecht, op tweederley wijze'.⁴⁰ 'Vooreerst/ om dat sy een klare en uytdrukkelijke regelmaat des levens hadden/ begrepen in eenige geboden/ van God selve voorgeschreven; welke anderen niet vergund was/ aan welke de wet der nature/ d'eenige richtsnoer van haar leven was (...). De tweede is/ dat sy uyt de goddelijke beloften een sekerder hoop konden scheppen van belooning/ ja selve van het eeuwig leven/ als anderen/ welke door 't beschouwen der goddelijke natuur/ en sommige oordelen/ waar door hy betuigde dat hy de deucht beloonen; en d/ ondeucht straffen wilde/ besloten/ dat hy een beloonder was des geenens die hem zoeken'.⁴¹

Het gaat dus om een meer of minder helderheid en zekerheid aangaande Gods eis en belofte. Maar het betreft niet een al of niet delen erin. Uiteindelijk wil Van Limborch de hele mensheid in Gods heil doen delen, met als enige voor-

38. I, III, VII, 37, 442 v.

39. De diepere theologische fundering van deze universele eenheidsgedachte ten opzichte van de relatie tussen God en de mensheid en zijn heil, zoekt Van Limborch in het gegeven, dat de verlossing ook tot de algemene goddelijke voorzienigheid moet worden gerekend, zij het dan als een 'heel bysonder werk' daarvan. Wij wezen reeds daarop, vgl. I, III, II, 1, 372.

40. I, III, VII, 38, 443.

41. I, III, VII, 38, 444.

waarde, die voor allen binnen en buiten het verbond geldt, namelijk, dat zij aan Gods eis overeenkomstig de hun ingeschapen natuurwet voldoen. Daar valt de beslissing en dat voor ieder mens persoonlijk.

Het heilshistorisch karakter van het verbond

Als Van Limborch op de betekenis en inhoud van het met Abraham en zijn zaad gesloten verbond nader ingaat, geeft hij aan, dat God met het oprichten daarvan twee bedoelingen heeft gehad. De eerste is, dat Hij op deze wijze op het oog had om 'de zuivere godsdienst te onderhouden'. In de tweede plaats ging het Hem erom langs deze weg 'Christus als de verlosser te laten voortkomen'. Daartoe werd Israël als volk afgezonderd.

Hiermee krijgt Van Limborch de gelegenheid om het heilshistorisch karakter van zijn verbondsvisie te laten uitkomen. Hij laat daarmee namelijk de historische concreetheid en tegelijk de betrekkelijkheid van dit verbond zien. Want de wet, die in de vorm van dit verbond aan Israël werd gegeven, bestond uit een aantal concrete geboden. Abraham moest uit zijn land gaan, wandelen voor God en de besnijdenis toepassen.⁴²

We zien hier, dat het lichamenlijk-concreet en het geestelijke in deze geboden samengaan. Uit het geboorteland emigreren en de besnijdenis invoeren vormen de concreet-aardse componenten, maar het wandelen voor Gods aangezicht vormde de geestelijke component.

Hetzelfde geldt ook van de beloften, die God eraan verbond. Ze waren niet minder historisch toegespitst op Israël, maar tegelijk hadden zij ook een geestelijke en daardoor verder reikende betekenis. Want zij sloegen enerzijds op het in bezit krijgen van het land Kanaän en de vermenigvuldiging van het nageslacht. Maar ook lag erin opgesloten, dat God Abrahams schild en loon zou zijn en dat alle volken erdoor zouden worden gezegend.⁴³

Dit verbond was dus aards en historisch, concreet en beperkt, maar tegelijk lag er een blijvende geestelijke betekenis in opgesloten. In het laatste zag Van Limborch in aansluiting op Romeinen 4 de rechtvaardigmaking en het eeuwige leven begrepen.⁴⁴ Boven noemden wij ook al enkele andere consequenties, die Van Limborch aan deze onderscheiding tussen 'letterlijk' en 'geestelijk' verbond. Zij bleek immers ook de tot Israël beperkte en de universele, heel de

mensheid omvattende, component van het verbond te impliceren. Daarbij ligt in het laatste het zwaartepunt.

Tot diezelfde betrekkelijkheid van het heilshistorische verbond met Abraham en zijn zaad behoort het gegeven, dat het verbond kennelijk toch nog heel gebrekkig heeft gefunctioneerd. Dat kwam niet alleen door de ongehoorzaamheid van Israël maar ook door de gebrekkigheid van de historische vorm, die aan de wet in dit verbond met Israël gegeven was en trouwens ook aan de belofte, die erin lag opgesloten.

Deze speciaal aan Israël gegeven wet was wel bij dit verbond gevoegd om het leven op een bijzondere wijze te heiligen, maar ze kon de mensen toch niet waarlijk 'geestelijk' maken. Ook de belofte had 'sulke kracht niet als of sy met klare en duydelijke woorden was voorgedragen'. Daarom wordt dit verbond ook het 'oude verbond' genoemd. Het bevatte niet de kracht om de heerschappij van de zonde af te schudden 'en de mensen in het eeuwige leven te geleyden'. Daarom vroeg dit verbond om een 'nieuw verbond', waardoor de verbondsrelatie tussen God en de mens pas werkelijk goed zou kunnen gaan functioneren.⁴⁵

Van Limborch geeft aan de gebrekkigheid van dit oude verbond zo'n zwaar accent, dat hij er een apart hoofdstuk aan wijdt onder de titel: 'Van het onvermogen der Mozaïsche Wet'.⁴⁶ Maar juist door dit gebrekkige is het oude verbond, waarvan Mozes de middelaar is, de tuchtmeester tot Christus geworden, die het nieuwe, geestelijke verbond zal realiseren.⁴⁷

Historisering en tijdloosheid: invloed van de Verlichting

Hierbij valt ons telkens op, dat Van Limborch enerzijds het heilshistorisch karakter van het verbond onderstreept en in de lijn van de voortgaande Schriftopenbaring natrekt: Adam-Abraham-Mozes-Christus. Maar aan de andere kant vult hij deze historische gestalte van het verbond negatief in en duidt hij het aan als aards, uiterlijk en gebrekkig. De positieve gestalte van het verbond wordt daarentegen door hem gezien in zijn 'geestelijk' karakter, dat echter tegelijk wijst niet alleen op het universele maar ook op het tijdloze ervan. Hij spreekt dan van 'een meer verheven en geestelijke betekenis' ('sublimiorem & mysticum sensum') van het verbond.⁴⁸

Daarin laat Van Limborch zien, hoezeer hij in zijn verbondsvisie beïnvloed is door het Verlichtingsdenken, en wel in tweeërlei zin. Aan de ene kant voert hij in zijn visie op de historische concretisering van het verbond een evolutieve gedachte in. Er is sprake van een ontwikkeling in opgaande lijn.⁴⁹ Beginnend

42. I, III, VII, 5 en 6, 431.

43. I, III, VII, 22 en 23, 437.

44. I, III, VII, 25, 438. De rechtvaardiging in het Oude Testament ziet Van Limborch als een terugwerkende kracht van het heil in Christus. Daardoor wordt de gelovige, die ernstig probeert de wet van God na te komen door God in zijn genade als rechtvaardig beschouwd, omdat de gelovige op deze wijze aan de voorwaarde van het verbond voldeed, ook al was zijn gehoorzaamheid onvolkomen. Zo is David gerechtvaardigd, niet door de wet maar wel onder de wet, door genade. Deze vorm van rechtvaardiging gold alleen in het Oude Testament, niet meer in het Nieuwe Testament en onder de christenen. Vgl. voor een verdere uitwerking van Van Limborchs rechtvaardigingsleer J.M. Hicks, *O.C.*, 232 ss.

45. I, III, VIII, 1 en 2, 444.

46. I, III, IX.

47. I, III, IX, 25, 469.

48. I, III, VII, 25, 438.

49. I, III, VII, 1-2: Non enim statim Deus voluntatem suam plene hominibus patefecit, sed sensim & per gradus. Vgl. R.A. Muller, *O.C.*, 118.

met het leven overeenkomstig de natuurwet buiten het historisch verbond om komt het verbond via het oude verbond met Abraham en Israël, dat nog weer zijn verbeterde editie krijgt door Mozes, tot de completering van het nieuwe verbond in Christus.

Aan de andere kant signaleren we de invloed van de Verlichting door het accent op het tijdloze in Van Limborchs verbondsvisie. Want de harde kern in alle historische concretisering en ontwikkeling van het verbond blijft toch beheerst door de sinds de schepping in de mensheid gelegde natuurwet en de redelijke manier van omgaan daarmee door de mensheid, omdat deze natuurwet in wezen niet anders is dan “t ligt der rechte reden”.⁵⁰ Want het is duidelijk, dat wij onder de term ‘geestelijk’ zoals Van Limborch die hanteert vooral het redelijke en zedelijke van de openbaring van God moeten verstaan en in relatie daarmee het redelijk doen en laten van de mens.

Het nieuwe verbond

Dat komt opnieuw naar voren, wanneer Van Limborch het nieuwe verbond, dat in Christus is gekomen, beschrijft. Wat de structuur van dit verbond betreft, blijkt ook nu geen enkele wezenlijke verandering te zijn opgetreden in vergelijking met de in de schepping in alle mensen gegeven natuurwet en het oude verbond met Israël. Want ook dit nieuwe verbond blijkt te bestaan ‘uyt een beding van de plicht des menschen/ ende de belofte Gods; waar door hy/ als van den hogen top sijner Majesteyt tot de menschen nederdaalende/ sich aan hen verbind: Als mede uyt het weder-bedingh des menschen; waar door hy de Goddelijke belofte geloof geeft/ en sich verplicht/ om naar te komen/ ’t geen God van hem bedongen heeft/ om de Goddelijke belofte deelachtig te werden’.⁵¹

Ook in het nieuwe verbond gaat het opnieuw om de ‘plicht’ (‘officium’) van de mens en de belofte als goddelijke ‘belooning’ (remuneratio’) daarvan.⁵² Duidelijk komt dit naar voren, wanneer Van Limborch aan het eerste deel van het nieuwe verbond, waarin het gaat om ‘het beding van de plicht des menschen’ (‘stipulatione officii ab homine’), het tweede deel van zijn geloofsleer wijdt en dat dan behandelt onder het algemene thema van de geboden en de gehoorzaamheid daaraan.⁵³

50. I, III, III, VI, 2, 425.

51. II, V, LXVI, 14, 511. Lat.: *Foedus ipsum constat stipulatione officii ab homine & promissione Dei (...) vicissim hominis restipulatione...*. Zie ook I, IV, I, 1, 658: ‘Dewijl nu het Nieu Verbond/ gelijk andere verbonden/ bestaat in een wedersijdse onderhandeling/ waar door God betuygt/ wat hy ter zaligheyt der menschen besloten heeft; en wederom van den mensch zijn plicht afvordert...’.

52. R.A. Muller spreekt van ‘distinctly nomistic tendencies of Limborch’s definition of the New Covenant’ (*O.c.*, 118 s.).

53. Van Limborch zet dit deel in met een behandeling van ‘de Gebooden Gods in het algemeen’ (II, V, I, 1, 1).

Het enige ‘nieuwe’ in dit nieuwe verbond is, dat deze plicht nu mede wordt ingevuld door het geloven in Jezus Christus,⁵⁴ maar ook dan wordt dit geloof direct verbonden met ‘verbeetering des levens’ en ‘met een gedurige betrachtinge van heyligheyt’.⁵⁵ Dit geloof is dus in sterke mate zedelijk bepaald. Het dient (slechts) als ‘grond’ van de gehoorzaamheid. Om dat laatste gaat het echter.

Vandaar dat Van Limborch in de latere delen van zijn geloofsleer de hele ethiek rangschikt onder de beloningen en dreigingen van het nieuwe verbond.⁵⁶ Uitvoerig verdedigt hij daar, dat het ‘een Christen past/ dien God tot zijn Zoon heeft aangenomen/ dat hy sich door hoope van belooning tot Gods gehoorzaamheid bekooren laat’ zoals het ook in dit verbond als een positieve eis moet worden gezien om ‘door vrees der eeuwige straf Gode te gehoorzamen’.⁵⁷

Vooraf in de concretisering van deze christelijke gehoorzaamheid met haar hoop op beloning laat Van Limborch het meerdere van het nieuwe verbond in Christus uitkomen in vergelijking niet alleen met het oude verbond maar ook met het leven overeenkomstig de wet der natuur, waarbij de hele mensheid betrokken is. De wet van Christus is immers de wet van het geloof en niet meer in de oudtestamentische zin de wet der werken. Hij kan zelfs zeggen, dat alleen deze gehoorzaamheid in het nieuwe verbond tot behoud leidt zoals er ook alleen in het nieuwe verbond sprake is van verzoening.

Maar Van Limborch wil dit niet in exclusieve zin verstaan hebben, veeleer in inclusieve zin, zodat de gehoorzaamheid aan de natuurwet en aan de plichten van het oude verbond daarin zijn opgenomen. Uiteindelijk gaat het in het nieuwe verbond om een graduele vervolmaking van een religie, die de mens van nature reeds is ingeschapen. De voorschriften van dit nieuwe verbond zijn dan ook in feite slechts een historische en gradueel perfecte concretisering van de in de schepping al aan ieder mens gegeven natuurwet.⁵⁸ Daarom kan Van Limborch stellen, dat ook de mensheid buiten het historische verbond met Israël om ‘door de goddelijke genade/ die in Christus en om Christus (...) wert bedeeft’.⁵⁹

Humanisering van het verbond

Terecht merkt R.A. Muller op, dat de remonstrantse theologie geen radicale scheiding maakt tussen natuur en genade, tussen wet en evangelie. Ook Van

54. II, V, LXVI, 14, 511. Lat.: *Officium, quod ab homine Deus exigit, est fides in Jesum Christum...*

55. II, V, LXVI, 14, 511.

56. III, VI.

57. III, VI, I, 3, 2 en III, VI, I, 19, 10.

58. Vgl. R.A. Muller, *O.C.*, 120 s.: ‘The several grades or degrees of revelation belonging to the various dispensations of covenant serve the gradual perfecting of religion among men...’.

59. I, III, VII, 37, 443.

Limborch is daarvan een duidelijk bewijs.⁶⁰ Toegespitst op het verbond, betekent dit dat er bij hem sprake is van een universele humanisering van het verbond, waarvan het genadeverbond in Christus slechts een historische verbijzondering en als zodanig een 'volmaakte' gestalte is. Inhoudelijk staat bij Van Limborch het verbond model voor de remonstrantse leer van de mens die met zijn vrije wil samenwerkt met God, die in dat kader ook aan hem zijn genade schenkt.⁶¹ Het arminiaanse *facere quod in se est* is bij Van Limborch verbondsmatig vervoegd.⁶²

De theologische grondslag daarvan ligt in de visie van Van Limborch op de verzoening door Christus. Die verzoening is even universeel als de in de mensheid ingeschapen natuurwet. Hij wijdt dan ook een speciaal hoofdstuk daaraan onder de titel, 'Dat Christus voor alle menschen gestorven is'.⁶³ Hij stelt daarin, dat daarvan 'niemand sonderling uytgesloten' blijft, omdat God 'niemand door een voorgaande besluit van de zaligheid volstrektelijk verworpen' heeft.⁶⁴ In Christus geloven betekent dan ook, dat iemand 'moet geloven, dat Christus voor hem gestorven is', 'ook eer hij bekeert is'.⁶⁵

Van Limborch voert op dit punt discussie met de orthodox-gereformeerden, die deze gedachtengang afwezen, omdat zij meenden, dat het geloof, dat Christus voor ons gestorven is, pas dan fundament heeft, wanneer er eerst sprake is van bekering en wedergeboorte en in die zin van enige zekerheid aangaande de eigen verkiezing.

Van Limborch gaat echter uit van de algemene verzoening in en door Christus, waarbij ieder mens betrokken is. Wel brengt hij in zoverre een beperking aan, dat hij onderscheidt in het persoonlijk delen in die verzoening. 't Is wat anders/ te geloven dat Christus voor sich gestorven is (...) en wat anders/ te geloven/ dat hy reeds de volkomen toepassingh der vergeeving/ door Christus verkreegen/ verworven heeft. Het eerste is de plicht des geloofs (...). Het andere is een Goddelyke weldaad/ op ons gelove volgende/ en een bysondere toepassing van de weldaad/ die voor allen in 't gemeen verkreegen is/ welke aan hem geschied/ die zijn plicht nu waar neemt.'⁶⁶ Geloven, dat Christus voor ons gestorven is, betekent dus ook bij Van Limborch nog niet, dat wij daadwerkelijk en persoonlijk in die verzoening delen. Dat komt pas, als aan de 'plicht' van het geloof, die God in zijn verbond van ons eist, is voldaan.

Dit laatste krijgt echter minder accent. Centraal staat de universele verzoening in en door Christus' dood. Dat sluit in, dat dit heil in Christus 'door de onafmetelijke genade Gods/ ook die genen toegerekend werde/ die na dat hy aan de wereld gepredikt is, buyten haar schuld van hem onwetend zyn gebleven'.⁶⁷

Kinderdoop

Deze universele uitgestrektheid van het door Christus' dood verworven heil krijgt bij Van Limborch vooral haar uitwerking in zijn visie op de kinderen en in verband daarmee op de kinderdoop.

Als Christus voor alle mensen is gestorven, is Hij dat ook voor de jonge kinderen. Maar voor de remonstranten, tot wie Van Limborch behoorde, was dit echter moeilijk te aanvaarden. Zij stellen immers, dat de kinderen 'onbe-soedeld van erf-sonde ter wereld komen/ en aan de eeuwige verdoemenis geen deel hebben'. Zij hebben dus ook geen verlosser of middelaar nodig.⁶⁸ Van Limborch wijst er dan op, dat zij weliswaar niet de zonde en schuld maar wel de dood van Adam hebben geërfd en daarvan moet toch ook verlossing plaatsvinden. En ook dat kan alleen 'door de Goddelijke genade in Jesus Christus'.⁶⁹ Deze genade geldt dan wel voor alle kinderen, of zij gedoopt zijn of niet. Want 'alle kinderen/ gelijk sy door Adam de nootsakelijkheid om te sterven onderworpen zijn/ worden volgens ons oordeel door Christus/ 't zy sy gedoopt of niet en zyn/ uyt de doot verlost. Want de goddelijke genade is aan dit teeken so niet gebonden/ dat God de selve sonder dit teeken niet zou mededeelen'. Van Limborch beroept zich ook nu op de moederbelofte uit Genesis 3:15. Het heil komt toe aan het 'saad der Vrouwe' en dat strekt zich uit 'over het gansche menselijk geslacht'.⁷⁰ Wij zagen reeds, dat immers alle nakomelingen van Adam in 'algemeene Goddelijk verbond' zijn begrepen. Dat geldt dan uiteraard ook alle kinderen.

De doop krijgt daardoor niet alleen een bijkomstige betekenis, maar voorzover het de kleine kinderen betreft ook een andere inhoud, omdat er bij hen nog geen sprake is van zonde. Want 'indien 't gebeurt/ dat de doop bedient werd aan een mensch die geen sondaar is/ so sal die niet de bekeering/ maar d'onnooselheyt en heyligheyt des levens; niet de vergeving der sonden/ maar het recht tot het eeuwige leven verzegelen'.

De doop van Jezus zelf staat daarvoor model. Hij was 'onsondig' en had geen bekering noch vergeving van zonden nodig, maar wilde gedoopt worden, opdat Hij alle gerechtigheid vervullen zou, 'dat is/ sich alle geboden Godes onderwerpen/ en alles/ van God voorgeschreven/ onderhouden soude'.⁷¹

60. *O.c.*, 121.

61. Vgl. R.A. Muller, *O.c.*, 122: 'The covenantal motif (...) becomes a powerful corollary of the Remonstrant teaching concerning the exercise of the human will in cooperation with God's grace'.

62. Vgl. R.A. Muller, *O.c.*, 122.

63. I, IV, III. Lat.: Christus pro omnibus hominibus esse mortuum. Vgl. ook I, IV, V: 'God wil dat alle menschen zalig worden', Lat.: Deum velle omnes homines salvos fieri.

64. I, IV, III, 2, 674. Lat.: Nemine speciatim excepto (...) Ergo Deus neminem antecedente decreto absolute a salute reprobavit.

65. I, IV, III, 14, 682 v.

66. I, IV, III, 14, 683.

67. I, IV, IV, 13, 694.

68. I, IV, IV, 16, 696 v.

69. I, III, III, 5, 419, II, V, LXVIII, 14, 533.

70. I, III, III, V, 419.

71. II, V, LXVIII, 22 v., 533 v.

Van Limborch past deze betekenis ook toe op de doop van de jonge kinderen. De doop verzegelt dan op deze manier 'de heyligheyt des levens/ en 't recht tot het eeuwighe leven' en niet de vergeving der zonden, omdat zij 'na haar staat' 'onsondig' zijn.⁷² Bij de doop van de kinderen gaat het meer om 'een verbintenis tot' dan om een 'belijdenis van heyligheyt des levens'. Daarom ligt ook de plicht erin opgesloten om de kinderen 'in de vreesse Godes op te queken; en de kinderen/ so ras sy de reden gebruyken konnen/ sich geheel aan God en sijnen dienst over te geven'.⁷³

Opnieuw komt in dit verband naar voren, dat Van Limborch weinig waarde hecht aan de concrete verbondssluiting tussen God en mens. Wij zagen dit reeds, toen het ging over het verbond met Abraham met de besnijdenis als teken en zegel daarvan. Ditzelfde keert terug, nu het gaat over het nieuwe verbond in Christus, waarvan de doop teken en zegel is.

De betrekkelijkheid daarvan ligt al opgesloten in het gegeven, dat als Christus voor alle mensen is gestorven, dit ook geldt voor hen, die niet door de doop in het verbond met God zijn opgenomen. Men hoeft niet in het verbond te zijn om toch in het heil van Christus te delen. Want de grenzen van het heil zijn niet zo stringent door het verbond bepaald, dat God 'alleen/ die daar binnen niet besloten waren/ plots van de Zaligheyt verworpen heeft'.⁷⁴

Nog sterker geldt dit, als het om de jonge kinderen gaat. Of ze nu wel of niet in het verbond worden opgenomen, van hen allen geldt, dat zij 'onsondig' zijn en alleen in de gevolgen van Adams zonde delen voorzover ze moeten sterven. Maar ook dat laatste geldt voor alle kinderen, gedoopt of niet gedoopt.

Van Limborch noemt de 'waterdoop' dan ook maar 'een uyerlijke gebruykelykheyt ('externus ritus')/ waar door de mensch sich voor een Leerling van Christus (...) uytgeeft; waardoor hy ook tot het Goddelijk Verbond/ en als deelachtig aan alle beloften in dat Goddelijk Verbond begrepen/ verzegeld werd'.⁷⁵

Daarom blijft het voor Van Limborch om het even, of iemand zijn kinderen laat dopen of ervoor kiest, dat zij als volwassenen gedoopt worden. Men moet niemand 'om een uyerlijke saak veroordelen' of zelfs daarom 'buyten de Broederlijke Gemeenschap sluyten'.

Zijn conclusie is: 'Als iemand sijn jonge kindren ten Doop aanbied/ ik oordeel dat men se dopen moet; omdat de kinderdoop niets in sich bevat 'tgeen tegen de natuur der Christelijke Godsdienst strijdig is/ maar daar uyt bekwaamelijk vloeyt/ en al so veel Eeuwen in alle Christen kerken doorgaans heeft in zwang gegaan'.⁷⁶ Maar 'indien nu iemand verstaat/ dat de Doop der bejaarden beter

met den aart des Christelijken Godsdienst overeenkomt/ en de Menschen nauwer tot heyligheyt verbint/ (...) en daarom den Doop zyner kinderen tot haar mondige jaren uytstelt: So versta ik/ dat men hem daar in vryheyt laten moet: versekert zijnde/ dat het by God even veel is/ of wy in onse kindsheyt/ dan of wy in onsen volwasschen ouderdom in syne name gedoopt zijn'.⁷⁷

De kinderdoop is dus niet noodzakelijk. Van Limborch noemt, behalve dat deze niet heilsnoodzakelijk is en dat het maar om een 'uyterlijke saak' gaat, nog een aantal andere redenen op. Volgens hem is het ook in de Schrift niet uitdrukkelijk bevolen en wordt het daar ook altijd met het geloof verbonden. Ook vinden wij geen voorbeelden van de kinderdoop in de Bijbel en is er vóór de vierde eeuw geen enkel concilie geweest, dat tot de kinderdoop heeft besloten. Daarbij is het twijfelachtig of de doop wel in de plaats van de besnijdenis is gekomen.⁷⁸

Het verbond niet gehinderd door de verkiezing

Opvallend in dit alles is, dat Van Limborch kennelijk geen enkele hindernis ondervindt van de gedachte, dat er ook nog een verkiezing (en verwerping) is, die haar invloed op de reikwijdte en betekenis van het verbond laat gelden. Toch is het niet zo, dat dit een blinde vlek voor hem is. Integendeel. In zijn geloofsleer komt ook de leer van de verkiezing uitdrukkelijk ter sprake. Maar de relatie tussen verkiezing en verbond wordt door hem niet getrokken. Hij verzet zich er zelfs tegen, wanneer dit wel wordt gedaan.

Hij ziet dit namelijk gebeuren bij de contraremonstranten en merkt dan op, hoe funest dit is voor het juiste denken over het verbond en over de doop als teken daarvan. Dit laatste meent Van Limborch vooral rondom de kinderdoop te signaleren. Op dat punt bestrijdt hij de opvatting van de contraremonstranten dan ook uitvoerig.

Hij wijst niet alleen op een felle toon af, dat zij ervan uitgaan, 'dat God eenige kinderen die in haar kindsheyt sterven/ in 't Helsche vuur nederstort'.⁷⁹ Volgens hem zit er in hun doopleer ook een onvruchtbare en zelfs de zekerheid van het heil ondermijnende tegenstrijdigheid. Want enerzijds zeggen ze dat de kleine kinderen moeten worden gedoopt, omdat 'deselve/ als onder 't Goddelijk Verbond begrepen' zijn. Maar anderzijds komen zij daarmee in conflict met hun leer van de verkiezing. 'Want sy derven niet versekeren/ dat alle gedoopten in 't Goddelijk Verbond sijn ingelijft. Dewijl de sichtbare kerk uyt verkorene en verworpene bestaat/ en de verworpene naar haar mening altijd buyten 't Goddelijk Verbond gesloten zijn geweest/ en derven sy door een ontwijfelbaar geloove niet bekennen/ dat alle kinderen der geloovigen in dat

72. II, V, LXVIII, 23, 538.

73. II, V, LXVIII, 24, 539.

74. I, III, VII, 36, 442.

75. II, V, LXVIII, 25, 539.

76. II, V, LXVIII, 25, 539.

77. II, V, I, LXVIII, 25, 540.

78. II, V, I, LXVIII, 15-18, 535 v.

79. I, III, III, V, 8, 423.

verbond begrepen/ en door den doop met het Segel des Verbonds versegelt zijn/ maar alleen d'uytverkorenen'.⁸⁰

De contraremonstranten zeggen dan wel, dat gelovige ouders 'volgens het oordeel der liefde van haar kinderen kunnen hopen', dat zij tot de uitverkorenen behoren en dus in het verbond zijn opgenomen, maar dit is geen geloven met 'sekerheyd/ die in 't geloove/ dat niet bedriegen kan/ vereyscht word'.⁸¹

Zo stoten zij volgens Van Limborch de noodzakelijkheid van de kinderdoop omver 'als zijnde slegs een bedriegelijk teeken van het Goddelijk Verbond'. En dat is heel erg. Want zo wordt de drie-enige naam van God 'aangeropen/ tot getuigenis van 't gene twijfelachtig/ onseker/ bedriegelijk/ en in veele deelen valsch is'.⁸²

Consequent zou het in Van Limborchs ogen dan ook zijn, wanneer men de doop alleen geldig acht voor de uitverkorenen en voor de anderen niet. Van Limborch verwijst naar Hieronymus Zanchius, die deze consequentie inderdaad getrokken heeft. Hij heeft de doop gesteld onder de uitdrukkelijke voorwaarde van het verkoren zijn. Hij meende zelfs, dat dit ook in de doopformule tot uitdrukking moest worden gebracht. Zij moest volgens hem luiden: 'Ik doope dese, O God, volgens de verkiezing, of 't voornemen van uwen Goddelijken wil'.⁸³

Zoals gezegd, heeft Van Limborch zelf geen last van de verkiezing, wanneer hij de grenzen van het verbond bepaalt. Volgens hem behoren allen, die gedoopt worden, tot het verbond. Maar dat betekent ook voor hem nog niet, dat 'alle/ in dat verbond vervat/ zijn verkoren tot de zaligheid'. Maar de verkiezing krijgt bij hem dan wel een heel andere inhoud dan bij de contraremonstranten, zoals wij nog zullen zien. In zoverre bestaat er tussen de contraremonstranten en Van Limborch echter wel overeenkomst, dat ook hij leert, dat er in het verbond niet voor allen zaligheid is. Maar hij voegt er aan toe, dat dit evenzeer geldt als dat buiten het verbond niet allen 'ganschelijk verstooten' zijn.⁸⁴ Dat laatste zeiden de contraremonstranten hem echter niet na.

Dat ook Van Limborch binnen zijn verbondsvisie een beperking inbouwt in die zin, dat niet ieder die in het verbond is opgenomen ook zalig wordt, vindt zijn grond in de voorwaarde, die God in het verbond heeft opgenomen. Het gaat immers om het delen in de 'geestelijke sin' van het verbond. Daarvan is echter alleen sprake, wanneer de mens de verbondsplicht nakomt, die bestaat uit het

geloof in Jezus Christus en de verbetering van het leven en de gedurige betrachtning van de heiligheid.⁸⁵

Het al of niet werkelijk delen in het verbond vindt dus niet zijn oorzaak in een voorafgaand besluit van verkiezing of verwerping, maar in het al of niet nakomen van de verbondsplicht door de mens zelf.

Wel komt daarbij de vraag op, of de vervulling van deze verbondsplicht een uitsluitend menselijke daad is, of dat zij op één of andere manier (mede) veroorzaakt wordt door de genade van God. Dat laatste is inderdaad het geval, wanneer namelijk het tussen haakjes geplaatste 'mede' voluit erbij betrokken wordt. Juist daarin bewijst Van Limborch, dat hij de remonstrantse traditie voortzet.

In de belofte, die God in het verbond naast zijn eis tot gehoorzaamheid geeft, ligt namelijk opgesloten een 'vergunning van genade/ die genoegzaam is om in hem te geloven/ ende/ als hy die genade wel gebruykt/ en sijne behorelijke plicht betracht/ vergeeving van sonden/ opwekking uyt den doode/ midsgaders het eeuwige leven'.⁸⁶

De typisch remonstrantse idee van de samenwerking van goddelijke genade en menselijke (vrijwillige) plichtsbetrachting vinden wij dus ook bij Van Limborch terug. De verbondsverplichting wordt door de mens gedaan, maar wel 'door tusschen komen' van Gods genade.⁸⁷ Daarom gaat het in het verbond altijd weer om 'beloften en dreygementen', om beloning en straf, waarin de mens op een persoonlijke wijze verantwoordelijk wordt gesteld.⁸⁸ Van zijn beslissing hangt uiteindelijk alles af en niet van God en zijn eeuwige verkiezing of verwerping. Het laatste verwijt Van Limborch de contraremonstranten, waardoor zij hun verbondsleer dan ook volgens hem fundamenteel ondermijnen.

Als wij dit gegeven nog weer verbinden met wat wij eerder Van Limborch over de genade hoorden zeggen, blijkt, dat er in dit opzicht een duidelijke consistentie bij hem te vinden is. Want in wezen gaat het hier nog steeds om dezelfde genade, die God al na de zondeval bewees aan Adam en al zijn nakomelingen, toen Hij met hen het 'algemeen verbond' oprichtte. Genade is en blijft de door God aan de mens geschonken mogelijkheid om het goede te doen en het kwade te haten. Maar dan moet de mens wel van deze mogelijkheid zelf gebruik maken, want anders komt er niets van terecht.

Verkiezing een daad van God in de tijd

Volgens Van Limborch heeft de goddelijke verkiezing in eerste instantie niets te maken met een voorafgaand, eeuwig besluit van God. Dat blijkt duidelijk uit

80. II, V, LXVIII, 14, 533.

81. I, III, III, V, 10, 424.

82. II, V, LXVIII, 14, 534.

83. I, III, III, V, 10, 424 en II, V, LXVIII, 14, 534. Lat.: Ego, o Deus, hunc baptizo secundum electionem & propositum divinae voluntatis tuae. Van Limborch vermeldt niet de vindplaats bij Zanchius. Gezien de sterk overheersende verkiezing bij Zanchius, is het wel denkbaar, dat hij zijn visie op de doop in deze zin heeft aangepast en tot in de doopformule toe het verbond geheel heeft laten opgaan in de verkiezing. Zie hoofdstuk 2, noot 90.

84. I, III, VII, 36, 442.

85. II, V, LXVI, 14, 511.

86. II, V, LXVI, 14, 551. Lat.: ...concessio gratiae ad obediendum Deo sufficientis si gratia illa recte utatur debitum Deo officium praestat...

87. I, IV, I, I, 658. Lat.: Quae a nobis mediante gratia sua fieri vult.

88. III, VI, I III, I 18.

de definitie, die hij ervan geeft. 'De Verkiesing is een daad Gods/ die in der tijd geschied/ waar door hy de geloovigen afscheyd van den godloosen hoop der genen/ die verloren gaan/ uyt den rang der verworpenen uytstijgt/ gelyk als tot zijn eygendom afsondert/ en opteykent op den rol der genen/ die zalig zullen werden'.⁸⁹

De verkiezing geschiedt dus in de tijd en 'niet van eeuwigheid' ('non ab aeterno') zoals Van Limborch uitdrukkelijk erop laat volgen. Dat houdt volgens hem tegelijk in, dat het geloof niet op de verkiezing volgt, maar eraan voorafgaat. Het geloof is 'geen uytwerking der verkiezing/ maar een te voren vereyschte voorwaarde tot de verkiezing'.⁹⁰ Het voorwerp van de verkiezing is 'alleen de gelovige mensch'.⁹¹

Dit laatste herkennen wij weer als typisch remonstrants. Maar als Van Limborch stelt, dat de verkiezing alleen als daad van God in de tijd moet worden beschouwd, gaat hij verder dan de remonstranten oorspronkelijk leerden. Want in navolging van Arminius gingen zij nog ervan uit, dat de verkiezing zelf een eeuwig besluit van God is, zij het genomen op grond van een vooruitgezien geloof. Van Limborch trekt echter consequent de lijn door naar de geschiedenis en laat Gods verkiezing dus niet meer vooraf in de eeuwigheid maar achteraf in de tijd plaatsvinden.

Het is namelijk zo, dat 'so ras iemand een krachtig en levendig geloof op Christus aangenomen heeft/ hy terstond van God ter zaligheid verkoren' wordt.⁹² Van Limborch trekt daaruit de theologische consequentie, dat hij de verkiezing niet meer aan de heilsorde, die in de tijd zich realiseert, vooraf laat gaan, maar haar erin opneemt. Deze heilsorde ziet er dan zo uit, dat het geloof voorop staat en dan gevolgd wordt door 'de verkiezing/ aanneming tot kinderen/ rechtvaardigmakinge/ heyligmakinge, verzegeling door den Heylige Geest'.⁹³

Wat van de verkiezing geldt, geldt precies zo van de verwerping. Ze wordt ook in de orde van de tijd geplaatst, maar dan als straf op het ongeloof. Want 'de straffende werken/ die hy (God) onttrent ongelovigen/ en godloosen in dit leven te werk stelt/ zijn voornamelijk drie/ de verwerping/ verblinding/ en verharding'. Zoals de heilsorde leidt tot het eeuwige leven, zo leidt deze onheilsorde tot de eeuwige straf.⁹⁴

In het verlengde hiervan kan worden verwacht, dat Van Limborch ook de volharding in het geloof laat afhangen van de menselijke verantwoordelijk-

heid. Daarvan is dan ook het verkoren-zijn van de mens afhankelijk. Iemand kan namelijk van het geloof afvallen en in 'zijn voorgaande goddeloosheid en ongeloof (...) neerploffen'. Maar dan 'kan hy/ omdat hy de voorwaarde tot de zaligheid verbroken heeft/ niet langer onder de uytverkorenen en zaligen gerekend worden' Hij 'maakt zijn verkiezing krachteloos'.⁹⁵ Verkiezing is dus niet alleen een daad van God in de tijd, maar zij kan ook een daad van God zijn voor een bepaalde tijd, die weer voorbij gaat en dan niet meer van kracht is.

Toch een dubbele predestinatie van eeuwigheid

Het ligt voor de hand, dat Van Limborch hierbij rekent op het verwijt, dat hij God zodoende als zeer veranderlijk voorstelt. Maar volgens hem gaat dat verwijt niet op. De verandering moet namelijk niet bij God maar bij de mens worden gezocht. Want God 'heeft door een onveranderlijk besluit vastgesteld de geloovigen zalig te maken/ d'ongeloovigen te verdoemen'. Als de mens dus van het geloof afvalt, wordt wel 'de toepassing van 't goddelijk besluit veranderd', maar niet het besluit zelf. Het is juist 'een teeken van standvastigheid' van God.⁹⁶

Hier blijkt, dat ook Van Limborch weet heeft van een eeuwig en voorafgaand goddelijk besluit. Daarin krijgen zowel de verkiezing als de verwerping hun plaats, een dubbele 'voorbeschikkinge' dus, 'zoo ter zaligheid als ter verdoemenisse'.⁹⁷ Zijn de verkiezing en verwerping goddelijke daden in de tijd, de predestinatie tot verkiezing en verwerping plaatst Van Limborch in de eeuwigheid.⁹⁸ Eigenlijk is het dus zo, dat deze verkiezing en verwerping zelf als goddelijke daad in de tijd plaatsvinden, maar de wijze waarop God deze daden verricht, ligt al vast in zijn eeuwig en zelfs onveranderlijk besluit. Gods eeuwig besluit heeft namelijk tot inhoud, dat Hij in de tijd verkiest op grond van geloof en verwerpt op grond van ongeloof en afval van het geloof.

Er wordt zodoende door Van Limborch een scherpe scheiding gemaakt tussen Gods eeuwig *besluit* tot verkiezing en verwerping en zijn in de tijd plaatsvindende *daad* van verkiezing en verwerping. Deze scheiding op zich doet ons denken aan de orthodox-gereformeerde predestinatieleer, die vanaf Calvijn reeds de tweedeling tussen eeuwig decreet en de uitvoering ervan in de tijd heeft gekend. Maar deze overeenkomst is toch slechts van formele aard. Het

89. III, VI, III, 4, 19. Lat.: Electio est actus Dei qui in tempore fit, quo fideles segregat ex impia pereuntium turba & ex ordine damnandorum exemptos velut in peculium suum seponit & ordini salvandorum inscribit.

90. III, VI, III, 4, 20 vv. Lat.: ...neque electionis esse effectum, sed conditionem praerequisitam ad electionem: objectum itaque electionis.

91. III, VI, III, 4, 21.

92. III, VI, III, 15, 24 v.

93. III, VI, III, 2, 19. Lat.: Electio, Adoptio in filios, Justificatio, Sanctificatio, Obsignatio per Spiritum Sanctum.

94. III, VI, III, 2, 19.

95. III, VI, III, 15, 25. Lat.: ...ita etiam electionem suam irritum reddit.

96. III, VI, III, 15, 25. Lat.: Deus (...) immutabile decreto constituit credentes salvare, incredulos damnare (...). Illud vero suum decretum in tempore pro statu hominum diversimode applicat (...). Ut constantiae sit signum.

97. I, IV, I, 1, 658. Lat. De Praedestione hominum tam ad salutem quam ad damnationem. Dit eeuwigheidsaspect neemt Van Limborch in zijn definitie van de predestinatie op.

98. II, VI, III, 5, 22. Lat.: Est itaque Praedestinatio Dei, decretum divinum, quo pro voluntatis suae beneplacito constituit ante tempora secularia fideles in Jesum Christum Filium suum eligere, in filios adoptare (...). Infideles vero ac contumacia sua perseverent, in aeternum damnare.

grote verschil is, dat bij de orthodoxen de inhoud van het besluit in Gods eeuwigheid verborgen blijft, omdat het niet alleen het aantal maar ook de namen van de verkorenen en verworpenen bevat. Bij Van Limborch bevat het eeuwig besluit echter niets verborgens, omdat het betrekking heeft op de kwaliteit van de mensen, die in de tijd òf wel òf niet zullen geloven, en ten opzichte van wie God van eeuwigheid besloten heeft ze te belonen met verkiezing of te straffen met verwerping.

Intussen is genoemde scheiding tussen eeuwig besluit van dubbele voorbeschikking en concrete verkiezing en verwerping in de tijd voor hem toch zo ingrijpend, dat hij zijn hele dogmatiek erop gebouwd heeft. Het eerste deel gaat over God en zijn besluiten. De daarop volgende delen gaan over het verbond, waarin de realisering van Gods eeuwige besluiten in de geschiedenis aan de orde wordt gesteld. Daarin krijgen dan ook de ‘dadelijke’ verkiezing en verwerping binnen het kader van de (on)heilsorde hun plaats, dat wil zeggen pas in het zesde boek, vlak voorafgaande aan de eschatologie.

Het komt er dus op neer, dat Van Limborch de verkiezing een plaats geeft binnen het verbond als onderdeel van de realisering van het verbond. Maar beide liggen wel verankerd in Gods eeuwig besluit van voorbeschikking. Want dit besluit bestaat uit ‘ten eerste wat God besloten heeft in Christus omtrent ons te doen en ten tweede wat Hij van ons gedaan wil hebben’. De inhoud van deze twee besluiten vormen precies de inhoud van het verbond. Wanneer dit verbond van mensenkant in positieve zin wordt beantwoord, ligt ook de verkiezing erin opgesloten. Wordt het door de mens negatief beantwoordt, dan volgt de verwerping.

Zo kan Van Limborch toch de verbinding leggen tussen het verbond en Gods eeuwig besluit. Want het ‘Nieuw Verbond/ gelijk andere verbonden/ bestaat in een wederszijdse onderhandeling, waar door God betuygt/ wat hy ter zaligheyt der menschen besloten heeft’.⁹⁹

Als Van Limborch zo de laatste grond van het behoud der mensheid toch legt in het eeuwig besluit van God, blijkt ook bij hem de spanning nog aanwezig te zijn tussen wat God doet en wat de mens doet in de realisering van het heil. De mens komt bij Van Limborch daarin wel heel centraal te staan, maar het apriori en de vrijheid van Gods besluit blijft toch ook bij hem gehandhaafd.

Eigenlijk treedt er ook binnen dit besluit van God zelf nog een tweedeling op. Van Limborch spreekt zelfs van twee besluiten. Het eerste is de ‘voorbeschikking tot saligheyt, die gelijk staat met ‘de verkiezing tot heerlijkheyt’ (‘electio ad gloriam’). Ze ‘behelst de wijze en manier (‘continet modum ac rationem’)/ op welke God besloten heeft d’eeuwige zaligheyt den menschen te verleenen’. Het tweede besluit ‘is het besluyt der roeping tot geloove/ of der verkiezing tot genade’ (‘decretum vocationis ad fidem seu Electionis ad gratiam’).¹⁰⁰ Het

eerste besluit gaat dus uit van het feit, dat de mens gelooft. Deze gelovige is dan bestemd tot zaligheid, wat al in het eeuwig besluit van God is vastgelegd. Het tweede besluit heeft betrekking op de weg om tot geloof te komen en de weg van het geloof en de gehoorzaamheid zelf, die resulteert in de verkiezing. In beide besluiten komt de goddelijke genade tot uiting. Daarom kan Van Limborch ook stellen, dat ‘de grondslag van het besluyt der voorbeschikking’ Jezus Christus is, waarbij hij meent te kunnen aansluiten bij Efeze 1:4.¹⁰¹

Vierderlei kinderen van God

Dat er ook bij Van Limborch veel aan gelegen is om dit genadekarakter van de zaligheid te handhaven, blijkt, als hij komt tot een onderscheiden van vierderlei kinderen van God, waarbij de kring steeds nauwer wordt getrokken.

In de eerste plaats zijn krachtens de schepping alle mensen kinderen van God.¹⁰² Vervolgens behoren zij ertoe, die zijn opgenomen in ‘een uyerlijk verbond, waar door God sommigen tot zijn volk aanneemt’. Van Limborch denkt dan aan het volk Israël in het oude verbond. Dan zijn er ook kinderen van God ‘door wedergeboorte’. Dat zijn de ‘geloovigen en Godvruchtigen in ’t Nieuw Verbond’.

Tenslotte kan er van kinderen van God worden gesproken ‘ten aansien van sekere uytstekende weerdigheyt/ ons om onse gelijkheyt met God van hem uyt genade toegeleyd/ waar door hy ons tot kinderen aanneemt/ en het recht vergunt der hemelsche erfenis/ die wy tot sijner tijd besitten sullen’. Hier gaat het om de speciale genade van de aanneming tot kinderen die als een belofte van het nieuwe verbond en als een weldaad de gelovigen, die in heiligheid ‘na God aarden’ wordt beloofd en uitsluitend ‘ten opsigt van haar geloof’ wordt verleend.¹⁰³ Zij wordt niet ‘vergund aan verdiensten, maar door genade’.¹⁰⁴ Deze onderscheiding in vierderlei kinderen van God is opmerkelijk. Ze laat opnieuw zien, dat Van Limborch op zijn manier ook heilsordelijk denkt. Maar het is wel een heilsorde van typisch remonstrantse snit. Dat is ze niet alleen omdat de verkiezing volgt op het geloof, maar ook omdat eigenlijk alleen van de laatste trap in deze heilsorde, de aanneming tot kinderen, uitdrukkelijk wordt gezegd, dat zij niet uit verdienste is maar uit genade. De ‘beloning’ waarover Van Limborch eerder sprak, wordt hier niet meer vermeld.

Wellicht past hierbij de toenemende verenging, die hij op de verschillende categorieën van de kinderen van God nu toepast. De eerste categorie is met het mens-zijn zelf gegeven, waar geen enkele vorm van (bijzondere) genade aan te pas komt. Bij de tweede soort kinderen van God blijkt het nog alle kanten uit te

101. I, IV, I, 1, 661. Lat.: Fundamentum decreti praedestinationis est Jesus Christus.

102. III, VI, III, 16, 25.

103. III, VI, III, 17, 26. Lat.: ...non nisi cum respectu ad fidem confertur.

104. III, VI, III, 19, 26 v. Lat.: ...nullis suis operibus vitam aeternam merentes, gratiose in filios adoptat.

99. I, IV, I, 1, 658.

100. I, IV, I, 2, 659.

kunnen, zowel in de richting van het heil als van het onheil. Israël als volk van het verbond staat daarvoor model.

Pas in de derde categorie van de kinderen Gods is er meer zekerheid aangaande het heil, omdat dan, door en na wedergeboorte en geloof, de verkiezing zich realiseert. Ook dan is er echter nog geen echte zekerheid, want het geloof kan ophouden en de verkiezing kan verkeren in verwerping. Daarbij komt, dat het geloof niet alleen door Gods genade maar ook door de menselijke wil en inzet tot stand komt.

Alleen in de laatste fase van de heilsorde, wanneer er sprake is van de aanneming tot kinderen, is er het recht op de 'Hemelse erfenis/ die wy te sijner tijd besitten sullen'. Dan kan er voluit van genade worden gesproken en is er ook zekerheid, dat men behouden wordt. Deze genade en zekerheid komen helemaal aan het eind van de heilsweg. Daarvóór wordt de genade geflankeerd door de inzet van de mens, maar daarom is tot dan ook de goede afloop onzeker.

Van Limborch: een consequente remonstrant

Overzien wij nu het geheel, dan blijkt het duidelijk geworden te zijn, dat Van Limborch een consequente remonstrant is geweest, die in de context van zijn tijd met name de rationele, morele en universalistische componenten, die al in Arminius' verbondsleer liggen besloten, verder heeft uitgewerkt en geaccentueerd.¹⁰⁵

De volgende aspecten zijn daarin vooral naar voren gekomen.

1. Een hoge waardering van de natuurwet, die door God in de mens is ingeschapen. Zij blijft ook na de zondeval van Adam van kracht en haar mogelijkheden behouden. De erfzonde doet daarop geen afbreuk, omdat deze door Van Limborch wordt ontkend. Het blijft voor God dus mogelijk om in zijn relatie tot de mens zijn eis tot gehoorzaamheid te handhaven.

2. Van Limborch wil hierbij echter niet spreken over een verbond, in de trant van de orthodox-gereformeerde leer van het werkverbond. Zo'n werkverbond wijst hij af. De *lex naturae* is geen verbond, omdat ze alleen bestaat uit een eis en niet uit een belofte (van beloning). In feite wordt deze onderscheiding door

Van Limborch zelf niet helemaal ernstig genomen, want hij meent, dat als Adam had gehoorzaamd, God hem toch het eeuwige leven zou hebben gegeven. Als de mens na de zondeval leeft overeenkomstig deze natuurwet, komt hij in aanmerking voor de beloning van de zaligheid.

3. Pas na de zondeval en dus tegen de achtergrond van zonde en genade is er sprake van een verbond. Binnen dit soteriologisch kader kan Van Limborch een verbondstheoloog worden genoemd, omdat hij in zijn *Christelyke Godgeleerdheid* de hele heilsleer plaatst in het perspectief van Gods verbond met de mens, met zijn eis, belofte en bedreiging (beloning en straf).

4. Het verbond wordt door God met Adam direct na de zondeval opgericht. Dit verbond draagt een universeel karakter, omdat het ook opgericht wordt met alle nakomelingen van Adam, het menselijk geslacht als geheel. Dit algemeen-universele verbond wordt echter historisch geconcretiseerd in Gods verbond met Abraham.

5. Dit verbond draagt een evolutief-heilshistorisch karakter. Er vindt een ontwikkeling plaats van het gebrekkige oude verbond vanaf Abraham met Israël via Mozes naar het nieuwe verbond, dat in Christus wordt opgericht. In het kader van dit nieuwe verbond wordt door Van Limborch zijn hele geloofsleer uitgewerkt.

6. Toch draagt het concreet-heilshistorische aspect binnen Van Limborchs verbondsleer een secundair en niet-substantieel karakter. Dat blijkt daaruit, dat de structuur van het verbond door alle tijden heen dezelfde blijft. God eist gehoorzaamheid en belooft beloning, de mens moet daarop antwoorden met het vervullen van zijn plicht tot gehoorzaamheid.

5. Ook de in de schepping gelegde en voor alle mensen geldende natuurwet heeft deze zelfde structuur. Het verschil is alleen, dat in het verbond vanwege de bijzondere openbaring in de Schrift zowel eis als belofte een duidelijkere vorm krijgen. De wezenlijke gelijkheid tussen de natuurwet enerzijds en het oude en nieuwe verbond anderzijds is echter doorslaggevend, omdat ze gegrond is in de 'geestelijke' kern, die in alle drie gevonden wordt en waarom alles draait. Deze kern draagt daarom ook een universeel karakter, omdat ze de hele mensheid omvat en ook buiten het concreet-historische verbond (Israël en de kerk) geldigheid heeft.

6. Tevens komt door deze nivellering van verbond en natuurwet de aard van de relatie tussen God en mens tot uiting. Zij is redelijk en zedelijk van karakter. Dat wil in de eerste plaats zeggen, dat de heilshistorische kennis van Gods openbaring in Christus niet onmisbaar is.

Ten tweede wijst het erop, dat de genade alleen haar rol vervult in samenhang met de zedelijke inspanning van de mens. In het kader van het verbond gedacht, wil dit zeggen, dat de persoonlijke reactie van de mens op de verbondseis tot gehoorzaamheid beslissend is voor het delen in het heil. Ook als in het nieuwe verbond deze gehoorzaamheid het geloof in Jezus Christus inhoudt, doet dit niets af van het zedelijk-moralistisch karakter van de menselijke ge-

105. J.M. Hicks ziet een fundamenteel verschil tussen Arminius en Van Limborch. Arminius ziet hij staan in de traditie van de reformatoren, terwijl Van Limborch volgens hem staat in de traditie van het Humanisme. Ditzelfde verschil trekt hij door naar het Arminianisme enerzijds en het Remonstrantisme anderzijds. Deze onderscheiding gaat echter te ver. Al loopt er vanuit Arminius ook een orthodox-gereformeerde lijn verder, de hoofdstroming wordt toch vanaf het begin bepaald door de humanistische visie op de mens en de goddelijke genade. Deze laatste lijn is niet pas na Arminius ingezet maar reeds door Arminius zelf. In wezen heeft Van Limborch 'applied the logic of Arminius' *facere quod in se est* to the whole of the covenant schema'. E. Dekker heeft overtuigend aangetoond, dat het hart van Arminius' theologie niet in de reformatorische maar in de molinistische genadeleer gevonden wordt. Vgl. J.M. Hicks, *O.c.*, 280-316, R.A. Muller, *O.c.*, 122, E. Dekker, *Rijker dan Midas. A.w.*, o.a. 77-83. Zie ook H. Berkhof, 'De ware ring van Arminius', in *In het spoor van Arminius*, Nieuwkoop 1975, 151 vv.

hoorzaamheid. Want ook het concrete geloof in Jezus Christus behoort tot het historisch-secundaire. Wezenlijk is ook dan de redelijk-zedelijke inzet van de mens.

In die zin kunnen we spreken van een humanisering en moralisering van het verbond. Dat Van Limborch niettemin ook dan blijft spreken van de genade, is alleen mogelijk dankzij zijn remonstrantse invulling van deze genade als 'tussenin' komende genade, namelijk tussen goddelijke eis en menselijke, vrijwillige gehoorzaamheid.

7. Met deze verbondsstructuur hangt samen de relatie tussen verbond en verkiezing. Hier wijkt Van Limborch het meest van de orthodoxe lijn af en radicaliseert hij de opvatting van Arminius en de eerste remonstranten. De goddelijke daad van de verkiezing voltrekt zich in de tijd en is resultaat van het geloof van de mens. Hetzelfde geldt van de verwerping als resultante van het ongehoorzaamheid.

Deze nadruk op de in de tijd zich realiserende verkiezing en verwerping keert terug bij de volharding. Ook deze kan ophouden en dan wordt verkiezing tot verwerping. Beide worden dus radicaal gehistoriseerd en vanuit de menselijke reactie op Gods verbondseis bepaald.

8. Formeel zoekt Van Limborch niettemin aansluiting bij de klassiek-gereformeerde dubbele predestinatieleer. Ook hij weet van een eeuwig dubbelbesluit van verkiezing en verwerping, die onderscheiden wordt van de goddelijke daad van verkiezing en verwerping in de tijd. Inhoudelijk is echter sprake van een wezenlijk verschil. God besluit namelijk niet, wie verkoren of verworpen worden (zijn), maar hoe de verkiezing en verwerping in de tijd zal plaatsvinden. In feite betekent dit, dat het verbond van Gods eis tot gehoorzaamheid van de mens en zijn beloning daarvan ook het eeuwig besluit beheerst. De inhoud van dit besluit geeft alleen aan, dat God vanaf het begin het gewild heeft om op de manier van het verbond met zijn mensheid om te gaan en dat Hij daarin nooit zal veranderen. In die zin ligt de diepste grond van het heil in Gods (sovereine) wil.

Dit onveranderlijke komt in zoverre ook in de tijd naar voren, wanneer zowel de *lex naturae* als het oude en nieuwe verbond in hun wezen gelijk zijn (zie 5). In dit licht beschouwd geldt ook bij Van Limborch (evenals bij de orthodox-gereformeerden), dat de eeuwigheid heerst over de tijd. Deze statische factor in de (heils)geschiedenis vinden wij ook terug, wanneer we stuiten op de altijd zichzelf blijvende 'geestelijke' kern van het verbond, namelijk de religieus-zedelijke relatie tussen God en mens.

9. Door de relativisering van de historische gestalte van het verbond moest Van Limborch er wel toe komen om ook de doop als teken en zegel van het verbond te relativiseren. Hij past dit vooral toe op de kinderdoop, die hij facultatief stelt. Alle kinderen zijn gelijk, of ze binnen of buiten het verbond zijn, en delen in de belofte van het eeuwige leven.

B. DE SAUMURSE VERBONDSLEER

10. Moyse Amyraut (1596-1664)

De Saumurse theologie

Begonnen we in dit laatste deel van onze studie met het schetsen van de remonstrantse verbondsleer zoals deze in de na-Dordtse periode zich het duidelijkst heeft afgetekend in de theologie van Philippus van Limborch, nu willen wij een stap naar 'rechts' doen en komen dan terecht bij de Saumurse theologen. We begeven ons dan voor een deel buiten onze nationale grens, maar wat zij beoogden, was ten diepste een synthese tot stand te brengen tussen de remonstranten en de contraremonstranten. Daarmee bevinden wij ons dan toch weer in het hart van de Nederlandse traditie van de gereformeerde theologie.

Saumur was een betrekkelijk kleine stad in Frankrijk, waarvan de universiteit in de zeventiende eeuw grote bekendheid verwierf. Dat deed ze met name vanwege haar theologisch programma, waarmee ze een eigen positie innam in de strijd der geesten van die tijd.

De eerste vertegenwoordiger en grondlegger van deze Saumurse school was de uit Schotland afkomstige John Camero (1580-1625). Hij introduceerde een theologische conceptie, waarmee hij een verzoenende middenweg meende te kunnen aanwijzen tussen de in die tijd steeds meer gepolariseerde flanken binnen de gereformeerde theologie. We doelen dan op de strijd, die ontstaan was in de controverse tussen Arminius en Gomarus over de leer van de verkiezing. Ze kreeg haar hoogtepunt in het conflict tussen remonstranten en contraremonstranten, dat tenslotte uitmondde in de veroordeling van de eerstgenoemden op de synode van Dordrecht in 1618/19.

Was Camero min of meer de eerste, die met zijn theologie een bemiddeling nastreefde tussen de partijen, zijn opvolger in Saumur is de belangrijkste vertegenwoordiger van deze irenische richting geweest. Dat was Moyse Amyraut, die leefde van 1596 tot 1664. In hoge mate sloot hij zich bij Camero aan, maar hij werkte zijn ideeën uit tot een volledige theologie. Het meest karakteristieke daarvan is, dat zij een uitgesproken verbondstheologie kan worden genoemd. Dat is dan ook de reden, waarom wij hier onze aandacht erop richten.

Voordat wij echter dieper daarop ingaan, willen wij eerst enkele opmerkingen

maken van methodische aard. In de eerste plaats wijzen wij erop, dat we ons hier nog weer sterker moeten beperken dan wij in het vorige hoofdstuk gedaan hebben, toen wij ons met Van Limborch ophielden. Bij de laatstgenoemde moesten wij nogal wat primair onderzoek doen, omdat tot nu toe dit slechts door een enkeling, namelijk de Amerikaanse geleerde R.A. Muller, en dan nog in kort bestek, was gedaan.¹

Dat ligt bij de Saumurse theologie en vooral bij Amyraut anders. Deze theologen hebben vanaf het begin ruime aandacht gekregen, daarbij niet zelden in de vorm van een felle bestrijding.² Die aandacht is er gebleven tot op de huidige dag. We kunnen zelfs zeggen, dat zij in de laatste decennia weer is toegenomen.³ Dat ontslaat ons van de plicht om nog weer eens opnieuw deze theologie vanuit de primaire bronnen te behandelen. De reeds bestaande studies zijn dermate grondig en volledig, dat wij ons volkomen verantwoord weten, wanneer wij ons daardoor laten leiden.

De tweede beperking bestaat daaruit, dat wij ons alleen bezighouden met Amyraut. Al zou het boeiend en leerzaam genoeg zijn om ook Camero en andere vertegenwoordigers van de Saumurse school te behandelen, dit zou ons toch gezien de omvang van onze studie te ver voeren. Wij richten ons dus vrijwel uitsluitend op Amyraut als belangrijkste en meest volledige woordvoerder van de Saumurse theologie.

Dan volgt er nog een beperking. We hebben in onze studie over de gereformeerde verkiezingsleer (*Van Calvijn tot Barth*) reeds tamelijk uitvoerig over de Saumurse theologie geschreven.⁴ Daarin stond wel de predestinatieleer centraal, maar wij konden er ook toen al niet van buiten om eveneens haar verbondsleer aan de orde te stellen. Wanneer wij ons nu weer ermee bezighouden, lopen wij gevaar, dat wij in herhaling vallen. Dat lijkt ons onnodig en daarom ongewenst. We willen dus nu slechts zoveel ervan zeggen, wat nodig en ver-

helderend is in het kader van de thematiek, die wij in deze studie behandelen, namelijk de ontwikkeling van de gereformeerde verbondsleer, nu dus specifiek in de na-Dordtse periode.

Voorafgaande ontwikkeling

Om die ontwikkeling in het juiste perspectief te plaatsen, moeten wij ons nog weer te binnen brengen, hoe deze ontwikkeling vóór de synode van Dordrecht is geweest, zoals wij die in het voorafgaande deel hebben geschetst. We hebben toen gezien, dat de verbondsleer in de twee kampen van de humanistisch-gereformeerde theologie enerzijds en de orthodox-gereformeerde theologie anderzijds steeds verder uit elkaar zijn gegroeid.

Kort samengevat kwam dit polariserend werkende vervreemdingsproces op het volgende neer. In de gereformeerde-humanistische lijn ging het verbond domineren over de verkiezing. Daarin vielen de accenten op de verantwoordelijkheid van de mens, die door God opgeroepen werd om te reageren op de voorwaarden, die God in zijn verbond met de mens had gesteld. De mens moest met zijn geloof beantwoorden aan de verbondseis van God, waarop God hem met zijn heil zou belonen. In dit geloofsantwoord viel het zwaartepunt uiteindelijk op de menselijke keus, die, zij het niet zonder de hulp van Gods genade, uitmondde in de (vrije) menselijke beslissing.

Daarmee werd duidelijk, dat toen dit verbondsdenken over de verkiezing ging heersen, ook de verkiezing zelf in min of meerdere mate afhankelijk werd gemaakt van de reactie van de mens. Zo zien wij dat deze verbondsleer op den duur doortrokken gaat worden door de remonstrantse visie op het heil, waarin de verkiezing feitelijk opgaat in een wederkerige relatie tussen goddelijke genade en menselijke beslissing.

Deze relatie is door de woordvoerders van deze leer graag verbondsmatig genoemd, met dien verstande, dat dit verbond een principieel dupleurisch, wederkerig karakter aanneemt en juist daarom echt een verbond is. In die zin kan worden gezegd, dat in deze humanistisch-gereformeerde traditie de verkiezing in het verbond is opgegaan, omdat het laatste de relatie tussen God en mens in haar hart typeert.

Daarnaast zijn wij de sporen nagegaan, die de orthodox-gereformeerde traditie heeft getrokken met haar visie op het verbond. We hebben gezien, dat daar een tegenovergestelde ontwikkeling heeft plaatsgevonden, die, kort gezegd, daarop neerkomt, dat het verbond is opgegaan in de verkiezing.

Dat gold zowel de omvang als de structuur van het verbond. Wat de omvang betreft, werd duidelijk, dat God zijn verbond alleen opricht met de uitverkorenen. Wat de structuur betreft, blijkt dit verbond in wezen een monopleurisch verbond te zijn, waarin de goddelijke genade niet alleen een eerste aanzet maar ook de blijvende dominant is in het verbondsgebeuren tussen God en mens, ook en juist als het gaat om het menselijke antwoord daarop. Het geloof,

1. Zie vorig hoofdstuk. Naast R.A. Muller is ook J.M. Hicks te noemen (zie blz. 240).
2. J. Moltmann heeft in zijn dissertatie een overzicht hiervan gegeven. Deze dissertatie is echter nooit in druk verschenen. Wel heeft hij een samenvatting ervan gepubliceerd in zijn artikel over 'Prädestination und Heilsgeschichte bei Moyse Amyraut, Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Theologie zwischen Orthodoxie und Aufklärung', *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 4e Folge III, LXV (1953/54), 270-303. De titel van zijn dissertatie luidt: *Gnadenbund und Gnadenwahl: Die Prädestinationslehre des Moyse Amyraut, dargestellt im Zusammenhang der heilsgeschichtlich-foederaltheologie Tradition der Akademie von Saumur*, Göttingen 1951.
3. B.G. Armstrong noemt deze studie de beste theologische analyse van Amyraut tot dan toe. Vgl. B.G. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy, Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France*, Londen 1969, 304.
4. Behalve op de al genoemde studies, wijs ik nog op H.E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, II, Gütersloh 1951, 128 ff. en op de belangrijke studie van F.P. van Stam, *The Controversy over the Theology of Saumur, 1635-1650, Disrupting Debates among the Huguenots in complicated Circumstances*, Amsterdam 1988. Zie ook S. Strehle, Universal Grace and Amyraldism, *The Westminster Theological Journal*, 51, 2 (1989), 354 ss. In de vorige eeuw heeft A. Schweizer een uitvoerige bespreking aan de Saumurse theologie gewijd in zijn *Die Protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der Reformierten Kirche*, II, Zürich 1856, 225-662.
4. C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, A.w., 181-197.

waardoor de zondaar het heil in Christus aanneemt, is een geschonken geloof, puur door goddelijke genade ontvangen.

Omdat de verkiezing in dit verbondsdenken zozeer de overhand heeft gekregen, bleek het voor de orthodoxe theologie niet meer relevant te zijn om aan het verbond nog een eigen plaats te geven in onderscheid van de verkiezing. We hebben dan ook kunnen constateren, dat het verbond steeds meer uit het gezichtsveld verdween, en dat de verkiezing steeds meer het centrum van de theologische aandacht ging beheersen.

Zoals gezegd is deze vervreemding tussen beide genoemde tradities uitgelopen op de scheiding der geesten, die officieel-kerkelijk op de synode van Dordrecht is voltrokken en voltooid. Toen werd vastgesteld, dat binnen een (orthodox-)gereformeerde kerk voor de humanistische visie op het heil geen plaats was. Daardoor was de laatste gedwongen om, zij het voorlopig, een eigen weg te gaan binnen de toen ontstane traditie van de remonstrants-gereformeerden.

De Saumurse theologie als middenweg

Als wij nu nagaan, hoe deze ontwikkeling verder is gegaan, hebben wij in ons vorig hoofdstuk reeds kunnen vaststellen, dat onder de remonstranten dit proces van vervreemding ten opzichte van de orthodox-gereformeerden nog verder is voortgegaan. Wij hebben dit aan de hand van de verbondsl leer van Van Limborch duidelijk gemaakt.

Voordat wij nu echter ertoe komen om vanuit deze zelfde vraagstelling naar de Dordts-gereformeerde traditie te kijken, richten wij ons eerst op die stroming, die met dit voortgaande vervreemdingsproces geen vrede had. Die onvrede werd niet alleen gevoed door het leed dragen om de kerkelijke verscheurdheid, die hiervan het gevolg was geweest. Zij werd ook en vooral gedragen door de overtuiging, dat zij inhoudelijk-theologisch een ongeoorloofde en daarom onnodige kloof had bewerkstelligd. Er moest naar haar mening een middenweg zijn, die de tegenstelling kon overbruggen.

Achter dat vermoeden ging weer de overtuiging schuil, dat de twee uiteenlopende visies meer vrucht waren van een radicalisering van een systeemdenken dan dat ze voortkwamen uit een oprecht en onbevooroordeeld verstaan van de Schrift. Want bij alle tweedracht die er tussen remonstranten en contraremonstranten bestond, kwamen zij daarin met elkaar overeen, dat zij beiden zich op de Schrift beriepen en dus overtuigd waren, dat zij in de verdediging van hun leer Gods Woord aan hun zijde hadden. Alleen was inhoudelijk hun beroep op de Schrift diametraal tegenovergesteld. Daarom dreef ook hun beider Schriftberoep hen niet naar elkaar toe maar juist van elkaar vandaan.

In dat licht is het als één van de meest belangwekkende momenten in de gereformeerde traditie te beschouwen, wanneer wij zien, dat in die constellatie de Saumurse theologen een poging ondernemen om de afstand tussen deze

elkaar bestrijdende en steeds meer zichzelf radicaliserende tradities te overbruggen of althans te verkleinen.

Hun hoofdmotief is daarbij geweest, dat zij vóór alles wilde blijven vasthouden aan de grondnoties van het orthodox-gereformeerde belijden. Maar tegelijk was het hun streven om die elementen, die in het remonstrantse geloofsdelen naar hun inzicht bijbels verantwoord waren, in hun eigen visie op te nemen en zo de eenzijdigheid van de orthodoxe leer te corrigeren en tot haar bijbelse proporties terug te brengen.

Uiteraard laat het zich verstaan, dat deze poging niet zonder risico's is geweest. Dat was het al niet gezien het diepe wantrouwen, dat er tussen remonstranten en contraremonstranten was gegroeid. Met name van orthodox-gereformeerde zijde was men erop gespitst om elke gedachte, die maar enigszins in de lijn van de remonstranten lag als ongereformeerd te bestempelen. Het gevolg daarvan was dan ook, dat de Saumurse theologen voortdurend onder verdenking stonden en meerdere malen op de diverse gereformeerde synoden, met name in Frankrijk, werden gedagvaard om rekenschap af te leggen van hun leer en het gereformeerde karakter ervan te bewijzen.

Opvallend is daarbij, dat het in de Franse kerk nooit tot een veroordeling is gekomen, al scheelde het maar weinig.

In de polemiek van de kant van de orthodox-gereformeerde theologen kwam het echter vaak wel tot een veroordeling en soms tot felle bestrijding. Maar even opvallend is, dat er onder hen ook waren, die de overtuiging hadden, dat de Saumurse verkiezingsleer uiteindelijk toch als onverdacht en volledig gereformeerd moest worden beschouwd.⁵ Soms vinden wij beide gedachtengangen bij dezelfde theoloog terug, zoals onder andere bij de Franse verdediger van de Gereformeerde Orthodoxie bij uitstek, Pierre du Moulin.⁶

Het kwam dan daarop neer, dat volgens hen de Saumurse theologen wel deden alsof zij een nieuwe visie ontwikkelden, die als een echt 'midden' kon dienen tussen remonstranten en contraremonstranten, maar dat het bij nader inzicht bij hen toch op hetzelfde neerkwam als wat door de Dordtse Synode was beslist.⁷ Deze laatste beoordeling heeft het lang uitgehouden, maar is vooral in de laatste tijd vervangen door de overtuiging, dat de Saumurse theologie wel degelijk een nieuwe weg heeft gewezen, die niet zozeer kan gezien worden als een synthese, maar vooral gericht was op een nieuwe manier van denken en theologiseren. Juist daardoor heeft zij zelfs een opening gegeven naar de Verlichting toe en is ze tenslotte ook zelf in het spoor van de Verlichtingstheologie terecht gekomen.

5. Opmerkelijk is, dat deze amoivalentie altijd gebleven is. Een veel latere positieve waardering van Amyraut trof ik nog aan bij de afgescheiden Chr. Geref. predikant S.A. van den Hoorn, 'Twee beschuldigten of John Wesley en Mozes Amyraldus', *De Vrije Kerk, Vereeniging van Chr. Geref. Stemmen*, (Red. H. Beuker, D.K. Wielenga en H. Bavinck) 7 (1881), 413-420.

6. Vpl. F.P. van Stam, *O.c.*, passim.

7. Vpl. J. Moltmann, *A.w.*, 270 f.

Het laatste zou betekenen, dat zij in het licht van haar historische inzet uiteindelijk overstag is gegaan van een orthodox-gereformeerde naar een remonstrantse theologie, niet formeel maar wel inhoudelijk-theologisch. Degene, die voor deze interpretatie alle aanleiding heeft gegeven, was Claude Pajon (1626-1685), de opvolger van Amyraut in Saumur. Aan het eind van ons betoog zullen wij zijn naam nog weer tegenkomen.

De verbondsleer van Moyse Amyraut, haar wortels en context

Nu gaat het ons eerst erom de positie van de Saumurse theologen en in het bijzonder van Amyraut te belichten vanuit de ontwikkeling van de verbondsleer. Deze invalshoek ligt voor de hand, omdat het vooral aan de manier waarop over het verbond wordt gesproken, duidelijk wordt, waar in deze theologie de beslissingen vallen.

Van Amyraut kan trouwens worden gezegd, dat zijn hele theologie in feite verbondstheologie is.⁸ Het theologische fundament daarvan ligt in zijn grond-overtuiging, dat de ware religie noodzakelijkerwijs bestaat uit het verbond tussen God en de mensen.⁹

Amyraut kon zich voor deze uitspraak beroepen op belangrijke getuigen. Hij sloot daarin niet alleen aan bij zijn directe voorganger in Saumur, Camero,¹⁰ maar deze van oorsprong Schotse theoloog kon weer steunen op zijn oudere landgenoot R. Rollock, die met recht één van de eerste verbondstheologen is genoemd.¹¹ Als wij daarbij bedenken, dat Camero zijn studie in Heidelberg heeft afgerond met een disputatie over 'het drievoudig verbond van God met de mens', dan kan tegelijk worden gedacht aan de Heidelbergse verbondstraditie, waarmee de namen van Ursinus en Olevianus verbonden zijn.¹² Ook de *Westminster Confessie* beleed ongeveer in dezelfde tijd als Amyraut leefde in artikel 7 hetzelfde aangaande het verbond.¹³

Maar wat wij vooral niet moeten vergeten, is de doorwerking van de humanis-

tische trend binnen de ontwikkeling van de gereformeerde verbondsleer. We hebben immers gezien, hoe juist de humanistisch-gereformeerde theologen als Gellius Snecanus en Cornelis Wiggertsz de verbondsidee in hun theologie in sterke mate hebben doorgevoerd. Het is dan ook terecht, wanneer B.G. Armstrong uitdrukkelijk en uitvoerig op deze humanistische achtergrond bij de Saumurse theologen en in het bijzonder bij Amyraut wijst.¹⁴

In ieder geval komt er ten opzichte van het traditioneel-orthodoxe spreken over het verbond een groot verschil aan de dag, wanneer wij Amyraut erover horen. Dat verschil tekent zich gelijk al af, als het gaat om het lezen en verstaan van de Schrift.

Amyraut zelf was zich daarvan duidelijk bewust. Zijn bezwaar tegen de na-Calvinjse Orthodoxie was, dat zij het verstaan van de Schrift blokkeerde vanuit een dogmatisch apriori, waarin in feite alle aandacht gericht was op Gods eeuwig decreet van de dubbele predestinatie, dat in de tijd zijn uitvoering kreeg in de heilsordelijk gestructureerde geloofsgeschiedenis van de individuele mens. Amyraut vond dat geen eerlijk omgaan met de Schrift.¹⁵ Dat geldt vooral, wanneer de blikrichting naar de Schrift toe nog extra verengd werd door een alles beheersende, particuliere verzoeningsleer.

Amyraut meende, dat dit ook een afwijken van Calvinj inhield.¹⁶ Hij meende namelijk met de stukken te kunnen aantonen, dat er in Calvinjns Schriftuitleg een universele visie op de verzoening naar voren treedt, zoals onder andere duidelijk wordt in zijn exegese van 2 Petrus 3:9.¹⁷

In navolging van hem wilde Amyraut de universele woorden van de Schrift even ernstig nemen als de particuliere uitspraken, die ook in de Bijbel voorkomen. Elke harmonisatie in de richting van een particularistische heilsopvatting, zoals de orthodox-gereformeerden nastreefden, wees hij af. Amyraut meende, dat hij dan alleen 'eerlijk' met de Schrift omging, wanneer hij beide reeksen uitspraken, zowel de universele als de particuliere, naast elkaar liet staan en beide tot hun recht liet komen.¹⁸

Amyraut beseftte, dat hij daarmee niet minder dan een nieuwe hermeneutiek introduceerde, die tegelijk een diepgaande koerswijziging bracht in de voort-

8. F.P. van Stam bespreekt in zijn weergave van Amyrauts theologie zijn predestinatieleer en zwijgt nagenoeg over zijn verbondsleer. Deze beperking is te wijten aan het feit, dat Van Stam Amyrauts theologie alleen belicht vanuit zijn *Brief Traité de la Predestination et de ses principales dependances*, Saumur 1634.

9. M. Amyraut e.a., *Theses Salmurienses*, Saumur 1641, I,212: Thesis I, De tribus foederibus divinis: ...omnem autem veram religionem consistere necesse sit in aliquo foedere quod inter Deum & homines intercedat...

10. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 48: '...Cameron is one of the first Reformed theologians to set forth an explicit formulation of covenant teaching as the locus under which all of theology was to be comprehended'. J. Moltmann toont aan, dat Amyrauts 'Theologie der Heilsgeschiede' (...) eine absolut treue Kopie der Camerosche Föderaltheologie' is geweest, al trekt Amyraut verdergaande consequenties eruit. Vgl. 'Prädestination und Heilsgeschichte', A.w., 285.

11. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 48, 140 en C. Harinck, *De Schotse verbondsleer van Robert Rollock tot Thomas Boston*, Utrecht 1986, 21-36.

12. Disputatie over 50 Thesen 'de triplici Dei cum homine foedere'. Vgl. J. Moltmann, 'Prädestination und Heilsgeschichte bei Moyse Amyraut' A.w., 275. Zie ook B.G. Armstrong, *O.c.*, 48.

13. Vgl. C. Graafland, *Van Calvinj tot Comrie*, IV, A.w., 212 v.

14. *O.c.*, 120 ss. H.E. Weber ziet in dit humanistisch karakter van de Saumurse theologie tegelijk het gevaar van de vervreemding van de gereformeerde theologie. Hij spreekt van een 'idealistisch-humanistischen Geist, der zur Gefahr werden muss, wenn der reformatorische Glaube schwach wird und sich selber nicht mehr recht versteht. Der Universalismus wird sein Dokument' (A.w., 135).

15. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 166: 'In a word, Amyraut and his friends seem to be saying that a faulty a priori methodology had produced in orthodoxy a barrier to honest historico-exegetical research'.

16. *O.c.*, 187 s. Armstrong merkt op, dat de scholastieke methode haar intrede deed aan het eind van Calvinjns leven via Martyr, Zanchius en Beza. Zanchius stelde Thomas in de plaats van Calvinj. Beza sloot zich in toenemende mate bij Zanchius en Martyr aan. Zo is Beza's invloed op de latere ontwikkeling van de gereformeerde theologie veel groter geweest dan die van Calvinj (*O.c.*, 129 s.).

17. *O.c.*, 166.

18. *O.c.*, 183 s.

gang van het gereformeerde belijden. Hij streefde naar een 'nieuwe methode', die weinig van het oude scholastieke systeem onaangetast liet.¹⁹

Want niet alleen het evenwicht in een 'eerlijk' verwerken van de hele Schrift, maar ook het recht doen aan het historisch karakter van de Schrift achtte hij van groot belang. Ook daarin wees hij de Orthodoxie af, omdat zij een tijdloze, vanuit de eeuwigheid redenerende, uitleg van de Bijbel had geïntroduceerd.²⁰ Tegelijkertijd zag Amyraut de Bijbel ook als boek van de prediking der kerk, die de mensen wilde bereiken en oproepen tot geloof en tot het delen in het heil.²¹ Ook hier kwam opnieuw het verschil met de Orthodoxie naar voren. Zij dacht vanuit een autoritair leersysteem, dat deductief alles van Gods eeuwig decreet afleidde en zo aan de mens werd voorgehouden en opgelegd, van bovenaf. Amyraut dacht echter veeleer vanuit de ervaring van het historisch bepaalde mensenbestaan, van onderaf dus, en beoogde het door God in Zijn Woord geopenbaarde heil daarop te laten ingaan.²²

F.P. van Stam spreekt terecht van 'two types of theology among the reformed', die hij aanduidt als een 'open' tegenover een 'gesloten' theologie.²³ Zoals boven al aangeduid, betrof deze tegenstelling niet alleen de omgang met de Schrift maar ook de omgang met de eigen gereformeerde traditie.

De orthodox-gereformeerden, Beza voorop, claimden wel de wettige volgelingen van Calvijn te zijn, maar Amyraut was ervan overtuigd, dat dit niet juist was. Zij hadden slechts een predestinatieaans ingeperkte Calvijn doorgegeven. Daartegenover was Amyraut ervan overtuigd, dat zowel Calvijns omgaan met de Schrift als ook zijn eigen theologie veel meer bewegelijkheid bevatte. Zij zou onder andere daarin tot uiting komen, dat naast een particuliere ook een universele verzoening zowel bij Calvijn als bij hemzelf is terug te vinden.

Amyrauts nieuwe methode had dus ook te maken met een herijking van de eigen traditie. Het werd volgens hem hoog tijd, dat er voor Calvijn eerherstel kwam.²⁴

19. *O.c.*, 162: '...this new methodology was a basic factor in Amyraut's reformulation of theology'. Vgl. ook *O.c.*, 120 s.

20. *O.c.*, 145 s. Het verdient onze aandacht, dat reeds in de eerste helft van de zeventiende eeuw het inzicht bestond, dat de Gereformeerde Orthodoxie als een afwijking van de oorspronkelijk reformatorische inzet van Calvijn moest worden beschouwd. De z.g. vervalttheorie is dus niet pas ontstaan in de vorige eeuw zoals W.J. van Asselt meent, maar is er al geweest vanaf het begin. Anderzijds is in diezelfde tijd door een orthodox theoloog als P. Moulin beweerd, dat Martyr, Zanchius en Beza op een gelijk niveau stonden als Calvijn (*O.c.*, 86 s.). Als W.J. van Asselt e.a. dit ook menen, komen zij ook daarin niet met een nieuw inzicht. Vgl. W.J. van Asselt, 'Herwaardering van de gereformeerde scholastiek', *Kerktijd*, 7/3 (1995), 4 v. Zie ook W.J. van Asselt/E. Dekker (Ed.), *De scholastieke Voetius*, A.w., 10 vv.

21. Armstrong wijst op de humanistische invloed, die in deze manier van omgaan met de Schrift bij Amyraut naar voren komt (*O.c.*, 266).

22. B.G. Armstrong ziet die tegenstelling vooral tussen Amyraut en zijn orthodoxe tegenstander P. du Moulin: Amyraut's reasoning is inductive, du Moulin's is deductive, Amyraut's is experiential, du Moulin's is metaphysical (*O.c.*, 179).

23. F.P. van Stam, *O.c.*, 426 ss.

24. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 162. Zie ook H.E. Weber, die enkele uitdrukkingen van Amyraut

Het verbond en zijn onderscheidingen

Tegen deze achtergrond moet ook Amyrauts verbondsleer worden verstaan. Zij vormt namelijk de sleutel, die toegang geeft tot het theologisch-hermeneutisch denken van Amyraut.²⁵ Alleen al het feit, dat Amyraut alle aandacht wil richten op het verbond, is een belangrijk gegeven. Hij wil daarmee de fixatie op de predestinatieleer, die hij bij de orthodox-gereformeerden aantrof, doorbreken. Volgens Amyraut moet veel meer ernst worden gemaakt met het feit, dat de goddelijke predestinatie voor ons een verborgen zaak is, waarover weinig of niets valt te zeggen en die we daarom ook niet tot grond van ons geloof en tot object van onze theologie kunnen maken. Wat God geopenbaard heeft, daarop moeten wij ons richten, en dat is zijn verbond met de mensen.²⁶

Evenals Camero ging ook Amyraut uit van een tweetal onderscheidingen binnen het verbond. In de eerste plaats onderscheidt hij tussen wat hij noemt een absoluut en een hypothetisch verbond. Daarnaast komt de onderscheiding voor tussen de drie verbonden: het natuurverbond, het verbond der wet en het genadeverbond. Hoe die twee onderscheidingen met elkaar samenhangen, zullen wij nog nader bezien. Nu kan in ieder geval al worden gezegd, dat de eerste onderscheiding tussen het absolute en het hypothetische verbond haar heilshistorische uitwerking krijgt in de tweede onderscheiding tussen de genoemde drie verbonden.

Ook in de onderscheiding, die Amyraut aanbrengt tussen het absolute en het hypothetische verbond meende hij te gaan in het spoor van Calvijn, althans wat de zakelijke inhoud ervan betreft. Want volgens Amyraut ging ook Calvijn ervan uit, dat er door God heil beloofd werd aan allen, die geloven, terwijl hij daarnaast ook over beloften sprak, die een speciaal karakter droegen en beperkt werden tot de verkorenen. Met name gold dat de belofte van het schenken van het geloof zelf.²⁷

Amyraut spreekt in dit verband van het genadeverbond 'op twee manieren'.²⁸

doorgeeft, waaruit blijkt, hoe hoog hij Calvijn had staan. Hij noemt hem een 'onvergelijkelijk groot man', 'een uitstekende dienaar van God', die bij de liefhebbers van de waarheid in 'een onsterfelijke zegening' staat (A.w., 130). Vgl. ook A.C. Clifford, *Calvinus, Authentic Calvinism, A Classification*, Norwich 1996, 15 ss., 27 ss.

25. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 140: '...the peculiar covenant theology he expounds is the key to the whole theological program at Saumur'. Zie ook J. Moltmann, A.w., 302.

26. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 196.

27. *O.c.*, 186 ss., 198. Dit beroep op Calvijn is echter ten onrechte. Bij Calvijn ligt het universele van het heil alleen in het adres, waartoe het is gericht maar niet in het heil zelf. Daarom kan Calvijn telkens de nadruk erop laten vallen, dat de geopenbaarde wil van God, op grond waarvan de aanbidding van het heil tot allen komt, niet in strijd is met zijn verborgen wil, op grond waarvan alleen de verkorenen in het heil delen. Bij Amyraut zien wij echter juist een uiterst zwaar accent op de twee verschillende willen van God. 'It would be difficult to overemphasize the importance of this distinction between the revealed and hidden (or secret) will of God' (*O.c.*, 192).

28. M. Amyraut, *Replique a M. de la Milletiere sur son offre d'une conference amiable pour l'examen de ses moyens de reunion, où sont traitées diverses questions theologiques*, Charen-

Enerzijds moet het verbond als absoluut worden gezien, wat betekent, dat er vanuit gegaan moet worden, dat aan de voorwaarde tot realisering van het verbond reeds is voldaan. Anderzijds is er sprake van een geconditioneerd verbond en dat heeft dan betrekking op hen, van wie het voldoen aan de voorwaarde nog wordt geëist, omdat zij nog niet is voldaan.²⁹

Het tweede verbond draagt dus een voorwaardelijk karakter. Dit laatste krijgt bij Amyraut de volle aandacht. Het motief daarvoor is ook nu weer, dat Amyraut wil vermijden om over de predestinatie te spreken, die immers berust in Gods verborgen wil. Omdat het absoluut verbond alles met die predestinatie te maken heeft, wordt dat door hem in de schaduw gesteld.

Maar Amyrauts voorkeur voor het conditionele, hypothetische verbond heeft ook nog andere motieven, die overigens met het bovengenoemde nauw samenhangen. Als het absolute verbond rechtstreeks met de goddelijke verkiezing te maken heeft, betekent dit immers ook, dat het dan om een verbond gaat, dat alleen tot de uitverkorenen beperkt is. Voor het besef van Amyraut kan men dan echter niet van een verbond in eigenlijke zin spreken, omdat een reële wederkerigheid erin ontbreekt. Het absolute wijst er immers op, dat het alleen van God uitgaat en de mens slechts de ontvanger is. Amyraut kan dan ook het spreken over een verbond in dit kader alleen legitimeren op grond van een ruimer verstaan het woord 'verbond'.³⁰

Van een echt verbond is pas dan sprake, als het element van de wederkerigheid en dus van het conditionele erin aanwezig is. Dat komt echter alleen voor in het hypothetisch verbond. Ook daarom krijgt dit laatste bij Amyraut de voorkeur. Daar komt nog iets bij. Zoals het absolute verbond een duidelijk beperkt, want tot de verkorenen gericht, karakter draagt, zo draagt dit conditionele verbond een universeel karakter, omdat het op alle mensen betrekking heeft. Want de beperkende en tussen verkorenen en verworpenen scheiding makende predestinatie komt hier niet aan de orde. Ze wordt althans door Amyraut radicaal erbuiten gehouden. Hij wil over het verbond spreken door de verkiezing buiten beschouwing te laten.³¹ De verkiezing komt in het genadeverbond niet voor. Amyraut is daarin zelfs zo radicaal, dat hij stelt, dat zelfs een niet-verkorene behouden zou worden als hij zou geloven en dat een verkorene verloren zou gaan, als hij niet zou geloven.³² Hij heeft deze overtuiging, omdat hij er vanuit

gaat, dat het bij God zelf precies zo is. Niet alleen Amyraut wil de verkiezing buiten het verbond houden, maar ten diepste wil God zelf dit ook. God heeft namelijk besloten om door de verkiezing buiten beschouwing te laten alle mensen te helpen, omdat Hij een God is, die de mensen liefheeft, omdat het Zijn mensen zijn.

De verbondsleer geworteld in de Godsleer

Het getuigt van theologische doordenking, als Amyraut zijn verbondsleer op deze wijze grondt in zijn Godsleer. Hij doet dat op meerdere wijzen. Aansluitend bij de door hem gemaakte onderscheiding tussen het absolute en het hypothetische verbond, fundeert Amyraut deze onderscheiding in de dubbele wil van God, zijn geopenbaarde en verborgen wil. Al stemt ook Amyraut met Calvijn in, dat God ten diepste maar één wil heeft, zijn interesse richt zich toch op het tweërlei binnen deze eenheid. Niet de eenheid maar de onderscheiding tussen de twee willen van God vormt de theologische grondcategorie van Amyrauts denken over verbond en verkiezing.

Het gaat daarbij om Gods wensende en bepalende wil of ook de wil, die beveelt en de wil, die bepaalt.³³ In deze tweërlei wil ligt de tweërlei genade van God verankerd, de algemene en de bijzondere.³⁴ Voortdurend valt het accent daarbij op de eerste categorie.

Ook legt Amyraut een verbinding met de dubbele 'rol', die God vervult als Wetgever en als Vader.³⁵ God als Vader heeft te maken met het absolute verbond, omdat Hij zijn vaderlijke liefde alleen richt op zijn uitverkorenen. Maar ook dan geldt weer, dat die kant van God door Amyraut in de schaduw komt te staan, zeker in vergelijking met God als Wetgever. Want als Wetgever openbaart God zich in zijn eigenlijk, dus hypothetisch en voorwaardelijk verbond, waarmee Hij tot alle mensen komt.³⁶

Het ligt voor de hand, dat deze theologische, op de wet georiënteerde karakteristiek, zijn consequenties heeft voor de geaardheid van het verbond zelf. Het hypothetisch verbond als voorwaardelijk verbond legt de mens de wet om te geloven op.³⁷ Daardoor komt het genadeverbond bij Amyraut in een juridisch klimaat terecht.³⁸ Het 'moeten' geloven als de nieuwe wet van het genadever-

ton 1658, 346: 'Je considere la dispensation de l'alliance Evangelique en deux manieres: ou plus estroitement, ou plus largement'. Gecit. door B.G. Armstrong, *O.c.*, 197. Armstrong wijst op het typisch ramistische element in deze beschouwing. Zie voor de ramistische invloed op Amyraut J. Moltmann, 'Zur Bedeutung des Petrus Ramus für Philosophie und Theologie im Calvinismus', *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Vierte Folge VI, LXXVIII (1957), 295-318.

29. M. Amyraut, 'De gratia universali', in *Dissertationes theologicae sex*, Saumur 1660, 151 s.: Foedus Evangelicum considerari debet, vel ut absolutum est, hoc est praestita conditione: vel ut conditionatum, hoc est, ut spectat ad eos à quibus conditio exigitur nondum praestita. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 197.

30. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 197.

31. 'Seposita electionis consideratione'. Vgl. J. Moltmann, *A.w.*, 296.

32. Vgl. J. Moltmann, *A.w.*, 296.

33. M. Amyraut, *Defense de la doctrine de Calvin. Sur le sujet de l'election et de la reprobation*, Saumur 1644, 268 s.: Or y a-t'il deux degrez ou deux façons de vouloir les choses. Amyraut gebruikt daarvoor de woorden 'desir' en 'ferme resolution'. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 194 s.

34. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 192 s.

35. Amyraut sluit zich hier eveneens aan bij Calvijn, die deze onderscheiding ook kent. Het verschil is echter, dat zij bij Amyraut een veel grotere rol speelt dan bij Calvijn. Bij Calvijn komt deze onderscheiding slechts een enkele keer voor, terwijl zij bij Amyraut een belangrijk structuurbepalend element vormt. Dit aspect wordt door B.G. Armstrong te weinig onderkend (*O.c.*, 199).

36. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 199.

37. 'Lex credendi'. Vgl. J. Moltmann, *A.w.*, 294.

38. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 199 s.

bond staat wel tegenover het ‘moeten’ volbrengen van de wet in het oude verbond, maar blijft intussen toch hetzelfde plichtmatig karakter behouden. Het herinnert ons aan de manier, waarop Arminius en later de remonstrant Van Limborch over het nieuwe verbond der genade spraken. Ongetwijfeld zit Amyraut hier dichter in hun omgeving dan in die van de contraremonstranten.

We willen nog verder nagaan, hoe Amyraut deze specifieke verbondsbeschouwing in zijn Godsleer fundeert. Het is namelijk zo, dat niet alleen de verschillende ‘rollen’ van God als Wetgever en als Vader maar ook zijn drie-cenheid daarmee te maken hebben.

De Vader is behalve de Vader, die zijn verkorenen verkiest, ook degene, die het heilsplan heeft ontworpen, en daarin het verbond heeft beraamd. De Zoon is dan de goddelijke Persoon, die dit raadsplan heeft uitgevoerd en daardoor het verbond heeft geconcretiseerd en gerealiseerd. De Heilige Geest is als derde Persoon degene, die het in het verbond beloofde heil toepast aan en in de mens door hem het geloof te schenken,³⁹ waardoor aan de voorwaarde van het verbond kan worden voldaan. Op dit trinitarisch karakter van Amyrauts verbondsgedachte komen wij nog terug.

In het licht van wat wij reeds hebben opgemerkt, zal het intussen duidelijk zijn, in welke richting de voorkeur van Amyraut gaat. Ze is gericht op de Zoon, die het verbond heeft gerealiseerd door de verzoening, die Hij door zijn dood heeft verworven.

Amyraut ziet het zo, dat met Christus het hypothetisch verbond is gegeven. Dat geeft opnieuw aan, dat het hierin gaat om een universeel verbond. Want Amyraut hecht eraan de volle klemtoon te laten vallen op het universele karakter van de door Christus verworven verzoening. Hij ging daarin bewust verder dan de orthodox-gereformeerden, die zich ertoe beperkten, dat de verzoening door Christus wel ‘genoegzaam’ is voor allen,⁴⁰ maar daadwerkelijk alleen voor de uitverkorenen bestemd is. Amyraut sprak ook van een ‘genoegzaamheid’, en meende evenals Camero daarmee aan de lijn van de Dordtse synode vast te houden,⁴¹ maar hij gaf er toch een positievere inhoud aan door haar zo te interpreteren, dat Christus de intentie had om te sterven voor alle mensen, wat betekende, dat het heil voor allen is bestemd.⁴²

39. *O.c.*, 208 s.

40. Zo ook in de *Dordtse Leerregels*, II,3.

41. Vgl. A. Schweizer, *A.w.*, 309 f.

42. Armstrong citeert Amyraut als volgt: ‘The sacrifice that He has offered for the propitiation of their offenses has been equally for all. And the salvation (...) is destined equally to all...’. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 211. Armstrong geeft het zelf weer met ‘He intended to die for all men...’. Amyraut sluit zich ook hier aan bij Camero, hoewel de laatste nog meer nadruk erop laat vallen, dat hij geheel leerde in overeenstemming met de Dordtse godgeleerden. Tegelijk voegt Camero er echter aan toe, dat bij hem het gebruik van het woord ‘genoegzaam’ meer omvat dan bij hen. Armstrong zelf meent: ‘There is very little in it which differs from the orthodox expression found in the Canons of Dort’ (*O.c.*, 59). Welke mogelijkheden de interpretatie van het begrip ‘sufficiëntia’ in de toenmalige discussie bevatte, laat G. Voetius ons

Dat betekent overigens niet, dat alle mensen worden behouden. Want al is de verzoening gericht op alle mensen en heeft het door Christus gerealiseerde verbond daardoor een universele omvang, dan blijft altijd nog van kracht, dat het hier om een voorwaardelijk verbond gaat. Deze voorwaarde, die niet anders is dan de eis van het geloof, moet worden vervuld, wil de mens in het door Christus verworven heil daadwerkelijk delen.

De spanning loopt hier hoog op, zelfs tot in (de wil van) God. Want in het allesomvattende offer van Christus komt Gods wil tot uiting, die niemand van het heil uitsluit. Maar als dit door Christus verworven heil niet in het geloof wordt aanvaard, dan geldt, dat God niet wil, dat die mens behouden wordt.⁴³

Christus en de Geest

Die beperking bouwt Amyraut in, wanneer hij in zijn verbondsleer ook aan de Heilige Geest als derde Persoon van het goddelijk wezen zijn plaats wil toekennen. De Geest is het, die het door Christus verworven heil toepast in en aan de mens door hem het geloof te schenken, waarmee hij aan de voorwaarde van het verbond kan voldoen.

Op dat moment legt Amyraut weer de verbinding met het absolute verbond, dat in wezen gelijk staat met de particuliere verkiezing. Want het zijn alleen de verkorenen, aan wie de Geest het geloof geeft.⁴⁴

In het kader van Amyrauts gedachtengang is het overigens te begrijpen, dat op dit pneumatologisch gegeven niet de nadruk valt. Hij ontkent het zeker niet, maar het hart van Amyraut ligt daar niet. Dat ligt veeleer daar, waar hij in zijn christologische invulling van het verbond de boodschap van genade kan doen uitgaan tot alle mensen met het appèl om te geloven.

Dit pneumatologisch manco is echter nog maar van geringe betekenis vergeleken met een veel groter manco, althans in de ogen van zijn orthodox-gereformeerde tegenstanders. Zij merkten in deze gedachtengang van Amyraut namelijk een te ver gaande scheiding op tussen Christus en de Heilige Geest.⁴⁵

Dat gaf in de eerste plaats al te denken, omdat hierdoor de eenheid van de drie goddelijke personen onder (te) grote druk kwam te staan. Maar nog ingrijpender was het bezwaar, dat het gesignaleerde manco niet zozeer de Geest als wel Christus en zijn werk betrof.

zien in zijn disputatie ‘Problemata de merito Christi’, *Disputationes selectae*, II, 228-286. Vgl. W.J. van Asselt/E. Dekker (Ed.), *De scholastieke Voetius*, A.w., 86-115.

43. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 211 s.

44. *O.c.*, 209.

45. Armstrong wijst erop, dat dit slechts één van de kenmerken is van ‘the dualism which runs throughout Amyraut’s theology’ (*O.c.*, 213). Dit dualisme wordt door Amyraut ten opzichte van het verbond verschillend geformuleerd. Hij spreekt van uitwendig en inwendig, algemeen en bijzonder, maar meestal van voorwerpeeljk en onderwerpeeljk. Duidelijk is echter, dat dit dualisme niet typisch is voor Amyraut. Zelf beroept hij zich op Calvijn, bij wie deze begrippenparen ook al voorkomen. Later is dit dualisme ook in de gereformeerde verbondsleer soms in zo’n mate gaan overheersen, dat men zelfs sprak van twee verschillende verbonden.

Want in de redenering van Amyraut kwam het feitelijk hierop neer, dat in het door Christus verworven heil niet de toepassing ervan oftewel het geloof in de verzoening lag opgesloten.⁴⁶ Dit laatste kwam er als een eigen werk van de Geest in een later stadium bij, afgezonderd van de verzoening door Christus en dus als een noodzakelijke aanvulling op het werk van Christus, wilde er tenminste sprake zijn van een daadwerkelijk behoud. Men zag dat als een devaluatie van het werk van Christus en uiteindelijk ook als een devaluatie van het door Hem gerealiseerde verbond.

De twee willen van God

We zien uit het bovenstaande, welke implicaties het heeft, dat Amyraut zijn verbondsvisie laat ontspringen uit zijn Godsleer. Maar de belangrijkste consequentie moet nog worden genoemd. We zagen reeds, dat Amyraut de predestinatie uit zijn verbondsvisie heeft willen buitensluiten. Ook deze zo ver mogelijk door hem doorgevoerde scheiding tussen verbond en verkiezing fundeerde Amyraut in zijn leer aangaande God.

Predestinatie en verkiezing behoren volgens hem bij de verborgen kant van God, terwijl het verbond de openbare kant van God laat zien. Amyraut brengt deze onderscheiding onder bij de twee willen van God, die hij met dezelfde termen aanduidt als bij het verbond, namelijk Gods absolute en voorwaardelijke wil. Hij meende ook hier weer aansluiting te vinden bij Calvijn, hoewel de expliciete onderscheiding tussen deze tweeërlei wil van God waarschijnlijk door hem aan Luthers *De servo arbitrio* is ontleend.⁴⁷

Opnieuw is het niet moeilijk te raden, waarop Amyraut dan weer het accent laat vallen. Natuurlijk is dat op Gods geopenbaarde, conditionele wil, die in het hypothetisch verbond haar adequate, historische verwerkelijking krijgt.

Maar deze voorkeur krijgt bij Amyraut een nog diepere theologische motivatie, doordat hij ze verbindt met de natuur van het goddelijk wezen zelf. Hij ziet het namelijk zo, dat in Gods geopenbaarde, voorwaardelijke wil, gerealiseerd in het hypothetisch verbond, Gods ware natuur ten volle tot uitdrukking komt. Zij laat de manier van Gods handelen zien, die het meest beantwoordt aan Gods immanente wezen. Om het theologisch uit te drukken: het gaat hier om de 'opera ad extra' van God die het meest overeenkomen met zijn 'opera ad intra'.

Amyraut sluit zich hier aan bij Camero, die deze relatie tussen God-naar-buiten-toe en God-naar-binnen-toe brengt onder de noemer van de gebondenheid en de vrijheid van God. Met 'vrijheid' is dan het absoluut soevereine van God aangeduid (hoewel het woord 'soverein' bij Camero niet voorkomt),⁴⁸ en met het gebundene het zich tot de mens gekeerde, genadige in God.

Voor Camero en ook voor Amyraut is het zo, dat niet het eerste maar het tweede het eigenlijke, dat wil zeggen de natuur van God, aangeeft, al blijft Gods vrijheid ook door hen erkend.⁴⁹ Om dat tweede is het God echter te doen. Want God is in zichzelf een filantropisch, een mens-lievend wezen. Wanneer God zich zo openbaart, dan openbaart Hij dus helemaal zichzelf, zijn eigenlijke natuur.

Als er dan toch ook noodzakelijkerwijs over de 'vrijheid' van God moet worden gesproken, heeft dit echter geen bestand in zichzelf, maar is die vrijheid er in God om het soevereine, goddelijke karakter van zijn menslievendheid te accentueren en in feite ook mogelijk te maken. De vrijheid van God geeft als het ware de soverein-goddelijke dimensie aan wat God in zichzelf is als mens-lievend wezen. Deze vrijheid van God moet dus wel worden gehonoreerd, maar dat wordt ze juist dan, als zij gezien wordt in dienst van Gods filantropie.

Toegepast op Gods soevereine, eeuwige besluiten, waarin de predestinatie gefundeerd is, betekent dit, dat deze in dienst staan van Gods voorwaardelijke besluiten, die in het verbond tussen God en de mens gestalte krijgen.⁵⁰

Uit het bovenstaande wordt ons intussen duidelijk, dat de aansluiting van Amyraut bij Calvijn zeker in dit opzicht maar ten dele is. De formele overeenkomst ligt daarin, dat door beiden de onderscheiding wordt aangebracht tussen Gods verborgen en geopenbaarde wil, maar dat het uiteindelijk slechts gaat om de ene wil van God. Het grote verschil is echter, dat de invulling van die ene wil bij Calvijn en Amyraut precies tegenovergesteld zijn.

Bij Calvijn is die ene wil tenslotte Gods vrije, soevereine en verborgen wil, de wil, waaruit Gods besluit tot dubbele predestinatie in verkiezing en verwerping voortvloeit. Deze wil wordt wel via de geopenbaarde, voorwaardelijke wil van God gerealiseerd, maar dan gaat het bij de laatste toch alleen om de modus, waarin Gods eigenlijke, predestinerende wil tot uitvoering wordt gebracht.

Bij Amyraut ligt het precies andersom. Hij beschouwt Gods geopenbaarde, voorwaardelijke wil als Gods eigenlijke wil, en ziet Gods vrije, verborgen en predestinerende wil als 'dienstverlenende instantie' om aan Gods voorwaardelijke wil de dimensie van goddelijke soevereiniteit te verlenen.

Zoals gezegd, heeft dit alles te maken met hoe Amyraut God zelf ziet. Dit komt vooral naar voren in de betekenis, die de leer van de zogenaamde accommodatie van God speelt in zijn verbondsrelatie tot de mens.⁵¹ Ook Amyraut houdt

49. *O.c.*, 50: 'Camero's position is that God is most certainly free, since he does whatever he desires, but it is true he cannot contradict his own nature'. Hij citeert van Camero: ...libertas Dei vel à natura, vel à sapientia occulta ipsius dependet, cujus ratio saepenumero nos fugit (*O.c.*, 51).

50. Vgl. J. Moltmann, *A.w.*, 277. Hij citeert J. Camero, *Opera*, Genève 1642, 531,2: *Decreta absoluta subserviunt veluti proprietatibus et decretis conditionalibus, praeparant enim et constituunt objectum.*

51. B.G. Armstrong meent, dat de 'idea of accommodation (...) is perhaps the key concept in Amyraut's doctrine of the knowledge of God (*O.c.*, 173).

46. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 210 s.: '...there is no necessary cause and effect relationship between salvation as procured by Christ and its application'.

47. *O.c.*, 200 s.

48. *O.c.*, 51.

namelijk eraan vast, dat God de soevereine God is in zichzelf, die in vrijheid zijn besluiten neemt en overeenkomstig daarmee handelt. Maar in diezelfde soevereine vrijheid behaagt het God zich zo diep in te laten met de mens, dat Hij zichzelf aanpast aan zijn niveau.⁵²

Inhoudelijk betekent dit, dat volgens Amyraut God in deze bij de mens aangepaste manier van handelen niet zijn wezen verloochent, maar juist daarin uitleeft, in die zin, dat hij juist op deze wijze handelt in overeenstemming met zijn deugden.⁵³ B.G. Armstrong wijst er terecht op, dat Amyraut (ook) in zijn accommodatieleer veel verder gaat dan Calvijn.⁵⁴ Al accentueren beiden in hun openbaringsleer de *accommodatio Dei*, ook nu moet weer worden geconstateerd, dat het zwaartepunt precies omgekeerd wordt gelegd. Bij Calvijn blijft het wezen van God achter zijn accommodatie aan de mens juist verborgen, zodat hij zelfs spreekt van een ‘persona’, een ‘masker’ van God, als Hij zich tot de mens neerbuigt in zijn verbondsgang met hem. Gods spreken tot de mens in zijn verbondsgang met hem blijft dan ook een ‘oneigenlijk’ (‘improprie’) spreken, terwijl het ‘eigenlijke’ verborgen blijft in Gods eeuwige raad.⁵⁵

Bij Amyraut is het precies andersom. God komt in zijn verbondsgang met de mens juist in zijn ware gedaante voor de dag, in al de deugden van zijn goddelijk wezen. De beperking, die God zichzelf in zijn vrijheid oplegt in de ontmoeting met de mens, wordt Hem niet opgelegd van buiten of van boven af, maar juist daarin is God helemaal zichzelf.⁵⁶ In die zin is het voor God vrijwillige noodzakelijkheid om zich zo met de mens in te laten. God is in zijn *wezen* verbonds-God, verbondspartner van de mens.⁵⁷

52. M. Amyraut, *Defense*, O.c., 606: ‘Dieu s’est encore accommodé à la capacité de nos esprits & a volontiers emprunté la façon de parler laquelle est en usage entre les hômes. Vgl. B.G. Armstrong, O.c., 203.

53. Vgl. B.G. Armstrong, O.c., 205: In fact, Amyraut’s primary emphasis relating to the doctrine of God within the conditional covenant is that God has so accommodated himself that he acts according to the qualities of his nature’.

54. O.c., 205: ‘This accommodated character of all our knowledge of God had been taught by Calvin, but in Amyraut the use and content of this concept are much more far-reaching’.

55. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie*, II, O.c., 152-160.

56. M. Amyraut, *Sermons sur divers textes de la sainte ecriture*, Saumur 1653, 58 s.: ‘...n’est pas que Dieu ait quelque loy au dessus de luy qui l’oblige à rien faire; mais c’est qu’il est sa propre loy à soy-mesme. Vgl. B.G. Armstrong, O.c., 206.

57. Moltmann spreekt in dit verband over ‘die neue Gottesvorstellung, die in Saumur herausgestellt wurde (...), die Vorstellung eines absolut freien und doch sich selbst beschränkenden und von der Güte seines inneren Wesens temporierten Gottes...’. God is dan het ‘Urbild der philanthropisch temperierten Souveränität’ (A.w., 273 f.).

De vraag is gesteld, in hoeverre Amyraut hier voortbouwt op de oude traditie van de met name scotistische Scholastiek. De vraag is niet zo eenvoudig te beantwoorden, omdat Amyraut zelf geen concrete gegevens daarvoor aanreikt. Armstrong meent, dat de onderscheiding tussen het *foedus absolutum*/hypotheticum doet denken aan de *potestas absoluta/ordinata* bij Scotus, Ocam en Biel. Maar tegelijk constateert hij, dat de concrete invulling en uitwerking van beide onderscheidingen toch heel verschillend zijn, vooral wanneer tegenover de in vrijheid kiezen de mens van de Scholastiek de door genade gelovende mens van Amyraut wordt gesteld. Armstrong wil dan ook liever denken aan de invloed van Ramus, hoewel naar ons inzicht ook

Drie verbonden

Wanneer Amyraut zijn verbondskoncept fundeert in wie God zelf is in de deugden van zijn mens-lievende natuur, ligt het voor de hand, dat het zwaartepunt bij hem valt niet in het absolute, maar in het hypothetische verbond, dat zich uitstrekt tot alle mensen.⁵⁸ Dat treedt vooral duidelijk naar voren, wanneer de historische realisering van dit hypothetische verbond door Amyraut aan de orde wordt gesteld. De tweedeling tussen absoluut en hypothetisch verbond wordt dan afgewisseld door de driedeling van het verbond. Deze driedeling voltrekt zich alleen binnen het hypothetisch verbond, omdat dat verbond in feite alleen een echt verbond is en zich gaat doorzetten in de geschiedenis.⁵⁹ Het absolute verbond, dat inhoudelijk niets anders is dan de predestinatie van God, raakt dan geheel buiten het gezichtsveld.

In genoemde driedeling binnen het hypothetisch verbond, sluit Amyraut zich opnieuw aan bij Camero, die zoals gezegd in Heidelberg zijn studie afsloot met een disputatie *Over het drievoudig verbond van God met de mens* (1608).⁶⁰ Deze drie verbonden doen ons dan ook denken aan de vroegere Heidelbergse theologen, met name Casper Olevianus, bij wie we ook al sporen van een drie verbondenleer meenden te ontdekken.

Maar dan zitten wij toch niet op het goede spoor. Bij Olevianus staat de aanzet van een drie verbondenleer in het kader van een in de eeuwigheid tussen de Vader en de Zoon gesloten *pactum salutis*, waarvan de contouren naast het werkverbond en het genadeverbond zichtbaar worden. Die kant moeten wij nu niet op denken, alleen al om de reden, dat zo’n in de eeuwigheid gesloten en tot de uitverkorenen beperkt *pactum salutis* in het kader van Camero’s en Amyraut’s verbondskoncept meer lijkt op het absolute dan op het hypothetische verbond, terwijl het in de driedeling van de laatstgenoemden om dat hypothetisch verbond gaat.

In hun drie verbondenleer gaat het juist niet om wat in de eeuwigheid door God intern is besloten, maar wat God in zijn openbaring heilshistorisch tot realise-

dan de verbindingslijnen niet zo duidelijk zijn. Wij zijn het dan ook meer met hem eens, als hij oppert, dat wij niet te concreet bij Amyraut naar nominalistische beïnvloedingsbronnen moeten zoeken, want ‘does not every covenant theology in some way suggest this teaching of nominalism?’ (O.c., 51).

58. Vgl. J. Moltmann, A.w., 277 f.: ‘In einem solchen Bund erst handelt Gott seinem inneren Wesen entsprechend als weiser ‘Philanthrop’.

59. Als Amyraut het verbond in algemene zin beschouwt, behoort ook het absolute verbond erbij, maar als het gaat om het ‘covenant strictly’, dan komt alleen het hypothetisch verbond daarvoor in aanmerking. Vgl. B.G. Armstrong, O.c., 197.

60. *De triplici Dei cum homine foedere*. Vgl. J. Moltmann, O.c., 275. Amyraut schreef zijn ‘De tribus foederibus divinis’ in zijn *Theses Salmurienses*, O.c., 1:212 ss. (Gecit. bij B.G. Armstrong, O.c., 147). Uit de titel zou kunnen worden opgemaakt, dat Amyraut nog iets verder ging in zijn driedeling van het verbond dan Camero, omdat hij niet over een drievoudig verbond, maar over drie verbonden spreekt, en daarmee een nog sterker accent legt op het voort gaand handelen van God in de geschiedenis.

ring brengt. De genoemde drie verbonden beslaan dan ook de hele heilsgeschiedenis, in een voortgaande en opwaartse beweging. Ze begint met het natuurverbond ('*foedus naturale*'), dat God met één mens sluit bij de schepping vóór de zondeval in het paradijs. Na de zondeval gaat het verder met het verbond der wet ('*foedus legale*'), dat God met een volk, Israël, sluit. Tenslotte wordt het genadeverbond ('*foedus gratiae*', vooral '*foedus evangelicum*') door God met de hele mensheid gesloten.⁶¹ Dat gebeurt met de komst van de Messias.

Er zit dus een duidelijke ontwikkeling in, die zich concretiseert in een steeds ruimere, tenslotte allen omvattende cirkel, die het verbond bestrijkt. Die progressie betreft echter niet alleen de omtrek maar ook de inhoud, de kwaliteit van het verbond. In het natuurverbond gaat het om een gezegend en blijvend leven in de Hof van Eden. In het verbond der wet gaat het om een door God gezegend leven in het land Kanaän, in het genadeverbond gaat het om de zaligheid, om het eeuwige leven.⁶² Deze opgang en voortgang hebben weer daarmee te maken, dat de middelaars van deze verbonden steeds belangrijker zijn. In het natuurverbond was er zelfs nog van geen middelaar sprake, in het verbond van de wet was Mozes het, maar die was alleen maar mens. In het genadeverbond is dat niemand minder dan de God-mens Jezus.⁶³

De historische openbaring van Gods deugden

Het is duidelijk, dat het hoogtepunt en zwaartepunt vallen in het in Christus gegeven genadeverbond. Amyraut laat dan ook een grote tegenstelling bestaan, niet alleen tussen het natuurverbond en het genadeverbond maar ook tussen het verbond der wet en dat der genade.⁶⁴

Dit laatste heeft weer alles te maken met de manier waarop Amyraut over God denkt. Wij zagen reeds, dat God juist in zijn historisch verbond met de mens zijn deugden openbaart. Deze deugden concentreert Amyraut in de goedheid, gerechtigheid en genade van God. Zij komen successievelijk tot openbaring in de opeenvolging van de genoemde drie verbonden.⁶⁵ Gods goedheid blijkt in het natuurverbond met Adam, waarin Hij hem het goede leven belooft op voorwaarde van gehoorzaamheid. Gods gerechtigheid openbaart zich in het verbond van de wet, omdat beloning en straf daarin de verbondsrelatie met

Israël bepalen. Pas in het genadeverbond komt Gods genade tot openbaring, die in Christus in haar volheid schittert.

We zien hier intussen opnieuw, hoe dynamisch Amyraut over God denkt. Het komt niet alleen tot uiting in zijn historiserende verwerking van de drie-eenheid van God, maar het keert ook weer terug, wanneer het gaat over de deugden van God. Legde de Orthodoxie vooral de nadruk op de eenvoudigheid en onveranderlijkheid van God van eeuwigheid tot eeuwigheid, voor Amyraut is het juist wezenlijk om de historische dynamiek ook in de openbaring van Gods deugden op de voorgrond te plaatsen. Dat betekent niet, dat hij de eenvoudigheid en onveranderlijkheid van God ontkent, maar ook dan weer geldt, dat dit met het verborgen wezen van God te maken heeft, dat voor ons verborgen blijft, terwijl het ons wel gegeven is om God in zijn openbaring te kennen.

Dan blijkt, dat de eeuwige God tegelijk die God is, die in de geschiedenis der mensen ingaat met al haar bewegelijkheid. Eenvoudig in zichzelf openbaart God zich daarin veelvoudig. Onveranderlijk in zichzelf blijkt Hij de Veranderlijke te zijn in zijn verbondsomgang met de mens.⁶⁶

Tegelijk komt hier opnieuw het progressieve karakter van Amyrauts verbondsgedachte naar voren. Want binnen de openbaringsorde van de deugden van God gaat het om zijn genade. Daarin komt God namelijk helemaal uit zoals Hij is. Meer dan in zijn goedheid, waarin God in het verbond der natuur zich openbaart en ook meer dan in zijn gerechtigheid in het verbond der wet. Het meerdere van Gods genade ligt daarin, dat zij schittert tegenover de zonde van de mens.⁶⁷ Daarom beschouwt Amyraut de genade Gods als meest eminente deugd, die alleen in de meest volkomen openbaring van het verbond naar voren treedt.

Amyraut kan over de genade van God lyrisch spreken. Talloze malen spreekt hij over Gods 'oneindige ontferming' ('*infiniment misericordieux*').⁶⁸ Hij heeft daarmee duidelijk willen maken, dat het onterecht is om over God te denken als over een tiran, waartoe de Orthodoxie in zijn ogen aanleiding gaf met haar alles overheersende nadruk op Gods soevereine raad, die de verwerping van zovelen inhield. Calvijn heeft dat volgens Amyraut niet gedaan. Want 'als er sinds de apostelen ooit een man de genade van God heeft gepredikt, dan is dat Calvijn geweest'.⁶⁹

61. Vgl. J. Moltmann, A.w., 280. Moltmann citeert Camero, *Opera, O.c.*, 544,2: *Foedus hypotheticum triplex: Dicimus foedus aliud naturale, aliud gratiae, aliud foedus gratiae subserviens (quod in Scriptura foedus vetus appellatur).*

62. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 146.

63. *O.c.*, 146.

64. *O.c.*, 233 v. Hiermee hangt samen, dat Amyraut een vrij negatieve kijk heeft op het Oude Testament, waarin volgens hem nog veel duisternis en onzekerheid heersen. Daarin ligt een duidelijk verschil met Calvijn, die veel meer de eenheid van Oude en Nieuwe Testament benadrukt, met name in zijn verbondsbeschouwing.

65. *O.c.*, 207.

66. Vgl. J. Moltmann, A.w., 301: Gott ist für Amyraut immer beides zugleich, - der zeitlich und veränderlich in der Geschichte an den Menschen handelnde und der diese Geschichte und seine eigenen Handlungen souverän transzendierende Gott. Sein göttlicher Wille ist zugleich simplex in sich und multiplex nach aussen, immutabilis in sich und mutabilis gegenüber den menschen.

67. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 207. Deze onderscheiding tussen Gods goedheid en genade is overigens in de hele orthodox-gereformeerde traditie terug te vinden.

68. *O.c.*, 150 s.: Again and again he returns to this theme, and one finds in his writings numberless occasions in which he uses such phrases as '*infiniment misericordieux*' and '*souverainement misericordieux*'. Opmerkelijk is de uitdrukking 'sovereine genade'. Daaruit blijkt opnieuw, dat Amyraut de soevereiniteit van Gods absolute vrijheid in dienst ziet staan van zijn hoogste deugd, zijn genade.

69. M. Amyraut, *Six Sermons de la nature, estendue, nécessité, dispensation, et efficace de l'évangile*, Saumur 1636, Voorrede, 8. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 151.

Maar niet alleen de genade als zodanig wordt in Gods verbond in Christus met de mensheid verheerlijkt, ook het universele van deze genade krijgt hier het volle accent. Daarin komt vooral de superioriteit van het genadeverbond ten opzichte van het verbond der wet naar voren. Het laatste werd immers alleen met het volk der joden opgericht. Voor het genadeverbond komen echter alle volken in aanmerking. Dan is de scheiding tussen joden en de volken opgeheven. Ook dat is te danken aan Gods oneindige ontferming, die gestalte heeft aangenomen in de allesomvattende verzoening door Christus' dood.⁷⁰

Wel moeten hier een aantal vragen gesteld worden, waarop wij van Amyraut nog nader een antwoord willen ontvangen. We grijpen dan weer terug op het gegeven, dat hij in de verbondsgeschiedenis van God met de mensen de deugden van God tot openbaring ziet komen: Gods goedheid, gerechtigheid en genade, in een progressieve volgorde. Hoe kan deze progressie zich echter voltrekken? De genade van God kan toch niet zonder meer volgen op de gerechtigheid en haar dan gaan overheersen of overstijgen?

Ongeveer eenzelfde soort vraag kan worden gesteld ten opzichte van de toemende omvang van het verbond. Hoe kan de sprong van de ene mens en het ene volk naar de hele mensheid worden gemaakt?

Om daarop het antwoord bij Amyraut te vinden, moeten wij opnieuw ons wenden tot wat hij zegt over God. Als Amyraut zijn aandacht richt op de historische voortgang van Gods drievoudig verbond met de mens, ziet hij daarin opnieuw de zelfopenbaring van de drie-enige God zich voltrekken. Iedere persoon van het goddelijk wezen heeft daarin namelijk zijn eigen 'openbaringstijd', aansluitend bij de drie verschillende staten, waarin de mens verkeert.⁷¹

De openbaring van de Vader geschiedt in het verbond van de natuur en de wet. Daarop volgt de openbaring van de Zoon in de eerste, conditionele fase van het genadeverbond. Tenslotte treedt na de hemelvaart van Christus de Heilige Geest naar voren.

Opmerkelijk is hierbij, dat er sprake is van een na-elkaar zich openbaren van de drie goddelijke personen. Allereerst valt daarbij op, dat Amyraut kennelijk alle aandacht richt op de zogenaamde economische drie-eenheid van God, die zich openbaart in de naar buiten gerichte werken van de drie goddelijke personen.⁷² Hier wandelt hij al langs de rand van de Orthodoxie, omdat daarin de drie-eenheid van God in haar wezen minstens even centraal stond. Voor die wezenlijke drie-eenheid heeft Amyraut echter weinig of geen belangstelling, al wordt ze door hem niet ontkend.

70. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 152 s.

71. M. Amyraut, 'De oeconomia trium personarum', *Dissertationes sex, O.c.*, 33 ff.; Posterior illud est, quod tres personae istae, perinde ut respectu operationum inter se distinguuntur, habent quaeque suam *chesin* ad tres varios status in quibus homo considerari potest. Vgl. J. Moltmann, *A.w.*, 289 f.

72. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 174.

Wat echter nog meer eruit springt, is, dat Amyraut binnen zijn functionele triniteitsleer kennelijk het onderscheid tussen de drie personen en hun eigen openbaring centraal stelt. Dat onderscheid gaat zelfs zover, dat er sprake is van een na-elkaar zich openbaren. Ook daarin riep Amyraut het verzet van de Orthodoxie op, omdat de orthodoxe triniteitsleer uitging van een ongedeeld zijn en dus van de eenheid van de drie-enige God, niet alleen in zijn wezen maar ook in zijn werken naar buiten.⁷³ Wij constateerden dit al eerder. Geen wonder, dat orthodoxe theologen als Fr. Spanheim daartegen verzet aantekenden en spraken van een verwerpelijke 'goddelijke drievoudigheid' ('triplicitas divina').⁷⁴

Maar voor Amyraut was deze historisering van de openbaring van de drie-enige God een verrassende mogelijkheid van de *accommodatio Dei*. God past zich aan bij de historiciteit van het menselijk bestaan door zelf in zijn verbondsopenbaring deze geschiedenis binnen te gaan en zijn daden te verrichten, die niet in strijd zijn maar in diepe overeenstemming met Zijn goddelijk, drie-enig wezen.

De drie verbonden en 'tijden'

Amyraut legt de verbinding met wie God is en hoe hij overeenkomstig zijn wezen handelt ook nog op een andere manier, als hij spreekt over de voortgang van de na elkaar komende openbaringstijden van de drie verbonden. Wij zagen reeds, dat wanneer hij in de eerste fase van de verbondsgeschiedenis het natuurverbond centraal stelt, hij daarin Gods goedheid tot openbaring ziet komen. Dat blijkt van cruciale betekenis te zijn, wanneer door de zondeval dit verbond wordt verbroken.

Dankzij Gods goedheid leidt de zondeval namelijk niet tot een verwerping van de mens door God, maar ze geeft Hem juist aanleiding tot een diepere openbaring van zijn 'philanthropia', Gods liefde tot de mens.⁷⁵ Daarom gaat God ook met de zondige mens verder in zijn voortgaand verbondshandelen, dat zijn climax vindt in de verzoening van de zonden door Christus.

Juist deze voortgang ondanks de zonde beantwoordt aan Gods deugden. In die zin is ze voor God zelfs een noodzaak. Hij zou niet anders kunnen handelen. In de verzoening door Christus brengt God dan ook zijn eigen deugden tot concretisering.⁷⁶ Gods innerlijke en aan zijn natuur inherente liefde tot de mens wordt erin verklaard.

73. Vgl. J. Moltmann, *A.w.*, 290: Dem Grundsatz der klassischen Trinitätslehre: Opera trinitatis ad extra sunt indivisa wird ausgesprochenenmassen gegenüber gestellt: 'Tres illae personae distinctae sunt et in se et respectu suarum operationum'.

74. H.E. Weber ontdekt hierin de invloed van Melanchthon, die ook leerde, dat de drie-eenheid van God uit de heilgeschiedenis te kennen is. Vgl. H.E. Weber, *A.w.*, I, 1, 181. Zie ook J. Moltmann, *A.w.*, 290.

75. Vgl. J. Moltmann, *A.w.*, 293.

76. 'Exercice des ses vertus'. Vgl. J. Moltmann, *A.w.*, 293.

Dat krijgt nog een verdere uitwerking, wanneer Amyraut Gods gerechtigheid en barmhartigheid daarin weer met elkaar ziet verbonden worden. Zoals wij zagen vormen beide met Gods goedheid de drie belangrijkste deugden van God. Maar door de zonde is een tweespalt ontstaan tussen de gerechtigheid en de barmhartigheid van God, althans naar buiten toe, in de omgang van God met de mens. Om deze tweespalt op te heffen en weer eenheid en harmonie tussen Gods deugden te brengen, daarvoor in de eerste plaats heeft de verzoening door Christus plaatsgevonden. Het vormt daarvan het ‘absolute doel’ (finis absolutus). Pas krachtens deze verzoening ontstaat er nu ook de verzoening tussen God en mens.⁷⁷

In het licht van dit voortgaand handelen van God in zijn verbondsrelatie tot de mens is het dus mogelijk, dat er in de loop van de heilsgeschiedenis een mutatie optreedt in de openbaring van Gods deugden, met name van zijn gerechtigheid en genade. Beide hadden nog geen bestaansgrond vóór de zondeval. Toen volstond de goedheid van God. Maar nadat de zonde gekomen is worden zowel de gerechtigheid als de genade van God actueel. Maar dat geschiedt dan wel op een manier, waarin de werkelijkheid van de zonde tot in Gods deugden spanning oproept, die alleen door de verzoening van Christus kan worden opgeheven.

Om die spanning tot haar volle intensiteit te laten komen, gaat het natuurverbond niet direct over in het genadeverbond, maar is er eerst nog het verbond van de wet, waarin Gods gerechtigheid een eigen openbaringsgestalte krijgt. Om dan des te scherper het eigene en het volkomene van het genadeverbond te laten uitkomen in de komst van Christus.

Het is in dit kader dan ook, dat we Amyrauts visie op de verhouding tussen wet en evangelie moeten plaatsen. Ten diepste wortelt ook deze relatie in de spanning, die door de zonde tussen Gods gerechtigheid en genade is ontstaan. Maar zoals de genade in Christus de gerechtigheid opneemt en overstijgt en daardoor de centrale deugd van God wordt, zo krijgt het verbond van de wet zijn vervulling in het verbond der genade. Zo kent Amyraut niet alleen de al eerder gesignaleerde tegenstelling tussen wet en evangelie, maar worden uiteindelijk beide tot een diepe eenheid gebracht.

Nog op één ding moeten wij letten, wanneer Amyraut zijn verbondsl leer vrijwel geheel laat opkomen uit zijn Godsleer. We zagen, hoe Gods verbondshandelen rechtstreeks voortkomt uit zijn eigen goddelijke natuur, die gestempeld is door zijn ‘philanthropia’, zijn liefde tot de mens. Dit brengt noodzakelijkerwijs met zich mee, dat waar deze menslievende natuur van God tot haar volle openbaring komt, er dan geen mens is, die buiten deze liefde van God valt. Die volle openbaring voltrekt zich in het genadeverbond, gecentreerd in de verzoening door Christus. Dan moet het ook zo zijn, dat dit verbond een actieradius heeft, die alle mensen omvat.

77. A.w., 293 f.

Hier ligt de diepste, theologische grond van de universaliteit van het genadeverbond. Ze ligt niet alleen in de alles omvattende toereikendheid (‘sufficiëntia’) van Christus’ dood en opstanding. Ze ligt ten diepste verankerd in het wezen van God zelf: ‘Alzo lief heeft God de wereld gehad...’ (Joh. 3:16).

Dit brengt ons echter tegelijk tot een nog nadere kwalificering van Gods verbondshandelen met de mens. Wij denken dan vooral aan de ‘menselijke’ hoedanigheid van Gods deugden. Dat God tot in zijn natuur toe de mens liefheeft, heeft ook zijn uitwerking op het ‘hoe’ van zijn deugden. Misschien kan dit ook omgekeerd worden gesteld. De kwaliteit van Gods deugden geeft Hem de geaardheid om in zijn vrijheid de mens spontaan lief te hebben.

Hoever die ‘menselijkheid’ van God gaat, ontdekten wij al, toen wij nagingen, hoe diep Amyraut de *accommodatio Dei* laat doorwerken in de natuur van God zelf. Ook kwam ze naar voren, toen wij inzicht kregen in de spanning, die binnen Gods deugden van gerechtigheid en heiligheid is ontstaan door de zonde van de mens en hoe deze niet eerder kon worden opgeheven dan nadat de verzoening door Christus had plaatsgevonden.

Deze zelfde verregaande antropomorfe karakterisering van God en zijn eigenschappen zien we terugkeren, als Amyraut het verbond tussen God en mens nader gaat invullen en kwalificeren.

Ze komt vooral naar voren in het centraal stellen van de universele verzoening door Christus in het genadeverbond. We zagen reeds, dat dit universele karakter van het genadeverbond direct verbonden is met zijn hypothetische structuur. De op ieder mens gerichte verzoening betekent namelijk niet, dat ieder mens ook behouden wordt. Het betekent wel, dat tot ieder de boodschap van het evangelie gebracht wordt, waarin de verzoening als reeds in Christus gegeven wordt toegezegd, maar dan wel verbonden met de voorwaarde, dat ieder die het hoort, dit evangelie gelooft.

Tegenover de Orthodoxie, die door haar overheersende, particuliere verkiezingsleer, nog versterkt door een even particuliere verzoeningsleer, in zijn ogen de prediking van het evangelie blokkeerde en verhinderd werd om tot allen voluit Gods genade aan te bieden, wil Amyraut de weg vrijmaken tot een absoluut onbeperkte en universele aanbieding van het heil, die op geen enkele wijze door een particuliere verkiezingsleer zou worden belemmerd.

Dit krijgt nog een speciaal accent door alle nadruk te laten vallen op het ‘heden’ van deze in het nieuwe verbond aangebroken en door Christus verworven genadetijd. Het is nu de tijd om te geloven (‘tempus credendi’). En die tijd wordt aan ieder geschonken, waarbij het geen rol speelt, of iemand verkoren dan wel verworpen is. Daarom is het nu ook de tijd van de genadeprediking, de tijd van de mogelijkheid van zalig worden.⁷⁸

78. A.w., 294.

Amyraut wil de onbegrensdeheid van deze mogelijkheid tot behoud dan ook nog verder uitstrekken. Want hoever de verkondiging van Gods genade in Christus ook reikt, toch blijven nog tallozen in de wereld er van verstoken, zeker in de wereld van de zeventiende eeuw, waarin Amyraut leefde. Als het om echte universaliteit van het heil in Christus gaat, hoe staat het dan met hen? Amyraut heeft zich daarop bezonnen en komt dan tot een nog verdere uitbreiding van Gods heilrijk verbondshandelen met de mensen. Zijn genadeverbond omvat niet alleen de in Christus aangebroken genadetijd en de daarin opgesloten evangelieverkondiging, maar het omvat ook Gods handelen in zijn voorzienigheid, in het regeren en onderhouden van de wereld, waarin de hele mensheid deelt.

Zo krijgt Gods genadeverbond een werkelijk universeel karakter, daarbij min of meer aansluitend op het bij de schepping reeds gesloten maar door de zonde verbroken, doch niet geheel verdwenen natuurverbond. De natuur en de genade komen hier heel dicht tot elkaar.⁷⁹ In beide, het natuurgebeuren en de evangelieprediking, is God met zijn genadeverbond aanwezig. Daarmee blijft de genade van God tenvolle een universele genade te zijn.⁸⁰

Volgens Amyraut zijn daarom ook de heidenen, die door het evangelie niet bereikt worden, in Gods genadeverbond opgenomen. Het genadeverbond krijgt zelfs kosmische afmetingen, omdat ook de natuur getuigenis ervan aflegt. Wanneer de heidenen dit getuigenis verstaan, ligt daarin voor hen behoud.⁸¹

Het is duidelijk, dat als Amyraut het genadeverbond zo alles en allen omvattend wil verstaan, van een particuliere verkiezing binnen dit verbond geen sprake kan zijn. De verkiezing wordt hier wel heel radicaal van het verbond gescheiden.

79. A.w., 295 f.: "Natur" und "Gnade" sind nicht mehr die beiden ontologisch verstandenen Offenbarungsstufen, aus denen eine natürliche und eine darauf aufbauende Offenbarungstheologie abgeleitet werden könnten. Es sind nur noch zwei verschiedene Aspekte an jenem dritten, neuentdeckten Komplex der 'Heilsgeschichte'. Der Gnadenbund umfasst in dieser geschichtlichen Sicht sowohl die Existenz und Erhaltung der Welt in der Zeit, als auch den Gang der Predigt in ihr'. Dat er in de verhouding tussen de natuurlijke Godskennis en de kennis van en het geloof in Christus door het evangelie bij Amyraut niettemin onduidelijkheid en ambivalentie bleef bestaan, blijkt uit de bestrijding door zijn orthodoxe tegenstanders als P. Moulin, die echter evenmin op dit punt een duidelijk standpunt innamen. Vgl. J. Platt, *Reformed Thought and Scholasticism, The Arguments for the Existence of God in Dutch Theology, 1575-1650*, Leiden 1982, 186-192.

80. M. Amyraut, *Specimen animadversionum in exercitationes de gratia universali*, Saumur 1648, 136: In quod ex foedere gratiae veluti in naturae reliquias infusus est, Deum exhibet misericordem ideoque redemptorem quamvis rationem redemptionis distincte non explicet. Vgl. J. Moltmann, A.w., 295.

81. M. Amyraut, *Apologeticus ad Iringerum*, (Handschrift in Zentralbibliothek Zürich), 1647, 374: Si quis *ton gnoostooi tou Theou* bene uteretur, salvus esset. Si omnes gentiles sese converterunt ad *ton gnooston* condemnationem evitarent. Deus coluit omnes gentiles salvum sub conditione, si *tooi gnoostooi* recte et ordine uterentur. Geëit. door J. Moltmann, A.w., 295.

Maar ook nu moet weer worden vastgesteld, dat dit niet betekent, dat allen, die door dit genadeverbond worden omsloten, ook daadwerkelijk behouden worden. We dienen voortdurend te bedenken, dat het genadeverbond in zijn historische vorm en voortgang alleen de hypothetische gestalte ervan vormt. Dat wil zeggen, dat het voorwaardelijk is gestructureerd. En dat wil weer zeggen, dat het in dit verbond geschonken heil alleen door en in het geloof wordt gerealiseerd.

Op dit geloof legt Amyraut de volle nadruk. Hij kan zelfs zeggen, dat alleen het geloof de oorzaak van het heil is, waarvan alles afhangt, zoals het verloren gaan afhangt van het ongeloof.⁸²

We voelen aan, dat wij hier opnieuw een enorm spanningsveld betreden, als wij dit soort uitspraken houden tegen het licht van de boven weergegeven visie van Amyraut op de universaliteit van het heil. Want de vraag komt hier op, dat als het heil zo exclusief afhangt van het geloof van de mens, hoe moet het dan met die talloze mensen, die tot dit geloof niet worden opgeroepen, omdat de prediking van het evangelie hen niet bereikt.

Amyraut heft deze spanning echter op door te stellen, dat deze prediking van Christus ook op één of andere wijze via Gods voorzienigheid en zijn handelen, dat op indirecte wijze toch in verbinding staat met de bijbelse heilsgeschiedenis, tot alle mensen komt.⁸³

Wanneer echter in Amyrauts verbondstheologie het geloof ter sprake komt, wordt er een wissel omgelegd. Wel is het in de eerste plaats zo, dat dit zware accent op het geloof geheel in de structuur van het universele, hypothetische genadeverbond ligt opgesloten. In Christus is het heil voor allen verworven, maar dat sluit nog niet in, dat allen erin delen. Dat laatste komt pas tot stand, wanneer de mens het hem in de prediking aangeboden heil door het geloof aanvaardt.

Deze gang van zaken beantwoordt weer aan de wijze, waarop God met de mens omgaat. God laat zijn heil niet het mensenleven binnen komen langs de weg van een onmiddellijke en voor de mens onweersaanbare instorting ervan. Dan wordt de mens verlaagd tot een 'stok en een blok'.⁸⁴ Nee, het ligt juist in de natuur van God zelf en dus ook in de aard van zijn handelen om met de mens op een menselijke wijze om te gaan. Dat betekent, dat God zijn heil schenkt op

82. M. Amyraut, *Irenicum sive, de ratione pacis in religionis negotio inter Evangelicos constituenda, consilium*, Saumur 1662, 307: Salus pendet ex fide, exitium ex incredulitate. Vgl. J. Moltmann, A.w., 296.

83. Vgl. J. Moltmann (A.w., 295), die hier verwijst naar de geestverwant van Amyraut, P. Testard, die in zijn *Synopsis doctrinae de natura et gratia* (1633), 2, 167 schrijft: Deus homines per communis Providentiae beneficia et reliquias Traditionis Adami et Noachi ad fidem vocavit, quae Christi est in genere. In die zin kan Amyraut dan ook spreken van een zich bekeren van de heidenen tot de kennis van God.

84. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 215 s.

een manier, waarbij de mens zelf ook met zijn verstand en zijn wil geheel en al betrokken is. Op zo'n wijze gelooft hij en gaat hij in op Gods genadeaanbod in Christus. Amyraut ziet dit dan ook als de eerste akte van het geloof: het aan nemen van het gepredikte evangelie.⁸⁵

Uiteraard zegt dit niet alleen iets over hoe Amyraut over God denkt, maar ook hoe hij over de mens denkt. De mens is sinds Adam de zondige mens, dat erkent Amyraut ook met zijn orthodox-gereformeerde geloofsgenoten. Maar hij wil ook vasthouden, dat de mens ondanks de zonde voluit mens is gebleven. Een mens met een weliswaar verduisterd verstand en een verdorven wil, maar toch een mens, die nog steeds met zijn verstand en wil leeft en denkt en handelt.⁸⁶ Volgens Amyraut wil God met zijn genade daarop aansluiten. God verwerkelijkst zijn genade dus altijd via het verstand en dan ook via de wil van de mens.

Zo kwam Amyraut tot een omschrijving van het geloof, die precies het midden hield tussen de remonstranten en de contraremonstranten. Spraken de laatsten van een onmiddellijke instorting van de genade in het hart van de mens, de eersten wilden alleen spreken van een 'morele aanrading' (suasio moralis), die weliswaar van God uitgaat, maar die toch door de mens op vrijwillige basis wordt aanvaard of afgewezen.

Amyraut zag het geloof ook als een moreel gebeuren, waarbij de beslissing van de mens geheel betrokken is, maar dit bleef niet beperkt tot een 'aanrading', maar bestond uit een 'overtuigen' van Godswege, waaraan de mens zich gewonnen moest geven, zij het op een voluit menselijke, morele en redelijke wijze. In die zin sprak Amyraut van een 'morele overtuiging' (persuasio moralis).⁸⁷

Het voert ons nu te ver, om het proces aan te geven, hoe deze morele overtuiging in haar werk ging.⁸⁸ Waar we wel uitdrukkelijk op willen wijzen, is de al eerder gesignaleerde spanning in Amyrauts denken, die ook in zijn geloofs begrip tot uiting komt. Want is het geloven en het komen tot het geloof in de interactie tussen God en mens een voluit menselijk, ethisch gebeuren, aan de andere kant kan Amyraut er niet van buiten om hier het volle accent te leggen op het eenzijdig ingrijpen van God in het leven van de mens, waardoor deze niet alleen gaat geloven, maar ook tot het geloof door God zelf wordt gebracht. Opmerkelijk is daarbij, dat op dit moment de mens in Amyrauts visie er anders voor komt te staan dan wij tot nu toe zagen. Ging het eerst vooral erover, dat de mens na de zondeval toch voluit mens is gebleven, nu komt veelmeer de door de zonde ontstane verdorvenheid van de mens centraal te staan. Ook dan zijn het verstand en de wil er helemaal bij betrokken. Daarvan is de mens namelijk

door de zonde niet beroofd, maar zij zijn wel door de zonde verdorven. Dat geldt vooral van de wil van de mens.⁸⁹

Daarom krijgt nu de vernieuwende werking van de Geest het zwaarste accent. Amyraut legt dan de nadruk erop, dat de Geest naast en door de prediking van het Woord zijn eigen werk doet. Want om in het heil te delen zijn twee dingen nodig. Enerzijds is dat de prediking van het evangelie maar anderzijds de daadwerkelijke kracht van de Geest van God, die innerlijk onze harten geschikt maakt om het evangelie te verstaan.⁹⁰ Zo bleef Amyraut toch telkens met twee woorden spreken.

Er treedt hier opnieuw een grote spanning op in de gedachtengang van Amyraut. Want aan de ene kant geldt ook nu weer, dat dit laatste, pneumatologische en door Gods verkiezing beheerste spreken bij Amyraut veel zwakker doorklinkt dan het universele, christologische getuigenis. Alles wat met de Geest en met verkiezing te maken heeft, draagt het karakter van verborgenheid, van mysterie. Daarover valt weinig te zeggen, laat staan te speculeren zoals volgens Amyraut de Orthodoxie maar al te veel gedaan heeft en doet. We kunnen alleen maar achteraf deze pneumatologische doorwerking van Gods verkiezing constateren.⁹¹

Maar dit neemt niet weg, dat aan de andere kant het werk van de Geest in de toepassing van het heil in Christus door het geloof in de mens te werken, uiteindelijk toch de doorslag geeft, als het gaat om het daadwerkelijk delen in het heil. En als dit van de Geest en zijn werk geldt, geldt dit ook van de goddelijke verkiezing, omdat deze in en door dit werk van de Geest wordt gerealiseerd.⁹² Daarmee komt Amyraut uiteindelijk op hetzelfde punt uit als de orthodox-gereformeerden. Maar wel 'uiteindelijk', en dat is geen onbelangrijk gegeven.

Structureel-theologisch komt de betekenis daarvan vooral uit in het gegeven, dat bij Amyraut de verkiezing haar plaats dus krijgt in het werk van de Geest, niet eerder. Dat was men in de Orthodoxie niet meer gewend te doen. Niet meer..., want Calvijn had dit wel gedaan, als hij pas in het derde boek van zijn Institutie over de Geest en zijn werk en dan ook over de verkiezing spreekt.⁹³ Daarom beroept Amyraut zich ook nu weer op deze oorspronkelijk-reformato rische getuige. Ze is in feite dus de oude methode, maar in reactie op de Orthodoxie wordt zij in Amyrauts ogen weer tot een 'nieuwe methode' herbo ren, die de strakke systematiek van de Orthodoxie wil doorbreken.⁹⁴

89. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 216.

90. M. Amyraut, *Sermons sur divers textes*, *O.c.*, 138: 'Or pour engendrer la foy aux coeurs des hommes, deux choses sont absolument necessaires: la revelation externe de la doctrine de la religion; & la puissance efficace de l'Esprit de Dieu qui dispose interieurement nos coeurs à la comprendre. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 220.

91. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 218 s.

92. *O.c.*, 221: '...in the end only this election can bring the conditional will to fruition'.

93. *O.c.*, 219.

94. *O.c.*, 221.

85. Vgl. J. Moltmann, *A.w.*, 297.

86. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 215 s.

87. *O.c.*, 249 ss. Armstrong wijst in navolging van H.E. Weber op het psychologisch accent in dit pneumatologisch geloofsbegrip (*O.c.*, 65 ss.). Zie H.E. Weber, *A.w.*, 128 ff.

88. Zie o.a. daarvoor mijn beschrijving in *Van Calvijn tot Barth*, *A.w.*, 185 vv.

Het meest opvallende in dit verband is echter, dat Amyraut op dit moment met zijn verbondsbeschouwing niet meer uitkomt met zijn visie op het universele, maar hypothetische genadeverbond. Dat kan namelijk niet meer, omdat nu de vraag aan de orde komt, wie het uiteindelijk is, die de mens echt in het heil doet delen. Het antwoord, dat Amyraut dan geeft, is: niet de mens maar God.

Als Amyraut ook dat verbondsmatig tot uitdrukking wil brengen, gaat hier de wissel bij hem over, omdat hij dan wel moet gaan spreken over de goddelijke verkiezing. Maar liever heeft hij het dan over het 'absolute verbond'⁹⁵ in onderscheid van het hypothetische, 'evangelische verbond'.

Heel opmerkelijk hierbij is, dat Amyraut dit verkiezingsaspect ook in zijn beschouwing van het geloof opneemt. Eerst kwam het in dit geloof helemaal erop aan, dat de mens met zijn volle verantwoordelijkheid en met de inzet van al zijn nog steeds beschikbare vermogens erbij betrokken is. Amyraut omschreef dit geloof daarom bij voorkeur als een (menselijke) daad van aanneming van en beslissing voor het evangelie.⁹⁶ Nu laat Amyraut zien, dat er ook nog een andere kant aan het geloof zit.

Hij spreekt ook dan nog wel van een geloofsacte, maar de inhoud ervan heeft alles te maken met de zekerheid, dat men zichzelf tot het getal der verkorenen mag rekenen.⁹⁷

Amyraut ziet het karakter van deze tweede geloofsdaad liggen in de gelovige reflectie, na de geloofsdaad van het aannemen van het heil in Christus. Men lette ook hier weer op de volgorde. Eerst de aanneming, dan de reflectie daarop. De eerste voltrekt zich in het kader van het universele, hypothetische verbond, de tweede in het kader van het particuliere, absolute verbond. De eerste heeft met de tot allen komende prediking te maken, de tweede met de toe-eigening, die alleen de verkorenen ten deel valt.

Er ontstaat intussen zo wel een diepe scheiding binnen het ene geloof. Bijna is het niet meer als één en hetzelfde geloof te beschouwen. Maar voor Amyraut is deze vergaande onderscheiding wel nodig, om niet in een grenzeloos universalisme te vervallen.

Wel moeten wij ook hier weer blijven bedenken, dat op dit absolute verbond Amyraut niet het zwaartepunt laat vallen. Zoals wij al zagen, blijft dit zwaartepunt liggen in het hypothetisch verbond, met andere woorden in de tot allen

95. Amyraut gebruikt in de loop van de jaren verschillende termen hiervoor. Hij kan ook spreken van twee typen van predestinatie, een predestinatie tot heil en een predestinatie tot geloof. Een enkele keer neemt hij de onderscheiding van Calvijn over tussen een algemene en bijzondere verkiezing. Ook typeert hij het als de wil om mensen te behouden en de verkiezing of predestinatie tot geloof. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 192 s.

96. Vgl. B.G. Armstrong, *O.c.*, 243.

97. M. Amyraut, *Specimen*, *O.c.*, 340: Nam qui credidit, ille quidem habet aliquod Dei testimonium in se, in eo quod ex intuitu suae fidei statuere potest apud se ex electorum numero se esse, quoniam soli electi credunt. Vgl. J. Moltmann, *A.w.*, 297.

komende prediking van Gods genade in Christus. Maar als het gereformeerde puntje bij het gereformeerde paaltje komt, gaat Amyraut het spreken van Gods eenzijdige verkiezende genade niet uit de weg. Dat hoeft hij ook niet te doen, omdat hij ook deze wissel een plaats kan geven in het geheel van zijn dynamische verbondsleer.

Het bijzondere en typisch amyraldistische van de gedachtengang, die hier zich aandient, is, dat Amyraut ook deze wissel van het hypothetische naar het absolute verbond plaatst in het kader van zijn evolutief, heilshistorisch verbondsdelen. We koppelen dan opnieuw terug naar de periodisering van de verbondsgeschiedenis zoals Amyraut die ontwikkelt in zijn drievoudig verbond.

We zagen, dat de hoogste trap van deze voortgaande verbondsgeschiedenis ligt in de openbaring van het genadeverbond in Christus. Maar ook binnen dit genadeverbond is opnieuw sprake van een voortgang met een duidelijke tijdsorde. Is er eerst sprake van een genadetijd, een tijd om te geloven ('tempus credendi'), waarin de mens wordt opgeroepen om te gehoorzamen aan wat als een genadige wet ('lex credendi') van Godswege hem wordt voorgehouden, namelijk: 'geloof in de Here Jezus Christus en gij zult behouden worden', daarna breekt het moment aan, dat er een beslissing gaat vallen. De mens geeft antwoord daarop met zijn geloof of met zijn ongeloof.

Dat is het moment, waarop het absolute verbond gaat functioneren. De christologisch ingevulde tijd om te geloven, de tijd van het hypothetisch verbond dus, is dan voorbij. Er breekt een nieuwe tijd aan, dat is de tijd van de Vader, die zijn eeuwig welbehagen volvoert en de tijd van de Geest des Vaders, die het geloof werkt in de mens en hem zo brengt tot de daad van de toe-eigening van het heil van Christus.

Concreet historisch betekent dit, dat er mensen zijn die geloven en mensen die niet geloven.⁹⁸ Zij die niet geloven worden als ongehoorzamen aan Gods genadewet geoordeeld met een welverdiend, rechtvaardig oordeel van God. Zij die wel geloven, kunnen echter niet bogen op eigen verdienste, zelfs niet op een uit eigen initiatief geboren beslissing. Zij zijn niemand anders dan degenen, die God in zijn absolute wil tot het geloof heeft verkoren en betrokken bij zijn absolute verbond.

De theologische spanning is hier wel te snijden. Moltmann spreekt van een zich tegensprekende manier van uitdrukken, dat het raadsel uitmaakt van de amyraldistische theologie. Vanuit het genadeverbond gezien is Gods verkiezing afhankelijk van het geloof en van de verkiezing uit gezien, is het geloof afhankelijk van Gods verkiezing.⁹⁹

Wat in deze denkstructuur van Amyraut echter van het grootste gewicht is, en daarom wijzen wij er nogmaals op, is het na elkaar komen in het verbondsgebeuren tussen God en mens van het universele, hypothetische en het particuliere

98. Vgl. J. Moltmann, *A.w.*, 298.

99. *A.w.*, 299.

re, absolute verbond. Met het laatste begint Amyraut dus niet, maar hij eindigt ermee. Gods eeuwige verkiezing ligt niet aan de bron maar aan de uitmonding van Gods overvloedige genaderivier. Of zoals Jürgen Moltmann het heeft geformuleerd: Gods eeuwig verkiezingsdecreet bepaalt niet de inzet maar de afloop van Gods verbondshandelen met de mens.¹⁰⁰

De orde binnen Gods eeuwige besluiten

Uiteraard heeft Amyraut ook deze gang van God in de geschiedenis van zijn verbond theologisch gefundeerd, en wel, zoals voor de hand ligt, in de in zijn tijd zo actuele orde van de eeuwige besluiten van God. De meest consequente orthodox-gereformeerden kwamen tot een supralapsarische beschouwing, waarin het eeuwige decreet van Gods dubbele predestinatie aan alle andere besluiten voorafging en deze beheersten. De infralapsariërs vonden dat te veel van het goede. Zij wilden wel met de goddelijke predestinatie beginnen, maar dan in het licht van de zondige mens, die alleen door God zelf verlost kan worden.

Voor Amyraut was dit echter een halve correctie, die in feite de impasse, waarin de Gereformeerde Orthodoxie in zijn ogen terecht gekomen was, niet ophief. Anderzijds wachtte hij zich voor de tegenovergestelde grensoverschrijding, die bij de remonstranten te vinden was en waarin Gods verkiezingsbesluit uiteindelijk volgt, nadat de mens zelf beslist had om in God te geloven. Waar dat op uitliep, hebben wij bij Van Limborch kunnen constateren.

Amyraut wilde ook in dit opzicht de voor zijn gevoel gulden middenweg gaan. Gods verkiezingsdecreet is een eeuwig decreet. Maar het is niet de bedoeling om in die eeuwigheid nog weer een nadere orde tussen Gods besluiten vast te stellen, omdat het tenslotte om het ene besluit van de ene God gaat.¹⁰¹ Het moeilijke daarvan is immers, dat hierover zo weinig valt te zeggen. We moeten ons dus, vindt Amyraut, in dit opzicht uiterst terughoudend opstellen.

Maar waar wel wat, ja alles over te zeggen valt is, hoe God in zijn aanpassing aan het menselijk doen en laten zijn eeuwige besluiten in de geschiedenis realiseert. Dan blijkt, dat God begint met de uitvoering van zijn besluit door zijn universele heilswil te openbaren, die in Christus haar volkomen gestalte krijgt en waarin Hij alles op alles zet om zijn hele mensheid daarvoor in te winnen. Dat staat dus voorop. Het is Gods besluit van het alles en allen omvattend hypothetisch verbond.

100. Moltmann geeft dit weer in de term 'eventualisme'. De 'eventus', pas de afloop en uitkomst wordt door Gods absolute verkiezing bepaald (A.w., 286, 288). Amyraut gebruikt dit woord ook zelf, naar zijn overtuiging in navolging van Calvijn: *Specimen*, O.c., 310: *Decretum arcanum est alterum caput Evangelii, ut Calvinus loquitur, non est innotescere nisi per eventum. Arcanum est, quia non aliter quam per eventus ipsos innotescit.*

101. Amyraut sluit zich ook hierin aan bij Camero. Vgl. B.G. Armstrong, O.c., 58. Amyraut wees de speculatie over de orde in Gods eeuwige besluiten af en beriep zich erop, dat ook Calvijn daarvan niets moest hebben (O.c., 163 ss.). Zie ook A. Schweizer, A.w., 311.

Maar hoewel daarmee voor Amyrauts gevoel ontzaglijk veel gezegd is, toch niet alles. Want na dit universele door Christus' verzoening beheerste heilsgereuen, breekt toch het moment aan, dat er een antwoord van de mens moet volgen. Gelooft hij of gelooft hij niet? Ook daarvoor heeft God echter reeds voorzien in zijn eeuwige besluitvorming, nu gericht op Gods absolute verbond, dat Hij alleen met zijn verkorenen opricht en waarin het besluit van Gods verkiezing besloten ligt.

De orde van Gods verbondshandelen in de geschiedenis ligt dus verankerd in de interne orde van Gods ene, eeuwige besluit. De zojuist in de verbondsomgang tussen God en mens gesignaleerde spanning neemt hier nog verder toe, doordat Amyraut ze zelfs laat doordringen tot in de eeuwigheid van Gods decreet.

Amyrauts verbondstheologie een doorbraak?

Hoewel nog meer te zeggen valt, willen we hiermee onze weergave van Amyrauts verbondsleer afronden. Als Moltmann wijst op de wortels van deze verbondstheologie, noemt hij Melancthon, Bullinger en Bucer. Moltmann legt vooral nadruk daarop, dat Amyraut en met hem de hele Saumurse theologie met hun heilshistorische verbondsconceptie een doorbraak heeft beoogd uit de in zijn oog ontstane impasse, die door Orthodox-gereformeerde Scholastiek was veroorzaakt. In feite ging het daarbij vooral om een 'konsekvente Ausklammerung der Erwählungslehre aus dem Evangelium'.¹⁰²

Moltmann geeft ook aan, dat de Saumurse theologen daarin niet alleen stonden. Het is opmerkelijk, dat in Engeland de puriteinse theoloog Richard Baxter een theologie ontwikkelde, die in hoge mate verwant was met die van Saumur. Toch heeft Baxter ontkend, dat hij zijn conceptie aan haar had ontleend, al heeft hij met de Saumurse theologen wel contact gehad.¹⁰³

Duidelijk is wel, dat we de Saumurse theologie moeten zien in het verlengde van de Dordtse Synode. We wezen aan het begin daar reeds op. De gematigde veroordeling van de remonstranten en het zoeken naar een verzoenende middenweg op deze Synode, met name vertolkt door de Bremense theoloog Matthias Martinius, heeft in de Saumurse verbondsleer zijn theologische vorm gekregen. Moltmann meent daarom, dat niet zozeer Coccejus maar Amyraut veeleer bij deze irenische lijn zich heeft aangesloten.¹⁰⁴

Als we echter niet alleen letten op de wortels en de contemporaine context, maar ook op de nawerking van Amyrauts theologie, dringt zich het gegeven op, dat met deze heilshistorische verbondstheologie niet alleen een orthodoxe, predestinatiaans gekleurde impasse is doorbroken, maar ook de weg is ge-

102. J. Moltmann, A.w., 302.

103. Vgl. Hans Boersma, *A Hot Pepper Corn, Richard Baxter's Doctrine of Justification in Its Seventeenth-Century Context of Controversy*, Zoetermeer 1993, 26.

104. J. Moltmann, A.w., 301.

baand naar een Verlichtingsdenken, waarin de ontwikkeling van het mensdom dankzij de goddelijke, pedagogisch ingestelde voorzienigheid uiteindelijk de doorslaggevende factor is geworden. Het meest treffende aspect van Amyrauts verbondsl leer, dat in die richting wijst, vonden wij in de universalisering en humanisering van het verbond in Gods voorzienig bestel, dat in het natuurgebeuren zijn openbaringsgestalte krijgt. Genade, natuur en mensheidsgeschiedenis komen hier heel dicht bij elkaar te liggen.

Het is met name de opvolger van Amyraut, Claude Pajon, die deze accenten heeft aangescherpt en in zijn verbondsl leer centraal heeft gesteld. Gods verbondsgeschiedenis wordt dan de geschiedenis van de goddelijke opvoeding van het mensengeslacht, die in de Verlichtingstheologie een allesbeheersende plaats is gaan innemen en waarin via de leer van de *accommodatio Dei* God een God wordt met een menselijk gezicht.¹⁰⁵

Opmerkelijk is ook hier de parallel met Richard Baxter, omdat van zijn theologie precies hetzelfde is gezegd en niet geheel ten onrechte. Het zou ons bijna tot de gedachte brengen, dat een werkelijk inhoudelijk alternatief naast en tegenover het gereformeerde verkiezingsdenken vroeg of laat in één of andere humanistisch gekleurde theologie moet uitmonden. Al vroeg en duidelijk kwam dit aan het licht in de remonstrantse traditie (Van Limborch). Maar weldra, of eigenlijk gelijktijdig, volgde de Saumurse traditie. Kennelijk is dat een proces, dat zich snel voltrekt.

Amyraut issue de Calvin?

Een punt, dat tenslotte nog aparte aandacht vraagt, is gegeven met de vraag, in hoeverre Amyraut realisering heeft gegeven aan zijn ideaal om met zijn verbondstheologie voor het forum van de orthodoxen recht te doen aan de ware Calvin. In het licht van ons eigen onderzoek kan het niet worden ontkend, dat in de orthodox-gereformeerde ontwikkeling van de verbondsl leer inderdaad sprake is van een predestinatiaanse inperking van Calvin. Bestond er bij Calvin een onloochenbare spanning tussen verkiezing en verbond, bij de orthodox-gereformeerden blijkt deze spanning nagenoeg te zijn verdwenen. Dat is gekomen, doordat het verbond en de verkiezing in wezen met elkaar samenvallen. Bij Calvin is dit niet het geval. Bij hem neemt het verbond een eigen plaats in in onderscheid van de verkiezing, ook al is het overwicht van de laatste duidelijk.

105. Vgl. H.E. Weber, A.w., 146 ff. Weber spreekt over de 'intellektualistische Psychologie' van het Pajonisme. Vooral de leer van de *accommodatio Dei*, die in de Saumurse theologie zozeer overheerst, heeft in de theologie van de Verlichting een enorme rol gespeeld om de immanentie van God in de geschiedenis der mensheid theologisch te funderen. A. Schweizer ziet dan ook, dat het Amyraldisme voor deze ontwikkeling van grote betekenis is geweest. Volgens hem heeft pas Fr. Schleiermacher de eigenlijke consequenties van deze theologie getrokken, overigens zonder dat hij bewust zich daarbij aansloot (A.w., 321).

Dat bij hem het onderscheid tussen beide wordt gehandhaafd, is mogelijk, doordat Calvin een onderscheid maakt binnen het verbond zelf tussen een ruimere en engere betekenis en omvang ervan. Valt de laatste in feite samen met de verkiezing, in de eerste, ruimere visie op het verbond krijgt het verbond een eigen plaats. God richt zijn verbond op niet met de uitverkorenen alleen, maar met (heel) Israël en de (hele zichtbare) kerk. Deze notie van een ruimere verbondsoptvatting is bij de latere gereformeerde theologen als Beza en Zanchius niet meer terug te vinden.

De laatstgenoemden komen echter weer naast Calvin te staan, als deze het verbond ook in zijn engere zin beschouwt. Dan blijken het ook bij Calvin alleen de uitverkorenen te zijn, met wie God zijn verbond niet alleen opricht maar ook 'vastmaakt', bevestigt en hen zo daadwerkelijk in het heil doet delen, iets wat in het verbond in ruimere zin (nog) niet het geval is.

Kennelijk hebben Beza en Zanchius alleen het verbond in de laatste, engere en vollere zin van het woord als verbond tussen God en mens ernstig genomen. Dan is er immers pas echt sprake van het delen in Gods genade in Christus, zo is hun gedachtengang geweest en dan kun je toch pas spreken van een werkelijk verbond. De door Calvin niettemin noodzakelijk geachte tussenschakel van het ruimere verbond meenden zij daarvoor niet meer nodig te hebben.

Nu zien wij, dat Amyraut weer terugkoppelt naar de tweedeling binnen het ene genadeverbond zoals Calvin die heeft geleerd. De vraag is echter, of deze terugkoppeling een juiste is geweest, waarin hij aan Calvin werkelijk recht heeft gedaan. Het is niet eenvoudig gebleken om daarop een duidelijk en afdoend antwoord te geven. Dat blijkt wel uit de verschillende interpretaties van Amyrauts verbondsl leer uit vroeger en later tijd.

Onze eigen overtuiging is, dat Amyraut in het doorvertalen van Calvin naar zijn tijd het beeld net iets vertekent, zodat het wel veel op Calvin lijkt, maar vooral bij nader toezien blijkt, dat er toch sprake is van een ander portret. Aan een aantal aspecten valt dit aan te tonen.

1. Calvin geeft aan het verbond in ruimere zin een eigen plaats in onderscheid van de verkiezing, die samenvalt met het verbond in engere zin. Toch blijft het kenmerkend voor Calvins verbondsl leer, dat hij het verbond als zodanig behandelt in het hoofdstuk over de verkiezing (*Institutie*, III, 21). Het verbond ressorteert dus onder de verkiezing. Dat geldt ook van het verbond in ruimere zin, dat opvallenderwijs door Calvin genoemd wordt de algemene *verkiezing*. Het verbond is dus gestalte van de verkiezing.

Bij Amyraut ligt dit anders. Al komt ook bij hem een enkele keer de onderscheiding tussen algemene en bijzondere verkiezing voor, hij wil het verbond toch vooral van de verkiezing loskoppelen en over het verbond spreken met terzijdelating van de verkiezing. Dat hem dat overigens niet helemaal lukt, blijkt uit het gegeven, dat bij hem het verbond niet een gestalte is van de verkiezing, maar omgekeerd, de verkiezing wel een gestalte is van het verbond. Verkiezing stelt Amyraut immers gelijk met het absolute verbond. In die

zin kunnen wij zeggen, dat bij Amyraut het verbond juist overheersend is ten opzichte van de verkiezing.

2. Hiermee hangt indirect samen, dat de reikwijdte van het genadeverbond bij Calvijn minder ver gaat dan bij Amyraut. Bij Calvijn is wel heel Israël en de hele (zichtbare) kerk in het genadeverbond opgenomen, maar wat daarbuiten valt, komt niet in aanmerking. Ook daarom is het genadeverbond een (eerste) fase (trap-’gradus’) van de (particuliere) verkiezing. Bij Amyraut krijgt het genadeverbond echter uiteindelijk een universele omvang, waarbij ook de heidenvolken betrokken worden. Amyraut kan dit theologisch plaatsen doordat hij radicaal de verkiezing in zijn verbondsdenken uitsluit.

3. Daarmee valt ook een verschillend licht op de functionele betekenis van verbond en verkiezing in hun onderlinge relatie. We hebben eerder gezien, dat bij Calvijn het verbond het medium is van de verkiezing. De verkiezing realiseert zich langs de weg, via het middel (‘medium’) van het verbond. Het gaat dus om de verkiezing tot realisering van het heil der verkorenen, terwijl het verbond in dienst daarvan staat.

Bij Amyraut zien wij ook hier weer een omgekeerde positie. Gods eigenlijke Anliegen is om zijn verbond met de mens te realiseren, geconcentreerd en geculmineerd in de universele verzoening door Christus. In dienst daarvan staat Gods soevereine welbehagen, waarin zijn predestinatie is geworteld. In die zin realiseert Gods eeuwige verkiezing zich in Gods historisch verbond met de mensen. Om dat laatste is het God te doen, en in dit laatste komt Gods eigen wezen als de God die de wereld liefheeft ook tot openbaring.

Als dan uiteindelijk toch het geloof, als gave van Gods verkiezing door de Geest aan de mens geschonken, de doorslag geeft in het daadwerkelijk delen in het heil, is het verkiezingsmatige element daarin meer een conclusie achteraf, dan dat het een substantiële rol speelt in Gods verbond zelf. In het verbond zelf speelt dit geloof weliswaar ook een beslissende rol maar dan niet verkiezingsmatig maar verbondsmatig, als antwoord-daad van de mens op Gods liefdevol aanbod van genade in Christus.

4. De diepere theologische wortels van genoemde verschilpunten met Calvijn liggen in wat beiden leren aangaande God. De ene wil van God die zich op tweeërlei wijze aan ons voordoet, wordt door beiden geleerd. Maar bij Calvijn verloopt de beweging van twee willen naar één wil van God in die richting, dat Gods geopenbaarde, conditionele verbondswil opgaat in Gods verborgen, absolute verkiezingswil. Bij Amyraut is de richting precies andersom. Ook hij stelt, dat uiteindelijk Gods wil één is, maar dat is dan wel de wil, waarmee God in Christus verzoening aanbiedt aan allen met de oproep om die genade in het geloof te aanvaarden. In hoeverre Gods verborgen wil daarbij betrokken is, is voor Amyraut geen punt van overweging, omdat hij consequent wil zwijgen over wat God voor ons verborgen heeft gehouden.

5. In het licht van het bovenstaande wordt duidelijk, waarom het universele karakter van de verzoening in en door Christus bij Calvijn veel minder expli-

ciet tot uiting komt dan bij Amyraut. Al is Calvijn hierin niet geheel eenduidig,¹⁰⁶ overweegt bij hem toch de gedachte, dat Christus alleen voor de uitverkorenen is gestorven. Bij Amyraut daarentegen ligt het accent juist erop, dat Christus voor allen gestorven is, al blijft daarbij het geloof de voorwaarde voor een daadwerkelijk delen in het heil.

6. Hiermee hangt een volgend verschil samen, namelijk, dat bij Calvijn Christus en de Geest heel nauw met elkaar verbonden zijn in de realisering van het heil in de gelovigen. Verzoening door Christus en het geloven erin door de Geest is bij Calvijn een eenheid (*Institutie*, III, I). Bij Amyraut treedt echter een opvallende scheiding tussen Christus en de Geest op, wanneer hij stelt, dat Christus wel de verzoning van de zonden maar niet het geloof heeft verworven en dat dit laatste als heilsnoodzakelijke aanvulling hierop door de Geest moet worden geschonken. Als de orthodox-gereformeerden dit als één van de belangrijkste bezwaren tegen Amyraut inbrengen, staan zij daarmee op de lijn van Calvijn.

7. Direct daarmee hangt de betekenis van de *accommodatio Dei* samen. Ook hier trekt Amyraut een eindweegs met Calvijn op. Maar waar de laatste stil blijft staan, gaat de eerste verder. Calvijns visie op Gods *accommodatio* wordt beheerst door de gedachte van de aanpassing van God, die in zichzelf toch de soevereine, onveranderlijke, verborgene en al ons denken overstijgende God is en blijft. Dat is God zoals Hij ‘eigenlijk’ is. Bij Amyraut is de God die in zijn bewegelijke, historische openbaring met de mens optrekt in zijn geschiedenis ook de God, die zich accommodeert aan de mens. Maar doordat God dit doet, handelt Hij juist in overeenstemming met zijn Wezen, en behoort dat dus juist tot het ‘eigenlijke’ van God.

8. Onze conclusie moet dus zijn, dat Calvijn in feite noch geheel aan de kant van de orthodox-gereformeerden noch geheel aan de kant van Amyraut staat, maar ergens tussen beide flanken in. Als we het echter precies uitmeten, blijkt hij toch dichter bij de orthodoxen dan bij de Saumurse theologen te staan. Maar tegelijk moet worden gezegd, dat de afstand van Calvijn naar Amyraut toe niet van die orde is, dat we zouden kunnen spreken van een niet-calvinistische of on-calvinistische verwerking van zijn erfgoed.

Evenals Amyraut menen ook wij in de beoordeling van hem met twee woorden te moeten spreken. Enerzijds komt er in Amyrauts verbondsl eer een denken te moeten spreken. Enerzijds komt er in Amyrauts verbondsl eer een denken over God naar voren, dat door zijn dynamisering en historisering een ander theologisch klimaat introduceert, niet alleen in vergelijking met de orthodox-gereformeerden maar ook met Calvijn. Dat andere klimaat heeft enerzijds te maken met een door Amyraut bewust ondernomen bijbelse herijking van de hoofdmomenten in de gereformeerde theologie en tegelijk met een culturomslag, waarin de Verlichting zich begint aan te melden.

106. Vgl. o.a. Hans Boersma, ‘Calvin and the Extent of the Atonement’, *Evangelical Quarterly*, 64 (1992), 333-355.

Anderzijds komen de substantiële noties van Gods heil in Christus en het delen daarvan door het geloof dank zij de Geest en Gods verkiezende liefde bij Amyraut toch uiteindelijk zozeer tot hun recht, dat zijn verbondstheologie ondanks alle aanvechting een integrale plaats in de gereformeerde traditie is blijven innemen.

C. DE ORTHODOX-GEREFORMEERDE VERBONDSLEER

11. Johannes Coccejus (1603-1669)

De plaats van Coccejus in de gereformeerde traditie

Na ons onderzoek naar de verbondsleer van de remonstrant Philippus van Limborch en de Saumurse godgeleerde Moyse Amyraut doen wij opnieuw een stap in de richting van de Gereformeerde Orthodoxie. Voordat wij daar zijn aangekomen, ontmoeten wij op onze weg echter eerst nog Johannes Coccejus. Wij kunnen aan hem niet voorbijgaan om een tweetal redenen.

In de eerste plaats, omdat rondom zijn theologische positie vanaf het begin discussie is geweest over de vraag, of en zo ja, in hoeverre hij tot de orthodox-gereformeerde flank van het zeventiende-eeuwse Gereformeerd Protestantisme kan worden gerekend. In de tweede plaats moet Coccejus in ons verhaal voorkomen, omdat hij bewust en systematisch het verbond in zijn theologie centraal heeft gesteld. De eerstgenoemde vraagstelling keert daarbij in toespitste vorm weer terug, omdat het dan erom gaat, of en zo ja, in hoeverre zijn verbondsbeschouwing een (voluit) gereformeerd stempel draagt.

Voordat wij daarop ingaan, moeten wij eerst een opmerking maken van technisch-wetenschappelijke aard. Zoals wij bij onze behandeling van Amyraut konden aangeven, dat wij het niet noodzakelijk achtten om de primaire bronnen zelfstandig te onderzoeken, omdat dit reeds voldoende en correct door anderen is gedaan, zo kunnen wij bij onze behandeling van de verbondsleer van Coccejus hetzelfde aanvoeren.¹

Coccejus heeft vanaf het begin de aandacht onder de gereformeerde theologen geboeid, hetzij instemmend en navolgend, hetzij afkeurend en bestrijdend. De invloed van Coccejus is groot en blijvend geweest, tot diep in de achttiende eeuw, en eigenlijk tot op heden toe.²

1. Dit geldt echter in zoverre ten dele, dat wij meenden op het punt van de relatie tussen verkiezing en verbond Coccejus' *Summa Doctrinae* en *Summa Theologiae* toch zelfstandig te moeten onderzoeken en daarbij ook zijn *Disputationes Selectae* te betrekken, wat tot nu toe weinig of niet is gedaan.

2. Vgl. o.a. C. Graafland, 'Structuurverschillen tussen voetiaanse en coccejaanse geloofsleer', I.E.G.M Broeyer/E.G.E. van der Wall, *Een richtingenstrijd in de Gereformeerde Kerk. Voetianen en Coccejanen 1650-1750*, 28-53. Zie ook de andere bijdragen in deze bundel en W.J. van

Dat betekent onder andere, dat ook in wetenschappelijk kader door velen reeds onderzoek is gedaan, met name naar zijn verbondsleer.³ Dit onderzoek is doorgaans op voortreffelijke wijze verricht, maar het heeft niet kunnen verhinderen, dat de resultaten sterk uiteenlopen. Tot op vandaag is het dan ook de vraag, wie de ware Coccejus feitelijk is (geweest).

Wij gaan ons niet in deze discussie mengen. Dat zou een nieuwe studie van de bronnen eisen, en dat gaat ons programma zowel te boven als te buiten. Wij beperken ook nu onze doelstelling tot het zicht willen krijgen op de positie, die Coccejus heeft ingenomen in de ontwikkeling van de gereformeerde verbondsleer in de zestiende en zeventiende eeuw. Aan alle meer gedetailleerde vraagstellingen, die met de structuur van Coccejus' theologie als geheel te maken hebben, gaan wij dan ook zoveel mogelijk voorbij.

Uiteenlopende beoordeling

Terugkerend naar de vraag, waar Coccejus staat in de traditie van de gereformeerde verbondsleer, merken wij, dat ook hierin de beoordelingen uiteen lopen. Er zijn er geweest en ze zijn er nog, die Coccejus' gereformeerd-zijn hebben ontkend. Zo meent C. Harinck, dat hij 'een geheel nieuw systeem van godgeleerdheid' heeft ontwikkeld en dat hij daarmee 'de calvinistische traditie' heeft verlaten 'vooral in de leer van de verbondsbedelingen'. Volgens Harinck bracht vooral 'zijn leer van een trapsgewijs verbond' 'hem tot een ondermijning van de leer der dubbele predestinatie en zelfs tot dwaling'.⁴ Ook het universele karakter van Coccejus' verbondsbeschouwing zou daarmee op gespannen voet staan evenals de grote plaats, die hij aan de menselijke geloofsbeslissing toekent. Deze gaat zelfs zover, dat de mens zelf zijn eeuwige bestemming beïnvloedt. Daardoor krijgt het eeuwige decreet een ondergeschikte plaats. Alles speelt zich af in de geschiedenis, waarin de openbaring zelf een ontwikkeling ondergaat.⁵

Asselt, *Amicitia Dei, Een onderzoek naar de structuur van de theologie van Johannes Coccejus (1603-1669)*, Ede 1988, 137 vv.

3. De belangrijkste studies zijn: G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornemlich bei Johannes Coccejus*, A.w., C.S. McCoy, *The Covenant Theology of Johannes Coccejus*, Michigan 1962. H. Faulenbach, *Weg und Ziel der Erkenntnis Christi. Eine Untersuchung zur Theologie des Johannes Coccejus*, Neukirchen 1973 en W.J. van Asselt, A.w.

4. C. Harinck, *De Schotse verbondsleer, Van Robert Rollock tot Thomas Boston*, A.w., 94. Harinck heeft zich wellicht laten leiden door de evolutionistische interpretatie van Coccejus van G. Schrenk en de kritische beoordeling van N. Diemer. Diemer meent, dat door Coccejus en de met hem accorderende theologen 'aan den opbouw van de gereformeerde theologie in ons land geen dienst maar groote schade is berokkend' Vgl. zijn *Het Scheppingsverbond met Adam*, A.w., 54. Hij rekent Coccejus' verbondsleer tot de humanistische tak van de reformatorische theologie, die o.a. bij Melancthon, Sneedanus en Wiggerts is te vinden (34 v.). Ook G.H. Kersten beoordeelt Coccejus' verbondsleer negatief. Volgens hem was Coccejus de 'oorzaak dat de leer des Verbonds in discrediet kwam bij het volk van God'. Vgl. Zijn voorwoord in *Th. Boston, Een beschouwing van het Verbond der Genade uit de Heilige Gedenkschriften*, Utrecht 1931, 7.

5. A.w., 95.

Met deze kritiek sluit Harinck zich vooral aan bij de Schotse theologen uit de zeventiende eeuw als Samuël Rutherford (1600-1661). 'De Schotten verdachten Coccejus van remonstrantse invloeden'.⁶

Er zijn echter ook min of meer tegenovergestelde beoordelingen. Om weer bij een van oorsprong Schotse godgeleerde te beginnen, noemen wij Alexander Comrie. Hij was van mening, dat Coccejus niet alleen, ondanks zijn pogingen tot vernieuwing, het orthodoxe geloofssysteem onaangetast heeft gelaten, maar zelfs de genade beter tot haar recht heeft laten komen.⁷

In dezelfde lijn beweegt zich D. Kroneman in zijn vergelijkende studie over *Verbond en Testament bij Johannes Coccejus en Herman Witsius*.⁸ Hij constateert een vergaande overeenkomst tussen Coccejus en Witsius en meent, dat de door Harinck als ongereformeerd gewraakte 'leer van de afschaffingen geen ondermijning van zijn gereformeerde verkiezingsleer' betekent. Coccejus heeft juist de onmacht van de zondaar en het eenzijdige karakter van Gods genade beklemtuond. Ook heeft hij de remonstranten fel bestreden en onder andere tegenover hen 'ondubbeltzinnig en zeer uitdrukkelijk de leer van de dubbele predestinatie in bescherming' genomen.⁹ Coccejus stelt duidelijk, dat de leer van de dubbele predestinatie in de kerk moet worden vastgehouden.¹⁰

De meeste Coccejus-kenners zijn het er dan ook over eens, dat Coccejus de gereformeerde predestinatie onverkort heeft staande gehouden.¹¹ In zijn dog-

6. A.w., 96. Zie ook C. Harinck, 'Boston en het genadeverbond', A. Elshout (red.), *Het getuigenis van de kerk*, Woerden 1982, 109-125.

7. A. Comrie/N. Holtius, *Examen van het Ontwerp van Tolerantie*, II, Amsterdam 1756, zevende en achtste samenspraak, I, 317 v. en II, 28 v. Vgl. C. Graafland, 'Alexander Comrie (1706-1774)', T. Brienens e.a., *De Nadere Reformatie, Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, 's-Gravenhage 1986, 343 v.

8. D. Kroneman, *Verbond en Testament bij Johannes Coccejus en Herman Witsius, Een vergelijkend onderzoek*, Doct. scriptie R.U. Utrecht 1987. In dezelfde lijn ligt S. Strehle, als hij opmerkt, dat Coccejus' verbondsleer 'not particularly or exceptional in its explication of the covenant' is. Vgl. S. Strehle, *Calvinism, Federalism, and Scholasticism, A Study of the Reformed Doctrine of Covenant*, Bern 1988, 222. Hij rekent Coccejus zelfs tot de theologen, die gestalte hebben gegeven aan de invloed van de Scholastiek op de gereformeerde verbondsleer. Hij spreekt van 'federal scholasticism' (215) en ziet bij Coccejus vooral aansluiting bij een gematigde en reformatorisch omgesmede, franciscaans-scholastieke traditie (225 ss., 246). Als argument daarvoor wijst Strehle o.a. op het feit, dat Coccejus nogal eens zich beroept op de Engelse, puriteinse scholasticus William Twisse, tegenspeler van Richard Baxter maar tegelijk confrater wat betreft hun beider bedrevenheid in het scholastieke, nominalistische denken. Vgl. J. Boersma, *A Hot Pepper Corn*, A.w., 66-68. Strehle trekt ook nog een vergelijking tussen Coccejus en Thomas van Aquino, wanneer het gaat om de relatie tussen eeuwigheid en tijd: De onveranderlijke God werkt als Actus purus in de tijd maar blijft zelf onafhankelijk van de tijd. Maar in onderscheid met Thomas valt bij Coccejus wel het zwaartepunt op de historisering en dynamisering van Gods handelen in de geschiedenis, al moet dit volgens Strehle ook weer niet worden overdreven zoals nogal eens gebeurd is (240 ss.).

9. A.w., 163.

10. *Disputationes Selectae, (Opera, VII)*, VI, 51: Doctrina de gratuita & libera ac infallibili electione ad vitam, deque relictione & severitate exercenda in plurimos hominum (...) est in Ecclesia retinenda...

11. Zie o.a. G. Schrenk, A.w., 138: 'Um seine Prädestinationslehre zu erkennen, muss man die Summa lesen. Da lehrt er ausdrücklich die doppelte Prädestination.' Vgl. ook H. Faulenbach,

matisch hoofdwerk *Summa Theologiae* komt dit duidelijk tot uiting. Daarin komt met name zijn gelijkwaardige verkiezings- en verwerpingsleer naar voren, die hem geheel in de trant van Theodorus Beza zelfs ertoe brengt om te spreken over de zegen, die de leer der verwerping met zich meebrengt voor de gelovigen.¹²

Maar daarmee blijkt niet alles te zijn gezegd. Het belangwekkende en tegelijk moeilijk grijpbare van Coccejus is juist, dat hij in aansluiting aan de gereformeerde traditie toch bewust een vernieuwing heeft willen doorvoeren in de theologie, die, meer dan in de Orthodoxie tot nu toe was toegestaan, ruimte wilde bieden aan het verbondsmatig handelen van God in de geschiedenis. Met name dit Anliegen heeft Coccejus ertoe gebracht om Gods eeuwige besluiten in een spanningsrelatie te brengen tot Gods concrete verbondshandelen in de tijd.

De relatie tot Amyraut

Dit laatste doet ons terugdenken aan Amyraut en de zijnen, die ook aan de orthodox- gereformeerde predestinatieleer wilden vasthouden maar het zwaar-

A.w., 162: 'Der orthodoxe, ungeschichtliche Ansatz des theologischen Lehrsystems in der Gottes- und Dekretenlehre wird (...) von Coccejus durchaus übernommen'.

12. Vgl. G. Schrenk, A.w., 138. De dubbele predestinatieleer komt ook in de eerste disputatie *De Praedestinatione* naar voren, zij het dat de verwerping slechts in één paragraaf (45) wordt behandeld. Coccejus omschrijft ze als de 'negatio electionis'. 'Zij, die niet voor alle tijden verkoren zijn, worden in de tijd niet door de roeping uitgekozen of uit de wereld uitgehaald en vaak niet geroepen.' Coccejus merkt dan op: Quae est Reprobationis in executione assimilatio. Het niet uit de wereld uitgeroepen zijn is dus de uitvoering van het eeuwig decreet van de verwerping.

In Disputatie 26, die ook over de predestinatie handelt, komt het dubbele karakter ervan duidelijker en systematischer aan de orde. In paragraaf 3 omschrijft Coccejus ze als volgt: Predestinatio sive praedesignatio in duabus speciebus versatur. Electione ad bonum & vitam; & derelictione. Coccejus spreekt hier dus niet over 'verwerping', maar over 'verlating', 'voorbij gaan'. In paragraaf 17 geeft hij nog een nadere omschrijving: Electione opponitur Omissio, sive Relictio, quae & Reprobatio appellari consuevit. Haec non est alia, quam voluntas impuniti & judicandi reatum. We kunnen hieruit opmaken, dat Coccejus een voorkeur heeft voor het woord 'verlating', maar ze inhoudelijk wel gelijkstelt met de verwerping. Ook geeft hij hier aan de verwerping als antipode van de verkiezing een nog zwaarder accent. Hij ziet haar als 'negatie van de genade der verkiezing, die als de laatste er niet zou zijn, niet als verwerping zou kunnen worden aangeduid, omdat deze als verwerping er alleen is in vergelijking met de verkiezing. Was er van deze vergelijking geen sprake, dan zou zij alleen een veroordeling van de zondaar inhouden.

In paragraaf 19 wordt over het nut van de verwerping voor de verkorenen gesproken. De Heilige Geest gebruikt ze namelijk om de uitverkorenen tot ootmoed, vrees en ijver te bewegen.

Opmerkelijk is nog, dat Coccejus een aparte disputatie over de verwerping heeft gehouden (XLIII: De Reprobatione. Ex Rom. 11:30, 31, 32 & 1 Petr. 2:7,8). Nadrukkelijk geeft Coccejus hier aan, dat zowel de electio als de reprobatio in de eeuwige raad van God liggen besloten. Wel komt hier duidelijk het infralapsarisch karakter van de verwerping naar voren, als Coccejus haar omschrijft als de wil van God om de zonde in de verworpenen te straffen (voluntas puniendi peccatum in ipsis).

De *Disputationes Selectae* zijn evenals de *Summa Doctrinae* en de *Summa Theologiae* te vinden in het 7e deel van de *Opera*.

tepunt zoveel mogelijk lieten vallen in Gods (heils)historische verbondsgang met de mens, met een niet ontkennen maar wel maximaal terzijde laten van wat God in de eeuwigheid besloten had. Moeten wij nu Coccejus in diezelfde lijn zien?

Die vraag is door een enkeling in positieve zin beantwoord, maar de meesten zien hier toch een duidelijk verschil. W.J. van Asselt gaat er uitdrukkelijk op in en constateert dan in aansluiting bij J. Moltmann een belangrijk verschil. Volgens hem is er bij Amyraut sprake van 'een volledige historisering van de decretenleer'. Bij Coccejus zou er echter sprake zijn van een 'wisselwerking' tussen eeuwigheid en tijd, tussen eeuwig besluit en concrete heilsgeschiedenis. 'Coccejus leest de inhoud en de orde der decreten weliswaar af uit de geschiedenis van het verbond, maar beziet vanuit dit decreet opnieuw de verbondsgeschiedenis.'¹³

We kunnen niet te diep erop ingaan om uit te maken of dit een juiste constatering is. Uit het vorige hoofdstuk is ons gebleken, dat het toch te ver gaat om bij Amyraut te spreken van 'een volledige historisering van de decretenleer'. Naar onze mening is er ook bij hem een altijd aanwezige wisselwerking tussen predestinatie en verbond. Alleen maakt hij deze niet expliciet en integreert hij haar niet in zijn verbondsleder, omdat Gods predestinatie nu eenmaal volledig verborgen is voor ons en wij dus in Gods verbondshandelen niets ermee kunnen doen op straffe van een ongeoorloofde speculatie. Gods decreten worden dus niet gehistoriseerd, maar juist buiten het historische verbondshandelen van God gehouden, zodat er tussen verbond en verkiezing een radicale, maar 'uiteindelijk' toch geen definitieve scheiding wordt aangebracht.

In dat opzicht zou Coccejus dus niet zover van Amyraut afstaan. Toch is dit laatste wel het geval, maar dan om een andere reden dan Van Asselt aangeeft. Wij menen namelijk, dat bij Coccejus niet kan worden gesproken van een wisselwerking tussen Gods eeuwige besluiten en Gods verbondshandelen in de geschiedenis. Het lijkt ons veel eerder zo toe, dat Coccejus in zijn gerichtheid op de historische kernmomenten in Gods verbondsgang met zijn volk telkens de eeuwige besluiten van God ziet oplichten en daarmee wil aangeven, dat in de concrete verbondsgeschiedenis tussen God en zijn volk ten diepste God zijn eeuwig raadsplan volvoert. Coccejus wil vooral aandacht ervoor vragen, dat de eeuwigheid zich voltrekt in de tijd, dat het gaat om actuele eeuwigheid. Maar ze blijft daarbij onverkort: eeuwigheid, in een absoluut en goddelijk 'vooraf'. Dat is dus een andere categorie dan die van de 'wisselwerking'. Gods aanwezigheid in de tijd is concretisering, uitvoering van wat God van eeuwigheid heeft besloten. Wel is het zo, dat Coccejus aan deze concretisering een groot theologisch gewicht toekent en haar maximaal wil verwerken, tot in de systematisering van de leer toe.

Dit laatste blijkt uit de plaats, waar en de manier, waarop Coccejus de eeuwige besluiten van God in zijn dogmatisch systeem (*Summa Theologiae*) ter sprake

13. W.J. van Asselt, A.w., 106. Zie voor de relatie Coccejus-Amyraut ook S. Strehle, *O.c.*, 229 s.

brengt. Dat is niet alleen aan het begin in de Godsleer (locus 5) en voorafgaan de aan de schepping, zoals in de Gereformeerde Orthodoxie te doen gebruikelijk was. Maar die eeuwige besluiten keren weer terug, en dan pas in concreto, wanneer datgene, waartoe in de eeuwigheid door God besloten is, gerealiseerd wordt in de geschiedenis.

Gods algemene besluiten worden dan toegespitst in een aantal concrete besluiten. Voorop gaat 'het besluit der genade en des toorns' (locus 14), gevolgd door 'het raadsbesluit om de kinderen Israëls tot volk aan te nemen met voorbijgaan van de heidenen en over de uitvoering daarvan' (locus 18).¹⁴ Deze uitvoering breidt zich dan verder uit over alle volgende loci, want niets gebeurt in de geschiedenis van het heil, dat niet voortkomt uit het eeuwig besluit van God.

Het eeuwig testament en het pactum salutis

Dit accent op de eeuwigheid komt ook naar voren in de invulling, die Coccejus geeft aan het verbond in zijn relatie tot Gods verkiezing en predestinatie. We stuiten hier allereerst op een van de karakteristieke onderdelen van Coccejus' verbondsleer, namelijk de drie verbonden.

De leer van de drie verbonden zit ons nog vers in het geheugen, omdat wij ze ook tegenkwamen bij Camero en Amyraut. Maar bij Coccejus gaat het weer om een andere vorm daarvan.

Zijn drie verbondenleer sluit meer aan bij die, welke we in aanzet al bij Olevianus tegenkwamen, en die wij meer uitgewerkt aantreffen in de verbondsleer van sommige puriteinen zoals D. Dickson.¹⁵ Het gaat daarbij om het verbond des vredes, door Coccejus 'testament' genoemd en om het 'verdrag' ('pactum') tussen de Vader en de Zoon, dat de voornaamste inhoud van dit testament uitmaakt.

'Testament' en 'verdrag' zijn dus niet volkomen aan elkaar gelijk. Het eerste gaat voorop en vormt de eigenlijke grondslag van het genadeverbond. Het genadeverbond berust op dit testament¹⁶, dat wil zeggen op de 'vrije beschik-

king van God de Verlosser', die tot inhoud heeft, 'dat Zijn erfgenaam, die Hij in vrijheid verwekt en aangesteld heeft' 'Zijn goederen' zal bezitten. Het is duidelijk, wie die Erfgenaam is, namelijk de Zoon, Jezus Christus.

Vandaar dat de hoofdinhoud van dit testament wordt gevormd door het verdrag tussen de Vader en de Zoon. Daarin komen de wil van de Vader en de wil van de Zoon tot elkaar. De Vader wil zijn Zoon geven 'als Hoofd en Verlosser van het tevoren gekende volk' en de Zoon wil zichzelf beschikbaar stellen om dit heil tot stand te brengen. Deze wil van beiden 'heeft het karakter van een verdrag'. Coccejus verwijst dan naar Zacharia 6:13.¹⁷

In dit testament is de Zoon dus de Erfgenaam. De erfenis 'is het volk dat Hem gegeven is'.¹⁸ Coccejus noemt Hem echter ook de 'testamentmaker' van wie de gelovigen 'de gehele zegenrijke erfenis ontvangen'. Maar vooral wordt hij door Coccejus de Borg van dit testament genoemd, die 'de borgtocht', namelijk zijn bloed als 'prijs der voldoening' aanbrengt voor de zonden van degenen, die Hem door de Vader gegeven zijn, en die door de Vader wordt aanvaardt, en op grond waarvan de Zoon bij de Vader zijn 'erfenis' kan opeisen, omdat de Vader daar rechtens toe verplicht is.

Uiteraard komt de vraag naar voren, waarom Coccejus aan dit testament met zijn daarin opgenomen verdrag tussen de Vader en de Zoon zo'n belangrijke plaats toekent. G. Schrenk meent hierin reeds Coccejus' accent op de heilsgeschiedenis op te merken. In deze 'binnengoddelijke overeenkomst' zou het eeuwig besluit van God reeds zijn eerste 'historische' vorm krijgen.¹⁹ Het is echter de vraag, of dit 'historische' element hier voor de hand ligt. Het gaat immers om een verdrag, dat niet in de geschiedenis maar in de eeuwigheid tussen de Vader en de Zoon is gesloten. In ieder geval geeft Coccejus zelf tot de interpretatie, die Schrenk eraan geeft, geen aanleiding.

Waarop hij wel de nadruk laat vallen, is de vastigheid van het genadeverbond, die daardoor veilig is gesteld. Want door in een testament met een verdrag de 'goederen', dat wil zeggen het heil zelf 'buiten gevaar van ontvreemding' aan de Zoon toe te kennen, is de grond voor de zekerheid van het heil gelegd.²⁰ Er is eigenlijk sprake van een dubbele zekerstelling van het verbond der genade. Het is gegrond in het 'goddelijk testament' en dat testament is weer gegrond in het verdrag tussen de Vader en de Zoon.²¹

Dat hierbij de vastigheid van het genadeverbond betrokken is, blijkt ook daaruit, dat Coccejus kan zeggen, dat de Vader dit verdrag heeft gesloten 'met de Middelaar' van het genadeverbond. In dit verdrag wordt de Zoon dan ook genoemd 'Hoofd en Verlosser van het te voren gekende volk'.²² Hij staat

14. Men lette erop, dat Coccejus hier eerst het besluit noemt en vervolgens de uitvoering ervan, die inhoudelijk deze locus bepaalt. Van een wisselwerking is hier dus geen sprake. Coccejus maakt alleen duidelijk, dat wat er in de geschiedenis met Israël gebeurt, uitvoering is van Gods eeuwig besluit. We zouden hieruit zelfs kunnen opmaken, dat Coccejus er juist aan hecht om telkens de eeuwigheidsdimensie van de geschiedenis te beklemtonen. Dit sluit aan bij D. Kroneman, die stelt, dat 'hoewel de geschiedenis ogenschijnlijk meer accent krijgt dan de eeuwigheid, de eeuwigheid toch het terrein van de tijd beheerst (A.w., 130). Ook H. Faulenbach is deze overtuiging toegegaan, maar die geeft in navolging van K. Barth aan deze eeuwigheid een te eenzijdige christologische invulling (A.w., 161 ff.).

15. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie*, A.w., IV, 235 v. en B. Loonstra, *Verkiezing Verzoening - Verbond*, A.w., 99 vv.

16. J. Coccejus, *Summa Doctrinae de Foedere et Testamento Dei*, (Opera omnia, VII), IV, 86. Wij gebruikten de derde editie, Amsterdam 1701. Daarnaast raadpleegden wij de vertaling van de *Summa Doctrinae* door W.J. van Asselt en H.G. Renger: *De Leer van het Verbond en het Testament van God*, Kampen 1990.

17. *O.c.*, V, 88.

18. *O.c.*, V, 89.

19. G. Schrenk, A.w., 140.

20. *O.c.*, IV, 86.

21. *O.c.*, V, 88: 'Er is echter in dit goddelijk testament een verdrag, waarop de vastheid ervan berust'.

22. Voor D. Kroneman is dit aanleiding om te stellen, dat er bij Coccejus feitelijk niet kan

immers Borg niet voor zichzelf maar voor zijn volk, dat is hetzelfde volk, dat door de Vader tevoren gekend' is.²³

We zien hieruit, dat niet alleen het genadeverbond, dat God in de tijd sluit met Abraham en zijn zaad, met dit testament te maken heeft, maar ook het door God in de eeuwigheid genomen besluit der verkiezing. Eeuwige verkiezing enerzijds en het in de heilsgeschiedenis gesloten verbond anderzijds ontmoeten elkaar in het pactum salutis tussen de Vader en de Zoon. Daaruit blijkt opnieuw van welke centrale betekenis dit testament en het daarin opgesloten verdrag hebben. Daarbij moet niet vergeten worden, dat dit verdrag tussen de Vader en de Zoon in de eeuwigheid is gesloten. Dit bevestigt opnieuw, hoe zwaar het eeuwigheidsaccent in Cocceus' verbondsbeschouwing weegt.

Geen historisering maar differentiëring

Maar dat is niet het enige. Ook blijkt hieruit, dat in deze eeuwigheid God als de Drie-enige een handelend God is, waardoor in Gods eeuwigheid een verrassende beweging en dynamiek optreden. Om die reden zal G. Schrenk over 'historisering' van Gods eeuwig raadsbesluit hebben gesproken, maar dan zou bijna vergeten worden, dat het ook hier om 'eeuwigheid' gaat. Het lijkt me dan ook een gedachte, die aan Cocceus (nog) vreemd is, wanneer hier van een historisering van de eeuwigheid zou worden gesproken, zoals later in de theologie van de Verlichting is gedaan.

Wij menen, dat we hier in een andere richting moeten denken. D. Kroneman wil in plaats van een historisering liever spreken van een 'differentiëring' van Gods eeuwige wil.²⁴ Daarvoor is veel te zeggen.

In de eerste plaats is duidelijk, dat binnen het eeuwig decreet van God de predestinatie van de mensen tot verkiezing en verwerping aan dit verdrag tussen de Vader en de Zoon voorafgaat. We maken dit onder andere op uit de boven weergegeven omschrijving van het pactum salutis. Daarin staat de Zoon borg voor het door de Vader 'tevoren gekende volk'.²⁵

worden gesproken over drie verbonden. De argumenten daarvoor zijn echter min of meer tegenovergesteld. In de eerste plaats zegt Cocceus zelf, dat er twee verbonden zijn. Hij gaat er dan echter vanuit, dat het hierbij om het verbond tussen God en de mens gaat. Dan komt het verbond tussen de Vader en de Zoon niet in aanmerking. Dit wordt dan ook niet 'verbond' genoemd, maar 'pactum', 'verdrag', 'raad'. Hierbij moet overigens wel de kanteekening worden gemaakt, dat Cocceus ook spreekt over een 'verbond des vredes' ('foedus pacis'). Zo o.a. in zijn verklaring van het Hooglied 8:10 (*Opera*, II, 622). Er is echter ook nog een tweede argument. Daarin wordt het accent erop gelegd, dat pactum salutis en genadeverbond min of meer samenvallen, omdat beide betrokken zijn op het heil van de uitverkorenen. Met het oog daarop stelt Kroneman, 'dat er geen wezenlijk verschil' tussen de vrederaad en het genadeverbond bestaat. Daaruit is ook volgens hem te verklaren, dat in de *Summa Doctrinae* 'de behandeling van de vrederaad geheel ingebed is in de behandeling van het genadeverbond' (A.w., 140).

23. *O.c.*, V, 88.

24. D. Kroneman, A.w., 162.

25. *Summa Doctrinae*, V, 88.

Het predestinerend kennen van de verkorenen door de Vader gaat dus vooraf. Het daarop volgend verdrag tussen de Vader en de Zoon heeft dan ook betrekking op de uitvoering van dit eeuwig besluit van Gods predestinatie. Maar ook dat verdrag is gegrond in 'de vrije beschikking van God de Verlosser' en behoort als zodanig ook tot Gods eeuwige besluiten. Cocceus gaat er echter in zijn *Summa Doctrina* niet dieper op door, hoe dan de relatie is tussen het voorafgaand predestinatiebesluit en het daarop volgend besluit, dat het testament en het pactum salutis tot inhoud hebben. Wel maakt hij in zijn *Summa Theologiae* duidelijk, dat het bij het eerste om een 'voorafgaande oorzaak' gaat.²⁶

In zijn eerste disputatie over de predestinatie gaat Cocceus wel dieper in op de relaties tussen predestinatie, verkiezing, testament, pactum salutis en verbond. Het blijkt, dat het, wat de oorsprong betreft, bij alle gaat om de eeuwige Raad van God ('Concilium'). In deze Raad zijn alle besluiten van God genomen, met de nadruk op 'alle'.²⁷

In dit kader plaatst Cocceus dus ook de predestinatie van alle mensen.²⁸ Ze neemt binnen de Raad van God haar plaats in naast de schepping en het werkverbond, de val en de straf daarover, en geeft aan, dat God een 'zeker zaad' schenkt aan de Zoon tot behoud.²⁹ Dit laatste houdt in, dat dus ook de verkiezing, het testament en het pactum salutis tussen de Vader en de Zoon erbij inbegrepen zijn. En daarmee is tevens weer het verbond der genade gegeven. Dat alles ligt dus reeds als besluit in Gods eeuwige raad opgesloten.

Cocceus beklemtoont daarbij, dat het in dit alles ten diepste om één decreet gaat.³⁰ Dat geeft de concentratie op de (ene) eeuwige raad van God. Maar

26. J. Cocceus, *Summa Theologiae ex Scripturis repetita*, (*Opera*, VII), XXXVII,40: ...et benedictionem datam, et electionem et praedestinationem ad haereditatem refert ad beneplacitum voluntatis Dei, tanquam causam praecedentem. Vgl. W.J. van Asselt, A.w., 93.

27. Vgl. de titel van locus 5 van de *Summa Theologiae*: Over Gods raadsbesluit in het algemeen, voorzover het oorsprong is van *alle dingen* en daarom het tevoren vastgestelde doel van *alle dingen*.

28. *Disputationes*, VI, 5: Quandoquidem autem omnia fiunt secundum Dei consilium & praeter ipsius consilium nihil fit (...); idque consilium est definitum (...); ideo praedestinatio...

29. *Disputationes Selectae*, VI, 6: ...ut eodem aeterno decreto filio Sponsori certum semen redimendum & salvandum daret...

30. *O.c.*, VI, 7: Hoc decretum unum est. Door de nadruk te leggen op het ene besluit, dat in de (ene) eeuwigheid is genomen, probeert Cocceus het probleem van het supra- en infralapsarisme te overstijgen. Hij stelt, dat in dit ene besluit zowel tot de schepping en val is besloten als tot verkiezing en verwerping en dat daarbij van geen vóór en na sprake is. Zij grijpen als het ware in elkaar. Duidelijk komt dit uit in disputatie XXVI, 7: Aeternum propositum est (...) ex quo intelligitur, ipsam rerum omnium creationem subordinari ei Consilio, in quo Electio continetur.

In concreto volgt Cocceus echter duidelijk de infralapsarische lijn, omdat verkiezing genadige verkiezing is en verwerping het veroordelen van de zondaar tot inhoud heeft. In XXVI, 6 omschrijft hij de verkiezing als volgt: In hominibus Electio est aeternum & gratiosum propositum de quibusdam propter peccatum iudicio Dei obnoxiiis salvandis (...) ad laudem gloriae sive supereminentiae gratiae suae. Zie ook XXVI, 9. Het infralapsarische karakter ervan onderstreept hij in paragraaf 18: Electio quia restringit voluntatem Dei ad Gratiam & Misericordiam Dei (...) praesupponit creationem, lapsusque & reatum ac iudicium, non quidem facta, sed tanquam facta.

binnen dit ene decreet is er wel sprake van differentiëring en verdeling. Zo kan hij de predestinatie ook weer binnen de raad Gods als geheel een eigen plaats toekennen en hij spreekt dan van een ‘bijzonder besluit’.³¹

Ook heeft Coccejus het over een deel van het decreet. In dit deel-decreet heeft God de ‘hele weg oftewel de werken, die Hij doet om zijn deugden te openbaren, beschreven en bepaald’.³² In de eeuwige Raad Gods heeft God dus niet alleen alles en dus ook zijn verkorenen (en verworpenen) gepredestineerd, maar tegelijk ook de weg waarlangs en de werken, waardoor God de uitvoering van deze predestinatie voltrekt, bepaald. Dit binnen de raad van God in elkaar denken en tegelijk onderscheiden van de predestinatie en de uitvoering ervan is voor Coccejus typerend en heeft dan ook zijn consequenties.

Predestinatie en verkiezing

In het licht hiervan is nu ook beter te verstaan, hoe Coccejus de relatie ziet tussen raad van God, predestinatie, verkiezing en pactum salutis. Als hij spreekt over de verkiezing, wijst hij bij voorkeur op de verkiezing in Christus en die heeft weer alles te maken met het genoemde verdrag tussen de Vader en de Zoon. Dat zou de gedachte kunnen doen opkomen, dat Coccejus Gods besluit tot verkiezing en dus zijn predestinatie en zijn ‘heilsbesluit’ (pactum salutis) laat samenvallen. Karl Barth en in navolging van hem N.T. Bakker zijn daar dan ook van uitgegaan.³³

Het is echter de vraag of dit helemaal juist is. De crux in het verstaan van Coccejus ligt hier in de onderscheiden betekenissen van de woorden ‘raad’, ‘predestinatie’ en ‘verkiezing’. Allereerst wijst Coccejus zelf erop, dat het woord ‘verkiezing’ op tweeërlei manier kan worden verstaan. In beide betekenissen gaat het om ‘afzondering’ en ‘aanneming’, die in de tijd zich realiseert door de heiliging en de wedergeboorte. Het woord ‘verkiezing’ kan echter zowel betrekking hebben op die heiliging en wedergeboorte zelf als ook op het goddelijk besluit om de verkorenen door deze heiliging en wedergeboorte af te zonderen en aan te nemen. De eerste verkiezing geschiedt in de tijd en staat inhoudelijk gelijk met het genadeverbond. De tweede geschiedt in de ‘voorbeschikking’ (‘destinatio’) als inhoud van Gods wilsbesluit in de eeuwigheid.³⁴

31. *O.c.*, XXVI, 2: Decerpitur quasi a toto Dei concilio praedestinatio tamquam peculiare decretum...

32. *O.c.*, VI, 7: ...pars decreti. quo omnem viam suam, sive opera (...) descripsit & determinavit.

33. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1946, II, 2, 123: ‘Coccejus hat gesehen I. dass der Erwählungsratschluss identisch ist mit dem Heilsratschluss...’. Barth concludeert hieruit, dat Coccejus aan de verkiezing een radicale christologische invulling heeft gegeven, omdat dan Christus en als de verkorene en als verkiezende naar voren komt. Daarmee zou Coccejus het calvinistische decretum absolutum hebben ‘überwunden und beseitigt’. Vgl. N.T. Bakker, *Miskende Gratie, Van Calvijn tot Witsius, Een vergelijkende lezing, balans van 150 jaar gereformeerde orthodoxie*, Kampen 1991, 25 v.

34. *Summa Theologiae*, XXXVII, 29: Hic de vocabulo *Electionis* observandum est, id proprie quidem significare separationem et assumptionem, quae fit in tempore per sanctificationem

De verkiezing in de laatstgenoemde betekenis is onderdeel van de onveranderlijke wil van God, inhoud van zijn eeuwig, genadig voornemen (‘gratosum propositum’).³⁵ Ze maakt direct deel uit van de raad van God. Alleen krijgt ze binnen die raad ook weer een eigen plaats. Coccejus kan dit deel gelijkstellen met de ‘eudokia’, het welbehagen van God. En als hij het woord ‘raad’ wil aanhouden, spreekt hij nu over ‘de raad des vredes’ (‘concilium pacis’).³⁶ Deze raad des vredes blijkt dan echter niets anders te zijn dan het pactum salutis.

Voorts wordt duidelijk, dat in die raad des vredes als (onder)deel van de gehele raad van God de Vader en de Zoon beiden de verkiezing laten plaatsvinden.³⁷ Het aandeel van de wil van de Vader daarin is, dat Hij de Zoon geeft en van de wil van de Zoon, dat Hij zich als Borg aanmeldt.³⁸ Daarop wordt dan het testament gefundeerd, dat Coccejus omschrijft als ‘de onveranderlijke wil van de Vader en de Zoon om aan een zeker zaad en volk het eeuwige leven te geven’.³⁹ De vraag is nu, hoe deze verkiezing in en zelfs door Christus zich verhoudt tot de predestinatie.

We koppelen dan weer terug naar wat Coccejus noemt de ‘bestemming’ (‘destinatio’), waarvan de verkiezing als onderdeel van het eeuwig besluit van God deel uitmaakt. Deze ‘destinatio’ vraagt om een nadere nuancering, omdat ons al bleek, dat bij Coccejus de predestinatie aan de verkiezing voorafgaat. Enerzijds wil Coccejus verkiezing en Christus zo dicht mogelijk bij elkaar houden. We kunnen ook zeggen, dat hij verkiezing en het verbond des vredes (pactum salutis) tussen de Vader en de Zoon zo dicht mogelijk bij elkaar wil houden. Maar tegelijkertijd heeft dit tot gevolg, dat Coccejus verkiezing en predestinatie op een zekere afstand van elkaar plaatst.

Dat blijkt al binnen de verkiezing en het pactum salutis zelf. Want zoals aan het verdrag tussen de Vader en de Zoon het predestinerend ‘kennen’ van de verkorenen voorafgaat, zo gaat ook aan de verkiezing in en door Christus dit predestinerend ‘kennen’ vooraf. Wij zagen immers reeds, dat Coccejus in zijn *Summa Theologiae* de verkiezing in Christus betreft op het welbehagen van God als ‘voorafgaande oorzaak’. Hij zegt daarvan dan nog nader, dat God dit besluit evenzeer in zijn vrijheid heeft genomen als Hij de hemel en de aarde geschapen heeft.⁴⁰ Achter de verkiezing grijpt Coccejus dus terug naar een diepere oorzaak in God zelf, in de vrijheid van zijn welbehagen, die primair gestalte krijgt in Gods raadsbesluit, waarvan zijn predestineren van alle mensen tot heil of tot veroordeling een primaire gestalte is.

sive regenerationem, sed et usurpari de decreto separandi et assumendi, et in quibusdam locis utramque significare separationem, eam, quae facta est destinatione, et eam, quae fit actu in tempore. Zo ook in *Disputationes*, VI, 17.

35. *Disputationes*, XXVI, 8 en 9.

36. *O.c.*, VI, 19,20.

37. *O.c.*, VI, 21: Filius nos elegit cum Patre. Vgl. ook paragraaf 26.

38. *O.c.*, VI, 23.

39. *O.c.*, VI, 23,24.

40. *O.c.*, XXVIII, 40: Ut intelligamus (...) libere Deum hoc decretum fecisse.

In nog stringenter verband met de verkiezing blijkt deze voorafgaande predestinatie, wanneer Coccejus zelf beide begrippen onderscheidt. Hij doet dit in hoofdstuk 37 (locus 14) van zijn *Summa Theologiae*, waarin hij de predestinatie en verkiezing expliciet behandelt.

Hij laat daarin zien, dat 'het duidelijk is, dat er bij God inderdaad een Testament is en dat hij erfgenamen des levens heeft verkoren, om aan hen krachtens het Testament het leven te geven en dat Hij evenzo anderen heeft verworpen en gehaat'. Coccejus verwijst dan naar Maleachi 1:2, 3 en Romeinen 9:13. Hij gaat dan verder, dat God 'op deze wijze sommigen heeft voorbestemd tot aanneming der kinderen en anderen gesteld heeft tot toorn' en dat dit 'raadsbesluit in het algemeen met de naam van predestinatie' wordt aangeduid.⁴¹ Het 'op deze wijze' geeft aan, hoe Gods dubbele predestinatie via verkiezing en verwerping wordt gerealiseerd. Verkiezing en verwerping hebben dus betrekking op de uitvoering van Gods dubbele predestinatie, die daaraan ten grondslag ligt.

Wel is het zo, dat als Coccejus hieraan zijn uitleg van Romeinen 8:29 verbindt, de predestinatie specifiek gericht is op de verkiezing, maar dan wel in deze zin, dat de predestinatie dan Gods tevoren kennen van zijn verkorenen inhoudt, dat zoals boven al bleek aan de daadwerkelijke verkiezing door Christus voorafgaat en haar mogelijk maakt.⁴²

In die toegespitste betekenis kan Coccejus predestinatie en verkiezing met elkaar gelijk stellen. De verkiezing in Christus is dan een deel van de ook de verwerping omvattende predestinatie. Er is dus sprake van een gelaagde inhoud van het begrip predestinatie. Ze kan zoals wij zagen in eerste instantie alle dingen, die God besloten heeft, zij het toegespitst op de bestemming van alle mensen, omvatten. Dan staat ze in feite gelijk met de hele raad van God. In toegespitste vorm kan zij alleen op de verkiezing worden betrokken en wijst ze dan op de door God gekenden, die aan Christus worden geschonken om door Hem te worden behouden, waarin de verkiezing in en door Christus zich voltrekt.

In feite gaat het hier echter om het besluit van God en de weg, waarlangs dit besluit tot uitvoering wordt gebracht. Dit laatste rekent Coccejus echter ook tot het eeuwig besluit. Maar hij geeft tegelijkertijd aan, dat het van dit ene besluit

een (apart) deel uitmaakt, namelijk dat deel, dat betrokken is op de 'weg', de uitvoering van Gods raad, dat wil zeggen van Gods predestinatiebesluit.

We willen nog iets preciezer formuleren. We zagen, dat de predestinatie als een 'bijzonder besluit' binnen de Raad van God als geheel moet worden gezien. Nu blijkt, dat de verkiezing weer als een bijzonder besluit binnen de predestinatie moet worden gezien. Op deze manier wil Coccejus zowel de eenheid als het onderscheiden zijn van predestinatie en verkiezing bij elkaar houden.

Toch blijft er ook dan een zekere spanning bestaan tussen de predestinerende wil van God en de betrokkenheid van Christus hierbij. Op een sprekende manier komt dit uit, als Coccejus spreekt over de liefde van Christus tot de mensen. Ze 'is weliswaar uitnemend en ongelooflijk jegens het gehele menselijke geslacht, maar wordt beperkt door de wil van de Vader'. Want 'hoewel Hij immers in Zijn liefde tot de mensen de zaligheid van allen begeert, bindt Hij, wanneer Hij verstaat dat het de Vader anders dunkt, Zijn genegenheid in en richt die naar de wil van de Vader'.⁴³ Dat kan niet anders zijn dan de predestinerende wil, die blijkbaar aan de liefde en het heil van en in Christus paal en perk stelt, omdat zij alleen gelden voor hen, die God in Christus heeft verkoren.

Zo blijkt de predestinerende wil van de Vader uiteindelijk bepalend te zijn, ook met betrekking tot Christus en zijn verkiezing. Opnieuw wordt daardoor duidelijk, dat de goddelijke predestinatie aan de verkiezing in Christus voorafgaat. De predestinatie betreft alle mensen en heeft dus het karakter van een dubbele predestinatie, namelijk tot verkiezing en verwerping. De verkiezing in Christus is daarvan een partiële uitwerking en concretiserende toespitsing, alleen gericht op hen, die God heeft voorbestemd tot aanneming van zijn kinderen.⁴⁴

43. *Summa Doctrinae*, V, 109; Coccejus sluit zich hier aan bij Cartwright, die opmerkt: Christi philanthropia est quidem illa eximia & incredibilis erga hominum universum genus, sed tamen voluntate Patris circumscribitur. Ut enim pro suo erga homines amore omnes cupiat salvos, tamen, cum intelligit secus Patri videri, contrahit affectum suum eumque ad Patris voluntatem adigit... . Vlak daarvoor komt dezelfde gedachtengang voor, als het gaat om de genoegzaamheid van de verzoening door Christus' bloed: Hoc autem possibile non est simpliciter ex eo, quod Christi sanguis satis pretiosus est ad illorum peccata expianda; sed insuper necesse est accedere voluntatem Patris (sine qua nulla sponsio locum habebat), quae voluntas sequitur sapientissimum consilium ejus. Hac voluntate dantur Christo servandi in filios sive semen Promissionis.

44. Karl Barth heeft het als een gebrek van Coccejus beschouwd, dat hij de door hem geleerde 'Identität des Erwählungsratschlusses mit dem Heilsratschluss' niet vruchtbaar heeft gemaakt voor zijn verkiezingsleer als zodanig (A.w., 123). De fout ligt hier echter niet zozeer bij Coccejus maar bij Barth zelf, in zoverre hij op dit punt Coccejus heeft misverstaan. Coccejus sluit zich ook hier in hoofdzaak aan bij de orthodox-gereformeerde leer van de verkiezing als onderdeel van de dubbele predestinatie. Er zijn wel verschillen, vooral als het gaat om de christologische invulling van de verkiezing en het daarmee gepaard gaande verdergaande onderscheid tussen verkiezing en predestinatie. Maar inhoudelijk blijkt het hier slechts om accenten te gaan en niet om een wezenlijk andere inhoud. Het is dus m.a.w. helemaal niet verwonderlijk, dat Coccejus' verkiezingsleer ook bij zijn volgelingen geen werkelijke verandering in het gereformeerde verkiezingsdenken heeft teweeggebracht.

41. *Summa Theologiae*, (Locus 14), XXXVII, 2: ...atque ita quosdam *praedestinasse ad adoptionem filiorum* (...) alios autem *posuisse ad iram*. Quod consilium vulgo nomine *Praedestinationis* designamus.

42. *O.c.*, XXXVII, 6. W.J. van Asselt geeft een nadere uitleg hiervan, wanneer hij opmerkt, dat de verkiezing '*praedestinatio*' (...) wordt genoemd, voorzover deze een terminus ad quem betreft en in de Schrift wordt aangeduid als voorkennis van God. Coccejus stelt dit dus met name in zijn uitleg van Romeinen 8:29. Dat Coccejus predestinatie en verkiezing zo dicht mogelijk bij elkaar wil houden, blijkt ook in het begin van caput 38, waar hij predestinatie en electio zonder meer naast elkaar plaatst: Ex iis, quae de Praedestinatione ad adoptionem filiorum sive Electione diximus, patet... . Die gelijkstelling beperkt zich ook dan echter tot de 'predestinatie tot aanneming van kinderen'. In diezelfde predestinatie is er ook nog 'een besluit niet tot ontferming maar tot verharding': etiam decretum non miserendi, sed indurandi.

Zo is zij verbonden met het pactum salutis, omdat in het verdrag tussen de Vader en de Zoon de realisering ervan tot stand komt.

Het genadeverbond behandeld vóór het pactum salutis

Wij wenden nu onze aandacht naar de andere richting, namelijk die loopt van het pactum salutis naar het verbond, dat God met de mens opricht in de tijd. We komen dan tot een opmerkelijke ontdekking. Wij zouden verwachten, dat Coccejus in zijn verbondsleer met het in de eeuwigheid gesloten pactum salutis zou beginnen om vervolgens over te gaan tot de behandeling van het genadeverbond. Dat is echter niet het geval. Hij stelt in zijn *Summa Doctrinae* eerst het zogenaamde werkverbond aan de orde, zij het, dat hij eerst een hoofdstuk eraan vooraf laat gaan, dat over het verbond in het algemeen gaat.

Dit werkverbond vloeit dus niet voort uit het in de eeuwigheid gesloten pactum salutis. Toch wil dit niet zeggen, dat het niet zijn grond heeft in Gods eeuwig besluit. Dat heeft het namelijk wel, maar dan in dat deel ervan, waarin de Raad van God alle dingen omvat. Niets is daarvan uitgezonderd, hebben we gezien. Dus ook het werkverbond niet.

Als wij dan opnieuw bedenken, dat Coccejus eraan hecht om het eeuwig besluit van God in zijn eenheid te zien, blijkt hier, dat dit toch op bepaalde momenten moeilijk kan worden volgehouden. Want het werkverbond blijkt in ieder geval in die mate een zelfstandige plaats in de Raad van God in te nemen, dat het met het andere besluit van het pactum salutis geen relatie heeft.

De eigen weg, die Coccejus hier bewandelt, komt nog duidelijker naar voren, wanneer het pactum salutis niet alleen na het werkverbond maar zelfs na het genadeverbond aan de orde komt. Genadeverbond en pactum salutis worden namelijk binnen het kader van de afschaffing van het werkverbond behandeld, en wel als de tweede afschaffing, voorafgegaan door de eerste afschaffing, die door de zondeval is veroorzaakt.⁴⁵

We kunnen ons afvragen, waarom Coccejus voor deze volgorde heeft gekozen. We hebben deze vraag al enigszins beantwoord, toen wij erop wezen, dat het Coccejus erom te doen is om aan te geven dat wat in de eeuwigheid door God besloten is aangaande zijn verkiezing en testament door Hem is geactualiseerd in zijn verbondshandelen in de tijd met zijn volk. Hij deed dat niet om de

eeuwigheid op te offeren aan de tijd of in de tijd te laten opgaan. Hij deed dat juist om aan te geven, hoezeer in de geschiedenis God zijn eeuwig raadsplan volvoert. Om dat zo goed mogelijk te laten uitkomen, heeft hij wat in de eeuwigheid besloten is en wat in de tijd plaatsvindt zo dicht mogelijk bij elkaar gehouden, ook in de volgorde van de te behandelen themata.

Toch blijkt de volgorde hier van betrekkelijke betekenis te zijn. Dat wordt duidelijk, als wij naast de *Summa Doctrinae* de *Disputationes Selectae* leggen. Twee daarvan gaan over het verbond.⁴⁶ In de negentiende disputatie wijst Coccejus erop, dat God in het paradijs al, direct na de zondeval, zijn testament heeft geopenbaard, nota bene aan de duivel (Gen. 3:15). Hij heeft dat toen gedaan zonder verplichting van de kant van de mens zoals Hij dit in het werkverbond wel had gedaan. Wel vroeg dit testament spontaan om het geloof van de mens, maar dan uitdrukkelijk niet als een voldoen aan een verplichting, maar als een spontane reactie (XIX, 20). Coccejus wil dan ook niet van een 'voorwaarde' ('conditio') spreken maar van een 'middel om er deel aan te krijgen, waardoor het testament wordt geratificeerd'.⁴⁷ Het gaat slechts om dit ene: 'Hoor mij en leef' (XIX, 16).

Pas bij Abraham is daarin verandering gekomen, omdat aan hem als eerste het bevel om te geloven is gegeven (XIX, 23). Zijn geloof is dan ook door God tot gerechtigheid gerekend. Dan krijgt het genadeverbond zijn volledige vorm. Coccejus wil hiermee met zoveel woorden zeggen, dat de openbaring van het testament voorop gaat en het genadeverbond als concretisering daarvan volgt en tegelijk in zijn wezen door dit testament wordt bepaald. Hij noemt het genadeverbond dan ook 'het op de formule van het verbond gebrachte testament'.⁴⁸ Vandaar, dat Coccejus hier met grote nadruk zegt, dat het niet om een 'syntheke' maar om een 'diatheke' gaat, met andere woorden om niets anders dan het testament van God, maar dan in zijn historische gestalte.⁴⁹

De relatie tussen werkverbond en genadeverbond

Nu blijft hier wel een aantal vragen open staan. Opvallend is bijvoorbeeld, dat Coccejus wel het genadeverbond uitdrukkelijk geworteld wil zien in het eeuwig verdrag tussen de Vader en de Zoon, maar eenzelfde verankering van het werkverbond komen wij niet tegen. Coccejus verklaart zelfs expliciet, dat het

45. Het werkverbond wordt behandeld in hoofdstuk 2, het genadeverbond in hoofdstuk 4, het voortijdelijk verdrag tussen de Vader en de Zoon in hoofdstuk 5. In de *Summa Theologiae* treffen wij min of meer dezelfde volgorde aan. Ook dan staat het werkverbond voorop (locus 8). Daarna komt het genadeverbond aan de orde, hoewel dit niet uitdrukkelijk thematisch in een locus wordt behandeld. Het krijgt een plaats in locus 14 en 15, waarin ook de verkiezing aan de orde wordt gesteld. Echter voorafgaande aan zowel locus 8 als locus 14 en 15 wordt in locus 5 'over Gods raadsbesluit in het algemeen' gesproken, waarin al het volgende ligt besloten, omdat dit raadsbesluit de 'oorsprong is van alle dingen'. We hebben gezien, dat in dit algemene raadsbesluit ook de predestinatie als oorsprong van de verkiezing ligt opgedragen.

46. De titel van de zestiende disputatie luidt: *Continens Summam doctrinae de natura & gratia, ac foederibus eo pertinentibus*. Zij handelt vooral over de relatie tussen het werkverbond en het genadeverbond, of zoals Coccejus zelf aangeeft: tussen natuur en genade. De negentiende disputatie betreft het genadeverbond vooral op de relatie tussen het Oude en Nieuwe Testament: *De Foedere Gratiae et Veteri ac Novo Testamento*.

47. *Disputationes*, XIX, 15: ...medium participationis, per quem ratificatur Testamentum.

48. *Disputationes*, XIX, 14: *Foedus igitur gratiae est (...) Testamentum in foederis formulam reductum*.

49. *Disputationes*, XIX, 5 ss.

werkverbond niet uit het testament opkomt zoals dit van het genadeverbond wel geldt.⁵⁰

De vraag is, waarom Coccejus op deze manier aan het werkverbond een eigen plaats geeft in onderscheid van het genadeverbond. Het antwoord wordt uitdrukkelijk door Coccejus zelf aangereikt. Hij geeft twee redenen ervoor op. De eerste is, dat in het werkverbond het loon uit de werken wordt geschonken en niet op grond van het testament, dat door de genade wordt beheerst. De tweede reden is, dat God in zijn raad heeft bepaald, dat de mens niet als slaaf door zijn werk rechtvaardig wordt genoemd.⁵¹

Het werkverbond behoort dus niet bij de genade en de verlossing. Daarom krijgt het geen plaats in het testament van God en in het pactum salutis, want daarin gaat het om de verzoening en de verlossing, om de 'salus', het behoud van de mens. Dat is in Gods raad al van eeuwigheid zo bepaald.

Maar al behoort het werkverbond niet tot de genade, het behoort wel zoals wij zagen op grond van deze zelfde raad van God bij de schepping. We zouden ook kunnen zeggen, dat het bij de natuur behoort, want in feite gaat het in de eerste disputatie over het genadeverbond om de relatie tussen natuur en genade.

Coccejus wil die twee uitdrukkelijk niet vereenzelvigen. Eerst is er de schepping inclusief de mens met de daarin gegeven wet der natuur. Met de geschapen mens, die dus ook de natuurwet diep in zijn natuur heeft ingeschapen gekregen, richt God het werkverbond op, zodat er een verbondsrelatie ontstaat tussen God en zijn schepsel. In deze verbondsrelatie gaat dan ook de met de schepping en dus in de natuur gelegde wet functioneren.⁵²

Het werkverbond wordt dus wel direct na de schepping door God met de mens opgericht. Daarom wordt het door Coccejus ook direct na de schepping aan de orde gesteld. Volgens hem begint op dat moment het Rijk Gods, dat via zondeval en genadeverbond zich doorzet en uitmondt in het eeuwige leven.⁵³

Het genadeverbond behoort echter niet bij de schepping maar bij de genade. Daarom volgt dat pas als door de zondeval het werkverbond in principe in het stadium van de afschaffing is terechtgekomen. Het genadeverbond staat dus niet aan het volstreckte begin van de geschiedenis, maar komt er later bij.

Toch blijkt Coccejus juist van dit genadeverbond uitdrukkelijk te willen aangeven, dat het in de eeuwigheid gegrond is, namelijk in het in de eeuwigheid tussen de Vader en de Zoon gesloten verbond des vredes en dat het zo een plaats heeft gekregen in het eveneens eeuwige testament van God.

We voelen de spanning, die Coccejus hier in zijn verbondsdenken invoert. Het werkverbond gaat aan het genadeverbond vooraf. In die zin is het werkverbond origineel, het staat aan de oorsprong van de geschiedenis. Het genadeverbond

is echter secundair. Het komt tussentijds de geschiedenis binnen. Toch wordt ook het genadeverbond, uitdrukkelijker zelfs dan het werkverbond, met de eeuwigheid verbonden.

Wat hier bij Coccejus achter zit, laat zich echter gemakkelijk raden. Coccejus wil hiermee al aangeven, dat het in het werkverbond om een tijdelijk verbond gaat. Het staat wel aan het begin van de tijd, vlak na de schepping, en het belooft ook een eeuwig leven, wanneer het niet verbroken was door de zonde, en in zoverre zou het ook een eeuwig verbond hebben kunnen zijn. Maar doordat het verbroken is, verliest het voor de eeuwigheid zijn kracht en houdt het tegelijk met de tijd op.⁵⁴

Dat is echter met het genadeverbond anders. Het neemt feitelijk de rol van het werkverbond over. Maar dat begint wel tussen-tijds, als de geschiedenis al een belangrijke fase achter de rug heeft, namelijk de tijd van de zondeloosheid, waarin dus de genade nog niet nodig was, omdat Gods (algemene) goedheid toen nog voldoende was. Maar eenmaal opgericht, blijft het genadeverbond eeuwig van kracht, tot over de drempel van de geschiedenis heen. Om echter die eeuwigheid te verduren, moet het ook in de eeuwigheid geworteld zijn. Vandaar dat Coccejus de herkomst van het genadeverbond verankert in het eeuwige testament van God.

Dezelfde gedachtengang kan ook anders worden geformuleerd. Het werkverbond heeft God opgericht met alle mensen, omdat alle mensen door Hem geschapen zijn en Hij als Schepper recht heeft op ieder van zijn schepselen. Het genadeverbond heeft dit algemene en universele karakter echter niet. Het draagt een bijzonder en beperkt karakter, omdat het door God wordt opgericht met allen, die in Hem geloven en dat blijken ook bij Coccejus (uiteindelijk) alleen de uitverkorenen te zijn. Als dat laatste accent valt, dan blijkt het voor Coccejus van vitale betekenis te zijn om expliciet duidelijk te maken, dat dit genadeverbond geworteld is in de eeuwigheid, waarin God zijn verkorenen heeft gekend en in Christus jegens hen gedachten des vredes heeft gekoesterd en dat heeft vastgelegd in het verbond des vredes.

Werkverbond en genadeverbond sluiten dus enerzijds op en bij elkaar aan, maar anderzijds vormen zij toch twee wezenlijk verschillende verbonden, zowel in hun oorsprong als in hun bestemming.

50. *Disputationes*, XIX, 25.

51. *Disputationes*, XIX, 25.

52. N. Diemer spreekt van een 'overnatuurlijk' verbond en legt een verbinding met het roomse donum superadditum. Vgl. *Het scheppingsverbond met Adam*, A.w., 41.

53. Vgl. G. Schrenk, A.w., 195-243.

54. N. Diemer legt daarom ten onrechte de nadruk op de eeuwigheid van het werkverbond bij Coccejus. Hij noemt het 'het eigenlijk wezenlijke eeuwige verbond'. Hij kan dit doen, doordat hij het genadeverbond bij Coccejus slechts ziet als een gecorrigeerde voortzetting van het werkverbond (A.w., 36 v., 46, 49, 52). Wel is er in zoverre nog van een eeuwige geldigheid van het werkverbond sprake, dat God een eeuwig recht heeft op de gehoorzaamheid van de mens en dat daarom door de zonde wel het eeuwige leven is vervallen maar de eeuwige dood als straf op het verbreken van het verbond blijft gehandhaafd.

Beide aspecten in deze relatie tussen werkverbond en genadeverbond worden door Coccejus nog nader uitgewerkt. Dat gaan wij zien, als wij nu dieper ingaan op het wezen van het werkverbond. Coccejus trekt namelijk een parallel tussen het werkverbond en het verdrag tussen de Vader en de Zoon (*pactum salutis*). Krachtens dit verdrag wordt Christus de Tweede Adam genoemd. 'Want zoals God met de eerste Adam een Verbond der werken heeft gemaakt aangaande het overerven van het beeld Gods op zijn nakomelingen, zo hij staande bleef (...), zo heeft Hij met Zijn Zoon (...) een verdrag gesloten inzake de erfenis der gerechtigheid en des levens...' ⁵⁵

De eerste Adam is dus een 'voorbeeld' van Christus als de Tweede Adam. Die voorbeeld-functie betreft ook het werkverbond als zodanig. In beide verbonden ging het immers om de gehoorzaamheid. Adam heeft die niet opgebracht, Christus wel. We kunnen dit nog strakker formuleren. Omdat de eerste Adam in het verbond met God niet staande is gebleven, heeft Christus in zijn verbond met de Vader zijn plaats ingenomen.

Hier wordt nog duidelijker, waarom Coccejus het *pactum salutis* na het werkverbond behandelt. Het wijst op een sterk *infralapsarische* behandeling van de eeuwige besluiten van God. Ze zijn wel in de eeuwigheid genomen, ook het verdrag tussen de Vader en de Zoon, maar ze zijn betrokken op de situatie van de mens, nadat het werkverbond door de zonde van Adam in principe niet meer kon blijven gelden. ⁵⁶

Als wij erop letten, hoe sterk Coccejus het gehoorzaamheidskarakter van het *pactum salutis* beklemtoont, ligt het voor de hand, dat hij het werkverbond als 'voorbeeld' wil gebruiken om de aard van de verbondsomgang tussen God en mens daarmee duidelijk te maken als zijnde een relatie van goddelijke belofte en menselijke gehoorzaamheid.

In die zin staat het werkverbond niet alleen model voor het *pactum salutis* maar ook voor het genadeverbond, dat na de zondeval in de plaats van het werkverbond zal komen. Zo is er dus niet alleen sprake van een totaal verschillend zijn van werkverbond en genadeverbond, maar ook van een structurele continuïteit. In beide verbonden gaat het om de gehoorzaamheid zoals het ook in het *pactum salutis* daarom gaat. Het radicale verschil is echter, dat in het genadeverbond door Christus de gehoorzaamheid wordt volbracht zoals dit in het *pactum salutis* is vastgelegd, terwijl in het werkverbond door de mens zelf die gehoorzaamheid moest worden opgebracht.

Maar de wederzijdse betrokkenheid van werkverbond en genadeverbond omvat nog meer. Coccejus maakt allereerst duidelijk, dat de parallellisering van

het *pactum salutis* en het werkverbond toch niet helemaal opgaat. In het eerste verbond had de Zoon als de Tweede Adam namelijk de vrijheid om op het verdrag van de Vader met Hem al of niet in te gaan. Die vrijheid had de eerste Adam niet. Want omdat het werkverbond met de schepping als zodanig gegeven was en de daarin opgenomen wet van God, die tot gehoorzaamheid verplichtte, de 'natuurwet' was, kon Adam zich niet eraan onttrekken, op straffe dat dan die natuurwet en dus ook het verbond zouden worden geschonden. ⁵⁷ In het verlengde hiervan gaat het gelden, dat het werkverbond van kracht blijft ook als de zonde er eenmaal is en daarna het genadeverbond wordt opgericht. Want de in het werkverbond opgesloten eis tot gehoorzaamheid is nu eenmaal direct met de natuurwet en dus met de 'natuur' zelf, inclusief het schepsel-zijn van de mens, verbonden.

Werkverbond en genadeverbond komen daardoor in een dialectische verhouding te staan. Coccejus zelf gaat daarop reeds in het eerste hoofdstuk van zijn verbondsboek, dat handelt over het verbond in het algemeen, uitdrukkelijk in. Enerzijds spreekt hij over het (ene) 'verbond van God met de mens', maar anderzijds is dit verbond wel 'tweeërlei: het Verbond der Werken en het Genadeverbond'. Het is één verbond en tegelijk zijn het twee verbonden. Coccejus zegt dan, dat de Schrift deze twee tegenover elkaar stelt, 'doordat zij duidelijk de tegenstelling tussen de werken en het geloof aanwijst'. 'Daarom wordt er melding gemaakt van twee wetten: een wet der werken en een wet van het geloof'. ⁵⁸ Hier lijkt het erop, dat Coccejus het werkverbond en het genadeverbond weer radicaal scheidt, ook als het gaat om de verplichting, die in beide verbonden ligt opgesloten.

Toch is dit laatste niet het geval, althans niet geheel en al. Dat wordt duidelijk, als Coccejus zijn behandeling van het genadeverbond inzet met de blijvende verplichting tot gehoorzaamheid, die ook dan betrokken is op de wet der natuur. ⁵⁹ Dat krijgt zijn concretisering in de gehoorzaamheid aan de door God op Sinaï gegeven wet, de Thora. Want 'de tafelen van het Verbond en het boek der Wet (bevatten) geen andere dingen dan die, welke de Wet der natuur en het boek der Wet aan de ongeschonden mens voorhielden'. ⁶⁰

Opmerkelijk is, dat Coccejus hier ook de verplichting om te geloven in deze algemene wet ziet opgesloten. Stelde hij in het eerste hoofdstuk de wet der werken en de wet des geloofs nog tegenover elkaar, nu merkt Coccejus op, dat 'tot de dingen, waartoe Adam evenals zijn gehele nageslacht krachtens de Wet verplicht werd - ook na de val - behoort het geloof in God de Verlosser', zij het dan op voorwaarde dat God van zijn kant ervoor zorgt, dat er 'een genoegzaam zoemiddel' is met de uitnodiging om dit aan te nemen, gepaard met de belofte van de gave der gerechtigheid aan een ieder die deze belofte omhelst. Coccejus beves-

55. *Summa Doctrinae*, V, 90.

56. G. Schrenk wijst erop, dat Coccejus beïnvloed is door de 'milde infralapsarische Genet. des. Martini (A.w., 140).

57. *Summa Doctrinae*, V, 91.

58. *O.c.*, I, 11.

59. *O.c.*, IV, 71.

60. *O.c.*, II, 13.

tigt dan nog eens, dat 'deze verplichting om te geloven in God de Verlosser voortvloeit uit de Wet der natuur zelve'. Daarom mag ze ook 'door geen mens, zo hij er toe geroepen wordt deze te omhelzen, geweigerd (...) worden'.⁶¹

We zien hier, hoe het werkverbond enerzijds tegenover het genadeverbond wordt gesteld, maar dat het tegelijk ook de structuur aangeeft voor dit genadeverbond, zozeer zelfs, dat de in het werkverbond geëiste gehoorzaamheid ook van kracht blijft in het genadeverbond, althans voor een deel zoals wij nog zullen zien.

Voor Coccejus is dus behalve de tegenstelling ook de continuïteit tussen werkverbond en genadeverbond van grote betekenis. Dat geeft hem onder andere de ruimte om de actieradius van het genadeverbond in de zin van verbreiding en bekendmaking ervan zo groot mogelijk te maken. Die verbreiding en bekendmaking vinden immers plaats via de verkondiging van het evangelie. Welnu, als de verplichting tot geloof algemeen is voor ieder mens en tegelijk verbonden wordt met de mogelijkheid van Gods kant voor die mens om door dit geloof in de door Hem aangereikte verzoening in Christus te gaan delen, dan geeft dat aan de evangelieverkondiging onbeperkte mogelijkheden. Want dan kan en moet niet alleen ieder mens hierbij worden betrokken, maar dan heeft ook ieder mens 'van nature' een antenne om die oproep van Godswege te ontvangen en te beantwoorden.

Coccejus ziet die antenne in het geweten van de mens. Hij stelt dan ook, dat 'de grond van de algemene of de niet-onderscheiden verkondiging van het Evangelie gelegen (is) in die Wet (van de natuur), welke het geweten de mens zelf oplegt. Niet geloven in dit evangelie is dan ook zondigen 'tegen de Wet der natuur'.⁶²

Nu blijft het nog wel de vraag, in hoeverre hier het genadeverbond als zodanig in het geding is. We komen echter daarover nog te spreken. Eerst willen wij nog even bezig zijn met het werkverbond. Het meest originele van de verbondsbeschouwing van Coccejus is immers, dat hij een geleidelijke afschaffing van het werkverbond leert. Het blijkt niet eenvoudig te zijn om daarop het juiste zicht te krijgen, gezien de velerlei interpretaties juist op dit punt.

Ons is het echter vooral erom te doen, aan te geven, dat het werkverbond niet definitief is afgeschaft, toen de zonde in de wereld kwam. Wel is het toen verbroken of geschonden, maar niet afgeschaft. De afschaffing duurt voort in een voortgaand proces, de hele geschiedenis door, en zal pas aan het eind ervan zijn voltooid. Dat betekent dus, dat de hele geschiedenis door het werkverbond nog van kracht blijft, ook wanneer daarnaast, en dat is gelijk al na de zondeval, het genadeverbond zich aandient.

Werkverbond en genadeverbond trekken zo als het ware in de geschiedenis

gelijk op. Althans, ze zijn er samen en tot op een bepaalde hoogte is er zelfs sprake van een samen-zijn, zowel in hun tegengesteld zijn als in hun op elkaar betrokken zijn. Dat laatste gebeurt uiteraard alleen daar, waar het genadeverbond zich aandient, namelijk binnen de kring van diegenen, aan wie het evangelie wordt verkondigd. Alle andere mensen hebben alleen met het werkverbond te maken. Zij staan nog steeds onder de verplichting ervan en zullen daarnaar ook worden geoordeeld.

Maar het meest interessant is het eerste, waar werkverbond en genadeverbond samen optrekken in de voortgang van de heilsgeschiedenis. Hoe ziet de relatie tussen beide er dan uit?

We hebben daarvan al het een en ander gezegd, maar we willen er nu dieper op ingaan. Daarmee komen wij gelijk eraan toe om ons te richten op het genadeverbond als zodanig.

Het genadeverbond

Het werkverbond heeft vooral zijn blijvende betekenis, als het erom gaat, hoe de zondige mens uit dit verbond wordt overgezet in het genadeverbond. Om daar zicht op te krijgen, is het eerst nodig te weten, wat Coccejus onder het genadeverbond verstaat. Hij geeft er de volgende definitie van. 'Het verbond der Genade is een overeenkomst tussen God en de zondige mens. God verklaart daarbij Zijn vrije welbehagen om in de Middelaar en door het geloof de gerechtigheid en de erfenis aan een bepaald zaad te schenken, tot verheerlijking van Zijn genade. En Hij nodigt door middel van het gebod van bekering en geloof (...) en door middel van de belofte gerechtigheid te schenken aan hen, die in Hem geloven (...) uit tot vrede en vriendschap en tot het recht om de erfenis met een goed geweten te verwachten'.⁶³

Wat in deze definitie opvalt, is het ontbreken van het woord 'verkiezing' of 'verkorene'. Coccejus spreekt wel over 'de zondige mens', met wie God zijn verbond der genade opricht. Dat lijkt heel algemeen en daarom veelomvattend te zijn.

Het is daarom te begrijpen, dat dit gegeven een Coccejus-kenner als W.J. van Asselt ertoe gebracht heeft om hierin een universele trek in Coccejus' verbondsbeschouwing op te merken. Hij plaatst het opgericht zijn van het genadeverbond met 'de zondige mens' tegenover het eeuwig verdrag tussen de Vader en de Zoon, waarbij alleen de uitverkorenen, het door God 'tevorens gekende volk', betrokken zijn.⁶⁴ Het genadeverbond breidt 'zich over en door Christus

61. *O.c.*, IV, 72.

62. *O.c.*, IV, 72. W.J. van Asselt (*A.w.*, 164) merkt op, dat de uitdrukking 'foedus naturae' bij Coccejus zelden voorkomt. Dat is juist, maar de uitdrukking 'lex naturae' komt wel veel voor en dat heeft niet alleen voor het werkverbond maar ook voor het genadeverbond verpaande consequenties.

63. *O.c.*, III, 76: *Foedus Gratiae* est conventio inter Deum & hominem peccatorem...

64. Dat dit tegenover elkaar stellen van genadeverbond en testament niet Coccejus' bedoeling geweest is, blijkt uit de definitie van het genadeverbond, die hij in zijn *Disputatie* (XIX, 4) geeft. Hij omschrijft het dan 'deels als het woord, waardoor bekendgemaakt wordt de genade van God, waardoor de zondige mens deelgenoot wordt gemaakt van de gemeenschap met God, en deels als de belofte, die oproept tot het geloof daarin'. Coccejus vervolgt dan: 'en in het

uit tot mensen, die zondaar zijn en geconfronteerd worden met de eis tot geloof en bekering'. De beloofde Christus wordt daarin aan de zondaar toegezegd.⁶⁵ Toch is dit niet helemaal juist. Althans wordt niet duidelijk, wat Van Asselt verstaat onder 'uitbreiding' van het verbond en de 'toezegging' van de beloofde Christus.

Van Asselt beperkt zijn aandacht te veel op het eerste deel van de definitie, waarin over 'de zondige mens' wordt gesproken. De omschrijving gaat echter nog verder. Dan blijkt, dat met die zondige mens hij wordt bedoeld, 'die in Hem gelooft,' de mens die in hartelijk geloof met het overeengekomene instemt'.⁶⁶ Coccejus laat het dan niet in het ongewisse, dat hij daarmee de uitverkorenen op het oog heeft.

Toch blijft het wel opmerkelijk, dat Coccejus het woord 'uitverkorenen' niet laat vallen. Dat is niet zonder theologische opzet. Het blijkt namelijk telkens, dat hij veel liever spreekt over de gelovigen of nog liever over hen, die in Christus geloven.⁶⁷ Maar als het erop aankomt, spreekt hij ook uit, dat het alleen Gods uitverkorenen zijn, voor wie Christus is gestorven en die door het geloof in Hem worden ingelijfd.⁶⁸

genadeverbond zijn oftewel in en onder de genade zijn is de volmacht hebben om bij God aanspraak te maken op die dingen, die Gods genade bevatten en die God heeft voorbereid aan zijn kinderen en erfgenamen'. Met het laatste is duidelijk een verband gelegd tussen het genadeverbond en het eeuwig testament. In de volgende paragrafen gaat Coccejus dan ook verder met het genadeverbond vanuit het testament nader te expliciteren.

Ook wordt uit deze definitie duidelijk, dat het genadeverbond uiteenvalt in twee delen, namelijk in het bekend maken van het verbond en het delen in het verbond. Het eerste is gericht op de zondige mens als zodanig, het tweede betreft Gods kinderen en erfgenamen, die in het testament liggen besloten. Alleen voor deze laatsten wordt het genadeverbond inhoudelijke realiteit.

65. W.J. van Asselt, *A.w.*, 103 v.

66. *O.c.*, IV, 76: ...homine autem per fidem cordis astipulante contracta... Vgl. ook B. Loonstra, *A.w.*, 85.

67. Het is één van de opmerkelijke verschillen tussen Coccejus en Witsius, dat waar de laatstgenoemde spreekt over verkorenen, Coccejus vrijwel altijd het heeft over degenen, die geloven. Dit blijkt reeds uit de titel van het hoofdstuk, dat Witsius aan het genadeverbond wijdt: *De Foedere Dei cum electis* - Van het Verbondt Gods met de uytverkoorene. 'De Verbondt-maakende Partijen zyn aan de eene zyde Godt, aan de andere zyde de Uytverkoorene. Vgl. H. Witsius, *De Oeconomia Foederum Dei cum Hominibus*, 3e ed., Utrecht 1694, III, II, 1 en 2. Van de Nederlandse vertaling gebruiken wij de vierde druk, Amsterdam 1736. De definitie, die Witsius van het genadeverbond geeft in II, I, 5 is daarmee geheel in overeenstemming. Zie N.T. Bakker, *A.w.*, 130 en D. Kroneman, *A.w.*, 90 en 133.

68. Coccejus legt die verbinding met de uitverkiezing vooral als het gaat om de vraag, voor wie Christus is gestorven. Vgl. o.a. *Summa Doctrinae*, V, 112: 'Ook paste het niet, dat Christus Zich voor anderen dan voor degenen, die in hem uitverkoren en voorbestemd (let op de onderscheiding tussen 'uitverkoren' en 'voorbestemd zijn', beantwoordend aan de onderscheiding tussen verkiezing en predestinatie, C.G.) waren tot de aanneming tot kinderen, Eph. 4:5, 6, 7 zou hebben ingezet. Want zoals degenen, die *niet* in Hem voorbestemd zijn tot deze aanneming, niet de Zijnen zijn, zó heeft Hij ook niet hun schulden gedragen en is Hij voor hen niet gestorven'.

Dat hier impliciet ook de gave van het geloof ligt opgesloten, komt naar voren, wanneer Christus niet alleen de verzoening maar ook de Heilige Geest en door Hem het geloof alleen voor de uitverkorenen verworven heeft. Vgl. *O.c.*, V, 146.

De weg van het werkverbond naar het genadeverbond: eerste etappe

In het licht van het bovenstaande is het belangrijk om nu de al eerder gestelde vraag naar de relatie tussen werkverbond en genadeverbond verder uit te diepen. Ze speelt namelijk een betekenisvolle rol bij de direct daarmee verbonden vraag, namelijk hoe de overgang plaatsvindt van de zondaar van het werkverbond naar het genadeverbond.

Coccejus besteedt daaraan uitdrukkelijk aandacht. Hij kan er op tweeërlei manier over spreken. In Hoofdstuk VII van zijn *Summa Doctrinae* spreekt hij over 'de toeleiding tot het Genadeverbond'⁶⁹, die hij in de uitwerking ervan nog nader omschrijft als 'de toeleiding van de mens door de Genade'.⁷⁰ In het daaraan voorafgaande hoofdstuk (VI) spreekt Coccejus over 'de bevestiging en bekrachtiging van het Verbond der Genade' en stelt dat dan gelijk met 'de toepassing van het Testament'.⁷¹ Coccejus noemt het laatste ook de 'toepassing' van de belofte. Want 'het Testament en de belofte van God zouden aan degenen, die verlost zijn geen geloofsvrucht, hoop en troost schenken, indien zij niet in het bijzonder aan hen werden toegepast'.⁷²

Belangrijk is nu om na te gaan, hoe deze 'toeleiding' tot en daardoor de 'bevestiging' en 'bekrachtiging' van het genadeverbond of ook de 'toepassing' van het testament of de daarin vervatte belofte in zijn werk gaat.

Coccejus geeft daarvoor een traject aan, dat bestaat uit drie etappes. De eerste etappe is het meest algemeen en (daardoor) tegelijk de meeste mensen omvattend. Ze bestaat namelijk uit 'het woord van het gebod, waardoor alle mensen tezamen, die God uitwendig groepen heeft, bevolen worden om in Christus te geloven'.⁷³ Hoe algemeen dit bedoeld is, blijkt uit de opmerking, die Coccejus uitdrukkelijk eraan toevoegt. Hij stelt, dat dit tot allen komende bevel 'geenszins' verklaart, voor welke mensen Christus gestorven is. Het wil alleen maar zeggen, dat 'er onder de mensen geen andere Naam gegeven is waardoor wij behouden moeten worden; en dat een ieder die gelooft in Hem als een genoegzaam Zaligmaker het leven zal hebben'.

In concreto komt dat daarop neer, dat Christus niet gestorven is voor allen, tot wie het bevel om te geloven komt. Daarom is het ook niet zo, dat 'het ieder en allen bevolen wordt te geloven, dat Christus voor hen gestorven is'.⁷⁴ Die troost is alleen bestemd 'voor hen, die een verslagen hart en geweten hebben en die hongeren en dorsten naar de gerechtigheid'.

69. *O.c.*, VII: *Adductio ejus per Gratiam*.

70. *O.c.*, VII, 212: *Unde liquet, hominem sola Gratia adduci ad Foedus & ad gratiam sive amicitiam Dei*. 'Daaruit blijkt dat de mens alleen door de Genade tot het Verbond en tot de genade of vriendschap van God gebracht wordt'.

71. *O.c.*, VI: *Testamenti, itemque Sanctione & Confirmatione Foederis Gratiae*.

72. *O.c.*, VI, 178. Coccejus gebruikt hier voor 'toepassen' het woord 'applicare'.

73. *O.c.*, VI, 179.

74. *O.c.*, VI, 180.

Dit gebod om te geloven heeft dus een andere wortel. Zij komt niet voort uit Gods bijzondere genade in Christus, maar 'uit de natuurlijke verplichting, waaraan ieder mens gehouden wordt om de genoegzaamheid van God te erkennen en daarop tot zijn heil te vertrouwen...'. Dat houdt weer in, dat het hier gaat om 'een gebod van de Wet zelf', al wil Coccejus het dan liever niet als een 'wettisch' maar als een 'evangelisch' gebod beschouwen. Het blijft niettemin een gebod van de wet, waarmee kennelijk de wet der natuur wordt bedoeld, omdat dit gebod oproept tot een 'natuurlijke verplichting, waaraan ieder mens gehouden wordt'.⁷⁵

Met dit laatste is tegelijk duidelijk gemaakt, hoe de relatie tussen werkverbond en genadeverbond eruit ziet. Om van het eerste tot het tweede geleid te worden helpt het werkverbond als het ware een handje mee met de daarin opgesloten wet om te gehoorzamen. Daarbij gaat het dan niet om het gebod om te werken maar om het gebod om te geloven. Dat wijst op de al genoemde tegenstelling tussen werkverbond en genadeverbond. Maar die tegenstelling blijkt toch sterk te worden gerelativeerd door een tweetal zaken.

In de eerste plaats, doordat het wets-karakter in de vorm van de 'natuurlijke verplichting', waaraan alle mensen gehouden zijn, ook in het genadeverbond van kracht blijft. In de tweede plaats, doordat ook al in het werkverbond ruimte was voor de eis om te geloven, zoals wij reeds hebben gezien. Ook de natuurlijke verplichting in de vorm van de eis om te geloven zet zich uit het werkverbond voort in het genadeverbond. We zouden het ook zo kunnen zeggen, dat in beide opzichten het genadeverbond zich in zijn structuur aansluit bij het werkverbond.

Coccejus neemt deze overeenstemming zo ernstig, dat hij in dit verband ook Christus, die de Middelaar van het genadeverbond is, een 'Wetgever' noemt. Dit wil Coccejus niet zo verstaan, dat Christus een nieuw verbond der werken creëert, maar juist, dat Hij zich laat inschakelen in het oude werkverbond, doordat 'Hij enerzijds door het recht van Zijn Godheid van alle mensen gehoorzaamheid aan Zijn en Zijns Vaders Wet eist waardoor de mens verplicht wordt om Gods heil aan te grijpen (...). Anderzijds is Hij Wetgever, door dat Hij Zijn Wet in de harten der gelovigen schrijft en maakt dat zij daarin wandelen'.⁷⁶

Verbondsmatig uitgedrukt betekent dit, dat Christus als Wetgever zowel zijn plaats inneemt in het werkverbond als in het genadeverbond.⁷⁷ Opnieuw blijkt

hier dus uit, dat door Coccejus ook via Christus een verbinding tussen werkverbond en genadeverbond wordt gelegd.

Intussen moet ons wel duidelijk zijn, dat Coccejus hier nog bezig is met de 'toeleiding' ('adductio') naar het genadeverbond en dat er dus nog geen sprake is van een zijn in het genadeverbond.⁷⁸ Het bevel om te geloven staat immers nog in het kader van de schepping en het werkverbond. Pas als het geloof geoefend wordt, vindt de ingang in het genadeverbond plaats.

We worden hier herinnerd aan eenzelfde gedachtengang, die wij bij Caspar Olevianus aantreffen. Als Coccejus in het 'Woord vooraf' in zijn *Summa Doctrinae* als enige onder 'ook andere geleerden' de naam van Olevianus laat vallen als 'een man van zeer prijzenswaardige gedachtenis', blijkt dit een inhoudelijke betekenis te hebben. We merkten dit reeds op, toen wij aandacht gaven aan de eigen plaats van het pactum salutis in Coccejus' verbondsl leer. Maar hier is de overeenkomst nog treffender. Want de boven weergegeven spanningsrelatie tussen werkverbond en genadeverbond, inclusief de daarin opgenomen 'toeleiding tot' het genadeverbond, die (net nog) niet het zijn in het genadeverbond betekent, vinden wij bij Olevianus precies zo terug.⁷⁹

Hoe subtiel echter de verhoudingen hier liggen, komt naar voren, als Coccejus deze toeleiding tot het verbond toch kwalificeert als genade. Het komt erop neer, dat de mens door genade tot de genade wordt gebracht: 'Daaruit blijkt dat de mens alleen door de Genade tot het Verbond en tot de genade of vriendschap van God gebracht wordt'.⁸⁰

In de uitwerking daarvan maakt Coccejus in deze (laatstgenoemde) genade nog de onderscheiding tussen 'de Verdienste van Christus' en 'de Wedergeboorte, als werk van de Geest des Levens in Christus, die ook Beking genoemd wordt'.⁸¹

Dit wat onduidelijke gegeven wordt opgehelderd, als we bedenken, dat Coccejus hier reeds wijst op de uitkomst van de toeleiding tot het genadeverbond. Wanneer het zover is, dat de mens deel krijgt aan de verzoening in Christus en aan de vernieuwing door de Geest, is de drempel van het genadeverbond overschreden. Dat kan echter alleen de genade bewerken en niet de mens zelf, die zich nog bevindt in het stadium van de wet des geloofs, die in de natuur

75. *O.c.*, VI, 182.

76. *O.c.*, VI, 183.

77. De vraag kan worden gesteld, of het niet te ver gaat om Coccejus zo te interpreteren, dat hij Christus ook een plaats in het werkverbond geeft. Coccejus noemt dit althans niet expliciet. Wel legt hij de verbinding tussen Christus en de natuurwet. Van Coccejus kan gezegd worden, wat ook van Witsius geldt, namelijk dat, het werkverbond wordt afgeschaft, maar de natuurwet blijft, met als gevolg dat '...auch Jesu Werk nicht anders als mit Beziehung auf dies alte Gesetz (... zu betrachten)' is. Die wet behoort echter bij de schepping (natuur) en niet in strikte zin bij het werkverbond. Daarom blijft deze wet gelden, ook al is het werkverbond in het stadium van de 'afschaffing' gekomen. Vgl. N.F. Bakker, *A.w.*, 186.

78. D. Kroneman merkt op, dat de eis om te geloven, evenals de dreiging wanneer er sprake is van ongelooft, niet behoort tot de inhoud van het genadeverbond maar tot het begeleiden van het genadeverbond (*A.w.*, 135).

79. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie*, *A.w.*, III, 51 v.v. De terminologie van Olevianus verschilt in zoverre met die van Coccejus, dat hij (nog) niet spreekt over een 'werkverbond' maar over een 'eerste verbond' ('foedus primum'), 'natuurverbond' ('foedus naturae') en een 'wettisch verbond' ('foedus legale'), terwijl hij in de plaats van de 'toeleiding' ('adductio') tot het genadeverbond bij Coccejus spreekt over de 'bediening' ('administratio') van het genadeverbond. Inhoudelijk is de overeenstemming echter volkomen.

80. *Summa Doctrinae*, VII, 212.

81. *O.c.*, VII, 215, 223.

verankerd ligt. Maar genade en natuur liggen in deze 'toeleiding' toch wel heel dicht bij elkaar.

De tweede etappe in de toeleiding tot het genadeverbond

Voordat het zover is, dat de zondaar het genadeverbond binnentreedt, moet er eerst nog een tweede etappe worden afgelegd. Daarin wordt aan het bevel om te geloven de belofte toegevoegd, die luidt: 'indien gij gelooft, zult gij behouden worden'.⁸² Coccejus noemt deze belofte 'het voorwaardelijk woord der belofte'.⁸³

Tegelijk blijkt, dat hij de nodige moeite met dit voorwaardelijke heeft. Want deze belofte als zodanig stamt rechtstreeks uit het testament van God en draagt daarom een absoluut en dus onvoorwaardelijk karakter. In het verdrag tussen de Vader en de Zoon is immers reeds door de Zoon aan alle voorwaarden voldaan. Coccejus geeft dit zelf aan, als hij opmerkt, 'dat de Belofte van het Evangelie, waardoor het Testament of Welbehagen van God kenbaar gemaakt wordt, absoluut of volstrekt is'.

De voorwaardelijkheid ligt dus niet in de belofte zelf opgesloten. Ze wordt er echter aan toegevoegd, zodra deze belofte wordt gericht en toegepast aan 'afzonderlijke personen' ('singularibus personis'). Want dan blijkt de absolute geldigheid van de belofte alleen van kracht te zijn voor hen die geloven.

Coccejus schrikt er dan niet voor terug om duidelijk te maken, dat het hierbij alleen om de uitverkorenen gaat. Hij zegt namelijk dat 'hier *alleen* bedoeld zijn degenen die aan Christus gegeven zijn'.

Coccejus verbindt hier dus het '*allen*' die geloven uitdrukkelijk met het '*alleen*' bedoeld zijn van de uitverkorenen.⁸⁴ Want al is deze belofte op zich absoluut en onvoorwaardelijk geldig, het gaat daarbij niet om een 'universeel of algemeen raadsbesluit zonder bepaling van het subject', maar om Gods 'bijzonder en bepaald raadsbesluit'. Wat dit inhoudt, hebben wij al aangegeven, toen wij de relatie tussen raad Gods, predestinatie en verkiezing onderzochten, waarin het ene (algemene) decreet wordt onderverdeeld in meerdere 'bijzondere' decreten.

Niettemin houdt Coccejus eraan vast, dat het juist vanwege dit bijzondere raadsbesluit, waarmee hij het testament van God bedoelt, om een 'universele waarheid'⁸⁵ gaat, die onafhankelijk is van enige voorwaarde. Hoe spanningsvol het hier toegaat, blijkt uit de manier, waarop Coccejus het onvoorwaardelijke en toch voorwaardelijke van Gods testament en de daarin opgesloten absolute be-

lofte beschrijft. 'Evenzo kan men zeggen, dat, hoewel er in God geen raadsbesluit en voornemen is dat afhankelijk is van enige voorwaarde, Hij toch met Zijn goedkeurende wil datgene wil wat van die voorwaarde afhangt'. De onderscheiding tussen Gods besluitende wil en goedkeurende wil ('voluntas approbans') moet hier uitkomst geven. Zo blijven de 'voorwaardelijke proposities' ('propositiones conditionatae') toch waar. Het zijn 'werkelijk rechtvaardige uitspraken', die zelfs 'gefundeerd zijn in Gods wezen en in het Verbond'.

Helemaal duidelijk wordt het hiermee niet. Maar wat wel duidelijk wordt, is wat Coccejus ermee voor heeft. In de eerste plaats wijst hij in dit verband op de rechtvaardiging. Deze rechtvaardiging ligt enerzijds diep verankerd in Gods testament, vervuld als dit is van de borggerechtigheid van Christus. Maar tegelijkertijd wil Coccejus handhaven, dat het een rechtvaardiging door het geloof is. En dat geloof betekent het voldaan hebben aan de gestelde voorwaarde, die God al in zijn natuurwet heeft opgenomen. Zo doet deze in Gods testament verankerde rechtvaardiging tegelijk recht aan de in de schepping gelegde wet van God. Coccejus zelf formuleert het als volgt: 'Deze rechtvaardiging kan alleen zich voltrekken door een rechtvaardig oordeel van goddelijke gerechtigheid, in overeenstemming met de Wet van God'.⁸⁶

We zien hier opnieuw, hoe niet alleen in de eerste fase van de toeleiding tot het genadeverbond de schepping en natuur, inclusief het werkverbond blijven meedoen, maar dat dit ook gecontinueerd wordt in de tweede fase, waar de belofte ter sprake komt. Die belofte zelf ligt opgesloten in het testament en draagt daardoor een particulier, want voor de uitverkorenen bestemd, karakter. Maar dat geldt alleen in zoverre deze belofte een absoluut, onvoorwaardelijk karakter draagt. God gaat echter in het bekendmaken van deze belofte aan de mensen een voorwaarde eraan toevoegen: 'indien gij gelooft...'. Het geloof is dan het voldoen aan deze voorwaarde en krijgt daardoor een eigen positie in het gebeuren der rechtvaardiging. Dit is geheel in overeenstemming met het telkens bij Coccejus terugkerend accent op het geloof als daad van de mens. Dit geloof is wel verbonden met verkiezing en genade, maar wordt meteen ook beschouwd als een eigen factor in het gebeuren van de toepassing van het heil.⁸⁷

Tegelijk echter geeft God in deze voorwaarde en het vervullen ervan door het geloof van de mens zichzelf de ruimte om aan te sluiten bij zijn schepping en zijn daarin gegeven wet. Deze aansluiting van particuliere heilsbelofte en universele natuurwet geeft Coccejus tegelijk nog een tweede mogelijkheid, namelijk dat 'door een dergelijk gebod en deze voorwaardelijke belofte (...) aan allen, die geroepen zijn, het heil (wordt) aangeboden'.⁸⁸

82. *O.c.*, VI, 184. We kwamen deze belofte al tegen in het tweede lid van het eerste deel van Coccejus' definitie van het genadeverbond zoals hij die weergeeft in zijn *Disputationes*, XIX, 5.

83. *O.c.*, VI, 184: *Applicatio per verbum promissionis conditionatum*.

84. *O.c.*, VI, 184: *...hi OMNES sint SOLI dati Christo...*

85. *O.c.*, VI, 184: *...hoc vult universaliter esse verum*.

86. *O.c.*, VI, 184.

87. G. Schrenk merkt op, dat bij Coccejus de mens 'zugleich rezeptiv und aktiv mit Gott in Beziehung' staat (*A.w.*, 139). Schrenk gaat echter te ver in het beklemtonen van de actieve rol van de mens in zijn relatie tot God.

88. *O.c.*, VI, 184.

De prediking van het evangelie, die tot allen uitgaat, heeft dus niet alleen in het gebod maar ook in de belofte haar reële bestaansgrond. Want niet alleen het bevel om te geloven maar ook de belofte heeft een universele geldigheid, zij het wel als voorwaardelijke belofte. Om die (voorwaardelijke) geldigheid is het Coccejus vooral te doen. Hij zegt dan ook met nadruk, dat allen deze belofte 'zonder enige illusie voor ogen (wordt) gesteld'.⁸⁹ Het zou 'Gode onwaardig' zijn, als dit niet zo was. 'Wij moeten opkomen voor Gods oprechtheid en ongeveinsdheid'.⁹⁰

Toch blijft op de achtergrond ook hier de particuliere verkiezing het veld beheersen. Dat komt met name tot uiting, als Coccejus helemaal aan het eind van zijn beschrijving van de weg naar en in het genadeverbond nog even terugkoppelt naar de eerste fase van het tot allen uitgaande bevel om te geloven. Coccejus moet daarbij constateren, dat dit bevel 'niet op alle tijden en plaatsen gegeven wordt'. Hoe is dat te verklaren? Coccejus verklaart het uit 'het feit dat waar God zich niet verwaardigt om dit bevel om te geloven voor te houden, daar ook geen zaad is, voor wie de erfenis bestemd is'.⁹¹ Met dit 'zaad' wordt het door God gekende en aan Christus gegeven volk bedoeld, voor wie Hij verzoening en verlossing aanbrengt, Gods verkorenen dus. De beperking in het doen uitgaan van het bevel tot geloof wordt bepaald door het particuliere van Gods verkiezing. Want uiteindelijk is het in dit (toch niet) tot allen uitgaande bevel alleen erom te doen om de verkorenen te betrekken in het heil.

De plaats van Christus

Deze spanningsvolle relatie tussen het universele en het particuliere keert terug, wanneer het gaat om de plaats, die Christus zelf daarbij inneemt. We hebben al gezien, dat de algemene natuurwet, waaruit tot allen het bevel opkomt om te geloven, ook door Christus wordt gehanteerd. 'Door het recht van Zijn Godheid' is Hij 'een Wetgever', die van alle mensen 'gehoorzaamheid aan Zijn en Zijns Vaders Wet eist' en die eis bevat (ook) de eis van het geloof.⁹² In die zin is het tot allen komende bevel om te geloven enerzijds een algemene, 'natuurlijke' verplichting van ieder mens, anderzijds is ook deze bevelende prediking Christusprediking. Verbondsmatig uitgedrukt komt dat erop neer, dat de Christusprediking ook binnen het werkverbond haar plaats en functie krijgt. Dat gebeurt daar zelfs in de eerste plaats, omdat deze bevelende Christusprediking de eerste fase is in de toeleiding tot het genadeverbond.

Dit universele karakter van Christus en zijn werk komt bij Coccejus ook nog op een andere wijze naar voren. Ook daarover spraken wij reeds, maar in dit

christologisch verband krijgt het nog een opvallender plaats. Is Christus in zijn Godheid de Wetgever van alle mensen, als mens heeft Hij alle mensen liefgehad. Coccejus geeft dit ten antwoord op de vraag, of Christus, die mens geworden zijnde toch liefde schuldig was aan alle mensen, dan ook niet voor allen Borg moest worden. Hij zegt dan: 'het lijdt geen twijfel, dat Christus als mens alle mensen liefgehad heeft en, voor zover zij mensen waren, met ontferming over hen bewogen geweest is, ook over Judas en anderen, die verloren en ten verderve gingen'. Zo heeft Jezus ons 'een voorbeeld gegeven om onze vijanden lief te hebben'.⁹³

We zouden nu verwachten, dat Coccejus deze algemene mensenliefde van Jezus op zijn minst als een motief zou aanvoeren om het evangelie van zijn genade tot alle mensen te laten uitgaan. We hebben gezien, dat de remonstrant Philippus van Limborch dit inderdaad deed. Maar daarvoor was hij dan ook remonstrant. Coccejus doet als gereformeerd theoloog en prediker daar niet aan mee.

De reden, die hij daarvoor opgeeft, doet echter minder gereformeerd aan. Hij meent namelijk, dat het mede-mens zijn met de mensen van Jezus niet 'voldoende' is om te motiveren, dat Christus daarom ook 'Borg voor hen is'. Het punt is daarbij niet zozeer, dat Christus' bloed niet 'kostbaar' genoeg zou zijn om hun zonden te verzoenen, maar beslissend is, of de Vader dat wil. Dat is niet het geval, want de wil van de Vader sluit zich aan bij 'Zijn alwijze Raad'. Daarin heeft de Vader besloten om alleen de door Hem verkorenen aan Christus te geven als 'degenen, die behouden zullen worden'. Zij alleen zijn het 'zaad der Belofte', de gegebenen des Vaders zoals Johannes 17:2 het aangeeft.⁹⁴

Nog duidelijker dan wanneer Christus door Coccejus als drager van de Wet en de (voorwaardelijke) belofte wordt aangeduid, komt hier de overheersing van het particuliere over het universele naar voren. De eis tot geloof komt in de verkondiging van Christus en zijn genade (evangelie) tot allen en dat geldt ook van de belofte, zij het in haar voorwaardelijke gestalte. Maar de liefde van Christus tot alle mensen krijgt daarin kennelijk geen plaats. Zij blijkt in haar universaliteit tegelijk uiterst beperkt te zijn. Want het gaat alleen om een liefde van Christus als mens en kennelijk niet als God, want dan staat hij als (mede)verkiezende God geheel op de lijn van de verkiezende (en verwerpende) God zelf.

Deze beperking tot het mens-zijn van Jezus sluit meteen in, dat deze algemene mensen-liefde van Jezus zich niet kan doorzetten.⁹⁵ Ze zwicht voor de wil van de Vader en daarmee voor wat Hij zelf als God wil.

93. *O.c.*, V, 109.

94. *O.c.*, V, 109. Opmerkelijk is, dat Coccejus ook hier het woord 'verkorenen' niet expliciet noemt, al ligt het wel duidelijk er in opgesloten.

95. Opmerkelijk is, dat Coccejus hier niet alleen over Christus als mens maar ook over de mensen als mensen spreekt en niet als zondaren. Het gaat dus om het pure mens-zijn, dat uitsluitend in relatie tot de schepping staat. Blijkbaar heeft de mens als schepsel van God voor Christus, ondanks zijn liefde tot hem, niet voldoende betekenis om zijn verzoenende en reddende genade daarmee te laten samengaan en samenvallen. Daarvoor moet de verkiezende wil van de Vader 'daarbij' komen ('zonder welke geen borgtocht plaats zou hebben'). Vgl. *O.c.*, V, 109.

89. *O.c.*, VI, 184: ...proponitur sine omni illusione.

90. *O.c.*, VI, 184: Deo indecora, ut tueamur ipsius integritatem & sinceritatem.

91. *O.c.*, VI, 197.

92. *O.c.*, VI, 183.

De vraag, die dan opkomt, is, of Coccejus hier het mens-zijn en God-zijn van Jezus niet te ver uit elkaar trekt. Daarom zetten we boven al een vraagteken achter het gereformeerde karakter van deze constructie. In ieder geval treedt hier een grote spanning op tussen wat Jezus als mens wil en wat Hij met de Vader als God wil.

De manier, waarop Coccejus dit formuleert, gaven wij reeds weer. Maar omdat ze ook in dit christologisch verband veelzeggend is, herhalen wij zijn woorden: 'Hoewel Hij (sc. Christus) in Zijn liefde tot de mensen de zaligheid van allen begeert, bindt Hij, wanneer Hij verstaat dat het de Vader anders dunkt, Zijn genegenheid in en richt die naar de wil van de Vader'.⁹⁶ Blijkbaar doet Christus dit dan ook nog met volledige instemming. Want Coccejus laat erop volgen, dat Christus zijn Vader zelfs dankt voor zijn verkiezing als 'het allerbeste en rechtvaardigste oordeel', daarin aansluitend bij wat de Schrift zelf zegt (Matth. 11:25).⁹⁷

Nu is er nog een vierde lijn te trekken, waarlangs de universele en toch uiteindelijk op de particularisering van het heil uitlopende betekenis van Christus naar voren komt. We denken dan aan de spanningsvolle relatie tussen de universele genoegzaamheid van Christus' verzoening door zijn bloed en de particuliere, alleen op de verkorenen gerichte, daadwerkelijke toepassing van deze verzoening. In het raam van de theologische discussie van die tijd is het te verwachten, dat Coccejus daaraan veel aandacht schenkt. Hoe zijn eigen positie daarin is, wordt overigens niet geheel duidelijk. Aan de ene kant wijst hij de klassieke onderscheiding tussen universele genoegzaamheid en particuliere krachtadigheid van Christus' verzoening af. Hij noemt deze onderscheiding van 'vroegere theologen' van geen belang. Men zei namelijk, 'dat Christus *genoegzaam* voor allen en iedereen gestorven is, maar dat Hij *daadwerkelijk* alleen voor Zijn Kerk gestorven is'. Coccejus meent echter, dat deze manier van spreken geen grond in de Schrift vindt. De leden van de kerk zijn immers nauwelijks van elkaar te scheiden. Dat brengt een dubbelzinnigheid met zich mee, die onder andere aanleiding geeft 'om hetgeen eigen is aan de uitverkorenen te verkleinen en algemeen te maken'.⁹⁸

Coccejus ziet hierin dus een tendens, die het universele over het particuliere dreigt te laten overheersen. Daar gaat hij uitdrukkelijk niet in mee. Zijn hele betoog is er dan ook op gericht om te laten uit komen, dat Christus alleen voor de uitverkorenen is gestorven tot verzoening van hun zonden.⁹⁹

96. Dezelfde gedachtengang vinden wij ook terug in de disputatie over de verwerping (*Disputationes*, XI.III, 37 en 38). Christus' liefde tot alle mensen wordt overheerst door de eer van God, want 'het doel van alle liefde is de eer van God' (*Omnis enim dilectionis finis est gloria Dei*).

97. *O.c.*, V, 149.

98. *O.c.*, V, 145.

99. *O.c.*, V, 109 vv. Ook alle universeel lijkende uitspraken van de Schrift zoals Johannes 3:16, 1 Johannes 2:2 en 1 Timotheüs 2:6 worden door Coccejus in particuliere zin uitgelegd, daarbij zich geheel aansluitend bij de orthodox-gereformeerde traditie.

Als Coccejus dan ter afronding komt tot een eigen verwoording van deze problematiek, blijkt hij echter toch ook niet buiten de door hem gewraakte onderscheiding te kunnen. Hij spreekt dan over 'twee stukken', waarvan het eerste duidelijk beperkt blijft tot de verzoening van Gods 'eigen', verkoren volk. Coccejus doet dat met een beroep op 'de Raad van de Vader, overeenkomstig de eeuwige borgtocht', waarin dus de verwijzing naar het in de eeuwigheid gemaakte testament van God en het pactum salutis tussen de Vader en de Zoon ligt opgesloten. Het denken vanuit de eeuwigheid en vanuit de verkiezing staat dan duidelijk voorop.

Maar als tweede 'stuk' wordt door Coccejus aangevoerd, 'dat dit offer van Christus inderdaad van zo grote waarde en dus genoegzaam is, dat de hele wereld en alle mensen zonder uitzondering de zekere en volmaakte zaligheid in Hem zouden kunnen vinden, als zij tot Hem komen'.

Coccejus legt ook hier de verbinding met de prediking van het evangelie, waarin het offer van Christus 'zonder onderscheid - dus zowel aan degenen, die verloren gaan als ook aan degenen, die zalig zullen worden - zou worden voorgesteld met het gebod om dit grote heil niet te veronachtzamen, maar om Gods sterkte aan te grijpen (...) in waarachtige bekering van het hart tot God; met daarbij de allerzekerste verklaring dat allen die tot Hem komen, in Hem de zaligheid zullen vinden'.¹⁰⁰

In dit tweede 'stuk' keren dan weer dezelfde gedachten terug, die wij al eerder hebben behandeld. Daaruit bleek ons, dat bij Coccejus in wezen dezelfde positie terugkeert als bij alle andere orthodox-gereformeerden, waarin de particuliere verkiezing uiteindelijk het heil beheerst. Al is het tegelijk duidelijk, dat Coccejus met name in zijn bewoordingen behoedzamer is in die zin, dat hij het woord en begrip 'verkiezing' zoveel mogelijk vermijdt. Maar inhoudelijk is er in feite geen enkel verschil.

Uit het bovenstaande is intussen duidelijk geworden, dat de omslag van het universele naar het particuliere bij Coccejus ook en vooral een christologische invulling krijgt. Ze is gericht op het werk van Christus, toegespitst op de vraag, voor wie de verzoening door zijn bloed werkelijk van kracht is.

Ze heeft ook in verbinding daarmee te maken met de persoon van Christus. Aan de universele zijde staat Christus als (puur) mens, aan de particuliere zijde staat Christus als God. Aan de universele zijde staat Christus als mede-mens die alle mensen liefheeft, omdat zij mensen zijn. Aan de particuliere zijde staat Christus als Borg, die zijn bloed geeft voor het door de Vader hem gegeven 'volk' ('zaad'), dat zijn alleen de uitverkorenen. Aan de universele zijde staat Christus als Wetgever, die tot allen komt met zijn bevel om te geloven en daarbij ook zijn belofte (heil) aanbiedt op voorwaarde van geloof. Aan de particuliere zijde staat Christus als Priester, die op grond van zijn Borgtocht, de verzoening ten behoeve van zijn volk realiseert.¹⁰¹

100. *O.c.*, V, 149.

101. *O.c.*, V, 159.

Voortdurend zien wij bij Coccejus deze universele en particuliere lijnen in zijn christologie samengaan. Maar ook maakt hij daarbij voortdurend duidelijk, dat het universele de weg is naar het particuliere als het eigenlijk kenmerkende van het heilshandelen van God.

De derde etappe in de toeleiding tot het genadeverbond

Intussen bevinden wij ons in dit stadium van de toeleiding tot het genadeverbond nog buiten het genadeverbond zelf. Het ging tot nu toe nog om de bekendmaking van en de toeleiding tot, maar nog niet om het zijn in het verbond. Dat wordt echter anders, als in de derde plaats de toepassing van de belofte plaatsvindt door de werking van de Heilige Geest.¹⁰² De Geest werkt immers het geloof en daarmee is aan de voorwaarde om te delen in het heil, of anders gezegd, om opgenomen te worden in Gods genadeverbond, voldaan. Coccejus kan het geloof dan ook 'de wortel van het heil' noemen.¹⁰³ Opnieuw blijkt hier de centrale plaats, die Coccejus aan het geloof toekent.

Hij beschrijft dit geloof enerzijds ook nu weer als een weg, die begint met een verlangen naar Christus zoals 'wij van nature naar ons eten verlangen', een hongeren en dorsten naar 'Zijn goederen'. Anderzijds spreekt Coccejus over het 'effect' ('effectus') van het geloof, dat bestaat uit 'de vereniging met Christus, de gemeenschap met Hem' en zijn goederen, die de rechtvaardiging en heiliging bevatten.¹⁰⁴

Omdat het woord 'effect' misverstand zou kunnen wekken, voegt Coccejus er nog aan toe, dat dit alles aan het geloof wordt toegeschreven 'in dier voege (...), dat wij vanwege de inplanting en inlijving, die wij door het geloof met Christus hebben, ook alle andere dingen uit Christus ontvangen als uit een onuitputtelijke bron van genade, die vloeit tot in het eeuwige leven'.¹⁰⁵ Elke sociniaanse waardering van menselijke inbreng wordt door Coccejus dan ook uitdrukkelijk afgewezen.¹⁰⁶

102. *O.c.*, VI, 185.

103. *O.c.*, VI, 186: *Haec fides est radix salutis...*

104. *O.c.*, VI, 186.

105. *O.c.*, VI, 187.

106. *O.c.*, VI, 188. Coccejus wijst dit als 'pure Farizese inbeelding' af. Het geloof verbinden met 'loon op onze werken' wordt volgens hem 'overal in het Oude en Nieuwe Testament (...) als goddeloosheid veroordeeld', 'laat staan dat dit geloof ons in Christus zou inlijven' (189). Als C. Harinck stelt (*A.w.*, 95), dat Coccejus een 'grote plaats inruimt voor de menselijke beslissing' is dit in zoverre juist, dat dit gegeven in ieder geval niet het genadekarakter van het heil en ook niet van het geloof zelf onder druk zet. Harinck bedoelt wellicht dit laatste wel ermee te zeggen, gelet op wat hij erop laat volgen: 'De mens beïnvloedt zelf zijn eeuwige bestemming'. Het is mij niet duidelijk, waarop hij deze bewering grondt. Ze lijkt me gezien Coccejus' uitdrukkelijke accent op de genade onjuist. Vgl. D. Kroneman, *A.w.*, 163, die tegen Harinck inbrengt, dat Coccejus 'juist de onmacht van de zondaar en het eenzijdig karakter van Gods genade benadrukt'.

De vierde en vijfde etappe

Pas door daadwerkelijk te geloven bevindt de mens zich dus binnen het genadeverbond. Opmerkelijk is echter, dat daarmee de door Coccejus uitgetekende route, waarlangs de 'toepassing' van de belofte plaatsvindt, nog niet is beëindigd. Ze loopt in het genadeverbond nog verder door. Daaruit blijkt, dat de 'toepassing' van de belofte meer omvat dan de 'toeleiding' tot het genadeverbond. De laatste eindigde met de derde etappe, waarin de mens door het geloof in het genadeverbond daadwerkelijk wordt opgenomen. Nu de toeleiding is volbracht, gaat de toepassing van de belofte nog door met wat Coccejus in aansluiting bij Romeinen 5:3, 4 de 'Dokimè' noemt, door hem nader omschreven als 'de beproeving en ondervinding van het geloof', die vooral gestalte krijgt in het verdragen van de verdrukkingen.

Coccejus heeft daarbij stellig het woord 'bevinding' uit de Statenvertaling in gedachten gehad: een woord, dat in die tijd steeds meer werd betrokken op de hele geloofservaring van de kinderen van God. We kunnen in ieder geval eruit opmaken, dat de geloofservaring van de christen voor Coccejus een wezenlijk deel uitmaakte van het verbondsleven met God en in de wereld.

Daarmee heeft Coccejus in zijn verbondsleer een trend gezet, die wij in de Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme telkens en steeds meer naar voren zien komen en waarbij met name de bevindelijke Coccejanen een toonaangevende rol hebben gespeeld.¹⁰⁷

Een vraag, die hiermee verbonden is, raakt de heilsorde. In hoeverre krijgt deze vorm in de verbondsleer van Coccejus? Om deze vraag te beantwoorden, moeten wij tegelijk een andere vraag aan de orde stellen, namelijk hoe een in Coccejus' verbondsbeschouwing eventueel gevonden heilsorde zich verhoudt tot de heilsgeschiedenis, die in Coccejus verbondsleer een belangrijke plaats inneemt. We stellen echter de behandeling daarvan nog even uit.

Eerst willen wij het traject aflopen, dat Coccejus uittekent in zijn visie op de toeleiding tot het genadeverbond en de toepassing van de daarin opgesloten beloften. Coccejus kent namelijk nog een vijfde fase in deze toepassing. Deze wordt ingevuld vanuit 'de Hoop', die verbonden is met Gods liefde, die in onze harten is uitgestort.¹⁰⁸ Duidelijk is, dat Coccejus evenals bij het vorige 'station' zich ook nu weer aansluit bij Romeinen 5, nu het vijfde vers. Kennelijk bevat dit voor Coccejus' besef iets van een heilsorde.

107. Wij denken dan o.a. aan F.A. Lampe, die zijn hele verbondsleer bevindelijk heeft getoonzet in zijn *De Verborgentheit van het Genaade-Verbondt Ter eeren van den grooten Verbonds-Godt en tot Stichting van alle Heylbegeerte Zielen geopent*. Wij raadpleegden de vijfde druk, Amsterdam 1735, Vgl. o.a. C. Graafland, 'Friedrich Adolph Lampe (1683-1729)', T. Brienens e.a., *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme*, 's-Gravenhage 1989, 243 vv. Zie over zijn verbondsleer hoofdstuk 15.

108. *O.c.*, VI, 194.

Nu we hiermee de behandeling van Coccejus' visie op het genadeverbond zelf en de weg, waarlangs de mens daaraan deel krijgt, hebben afgerond, blijven er nog enkele belangrijke aspecten over, die wij nu nader willen bezien.

We denken in de eerste plaats aan de vraag, hoe Coccejus de kerk en de sacramenten heeft gezien in relatie tot zijn verbondsbeschouwing. In het voorgaande zijn we reeds een enkele keer de kerk in Coccejus' spreken over het verbond tegengekomen. Toen is ons duidelijk geworden, dat hij onder de kerk wil verstaan het geheel van diegenen, voor wie Christus zich Borg gesteld heeft.

Zo merkt hij op, dat Christus zijn offer 'voor de Kerk gebracht' heeft en dat staat dan in een duidelijke tegenstelling met het 'allen', tot wie het bevel komt om te geloven.¹⁰⁹ Elders spreekt hij over de kerk als 'de vergadering van hen die uit de wereld geroepen worden, waarmee Hij (sc. Christus) als in een geestelijk huwelijk krachtens de wil van de Vader verbonden is en welke Hij heeft liefgehad en waarvoor Hij zich gegeven heeft om haar te heiligen'.¹¹⁰ Ook hier staat de verkiezing ('wil') van de Vader op de achtergrond, terwijl tegelijk cruid blijkt, dat de kerk wordt gezien als de kerk van de (ware) gelovigen.¹¹¹

Tegelijk is Coccejus zich ervan bewust, dat in de empirische kerk niet alleen gelovigen zich bevinden. Er treedt een scheiding op binnen die kerk tussen ware en niet ware gelovigen. Dat brengt hem overigens er niet toe om een (onder)scheiding aan te brengen tussen een uitwendige en inwendige kerk, want die wijst hij uitdrukkelijk af. 'De kerk is één'.¹¹² Maar al zijn er ongelovigen of niet ware gelovigen in de kerk, zij behoren naar Coccejus' overtuiging niet tot de kerk, wel in naam maar niet in waarheid.¹¹³ Want de kerk is de kerk der ware gelovigen, dat zijn de aan Christus gegevenen door de Vader, voor wie Hij zich gegeven heeft tot verzoening van hun zonden. De kerk is dus met andere woorden ook bij Coccejus de kerk der verkorenen zoals dit bij alle

109. *O.c.*, V, 149.

110. *O.c.*, V, 110.

111. In zijn *Summa Theologiae*, (Locus 25) Cap. LXXIV, 51 omschrijft Coccejus de kerk als volgt: 'Zij is de Kerk van de levende God, d.w.z. de menigte die het Woord van God zelf alleen hoort en gelooft en door het geloof in Hem is verenigd, vergaderd in de naam van Christus om Zijn Woord te vertellen en te horen en Zijn bevelen te doen en niemand anders dan Hem als Hoofd erkennen'.

112. *Aphorismi contra Pontificios*, (Opera, VIII), Disputatie VII, 3: Una est Ecclesia. Wel aanvaardt Coccejus ten dele de onderscheiding tussen de zichtbare en onzichtbare kerk. De zichtbare kerk is 'de vergadering van de belijders, waarin de kerk is' (Coetus profitentium, in quo est Ecclesia, est visibilis). Onder hen kunnen echter hypocrieten en afvalligen zich bevinden. De kerk is echter niet zichtbaar als het gaat om de vereniging met God en Christus, al kunnen deze gelovigen wel uit de effecten van deze gemeenschap met God en Christus door ons worden gekend (VII, 15).

113. *Aphorismi*, VII, 5.

orthodox-gereformeerden het geval is geweest. De kerk wordt dan ook uitdrukkelijk 'de vergadering der uitverkorenen, geroepenen en gelovigen, of ook de vergadering der rechtvaardigen' genoemd.¹¹⁴ Coccejus verbindt de verkiezing van de kerk uitdrukkelijk met de verkiezing van Christus zelf.¹¹⁵

Dat de kerk ook nog kan gezien worden als de kerk van het verbond in een ruimere zin zoals wij dit bij Calvijn hebben aangetroffen, is bij Coccejus voorzover ons bekend niet terug te vinden. Wel is ons uit het bovenstaande gebleken, dat in de toeleiding tot het verbond, althans in haar eerste twee fasen, de hele empirische gemeente (of beter gezegd: alle mensen), tot wie de prediking van het evangelie en het daarin opgesloten bevel tot geloof alsook de op voorwaarde van geloof aangeboden belofte komt, bij het verbond wordt betrokken, zonder dat er echter sprake is van een zijn in het verbond. Deze opmerkelijke tussenpositie, waarin de gemeente als adres van de evangelieverkondiging verkeert, troffen wij ook al aan bij Olevianus.

Coccejus spreekt in dit verband van een 'uitwendige roeping', waarmee hij het tot allen komende bevel om te geloven bedoelt.¹¹⁶ Deze uitwendige roeping als zodanig laat hen echter (nog) niet delen in het heil. Integendeel. Zij kunnen ermee verloren gaan. Dat betekent, dat men door deze uitwendige roeping nog geen deel van de kerk gaat uitmaken.

Voorzichtigheid is hier dus geboden. Juist omdat de scheiding tussen ware en niet ware gelovigen door mensen zo moeilijk is te maken, vindt Coccejus het gevaarlijk om binnen de ruimte van de kerk te stellen, 'dat Christus voor allen, zonder uitzondering is gestorven', ook al weet hij, dat dit wordt gedaan door 'geleerden, die zich bijzonder voor Gods Kerk verdienstelijk gemaakt hebben en die de vrede en verdraagzaamheid liefhebben'.¹¹⁷

Daar staat min of meer tegenover, dat Coccejus in zijn betoog over het verbond vele malen over 'ons' spreekt, waarmee hij dan de gelovigen bedoelt. Al past hij dus binnen de gemeente de separatie toe tussen niet (ware) gelovigen en gelovigen, verhindert dit hem niet om deze gemeente inclusief te zien als de gemeente der gelovigen, die mogen behoren tot de 'erfenis', die de Vader in zijn eeuwig testament aan Christus gegeven heeft op grond van Zijn verzoening en tot hun eeuwig behoud.

114. *Aphorismi*, VII, 1: Quid Ecclesia? Resp. Coetus electorum, vocatorum & fidelium: vel, coetus iustorum.

115. *Disputationes*, L, 6: Connexam igitur esse Electionem Ecclesiae cum electione Christi.

116. *O.c.*, VI, 179.

117. *O.c.*, V, 145, 149. Wellicht heeft Coccejus hier de Saumurse theologen op het oog, die òn het universele van Christus' verzoening òn de verdraagzaamheid hoog in hun vaandel hadden staan. Er zijn in de *Summa Doctrinae* echter ook passages aan te wijzen, waarin Coccejus hen bestrijdt, zonder hen overigens bij name te noemen. Met name geldt dit, wanneer Coccejus de gedachte afwijst, dat de verzoening van Christus gescheiden wordt van de toepassing ervan door de Geest. Telkens beklemtoont Coccejus, dat met de verzoening door Christus ook het verzoende volk, de erfenis door de Vader aan Christus is gegeven. Als Borg is er ook een volk, waarvoor Christus Borg is. Zie over de relatie tussen Coccejus en de Saumurse theologen o.a. F.P. van Stam, *O.c.*, 404 s.

Coccejus gaat in zijn verbondsleer ook uitvoerig in op de sacramenten. Het blijkt, dat hij evenals de kerk ook deze plaatst in het kader van het geloof, waardoor wij met Christus verenigd worden en delen in zijn heil. Met name komt dit uit in het avondmaal, omdat daarin de vereniging met Christus in het eten en drinken van zijn verbroken lichaam en vergoten bloed duidelijk zichtbaar wordt betekend en verzegeld.¹¹⁸

Maar ook met de doop wordt het daadwerkelijk delen in het heil door het geloof niet automatisch zoals bij Rome¹¹⁹ maar wel reëel verbonden.

Coccejus is daarom ervan overtuigd, dat in het reformatorisch belijden met evenveel en zelfs met meer recht van de doop beleden wordt, dat daarin 'de verdiensten van Christus worden toegepast', en dat heel persoonlijk. Want 'de Sacramenten verzekeren alle gelovigen afzonderlijk ervan, dat zij door het geloof gemeenschap hebben met Christus en dat derhalve Christus' verdiensten de hunne zijn'.¹²⁰

Sterke nadruk valt hierbij op het geloof zoals opnieuw blijkt uit wat Coccejus erop laat volgen. 'Want er is geen andere werkelijke toepassing van Christus' verdiensten, waardoor Christus' verdiensten de onze worden, dan alleen in de gemeenschap met Christus, die wij met Hem door het geloof vanwege Gods genade hebben...'.¹²¹

De vraag is, of Coccejus dat ook van kracht laat zijn voor de jonge kinderen, die gedoopt worden. In principe is dit inderdaad het geval. Want ook dan worden doop en geloof door Coccejus met elkaar verbonden, op grond waarvan de kinderen behoren tot de kerk, in de zin zoals wij boven hebben beschreven.¹²² Wel wordt daardoor tegelijk enige reserve ingebouwd, omdat niet het gedoopt zijn als zodanig maar het geloven van het kind doorslaggevend is. Daardoor wil Coccejus verhinderen, dat ervan wordt uitgegaan, dat er sprake is van een automatisch delen in het heil.

Dat verhindert Coccejus overigens niet om te stellen, dat de doop 'terecht aan de kinderen bediend' wordt, want 'met recht worden zij voor gelovigen gehouden'. Toch komt ook dan weer de boven al gesignaleerde reserve naar voren, als hij direct erop laat volgen: '... òf hoopt men, met de nodige liefde, en uit de aard der zaak'¹²³, dat zij belijdenis afleggen van hun geloof en gelovigen zijn,

ook al struikelen zij vele malen en blijven zij in bepaalde opzichten, wat hun plicht aangaat, in gebreke'. Coccejus wil daarmee op zijn minst ruimte geven voor de realiteit van het nog niet geloven van de kinderen en de jeugd der gemeente en legt daarom de verbinding tussen het als kind gedoopt zijn en de latere geloofsbelijdenis bij het volwassen zijn, waarop de ouders hopen.

Coccejus bouwt ook hier een zekere trapsgewijze voortgang in, wanneer hij ervan uitgaat, dat de heiligheid, die op grond van de belofte ook het zaad van de gemeente toekomt, 'verschillende trappen' ('gradus') kent. Daarbij maakt hij echter tegelijk duidelijk, dat niet alleen de verkiezing maar ook de verwerping hierin doorwerken. Coccejus stelt namelijk, 'dat dit Zaad niet in zijn geheel verworpen kan worden, maar dat daarin altijd een overblijfsel of 'kataleimma' aanwezig is, dat deel heeft aan de wedergeboorte en de zaligheid'.

De verkiezing en de verwerping worden hier, in de eerste 'trap', door Coccejus op een kritische wijze op het verbond betrokken. Alleen is het dan merkwaardig, dat hij in de tweede trap op één of andere manier de verwerping laat wegvallen en stelt, 'dat zelfs de verworpenen binnen dat zaad te bestemder tijd aangenomen zullen worden'.

In de derde trap zet Coccejus deze positieve lijn voort door ervan uit te gaan, 'dat degenen die geboren werden uit de Heiligen in Israël, in de Kerk geboren zijn' en zo van Satans rijk zijn bevrijd en 'van kindsbeen af de melk van het hemels onderricht ingedronken hebben'.¹²⁴

Toch blijkt Coccejus hiermee niet te willen zeggen, dat allen die als kinderen besneden of gedoopt zijn behouden worden. Wel is dit voor hem de grond om aan te nemen, dat wanneer deze kinderen jong sterven, zij 'niet uit het volk van God weggefallen zijn, maar overgezet zijn in het koninkrijk der hemelen en geheiligd zijn door de Heilige Geest der belofte'.

Het argument, dat Coccejus daarvoor aanvoert, is in het licht van het bovenstaande opmerkelijk. Hij beroept zich namelijk dan niet op een in de kinderen aanwezig geloof of zaad van het geloof zoals in de lijn van zijn verbinding tussen kinderdoop en geloof te verwachten was en ook in de orthodox-gereformeerde traditie veelvuldig voorkomt.

Coccejus voert juist een omgekeerde argumentatie aan. Hij meent dat er niets is, 'dat Gods Verbond vernietigt dan alleen ongeloof en verwerping van Gods woorden'. Maar omdat 'daarvan bij kinderen geen sprake' is, gaat dit bij de jonggestorven kinderen niet op. Zij zijn dus zonder meer in het verbond begrepen, toen zij stierven en delen daarom in de zaligheid.

Intussen sluit dit in, dat de jonge, gedoopte kinderen wat het geloof betreft zich bevinden in een nog niet ingevulde ruimte, waar noch van geloof noch van ongeloof sprake is. Maar dat geloof of ongeloof komt er wel bij het opgroeien. Dan laat Coccejus doorschemeren, dat als er geen geloof is, er dan alsnog

aangeeft: des selfs natuurlijken aart'. Vgl. zijn *De Leere Van het Verbond En Testament Gods, kort en grondig verklaart*, 2e dr., Amsterdam 1689.

124. *O.c.*, XIII, 454.

118. *O.c.*, XIII, 464 vv.

119. *O.c.*, XIII, 432-437.

120. *O.c.*, XIII, 438.

121. *O.c.*, XIII, 438.

122. *Aphorismi*, VII, 7: Ita infantes fidelium pertinent ad Ecclesiam. Dat ook hier het geloof bij Coccejus doorslaggevend is, blijkt uit zijn opmerking, dat 'zij die geloven, ook al zijn ze nog niet gedoopt, tot het lichaam van de kerk behoren, ook al is dit voor de mensen nog verborgen'. Dit past Coccejus dan ook toe op de kinderen.

123. *O.c.*, XIII, 450: ...naturalij ejus ingenio... Dit kan m.i. beter vertaald worden met 'overeenkomstig de natuurlijke geaardheid' of zoals de oudere vertaling van J. van der Waeyen

sprake is van 'wegvallen uit het volk van God', en dat houdt in, dat men dan ook niet (meer) in het verbond is opgenomen. Want opnieuw wordt hier met klem door hem bevestigd, dat alleen de gelovigen delen in het genadeverbond. Overigens wordt de mogelijkheid, dat gedoopte kinderen die later door hun ongelooft buiten het verbond vallen, door Cocceus slechts heel impliciet aangegeven. Hij spreekt het niet uitdrukkelijk uit. Waarop hij wel uitvoerig ingaat, is de troost en de zekerheid, die gelovige ouders mogen hebben ten opzichte van de zaligheid van hun jong gestorven kinderen.

Heilsgeschiedenis en heilsorde: verschillende onderzoeksresultaten

We willen nu tenslotte nog ingaan op de al eerder gestelde vraag, hoe heilshistorisch en/of heilsordelijk de verbondsleer van Cocceus eruit ziet. We zijn daarop nog niet expliciet ingegaan, omdat we menen, dat we dit vragencomplex pas goed kunnen overzien, wanneer we eerst datgene wat Cocceus onder het verbond zelf verstaat geheel of althans grotendeels hebben behandeld. We raken daarmee een vraagstelling, die altijd in het Cocceus-onderzoek centraal heeft gestaan en vaak reeds aan het begin, en dat wil meestal zeggen vanuit reeds vaststaande theologische apriori's, aan de orde is gesteld.¹²⁵

Globaal genomen kan worden gesproken van twee lijnen in dit onderzoek. De meest gangbare interpretatie gaat uit van de gedachte, dat Cocceus' verbondsleer vooral heilshistorisch moet worden verstaan.

Men laat dan de zogenaamde abrogatielcer de kern van Cocceus' verbondsbeschouwing bepalen. Cocceus gaat namelijk uit van een geleidelijke afschaffing van het werkverbond, waarvoor een evenzeer geleidelijke doorvoering van het genadeverbond in de plaats komt. De etappes, waarin deze afschaffing zich voltrekt, bepalen de verbondsgeschiedenis, die tegelijk de hele geschiedenis als zodanig omvat, vanaf de zondeval tot en met de voleinding der tijden. Er zijn vijf momenten in de geschiedenis, waarin deze steeds verder gaande afschaffing plaatsvindt. De zondeval, de oprichting van het genadeverbond, de tijd der belofte in het Oude Testament, waarin het Nieuwe Testament wordt aangekondigd, de dood van het lichaam bij het persoonlijke sterven en tenslotte de opwekking van het lichaam op de jongste dag.

We achten het in het kader van onze behandeling niet nodig om diep in te gaan op de aard van deze verschillende trappen in de afschaffing van het werkverbond. Wij verwijzen daarvoor naar de reeds bestaande studies.¹²⁶ We beperken ons tot het maken van enkele opmerkingen.

Het is ons duidelijk geworden, dat het werkverbond door de zondeval wel is

geschonden en verbroken, maar niet heeft opgehouden te bestaan. Er is toen slechts een eerste fase in de afschaffing gekomen, die daardoor gekenmerkt wordt, dat het werkverbond voor de mens niet meer de mogelijkheid in zich heeft om tot het eeuwige leven te brengen. Door de zonde is immers uitgesloten, dat de mens nog aan de in het werkverbond gestelde voorwaarde van volkomen gehoorzaamheid voldoet.

Deze component is dus vanaf de zondeval uit het werkverbond weggefallen. Maar zij is op dat moment de enige. Want de eis om te gehoorzamen blijft van Godswege nog volledig overeind staan. Daarom wordt de mens ook na de zondeval met deze eis en zo met het werkverbond zelf geconfronteerd. In die zin blijft het werkverbond door de geschiedenis heen van kracht. Dat geldt ook wanneer de volgende fasen in de afschaffing hebben plaats gevonden. Het houdt pas werkelijk op bij de laatste afschaffing, door de opwekking van het lichaam, maar dat is dan ook tegelijk het einde van de geschiedenis.

Dit blijvende karakter van het werkverbond in de geschiedenis is een belangrijk gegeven in Cocceus' verbondsleer. Er blijkt uit, dat Cocceus zijn verbondsleer inkadert in een voortgaand historisch proces, dat bepaald wordt door de na elkaar zich voltrekkende afschaffingen van het werkverbond. Daarmee is tegelijk het heilshistorisch karakter van Cocceus' verbondsleer aangetoond.

In het onderzoek is dit aspect sterk beklemtoond. Men heeft vooral het nieuwe, het moderne van Cocceus' verbondsleer erin ontdekt. Op deze manier heeft Cocceus laten merken, dat hij gevoelig is geweest voor de ontwikkeling van het denken in de zeventiende eeuw, dat steeds meer beheerst werd door het klimaat van de Verlichting, waarin de idee van de voortgaande ontwikkeling van de geschiedenis één van de belangrijke Leitmotive is geworden. Cocceus zou zich daarbij hebben aangesloten.

Men meent daarvan een duidelijk bewijs te vinden in het gegeven, dat de volgelingen van Cocceus grote openheid hebben getoond voor de cartesiaanse filosofie en voor het ontwikkelingsdenken van de Verlichting als zodanig. Karl Barth geeft het kernachtig aan, wanneer hij zegt, dat de foederaaltheologie in die tijd steeds meer uitgroeit van een (reformatorische) 'theologische Historik' tot een 'Philosophie der allgemeine Religionsgeschichte', waarin het heil wordt gereduceerd tot een 'stufenmässigen 'Erziehung des Menschengeschlechts''.¹²⁷ Zo gezien gaat de verbondstheologie van Cocceus vrijwel parallel lopen met die van de remonstrant Van Limborch, waarin ook deze veralgemenisering van het verbond met het accent op de opvoedingsidee centraal staat.

Het is inderdaad mogelijk om op deze wijze de heilshistorische component in Cocceus' verbondsleer te interpreteren. Cocceus zelf heeft daarvoor ook aanleiding gegeven, wanneer hij de historische dynamiek een sterke rol laat spelen

125. De één maakt zich daaraan meer schuldig dan de ander. Zo is de behandeling, die H. Faulenbach van Cocceus' verbondsleer geeft, wel heel duidelijk door een door Barth geïnspireerde openbaringsleer beïnvloed, hetgeen al uit de titel van zijn boek blijkt: *Weg und Ziel der Erkenntnis Christi*.

126. Zie voor een overzicht van het Cocceus-onderzoek o.a. W.J. van Asselt, *A.w.*, I vv.

127. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, Zürich 1953, 59. Vgl. ook N.T. Bakker, *A.w.*, 139, 168. Ook J. Moltmann interpreteert Cocceus in deze richting. Vgl. J. Moltmann, 'Geschichtstheologie und pietistisches Menschenbild bei Johann Cocceus und Theodor Undereyck', *Evangelische Theologie*, 8 (1959), 343 ff.

in het geheel van zijn theologie, met name in de hermeneutische partijen daarvan, waarin typologie en profetie een structurele plaats innemen. Ook in zijn verbondsleer valt het op, dat Coccejus grote aandacht geeft aan de voortgang van het genadeverbond, binnen het Oude Testament en vooral in de relatie van het Oude tot het Nieuwe Testament.¹²⁸ Het voert ons echter te ver om daarop nu dieper in te gaan, mede omdat het slechts zijdelings de kern van onze thematiek aangaat.

De abrogatieleer is niet ongereformeerd

Wat wij zelf nogmaals willen beklemtonen, is, dat Coccejus met zijn abrogatieleer als zodanig niet buiten de traditie van de orthodox-gereformeerde verbondsleer is getreden. Want het is ons telkens opgevallen, dat de orthodox-gereformeerde theologen zonder uitzondering oog hebben gehad voor een voortgaande verbondsgeschiedenis. Bij Calvijn is dit al begonnen. Maar zelfs ook Beza en Zanchius, die zo sterk vanuit de eeuwigheid dachten, hebben voor deze voortgaande verbondsgeschiedenis oog gehad. Al moet er wel direct aan worden toegevoegd, dat zij er in de verdere uitwerking van hun verbondsidee weinig of niets mee hebben gedaan. Coccejus sluit zich dus ook hierin aan bij de bestaande gereformeerde traditie.

Daarbij moet nog een paar aspecten worden bedacht. In de eerste plaats is het zo, dat deze leer wel uitvoerig wordt beschreven in Coccejus *Summa Doctrinae*, zijn specifieke boek over het verbond, en daar de structuur ervan bepaalt, maar dat zij veel minder expliciet en nadrukkelijk voorkomt in zijn dogmatiek, de *Summa Theologiae*.¹²⁹ Ook in de twee disputaties, die hij aan het verbond wijdt, is de abrogatieleer in de specifieke vorm van de *Summa Doctrinae* niet opvallend aanwezig. Blijkbaar neemt deze leer toch ook weer niet zo'n essentiële plaats in zijn theologie in, dat zij in de complete weergave ervan niet kon worden gemist. Wellicht is het ook mede daaruit te verklaren, dat de volgelingen van Coccejus deze leer evenmin hebben overgenomen.

Anderzijds is het zo, dat deze abrogatieleer ook bij de orthodox-gereformeerde theologen vóór Coccejus niet geheel afwezig is. We wezen daar zojuist al op. Ze komt weliswaar bij hen niet frequent voor, maar zij komt wel voor, ook terminologisch. Bij Gomarus bijvoorbeeld hebben we haar al in aanzet kunnen constateren. Maar nog duidelijker en meer uitgewerkt vinden wij haar terug bij Johannes Cloppenburg.

Zijn verbondsleer gaan wij nu niet behandelen, maar wat wij wel van hem willen opmerken, is, dat hij door zijn gereformeerde collega's, niet het minst

door Gisbertus Voetius, als een voluit gereformeerd theoloog werd beschouwd. Daar deed zijn abrogatieleer kennelijk niets van af, noch het daarin opgesloten evolutieve accent, waardoor ook Cloppenburg onder andere de vergeving in het Oude Testament van een lager niveau achtte dan de vergeving in het Nieuwe Testament. Wel is het zo, dat hij nog niet een expliciet gefaseerde abrogatie kende zoals Coccejus.

Met de notie van de abrogatie als zodanig zijn Cloppenburg en ook Coccejus volledig binnen de bestaande gereformeerde kaders gebleven.¹³⁰ Het is voor het verstaan van Coccejus dan ook geen onbelangrijk gegeven dat hij zich in zijn abrogatieleer bewust bij Cloppenburg heeft willen aansluiten.¹³¹

De heilsordelijke structuur

Wij vragen voor deze kant van Coccejus' verbondsleer en in het bijzonder voor zijn abrogatieleer de aandacht, omdat wij, na in het kort te hebben stilgestaan bij de heilshistorische structuur van het verbond, nu ons richten op de heilsordelijke structuur, die evenzeer in Coccejus' verbondsleer is terug te vinden. Het is te begrijpen, dat in het onderzoek er ook geweest zijn, die deze heilsordelijke structuur voor Coccejus meer kenmerkend vinden dan de heilshistorische.¹³² Zij richten zich vooral op de tweede abrogatie, waarin (de werking van) het werkverbond wordt ongedaan gemaakt door de oprichting van het genadeverbond.

Het opmerkelijke daarvan is namelijk, dat Coccejus op die plaats en op dat moment van de heilsgeschiedenis het genadeverbond compleet of bijna compleet gaat behandelen¹³³, en dat het verbond dan niet alleen een persoonlijke structuur krijgt maar tevens een nagenoeg tijdloze uitwerking. Kennelijk is het

130. Vgl. D.N.J. Poole, *The History of the Covenant Concept from the Bible to Johannes Cloppenburg*, San Francisco 1992, 211-257.

131. N. Diemer schaaft echter ook Cloppenburg onder de humanistisch georiënteerde theologen binnen het Gereformeerd Protestantisme (A.w., 53). Vgl. verder N.J. Poole, *O.c.*, 250-252.

132. W.J. van Asselt spreekt van 'twee modellen', die hij aanduidt als het 'evolutiemodel' en het 'synthesemodel'. Het eerste legt het accent op de voortgaande heilsgeschiedenis, het tweede op de heilsordelijke neerslag van de openbaring van God in het leven van de mens. Het laatste model is echter gecompliceerd en wordt dus met het woord 'heilordelijk' niet geheel gedekt. Dat ligt niet zozeer aan Coccejus als wel aan de verschillende theologische referentiekaders van de onderzoekers. We moeten dit echter laten rusten. Zie W.J. van Asselt, A.w., 1-9.

133. Na in hoofdstuk IV (*Summa Doctrinae*) het genadeverbond tegenover het werkverbond geplaatst te hebben en aangegeven te hebben, wat er van dit werkverbond vervalt en wat ervan blijft gelden, wordt in dit hoofdstuk al een vrijwel compleet overzicht gegeven van de inhoud van het genadeverbond. Daarin komen niet alleen de deugden van God maar ook de goederen van het genadeverbond ter sprake als ook de Middelaar, het geloof, Gods welbehagen en de belofte. In de hoofdstukken V t/m IX wordt dit alles nog nader uitgewerkt tot en met het uiteindelijke doel ervan. Daarna wordt pas in hoofdstuk X de derde afschaffing van het werkverbond aan de orde gesteld, die gericht is op de belofte op weg naar de tijd der vervulling in het Nieuwe Testament. Opmerkelijk is, dat in verbinding met deze derde afschaffing de goederen, de sacramenten het leergezag en de regering der kerk worden behandeld. Maar Coccejus spreekt hier niet over het genadeverbond maar over het Nieuwe Testa-

128. Hoe belangrijk voor Coccejus deze heilshistorische component in het genadeverbond is, blijkt o.a. uit het gegeven, dat hij in zijn *Disputationes* een speciale disputatie wijdt aan het verbond der genade in betrekking tot de verhouding tussen het Oude en Nieuwe Testament (De Foedere Gratiae in Veteri ac Novo Testamento).

129. Vgl. W.J. van Asselt, A.w., 112.

voor Coccejus mogelijk om hier vrijwel geheel de notie van een voortgaande verbondsgeschiedenis los te laten en op systematische wijze zijn visie op het genadeverbond te ontwikkelen.

Daaruit kunnen wij opmaken, dat de heilshistorische component in Coccejus' verbondsleer geen essentiële plaats inneemt, laat staan een overheersende en structuurbepalende betekenis heeft.¹³⁴ Ze vormt eerder voor hem het dogmatische kader, waarin hij zijn behandeling van het genadeverbond een goede plek meent te kunnen geven. Het werkverbond en zijn afschaffing hebben daarbij niet zozeer de functie om aan te geven, dat en hoe Gods verbondshandelen een historisch voortgaand handelen is als wel om de structuur aan te brengen, waarop en waarnaar het genadeverbond is afgestemd.

Die structuur wordt daardoor bepaald, dat de in het werkverbond gestelde eis tot gehoorzaamheid ook in het genadeverbond van kracht blijft, maar wel zo, dat zij nu niet voor de mens tot voorwaarde dient om in het verbond door God te worden aangenomen, maar als een voorwaarde die door Christus met zijn gehoorzaamheid tot in zijn dood is vervuld en op grond waarvan de mens, nu niet meer door de werken maar door het geloof, mag delen in het door Hem verworven heil.¹³⁵

Wanneer wij dit gegeven willen aanduiden als de heilsordelijke component in Coccejus' verbondsleer, krijgt dat een nadere motivering vanuit de manier, waarop Coccejus het genadeverbond zelf structureert. We vinden daarin namelijk op meerdere momenten deze heilsordelijke component terug.

De eerste keer is dat bij de toeleiding tot het genadeverbond. We hebben de heilsordelijke gang van zaken daarbij boven reeds behandeld, en volstaan nu met daar-naar te verwijzen. De tweede keer kwamen wij het tegen in de toepassing van de belofte, die God in het heil in Christus, gegrond in het eeuwig testament, aan de zijnen heeft geschonken. Deze 'toepassing' is nauw verbonden met de 'toeleiding'. Voor een deel valt ze ermee samen, maar voor een deel gaat zij er ook bovenuit, omdat de toepassing doorloopt tot in het genadeverbond. Want niet alleen op de weg naar het genadeverbond gaat het heilsordelijk toe, maar eenmaal in het genadeverbond opgenomen, zet de heilsordelijke toepassing van het heil zich voort. Ook dat hebben wij al eerder behandeld.

ment. Het gaat om de 'goederen van het Nieuwe Testament', enz. Voorzover wij konden nagaan zijn echter het Nieuwe Testament en de Nieuw-testamentische bedeling van het genadeverbond aan elkaar gelijk. Dat geeft aan, dat Coccejus hier wel een heilshistorische notie meeneemt in zijn verbondsleer maar deze tegelijk vermengt met de heilsordelijke notie. Vooral uit de manier, waarop hij over de goederen van het Nieuwe Testament (Hoofdstuk XII) spreekt wordt dit, zoals we nog zullen zien, duidelijk.

134. Het heilshistorische komt in de ene afschaffing van het werkverbond meer naar voren dan in de andere. Zo dragen de eerste (zondeval), derde (profetie en vervulling) een uitgesproken heilshistorisch karakter. Tot op zekere hoogte ook de vijfde afschaffing (volëinding). Maar bij de tweede afschaffing (genadeverbond) is het min of meer half om half, met het zwaartepunt op het heilsordelijke. De vierde afschaffing (dood van de individuele gelovige) is uitsluitend heilsordelijk te verstaan. Vgl. D. Kroneman, A.w., 125.

135. *Summa Doctrinae*, IV, 78-82.

Terugkoppeling naar het heilshistorische bij de derde afschaffing

Wat er nu nog overblijft, is het derde moment, waarop de heilsordelijke gang van en binnen het genadeverbond gestalte krijgt, maar het dan toch moet afleggen tegen het heilshistorische karakter van Gods heilshandelen. Dat gebeurt, wanneer Coccejus de boven al genoemde 'goederen van het Nieuwe Testament' ter sprake brengt. Het zijn er 'voornamelijk zes in getal'.¹³⁶ We volstaan met ze op te noemen, zonder er al te diep op in te gaan.

1. 'Het eerste goed is de openbaring van de volmaakte gerechtigheid'. Deze voldoet aan de wet en brengt daarom voor velen verzoening en het eeuwige leven aan. Deze openbaring heeft gestalte aangenomen in de Zoon, Jezus Christus en Zijn volmaakte gehoorzaamheid tot in de dood. Tegelijk wil Coccejus ermee duidelijk maken, dat het evangelie de wet niet afschaft maar bevestigt.

2. 'Het tweede goed is de duidelijke bekendmaking van Gods naam', die ook in en door Christus wordt gerealiseerd. Met de naam van God zijn zijn deugden onlosmakelijk verbonden, met name zijn barmhartigheid en gerechtigheid.¹³⁷

3. 'Het derde goed van het Nieuwe Testament is de inschrijving van Gods Wet in het hart'. Te begrijpen is, dat Coccejus zich hier beroept op Jeremia 31:33 en Hebrëen 8:10. Het staat tegenover het schrijven van de Wet op stenen tafelen zoals 2 Korinthe 3:3 aangeeft.¹³⁸

4. 'Het vierde goed is de vrijpraak van het geweten', die gelijk staat met 'vervolmaking, heiligmaking, vergeving en rechtvaardiging'.¹³⁹

5. 'Het vijfde goed is de vrijheid, die staat tegenover het knechtschap', waarin de vrees voor de dood overheerst. Dat laatste kwam voor in het Oude Testament, met name vanwege 'het ondraaglijke juk' der ceremoniële wetten. Christus volgt hier Mozes op.¹⁴⁰

6. 'Het zesde goed van het Nieuwe Testament is de Vrede', die 'staat tegenover de vijandschap tussen Israël en de heidenen, die er voor de komst van Christus was'.¹⁴¹

Overzien wij deze zes goederen van het Nieuwe Testament, dan wordt duidelijk, dat hierin het heilsordelijke element vooral naar voren komt in de eerste vier goederen en in de laatste twee terugtreedt ten behoeve van het heilshistorische. Toch is het heilsordelijk ook dan niet geheel afwezig. Dat blijkt vooral,

136. *Summa Doctrinae*, XII, 350.

137. *O.c.*, XII, 351.

138. *O.c.*, XII, 352.

139. *O.c.*, XII, 353.

140. *O.c.*, XII, 354. Coccejus' visie op de Decaloog is overigens ambivalent. Enerzijds is ze voortzetting van de natuurwet en bevat zij voorschriften van het werkverbond. Anderzijds krijgt zij haar plaats in het genadeverbond. Die ambivalentie kenmerkt ook wat Coccejus ziet als de zegeningen van de wet, die zowel tijdelijk als eeuwig zijn. Vgl. S. Strehle, *O.c.*, 231 ss.

141. *O.c.*, XII, 355.

wanneer Coccejus telkens moet toegeven, dat genoemde goederen ook al onder het Oude Testament werden gevonden, zij het in geringere mate en omvang.¹⁴² Dat gegeven keert terug als de sacramenten en de kerk van het Nieuwe Testament worden besproken.

De heilshistorische component overheerst bij de laatste twee goederen echter zonder meer. Maar dan moet niet worden vergeten, dat Coccejus deze goederen niet thematiseert vanuit het genadeverbond maar vanuit het Nieuwe Testament in zijn tegenoverstelling ten opzichte van het Oude Testament. Dat betekent, dat het heilshistorische element hier min of meer los staat van het genadeverbond, althans in zijn engere zin.

Door in deze hoofdstukken de tegenstelling tussen het Oude en Nieuwe Testament sterk op de voorgrond te plaatsen, heeft Coccejus overigens wel de kritiek van de orthodox-gereformeerden op de hals gehaald, hoewel hij zich hierin grotendeels aansloot bij Cloppenburg. Dat gold speciaal zijn visie op de rechtvaardiging en vergeving der zonden in en door Christus, die volgens hem in het Nieuwe Testament veel vollediger (wegneming van de schuld) tot openbaring komt dan in het Oude Testament (bedekking van de schuld).¹⁴³

Kennelijk heeft hij daarmee willen bereiken, dat hij na de sterk heilsordelijke invulling van het genadeverbond in de voorafgaande hoofdstukken, verbonden met de tweede afschaffing van het werkverbond, daarna een heilshistorische inhaalmanoeuvre houdt door bij de derde afschaffing het nieuwe van het Nieuwe Testament in het centrum van de aandacht te trekken. Het is alsof Coccejus zo een evenwicht wil totstandbrengen tussen het heilshistorische en het heilsordelijke karakter van het verbond.

We wezen zojuist erop, dat het zware heilshistorische accent in Coccejus' verbondsleer inclusief de daarin opgenomen tegenstelling tussen het Oude en Nieuwe Testament de theologische discussie heeft beheerst. Dat gebeurde al tijdens Coccejus' leven maar kwam pas goed op gang na zijn dood.¹⁴⁴ Dat heeft mede tot oorzaak, dat het juist die kant van zijn verbondsleer is geweest, die werd gehonoreerd door dat deel van zijn volgelingen, dat gevoelig was voor de nieuwere en door de Verlichting geïnspireerde ontwikkelingen in de theologie. Daartegenover is de heilsordelijke lijn doorgetrokken door de zogenaamde bevindelijke Coccejanen, die het persoonlijk-mystieke en tijdloze aspect

142. S. Strehle meent dan ook, dat bij Coccejus het verschil tussen het Oude en Nieuwe Testament niet van wezenlijke aard is: Vgl. *O.c.*, 230: 'Yet, regardless of any formal differences, there remains invariably in both testaments the same special object of faith as well as the same redemptive graces in Christ'. Wel komt het erop neer, dat Coccejus de negatieve kant van de oudtestamentische beleving van het genadeverbond sterk beklemtoont om het positieve en meerdere van het nieuwtestamentische verbondsleven des te beter te kunnen laten uitkomen (*O.c.*, 232 s.).

143. Coccejus stelt, dat 'de heiligen van het Oude Testament (...) de openbaring van deze gerechtigheid (sc. van Christus) niet gekend' hebben. (*O.c.*, XII, 350). Vgl. W.J. van Asselt, 'Voetius en Coccejus over de rechtvaardiging', J. van Oort, e.a. (Red.), *De onbekende Voetius*, Kampen 1989, 38 vv.

144. Vgl. o.a. W.J. van Asselt, 'Voetius en Coccejus over de rechtvaardiging', *A.w.*, 32-47.

van Coccejus' verbondsleer hebben verwerkt en daardoor weer dicht in de buurt van de voetiaanse erfenis zijn terecht gekomen.¹⁴⁵

Korte evaluatie

Vanuit deze ambivalente denkwijze van Coccejus is het te begrijpen, dat ook het onderzoek van zijn verbondsleer ditzelfde ambivalente karakter heeft gehad en nog steeds blijft houden. Er helemaal uitkomen, is kennelijk moeilijk. Dat vindt waarschijnlijk zijn oorzaak in het feit, dat Coccejus zelf er niet helemaal uitgekomen is.

Wat bij ons als eind-impressie overblijft, is toch vooral, dat Coccejus in de kern van zijn verbondsleer zich heeft aangesloten bij de voorafgaande en hem omringende maar niet altijd met hem sympathiserende, orthodox-gereformeerde traditie. De belangrijkste varianten die hij daarbij inbrengt, hebben niet in de eerste plaats betrekking op zijn beschouwing van het genadeverbond als zodanig, maar liggen meer op het terrein van zijn openbaringsleer. Daarin heeft hij een veel sterker accent gelegd op de voortgang van de openbaring, hetgeen hij onder andere concretiseerde in het nadruk leggen op het tekort van het Oude Testament als tijd van de belofte in vergelijking met het Nieuwe Testament als de tijd van de vervulling. Daaruit heeft Coccejus zowel dogmatische als ethische consequenties getrokken.

Wat zijn visie op het genadeverbond zelf betreft neemt Coccejus in vergelijking met zijn orthodox-gereformeerde voorgangers en tijdgenoten in zoverre een eigen plaats in, dat hij de verkiezing veel sterker verstaat als verkiezing in Christus en daarmee verkiezing en verbond nauw op elkaar betreft. Om dat mogelijk te maken bracht hij de verkiezing op enige afstand van het goddelijke decreet van de dubbele predestinatie. Eén van de gevolgen (of motieven!) daarvan is geweest, dat Coccejus veel meer spreekt over het geloof in Christus en over de gelovigen, inclusief het accent op de daad van het geloof en de heilsordelijke weg tot en in het geloof, dan dat hij het heeft over de verkiezing en de verkorenen, laat staan over de (dubbele) predestinatie en de gepredestineerden, de van eeuwigheid verkorenen en verworpenen. Toch geldt ook dan, dat er ten principale geen wezenlijk verschil bestaat tussen Coccejus en de orthodox-gereformeerde traditie. Want hoezeer Coccejus de verkiezing wilde invullen vanuit het heil in Christus en ze daarom nagenoeg met het pactum salutis liet samenvallen, het object van deze verkiezing is ook bij Coccejus reeds bepaald door het eeuwig decreet van Gods dubbele predestinatie. En daar valt uiteindelijk de beslissing over het gereformeerd-zijn van Coccejus.

145. Vgl. o.a. F.G.M. Broeyer, 'Franciscus Burman, een coccejaan in voetiaans vaarwater', *Een richtingenstrijd in de Gereformeerde Kerk*, *A.w.*, 104-130. Zie ook J. van den Berg, 'Het stroomlandschap van de Gereformeerde Kerk in Nederland tussen 1650 en 1750', *A.w.*, 21 v. en idem, 'Die Frömmigkeitsbestrebungen in den Niederlanden', M. Brecht (Red.), *Geschichte des Pietismus, Das 17. und frühe 18. Jahrhundert*, I, Göttingen 1993, 98 f.

Daarom kon en wilde ook Coccejus met de Orthodoxie strijd voeren tegen de remonstranten. Als wij Coccejus' verbondsleer leggen naast die van de in het vorige hoofdstuk door ons behandelde Van Limborch, blijkt inderdaad, dat er een kloof bestaat tussen beiden, die even groot is als die tussen de remonstranten en de orthodoxe contraremonstranten.

Het is terecht opgemerkt, dat Coccejus zich beweegt in de lijn van de Bremense theologen (Martini, Crocius), die op de Synode van Dordrecht aanwezig zijn geweest en daar in zekere mate een eigen geluid hebben laten horen. Met hen deelde Coccejus de heilshistorisch-verbondsmatige interesse, wat mede vanuit zijn afkomst uit Bremen is te verklaren.

Opmerkelijk is echter, dat genoemde Bremense theologen in Dordt zich wel op een aantal punten duidelijk van de anderen hebben onderscheidend, maar dat zij niettemin de besluiten van Dordt tegen de remonstranten van harte hebben onderschreven. Dit onderscheiden zijn van de anderen, gepaard gaande met een toch hartelijke overeenstemming is ook kenmerkend geweest voor Coccejus.

12. Jacobus Koelman (1632-1695)

Koelman en de Nadere Reformatie

We willen nu ons onderzoek naar de ontwikkeling van de gereformeerde verbondsleer afronden met onze aandacht te richten op de Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme. Wij bedoelen daarmee de kerkelijke vroomheidsbeweging in de zeventiende en achttiende eeuw binnen het Nederlandse Gereformeerd Protestantisme. In het onderscheiden tussen de Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme volgen wij de nieuwe begripsbepaling, die binnen de Stichting Studie der Nadere Reformatie in 1995 is vastgesteld.¹ Deze begripsbepaling gaat ervan uit, dat de Nadere Reformatie zich voornamelijk heeft voltrokken in de zeventiende eeuw, terwijl zij zich in de achttiende eeuw heeft voortgezet in de bredere stroming van het Gereformeerd Piëtisme, dat ook al vóór die tijd in de Gereformeerde Kerk van Nederland gevonden werd.

We betreden hiermee zo'n uitgestrekt veld, dat wij ook nu weer ons sterk moeten beperken. We moeten volstaan met ons voornamelijk te richten op slechts enkele vertegenwoordigers van beide stromingen. Onze eerste aandacht gaat dan uit naar Jacobus Koelman, omdat hij kan worden beschouwd als één van de 'hoofdvertegenwoordigers' van de Nadere Reformatie.

Dat komt onder andere tot uiting in zijn verbondsleer. Er zijn namelijk vooral drie factoren, die Koelman hebben gedreven tot zijn streven om de kerk in Nederland tot vernieuwing te brengen. In de eerste plaats is dat de rechte, reformatische leer. Koelman wilde de kerk gereformeerd doen zijn en blijven. In de tweede plaats was het hem erom te doen het leven van de gereformeerde gelovigen te doen beantwoorden aan de leer, die zij aanhingen en beloden. Leer en leven dienden een eenheid te vormen. Met 'leven' bedoelde Koelman zowel het innerlijke geloofsleven als het uitleven van het geloof naar buiten toe, in alle verbanden waarin de gelovigen worden geplaatst.

De derde factor, waardoor Koelman gedreven werd, is in het verband van ons onderzoek de belangrijkste. Koelman was er namelijk op uit om in zijn vroomheidstreven ook voluit de kerkelijke vernieuwing te betrekken. Maar dan wel op een manier, waarin de *hele* kerk en de *hele* gemeente waren betrokken.

Dit laatste mag bijzonder heten, omdat Koelman zelf juist vanwege zijn aandringen op een nadere reformatie van de kerk als predikant was afgezet en geen ruimte kreeg om in een wettige bediening binnen de gemeente zijn reformerend werk te verrichten. Toen hij in Sluis daarmee begon, werd dit niet geduld

1. C. Graafland, W.J. op 't Hof, F.A. van Lieburg, 'Nadere Reformatie: opnieuw een poging tot begripsbepaling', *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 19, 2 (1995), 107-184.

en moest Koelman uitwijken naar elders. Zelfs in de hele provincie Zeeland was hij niet meer welkom.²

Er zou dus voor hem aanleiding genoeg zijn geweest om de kerk vaarwel te zeggen en zijn vernieuwingspogingen in kleinere, afgescheiden verbanden voort te zetten. Dat laatste heeft hij inderdaad in zoverre gedaan, dat Koelman zijn prediking en idealen vooral binnen de conventikels heeft uitgedragen. Maar met name in zijn geschriften komt duidelijk tot uiting, dat hij zijn leven lang de kerk in haar geheel in het oog en in het hart gehouden heeft en haar ondanks alles trouw is gebleven.

Koelman en de labadisten

Dit krijgt nog een speciaal accent, doordat in diezelfde tijd Jean de Labadie ongeveer een zelfde ideaal koesterde. Ook hij stond een verdere en meer radicale reformatie van de kerk voor ogen en ook hij was evenals Koelman daarmee vastgelopen in de weerbarstige realiteit van de kerk en haar besturen. Toch blijkt dan, dat bij alle overeenstemming tussen Koelman en De Labadie, beiden een verschillend spoor trekken. Hield Koelman ondanks al zijn bezwaren de hele kerk in het oog en bleef hij haar trouw, De Labadie ging de weg van de afscheiding. Hij vormde een eigen gemeente van getrouwen. Dat bracht hem tot enerzijds een verabsolutering van zijn eigen gemeente en anderzijds een finale afschrijving van de bestaande kerk.³

Belangrijk in het verband van ons onderzoek is nu de vraag, of dit verschillend spoor alleen vanuit praktisch-kerkelijke of persoonlijk-psychologische motieven is te verklaren of dat het (ook) te maken heeft met theologische achtergronden. De studie, die hierover tot nu toe gedaan is hieromtrent, heeft genoegzaam duidelijk gemaakt, dat het inderdaad te maken heeft met een verschil in theologische visie.

Te denken valt daarbij aan de manier waarop beiden dachten over de kerk, maar ook over het geloof en de geloofsweg, die de christen gaat. Wat echter op de achtergrond het meest doorslaggevend is geweest, is de verschillende visie op het verbond.⁴ Dat De Labadie hierin afweek van de gangbare, gereformeerde verbondsbeschouwing achtte Koelman zijn 'grond- en moederdwinging'.⁵

Nu is het wel de vraag, of Koelman dit op een juiste manier heeft ingeschat.

2. Vgl. o.a. A.F. Krull, *Jacobus Koelman, Een Kerkhistorische Studie*, Amsterdam 1972 (Repr.), 9-103.

3. Vgl. o.a. W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krisis 1670*, Leipzig 1911, 140 ff. en C. Graafland, 'De Nadere Reformatie en het Labadisme', T. Bienen, e.a., *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Pietisme*, 's-Gravenhage 1989, 275-346.

4. Vgl. C. Graafland, 'De Nadere Reformatie en het Labadisme', A.w., 327.

5. Vgl. W. van 't Spijker, 'Jacobus Koelman (1632-1695)', T. Bienen, e.a., *De Nadere Reformatie*, A.w., 148. H. Janssonius spreekt er in die zin over in zijn Voorrede op de vernieuwde uitgave van Koelmans *Historisch Verhaal*, Leeuwarden 1770, XV.

Voor de Labadie zelf en ook voor zijn leerling en opvolger Pierre Yvon was dit verwijt allerminst overtuigend. Zij meenden namelijk, dat zij zich juist op de gereformeerde belijdenisgeschriften konden beroepen, met name als het ging over de kerk. Koelman nam hun dat overigens zeer kwalijk, omdat hij meende, dat De Labadie als van buiten komende bekeerling geen recht van spreken had. Toch was hun beroep op de belijdenis niet geheel uit de lucht gegrepen.⁶

Met het verbond lag dit wat minder duidelijk. De Nederlandse belijdenisgeschriften spreken immers nauwelijks over het verbond. Eigenlijk alleen maar, wanneer de kinderdoop in het geding is.

Toch konden De Labadie en zijn volgelingen ook in dit opzicht op de bestaande en voorgaande gereformeerde traditie zich beroepen. Het is ons immers gebleken, dat sinds Beza en Zanchius de Gereformeerde Orthodoxie het verbond vrijwel geheel in de verkiezing heeft doen opgaan. Het gevolg daarvan is onder andere geweest, dat voor het verbond geen eigen theologische plaats overbleef. Wie verbond zei, zei verkiezing. Daarom hoefde, nadat over de verkiezing gesproken was, het verbond niet nog eens apart ter sprake te komen.

Nu zien wij, dat De Labadie daarvan de consequenties heeft getrokken, niet alleen theologisch maar vooral geestelijk en kerkelijk. Want als God zijn genadeverbond alleen opricht met zijn verkorenen, is het duidelijk, dat ook zijn kerk, als bij uitstek de gestalte van het verbond zijnde, alleen bestaat uit Gods verkorenen. En omdat die verkiezing zich realiseert in het ware geloof en de wedergeboorte, kan in plaats van te spreken over de kerk als de vergadering van Gods verkorenen evengoed gezegd worden dat zij is de vergadering der wedergeborenen.

Ook in deze geruisloze overgang van verkiezing naar wedergeboorte bewoog De Labadie zich in de gangbare lijn, die met name sinds de Dordtse Synode was ingezet. Er trad, juist binnen het kader van de Nadere Reformatie, steeds meer een verinnerlijking van de verkiezing op, die zich concentreerde op de wedergeboorte van de (verkoren) zondaar. Ook Voetius ging in die ontwikkeling mee.⁷

6. Vgl. W. van 't Spijker, A.w., 145. Een belangrijk punt daarbij was dat art. 27 van de *Nederlandse Geloofsbelijdenis* de kerk omschrijft als 'een heilige vergadering der ware Christgelovigen'. Dit paste geheel bij de visie van De Labadie op de kerk als bestaande alleen uit ware gelovigen (wedergeborenen). Ook wat de belijdenis in art. 28 schrijft over het afscheiden 'van degenen, die niet van de Kerk zijn', kwam goed in zijn kerkvisie van pas.

7. Vgl. W. van 't Spijker, die opmerkt, dat Voetius een nog nauwere relatie tussen verkiezing en wedergeboorte heeft gelegd dan Dordt zelf had gedaan, en dat hij die ook uitbouwde in de richting van de praktijk (*O.c.*, 62, 64). Op dit punt stond de Labadie niet ver van Voetius af, al hield Voetius de kerk vast en is De Labadie in zijn radicaliteit de kerk in haar geheel kwijtgeraakt.

We zien deze overeenstemming tussen Voetius en De Labadie ook daarin, dat ook Voetius verkiezing en verbond vereenzelvigt en dus aan het verbond geen eigen theologische plaats toekent. Hij behandelt in zijn disputaties dan ook alles wat te behandelen was, maar niet het verbond, althans niet expliciet. De enige keer, dat hij volledig maar zeer summier zijn ver-

Maar, zoals gezegd, De Labadie radicaliseerde dit standpunt met als gevolg, dat hij ook de gemeente en de kerk hierbij betrok. De consequentie daarvan was, dat ook de kerk alleen bestond uit verkorenen, dus wedergeborenen. Die consequentie werd echter door Voetius en ook door Koelman niet getrokken. De vraag is, of De Labadie van het gereformeerde spoor afweek, of dat hij dit juist voluit ernstig nam, toen hij de kerkelijke consequenties trok uit zijn verkiezings- en daarmee samenvallende verbondsleer. Dezelfde vraag kan ook anders worden geformuleerd. Is het soms zo, dat Koelman en Voetius hun theologische positie uiteindelijk niet serieus namen, doordat zij hun vereenzelviging van verkiezing en verbond niet toepasten op hun visie op de kerk? Want wat de kerk betreft namen zij een veel ruimer standpunt in, zozeer zelfs, dat ondanks al hun kritiek op de kerk zij toch de hele kerk vasthielden en onder geen beding haar wilden afschrijven en zich van haar afscheiden. Daaraan moest toen ook hun visie op het verbond dienstbaar worden gemaakt.

Nu blijkt wel, dat vooral Koelman dit wel als een probleem heeft gevoeld. Daarom heeft hij zijn uiterste best gedaan om zijn kerkelijke opstelling theologisch te onderbouwen. Hij heeft dat vooral gedaan door zijn verbondsbeschouwing op dit punt bij te stellen en toe te spitsen.

Als we hier spreken over 'bijstellen' en 'toespitsen' van Koelmans verbondsbeschouwing, veronderstelt dit, dat de kern van Koelmans verbondsvisie geen andere is dan die van Voetius en de hele Gereformeerde Orthodoxie. Dat wil zeggen, dat ook hij ervan uitgaat, dat alleen Gods verkorenen, en dat zijn de (ware) gelovigen, in het genadeverbond zijn opgenomen.

Dat dit inderdaad het geval is, blijkt onder andere uit zijn praktisch-stichtelijke verhandeling over *Het Verbond der Genaden*.⁸ In dit geschriftje komt duidelijk uit, dat ook Koelman het verbond alleen betreft op de gelovigen en dat dit dus ook geldt van de beloften van het verbond. Een zwaar accent valt hierbij op het bevindelijke geloofsleven van Gods kinderen, van wie alleen geldt, dat zij Gods 'bondgenoten' zijn.⁹

Als Koelman echter in conflict raakt met De Labadie en zijn volgelingen en woordvoerders zoals P. Yvon, P. Dulignon, J. Menuret en Anna Maria van

bondsleer ontvouwt, is in zijn *Syllabus Problematum Theologicorum*, Utrecht 1643. Daar blijkt, dat hij zich geheel beweegt in de toen gangbare, gereformeerde verbondsbeschouwing zoals wij die reeds bij Gomarus tegenkwamen. Voetius gaat uit van de tweedeling werkverbond-genadeverbond. Het verbond is opgericht met Christus als Hoofd van zijn uitverkorenen. Voetius spreekt echter ook evenals Gomarus over het uitwendige verbond, maar stelt dan uitdrukkelijk, dat niet met allen, die in het uitwendige verbond leven, het genadeverbond wordt opgericht (*O.c.*, 256).

8. J. Koelman, *Het Verbond der Genaden, En 't Lot van des Heeren Bondgenoten, Met de Grootste en Dierbare Beloften*, 's-Gravenhage 1717.

9. De persoonlijke verbondssluiting en verbondsvernieuwing speelt daarin een grote rol. Wij komen haar vooral tegen in de Schotse verbondsleer en dus ook bij Koelman, die sterk onder invloed van de Schotse puriteinen stond. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie*, IV, A.w., 310 vv. en P. van der Kraan, 'Over het maken van een verbond met God', *De Waarheidsvriend*, 82/ 33-40 (1994).

Schuurman, gaat hij andere accenten in zijn verbondsbeschouwing leggen. Dan staat daarin niet meer de gedachte centraal, dat God zijn verbond opricht in Christus met zijn verkorenen, maar dan blijkt het van onopgeefbaar belang te zijn, dat het genadeverbond een ruimere omtrek heeft, die niet beperkt blijft tot de verkorenen en gelovigen, maar samenvalt met de hele zichtbare kerk, waartoe allen behoren, die de doop als teken en zegel van het verbond hebben ontvangen.

De eenheid van het verbond in het Oude en Nieuwe Testament

De bijbels-theologische fundering daarvan vindt Koelman in de gelijkheid van het genadeverbond in het Oude en Nieuwe Testament. Hij kan zich hierbij beroepen op de oer-gereformeerde verbondsvisie, die bij Calvijn al aanwezig is. Wel is er tussen het Oude en Nieuwe Testament een verschil in bediening, maar het wezen, de substantie, van het verbond is dezelfde.

Dat De Labadie en de zijnen hier anders over dachten, was voor Koelman dan ook het duidelijkste bewijs, dat zij niet (meer) gereformeerd waren. De al gereleveerde 'grond- en moederwaling', die Koelman bij De Labadie constateerde, had dan ook daarop betrekking.

Dat er op dit punt bij De Labadie inderdaad van een duidelijke afwijking sprake is, komt onder andere naar voren in wat Anna Maria van Schuurman hierover schrijft in haar *Eucleria*.¹⁰ Zij beschouwde het verbond met Israël in het Oude Testament als een natuurlijk, aards en vleeselijk verbond, waarin het volk Israël onder een 'uiterlijke Huishoudinge' was en op een uitwendige, wettische wijze God diende.¹¹ Dit kwam vooral tot uiting in het onderhouden van de sabbath.

Daartegenover is het nieuwe verbond, dat God zijn volk in Christus heeft geschonken, een geestelijk verbond. Daarin komt het wettische leven der dienstbaarheid niet meer voor, maar mag God in vrijheid worden gediend.

Voor Anna Maria van Schuurman was dit hoogst actueel. Zij meende, dat juist de ernstige, gereformeerde predikanten zoals bijvoorbeeld Theodorus à Brakel nog een wettische beschouwing van het verbond crop nahielden. Daardoor hielden zij het volk in een wettische dienstbaarheid, die de beoogde vernieuwing van de Nadere Reformatie juist belemmerde in plaats van bevorderde.¹² Helaas zijn in dit opzicht 'zelfs de Sienders (...) jammerlijk verblint', want daardoor 'wenden ze zich niet zelden wederom tot die arme en swakke Eerste beginselen, en maken zich vrywillig dienstbaar aan de Wet'.¹³

10. A.M. van Schuurman, *Eucleria, of uitkiezing van Het Beste Deel*, Amsterdam 1684 (Fascimilé uitgave De Tille, Leeuwarden 1978). Van Schuurman zet haar verbondsbeschouwing vooral uiteen in het vierde hoofdstuk: 'Van de Godgeleerdheit, van de oeffeninge der Godzaligheid, maniere van bidden, en van mijn vorige Sabbats onderhoudinge, alwaar gehandelt wort van de Nature des ouden en des nieuwen Verbonts' (82-149).

11. A.w., 103 vv.

12. A.w., 89 vv.

13. A.w., 93.

Aan de andere kant meende zij, dat door het handhaven van het oudtestamentische verbond de grenzen van de kerk veel te ruim werden getrokken. Want zoals alle joden krachtens hun geboorte tot het verbond gerekend werden, werden nu ook alle kinderen, die uit gelovige ouders geboren waren, tot de kerk gerekend. Dit was volgens haar in tegenspraak met wat de Schrift leert over het nieuwe verbond, dat zich openbaart in de vernieuwing van het hart door de Heilige Geest. In de kerk van het nieuwe verbond wordt men niet krachtens geboorte, maar alleen krachtens wedergeboorte ingelijfd. Een andere kerk dan deze 'Evangelische Kerke' bestaat niet.¹⁴ Alle andere kerken, ook de Gereformeerde Kerk in Nederland, zijn dan ook 'ontāarde vergaderingen' en moeten tot de 'wereltse Kerken' gerekend worden.¹⁵

Koelman heeft deze gedachtengang als ongereformeerd van de hand gewezen. Zoals gezegd, legt hij juist alle nadruk op de eenheid van het verbond in het Oude en Nieuwe Testament. Daarom ziet hij de christelijke kerk van het Nieuwe Testament in dezelfde lijn liggen als het oudtestamentische volk Israël.¹⁶ Concreet toegepast op de Gereformeerde Kerk in Nederland betekent dit, dat allen die belijdenis van het geloof afleggen voluit tot de kerk dienen te worden gerekend. De grond daarvoor ligt in de openlijk afgelegde belijdenis van het geloof en niet in een 'richterlyk oordeel der Opzienders', dat moet uitmaken of zij werkelijk wedergeboren zijn.¹⁷

Hetzelfde geldt van de kinderen der gelovigen. Ook zij zijn 'Gods Bondgenooten en zo leden der Kerke'.¹⁸ Daarom *mogen* zij niet alleen, maar *moeten* zij worden gedoopt.¹⁹ Dat betreft ook de kinderen 'van onherboorene, onbekeerde, wereldsche en godlooze belyders'.²⁰

Koelman spreekt in dit verband over de verbonds-heiligheid van de kinderen. Daarmee meende hij de juiste interpretatie te geven van het antwoord op de eerste doopvraag, die spreekt over het in Christus geheiligd zijn van de kinderen, die daarom behoren gedoopt te zijn. Koelman had, gezien zijn verbonds-

opvatting, er geen moeite mee om alle kinderen die gedoopt werden deze verbonds-heiligheid toe te kennen.²¹

Deze verbonds-heiligheid plaatst Koelman tegenover de 'inklevende heilichheid', die door De Labadie werd voorgestaan. Zij werd alleen gevonden in de wedergeborenen. Voor De Labadie was dit een reden om heel voorzichtig met het dopen van kinderen om te gaan, omdat dit alleen kon, wanneer er op één of andere manier met zekerheid kon worden vastgesteld, dat het om wedergeboren kinderen ging. Dat vast te stellen, was echter in verreweg de meeste gevallen niet mogelijk.²²

Koelman meende daarin overigens geheel in de lijn van Calvijn te staan. Calvijn spreekt immers over de zichtbare kerk, waartoe alle leden behoren. Deze kerk houdt niet op kerk te zijn, al bevinden zich daarin ook onheilige mensen en hypocrieten.²³

Toch ontgaat het ons niet, dat Koelmans visie op het genadeverbond hierdoor wel onder spanning komt te staan. Enerzijds betreft hij het genadeverbond op de ware gelovigen, zelfs met een sterk accent op het innerlijke geloofsleven, anderzijds trekt hij de grenzen van het verbond zo ruim, dat alle leden van de kerk, ook 'de onbekeerde, wereldsche en godlooze belyders' daartoe gerekend worden. Hoe kan Koelman dit in zijn verbondsbeschouwing met elkaar combineren?

Het genadeverbond en zijn bediening

Het antwoord op deze vraag ligt echter min of meer voor de hand. Koelman sluit zich aan bij de toen onder orthodox-gereformeerde theologen steeds meer gangbare onderscheiding tussen een uitwendig en inwendig verbond. Wel past hij ervoor op om die twee te ver uit elkaar te trekken. Hij wil dan ook niet over 'twee onderscheidene verbonden' spreken.

Koelman past dit in eerste instantie toe op de relatie tussen het Oude en Nieuwe Testament. Dan blijkt, dat er onderscheid moet worden gemaakt tussen 'het genadeverbond en deszelfs bediening'. Het eerste is onveranderlijk, de bediening is echter veranderlijk. Zo behoorde in het Oude Testament nog 'veele uitterlyke en vleeschlyke dingen' tot het genadeverbond. In het Nieuwe Testament is dat minder het geval, hoewel er ook dan nog 'eenige uitwendige dingen' aanwezig zijn. Koelman rekent daartoe de prediking van het Woord, de sacramenten en ook de 'tydlyke beloften'.²⁴

14. A.w., 150 vv.

15. A.w., 151.

16. J. Koelman, *Historisch Verhaal nopens der Labadisten Scheuring en veelerley Dwalingen, met de Wederlegginge derzelver (...) Benevens eenige Hoofddeelen, uit het tweede Deel, genaamt der Labadisten Dwalingen grondig ontdekt en wederlegt*, 2e dr., Leeuwarden 1770 (Repr., Urk 1981). Koelman gaat vooral in op de verbondsleer van P. Yvon (195 vv.). In hoofdstuk 4 en 5 van het tweede deel geeft Koelman 'Twintig Bewyzen, dat het Verbond met Israel op Sinai was 't Genade verbond' (425-449, ook 192 vv.) en 'nog meer Bewyzen', dat het verbond met Israel het genadeverbond is en dus 'niet enkel vleeschlyk', maar in zijn wezen geestelijk is (450-493). Omgekeerd wil hij in het 6e hoofdstuk aantonen, dat 'onder 't N. Testament veele maar uitterlyk door Belydenis in 't Verbond der genade zyn' (494-531).

17. A.w., Hoofdstuk 7 (531-557).

18. A.w., Hoofdstuk 12 (557-591).

19. Vgl. C. Graafland, 'De doop bij de labadisten en hun bestrijders', W. van 't Spijker, e.a. (Red.), *Rondom de doopvont, Leer en gebruik van de heilige doop in het Nieuwe Testament en in de geschiedenis van de westerse kerk*, Kampen 1983, 398.

20. *Historisch Verhaal*, Hoofdstuk 19 (592-604).

21. A.w., 565 vv. Over de strijd rondom de interpretatie van de eerste doopvraag, zie men o.a. T. Brienens, 'Doopleer en doopraktijk in de 17e en 18e eeuw bij de gereformeerden in de Nederlanden', T. Brienens, *Rondom de doopvont*, A.w., 352-359.

22. Vgl. C. Graafland, 'De doop bij de Labadisten', A.w., 390 vv.

23. Koelman citeert vooraan in zijn *Historisch Verhaal* Calvijns *Institutie*, IV,1,16, waar Calvijn het doperse standpunt ten opzichte van de (volmaakte) kerk fel afwijst. Opmerkelijk is overigens, dat ook Anna Maria van Schuurman in haar verbondsbeschouwing toegespitst op de uitleg van het vierde gebod zich op Calvijn meent te kunnen beroepen (A.w., 97).

24. A.w., 199 v.

Uit dit laatste blijkt, dat hij de onderscheiding tussen het wezen en de bediening van het genadeverbond niet alleen toespitst op de heilshistorische gang, die God met zijn genadeverbond gaat, maar haar ook toepast op de structuur van het verbond zelf. Het 'tweezins' verstaan van het verbond wordt door Koelman dan ook heilsordelijke ingevuld, namelijk in die zin, dat het verbond eerst moet worden gezien 'zo als het gepredikt en generaal aangeboden wordt aan alle die het hooren (...). Ten anderen, zo als het op de herten der uitverkoorene kracht daadelyk wordt gewrocht en vervult'.²⁵

Daaruit blijkt, dat genoemde onderscheiding toch wel diep ingrijpt. Ze gaat zelfs zover, dat Koelman twee verschillende partijen aanneemt, tussen wie het genadeverbond wordt gesloten. Betreft het genadeverbond 'als gepredikt en aangeboden, zo zyn de contracteerende partyen Godt en alle die binnen de zichtbaare kerk zyn'. Tot de laatsten rekent Koelman dan 'alle die de voorgestelde en bedongene condities belyden aan te neemen, en belooven gehoorzaamheid te geeven'. Op deze wijze kwam heel Israël met God in het verbond, 'en zo komt ook nu de geheele zichtbaare Kerk met Godt in een verbond'.²⁶ Koelman geeft toe, dat het in dit geval gaat om een 'uitwendig en niet inwendig' in het verbond opgenomen zijn. Maar hij wil toch niet spreken van 'een uitterlyk verbond (...) onderscheiden van het genade verbond'. Nee, het blijft gaan om het ene genadeverbond, maar Koelman rekent dit laatste dan wel tot een 'uitterlyke bediening' ervan.²⁷

Maar, zoals gezegd, de onderscheiding gaat wel ver, als Koelman in relatie tot het 'inwendig' opgenomen zijn in het verbond de 'contracteerende partyen' God en de uitverkorenen laat zijn en dus niet (meer) God en 'alle die binnen de zichtbaare kerk zyn'. De vraag kan dan gesteld worden, of we dan nog over één en hetzelfde verbond kunnen spreken. Opmerkelijk is in ieder geval, dat Koelman wel veel redenen opgeeft, die moeten aantonen, dat het ook in het eerste geval om het genadeverbond gaat, maar dat hij niet ingaat op het probleem van de verschillende 'contracteerende partyen' in wat toch als één verbond moet worden gezien.

We voelen aan, dat het hier maar niet gaat om een secundair en praktisch gegeven. Dit raakt het wezen van de verbondsleer van Koelman en eigenlijk van alle orthodox-gereformeerde godgeleerden, die van deze zelfde onderscheiding binnen het ene genadeverbond uitgingen. In feite komt het erop neer,

25. A.w., 200.

26. A.w., 200 v.

27. A.w., 201 v.. Opmerkelijk is het commentaar van H. Janssonius hierop. Hij wil het standpunt van Koelman verduidelijken en tegelijk daardoor meer aannemelijk maken door erop te wijzen, dat de uiterlijke belijdenis niet is 'zonder eenige overreeding en goedkeuringe van de waarheid'. Ze vindt plaats 'met eenen moreelen ernst, zonder openlyke veinzing (...) 't zy nu die mensch een begenadigde opregtigheid heeft of mist'. Janssonius spreekt dan van 'gemene genaden en gaven, naamlyk van overtuiging, verlichting, gemeen geloof, enz.' Het is door 'het gemeen, maar niet door het geloove der uitverkoorene', 'een uitwendig conditioneel verbondt maaken in belydenis, waar door ook de onherboorene komen met Godt in 't Verbondt. Dit gemeen geloof en deszelfs belydenis kan in zyn soort opregt zyn, schoon niet zaligmaakende'.

dat Koelman wel beweert, dat het om het ene verbond der genade gaat, maar dat hij in de invulling ervan niet ontkomt aan een inhoudelijke onderscheiding, die in feite een scheiding betekent, omdat twee verschillende 'contracteerende partyen' onherroepelijk ook tot twee verschillende verbonden leiden.

Koelman en de drie verbondenleer

We zien dus, dat de concrete uitwerking van Koelmans verbondsbeschouwing theologisch en zelfs ook logisch niet geheel kloppend te krijgen is met de bestaande traditie van de orthodox-gereformeerde verbondsleer. Bij haar hebben wij immers gezien, dat alleen de uitverkorenen in het genadeverbond zijn opgenomen, waardoor van een bredere beschouwing van het verbond geen sprake kon zijn. Toen echter de labadisten daaruit de kerkelijke consequenties trokken, kwam er een nadere bezinning op gang, die weer ruimte wilde maken voor een bredere omtrek van het verbond. Koelmans verbondsleer is daarvan een duidelijk bewijs. Maar bij hem wordt het tegelijk duidelijk, dat zodoende binnen de orthodox-gereformeerde verbondsleer een grote spanning wordt opgeroepen.

Kennelijk had Koelman dat ervoor over. Dat is ook te begrijpen, wanneer wij oog hebben voor de met name kerkelijke en anti-labadistische motieven, die hem hiertoe gedreven hebben. In hoeverre hier een strikt theologisch motief achter zit, is moeilijk te zeggen, omdat bij Koelman nergens een volledige, systematisch uitgewerkte verbondsleer is te vinden.

Wel laat hij in één van zijn kleine stichtelijke werkjes merken, dat hij drie verbonden aanneemt, die hij aanduidt als: 'het verbond der werken, het verbond der verlossing en het verbond der genade'.²⁸ Op grond hiervan zou kunnen worden verwacht, dat hij het verbond der genade een ruimere marge toekent dan het verbond der verlossing. In het verbond der genade zouden dan alle gedoopte leden van de zichtbare kerk zijn opgenomen, terwijl het verbond der verlossing alleen betrekking zou hebben op de uitverkorenen.

Maar deze structuur is in Koelmans drie verbondenleer niet terug te vinden. Dichter staat hij bij Coccejus en vooral bij Witsius, wanneer hij van deze drie verbonden zegt, dat het werkverbond met Adam en al zijn nakomelingen in hem, het verbond der verlossing met Christus de Middelaar en het verbond der genade met de uitverkoren gelovigen is opgericht.

We stuiten hier dus weer op dezelfde verbondsbeschouwing als die wij in zijn

28. J. Koelman, *Leiding voor uw geestelijk leven of veertien besturingen voor de praktijk der godzaligheid*, Rotterdam 1991, 7. Deze uitgave is een door C.J. Meeuse aan de huidige Nederlandse taal aangepaste bewerking van *Veertien bestieringen omtrent de Praktyke der Godtzaligheid*, 1679. Koelman wil echter van een drie verbondenleer in de zin van Amyraut niets weten. Hij ziet verband tussen Yvons visie op de verschillende verbonden en Amyrauts gedachten hierover en denkt aan invloed van de laatste op Yvon. Vgl. *Historisch Verhaal*, A.w., 459.

boekje over *Het Verbond der Genaden* aantreffen. Ook daarin wordt het genadeverbond uitdrukkelijk tot de uitverkorenen beperkt.

Des te opvallender is het, wanneer Koelman in zijn polemieken met de labadisten tot een ruimere verbondopvatting komt en daarop dan grote nadruk legt. Hoe is dat te verklaren?

Wij koppelen dan terug naar wat wij opmerkten aan het begin, namelijk dat Koelman kan worden gezien als één van de meest uitgesproken vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie. Hij stond met anderen een vernieuwing van de Gereformeerde Kerk in Nederland voor. Maar de invulling, die Koelman aan dit ideaal gaf, bracht niet alleen in kerkelijk maar ook in theologisch opzicht een grote spanning teweeg.

Aan de ene kant ging het daarin om een vernieuwing van de kerk tot ware vroomheid, in alle verbanden, zowel naar binnen als naar buiten toe, zowel persoonlijk als gemeenschappelijk. Door zo'n vernieuwing zou er weer sprake zijn van een waardig verbondsleven van de christelijke gemeente met en voor God. De christelijke gemeente wordt daarbij dan vooral gezien als de vergadering van de ware gelovigen, die Gods uitverkorenen zijn, en die hoogst persoonlijk met God in het verbond zijn getreden dank zij Christus en door het oprechte geloof.

Aan de andere kant wilde men met dit ideaal blijven staan in het midden van de kerk en het volk van Nederland. Vernieuwing betekende voor Koelman niet een loslaten van de vervallen kerk in haar geheel om met een select gezelschap van ware en vrome gelovigen apart te gaan staan. Nee, hij wilde de hele kerk vernieuwen. Daarvoor kon hij echter de geestelijke en theologische motivatie alleen vinden in de overtuiging, dat de hele kerk door God tot zijn verbondsvolk wordt gerekend.

In dit spanningsveld hield Koelman met zijn verbondsvisie zich op. Het ene verbond der genade werd enerzijds in een persoonlijk, bevindelijk geloofsleven in zijn volle realiteit door uitsluitend Gods uitverkorenen gekend. Anderzijds was ditzelfde genadeverbond zo wijd verbreid, dat de hele empirische kerk ertoe gerekend mocht en moest worden.

Nogmaals, daarin is Koelman typisch een vertegenwoordiger van de Nadere Reformatie. Want in deze fase hadden vrijwel nog alle vertegenwoordigers daarvan de hele Gereformeerde Kerk op het oog. In de tweede helft van de zeventiende eeuw merken wij steeds meer stemmen op, die (mede) onder invloed van De Labadie aan dit ideaal gingen twijfelen en zelfs vertwijfelen (Jodocus van Lodenstein), met als gevolg, dat ook de verbondsbeschouwing zich weer ging beperken tot uitsluitend de ware (bevindelijke) gelovigen.

Koelman tussen Calvijn en de Gereformeerde Orthodoxie

Uit het bovenstaande kunnen wij opmaken, dat Koelman zijn visie op het verbond in grote mate heeft laten beheersen door zijn visie op en zijn prakti-

sche stellingname in de kerk. Tegelijk heeft hem dat op gespannen voet gebracht met zijn eigen verbondsbeschouwing. Wat de laatste betreft, sloot hij zich aan bij de bestaande orthodox-gereformeerde traditie, die met Beza en Zanchius was ingezet. Voor de eerste ruimere hantering van de verbondsgedachte greep Koelman echter over de orthodox-gereformeerde traditie heen terug naar Calvijn. Koelman heeft dat bewust gedaan, maar de crux, die daardoor in Koelmans denken over het verbond is ontstaan, heeft hij niet gereflecteerd.

Toch moet er ook achter Koelmans beroep op Calvijn een vraagteken worden geplaatst. Zo is het de vraag, of het mogelijk is om over het verbond enerzijds te denken in de lijn van de orthodox-gereformeerden en anderzijds terug te vallen op Calvijns bredere verbondopvatting. Zal dan niet blijken, dat dit beroep op Calvijn toch niet integraal mogelijk is?

Dit laatste is inderdaad het geval. Want het is ons duidelijk geworden, dat Koelmans onderscheiding tussen het uitwendige verbond in bredere zin en het inwendige verbond in engere zin meer is dan een onderscheiding binnen het ene verbond der genade. In feite komt het neer op twee verschillende verbonden, ook al wil Koelman dit juist niet.

Bij Calvijn zien wij dit nog niet optreden. Bij hem is het het ene verbond, dat God met zijn hele volk Israël en zijn hele (zichtbare) kerk opricht. De onderscheiding in de vorm van twee verschillende 'contracteerende partijen', met wie God het verbond opricht, zoals bij Koelman komt niet voor. Bij Calvijn is het slechts één partij, met wie God zijn verbond aangaat. Die is zoals gezegd Israël en de kerk in hun geheel, tot wie God de belofte van het heil en de eis van het geloof richt. Daarmee is de oprichting van het verbond gegeven.

Wel kan het met dit ene verbond dan twee kanten uitgaan. Wanneer het verbond geen beantwoording krijgt in het geloof van hen, met wie God zijn verbond heeft opgericht, wordt het verbond verbroken. Door de mens zelf en daardoor ook door God. Wordt het verbond echter door het geloof, dankzij de werking van de Geest, beantwoord, dan wordt het verbond vastgemaakt en bevestigd en deelt de gelovige in het heil ervan.

Belangrijk is hier vooral, dat het in beide gevallen om het ene en zelfde verbond gaat. Het is juist die eenheid van het verbond, die Koelman niet heeft kunnen handhaven. Hij wilde dat wel, maar hij kon het niet. Hij kon het niet, omdat de theologische invulling van het verbond bij Koelman stond op de lijn van de na-Calvijnsse, Gereformeerde Orthodoxie, die het genadeverbond uitsluitend zag opgericht met de uitverkorenen.

13. Petrus van Mastricht (1630-1706)

Van Mastricht in de lijn van Koelman

Wanneer wij de verdere ontwikkeling van de verbondsleer in de Nadere Reformatie nagaan, wordt duidelijk, dat de accenten, die Koelman in zijn polemieken met het Labadisme heeft gelegd door het genadeverbond ook in ruimere, kerkelijke zin te verstaan, zich niet hebben doorgezet. Wel zien wij een enkele orthodox-gereformeerde Godgeleerde in de lijn van Koelman een systematische plaats toekennen aan een bredere verbondsopvatting, maar dan wordt het nog duidelijker dan bij Koelman, dat dit in het kader van de bestaande orthodoxe leertraditie geen organische plaats inneemt.

Het meest opvallend treffen wij dit aan in de *Beschouwende en Praktische Godgeleerdheid* van Petrus van Mastricht.¹ In het vijfde boek, dat handelt over *Christus Verlossing*, begint Van Mastricht met een uiteenzetting 'Van het Verbondt der Genade'.² Hij zet zijn behandeling op vanuit Genesis 3:15 en verstaat onder het zaad van de vrouw Christus met al zijn uitverkorenen, waarbij hij zich onder anderen beroept op Calvijn.³

Het eeuwige en het tijdelijke genadeverbond

Daarmee wordt duidelijk, dat Van Mastricht het genadeverbond beperkt tot de uitverkorenen. Maar dat niet alleen. Er valt in zijn verbondsbeschouwing ook een zwaar accent op de eeuwigheid van het genadeverbond. Hij spreekt namelijk over een tweërlei genadeverbond, waarvan het ene eeuwig en het andere tijdelijk is. Het eeuwige genadeverbond is gesloten tussen de Vader en de Zoon en gericht op de uitverkoren zondaar. Het tijdelijke genadeverbond wordt opgericht tussen God en de uitverkoren zondaar.

Uit het bovenstaande blijkt, dat Van Mastricht het pactum salutis dus ook als genadeverbond aanduidt. Dit is maar niet een terminologische kwestie. Het geeft veeleer aan, dat hij het zwaartepunt van het genadeverbond verlegt van

de tijd naar de eeuwigheid, althans de betrokkenheid van het genadeverbond op het eeuwig binnen-trinitarisch handelen van God wil beklemtonen.

Van Mastricht ziet die relatie zo, dat hij het eeuwige genadeverbond, dat hij aanduidt als een 'Personele en Huishoudelyke onderhandeling en verdragmaking tusschen Vader en Zoon'⁴, beschouwt als 'voorafbeelding' ('prototypon') van het tijdelijke genadeverbond, terwijl het tijdelijke genadeverbond moet worden gezien als het 'uitbeeldsel' ('ectypon') van het eeuwige genadeverbond.

Van Mastricht merkt daarbij op, dat die verbinding tussen het tijdelijke en eeuwige genadeverbond wel bij de 'oudvaders' en de 'oudere Gereformeerden' is terug te vinden, maar dat ze nu 'zeldzamer' is geworden. Waarschijnlijk doelt hij hiermee op het feit, dat aanvankelijk de onderscheiding tussen het pactum salutis in de eeuwigheid tussen de Vader en de Zoon in onderscheid van het in de tijd gesloten genadeverbond tussen God en de mens nog niet (expliciet) voorkwam en beide stilzwijgend onder de noemer van het genadeverbond werden gebracht.

Voor Van Mastricht is dit juist echter de zaak, waarom het draait. Het gaat ten diepste om één en hetzelfde verbond, want dit houdt in, dat de uitverkorenen, met wie God zijn tijdelijk verbond opricht, in het eeuwig verbond 'allange toegelaten en aangenomen' zijn.⁵

Van Mastricht hecht er dus aan, dat de eenheid van het genadeverbond met en zijn fundering in het eeuwige verdrag tussen de Vader en de Zoon opnieuw duidelijk wordt aangegeven. Dat wijst overigens op een toen opkomende tendens, die wellicht te maken heeft met een anti-coccejaanse instelling, omdat onder invloed van Cocceus juist het historische van Gods heilshandelen op de voorgrond is komen te staan.

Als Van Mastricht verder ingaat op het tijdelijke genadeverbond, dat dus met de uitverkorenen in Christus wordt gesloten, krijgt de onvoorwaardelijkheid van de belofte het volle accent. Ze bevat de hele verlossing, inclusief de heilsordelijke toepassing van het heil door de Heilige Geest. Dat wordt beloofd aan elke uitverkorene in het bijzonder.⁶ Van Mastricht geeft daar niet alleen een leerstellige maar ook bevindelijke uitwerking van.

Daarin is hij typisch een theoloog van de Nadere Reformatie, die niet alleen in de prediking maar ook in de geloofsleer aan de innerlijke toepassing en beleving van het heil het volle pond wil geven. Inhoudelijk betekent dit onder andere, dat Van Mastricht de heilshistorische componenten van het verbond voor een deel laat opgaan in de heilsordelijke realisering van het genadeverbond in de persoonlijke, bevindelijke geloofsgeschiedenis van de uitverkorenen. Systematisch ruimt hij daarvoor plaats in door iedere locus onder te ver-

1. Wij gebruikten de Nederlandse vertaling van dit werk, dat oorspronkelijk verscheen in het Latijn onder de titel *Theoretico-practica theologia*, I, Amsterdam 1682, II, 1687. Van Mastricht was de opvolger van Voetius in Utrecht en doceerde geheel in zijn geest. Hij was een fel anti-coccejaan, maar onderging toch ook zijn invloed, hetgeen o.a. duidelijk wordt, wanneer hij aan het eind van zijn dogmatiek de kerkgeschiedenis behandelt onder de titel *De dispensatione foederis gratiae*. De Nederlandse vertaling van het eerste deel verscheen in Rotterdam 1749. Zie o.a. B. Glasius, *Biographisch Woordenboek van Nederl. Godgeleerden*, II, 's Hertogenbosch 1853, s.v.

2. A.w., II, V, I, 363-412.

3. A.w., 368.

4. A.w., 375.

5. A.w., 381.

6. A.w., 379.

delen in een ‘verklarend’, ‘leerstukig’, ‘wederlegend’ en ‘betrachtend’ deel. Zo ook de verbondsleer.

Genadeverbond en het ‘Kerkelyke-Verbondt’

In dit kader valt het voor Van Mastricht niet mee om aan het genadeverbond ook nog een ruimere betekenis toe te kennen zoals wij dit bij Koelman zagen gebeuren. Als hij aangeeft, dat de in het genadeverbond opgesloten beloften aan elke uitverkorene in het bijzonder worden geschonken, ligt daarin immers opgesloten, dat andere, niet-uitverkorenen daar buiten blijven staan. Van Mastricht kan dan ook stellen, dat het genadeverbond niet aan allen en ieder opgedragen en aangeboden wordt, omdat het nu eenmaal zo is, dat niet allen en ieder geroepen worden tot het geloof, laat staan, dat aan allen en ieder het genadeverbond wordt ‘toegebracht, of met alle en enen iegelyken ingegaan worde’.⁷

Het tot de uitverkorenen beperkte karakter van het genadeverbond overweegt dus. Toch doet van Mastricht een poging om een ruimere invulling van het genadeverbond eraan te verbinden. Hij brengt dan een onderscheiding aan tussen het uitwendige genadeverbond, door hem ook aangeduid als het genadeverbond ‘in deszelfs uitwendigen staat’ of het ‘Kerkelyke Verbondt’, en het inwendige verbond. Dat uitwendige verbond ziet hij ook in het Oude Testament voorkomen in het ‘nationaal Genade-Verbondt’ tussen God en ‘het gansche Israël’.⁸

Deze onderscheiding was ons al bekend. We vonden haar ook bij Koelman terug. Maar juist bij de laatste ontdekten wij, dat die onderscheiding ertoe leidde, dat er in feite toch sprake was van twee verschillende verbonden. Datzelfde zien wij nu ook bij Van Mastricht gebeuren.

Want als hij spreekt over dit uitwendige verbond, voegt hij er wel tegelijk aan toe, dat hij daar nu niet op ingaat, maar dat dat ‘te zyner plaatse’ zal gebeuren. Dat is dan in het zevende boek in het derde deel, dat handelt over ‘de Kerke en Kerkelyke Zaken’. Het derde hoofdstuk van dit zevende boek gaat over de sacramenten van de kerk. Daar spreekt Van Mastricht dan opnieuw over het verbond van God, maar dan is dat het verbond, dat God sluit ‘met de Kerke’, waarvan in het Oude Testament de besnijdenis en het Pascha en in het Nieuwe Testament de doop en het avondmaal de tekenen zijn.⁹

Hoe gescheiden dit kerkverbond van het genadeverbond is, blijkt ook, wanneer Van Mastricht nu niet spreekt over God als de ene partij en over de uitverkorenen als de andere partij in dit verbond. Die andere partij is nu de kerk. Tot die kerk behoren zowel ‘enkel natuurlyk zaadt’ als ‘enkel geestelyk zaadt’ en ook

‘het natuurlyke en geestelyke zaadt t’zamen’.¹⁰ Dat houdt onder andere in, dat tot dit verbond ook ‘zeer vele huichelaren’ (...) toegelaten worden, ‘daarom dat zy de voorwaarde van het Genade-Verbondt alleenlyk belyden’.¹¹

Op dezelfde manier schrijft Van Mastricht over het genadeverbond in het laatste deel van zijn geloofsleer, waarin hij in kort bestek en systematisch de geschiedenis van de kerk behandelt vanaf Adam tot zijn eigen tijd. Opmerkelijk is, dat hij deze geschiedenis omschrijft als de geschiedenis van de ‘Bedeeling van het Verbondt der Genade’.¹² Van Mastricht laat daaruit merken, dat Coccejus’ visie op de geschiedenis van de kerk als verbondsgeschiedenis hem niet onberoerd gelaten heeft. Want ook bij Van Mastricht gaat de periodisering van de kerkgeschiedenis heel ver, daarbij geïnspireerd door een kerkhistorische uitleg van de zeven zegels uit het zesde en zevende hoofdstuk van het boek van de Openbaring.¹³

Voor de derde maal in zijn dogmatiek geeft Van Mastricht hier een complete uiteenzetting over het verbond, te beginnen bij het natuurverbond in het paradijs.¹⁴ Opmerkelijk is, dat hij ook dan al spreekt over de kerk.¹⁵ Maar niet alleen als het over het natuur-verbond gaat is de kerk de tweede verbondspartner, maar ook geldt dit, als het om het na de zondeval opgerichte genadeverbond gaat.

Duidelijk is dan wel, dat hier de hele kerk wordt bedoeld, de wereldkerk van alle tijden en plaatsen. Van Mastricht ziet dit genadeverbond dan ook niet alleen opgericht met Adam, maar ook met zijn nakomelingen, onder wie zelfs Kaïn, al is het wel zo, dat deze als eerste ketter en scheurmaker in de kerk wordt beschouwd, die daardoor buiten het verbond komt te staan.¹⁶

Later ziet Van Mastricht het genadeverbond vernieuwd met Noach. Ook dan worden niet alleen Sem en Jafeth maar ook Cham erbij gerekend, omdat ook met hem in zoverre het verbond is gesloten, dat er een tijd is geweest, dat hij het geloof nog beleed.¹⁷ Al geldt het dan opnieuw, dat hij slechts op een uitwendige manier tot het genadeverbond heeft behoord.

Op dezelfde manier gaat het toe, als God met Abraham zijn verbond opricht. Ook dan wordt zijn hele zaad daarbij gerekend, ook het ‘enkel natuurlyk zaadt’, zij het dan toegespitst op Izaäk ‘met zyn gansche nakomelingschap’, waardoor het ‘nationaal verbondt’ is ontstaan, waartoe ‘de gelovige Joden’ werden toegelaten.¹⁸ Van Mastricht bedoelt dit gelovig zijn dan weer in algemene zin.

10. A.w., 575.

11. A.w., II, V, I, 385.

12. A.w., III, VIII, 709. Zo in de hoofdtitel aangegeven.

13. A.w., IV, VIII, III, 114 vv.

14. A.w., III, VIII, I, 714 vv. Van Mastricht maakt hier een duidelijke scheiding tussen de verkiezing, het eeuwige en het tijdelijke genadeverbond.

15. A.w., 723 v.

16. A.w., 736.

17. A.w., 739.

18. A.w., 749.

7. A.w., 385.

8. A.w., 385.

9. A.w., III, VII, III, 576.

Als in de nieuwtestamentische bedeling de kerk tot haar volle gestalte komt, blijft ook dan de verbondspositie in wezen dezelfde. Want dan is de tweede partner in het verbond eveneens de kerk. Daarmee wordt bedoeld 'de gansche Kerke, uit Joden en Heidenen t'zamen (...) in enen en dezelfde Christelyke Kerke verenigt zynde'.¹⁹

Wel blijft bij dit alles het wezen van het genadeverbond beperkt tot de uitverkorenen, dus tot de ware gelovigen, maar in de historische concretisering ervan, door Van Mastricht de 'bekendmaking' of de 'bedeling' genoemd,²⁰ wordt de empirische verbondskring verruimd, doordat niet alleen de gelovigen maar ook hun 'zaad' daarin mede betrokken worden gezien. Dit alles wordt mogelijk gemaakt, doordat op de achtergrond de onderscheiding staat tussen de al genoemde inwendige en uitwendige zijde van het verbond.

De kinderdoop

Nogmaals dient te worden opgemerkt, dat hierbij de volle heilswerkelijkheid van het genadeverbond, waarin alleen de ware gelovigen delen, het criterium blijft. Dat maakt Van Mastricht vooral duidelijk bij zijn behandeling van de (kinder)doop. Als de vraag wordt gesteld, wie voor deze doop in aanmerking komen, is het antwoord: 'alleen de Verbondelingen'. Wie dat zijn, wordt door de kerk 'door een oordeel der liefde' bepaald. Wat de volwassenen betreft zijn dat alleen degenen, die vooraf belijdenis van hun geloof in de Vader, de Zoon en de Heilige Geest hebben afgelegd.

Wat de kinderen aangaat, is de doop ook alleen voor de 'Bondtgenoten' bestemd, omdat die alleen heilig zijn.²¹

Dit bondgenoot-zijn van de kinderen krijgt bij Van Mastricht een positieve invulling. Want de doop is 'het sacrament der wedergeboorte', dat gelijk staat met de 'invoering' in het verbond der genade.²² Als de tegenwerping luidt, dat ook dan bij de doop het geloof vooraf moet gaan, stemt Van Mastricht daarmee in. Het gaat niet alleen op voor de volwassene, bij wie een 'dadelijk' geloof vereist is, maar het geldt ook voor de kleine kinderen, al mogen wij dan tevreden zijn met 'een zedelijk geloof'.²³

Wat dat precies inhoudt, geeft Van Mastricht verder niet aan. We zullen moeten denken in de richting van een 'zaad' of een 'hebbelijkheid' van het geloof, waarin in principe de geloofsdaad wel ligt opgesloten maar nog niet bewust tot uiting komt. Door dit te stellen, beweegt Van Mastricht zich overigens geheel in de lijn van de traditie, waarin hij wilde staan.

Maar met meer voorkeur spreekt Van Mastricht over de verbondsheiligheid

van de kinderen der gelovigen. Hij heeft het dan over 'een geboorte-recht', waardoor de kinderen 'Verbondts-wyze heilig genoemt worden'.²⁴ Al noemt Van Mastricht het hier niet uitdrukkelijk, moeten wij deze verbondsheiligheid toch wel zien in onderscheid van de zogenaamde 'inklevende' heiligheid, zoals Koelman ze aanduidt, en die alleen de wedergeboren kinderen deelachtig is. Duidelijk is hier, dat Van Mastricht wel uitgaat van een tot de gelovigen beperkt genadeverbond, maar uiteindelijk met name via de kinderdoop toch terecht komt bij een bredere verbondsopvatting.

In deze zelfde lijn ligt het dan ook, wanneer blijkt, dat Van Mastricht de marge van de toelating van kinderen tot de doop ruim neemt. Wel wijst hij de doop af van kinderen van 'kettters en uitgebannen' uit de gemeente, althans wanneer het om beide ouders gaat, maar als het om 'wandrogtige geboorten', onechte kinderen en vondelingen gaat, moet men niet al te 'scrupuleus' te werk gaan. Het maakt voor Van Mastricht dan niet zoveel uit, of we de doop bedienen of uitstellen. Ieder moet maar 'oprecht en godtvruchtiglyk, volgens ons gewisse als in Godts tegenwoordigheid' handelen. Dan 'zullen wy niet licht zondigen'.²⁵

Een theologische crux

De vraag bij dit alles is, waar de grens ligt tussen het genadeverbond in zijn eigenlijke betekenis en het zogenaamde 'kerkverbondt', waarin het genadeverbond in een ruimere en tegelijk zwakkere zin is terug te vinden. Die grens wordt door Van Mastricht niet altijd duidelijk getrokken. Maar op de weinige momenten, dat ze wel duidelijk door hem wordt aangegeven, blijkt tegelijk, dat hier wel van een theologische crux moet worden gesproken. Van Mastricht gaat dan zo ver, dat hij meent, dat de kerkelijk en tegelijk kerkhistorische bedeling van het genadeverbond uiteindelijk niet wezenlijk te maken heeft met het (eigenlijke) genadeverbond zelf. In zijn behandeling van het genadeverbond in het vijfde boek, waarin het dus over het heil in Christus zelf gaat, schrijft hij: 'Edoch met dit uitwendige en Kerkelyke Verbondt hebben wy voor 't tegenwoordige niets te doen'.²⁶

Het gaat dus uiteindelijk niet om een onderscheiding, maar om een scheiding tussen inwendig en uitwendig verbond. Het zijn in feite twee verbonden, met twee verschillende verbondspartners. Bij het ene zijn alleen de uitverkorenen betrokken, bij het tweede de hele (zichtbare) kerk als een gemengd volk van verkorenen en niet-verkorenen, van gelovigen en 'zeer vele' huichelaars. Niet alleen echter verschillen de partners van dit verbond, maar ook de inhoud. In het eigenlijke genadeverbond gaat het om het delen in het heil tot eeuwig behoud, in het 'kerkelyke' verbond gaat het om het behoren tot de kerk, inclu-

19. A.w., IV, VIII, III, 123.

20. A.w., III, VIII, I, 716.

21. A.w., III, VII, IV, 606.

22. A.w., 602.

23. A.w., 617 v.

24. A.w., 615.

25. A.w., 606.

26. A.w., II, V, I, 385.

sief het gegeven, dat daar het genadeverbond wordt verkondigd. Het eerste wordt dan ook niet voor niets het *genadeverbond* en het tweede het *kerkverbond* genoemd.

We zien hier dezelfde positie weer terug, die wij ook bij Koelman hebben waargenomen, maar nu in een nog meer toegespitste vorm. Zoals het bij Koelman erom ging om het zicht op de hele empirische kerk te behouden, waarbij de verbondsbeschouwing op een geforceerde wijze moest worden aangepast, zo herhaalt hetzelfde zich bij Van Mastricht met een nog sterker structureel accent.

Bij de laatste treedt het namelijk niet alleen inhoudelijk naar voren, maar heeft het ook gevolgen voor de structuur van het leersysteem. Het genadeverbond in zijn eigenlijke gestalte wordt behandeld in de locus over de verlossing door Christus. Het kerkverbond als uitwendige gestalte van het genadeverbond krijgt zijn plaats in de locus over de 'Kerke en Kerkelyke Zaken', en tenslotte in de behandeling van de geschiedenis van de concrete, historisch-empirische kerk.

14. Wilhelmus à Brakel (1635-1711)

Ruime aandacht voor het verbond

Dat de in het vorig hoofdstuk behandelde verbondsopvatting zowel theologisch als praktisch-kerkelijk niet overtuigend is geweest, wordt ons duidelijk, als wij, voordat wij aan Comrie toekomen, nog een ogenblik de aandacht richten op Wilhelmus à Brakel. Hij was een tijdgenoot van Petrus van Mastricht en zijn *Redelyke Godtsdienst* verscheen in de zelfde periode als Van Mastrichts dogmatiek, ongeveer een decennium later.¹ Wij noemen hem hier niet alleen, omdat zijn populaire dogmatiek een enorme invloed heeft uitgeoefend op de doorwerking van de theologie en vroomheid van de Nadere Reformatie, maar ook omdat A Brakel typisch een overgangsfiguur is geweest van de zestiende naar de zeventiende eeuw en dus van de Nadere Reformatie (in engere zin) naar het Gereformeerd Piëtisme. In dat licht gezien volgt A Brakel vlak na Van Mastricht. Dat wordt onder andere duidelijk, als wij een kort onderzoek instellen naar zijn verbondsbeschouwing.

Een paar dingen vallen daarbij op. In de eerste plaats is dat de ruime aandacht die A Brakel aan het verbond schenkt en de belangrijke plaats, die hij het toekent in het geheel van zijn geloofsleer. Dit komt reeds tot uiting in de ondertitel van zijn dogmatiek: *Redelyke Godtsdienst, In welke de Goddelyke Waarheden des Genaden-Verbondts worden verklaert; tegen partyen beschermt, en tot de practyke aangedrongen.*²

Ook in A Brakels dogmatiek zelf krijgt het genadeverbond een belangrijke plaats. Hij spreekt erover onmiddellijk na de zonde, aan het begin dus van zijn genadeleer. In feite is de daarop volgende verhandeling over Christus' persoon en werk, de kerk en de heilsorde niet anders dan een uitwerking van het heil, dat God in het genadeverbond aan zijn uitverkorenen belooft en schenkt. Vooral is daarbij opmerkelijk, dat direct na de christologie de kerk ter sprake komt en pas daarna de heilsorde, die wordt gerealiseerd in de geloofsgeschiedenis van iedere gelovige persoonlijk.³ Hoewel A Brakel een uitgesproken voetiaan is geweest, zal hier wellicht toch ook enige invloed van Coccejus kunnen worden vermoed.

1. De eerste druk verscheen in 1700. Hoe populair A Brakels dogmatiek geweest is, blijkt uit het feit, dat wij gebruik maakten van de zestiende druk, die in Rotterdam 1649 verscheen. Vele drukken zouden nog volgen.

2. De structuur van de *Redelyke Godtsdienst* vertoont veel overeenstemming met de dogmatiek van Van Mastricht, die ook naast een polemiserend een praktisch applicatief gedeelte bij iedere locus kent.

3. Vgl. C. Graafland, 'De kerk in de Nadere Reformatie - Wilhelmus à Brakel (1635-1711)', W. van 't Spijker e.a. (Red.), *De kerk, Wezen weg en werk van de kerk naar reformatorische opvatting*, Kampen 1990, 165 vv.

In de tweede plaats wordt duidelijk, dat A Brakel het genadeverbond uitsluitend ziet opgericht met de uitverkorenen. Op zich is dat niets bijzonders, gezien de traditie, waarin hij stond. Maar wel valt het op, dat A Brakel geen enkele poging (meer) doet om dit genadeverbond ook nog een ruimere omvang te geven zoals Koelman en Van Mastricht nog wel hebben gedaan.

A Brakel houdt het er consequent op, dat alleen de uitverkorenen in het genadeverbond delen. In de definitie daarvan komt dit duidelijk naar voren. Ze is te breedspakig om haar hier in haar geheel weer te geven, maar in ieder geval blijken de twee partijen in dit verbond God en de uitverkorene te zijn.⁴

In het verlengde daarvan ligt het, wanneer A Brakel uitgaat van de onvoorwaardelijkheid van dit verbond aan de kant van de mens. Wat God in het verbond vraagt van de mens, is zijn eigen gave.⁵ Opvallend zijn de typisch piëtistisch-bevindelijke tonen, die A Brakel hier aanslaat. Als God met zijn genadeverbond zich bij de zondaar aanbiedt, gaat het maar niet om het ontvangen van een gave, maar om het ontvangen van God zelf. 'Hier in is alle gelukzaligheid gelegen, doch niemand weet, wat het is, dan die het geniet.' 'Wie zal de groote gelukzaligheid uitspreken?' 't Is overschaduwt te worden, met Godts goedtgunstige tegenwoordigheid (...). 't Is versadicht te worden met zyne Algenoegsaemheyt: 't Is sigh te verliesen in zyne Oneyndigheid ende Onbegrypelykheyt.'⁶

Geen uitwendig verbond

Deze opvatting van het genadeverbond houdt A Brakel vol, wanneer hij de mogelijkheid oppert van een uitwendig verbond, dat op een of andere manier naast het genadeverbond zou bestaan. Hij weet, dat er zijn, die dit leren, hetzij verwijzend naar alleen het Oude Testament of ook naar het Nieuwe Testament. We hebben gezien, dat ook Koelman en Van Mastricht min of meer tot hen gerekend kunnen worden.

Maar A Brakel wil niets daarvan weten. Op meer plaatsen gaat hij daarop in, waarbij hij uitvoerig uiteenzet hoe zo'n uitwendig verbond er dan eventueel uit zou moeten zien. Naast God is dan niet meer de uitverkorene de andere partij in dit verbond, maar de zondige mens, desnoods als uitwendige belijder. Zo'n verbond zou er dan goed voor zijn 'om een uitwendige Kerke te maken'.⁷

4. A.w., XVI, III.

5. A.w., XVI, XVIII vv.

6. A.w., XVI, XVII. Wel wijst A Brakel erop, dat het niet best is nodig is om het geloof in het licht van de verbondsonderhandelingen tussen God en de mens te zien en te beleven. Geloven in Christus, zich overgeven aan Hem en delen in zijn heil, zijn inhoudelijk gelijk aan het delen in het genadeverbond en zijn goederen. Wel krijgt de gelovige 'meerder klaerheyt, vastigheyt, troost ende bestendiger voortgang', als hij oog en hart krijgt voor het verbondsmatige van dit delen in Christus door het geloof (XVI, IV). A Brakel kent ook de bevindelijke vreugde in het eeuwige verbond der verlossing tussen de Vader en de Zoon, omdat daarin de bron ligt van het heil der uitverkorenen. Dat wordt bewust en geestelijk-emotioneel ervaren.

7. A.w., XVI, XXXVII.

Maar die kant wil A Brakel niet op. Ook niet om zodoende een zichtbare kerk van gelovigen en ongelovigen te kunnen autoriseren tegenover de labadistische separatisten. Want zoals van het genadeverbond geldt, dat alleen de uitverkorenen, dus de ware gelovigen, daarvan deel uitmaken, zo is het ook gesteld met de kerk. Ook daarvan maken alleen de uitverkorenen als ware gelovigen deel uit. Ongelovigen kunnen wel in de kerk zich bevinden, maar daarmee zijn ze nog niet van de kerk.

Dat betekent onder andere, dat een onderscheiding tussen een zichtbare kerk van gelovigen vermengd met ongelovigen enerzijds en een onzichtbare kerk van alleen maar ware gelovigen anderzijds door A Brakel ook niet wordt aanvaard. Hij erkent de onderscheiding als zodanig wel, maar past ook deze toe op de ware kerk der gelovigen, die namelijk zowel een zichtbare als een onzichtbare kant aan zich heeft.⁸

Hetzelfde kan worden opgemerkt, wanneer A Brakel de sacramenten behandelt, in het bijzonder de doop. Hij legt daarbij een nauwe verbinding tussen doop en geloof. De doop heeft geen waarde dan alleen, wanneer het geloof ermee gepaard gaat. Alle gedoopten ontvangen dan ook geen genade⁹ en daarom is ze ook niet absoluut noodzakelijk tot zaligheid.¹⁰ In de praktijk betekent dit, dat de doop alleen aan de ware gelovigen mag worden bediend, want zij 'alleen hebben regt tot de Sacramenten'.¹¹

Het is duidelijk, dat A Brakel hiermee zich schaart in de oorspronkelijke traditie van de orthodox-gereformeerden, die met Beza en Zanchius is ingezet. Dat is wel opmerkelijk, omdat toch ook A Brakel de verzoeking van het Labadisme intensief heeft ervaren. Toch heeft het hem niet gebracht tot een aanpassing van zijn visie op het verbond en op de kerk. In wezen dacht hij hierover op een gelijke wijze als De Labadie en zijn volgelingen. Alleen bracht het hem niet tot een separatistische opstelling, maar hield hij zijn 'pure' visie op het verbond en de kerk vol temidden van een empirische volkskerk, die in heel veel opzichten daaraan niet beantwoordde.

Dat dit voor A Brakel geen eenvoudige zaak is geweest, blijkt wel uit het feit, dat hij het met de labadistische 'verzoeking' heel moeilijk heeft gehad. Het blijkt echter ook uit de wijze, waarop hij al degenen, die door het Labadisme waren beïnvloed, vermaant om ondanks alles toch in de kerk van Nederland te blijven.¹²

A Brakel geeft dan geen ontsnappingsweg aan in een ruimere visie op verbond en kerk, maar hij wijst op de trouw van God aan zijn kerk, ook in dagen van verval. Als God die kerk trouw blijft, hebben wij dat ook te doen. A Brakel

8. A Brakel behandelt de kerk in hoofdstuk 24 van zijn *Redelyke Godtsdienst*. Zie een meer uitvoerige behandeling ervan in C. Graafland, A.w.

9. A.w., XXXIX, XIX.

10. A.w., XXXIX, XXI.

11. A.w., XXXIX, XXII.

12. Vgl. C. Graafland, A.w., 174 vv.

geeft dus geen ecclesiologische aanpassing zoals Koelman en Van Mastricht, maar houdt het klassiek-orthodoxe geloof rondom verbond en kerk staande en waagt het daarmee tegen alle kerkelijk verval in.

'Uytwendige inlatinge' in het verbond

Toch is dit nog maar één kant van de zaak. Want al houdt A Brakel het ene alleen tot de ware gelovigen beperkte verbond en de ene ware kerk staande, onder de druk van de vervallen toestand in de kerk van zijn dagen, zoekt ook hij naar een uitweg, die het hem mogelijk maakt om de empirische kerk vast te houden en als wettige kerk te kwalificeren.

Dit zet reeds in bij A Brakels verbondsbeschouwing. Er is maar één genadeverbond, gesloten tussen God en zijn uitverkorenen. Van een apart uitwendig verbond, waartoe ook niet-uitverkorenen behoren zoals uitwendige belijders van het geloof, die in feite het grootste deel van de empirische kerk uitmaken, wil hij niet weten. Maar hoe moeten dan al diegenen worden beschouwd, die als niet-ware gelovigen toch van de kerk zoals zij concreet in Nederland zich manifesteert, deel uitmaken?

A Brakel zoekt daarvoor een uitweg, die hij omschrijft als 'uytwendige inlatinge in het Verbondt der Genaden'. Hen, voor wie dit geldt, omschrijft hij als zodanigen, 'die haer uytwendig inlaten in het Verbondt der Genaden, ende haer maer uytwendig sonder waer geloove ende bekeeringe onder de Bondgenooten onergerlyk gedragen'.¹³

We voelen aan, hoe A Brakel ermee worstelt om aan de ene kant het genadeverbond integraal in zijn wezen te handhaven en toch tegelijkertijd een zekere verbondsmatige ruimte te verschaffen aan hen, die wel betrokken zijn op Gods verbond, maar alleen uitwendig, zonder het ware geloof, waarom het juist in het genadeverbond draait.

We kunnen ons afvragen, of de mogelijkheid, die A Brakel hiervoor creëert, enige theologische relevantie heeft in het kader van zijn verbondsbeschouwing. Dat ze praktisch heeft gewerkt, zal wel waar zijn, zeker gezien de kerkelijke situatie in zijn dagen. Maar heeft ze ook theologische waarde en relevantie?

De vraag kan ook anders worden gesteld. A Brakel wijst de weg, die Koelman en Van Mastricht gegaan zijn, af, zij het impliciet. Maar is de weg, die hij zelf aangeeft, een andere? Die vraag klemte te meer, omdat ook Koelman uitdrukkelijk een scheiding tussen een uitwendig en inwendig verbond als twee verschillende verbonden afwees. Inhoudelijk kwam hij echter toch tot twee verschillende verbonden, gezien de twee verschillende partijen in wat hij noemt de uitwendige en de inwendige zijde van het (ene) genadeverbond. De vraag is, of A Brakel niet op een in wezen zelfde manier met deze problematiek probeert

klaar te komen, dat wil zeggen er dus niet echt mee klaar komt. Kortom, wat is het verschil tussen een min of meer apart uitwendig verbond of een aparte uitwendige zijde van het verbond en een uitwendige toelating tot het (echte) genadeverbond?

Voor A Brakel zelf is dit verschil kennelijk duidelijk, want hij geeft het uitdrukkelijk aan. 'Wy maken onderscheyt tusschen een uytwendige inlatinge in het Verbondt der Genaden ende tusschen een uytwendig Verbondt'. Maar wat dit verschil precies is, wordt door hem niet uitgelegd. Toch komt uit wat A Brakel er verder over zegt wel enig verschil naar voren. Dat gaan we merken, als wij zoeken naar de achterliggende motieven, die zowel bij A Brakel als bij Koelman te vinden zijn.

Koelman brengt zijn onderscheiding tussen een verbond in engere en ruimere zin aan vanuit het motief om de hele empirische kerk vast te houden op grond van een zekere status binnen het genadeverbond, al is die status een uitwendige. Die bredere omtrek van het verbond krijgt daardoor een positieve invulling, tegelijk verbonden met een zekere apostolaire scopus. De hele kerk moet in het oog en het hart worden gehouden, opdat zij als geheel (weer) waarlijk kerk zou zijn of worden. Het is het motief van de Nadere Reformatie in haar eerste, theocratische allure.

Bij A Brakel vinden wij dit motief niet terug, althans niet in zijn verbonds- en kerkbeschouwing. Hij komt tot de mogelijkheid van een uitwendige toelating tot het genadeverbond puur op grond van het empirische gegeven, dat er velen door de doop en de geloofsbelijdenis tot het verbond zijn toegelaten, zonder dat zij er werkelijk toe behoren.

Daarin ligt geen enkel positief element opgesloten, zelfs niet een apostolair element. Het enige wat A Brakel van deze uitwendig toegelatenen dan ook te zeggen heeft, is, dat hun 'uytwendigh gedrag en maekt geen uytwendigh Verbondt', want dan zou hun status toch ergens enige legitimiteit bevatten. Nee, het is alleen maar negatief, wat A Brakel ervan zegt. Hij merkt op, dat God niet tevreden is met zo'n uitwendig gedrag. Want dit uitwendige is in feite niet anders dan God 'vleien' met de mond en Hem 'liegen' met de tong. Gods reactie daarop is dan ook, dat Hij zulken 'extraordinair straffen' zal.¹⁴

In wezen is er dus van geen enkele vorm van verbondssluiting sprake, ook niet van betrokkenheid op het verbond. Het is alleen schijn, zonder enige (heils)werkelijkheid, die alleen maar roept om het oordeel van God.

De doop

Toch gaat het A Brakel niet gemakkelijk af om deze onderscheiding tussen zijn en schijn consequent vol te houden. Dat treedt vooral aan het licht, als wij erop letten hoe hij ze toepast bij het sacrament van de doop. We merkten reeds op, dat

13. A.w., XVI, XXXVII.

14. A.w., XVI, XXXVII.

volgens A Brakel alleen de ware gelovigen voor de doop in aanmerking komen. Maar zodra de doop van de kinderen ter sprake komt, wordt de marge vergroot, doordat nu van begin af aan door hem gesproken wordt over hen, die zich 't zy in waarheyt, 't zy uytterlyk' in het verbond hebben ingelaten. Beiden zijn verplicht om ook hun kinderen 'aan Christus in het verbondt over te geven' en dus te laten dopen, zodat het verbond ook met deze kinderen gemaakt wordt.

Opmerkelijk is daarbij het bijna ontische karakter van dit opgenomen worden in het verbond. Kinderen van joden, Turken, heidenen en ketters zijn van het verbond en dus van de doop uitgesloten. Dat geldt ook, wanneer kinderen van hen door 'een Bondgenoot tot kinderen waren aangenomen, want de aanneeming en maekt niet, dat se in het verbondt geboren zijn'.

Het natuurlijk-lichamelijk geboren zijn uit ouders-bondgenoten blijkt beslissend te zijn om als kind tot het verbond te mogen behoren. A Brakel trekt deze lijn zelfs zo radicaal door, dat ook geen geadopteerde vondelingen voor het verbond en de doop in aanmerking komen, als dit namelijk gebeurt in een land, waar ook joden, Turken, heidenen, socinianen en andere ketters wonen, want zulke vondelingen kunnen dan kinderen van hen zijn. Hetzelfde geldt van ouders, die geëxcommuniceerd zijn en daarna een kind hebben verwekt. Want in tegenstelling tot de kinderen, die vóór de excommunicatie zijn verwekt en dus nog wel bondgenoten zijn, moeten zij tot de heidenen worden gerekend.

Daartegenover staat, dat als het om kinderen gaat, die uit hoererij zijn geboren, maar wel van bondgenoten zijn, zij dan wel tot het verbond worden gerekend en dus gedoopt moeten worden.

De biologische afstamming van ouders-bondgenoten overheerst zodanig, dat de geestelijke factor daarbij vrijwel wegvalt. Bij de ouders is dat al het geval, zoals wij boven zagen, omdat het wat betreft het behoren van hun kinderen tot het verbond niet uitmaakt, of zij ware of uitwendige gelovigen zijn. Maar nog sterker geldt dit voor de kinderen.

Zo kan volgens A Brakel niet het verkoren zijn van de kinderen als reden gelden, waarom kinderen tot het verbond gerekend worden. Want alleen God kent ze als uitverkorenen, terwijl zij in zichzelf niets anders zijn dan elk ander kind, in zonde ontvangen en geboren. Dopen op grond van (een veronderstelde) verkiezing is dus uitgesloten.

Hetzelfde geldt ten opzichte van een door een kind reeds 'bezittende genade'. Op zich is het zo jong reeds bezitten van de genade van God uit mogelijk, maar Hij doet dit 'ordinaer' niet, en zo Hij het 'extraordinaer' doet, is daarvan 'geen ondervindinge ofte klaer bewys'.¹⁵ Zo blijft dus alleen het geboren zijn uit ouders-bondgenoten, wel of niet waar gelovig, over, om als kind tot het verbond der genade te worden gerekend. Dan alleen is het zo, maar dan is het ook zeker zo. Al of niet verkoren zijn en al of niet een beginsel van geloof bezitten spelen hierbij geen rol.

15. A.w., XXXIX, XXIII.

In die zin verklaart A Brakel dan ook het geheiligd-zijn uit de eerste vraag en antwoord van het doopformulier.¹⁶

Toch roept deze gedachtengang blijkbaar de nodige spanning op. Op een tweetal punten wordt deze voelbaar. In de eerste plaats is dat zo, wanneer A Brakel spreekt over de jong gestorven kinderen van ouders-bondgenoten. Hij stelt dan, dat 'alle kinderen der Bondgenooten, 't zy bekeerde ofte onbekeerde (...) in hare jonkheyt stervende, moeten gehouden worden zalig te zyn, uyt kragt van het verbondt Godts, in welke sy geboren zyn, en alsoo te zyn kinderen des verbondts'. A Brakel voegt er nog uitdrukkelijk aan toe, dat het in dit opzicht niet uitmaakt of de ouders onbekeerd en trouweloos in het verbond zijn, want dat ligt voor hun eigen rekening. Hun kinderen moeten niettemin 'voor ware bondgenooten en kinderen Godts' gehouden worden, ook 'alsse opwassen, tot datse metter daedt vertoonen, datse trouweloos in het verbondt zyn, ende aen de belofte geen deel hebben'. Dan blijkt namelijk, dat de doop voor hen geen zegel van de belofte was en zij dus nooit waarlijk in het verbond zijn geweest. Maar zo'n zegel van de belofte wordt de doop wel weer, wanneer zij later tot bekering komen. Want dan blijken ze toch uitverkorenen te zijn en 'de Doop verzegelt alleen uytverkorene'.¹⁷

We voelen aan, hoe A Brakel worstelt met de betekenis van de doop als teken en zegel van het verbond. Allereerst komt dit daarin uit, dat hij niet wil uit gaan van de verkiezing en/of een reeds als kind ontvangen inwendige genade. Alleen het geboren zijn uit ouders-bondgenoten is basis voor het behoren van het kind tot het verbond. Maar anderzijds stelt hij wel, dat de doop als zegel van het verbond alleen geldt voor de uitverkorenen. Dat is duidelijk een knelpunt in deze gedachtengang.

De kracht van het verbond

Een tweede knelpunt treffen we aan, als A Brakel enerzijds in geen enkel opzicht een 'bezittende genade' bij het kind wil veronderstellen om aan zijn toebehoren tot het verbond geldigheid te geven, maar aan de andere kant er vanuit gaat, dat wanneer zo'n kind jong sterft, het toch zalig is. Uitdrukkelijk stelt A Brakel dan, dat het die zaligheid ontvangt 'uit kragt van het verbondt Godts' en niet uit kracht van een inwendige genade. Maar hoe is dit mogelijk? Is er dan sprake van een zalig (kunnen) worden zonder geloof en wedergeboorte en alleen op grond van een behoren tot het verbond? En geldt dit dan als een soort uitzonderingsregel alleen voor jong gestorven kinderen?

Hier blijven nogal wat vragen open, die door A Brakel niet worden beantwoord. Wel is duidelijk, dat juist A Brakel de volle nadruk legt op het bewust doorleefde, bevindelijk geloof, waardoor het verbond tussen God en de (uitverkoren) zondaar van de kant van de mens wordt aangegaan. Het doet daarom

16. A.w., XXXIX, XXVI.

17. A.w., XXXIX, XXV.

wat merkwaardig aan, wanneer hij, als het om de kinderen gaat, niet de geloofsfactor maar zoiets als een natuurlijke geboortefactor aanvoert voor het behoren tot het verbond der genade.

In ieder geval houdt A Brakel eraan vast, dat kinderen van de bondgenoten zelf ook in het verbond zijn.¹⁸ Maar hoever dit strekt, maakt A Brakel ook weer niet helemaal duidelijk. We zagen al, dat kinderen van onbekeerde ouders-bondgenoten toch in het verbond zijn, totdat het tegendeel blijkt door hun ongelooft en trouweloosheid aan het verbond. Hun doop blijkt achteraf ongeldig te zijn. Maar als ze later tot bekering komen, blijkt die doop toch weer wel geldig te zijn en dus ook hun in het verbond zijn vanaf hun geboorte. Hoe is zoiets mogelijk? Of is het zo, dat zij een poos buiten het verbond zijn geweest en daarna weer in het verbond zijn teruggekeerd? Op die vraag gaat A Brakel niet in, maar ze ligt wel voor de hand.

Een andere vraag sluit daarop aan. A Brakel gaat ervan uit, dat de kinderen van ouders-bondgenoten in het verbond zijn. Anderzijds gaat hij tegelijk ervan uit, dat het delen in het heil daarmee niet onlosmakelijk verbonden is. In ieder geval spreekt A Brakel aan het eind van zijn verhandeling over de doop diegenen aan, die hoewel gedoopt 'godtloos, natuurlijk, sorgeloos, aardsch ende wereldsch' leven.

Opmerkelijk is dan, hoe A Brakel het appèl tot deze onbekeerde dopelingen laat uitgaan. Hij zegt niet, dat zij niet tot het verbond behoren. Integendeel. Hij wijst hun erop, dat hun ouders hen ten doop hielden en dat deze doop een zegel van het verbond, dat wil zeggen van hun bondgenoot zijn is geweest. Zij zijn toen 'als een mede-bondtgenoot de Gemeente Godts ingelyft' met als plicht om als een waar bondgenoot heilig te leven.

Deze gedoopten zijn dus echt in het verbond geweest. Maar nu ziet A Brakel ze als 'een Apostaat, een afvallige, een overlooper tot de vyanden'. 'Gy hebt Godt verlaten, Christus versmact, den Heyligen Doop veragtelyk verworpen (...) dies moet ik u seggen, ende segge tot u, gy hebt nog lot nog deel aan Christus, nog aen alle de beloften des Genaden-verbonds; 't zal u schrikkelijker zyn in den dag des Oordeels ende in de helle, dan gy nooyt gedoopt waert geweest'.¹⁹

Ook hier is de spanning weer te voelen tussen wel en niet tot het verbond behoren. Enerzijds is het verbond een eeuwig verbond, en wie daarin is opgenomen kan er nooit meer uitvallen. Maar dat geldt dan wel alleen voor de uitverkorenen, die bewust en bevindelijk het verbond met God hebben mogen aangaan door een oprecht geloof. Het geldt kennelijk niet voor allen, die krachtens geboorte uit ouders-bondgenoten ook in het genadeverbond zijn opgenomen. Zij kunnen afvallig worden en dan blijft er van het verbond en het heil ervan niets meer over. Alleen een verschrikkelijk oordeel wacht hun.

Opmerkelijk is, dat A Brakel deze spanning voluit laat bestaan en niets eraan doet om ze op te heffen. Althans niet op het moment, dat deze zaken door hem aan de orde worden gesteld. Wel is het zo, dat hij aan het begin van zijn behandeling van het verbond der genade reeds de theologische zekering heeft aangebracht, waardoor deze spanning toch weer apriori blijkt te zijn opgeheven. We denken dan aan de onderscheiding tussen het inwendig en uitwendig ingelaten zijn in het verbond. Want van al die afvalligen moet gelden, dat hun zijn in het verbond krachtens de geboorte uit ouders-bondgenoten achteraf toch niet meer is geweest dan zo'n uitwendige inlating in het verbond.

Maar nogmaals, het is opmerkelijk, dat A Brakel dit apriori niet laat meespelen, als hij bezig is de onbekeerde gedoopten te vermanen. Dan houdt hij de spanning volledig erin van tot het verbond behoren en niet meer ertoe behoren, dat laatste door eigen schuldig ongeloof.

Historische ontwikkeling

Overzien wij het geheel, dan blijkt, dat A Brakels verbondsbeschouwing past in de historische ontwikkeling zoals wij die tot nu toe hebben getkend. Hij houdt vast aan de beperkte visie op het genadeverbond, waarin alleen de uitverkorenen zijn opgenomen. Dat is zijn uitgangspositie. Tegelijk tracht hij een ruimere armslag te krijgen door de onderscheiding aan te brengen tussen een inwendige en uitwendige inlating in het verbond. Zijn pertinente afwijzing van een uitwendig verbond maakt duidelijk, dat hij aan deze uitwendige inlating geen zelfstandige plaats wil toekennen, hetgeen door Koelman en Van Mastrecht wel is gedaan, de laatste vooral tegen wil en dank. Maar het gevolg is dan wel, dat het van A Brakel nog opvallender geldt, dat hij zijn gedachtengang niet sluitend krijgt, maar pastoraal-kerygmatisch en spanningsvol tegenstrijdige noties met elkaar verbindt.

Kerygmatisch blijkt dit geen enkel bezwaar op te leveren. Integendeel. A Brakel houdt zodoende ruimte voor een positieve visie op de gemeente enerzijds en een krachtig appèl aan diezelfde gemeente tot geloof en bekering anderzijds. Maar theologisch blijven de zaken onhelder. Dat laatste zal vooral daaraan te danken zijn, dat A Brakel in zijn visie op het al of niet behoren tot het verbond een overmatige positieve betekenis toekent aan de biologische geboorte-band van de kinderen der gemeente met hun ouders-bondgenoten. Met name in dat opzicht neemt A Brakel een eigen positie in.

18. A.w., XXXIX, XXVII.

19. A.w., XXXIX, XXXIV.

15. Friedrich Adolph Lampe (1683-1729)

Piëtistische verbondsleer

Voordat wij aan Alexander Comrie toekomen, willen wij nog een theoloog bespreken, die met zijn verbondsbeschouwing een belangrijke tussenfase heeft vertegenwoordigd. Wij denken dan aan Friedrich Adolph Lampe. Hoewel hij van Duitse afkomst was en in Bremen het grootste deel van zijn kerkelijke en theologische loopbaan heeft afgelegd, is hij een aantal jaren in Utrecht hoogleeraar geweest en heeft mede daardoor ook in Nederland grote en langdurige invloed uitgeoefend.¹

Lampe behoort tot de zogenaamde bevindelijke coccejanen, die eind zeventiende en begin achttiende eeuw een spoor trokken door kerkelijk en theologisch Nederland.² Eén van de belangrijke en boeiende aspecten van deze stroming is, dat zij niet alleen in navolging van Coccejus het verbond in hun theologie en prediking centraal stelden, maar daarbij tot een zeer bevindelijke invulling van hun verbondsbeschouwing kwamen. Met name door dit accent op het bevindelijke kwamen deze coccejanen weer dicht in de buurt van de voetianen, voor wie de bevindelijke en praktische vroomheid tot nu toe kenmerkend was geweest.

Bij Lampe vinden wij deze elementen duidelijk terug. Ze treden vooral naar voren in zijn hoofdwerk, waarvan de titel op zich al veelzeggend is. Ze luidt: *De verborgenheit van het Genaade-Verbondt, Ter Eeren van den grooten Verbonds-Godt, en tot Stichting van alle Heylbegeerige Zielen geopent*.³ Lampe brengt zijn hele geloofsleer dus onder bij het genadeverbond. Daarin is hij nog radicaler en consequenter dan zijn leermeester Coccejus, die het genadeverbond pas bij de tweede afschaffing van het werkverbond in zijn geloofsleer introduceerde. Ook Lampe leert het werkverbond, maar plaatst het vanaf het begin in het kader van het genadeverbond.⁴

Het typisch piëtistische karakter van Lampe's verbondsleer komt ook reeds in genoemde titel naar voren. Hierop wijst zijn spreken over 'de verborgenheit' van het genadeverbond, waarmee hij het mystiek-geestelijk karakter ervan wil aangeven. Op dit geestelijke gaat Lampe uitvoerig in en voert het radicaal door in de vaststelling van het wezen van het genadeverbond.

1. Vgl. o.a. G. Snijders, *Friedrich Adolph Lampe*, Harderwijk 1954 en C. Graafland, 'Friedrich Adolph Lampe (1683-1729)', in T. Brienens e.a., *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme*, A.w., 243-274.

2. Vgl. o.a. J. van den Berg, 'Die Frömmigkeitsbestrebungen in den Niederlanden', M. Brecht (Red.), *Geschichte des Pietismus*, II, Göttingen 1995, 552 ff.

3. Van dit oorspronkelijk in het Duits verschenen werk gebruikte ik de vijfde druk van de Nederlandse vertaling, die in 1735 in Amsterdam verscheen.

4. A.w., Deel I, Hoofdstuk I, par. 5-8.

Niet minder bevindelijk piëtistisch klinkt het, als hij ook in de titel al aangeeft, dat zijn beschrijving van het genadeverbond niet alleen strekt tot eer van God maar ook 'tot Stichting van alle heylbegeerige Zielen'. Kennelijk is niet alleen zijn beschrijving maar ook het genadeverbond zelf daarop gericht. Dat betekent, dat ook de invulling van het genadeverbond plaatsvindt vanuit en met het oog op het individuele geloof van de (ware) christen.

Dat laatste komt ook tot uiting in de structuur van zijn bevindelijke dogmatiek als geheel. Het eerste hoofdstuk van het eerste deel zet in met een omschrijving van het verbond als zodanig, toegespitst op het genadeverbond. Vervolgens worden de partijen in dit genadeverbond omschreven. De eerste is de drie-enige God (2), de tweede de gevallen zondaar (3). Daarna worden de twee fundamenteën behandeld, waarop dit genadeverbond rust. Het eerste is 'het Voornemen der Genaade' (4), hetwelk in de eeuwigheid, vóór de grondlegging der wereld, is aangebracht. Het tweede is 'de Voldoeninge des Soons Godts' (5), die in de volheid des tijds plaatsvindt.⁵

Opmerkelijk hierbij is, dat Lampe ook de verkiezing plaatst in het kader van het verbond. Want het 'voornemen der Genade' wordt door hem gelijkgesteld met het 'Raadtsbesluit der Verkiezinge'.⁶ Bij de nadere omschrijving daarvan blijkt, dat dit voornemen met de verkiezing, het pactum salutis en het testament inhoudelijk nagenoeg samenvallen. Lampe heeft dit bewust gedaan om zodoende een 'seer levendige wyze' van schildering van de verkiezing te bewerkstelligen.⁷

Intussen blijkt hier wel uit, dat het genadeverbond zich alleen uitstrekt tot de verkoren. Voor hen alleen heeft Christus verzoening aangebracht.⁸

In het licht daarvan is het te begrijpen, dat wanneer Lampe in het zesde hoofdstuk de inhoud van het genadeverbond beschrijft, hij het eerst de nadruk erop laat vallen, dat dit verbond geen eisen en in die zin ook geen voorwaarden, laat staan bedreigingen bevat, maar alleen beloften.⁹

In de verdere uitwerking daarvan valt nog sterker dan bij A Brakel het persoonlijk-bevindelijke van Lampe's verstaan van het genadeverbond op. Zagen wij

5. A.w., I, IV, 3.

6. De definitie luidt: 'De eeuwige onveranderlyke wille van de Drie-enige Godt, waar door hy na zyn vry welbehagen, van wegens het Borgschap van Christus, eenige sekere Personen uyt de menigte der Sondaren heeft vastgesteld te verlossen, tot lof zynr heerlyke Genade' (I, IV, 5). In de verdere uitwerking van deze definitie spreekt Lampe echter alleen over de verkiezing. Later spreekt hij over de twee 'zinnebeelden', waaronder de verkiezing wordt geopenbaard, namelijk als een 'Raadt des Vredes' en een 'Testament Godts' (11). Van de eerste zegt hij, dat hij als 'een Verbondt der Genade aangemerkt' kan worden, 'waarop het Verbondt van Godt met den zondaar berust' (13). Hetzelfde geldt van het Testament Gods (14) Uiteindelijk komen zo binnen het kader van het genadeverbond de traditioneel-gereformeerde opties bij Lampe toch weer op hun vertrouwde plaats te staan, zij het wel met een opvallende verbinding tussen verkiezing, pactum salutis en genadeverbond.

7. A.w., I, IV, 15.

8. A.w., V, 18.

9. A.w., VI, 1-5.

bij A Brakel, dat hij na het genadeverbond overgaat tot de behandeling van de kerk en daarna pas toekomt aan de persoonlijke, heilsordelijke geloofsweg van de christen, bij Lampe zien wij een tegenovergestelde volgorde. Hij begint gelijk al de beloften van het genadeverbond heilsordelijk in te delen en verder uit te werken in de persoonlijke geloofservaring.

De heilgeschiedenis wordt door hem consequent heilsordelijk ingevuld en uitgewerkt. Hij spreekt dan over de zeven 'Hoofthoofden' van het genadeverbond, die beginnen met de 'krachtige roeping' en eindigen met de 'Verheerlijking' van de uitverkoren gelovigen.¹⁰

Algemene en krachtige roeping

Met de inzet van de krachtige roeping wordt opnieuw de beperking tot de uitverkorenen aangegeven. Wel weet Lampe ook van een algemene roeping, maar die noemt hij alleen maar om 'den aardt' van de krachtige roeping des te beter te verstaan. Hij omschrijft deze algemene roeping als 'de uiterlijke voorstelling', die God laat doen door de prediking van het evangelie, waardoor allen, die haar horen 'op eene redelijke, en overtuigende wyse genoodigt werden, om de Zaligheid, door Christus verworven, aan te nemen'.¹¹

Dat klinkt 'redelijk' positief, maar dat komt, omdat deze uitwendige roeping ervoor bedoeld is dat 'tenminsten eenige, (die) onder het zegel der Verkiezing leggen, (...) door hunnen dienst krachtig sullen werden geroepen'. Dat het dan toch om te beginnen om een algemene roeping gaat, vindt zijn oorzaak in het feit, dat voor degene, die het evangelie predikt 'het Raadsbesluit der Verkiezing onbekent is'.¹² Hij moet de evangelicroeping wel algemeen houden, maar zij is als nodiging tot het heil alleen bedoeld voor de uitverkorenen. Vandaar dat de Heilige Geest met deze algemene roeping als zodanig 'niets sonderlings' doet bij de verworpenen dan alleen dat Hij soms het geweten opwekt om op de kracht van de waarheid ervan acht te geven, maar meer dan ook niet. In ieder geval ontbreekt de 'Hertveranderende Genade' van de Geest en daarom laat Hij nooit 'aan de verworpenen sonder eenige hoop tot het heyl over'.¹³ Dit laatste is echter een bij-komstige omstandigheid, maar niet de eigenlijke scopus van de algemene roeping, omdat die uitsluitend ligt in het instrument zijn om de krachtige roeping van de uitverkorenen mogelijk te maken.

Buiten deze krachtige roeping van de uitverkorenen blijft de waarde van de algemene roeping dus zeer gering. Ze heeft eigenlijk alleen een negatieve strekking. Dat maakt Lampe nog duidelijker, wanneer hij stelt, dat in deze algemene roeping, die tot allen komt met de nodiging van het evangelie, de

'overvloedige algenoezaamheid' van de verdiensten van Christus wordt geopend. Dat betekent, dat 'geen sonderling, hoe groot en veel ook zyne begaane sondes geweest zijn (...) zich mag laten afschrikken van den Throon der Genade, alwaar voor alle soorten van ellendigheid raad is'.

Lampe lijkt hiermee aan te geven, dat de algemene roeping toch van grote evangelische waarde en kracht is voor iedere zondaar. Toch blijkt dat niet de bedoeling te zijn. Want de toepassing, die hij erop laat volgen is, dat juist daardoor de zondaar alle verontschuldiging wordt ontnomen, omdat zijn niet gaan tot Christus 'alleen van de zijde des sonderlings komt', die liever zijn lusten dient dan dat hij het aangeboden heil wil aangrijpen.

Het lijkt hier spannend toe te gaan: Christus' algenoezaamheid wordt ieder aangeboden en nu hangt het af van de beslissing van de zondaar. Maar die spanning zit er niet echt in, als Lampe van te voren al meer dan duidelijk heeft gemaakt, dat in deze algemene roeping de Geest met zijn genade verstek laat gaan.

Het blijkt dan ook, dat het hier opnieuw, als het daadwerkelijk om het heil gaat, alleen om de uitverkorenen te doen is. Want wel genodigd worden en toch door eigen onwil en onmacht er niet op ingaan, is voor de Geest het middel om 'die onder het zegel der Verkiezing liggen, des te reedelyker na voorafgaande overtuiging, tot gehoorsamenheit der waarheit te brengen'. Dat moet deze uitverkorenen wel tot verwondering brengen, 'wanneer zy overdenken, dat zoo veel anderen met hun, dezelve middelen der Genade gehadt hebben, en dat nochtans de Roeping alleen krachtig aan hun geweest is'.¹⁴

Uit dit alles wordt duidelijk, hoezeer het genadeverbond bij Lampe beheerst wordt door de verkiezing. Maar dit is niet iets nieuws in het licht van de traditie, waarin hij wilde staan. Het treedt alleen bij hem wat openlijker aan de dag, juist omdat hij het hele heilsgebeuren plaatste in het kader van het genadeverbond.

Want hoe breed en verstrekkend hij dit genadeverbond ook laat zijn, wel blijkt uit het genoemde, dat deze algemene roeping daarin niet haar plaats ontvangt. Het verbond begint namelijk pas bij de krachtige roeping.

Lampe laat hier het woord 'eigentlich' vallen. De krachtige roeping is 'eigentlich het eerste der Verbondthoofden'. Het woord 'eigentlich' kwamen we al eerder tegen in relatie tot het verbond en de verkiezing. Bij Lampe keert dit weer terug, maar het krijgt dan wel een meer inhoudelijk accent. 'Eigenlijk' veronderstelt als tegenovergestelde 'oneigenlijk'. Toegepast op het begrippenpaar algemene-krachtige roeping betekent dit, dat de krachtige roeping tot het eigenlijke van het verbond moet worden gerekend, en de algemene roeping tot het oneigenlijke. Maar wat dit 'oneigenlijke' dan in betrekking tot het genadeverbond inhoudt, blijft onduidelijk.

Het heeft in ieder geval de betekenis van niet-tot-het verbond-zelf behoren. Lampe voert dat zo ver door, dat het zelfs consequenties heeft met betrekking

10. A.w., VI, 7. Wij zagen, dat bij Coccejus deze goederen van het genadeverbond een sterk heilshistorische invulling krijgen (zie blz. 321 v.).

11. A.w., I, VII, 1.

12. A.w., I, VII, 3.

13. A.w., I, VII, 3 en 7.

14. A.w., I, VII, 7.

tot de roepende God. Zo treft het ons, dat als hij de vraag stelt, wie de 'Roeper' is bij de algemene roeping, hij antwoordt: God. Maar als dezelfde vraag weer terugkeert bij de krachtige roeping, is het antwoord: De Verbonds-Godt.¹⁵ Tot in God zelf begint het verbond dus bij de krachtige roeping van de uitverkorenen.

Hetzelfde gegeven komen wij tegen, als Lampe in het tweede deel van zijn dogmatiek spreekt over de kerk. Hij sluit hier aan bij de genoemde onderscheiding tussen algemene en krachtige roeping. Door deze tweevoudige roeping ontstaat er 'een tweevoudige Kerk op aarde', een 'innerlyke' en een 'uyterlyke' kerk.¹⁶ De 'innerlyke' kerk bestaat alleen uit de krachtig geroepen, de 'uyterlyke' kerk bestaat 'uyt een vermengde meenigte, welke zich uiterlyk tot Christo bekennen'. Zij bevat dus zowel verkorenen als uitwendig gelovende verworpenen.¹⁷

Deze 'uyterlyke' kerk wordt door Lampe staande gehouden in confrontatie met hen, die nog steeds staan onder labadistische invloed. Wat dat betreft blijkt het front, waartegenover Koelman zijn brede visie op de kerk poneerde, nog weinig te zijn verzwakt. Lampe noemt ze als een negatieve variant op de kerkhervormers, waarvoor zij graag wilden doorgaan, 'kerkbestormers', maar ook wel 'separatisten', die elke vermenging tussen gelovigen en ongelovigen in de kerk afwijzen.¹⁸

Zij komen nog steeds aan met het argument, dat de nieuwtestamentische kerk in onderscheid van de oudtestamentische geestelijk is, waarbinnen geen plaats is voor de 'onreine'. Ook zijn ze bang, dat in zo'n gemengde kerk de uitverkorenen verontreinigd worden en anderzijds de onbekeerden worden bedrogen.¹⁹ Lampe wijst echter al deze bedenkingen af.

Dat is mede daardoor mogelijk, omdat hij het verbond pas in de 'innerlyke' kerk aanwezig ziet. Want zij alleen kent de 'verbonds vereeniging' met Christus.²⁰ Hoe het dan met de 'uyterlyke' kerk gesteld is in relatie tot het verbond, wordt door Lampe aangeduid met een sprekend bijbels beeld, dat in de latere ontwikkeling van de verbondsgedachte een grote rol is gaan spelen.

Tempel en voorhof

Lampe gebruikt het beeld van de oudtestamentische tempel, die uit drie delen bestond: het heilige der heiligen, het heilige en de voorhof. Het eigenlijke tempelgebouw zelf bestond echter alleen uit de eerste twee delen: het heilige der heiligen en het heilige. Dat gebouw weerspiegelt de 'innerlyke' kerk, met

dien verstande, dat het heilige der heiligen de triomferende kerk in de hemel is en het heilige de strijdende kerk op aarde. De eerste kerk is al volmaakt, de tweede (nog) niet, maar ze hoort wel bij het (eigenlijke) heiligdom.

Anders is dat met de voorhof. Die wordt door Lampe vergeleken met de 'uyterlyke' kerk. Lampe trekt de vergelijking zo door, dat allen, die tot in het heiligdom mochten komen, wel eerst door de voorhof moesten gaan en zich daar zolang ophielden samen met hen, die nooit in het heiligdom zouden komen maar altijd alleen in de voorhof bleven verkeren. De laatsten zijn de niet-verkorenen, die alleen geroepen zijn door de algemene roeping.

Belangrijk daarbij is, dat het verbond wordt gelijkgesteld met het heiligdom zelf. De voorhof ligt daarbuiten. Wie dus in de voorhof verblijft, bevindt zich (nog) buiten het verbond. De voorhof is het terrein van de algemene roeping. Bij de krachtige roeping gaat men vanuit de voorhof het heiligdom zelf, het verbond dus, binnen.

De ambivalente betekenis van de algemene roeping is, dat zij als de voorhof buiten het verbond staat, maar wel toegang geeft tot het verbond. De voorhof behoort niet tot het heiligdom zelf maar vormt wel de toegang tot het heiligdom, doordat ze het heiligdom omringt. We zouden kunnen zeggen, dat zoals de voorhof het erf is, waarop het heiligdom staat, zo vormt (het zich bevinden onder) de algemene roeping het erf van het genadeverbond. Lampe noemt het woord 'erf' niet, maar het wordt met het begrip 'voorhof' wel gedekt.

Later is de term 'erf van het verbond' gangbaar geworden, tot vandaag toe. Wat ze betekent in relatie tot het verbond wordt door Lampe's vergelijking met de tempel verbonden met en tegelijk onderscheiden van de voorhof treffend duidelijk gemaakt. Althans geldt dit formeel. Inhoudelijk-theologisch blijft de onduidelijkheid bestaan. Want hoe dit 'tussen-gebied' theologisch moet worden gekwalificeerd, blijft de vraag. De doorslag wordt uiteindelijk toch gegeven in het feit, dat het een gebied is, dat zich buiten het verbond bevindt. Daarin laat Lampe's verbondsbeschouwing ons niet iets nieuws zien, althans in het licht van de orthodox-gereformeerde traditie. Sinds Olevianus' onderscheiding tussen het verbond en de bediening ervan is deze onduidelijkheid er geweest en gebleven.

Deze onduidelijkheid blijft bestaan, wanneer Lampe tot de 'uyterlyke' kerk ook de bediening van het Woord en van de 'Verbondssegelen' rekent.²¹ Ze vinden, om het in het door Lampe gebruikte beeld van de tempel en de voorhof te blijven, in de voorhof plaats. Onder het gemengde volk dus, van verkorenen en verworpenen, onder hen, die eens het heiligdom zullen binnengaan en hen, die nooit binnen zullen gaan. Dit sluit aan bij het gegeven, dat wij reeds vermeldde, namelijk dat het in de algemene roeping, die in de verkondiging van het evangelie plaatsvindt, te doen is om de uitverkorenen bij het heil te betrekken, waarbij de algemene roeping tegelijk tot een krachtige roeping wordt.

15. A.w., I, VII, 3 en 10.

16. A.w., II, II, 6.

17. A.w., II, II, 7 en 8.

18. A.w., II, II, 9 en 12.

19. A.w., II, II, 12.

20. A.w., II, II, 14.

21. A.w., II, II, 9.

Voor de prediking ligt dit min of meer voor de hand, omdat de prediker nu eenmaal niet weet, of de mensen, tot wie de prediking komt, al of niet uitverkoren zijn. Maar bij de sacramenten spreekt dit echter veel minder vanzelf, omdat zij, naar orthodox-gereformeerde opvatting, er niet zijn om het geloof te wekken maar om het reeds aanwezige geloof te versterken. Moet hier de cirkel dan niet nauwer worden getrokken? Met andere woorden, kunnen de ‘verbondssegelen’ wel in de voorhof worden bediend? Past het niet veel beter, wanneer dit in het heiligdom zelf gebeurt, omdat daar toch pas het verbond werkelijk gekend en beleefd wordt?

De uitwendige en inwendige doop

Wat Lampe daarvan vindt, komt het duidelijkst naar voren in zijn beschouwing over de doop, die hij behandelt in het tweede stuk van deel IV van zijn dogmatiek. Kenmerkend is daarbij tegelijk al, dat Lampe ook nu de reeds in zijn kerkbeschouwing voorkomende onderscheiding tussen ‘uyterlyk’ en ‘innerlyk’ volhoudt. Hij zet namelijk dit hoofdstuk in met de behandeling van de ‘bediening van den uytwendigen Doop’.²² Volgens hem zit er in alle verbondssegelen ‘iets uytwendigs maar ook iets inwendigs, niet alleen een bast, maar ook een daaronder verborgen pit’.

Onder die uitwendige doop verstaat Lampe de kerkelijke bediening van de doop zoals die in de praktijk zich voordoet, met het gebruik van het water en de aanroeping van de naam van de drie-enige God. Zij zijn de tekenen en zegelen van de goederen van het verbond zoals de vergeving der zonden, het sterven aan het oude leven en de opstanding tot het nieuwe leven met Christus.²³

Maar de inwendige doop vindt plaats, wanneer de ‘verzegelende kracht de Uytverkoorene en Geloovigen raakt’.²⁴ Dat overkomt alleen hun, omdat zij alleen ‘gemeenschap aan ’t Verbondt Godts ontvangen hebben’. Voor de uitverkorenen en gelovigen geldt dus, dat dit sacrament een echt ‘verbondszeegel’ is, dat niet buiten het verbond voorkomt of eraan voorafgaat, maar erin plaatsvindt. Voor hen vindt het sacrament van de doop dus niet in de voorhof, maar in het heiligdom zelf plaats.

Daar krijgt de doop dan ook zijn eigenlijke betekenis en waarde. Lampe gaat dan ook uitvoerig in op de onverbreekelijke band tussen de doop en het geloof. Door het geloof treedt men immers in het verbond.²⁵ In het geloof valt de beslissing en niet in de doop zoals Jezus zelf volgens Lampe in Marcus 16:16 heeft geleerd. Daarin wordt het geloof dan ook vóór de doop gesteld, omdat het geloof verondersteld wordt, ‘indien de doop krachtig sal zijn’. Trouwens in het laatste deel van deze tekst komt de doop niet eens meer voor, hetgeen Lampe

tot de conclusie brengt, ‘dat het Geloove (...) van veel grooter gewichte zy, dan den Doop; dat de Belofte der Zaligheid meer met het Geloove, dan met den Doop, verknogt zy’.²⁶

We zien hier, dat met de onderscheiding tussen een uitwendige en inwendige doop, waarbij het eigenlijke verbondsgebeuren alleen bij de laatste plaatsvindt, het gevolg heeft, dat de doop zelf op de achtergrond komt te staan. Ze krijgt een secundaire, uitwendige betekenis, die zelfs geheel kan wegvallen, als het geloof er maar is.

Het bevreemdt ons dan ook niet, wanneer Lampe constateert, dat in de praktijk van het leven der gemeente ‘sulk een heerlyk Sacrament soo weinig kracht heeft’.²⁷ Is dat een gevolg van zijn eigen doopbeschouwing, die in die tijd steeds meer gangbaar werd? Of is het juist andersom, namelijk dat de krachteloosheid van de doop in de praktijk hem ertoe gebracht heeft om een diepgaande (onder)scheiding aan te brengen tussen een uitwendige en inwendige doop? In het accent op de uitwendige doop heeft Lampe dan rekening gehouden met wat er in de dooppraktijk van de gemeente te zien was.

In ieder geval maakt Lampe duidelijk, dat die praktijk er droevig uitzag in zijn dagen. Hij bedoelt daarmee dan vooral de praktijk van de kinderdoop. Uiteraard houdt hij deze staande, maar de waarde laat hij geheel afhangen van de betrokkenheid van de doop op het geloof.

In dit geval is dat niet het geloof van de kinderen zelf, maar van de ouders. Want de onmondige kinderen van de ware gelovigen moeten evenzeer geacht worden te behoren tot het genadeverbond als de ouders zelf. De grond daarvan ziet hij daarin liggen, dat deze kinderen, althans zolang zij door hun ‘quade werken’ niet het tegendeel openbaren, ‘in het Geloove der Ouders, mede voor Geloovige gereekent’ worden.²⁸ Het geloof van de ouders is dan ook noodzakelijk vooraf vereist, anders geldt dit niet. Het geloof blijft dus ook nu beslissend. Dat is ook zo, wanneer het kind opgroeit tot volwassene. Want op de doop kan alleen een ‘vasten grond des troostes’ gebouwd worden, als men door het geloof ‘het Verbondt des Doops’ bevestigt.²⁹

De doop in verval

In het licht daarvan doet het echter schrijnend aan, wanneer Lampe merkt, hoe weinig die verbondenheid van (kinder)doop en geloof in de gemeente voorkomt. Allereerst geldt dit de ouders. Het kind moet ‘in het Geloove der Ouders gedoopt worden’.³⁰ Maar hoeveel ouders blijken geen geloof te hebben, weten zelfs niet wat geloven is? Hun huwelijk is niet erop gericht om ‘het Zaat des

22. A.w., IV/2, XIX, 1.

23. A.w., IV/2, XIX, 11-21.

24. A.w., IV/2, XIX, 22.

25. A.w., IV/2, XIX, 23.

26. A.w., IV/2, XIX, 22.

27. A.w., IV/1, XIX, 24.

28. A.w., IV/2, XIX, 6.

29. A.w., IV/2, XIX, 22.

30. A.w., IV/2, XIX, 25.

Heeren' maar alleen de vleselijke begeerlijkheid te zoeken. Zij brengen hun kind 'blindelings ten Doop', zonder enige voorbereiding. Men is door hun 'apen-liefde' alleen maar druk ermee om het kind 'op te schikken' en men beseft niet, dat ook hun kinderen in onreinheid geboren zijn en daarvan gewassen en gereinigd moeten worden door een 'ontfermende God'.

Als deze ouders zelf niet het gebed voor hun kinderen beoefenen, zou de gemeente dat nog kunnen doen, maar zij brengen hun kinderen niet eens naar de kerk toe. De vaders schamen zich zelfs om bij de doop aanwezig te zijn en op de vragen te antwoorden. Ja, de 'doop-dag is op veele plaatsen een Vreet-dag en Suyp-dag, op welken de Peters en Bloedt-vrienden, in de plaats van bidden, 't samen swelgen, en dikwils dronken van malkander scheyden'.³¹

In deze trant gaat Lampe nog even door, waarbij hij ook het gebrek aan een goede geloofsopvoeding aan de kaak stelt. Ook wijst hij erop, dat de kinderen zelf bij het groter worden alle onderwijs in de wind slaan en volop 'in de wereldt' leven.³² Het is dus geen wonder, zo merkt Lampe op, dat 'wy vele Gedoopte, en nochtans weinige Christenen hebben'. De doop heeft daardoor zijn kracht verloren. De verantwoordelijkheid wordt er alleen zwaarder door. Lampe gaat dan verder met ouders en kinderen te vermanen om hun doopverplichtingen na te komen, vóór, tijdens en na de doop.³³

Zo-even stelden wij al de vraag, hoe wij deze negatieve ontwikkeling hebben te waarderen? Is de verbondsvisie van Lampe daar soms mede schuldig aan? We hoeven op die vraag geen antwoord te geven. Wel kunnen wij stellen, dat het steeds verder uit elkaar halen van een uitwendig en inwendig verbond in leer en praktijk samen is gegaan met een devaluatie van het verbondsleven van de gemeente.

Het is dan ook te begrijpen, dat op den duur in dit kader het verbond helemaal zijn betekenis en functie ging verliezen. We zien dan een terugtrekking naar de innerlijke beleving van de individuele gelovige, voor wie het verbond niet zoveel meer te zeggen heeft.

Bij Lampe zelf is dit nog niet expliciet aanwezig. Hij houdt het genadeverbond consequent erbij, zoals in het onderwijs van de jongeren in de gemeente om hen te brengen tot de belijdenis van het geloof en het deelnemen aan het avondmaal. Het boekje, dat hij hiervoor schreef, draagt de titel: *Inleyding tot de Verborgentheit van het Genaade-Verbondt, Ten dienste der Jeugd (...) tot een bequame aanleyding, voor degenen die tot het H. Avondmaal zullen toegelaten worden*.³⁴ Ook het aangaan aan de tafel is voor hem allereerst een verbondsgebeuren, wat hij heeft weergegeven in zijn boek *Het heylige Bruydt-Cieraat der Bruylofts-*

Gasten des Lams, Aan syne Verbondts-Tafel.³⁵ De avondmaalstafel is verbondstafel. Toch blijkt in de verdere invulling daarvan het verbond nauwelijks een rol te spelen. Zelfs bij de verbondstheoloog Lampe treedt in de praktijk een functieverlies op van het verbond.

Zien wij echter de verdere doorwerking van de piëtistische vroomheid in die tijd, zoals wij haar tegenkomen in *Het innige Christendom* van Willem Schortinghuis en *De Bevindelyke Godtgeleertheit* van J. Verschuier, dan zien wij, dat het verbond vrijwel geheel terugtreedt.³⁶ Het verbond heeft in wezen geen functie meer, omdat enerzijds de bredere contouren van de kerk steeds meer uit het oog worden verloren en anderzijds de bevindelijk heilsbeleving de categorie van het verbond niet meer nodig heeft omdat zij vervangen is door die van de mystieke gemeenschap met Christus.

31. A.w., IV/2, XIX, 25.

32. A.w., IV/2, XIX, 27.

33. A.w., IV/2, XIX, 28-33.

34. Amsterdam 1722.

35. 2e dr., Embden 1722.

36. Wij gebruikten de tweede druk van Schortinghuis' *Het innige Christendom* (Groningen 1740) en de vierde druk van J. Verschuier's *Waarheit in het Binnenste, of Bevindelyke Godtgeleertheit* (Groningen 1761). Bij Schortinghuis komt in het register het woord '(genade)verbond' niet voor. Verschuier spreekt nog wel over de 'Vrede-Raad', waarin de uitverkorenen aan Christus door de Vader zijn gegeven (109).

16. Alexander Comrie (1706-1774)

Comrie als voorlopig eindpunt

Bijna aan het eind van ons onderzoek naar de ontwikkeling van de verbondsleer in het Gereformeerd Protestantisme van medio zestiende tot medio achttiende eeuw komen wij terecht bij Alexander Comrie. We schrijven ‘bijna aan het eind’, omdat we na Comrie nog één fase verder de lijn willen doortrekken. Toch kunnen wij in zekere zin Comrie als een eindpunt beschouwen, zoals wij in de titel van onze studie over het verbond al min of meer hebben gesuggered. Hoe en in hoeverre dit het geval is, zal uit het vervolg duidelijk worden. De gevonden gegevens nu al voorlopig samenvattend, komt het daarop neer, dat bij hem de overheersing van de verkiezing over het verbond, die in feite van het begin af reeds er in gezeten heeft, tot een zekere climax komt. Bij Comrie krijgt de eeuwigheid niet alleen de verkiezing maar ook het verbond vrijwel geheel onder haar beslag.

Comrie's accent op het werkverbond

Van Comrie kan niet worden gezegd, dat hij bij uitstek een verbondstheoloog is geweest. Het verbond neemt een vrij geringe plaats in zijn geschriften in. In sommige daarvan komt het in het geheel niet voor, zoals in zijn *A B C des Geloofs of Verhandeling over de Benamingen van het Zaligmakend Geloof*¹ en in zijn *Verhandelingen van Eenige Eigenschappen des Zaligmakenden Geloofs*. De laatste preek in de *Eigenschappen* wijdt Comrie aan het thema ‘Het leeven des Geloofs op de Belofte (n.a.v. Hebr. 11:13), maar hij doet dat zonder het woord verbond te noemen, laat staan thematisch aan de orde te stellen.² Waaruit dit te verklaren is, zullen wij nog nader bezien. In andere geschriften heeft Comrie het verbond wel uitdrukkelijk aan de orde gesteld. Dat het blijkbaar zelfs zijn volle belangstelling had, mag blijken uit het feit, dat hij een verhandeling van de Schotse puritein Thomas Boston over het genadeverbond in het Nederlands heeft vertaald en van een uitvoerige voorrede heeft voorzien.³ Ongetwijfeld zal dit samenhangen met de grote genegenheid, die Comrie ten opzichte van Boston koesterde. Zelf was hij in

Schotland geboren en getogen, en heeft hij, zoals hij in zijn voorrede schrijft, Boston ‘zeer wel gekend’.⁴

Maar ook zal zijn vertrouwdschap met de Engelse en Schotse puriteinse theologie aan zijn belangstelling voor het verbond hebben bijgedragen. De hem trouwde zogenaamde Marrow-men, onder wie de gebroeders Ebenezer en Ralph Erskine, hadden het verbond hoog in hun vaandel geschreven zoals wij in het vorige deel van onze studie hebben aangetoond. De invloed ervan is, zoals wij nog zullen zien, bij Comrie duidelijk waarneembaar.

Verder heeft Comrie uitvoerig aandacht aan het verbond geschonken in zijn verklaring van de eerste zeven Zondagen van de *Heidelbergse Catechismus*.⁵ In zijn uitleg van Zondag 6, vraag en antwoord 18, waarin over de Middelaar Jezus Christus wordt gesproken, last Comrie een vrij lange verhandeling over het genadeverbond in. Hij is daarin overigens niet de eerste, want Ursinus was als eerste uitlegger van de *Catechismus* hem daarin al voorgegaan.⁶

Omdat Comrie in deze catechismusverklaring zich een enkele keer beroept op wat hij over het verbond had geschreven in zijn voorrede op het boek van Thomas Boston, schenken wij aan deze voorrede nu eerst onze aandacht.

Daarbij valt direct op, dat Comrie deze voorrede besteedt aan een verhandeling over het werkverbond. Het boek van Boston zelf geeft daartoe geen directe aanleiding, omdat het daarin gaat over het genadeverbond. Comrie beseft dit zelf ook, maar hij meent, dat wat Boston over het genadeverbond leert ‘steunt op de waarheid’ zoals Comrie die nu in zijn uiteenzetting over het werkverbond heeft aangereikt, al wordt dat dan niet door Boston expliciet aangegeven. De reden daarvan ligt volgens Comrie in het feit, dat in de kerk van Schotland het werkverbond nog niet werd aangevochten. Er was dus voor Boston geen polemische noodzaak om uitdrukkelijk daarop in te gaan.⁷

Waarom Comrie het nodig acht om in een boek over het genadeverbond uitvoerig en specifiek over het werkverbond te schrijven, blijkt zijn reden te vinden in de constatering, dat in Nederland wel ‘velen van de rechtzinnige leer in dit stuk afwijken’.⁸ Hij zal dan waarschijnlijk die categorie theologen op het oog hebben, die hij in zijn *Ontwerp van Tolerantie* aanduidt als ‘Alverdragende’. Deze ‘Alverdragende’ beweert namelijk van het werkverbond, dat het ‘nieuwverzonnen’ is en nu ‘als het Schibboleth en de leuse der Regtzinnigheid

4. A.w., 28.

5. A. Comrie, *Stellige en Praktikale Verklaring van den Heidelbergschen Katechismus, Volgens de Leer en Gronden der Hervorming ...*, Leiden 1753. Wij gebruikten de uitgave van Nijkerk, 1856. Voor een overzicht van alle geschriften van Comrie zie men A.G. Honig, *Alexander Comrie*, Utrecht 1892, 121 vv.

6. Zo in zijn *Corpus Doctrinae* en in de bewerkte vertaling ervan in het *Schat-boeck*. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie*, III, A.w., 27 v.

7. A.w., 27 v. Boston heeft overigens wel het werkverbond geleerd en er ook over geschreven. Vgl. zijn *The Marrow of Modern Divinity*, I, Chapter I: ‘Of The Law of Works, or Covenant of Works’, in *The Complete Works*, VII, London 1855, 171-182.

8. A.w., 27.

1. Woubrugge 1739. Wel heeft Comrie het daarin een enkele keer over het geven van het hart ‘aan God, als den God des Verbonds’ (139 v.) of ‘aan den Verbonds-God (142).

2. Eerste uitgave vond plaats in 1744. Wij gebruikten de vierde druk: Leiden 1753. Genoemde preek is te vinden op de blz. 358-397.

3. Th. Boston, *Een beschouwing van het Verbond der Genade uit de Heilige Gedenkschriften...*. Wij gebruikten de door G.H. Kersten verzorgde uitgave van Utrecht 1931. De oorspronkelijke Engelse uitgave dateert van 1741.

gehouden' wordt. Comrie wijst dit af met een beroep op vroegere theologen als Coccejus, Cloppenburg en Piscator.⁹

Uit welke hoek deze oppositie kwam, zal ons duidelijk worden, wanneer wij Comrie's beschouwing van het werkverbond inhoudelijk nagaan. Hij wijst erop, dat wij aan het werkverbond moeten vasthouden tegenover de pelagianen, socinianen, remonstranten 'en eenige anderen'.¹⁰ Er blijkt dus brede weerstand tegen te bestaan.

We achten het niet nodig om Comrie's visie op het werkverbond volledig weer te geven. We zullen ons beperken tot wat voor ons onderzoek het meest relevant is.

Comrie begint zijn uiteenzetting met aan te geven, dat we het werkverbond moeten onderscheiden van Gods schepping. De vereenzelviging daarvan zou voor de hand kunnen liggen, wanneer in plaats van het werkverbond gesproken wordt over het 'verbond der natuur', zoals wel is gedaan. Dan ligt een gelijkstelling met de natuur als zodanig in de rede. Toch is dit niet juist.

Dit natuurverbond ligt niet in de door God geschapen natuur opgesloten en vloeit er ook niet zonder meer uit voort. Het moet daarvan worden onderscheiden als een nieuwe daad van Gods vrije welbehagen. Kennis dragen van dit verbond mag dan ook niet vereenzelvigd worden met de ingeschapen kennis van de mens of het licht der natuur. Om hiervan af te weten, is een bijzondere openbaring nodig.

Toch staat het wel dicht in de buurt van de schepping. Het natuurverbond is namelijk direct daarna door God met de mens aangegaan. Daarom is dit verbond 'bijna zoo oud als onze natuur zelve'.¹¹

Er zijn meerdere namen aan dit verbond gegeven. Behalve werkverbond en natuurverbond wordt het ook het verbond des Levens genoemd, vooral door de Engelse theologen. Daarbij valt de nadruk erop, dat wanneer aan de voorwaarde van de gehoorzaamheid wordt voldaan, door God het eeuwige leven wordt geschonken.

Ook kan het worden aangeduid als het 'Sinaïetisch verbond'. Daarbij gaat het niet om de oprichting van een nieuw werkverbond, maar om het bestaande werkverbond, dat nu in 'een wettische gedaante in het verbond der genade' wordt ingebracht.¹² Comrie omschrijft het werkverbond dan als de wet der zeden, die al vanaf het begin bestond en in Adams hart was ingeschreven, maar nu beschreven staat in de twee tafelen van de wet.¹³ Dit is zoals we zo dadelijk zullen zien een belangrijk gegeven.

9. A. Comrie/N. Holtius, *Examen van het Ontwerp van Tolerantie*, II, 2 Amsterdam 1756, 291. Vgl. C. Graafland, 'Belijdenis, verkiezing en verbond, Enkele themata uit het Examen van het Ontwerp van Tolerantie van A. Comrie en N. Holtius', *Theologia Reformata*, XV, 3 (1972), 201 v.

10. A.w., 18.

11. A.w., 11.

12. A.w., 12.

13. A.w., 22.

Dan is er ook nog de term 'oude verbond'. Dan valt de nadruk op het door de zonde verbroken zijn van het werkverbond, waarvoor het genadeverbond als het nieuwe verbond in de plaats is gekomen en dat geschonken wordt 'aan den boetvaardigen en uitverkorenen zondaar'.

Comrie zelf houdt de term 'werkverbond' aan. Dit verbond is wel door de zonde verbroken, maar het blijft toch door de hele Schrift heen aanwezig. Met name presenteert het zich bij Paulus, als deze spreekt over de 'wet der werken' en deze stelt tegenover 'de wet des geloofs'. De aanduiding 'werken' wijst erop, dat er eens een tijd is geweest, dat dit kon: door de werken God behagen en het leven verwerven.

In tegenstelling met de remonstrant Episcopius (en Van Limborch), die ontken- de, dat er in het natuurwettelijk verbond een beloning van God op de menselijke gehoorzaamheid lag opgesloten, stelt Comrie, dat dit wel het geval is. Hij geeft daaraan een speciaal accent door bij de beschrijving van wat het werkverbond inhoudt, uit te gaan van het Sinaïetisch verbond. Daarin ligt de belofte van beloning duidelijk opgesloten. Zij bevat het eeuwige, hemelse leven.¹⁴

Wel is het zo, dat deze beloning veel meer omvat dan waarop de gehoorzaamheid van de mens recht zou hebben. God geeft het dan ook 'uit Zijn vrye en onverdiende goedheid', waarbij niet de 'waardigheid' van het werk van de mens maatgevend is.¹⁵

Het genadeverbond als testamentair verbond

In Comrie's uitleg van de *Heidelbergse Catechismus*' behandelt Comrie meer systematisch zijn complete verbondsleer. Wel komt het polemisch motief ook hier weer duidelijk naar voren. Comrie constateert, dat 'men grootelijks van de waarachtige leer begint af te wijken'.¹⁶

Eerst behandelt Comrie het verbond in het algemeen. Hij legt daarbij de nadruk op het testamentaire karakter ervan, 'omdat de bekendmaking van het verbond der genade altoos van God gedaan is op een testamentaire wijze'.¹⁷ Ook 'onze kerk' heeft verbond en testament 'als gelijkluidende woorden begrepen'.¹⁸

Hij wijst in dit verband de visie van Amyraut (zonder hem te noemen) af, die tussen verbond en testament een veel te grote scheiding heeft gemaakt. Amyraut deed dit om het universele van het heil in Christus in het testament onder te brengen en het particuliere heil in het verbond, waarin de geloofstoestemming van de mens mede was opgenomen. Comrie vindt dit 'een misselijke orde en leerwijs in de Godgeleerdheid'.

14. A.w., 25 v.

15. A.w., 27.

16. *Heidelbergischen Catechismus*, A.w., 312.

17. A.w., 313 v.

18. A.w., 314.

Dit testamentaire karakter is voor het genadeverbond volgens Comrie van wezenlijke betekenis. Want als het om een echt verbond in zijn volle betekenis zou gaan, betekent dit, dat het om een voluit tweezijdig verbond gaat. Want een eenzijdig verbond bestaat niet. Dat is een woord zonder zin. Een belofte is wel eenzijdig, maar een verbond niet. Want een verbond bestaat uit eis en belofte. De eis bevat voorwaarden en aan die voorwaarden moet worden voldaan. Dat gaat echter alleen op, als de partijen in een verbond 'een volkomen gelijkheid' hebben. Maar daarvan kan in een verbond tussen God en mensen nooit sprake zijn.¹⁹ Wel is er een minder volmaakt verbond mogelijk. Dan is er ook sprake van eis en belofte, maar dan wordt ermee rekening gehouden, dat de eis niet wordt volbracht. Dan komt dus het element van de straf erbij. Als zo'n verbond kan het werkverbond worden beschouwd. Comrie noemt het 'een verbond bij wijze van wetgeving'.

Maar er is ook nog een andere mogelijkheid. Het kan ook zijn, dat men alles verbeurd heeft en van de genade van de ander geheel afhankelijk is. Dan is het mogelijk, dat er een 'verbond der belofte' of 'een verbond bij wijze van een belofte' wordt aangegaan. In zo'n verbond zijn er geen voorwaarden meer.²⁰ Comrie komt zo weer uit bij zijn testamentair verbond. Dat is het genadeverbond.

Genadeverbond en werkverbond

Belangrijk is om na te gaan, hoe Comrie het werkverbond in deze visie op het genadeverbond integreert. Zoals gezegd, weet hij, dat er meer benamingen aan worden gegeven, maar Comrie opteert toch vooral voor de aanduiding 'wettisch verbond'. Want de eis tot gehoorzaamheid is voor dit verbond van wezenlijk belang.

Hij merkt nog wel daarbij op, dat deze eis al gold in het natuurverbond krachtens de schepping, dus voordat er van een eigenlijk werkverbond sprake was. Het verschil met het werkverbond ligt daarin, dat in het eerste de eis tot gehoorzaamheid nog zonder beloning was, puur dus verschuldigd op grond van het feit, dat God de soevereine Schepper en de mens zijn scheepsel is.²¹ Maar als daarna het natuurverbond de vorm van het werkverbond aanneemt, is behalve de eis ook de belofte van beloning opgenomen. Want er kan dan worden gesproken van verdienste, niet op grond van genade maar van werken. Wel wijst Comrie er dan opnieuw op, dat die gehoorzaamheid van de kant van de mens veel geringer is dan de beloofde beloning. Maar de verdienste blijft toch aanwezig, al is het maar 'een schrapstel van een nagel'.²² Het blijft loon naar werken en niet uit genade.²³

Comrie trekt de lijn van het werkverbond zodanig door, dat hij overal in de Bijbel, waar over eis en belofte wordt gesproken, dit werkverbond opmerkt.²⁴ Hij geeft hier een belangrijke hermeneutische leesregel aan, die hij onmisbaar vindt om het juiste zicht erop te krijgen, waar en hoe in de Schrift over het genadeverbond wordt gesproken. Het komt daarop neer, dat elke voorwaardelijkheid en eis tot gehoorzaamheid inclusief de belofte van het eeuwige leven als beloofde beloning uit het genadeverbond wordt geweerd en wordt toegekend aan het werkverbond. Dat geldt niet alleen als in de Schrift expliciet over de wet wordt gesproken, maar ook als deze eisen en beloften staan in het kader van het evangelie. Zo begrijpen we het beter, als Comrie van het werkverbond in de vorm van de Sinaïetische wet spreekt als de wettische gestalte, die ingebracht wordt in het genadeverbond.

Genadeverbond en Raad des vredes

Als Comrie vervolgens nader ingaat op het genadeverbond, blijkt hij goed op de hoogte te zijn van het feit, dat daarover heel verschillend wordt gedacht. Zelf weet hij zich afhankelijk van de Engelse en Schotse verbondstheologie, die hij onder andere heeft leren kennen in de *Westminster Confessie*, waarbij hij is opgevoed. En Boston niet te vergeten, die het verbond 'weërgaloos' heeft verklaard. Comrie betwijfelt zelfs 'of er een enig menschelyk Schrift is, daar volgens Gods eeuwigblyvend Woord zoo klaar van het Verbond der genade gesproken wordt'.²⁵

Dat is des te waardevoller, omdat er godgeleerden zijn, die minder zuiver over het genadeverbond gedacht hebben. Comrie denkt dan vooral aan hen, die onderscheid hebben gemaakt tussen de Raad des Vredes of het verbond der Verlossing en het genadeverbond. Hij zelf wil van die onderscheiding niet veel weten.

Toch is zijn oordeel over hen, die ze wel toepassen, vrij mild. Milder in ieder geval dan G.H. Kersten in zijn voorwoord op de vertaling van Bostons boek over het genadeverbond. Die wijst erop, dat uit deze onderscheiding een 'verbondsontzenuwende leer' is voortgekomen, die 'Gode onteerend' en 'zielsverdervend' is.²⁶ Kersten doelt dan met name op de christelijk gereformeerde theologen uit zijn tijd, waarbij we vooral moeten denken aan J.J. van der Schuit.²⁷

Comrie noemt hen, die aan het genadeverbond in relatie tot het verbond der verlossing een eigen plaats toekennen, 'in alle opzichten regtzinnig'. Al wijst hij hun visie af, hij wil nochtans 'elk zijne vrijheid' laten.²⁸ En om alle misver-

19. A.w., 314.

20. A.w., 314 v.

21. A.w., 316.

22. A.w., 315.

23. A.w., 318.

24. A.w., 317.

25. A.w., 319.

26. Th. Boston, A.w., 8.

27. Vgl. J.J. van der Schuit, *Het verbond der verlossing*, 2e dr., Kampen 1982 (1e dr. 1951). Zie hierover verder o.a. J. van Genderen, *Verbond en verkiezing*, Kampen 1983, 8 vv.

28. A.w., 319 v.

stand te voorkomen, herhaalt Comrie: 'Schoon wij niemand onregtzinnig willen noemen, omdat hij dit onderscheid maakt, dat zy verre; wy hebben van kettermakerij een afkeer'.²⁹

Toch wordt het wel bedenkelijk, als door Comrie Arminius als de uitvinder van deze onderscheiding wordt beschouwd en volgens hem 'de geheele kracht van het venijn', waarmee hij later de kerk in beroering heeft gebracht, hierin blijkt te liggen. Daarom is het 'gansch niet voorzigtig' om Arminius hierin na te volgen, en doet men er verstandiger aan om in het spoor van 'de ouden' te blijven gaan, want die hebben nergens deze onderscheiding geleerd. Comrie denkt dan onder andere aan de *Nederlandse Geloofsbelijdenis*, het avondmaals-formulier en de *Grote Westminster Catechismus*.

Het inhoudelijke bezwaar van Comrie ligt daarin, dat volgens hem Arminius langs deze weg de algemene verzoening heeft geïntroduceerd. Want in het verbond der verlossing geldt Christus' dood voor allen. In het genadeverbond gaat daarna de mens persoonlijk in dit heil delen, wanneer tenminste door hem voldaan is aan de gestelde voorwaarde: het geloof.

Dat alles klinkt in de oren van Comrie onrechtzinnig, met al de gevaren, die hij daarin mee ziet komen. Dat is duidelijk geworden in de leer van de Saumurse theologen, die naar Comrie's overtuiging 'verschrikkelijk veel nadeel gedaan hebben'.³⁰

Zij wilden een synthese bewerken tussen de gereformeerden en de remonstranten door de leer der Hervorming te zuiveren. Zij dachten dat te kunnen doen door het universele verbond der verlossing van het particuliere genadeverbond te scheiden. Maar hun vernieuwingstheologie is op onenigheid en verwarring uitgelopen. Althans is dit Comrie's conclusie, die hij uitdrukkelijk op zijn eigen naam plaatst. 'Dit is onze gevolgtrekking', schrijft hij met een opvallende grote letter.³¹

Maar wat is er dan precies verkeerd gegaan? Comrie maakt dit niet helemaal duidelijk. Hij moet daarentegen erkennen, dat ook de Saumurse theologen een particuliere verkiezing van personen hebben geleerd. En dat was juist het hoofdpunt, dat Comrie voortdurend heeft verdedigd.

Hoe dan ook, het is wel duidelijk, dat Comrie van een apart verbond der verlossing niet wil weten. Zijn inhoudelijk bezwaar is, dat hiermee het verbond wordt gelijkgesteld met de verkiezing. En dat is niet juist. Beide moeten worden onderscheiden. Het besluit der verkiezing is de grond van het heil, terwijl het verbond het middel tot uitvoering ervan is, en dus gevolg ervan.

Trouwens ook formeel klopt het volgens Comrie niet. Want een besluit is een daad van één persoon, terwijl in een verbond altijd twee personen betrokken zijn. Maar als men van dit laatste uitgaat, ontstaan er opnieuw moeilijkheden.

Want in een verbond gaat het niet alleen om twee personen, maar ook om twee onderscheiden willen van die personen, die in het verbond samenstemmen. Het wordt echter moeilijk om dit toe te passen op God de Vader en God de Zoon, want dat zou tot een soort tritheïsme leiden.³²

Dit laatste bezwaar heeft overigens sommige in de ogen van Comrie overigens rechtzinnige theologen nog weer tot een andere opvatting over het genadeverbond gebracht. Want om het dualisme tussen De Vader en de Zoon in de triniteit te ontwijken en toch eraan vast te houden, dat het genadeverbond is opgericht tussen God de Vader en Christus als Hoofd van dit verbond (we zullen zo dadelijk zien, dat Comrie daar ook naar toe wil), zijn ze ertoe gekomen om te stellen, dat God de Vader dit verbond met Christus pas heeft opgericht na zijn menswording. Want dan is het wel mogelijk om van twee willen te spreken zoals de kerk in vorige eeuwen reeds heeft geleerd. Maar daar wil Comrie ook niet aan, omdat hij het wel met hen eens is, dat Christus als het Hoofd van het genadeverbond wordt beschouwd, maar hij stelt daarbij nog, dat dit verbond reeds in de eeuwigheid, dus vóór Christus' vleeswording, gesloten is.³³

De eeuwigheid domineert

Daarmee komen wij toe aan Comrie's eigen visie op het genadeverbond. Drie aspecten zijn daarin van beslissende betekenis. Het eerste is, dat dit verbond met Christus is gesloten. Het tweede is, dat dit verbond met Christus in de eeuwigheid reeds gesloten is. Het derde is, dat alleen de uitverkorenen, als in Christus als hun Hoofd besloten, in dit genadeverbond delen.

Als Comrie zich richt op het eerste aspect, komt ook hij voor de vraag te staan, hoe het mogelijk is, dat God de Vader met God de Zoon een verbond heeft gesloten, omdat dit verbond toch twee verschillende willen veronderstelt. Om daar op een orthodoxe manier uit te komen, volgt hij niet de bovengenoemde theologen, al noemt Comrie ze 'regtzinnig', maar gaat hij een eigen weg.

Die weg wordt apriori bepaald door het uitgangspunt, dat het in het genadeverbond om een eeuwig verbond gaat en niet om een verbond in de tijd zoals genoemde theologen leerden. Maar hoe krijgt Comrie dat dan rechtzinnig-theologisch voor elkaar? In ieder geval ontkomt ook hij er niet aan om ervan uit te gaan, dat de Zoon als tweede goddelijke Persoon in dit verbond een tweede wil in dit verbond inbrengt, want anders kan er van een reëel verbond geen sprake zijn.

Comrie vindt de oplossing als volgt. In dit eeuwige genadeverbond gaat het inderdaad om twee verschillende willen. Die van God de Vader enerzijds en de wil van de mensheid van Christus anderzijds, zij het dat de laatste zich in een 'allernauwste vereniging' met de Persoon van de Zoon van God bevindt.

29. A.w., 320.

30. A.w., 320 v.

31. A.w., 321.

32. A.w., 322. Vgl. J. van Genderen/W.H. Velema, *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen 1992, 195.

33. A.w., 322 v.

Maar natuurlijk komt dan de tegenwerping, dat de Zoon van God deze mensheid pas in de tijd heeft aangenomen. Dat erkent Comrie volmondig, maar hij meent, dat er niettemin van een eeuwig genadeverbond kan worden gesproken, 'vermits God de dingen, die niet zyn, aanziet alsof ze waren'. In de eeuwigheid ging het nog wel alleen om God de Zoon, maar het was wel de Zoon, die de mensheid zou aannemen in de eenheid van zijn Persoon en 'zoo konde Hy die verbeelden, alsof Hy dezelve alreeds in de eenheid zyns persoons aangenomen had'.³⁴

Het zwaartepunt wordt door Comrie dus gelegd in de eeuwigheid, waarin reeds 'verbeeld' wordt, wat in de tijd zal gaan gebeuren. Hierbij kan de vraag worden gesteld, of het concreet-tijdelijke hierdoor niet wordt verzwakt. Dat lijkt er wel op. Het blijkt op het moment, dat het verbond gesloten wordt, meer een zaak van 'verbeelden' dan van 'geschieden' te zijn.

Het gaat om een 'verbeelden' van de mensheid in en door de nog niet feitelijk mensgeworden Zoon van God en ook om een 'verbeelden' van de menselijke wil als 'tweede' van de wil van de Vader onderscheiden wil, die nodig is om van een reëel verbond te kunnen spreken.

Wat bedoelt Comrie met het woord 'verbeelden'? Het begrip doet platonisch aan.³⁵ Als het ook platonisch bedoeld is, zou het betekenen, dat dit 'verbeelden' in de eeuwigheid de oer-realiteit (idee) is van wat in de tijd als 'afbeelding' op een lager realiteitsniveau is terug te vinden. Wanneer dit de juiste interpretatie is, komt het zwaartepunt van dit verbond dus in de 'ideële' eeuwigheid te liggen, waar de dingen 'verbeeldenderwijs' toegaan. Dit heeft wel tot gevolg, dat dit verbond in de tijd een secundair werkelijkheidskarakter ontvangt. Dat dit inderdaad zo is, zal zo dadelijk blijken.

Daaraan voorafgaand wijzen wij erop, dat het eerste aspect (Christus als Hoofd van het genadeverbond) onlosmakelijk met het derde aspect (de uitverkoren zondaar in Christus besloten) samenhangt. Comrie stelt namelijk duidelijk, dat God zijn genadeverbond met de uitverkoren zondaar niet opricht buiten Christus. Want deze uitverkorene kan alleen in Christus worden gezien, omdat Hij zijn Hoofd en Plaatsbekleder is. God heeft zijn uitverkorenen immers aan Christus gegeven 'en door die overgave van hen aan Hem, Hem zo nauw ingelijfd, dat zij met Hem één lichaam zijn, van welke Hy het Hoofd is'.³⁶

Daaruit concludeert Comrie, dat het verbond dus niet met die uitverkorene zelf wordt opgericht, maar met zijn Plaatsbekleder, met wie hij één verborgen lichaam uitmaakt. De mystieke vereniging van de uitverkorenen met Christus bepaalt en beheerst dus Comrie's visie op het genadeverbond. Dat doet het niet alleen theologisch, maar ook praktisch, bevindelijk.

34. A.w., 326.

35. Er is hier een parallel te trekken met de onderscheiding die Van Mastricht aanbracht tussen het archètype (in de eeuwigheid) en het ectype (in de tijd) van het genadeverbond (vgl. blz. 337).

36. A.w., 326.

Het verbond 'dadelijk' ingaan

Het tweede aspect, het eeuwigheidskarakter van het genadeverbond, dat wij al tegenkwamen, toen wij met het eerste aspect ons bezighielden, vraagt toch nog om een meer uitvoerige toelichting. De vraag werd immers al door ons gesteld, hoe, als dit verbond reeds in de eeuwigheid met Christus is opgericht, het daadwerkelijk ingaan in dit verbond door de uitverkorene, die toch in de tijd leeft, reële gestalte kan krijgen.

Comrie voert hier het begrip 'dadelijkheid' in. Daardoor moet het onderscheid tussen eeuwigheid en tijd in betrekking tot het delen in het genadeverbond duidelijk worden. Hij spreekt van een 'dadelijk in den tijd' in het verbond komen van de uitverkoren zondaar, namelijk 'wanneer God de belofte des verbonds, aan het verbeeldend Hoofd gedaan en aan hen in hem vervuld (...) in den tyd der minne dit verbond (...) bekend makende, hunne wil neigt (...) om dit verbond (...) te omhelzen'.³⁷

De vraag is echter, hoe reëel dit in de tijd 'dadelijke' inkomen in het verbond is in vergelijking met wat er al in de eeuwigheid is gebeurd. Het valt voor Comrie niet mee om hier een duidelijke relatie te leggen. Vast staat in ieder geval, dat dit verbond in de eeuwigheid door God met Christus is opgericht. Christus geldt dan reeds, 'voor alle tijden' dus, als de Tweede Adam. Juist daarom zijn ook 'alle uitverkorenen, die geweest zyn, die nu zyn, en daarna zyn zullen, evenzeer in dit verbond, by deszelfs oprichting, van Christus verbeeld'.

Hier komen wij opnieuw het woord 'verbeelden' tegen. Nu heeft het niet betrekking op de mensheid van Christus zelf, maar op de uitverkorenen, die in Christus zijn besloten. Ook zij zijn al in de eeuwigheid op de wijze van de 'verbeelding' in Christus aanwezig en zo in het verbond begrepen.

Als wij dan echter opnieuw de platonische ondergrond van dit begrip aannemen, komt niet alleen de concreet historische menswording van Christus maar ook de concrete historiciteit van de mens onder platonische druk te staan, dat wil zeggen op een lager realiteitsniveau in vergelijking met de eeuwigheid.

Dat Comrie zelf daar moeite mee blijkt te hebben, blijkt daaruit, dat hij hier een tegenstelling ziet tussen wat er met het genadeverbond gebeurt in de eeuwigheid en wat ermee gebeurt in de tijd. Het blijkt uit het woordje 'nochtans', dat hij gebruikt om niettegenstaande het feit, dat de verkorenen al in de eeuwigheid in het verbond zijn, zij 'nochtans in de tyd dadelyk en personeel daarin gebragt' worden.³⁸

'Dadelyk en personeel' in het genadeverbond ingebracht worden, dat is dus wat voor de tijd overblijft. Als we zien, hoe Comrie dit nader invult, blijkt hij daaronder de heilsordelijk gestructureerde, bewust-bevindelijke geloofsweg van de verkorenen te verstaan. Het gaat daarin dus om de gelovige bewustwor-

37. A.w., 324.

38. A.w., 327 v.

ding, de bevindelijke beleving van het opgenomen worden en zijn in het genadeverbond, dat echter 'in zyn natuur en wezen' reeds vanaf de eeuwigheid aanwezig is. Want toen heeft de eigenlijke oprichting plaatsgevonden tussen God en Christus inclusief de verkorenen. Wat er verder in de tijd op volgt, moet worden gezien als behorende tot de 'bedeling van dit verbond', waarbij het verbond zelf 'hetzelfde' blijft 'in zijn natuur en wezen'.³⁹ Feitelijk gebeurt er in de tijd dus niets substantieels meer met het genadeverbond zelf in relatie tot de verkorenen. Het is dan nog slechts een kwestie van een (andere) 'bedeling' van het reeds in de eeuwigheid gesloten verbond.

Onwillekeurig zijn we geneigd om hier een parallel te ontdekken met de rechtvaardigingsleer van Comrie. Ook dan valt het zwaartepunt in de rechtvaardiging van eeuwigheid. Wat in de tijd gebeurt in de dood en opstanding van Christus en in de uitverkoren zondaar, die in Christus gelooft, is in wezen de historische bedeling van wat al in de eeuwigheid in zijn 'natuur en wezen' heeft plaats gevonden. We zien hieruit, hoe consequent Comrie is geweest in het centraal stellen van de eeuwigheid in zijn hele theologie. In zijn verbondsleer, in zijn rechtvaardigingsleer en ook in zijn leer aangaande Christus.

Het laatste blijkt onder andere daaruit, dat Comrie in de verbondsoprichting in de eeuwigheid door God de Vader met de dan al zijn mensheid 'verbeeldende' Zoon van God, Christus al helemaal als de Tweede Adam laat optreden, die aan de door de Vader gestelde voorwaarden om de schuld der uitverkorenen te dragen en de gehoorzaamheid te volbrengen voldoet.

Verbond zonder voorwaarden

Comrie stelt dit aan de orde in verband met de vraag, of er in het genadeverbond sprake is van voorwaarden. Hij blijkt weinig sympathie voor het woord en het begrip 'voorwaarde' te hebben, althans in het kader van het genadeverbond. Als hij later in zijn *Eigenschappen* een preek uitschrijft over 'Het Leven des Geloofs op de Belofte' naar aanleiding van Hebréeën 11:13, spreekt hij echter wel vrijmoedig en uitvoerig over de voorwaarden, die met de beloften, die God geeft, al dan niet verbonden kunnen zijn.⁴⁰ Maar zoals we al opmerkten, is het wel frappant, dat hij daar met geen enkel woord rept over het genadeverbond. Hij spreekt erover in het verband van enerzijds de tot iedereen komende evangelieverkondiging en anderzijds het alleen door de uitverkoren

gelovigen gekende leven uit de belofte. Comrie vindt het blijkbaar niet nodig om in deze context het verbond erbij te betrekken, althans niet expliciet.⁴¹

In zijn Catechismusverklaring drukt hij zich heel negatief uit over de voorwaarden, die eventueel bij het genadeverbond zouden behoren. Als die er wel bij worden genoemd, acht Comrie dit 'niet welluidend'. Het geeft namelijk 'grote gelegenheid te denken, dat er iets van de mens gedaan moet worden' en dat komt altijd uit de hoek van de 'halve Pelagianen'.⁴² In ieder geval heeft het woord 'conditie veele en groote verwarringen in de godgeleerdheid gebragt; en daar is geen woord van dubbelzinniger beteekenis en gebruik' dan dit woord.⁴³ Hierdoor wordt duidelijk, welke kant Comrie heen wil. Het genadeverbond is naar de uitverkoren zondaar toe absoluut onvoorwaardelijk. Want elke voorwaardelijkheid zou 'strijdig (zijn) tegen de aard van het verbond der genade'. Alle werken zijn hier immers van de kant van de mens uitgesloten, zelfs al zouden zij 'gewrocht zijn door genade'. Daarom moet het woord 'voorwaarde' helemaal niet worden genoemd. Want dat alleen al zou aanleiding geven om ons 'tot een werkverbond weder te brengen'.

Uiteindelijk laat Comrie maar één mogelijkheid toe om over voorwaarden te spreken. Dat is, wanneer ze wijst op een bepaalde voorwaardelijke orde binnen de in het geloof doorleefde orde des heils zoals die door de verkorene bevindelijk wordt gekend. Zo kan het geloof worden beschouwd als een voorwaarde om in het genadeverbond te worden gebracht. Maar dit heeft dan niets te maken met een inbreng van mensenkant, want ook het geloof staat geheel in het kader van de genade. Het heeft dus slechts betrekking op de orde, waarin de genade door de Geest in het leven van de gelovige wordt gerealiseerd. God schenkt eerst het geloof en zo wordt de uitverkoren zondaar 'dadelijk' in het genadeverbond opgenomen.⁴⁴

Comrie sluit zich hier overigens geheel aan bij de Engelse puritein I. Chauncy, die in zijn door Comrie in het Nederlands vertaalde verklaring van de *Kleine Westminster Catechismus* op precies dezelfde manier het begrip 'voorwaarde' hanteert.⁴⁵

39. A.w., 327.

40. *Eigenschappen*, A.w., 373 vv. Wij kwamen deze scheiding tussen belofte en verbond ook al tegen bij Beza en vooral bij Zanchius. We zagen, dat de oorzaak ervan ligt in de dominante plaats van de verkiezing. Over het verbond in zijn eigen van de verkiezing onderscheiden betekenis wordt dan nauwelijks of in het geheel niet meer gesproken. Maar wel blijft de belofte genoemd. Ze staat dan niet meer in het kader van het verbond maar ze wordt gelijkgesteld met het Woord van het evangelie, dat gepredikt (aangeboden en/of voorgesteld) wordt, maar dat (alleen) voor de gelovigen (uitverkorenen) grond is van zekerheid en hoop.

41. In dit opzicht verwijdt Comrie zich van de Erskines, die over de beloften wel altijd spraken in het kader van het genadeverbond. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie*, IV, A.w., 294 vv.

42. A.w., 324 v.

43. A.w., 325.

44. In zijn *Eigenschappen* gaat Comrie op dit punt uitvoeriger in. Hij stelt daar, dat de beloften 'van tweeërlei natuur' zijn: voorwaardelijk en onvoorwaardelijk (373). Als voorbeeld van een voorwaardelijke belofte noemt hij de tekst: 'Zoekt en gij zult vinden' (374). Het voldoen daaraan geldt echter niet als verdienste, want dit geschiedt door de Geest. Comrie stelt nog de vraag, waarom God dan toch zulke voorwaardelijke beloften geeft. Volgens Comrie heeft God daarvoor drie redenen. 1. 'Om te laten zien het verbandt der zaaken (...) in het zaligen der Zondaaren'. Zo gaat het 'honger en noodzakelyk in de order' aan het eten vooraf (374). 2. Om de grens te stellen tussen natuur en genade (375). 3. God geeft zo ruimte om de gelovigen 'op een middelyke wyze te verzeekeren en verzeegeelen van hunnen Genade-staat'.

De onvoorwaardelijke belofte wordt echter alleen aan de gelovigen geschonken (377 vv.).

45. Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie*, IV, A.w., 282 vv.

Comrie vat zijn visie als volgt samen. Als in de Schrift de eis om te geloven wordt gehoord, kan dit maar twee betekenissen hebben. Of deze eis is terug te brengen tot het werkverbond òf het moet in bovengenoemde heilsordelijke zin worden verstaan. In de eerste betekenis gaat het om een echte voorwaarde, maar dan heeft ze niet met het genadeverbond maar met het (wel verbroken maar toch nog als eis van Gods kant functionerende) werkverbond te maken. In de tweede betekenis gaat het feitelijk niet om een echte voorwaarde. Ze heeft dan met Gods orde in zijn genadewerk te maken. Voorzover het toch voorwaardelijk bij de gelovige overkomt, geldt dit slechts 'ten aanzien van ons gevoel'.⁴⁶

De plaats van Christus

In dit verband komt Comrie opnieuw over de plaats en betekenis van Christus in relatie tot het genadeverbond te spreken. Voor Christus geldt het namelijk wel en voor Hem alleen, dat het genadeverbond voorwaardelijk is (geweest). Voor Hem zijn die voorwaarden zelfs 'groot en zwaar' geweest. Want al vond de verbondssluiting al in de eeuwigheid plaats, Christus was daar 'verbeeldender'-wijs als de verbondspartner, die niet alleen ons mens-zijn maar ook onze schuld en straf op zich heeft genomen.⁴⁷

Daarom is wat Christus betreft dit genadeverbond eigenlijk een werkverbond geweest, omdat Hij daarbij betrokken was als de Tweede Adam, die de plaats van de eerste Adam, in de positie van het werkverbond in het paradijs, heeft overgenomen, omdat de eerste Adam het daar had laten zitten.

Deze parallel met Adam is binnen de traditie, waarin Comrie stond, bekend, maar krijgt bij Comrie toch een opmerkelijk accent. Het zou immers erop kunnen wijzen, dat zoals de eerste Adam model stond voor de hele mensheid, dit ook voor Christus als de Tweede Adam zou gelden. Toch is dit bij Comrie niet het geval. Zijn uitgangspunt, waarin het genadeverbond zowel in de eeuwigheid als in de tijd alleen voor de uitverkorenen bestemd is, wordt ook hier consequent doorgevoerd.

Want de met de eerste Adam geparallelliseerde menswording van Christus wordt alleen op de uitverkorenen toegespitst. God zou zijn Zoon 'een lichaam bereiden (...) dat been van het been der uitverkorenen zou zijn en vlees van hun vlees'.⁴⁸ Christus zou niet mens zonder meer worden, Hij zou verkoren mens worden, niet mens met de mensen, maar uitverkoren mens met de uitverkorenen, en dat tot in zijn 'been' en zijn 'vlees' toe. Comrie trekt daarmee de uitgezette lijnen van zijn verbondsleer tot in hun uiterste consequenties door.

Verbond en belofte

We ontdekten reeds meerdere malen, dat Comrie in zijn verbondsleer sterke invloed van de Engelse en Schotse puriteinse theologen heeft ondergaan. Dat komt ook weer naar voren, als hij in de al genoemde laatste preek in zijn *Eigenschappen* uitvoerig spreekt over de belofte.

Al komt het verbond hierbij niet aan de orde, het kan niet anders of impliciet moeten de beloften in het kader van het verbond worden verstaan. Dat Comrie dat toch niet doet, zal wellicht zijn oorzaak vinden in het feit, dat hij aan de belofte meer ruimte toekent dan aan het genadeverbond.

Het genadeverbond is immers uitsluitend bedoeld voor de uitverkorenen. Dat geldt voor de belofte echter niet. Zij is niet meer maar ook niet minder dan de 'bekendmaking van Gods wil'. Die bekendmaking komt tot allen, die het evangelie horen. Comrie geeft daaraan een positieve betekenis. Want deze belofte door middel van de evangelieprediking horen, sluit in, dat er uit kracht van deze bekendmaking van Godswege een 'gegrond recht' verleend wordt 'om in te komen, de Belofte zich toe te eigenen, en zijn recht daartoe te vorderen in de goddelijke vierschaar'.

Dat komt positief en ruim over, wat ook Comrie's bedoeling is. Het doet ons denken aan de krachtige evangelieprediking van de gebroeders Ralph en Ebenezer Erskine. Uit die bron heeft Comrie inderdaad geput.

Dat blijkt wel, als hij binnen dit verleende 'recht' dezelfde onderscheiding aanbrengt, die de Erskines ook hebben aangebracht. Het gaat om het recht 'de jure' en 'de facto'. Het eerste recht bestaat alleen 'uit kracht van een wettelijkheid' als zodanig. Het ligt dus in de wet (wil) van God verankerd, maar het staat nog op zichzelf, nog buiten de toe-eigening door en realisering in de mens.

Met het recht 'de facto' ligt het anders. Dat gaat verder, omdat dit een recht is 'uit kracht van het bezit en wezenlijk eigendom' van de verkoren zondaar. Dat recht hebben daarom alleen de verkoren gelovigen.⁴⁹ Het delen in (de belofte van) het heil komt dus ook nu alleen aan de uitverkorenen toe.

Niettemin valt het op, dat Comrie grote nadruk legt op de ruimte van het eerstgenoemde recht 'de jure'. Ieder die het evangelie hoort, bezit dit recht. Het is er uit kracht van het aanbod van vrije genade 'om hierop te komen en tot de Genade te vluchten, en met een heilvallend geloof die aan te grijpen, en zijn recht te vervolgen en vervorderen; opdat hij in het dadelijk bezit en eigendom van de genade Gods, waartoe hij maar alleen in de aanbidding recht had, nu mag gesteld worden'.⁵⁰

Via het recht 'de jure' kan men dus komen tot het recht 'de facto'. Maar hier ligt nu juist de cesuur tussen de verkorenen en de niet-verkorenen. De eersten

46. A.w., 325.

47. A.w., 326 v.

48. A.w., 327.

49. *Eigenschappen*, A.w., 387.

50. A.w., 388.

komen inderdaad zover, omdat zij via het horen van de beloften komen tot het toe-eigenen en bezitten ervan. De laatsten blijven daarvóór staan en komen nooit verder dan het horen, zonder er daadwerkelijk in te delen.

Via de belofte krijgt Comrie's prediking echter zo wel een actieradius, die de ruimte van zijn verbondsupvatting in engere zin ver overschrijdt. Comrie kan dan heel royaal de genade verkondigen. Hij gebruikt het voorbeeld van een koning, die een 'generaal pardon aan alle Deserteurs' uitroept. Zaak is het om daar nu op in te gaan. Want 'elk die gelooft en bewust is, dat hij een zondaar is, die heeft grond om het Pardon aan te nemen (...) en die zo komt, zal geenszins uitgeworpen worden'. Die zo dit recht tot de belofte 'gebruiken wil, zal de vruchten daarvan genieten'.

Maar dat laatste moet wel van het eerste worden onderscheiden. Want Comrie voegt eraan toe, dat dit allemaal bedoeld is 'in het gemeen'. Nodig is het, dat dit 'gemene' gerealiseerd wordt 'in 't bijzondere'. Het recht 'de jure' is nog geen recht 'de facto'. Maar het nodigt wel dringend ertoe uit, al is het uiteindelijk alleen voor de uitverkorenen bestemd.

Juist dit laatste doet verstaan, dat het voor de hoorders van Comrie's prediking toch niet is meegevallen om tot klaarheid en zekerheid te komen. Opmerkelijk is het dan ook, dat hij in deze preek direct daarna de bekommerde aan het woord laat. Deze zegt: 'Ik herken wat in het 'bijzondere' is genoemd. Mag ik de belofte dan toepassen? En hoe dan?' Comrie antwoordt: Je moet eerst op je 'toestand' zien. Is die zodanig, dat ze de belofte nodig heeft? Want alleen daarvoor zijn de beloften bedoeld. Ze moeten bij de toestand passen. We moeten dan ook 'op onze ziel en ons geloof letten, of die er wat aan hebben'. Dat dus eerst. En dan moet je ook op Gods trouw letten en vervolgens op Jezus zien.⁵¹

Comrie voelt blijkbaar zelf, dat dit alles toch wel sterk op de mens zelf gericht is. Daarom voegt hij er nog aan toe, dat we niet te veel moeten afgaan op onze gevoelige reacties. Want dan gaan we weer twijfelen. Daarom moeten wij maar blijven bidden om de vervulling van de belofte.⁵²

Overzien wij het geheel, dan komt vooral een tweetal elementen in Comrie's verbondsl leer naar voren. In de eerste plaats verlegt hij op een tot nu toe meest radicale wijze het zwaartepunt van het genadeverbond vanuit de tijd naar de eeuwigheid. Comrie heeft niet alleen geleerd een rechtvaardiging van eeuwigheid maar ook een genadeverbond van eeuwigheid. In de tweede plaats heeft Comrie ook weer tot nu toe het meest radicaal het genadeverbond beperkt tot de uitverkorenen.

Dat het verbond een bredere omtrek kan hebben, wordt zelfs niet ter sprake gebracht. Als Comrie die ruimte wel wil geven aan de prediking van de belofte,

wordt de relatie met het verbond dan ook buiten beschouwing gelaten. Deze exclusieve betrokkenheid van het verbond op de uitverkorene komt frappant naar voren in de beperking van de mens- en vleeswording van Christus tot het 'vlees' van de uitverkorenen.

Onze conclusie is, dat Comrie hier staat aan het eind van een ontwikkeling binnen de gereformeerde verbondsl leer, waarin de verkiezing en de eeuwigheid over het verbond en zijn historische gestalte steeds meer is gaan heersen. De orthodox-gereformeerde verbondsl leer krijgt daarmee bij Comrie haar volgroeide gestalte.⁵³

51. A.w., 390.

52. A.w., 391 v.

53. Als J. van den Berg Comrie een ultra-gereformeerd theoloog noemt, kan deze aanduiding alleen terecht zijn, als wij tegelijk bedenken, dat de ontwikkeling van de Gereformeerde Orthodoxie tot op Comrie op zich organisch verlopen is. In ieder geval geldt dit de verbondsl leer. Vgl. J. van den Berg, 'De 'Calviniaanse Sociëteit' en het kerkelijke leven in Nederland omstreeks het midden van de achttiende eeuw', *Nederlands Archief voor kerkgeschiedenis*, 63/2 (1983), 212 en C. Graafland, 'Alexander Comrie (1706-1774)', *De Nadere Reformatie, Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, A.w., 344.

17. Hillebrandus Janssonius (1718-1789) en Johannes Conradus Appelius (1715-1798)

Comrie nog geen definitief eindpunt

Eerder wezen wij er al op, dat de belangrijkste reden, waarom wij aan onze studie over het verbond de titel *Van Calvijn tot Comrie* hebben meegegeven, ligt in het feit, dat we Calvijn zien aan het begin en Comrie aan het eind van de ontwikkeling van de gereformeerde verbondsleer. Natuurlijk betekent dit niet, dat Comrie's verbondsbeschouwing het absolute eind hiervan vormt. Ook na hem is de ontwikkeling doorgegaan. Wel hebben wij ermee bedoeld, dat de genoemde ontwikkeling in het teken heeft gestaan van een steeds grotere invloed van de verkiezing van eeuwigheid op het in de (heils)geschiedenis gesloten verbond tussen God en de mens. Het is deze ontwikkeling, die bij Comrie tot een (voorlopig) hoogtepunt is gekomen. Dat dit inderdaad zo is, hebben wij in de vorige paragraaf duidelijk gemaakt.

Uiteraard kunnen dus ook na Comrie de lijnen weer verder worden getrokken. Ze worden onder andere daardoor gekenmerkt, dat de dominantie van de eeuwigheid binnen de verbondsgedachte ook later terugkeert en op sommige momenten zelfs nog radicaler wordt geaccentueerd.

Toch betekent dit geen nieuwe ontwikkeling. Het gaat daarbij eerder om het vasthouden aan vroeger reeds ingenomen standpunten, die in de confrontatie met anderen nog sterker worden beklemtoond. Wij denken dan vooral aan de conflicten, die de verschillende verbondsoptvattingen later hebben opgeroepen en die ook kerkscheurend hebben gewerkt.

Als wij onze studie toch niet met Comrie afsluiten, maar nog één stap verder gaan in de geschiedenis van de gereformeerde verbondstheologie, heeft dit een duidelijke reden. Het blijkt namelijk, dat ten tijde van Comrie zelf reeds of vlak na hem, aan het eind van de achttiende eeuw, een reactie is ontstaan op zijn door de verkiezing en de eeuwigheid gedomineerde verbondsgedachte. Deze reactie heeft ertoe geleid, dat de verloren gegane accenten binnen de verbondsbeschouwing, die recht willen doen aan een bredere en meer historische visie op het verbond, opnieuw naar voren kwamen.

Deze reactie is maar niet van incidentele aard geweest. Evenals de lijn van Comrie zich heeft doorgezet in de latere traditie, geldt dit ook van deze reactie hierop. Eigenlijk gaat het hier om twee modi van verbondsdelen, die tot op heden toe een groot deel van de gereformeerde traditie hebben bepaald. Bij de ene valt de nadruk op de verkiezing en de eeuwigheid, die ook voor het verbond beslissend is. Bij de andere valt de nadruk op de concrete verbondssluiting tussen God en zijn gemeente, die in de tijd plaatsvindt. Om de laatste gaat

het ons nu nog tenslotte, waarmee wij onze gang door de geschiedenis van het Gereformeerd Protestantisme afronden.

Voor deze min of meer als reactie te verstane ontwikkeling in de gereformeerde verbondsleer staan twee theologen model. In de eerste plaats is dat Hillebrandus Janssonius, die onder andere predikant in Veendam is geweest.¹ In de tweede plaats gaat het om Johannes Conradus Appelius, die predikant is geweest in Zuidbroek en Muntendam.² Ze hebben veel met elkaar te maken gehad, omdat ze met name ten opzichte van het avondmaal tegenovergestelde posities innamen, die zij in een vrij felle polemiek met elkaar hebben verdeeld. Dat deze controverse ten diepste te maken had met hun verschillende verbondsbeschouwing zal uit het vervolg duidelijk worden.³

De invloed van de labadisten op de gereformeerde kerkvisie

Dat we bij Janssonius inderdaad met een reactie, die bijna op een schrik-reactie lijkt, te maken hebben, blijkt onder andere uit zijn uitvoerige 'Voorrede' op de door hem verzorgde en al eerder door ons genoemde uitgave van Koelmans *Historische Verhaal nopens der labadisten*. Hij gaf dit boek, inclusief een selectie uit Koelmans tweede boek tegen de Labadisten *Der Labadisten Dwalingen grondig ontdekt en wederlegt*, uit met de bedoeling om eigentijdse en volgens hem ongereformeerde afwijkingen van de verbondsleer te bestrijden. Deze uitgave dateert van 1770, ongeveer ruim twintig jaar na Comrie's publicitaire arbeid.⁴

De door hem met deze uitgave van Koelmans geschriften bestreden afwijking bestond primair uit een volgens Janssonius ongereformeerde kerkopvatting. Een opvatting, die naar zijn inschatting in die tijd wijd verbreid was. Het blijkt zelfs zo te zijn, dat er 'niets gemeener by de hedendaagsche Godgeleerden' is dan de gedachte, dat er slechts een ware kerk van uitverkoren gelovigen bestaat, verder niet. Want het geldt ook alleen van deze enige (ware) kerk, dat zij zowel zichtbaar als onzichtbaar is. Zichtbaar is ze voorzover het geloof zichtbaar tot uiting komt, onzichtbaar voorzover het geloof een innerlijke en dus onzichtbare realiteit is.⁵

Natuurlijk zijn er in die kerk hypocrieten, maar die behoren niet (werkelijk) tot

1. Zie o.a. J.P. de Bic en J. Loosjes, *Biographisch Woordenboek van Protestantische Godgeleerden in Nederland*, 's-Gravenhage 1931, s.v.

2. Vgl. o.a. De Bic en Loosjes, A.w., s.v.

3. Vgl. o.a. A. Ypeij en I.J. Dermout, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk*, III, Breda 1824, 614 vv. en J. Segers, *De avondmaalsstrijd Appelius - Janssonius*, (doct. scriptie R.U. Leiden, 1983). Bij deze avondmaalsstrijd zijn nog vele anderen betrokken geweest. Appelius en Janssonius hebben meerdere geschriften hierover het licht laten zien. Wij willen ons beperken tot de verbondsoptvatting, die op de achtergrond staat.

4. Het conflict was echter al begonnen in 1761 n.a.v. op de classis gestelde vragen van C. Wol-dringh, predikant te Westerlee. Vgl. J. Segers, A.w., 30 vv.

5. *Historisch Verhaal*, A.w., Voorrede, III v.

de kerk. Verder past men het oordeel der liefde toe om de gemeente zoals zij zich concreet voordoet als de gemeente der ware gelovigen te beschouwen. Janssonius vindt dit een onjuiste visie. Volgens hem berust ze op een verkeerde beschouwing van het genadeverbond. Want de beperking van de kerk tot de kerk van uitverkorenen heeft haar grond in de beperking van het genadeverbond tot de uitverkorenen. Anderen, die niet tot hen behoren, maar wel het genadeverbond toestemmen en daarvan belijdenis doen, horen er niet bij. Voor hen zijn dus ook niet de verbondszegelen, doop en avondmaal. Dat geldt voor de volwassenen, dus ook voor de kinderen.⁶

Janssonius ziet hierin de invloed van de labadisten en, nog verder terug, van de wederdopers. Een duidelijk symptoom ervan is, dat men geen raad meer weet met de eerste doopvraag, die daarom of wordt gewijzigd of naar eigen inzichten wordt uitgelegd.

Het doperse en labadistische komt ook daarin naar voren, dat men een tegenstelling maakt tussen het oudtestamentische en nieuwtestamentische verbond. Om het laatste zou het gaan, want dat is een geestelijk, inwendig verbond, waarin alleen de uitverkoren gelovigen delen. Voor hen gelden daarom ook alleen de verbondszegelen.⁷

Het valt overigens voor Janssonius niet mee om deze theologen van hun ongereformeerd-zijn te overtuigen. Want zij zijn het juist, die zich beroepen op de Catechismus en de belijdenis, terwijl men de anderen zoals Janssonius verwijt, dat zij naar de papisten overhellen.⁸ Janssonius doet echter van zijn kant zijn best om het gereformeerde karakter van zijn eigen overtuiging te onderstrepen. Zoals gezegd, ziet Janssonius de tegenstelling vooral in de visie op de kerk, en dan met name in haar onderscheiding tussen zichtbare en onzichtbare kerk.⁹ De in zijn ogen spiritualistische afwijking is juist op dit punt wijd verbreid. Hij constateert, dat ze onder andere voorkomt in de meeste nieuwere Catechismusverklaringen. Het gevolg daarvan is, dat jonge predikanten, die nog geen tijd hebben 'om oude Godgeleerden er over naa te zien', deze 'hedendaagsch zo gemeene gedagten' overnemen. Ook hebben zij zelf 'geen lichts genoeg' om goed te onderscheiden.

Intussen komen de mensen hierdoor wel in verlegenheid, vooral als het om het dopen van hun kinderen gaat. Zelf heeft Janssonius het meegemaakt, dat iemand, die hierdoor in het nauw kwam, gelukkig door het lezen van de hervormers en de oude belijdenissen van zijn labadistische dwaling werd genezen.¹⁰ Het is een bewijs ervan, dat de meeste, vooral 'vroome menschen, aan de Labadistery' zijn.

Het is dus hoognodig, dat er correctie plaatsvindt. Om die reden is Janssonius

ertoe gekomen om Koelmans boek uit te geven. Hij prijst dit aan als medicijn, temeer, omdat 'in de boeken van hedendaagsche Nederlandsche Godgeleerden' weinig voorlichting hierover wordt gegeven.¹¹ Anderen menen wel, dat hun visie 'de oude Herformde leer' is en die van Koelman 'eene Nieuwe, sedert eenige jaren opgekomen', maar het is precies andersom. Wat Koelman schrijft is al te vinden in Calvijns *Institutie* alsook in het *Schatboek* van Ursinus en in de werken van de Schotse puritein Durham. Jammer is alleen, dat de onkundige lezers dit er niet in kunnen vinden, omdat het punt in kwestie daarin niet duidelijk wordt uiteengezet. Er zijn er wel, met name Engelse schrijvers, die dit doen, maar die bezitten ze niet.¹²

In feite blijkt het op de achtergrond van de kerkvisie om het juiste verstaan van het genadeverbond te gaan. Janssonius vindt het belangrijk om hier onderscheid te maken tussen een 'toestemming door het zaligmakend geloof' en 'door het gemeen geloof', het zogenaamde 'dogmatisch geloof' ('fides dogmatica').¹³ Het laatste is voldoende als 'grond van toelating' tot het genadeverbond. Zo heeft volgens Janssonius Jezus zelf en de apostelen de 'belijders' zonder meer toegelaten tot de kerk. Want de kerk moet niet worden gezien als alleen uit ware gelovigen bestaande, maar ze is Gods 'werkhuis', waar door Woord en Geest zondaren in 'Zion' geboren worden.¹⁴

Dat Janssonius op deze wijze niet alleen tot een ruime dooppraktijk, maar ook tot een ruime avondmaalspraktijk kon komen, ligt voor de hand. Als ieder, die het 'gemeen geloof' heeft, waarvan hij blijk geeft door het afleggen van de belijdenis van het geloof, toegelaten wordt tot het genadeverbond, is het voor hen ook geoorloofd om de zegelen van het verbond, doop en avondmaal, te ontvangen. Janssonius wil hier zelfs niet alleen spreken van een geoorloofd zijn, maar van een plicht, die voortvloeit uit de gehoorzaamheid aan het bevel van Christus.¹⁵

Uit het bovenstaande blijkt, dat Janssonius beducht is geweest voor een nog steeds voortwoekerende invloed van het Labadisme, dat met name met zijn visie op de kerk en daarachter op het verbond en de sacramenten in die tijd een belangrijke stroming binnen de kerk vertegenwoordigde. Hoewel wij boven een verbinding legden met Comrie, moeten we hier toch vooral denken aan de bredere bedding van het achttiende eeuwse, Gereformeerde Piëtisme, dat zich in de kerk manifesteerde.

In de eerste helft van deze eeuw behoorden Willem Schortinghuis en J. Ver-

6. A.w., IV v.

7. A.w., VII v.

8. A.w., VI v.

9. A.w., IX.

10. A.w., X v.

11. A.w., XII.

12. A.w., XIII v.

13. A.w., XVI.

14. A.w., XVIII.

15. H. Janssonius heeft zijn gedachten hierover neergelegd in zijn boek *De waare aart van de Sacramenten, zo in 't gemeen, als van 't Nieuwe Testament in 't byzonder...*, 2 dln. Groningen 1764-1766, 2e dr. 1768. Vgl. o.a. T. Bienen, 'Doopleer en dooppraktijk in de 17e en 18e eeuw bij de gereformeerden in de Nederlanden', *Rondom de Doopvont*, A.w., 355 vv.

schuur daartoe. Medio achttiende eeuw was op een eigen manier Comrie daarvan een vertegenwoordiger. Iets later krijgt het vorm in de gebroeders Jacob en Johannes Groenewegen en de kring, die zij om zich heen vergaderden.¹⁶ Ook moeten wij hier Theodorus van der Groe noemen, hoewel ook hij weer een eigen plaats inneemt.¹⁷

Opmerkelijk is, dat Janssonius deze piëtisten wel erkent als 'waarlyk Godzalige Christenen', al wordt hij zelf door hen als 'een verklager der broederen en haatlyke kettermaaker' uitgemaakt.¹⁸ De verschillen zijn naar zijn overtuiging niet van zodanige aard, dat 'ze met de grondleer der zaligheid' strijden. Maar de gevolgen voor het kerkelijk leven zijn niet gering, temeer omdat hun leer 'sedert hondert jaaren eerst zo gemeen geworden' is.¹⁹

Overeenkomst en verschil met Jacobus Koelman

In ieder geval is duidelijk, dat Janssonius meende, dat hijzelf met zijn bredere verbonds- en kerkopvatting in het spoor ging van Koelman. Vandaar zijn heruitgave van zijn tegen De Labadie geschreven boeken. Toch is het de vraag, of dit door Janssonius helemaal juist is ingeschat. Minstens in twee opzichten valt er een verschil tussen beiden op te merken.

Het duidelijkst komt dit naar voren in beider visie op het avondmaal. Janssonius meende uit zijn verbondsbeschouwing te moeten afleiden, dat het avondmaal open stond voor alle uitwendige belijders van het geloof. Die conclusie wordt door Koelman echter niet getrokken. Hij wil uitdrukkelijk het avondmaal alleen reserveren voor de ware gelovigen, ook al ligt het niet in ons vermogen om over de harten van de avondmaalsgangers te oordelen. Maar niet-ware gelovigen horen daar in ieder geval niet thuis.

Dit verschil heeft echter een diepere achtergrond. Als Koelman verbond en kerk ook tot hen wil uitbreiden, die (nog) niet delen in het ware geloof, vindt dit zijn diepste reden in het feit, dat het niet aan ons staat om iemand op grond van een oordeel over zijn genadestaat wel of niet tot de kerk toe te laten. Als we dat wel doen, komen wij tot een subjectief separatisme, dat in wezen sektarisme is. Die kant wilde Koelman niet op. Daarom komt hij tot zijn ruimere visie op kerk en verbond.

Bij Janssonius ligt dit anders. Bij hem krijgt het 'gemeen geloof' een eigen status binnen het verbond en dus ook binnen de kerk. Daardoor treedt een grotere verzelfstandiging op van het uitwendig belijdenis doen als uiting van een 'dogmatisch geloof', dat wil zeggen een verstandelijke toestemming van de leer van de kerk. Het is deze intellectuele vorm van geloven, die Janssonius

kerkelijk opwaardeert. Daarin geeft hij uiting aan een typisch achttiende eeuwse, orthodox rationalisme, dat wij bij Koelman nog niet aantreffen.

Ook Appellius verzet zich tegen het Labadisme

Hillebrandus Janssonius heeft zijn verbondsbeschouwing niet alleen in confrontatie met het Labadisme maar ook in een polemiek met Johannes Conradus Appellius ontwikkeld en geformuleerd. Deze polemiek was vrij fel, hoewel de strijders wederkerig elkaar als broeders blijven erkennen.²⁰ Deze controversiële positie wettigt de veronderstelling, dat ook Appellius moet worden gerekend tot hen, die onder invloed van het Labadisme hebben gestaan.

Toch is dit laatste niet het geval. Veeleer het tegenovergestelde. Ook Appellius komt met zijn beschouwing over verbond en kerk uit bij een stellingname, waarin de labadistische visie op kerk, doop en avondmaal wordt afgewezen. Wat anderen bij hem als labadistisch menen waar te nemen, daarvan is hijzelf overtuigd, dat hij het aan de oorspronkelijk gereformeerde traditie te danken heeft.

Appellius heeft zijn kerk- en verbondsbeschouwing uiteengezet in onder andere zijn *De Herformde Leer*, waarin hij allerlei leerpunten, die in die tijd in discussie waren, behandelt.²¹

Daarin wijdt hij ook enkele hoofdstukken aan het genadeverbond, de kerk en de sacramenten. In al deze zaken blijkt Appellius met Janssonius van mening te verschillen. Hij noemt hem meestal in één adem met E. van Eerde, eveneens predikant in het Groningerland, bij wiens opvattingen Janssonius zich had aangesloten.

Het meest concreet komt het verschil naar voren in de visie op de kerk. Appellius beschouwt haar als de 'menigte van uitverkoren gelovigen' en niet als de verzameling van 'alle belijders' zoals Janssonius. Zo de kerk aan te duiden, vindt Appellius een oneigenlijke manier van spreken. Alleen de ware gelovigen zijn immers de echte leden, de anderen zijn 'naam-schijn-dode leden'.²²

Wel is het zo, dat wij het verschil tussen hen niet kunnen vaststellen. Dat komt alleen God toe en verder ons eigen geweten. Daarom moeten wel allen, die belijdenis doen, tot de kerk worden toegelaten. Maar dat doet niets af van het feit, dat alleen de ware gelovigen werkelijk de kerk vormen. Appellius weet zich hier te bewegen in de weg van de belijdenis en de gereformeerde traditie.²³

20. Appellius doet dit althans, al wijst hij er tegelijk op, dat zijn tegenstanders 'anders spreken dan de rechtzinnigen gedaan hebben'. Vgl. zijn *De Hervormde Leer*, 292 (zie voor de volledige titel de volgende noot).

21. J.C. Appellius; *De Herformde Leer van den geestelyken staat der menschen, van 't werk des Geests, van 't gelove, het genadeverbond, de Kerke, de sacramenten, den kinderdoop, en andere gewigtige waarheden, verklaard, bewezen en verdedigd tegen gevaarlyke misvattingen en hooggaande beschuldigingen*, Groningen 1889.

22. A.w., 300 v.

23. A.w., 302.

16. Vgl. o.a. F.A. van Lieburg, *Eswijlerianen in Holland (1734-1743)*, Kampen 1989, 80 vv.

17. Zie voor de verbondsopvatting van Th. van der Groe noot 46.

18. A.w., XX.

19. A.w., XXI.

Dat geldt volgens hem ook, wanneer hij de onderscheiding tussen zichtbare en onzichtbare kerk beperkt tot de ware kerk. Ze zijn de inwendige en uitwendige gestalte van één en dezelfde kerk. Niemand wordt lid van de uitwendige kerk, die het ook niet is van de inwendige kerk.²⁴ Appellius wil zo artikel 27-29 van de *Nederlandse Geloofsbelijdenis* verstaan, omdat het daar over de ene ware kerk der gelovigen gaat, ook wanneer over de uitwendige zijde ervan wordt gesproken.²⁵

Appellius' verbondsbeschouwing

In dezelfde lijn beweegt zich de verbondsbeschouwing van Appellius. Hij verweert zich ertegen, dat de onderscheiding tussen het vleeselijk verbond, dat in het Oude Testament met het zaad van Abraham is opgericht en dat het bezitten van het land Kanaän als belofte kent en het geestelijke genadeverbond, dat opgericht wordt met de uitverkoren gelovigen, wordt gezien als 'grond dwaling' van de labadisten, die vóór de komst van De Labadie in Nederland onbekend zou zijn geweest.²⁶ Eveneens wijst hij af, dat genoemde onderscheiding verwant zou zijn met de dwaling der papisten en socinianen. Wie zo oordeelt, moet voetianen als Witsius en Van Mastricht ook voor onrechtzinnig verklaren.²⁷

Appellius sluit zich juist graag bij de laatstgenoemden aan en stelt evenals zij, dat bij de Sinai twee verbonden zijn opgericht, namelijk het genadeverbond met de gelovigen en het 'oude verbond' met het hele volk Israël. In wezen zijn dit twee gescheiden verbonden, maar in hun bediening hangen zij met elkaar samen. Het als tweede genoemde 'oude verbond' is namelijk ondergeschikt en dienstbaar aan het eerste, het genadeverbond. Dat wil zeggen, dat het genadeverbond aan het hele volk werd voorgesteld en aangeboden, door aan allen de verplichting in te scherpen om de hele geestelijke wet volmaakt te onderhouden.²⁸

Als het echter om het wezen van het genadeverbond gaat, blijkt dit te bestaan uit een onderlinge overeenstemming tussen God en de uitverkoren, gelovige zondaar. God schenkt daarin de belofte en de mens willicht door het geloof deze belofte in. Het verbond bestaat dus uit belofte van Gods kant en 'inwilliging' van mensenkant.²⁹

De belofte wordt door God dus alleen aan de uitverkoren gelovigen gedaan. Ze bevat Christus en zijn weldaden, inclusief de Heilige Geest en de door hem bewerkte levendmaking en alles, wat daarin ligt opgesloten. Wanneer dan ook

in dit kader over plichten wordt gesproken, zijn deze tegelijk beloften, omdat God het vervullen van deze plichten zelf in zijn uitverkorenen wil werken en ook werkt. God zorgt zelf voor de volbrenging van de verbondsvoorwaarden. Dat is een hoge, 'eeuwige' waarheid, die door Janssonius juist wordt ondermijnd.³⁰

In dit kader gaat Appellius dieper in op de aard van de voorwaarden, die in het verbond liggen opgesloten. Hij wil onderscheid maken tussen voorwaarden in eigenlijke en oneigenlijke zin. Als een voorwaarde in eigenlijke zin wordt verstaan, wijst ze erop, dat de mens die in eigen kracht moet volbrengen. Zulke voorwaarden komen echter in het genadeverbond niet voor, omdat God zelf daarin alles werkt.³¹

Er kan dus binnen het genadeverbond alleen in oneigenlijke zin over voorwaarden worden gesproken. Dan wijzen ze op een 'zekere orde', waarin God de goederen van het verbond aan de uitverkoren zondaar schenkt. Met die orde wordt vooral bedoeld, dat het heil middellijk en langs heilsordelijke weg wordt geschonken en gekend.³²

Zo kan het geloof zelfs op drieërlei wijze worden verstaan, namelijk als het gebeuren van de oprichting van het verbond, als door God geschonken verbondsgoed en als volbrenging van de voorwaarde van het verbond.³³

Eigen visie op inwendig en uitwendig verbond

De wederzijdse overeenstemming tussen God en mens is voor het verbond dus beslissend. Als die er niet is, is er ook geen genadeverbond. Ze is een inwendige daad, hoewel zij naar buiten toe beleden wordt. Maar ook hier geldt weer, dat de uitwendige belijdenis niet kan bestaan zonder de inwendige werkelijkheid. Anders zou het om een 'veinzing' gaan, en dat is uitgesloten. In die zin wil Appellius dan ook wel spreken van een inwendig en uitwendig verbond, maar evenals bij de kerk, gaat het daarbij om één en hetzelfde verbond, dat ten diepste rust in Gods eeuwige, onveranderlijke wil.³⁴

Appellius keert hiermee in feite terug naar de oude, orthodox-gereformeerde lijn, die bij Comrie haar volgroeide gestalte heeft gekregen. Alleen is daarbij wel zijn onderscheiding tussen inwendig en uitwendig opvallend en in zekere zin nieuw. Zij komt namelijk in de oude orthodoxe verbondsleer nog niet voor, terwijl zij verschilt met waar ze wel voorkomt, te beginnen bij Gomarus en later vooral bij Koelman, Van Mastricht en Janssonius.

Hier zou trouwens ook Calvijn kunnen worden genoemd. Het is niet voor niets, dat Koelman met zijn onderscheiding tussen innerlijk en uiterlijk verbond zich

24. A.w., 301.

25. A.w., 302.

26. A.w., 283.

27. A.w., 284.

28. A.w., 285.

29. A.w., 286 v.

30. A.w., 287.

31. A.w., 288 v. Op dezelfde wijze sprak ook Comrie over de belofte.

32. A.w., 287 v.

33. A.w., 289.

34. A.w., 290.

op hem beroept, terwijl Appellius hem voor zijn onderscheiding tussen inwendig en uitwendig niet noemt. Koelman kon dit met een zeker recht doen, omdat Calvijn evenals hij met die onderscheiding kerk en verbond in een ruimere en een meer beperkte betekenis aangaf. Bij Appellius is in de onderscheiding van inwendig en uitwendig de notie van ruimer en beperkter bewust uitgesloten. Ze heeft alleen maar betrekking op de verschijningsvorm van het genadeverbond. Appellius gaat zijn gedachten hierover nog verder uitwerken en tegelijk tegenover Janssonius afschermen door een tweede onderscheiding in te voeren, namelijk tussen de bekendmaking en de oprichting van het verbond. De oprichting vindt namelijk nog niet plaats, wanneer het genadeverbond door God wordt bekend gemaakt, al is het laatste wel een noodzakelijk voorafgaand vereiste.³⁵ Hetzelfde geldt van het historisch geloof en de belijdenis ervan en in zekere zin ook van het uitwendig gebruik van de verbondszegelen, waarbij vooral aan de doop kan worden gedacht.

Dit alles valt immers zowel de niet- als de wel-uitverkorenen toe. Want ook van de laatsten geldt, dat God begint met hun het genadeverbond voor te stellen en hen ertoe uit te nodigen. Bij hen volgt dan wel de toestemming van het geloof erop, terwijl dit bij de eerstgenoemden niet het geval is. Dat wil dus zeggen, dat de oprichting van het verbond pas komt bij de toestemming. Als die ontbreekt is er van een oprichting van het genadeverbond (nog) geen sprake en is dus ook het genadeverbond zelf er (nog) niet.

Appellius legt daarop sterk de nadruk, omdat hij hier één van de belangrijkste verschilpunten constateert. Janssonius rekent namelijk de bekendmaking al tot het genadeverbond zelf, ook al onderscheidt hij deze van het deelhebben aan het verbond door het geloof. Beide horen echter tot het verbond zelf. Dat betekent echter volgens Appellius, dat hij zo het wezen en de aanbidding met elkaar verwart.³⁶ Men is echter nog geen bondgenoot, als men het genadeverbond krijgt aangeboden. Dat blijft zelfs nog gelden, wanneer er 'enige gemene betrekking' tot het genadeverbond is en men op grond daarvan enige voorrechten ontvangt, die te maken hebben met het uitwendig behoren tot de christelijke gemeente.

Als Janssonius hierbij wel het zijn-in-het-verbond wil betrekken, en dat met de onderscheiding tussen uitwendig en inwendig verbond probeert theologisch aannemelijk te maken, beschouwt Appellius dit als een te veel op zichzelf plaatsen van het uitwendig verbond in onderscheid van het inwendig verbond. Want het komt er dan toch op neer, dat men een waarachtig bondgenoot is van het eerste, zonder het te zijn van het tweede. In feite houdt dit in, dat er dan sprake is van twee (genade)verbonden. Dat is echter geheel vreemd aan de gereformeerde verbondsleer, omdat die alleen spreekt over een enig, eeuwig, onveranderlijk genadeverbond tussen God en de uitverkoren gelovige, waar deze nooit meer zal kunnen uitvallen.³⁷

35. A.w., 291.

36. A.w., 292 v.

37. A.w., 299.

Janssonius komt juist ertoe om het genadeverbond veranderlijk te maken. Want de belijders, die tot dit uiterlijke verbond behoren, kunnen inderdaad eruit vallen. Ze zijn ware bondgenoten, omdat zij een ware, zij het uiterlijke, belijdenis hebben afgelegd en een 'waar historisch geloof' hebben en toch kunnen ze verloren gaan. Dat komt Appellius echter als iets ongerijms voor.³⁸

Wel stemt hij toe, dat de naam 'bondgenoot' gegeven wordt aan allen, die belijdenis doen. Maar dan gaat opnieuw de scheiding optreden tussen ware bondgenoten en 'naam- en schijnbondgenoten', hypocrieten dus, tot wie ook de 'onergerlijke belijders' behoren.³⁹

De grens wordt door Appellius dus veel nauwer getrokken dan door Janssonius. Dat geldt voor het genadeverbond als zodanig en dus ook voor de beloften, die erin liggen opgesloten. Appellius is ervan overtuigd, dat die ook te ruim worden gezien in de voorstelling, die Janssonius ervan geeft. Deze kent ze namelijk ook toe aan de uiterlijke belijders. Hij gaat zelfs zo ver, dat hij meent, dat deze belijders de belofte van de Heilige Geest en het geloof hebben. Dit kan hij stellen, omdat hij aan deze beloften geen persoonlijk adres verbindt, maar ze meer algemeen laat bestemd zijn voor ieder die gelooft en zich bekeert. Daarmee heeft hij aan het verbond een voorwaardelijkheid toegekend, die door Appellius wordt afgewezen, omdat hij binnen het genadeverbond elke voorwaarde beschouwt als een geschonken verbondsgoed.

Voor Appellius sluit dit in, dat de belofte alleen aan 'bijzondere personen' wordt geschonken. Al worden zij niet bij name genoemd, het is wel duidelijk, om wie het gaat, namelijk om hen, die God door zijn Geest, die het geloof werkt, in zijn verbond (be)trekt. Daardoor mag zulkeen het voor zich persoonlijk geloven, dat God het 'naar Zijn eeuwige onveranderlijke Raad' hem zal geven. Dat is precies het punt, waarop het volgens Appellius aankomt. Want 'wij moeten wel toezien, dat wij de bijzondere toe-eigening der beloften niet ontkennen'.⁴⁰

Appellius trekt uit deze verbondsbeschouwing de consequenties voor de praktijk van het kerkelijk leven. We zagen al, hoe hij dit uitwerkt ten opzichte van de kerk. Ook hij wil de uiterlijke belijders opgenomen zien in de kerk.⁴¹ Daarin laat hij zien, dat hij wezenlijk anders over de kerk denkt dan de labadisten. Maar hij houdt wel tegelijk staande, dat ze niet tot de kerk behoren.

Dat geldt ook, als het om de toelating tot de sacramenten gaat. Appellius wil, dat alle uiterlijke belijders worden toegelaten, maar tegelijk verbindt hij er de stelling aan, dat de sacramenten niet voor hen zijn bestemd. Dat geldt zowel voor de doop als voor het avondmaal.

38. A.w., 300, 307 v.

39. A.w., 292.

40. A.w., 293 v.

41. A.w., 297 v.

Opmerkelijk is vooral, hoe Appellius deze gedachte uitwerkt in verband met de kinderdoop. Ook hier gaat hij uit van de grondgedachte, dat het genadeverbond alleen met de uitverkoren kinderen wordt opgericht. Tegelijk wil hij geheel in gereformeerde lijn vasthouden aan de gelijkheid van doop en besnijdenis. Maar van de besnijdenis geldt, dat in principe alle kinderen deze moesten ontvangen. Strijdt dit niet met elkaar?

Appellius probeert nu juist die twee gegevens met elkaar te combineren. Hij meent dat te kunnen doen door te stellen, dat de besneden kinderen niet allen persoonlijk bij het genadeverbond zijn betrokken geweest. De besnijdenis had dus een algemeen karakter. De belofte van het verbond was wel aan Abraham persoonlijk gegeven, maar verder werd ze alleen gegeven aan 'zijn zaad', en dat is algemeen bedoeld. Pas later, toen de uitverkoren kinderen onder hen gelovig werden, werden de in de besnijdenis in het algemeen gedane beloften persoonlijk toegepast en gerealiseerd, dat wil zeggen dat het verbond toen pas persoonlijk door God met hen werd opgericht.⁴²

Appellius werkt deze gedachtengang uit in de richting van de doop. Hij gaat er vanuit, dat 'alle de kinderen die tot het huisgezin der gemeente behoren' moeten worden gedoopt. Zijn stelregel is dan ook: dopen al wat in het doophuis komt. In deze ruime doopraktijk treedt opnieuw zijn anti-labadistische opstelling duidelijk naar voren.

Maar de vraag is wel, welke betekenis de doop dan krijgt. Het blijkt, dat Appellius in dit opzicht toch weer dichtbij zijn opponent Janssonius terecht komt, omdat hij nu op zijn beurt het persoonlijke element uit de doop weghaalt. Hij ziet de doop namelijk 'aan de gemeente gegeven', omdat ook de belofte (van het genadeverbond) door God aan de gemeente gedaan wordt. De vraag is dan, wat dit concreet te maken heeft met de kinderen, die ieder voor zich, persoonlijk dus, de doop ontvangen. Appellius lost die vraag zo op, dat hij de aan de gemeente gedane belofte van God in de doop laat betekenen en verzegelen 'in het lichaam' van alle kinderen die gedoopt worden. De gedoopte kinderen hebben hier dus de functie, dat zij het lichaam aanreiken, via welke de doop als teken en zegel van de (verbonds)belofte aan de gemeente wordt toegekend. Dit houdt dus in, dat deze kinderen niet persoonlijk voor deze in de doop betekende en verzegelde verbondsbelofte in aanmerking komen. Zij representeren (slechts) de gemeente, aan wie deze belofte in het algemeen wordt geschonken. Toch hebben wij gezien, dat Appellius juist ervoor pleit, dat die beloften een persoonlijk adres krijgen, en wel bij hen, die daadwerkelijk door de Heilige Geest het geloof ontvangen en zo in het verbond gaan delen. Hoe is dit algemene, voor de gemeente bestemde en onpersoonlijke van de doop(belofte) te rijmen met dit pleidooi voor het persoonlijke?

42. A.w., 412-414.

Ook op deze vraag weet Appellius een antwoord te geven. De belofte komt via de doop wel tot de gemeente in het algemeen, en niet tot de gedoopte kinderen persoonlijk. Maar in die gemeente als zodanig gaat het om 'de kinderen der beloftenis', dat wil zeggen om de uitverkoren onder hen die straks zullen gaan geloven. Voor hen zijn die beloften uiteindelijk bestemd en voor hen zullen zij dus wel een persoonlijke geldigheid krijgen.

Het komt ons voor, dat Appellius deze constructie heeft bedacht om enerzijds aan ieder kind de doop te kunnen verlenen, maar tegelijk veilig te stellen, dat die doop persoonlijk alleen voor de uitverkoren en later gelovende kinderen wordt bestemd. Het komt er dan op neer, dat de kinderen niet werkelijk gedoopt worden in de zin van, dat zij het teken en zegel van het verbond in de doop persoonlijk ontvangen. In feite is het de gemeente als geheel, die gedoopt wordt in het dopen van 'het lichaam' van de kinderen. Maar dat is wel de gemeente der uitverkoren (ware gelovigen). Als er echter onder die gedoopte kinderen uitverkoren zijn, zullen die later, als zij tot het geloof komen, alsnog persoonlijk de werkelijkheid van de doop als teken en zegel van het genadeverbond ontvangen, omdat zij dan pas in het genadeverbond gaan delen. Het is een originele gedachtengang, die Appellius hier aanreikt. Maar ze brengt hem wel tot merkwaardige constructies. Eén daarvan is, dat hij tot de 'gelovige ouders', wier kinderen tot de doop worden toegelaten, niet meer de 'bijzondere natuurlijke ouders', de feitelijke doopouders dus, rekent, maar de 'zedelyke ouders', dat is de gemeente. Want de kinderen worden gedoopt, niet omdat zij uit gelovige ouders zijn geboren en daarom in het verbond delen, maar omdat zij tot het huisgezin van de gemeente behoren, aan wie de belofte in het algemeen wordt geschonken.

Dat brengt echter tot de vraag, hoe dan de relatie ligt tussen de gemeente als 'zedelyke ouders' en de 'natuurlijke ouders' van de gedoopte kinderen. Het blijkt dan, dat Appellius deze 'zedelyke ouders' inperkt tot de ware gelovigen, want tot de gemeente behoren immers alleen de ware gelovigen. Niet alleen de kinderen maar ook hun ouders als zodanig komen zo buiten de werkelijkheid van het doopgebeuren te staan. Alleen de ware gelovigen onder de natuurlijke ouders zijn immers ware lidmaten van de gemeente, waaraan via het gedoopte lichaam van alle kinderen de verbondsbelofte toekomt.⁴³ De overige ouders blijven buitenstaanders.

Tenslotte blijft dan nog de vraag over, wat er van het sacramentele karakter van de doop als teken en zegel van het genadeverbond aan alle kinderen der gemeente nog overblijft. Eigenlijk niet veel. Appellius ziet het namelijk zo, dat de doop geen sacrament is, 'voor dat kind in 't Byzonder', dat wil zeggen voor het gedoopte kind persoonlijk.⁴⁴

Opnieuw bevestigt hij dan zijn these, dat de belofte, die de doop inhoudt, is voor

43. A.w., 414 v.

44. A.w., 415.

de gemeente 'aangaande hare kinderen', waarom het zegel 'in 't lichaam der kinderen bediend wordt'. Dat betekent, dat niet aan elk kind hoofd voor hoofd, maar aan 'de kinderen der belofte, welke de belofte raakt' de belofte verzegeld wordt. Dat is de inhoud van 'aan ons en onze kinderen'. Pas bij de bekering van de kinderen wordt de doop 'een zegel voor die kinderen in 't byzonder'.⁴⁵

Als wij het geheel overzien, komt alles wel erg geconstrueerd over. Inhoudelijk wordt deze visie echter vooral gekenmerkt door een grote mate van vaagheid. Want het wordt niet duidelijk, wat de doop betekent voor wie de doop ontvangt, namelijk het kind. Het wordt wel gedoopt, en toch ook weer niet. De gemeente ontvangt de doop. Wat het kind betreft is het alleen zijn lichaam dat wordt gedoopt, niet het kind zelf.

Theologisch blijkt het zo in elkaar te zitten, dat ook hier de verkiezing over het verbond domineert. Want als de gemeente het is, die voor de (belofte van de) doop in aanmerking komt, is dat toch weer de gemeente van de uitverkoren gelovigen. Het blijkt, dat zij model staat voor de uitverkoren kinderen, wanneer zij (later) tot het geloof komen. Uiteindelijk komt het erop neer, dat via de gemeente en via het lichaam van alle gedoopte kinderen, de doop zelf als teken en zegel van het verbond alleen voor de uitverkorenen, casu quo de aanstaande gelovigen bestemd is.

Het vervagende element in Appellius' verbondsleer is te wijten aan het feit, dat hij toch de hele empirische kerk wilde vasthouden. Dit komt vooral naar voren in zijn doopleer, als hij hecht aan het dopen van alle kinderen in de gemeente zonder dat hij er een heilsbetekenis aan verbindt, wat onmogelijk is vanwege zijn op de achtergrond centraal stellen van de verkiezing in zijn verbondsleer. Appellius heeft intussen met deze ingewikkelde en tegelijk verbondsvervagende invulling van de doop wel grote invloed gehad.⁴⁶ Zelf meende hij hiermee

in de lijn van de gereformeerde traditie te staan. Hij beroept zich zelfs op Calvijn, maar ook op Coccejus, Hieronymus van Alphen en A. Driessen. Een wat bont gezelschap, historisch en theologisch. Des te opmerkelijker is het, wanneer wij zien, dat hij toch met deze doop- en verbondsléer een groot deel van de latere gereformeerde traditie heeft beïnvloed.⁴⁷

De kinderen van deze ouders moeten ook 'voor geloovigen en voor ware bondgenooten Gods' gehouden worden, 'welken de beloftenisse des verbonds toekomt'.

Op deze positieve stellingname wordt echter vervolgens door Van der Groe weer afgedongen, wanneer hij erop laat volgen, dat bedacht moet worden, dat niet al deze kinderen 'waarlijk geloovige kinderen' zijn, 'uitverkoren tot de zaligheid, en behoorende tot Gods verbond, op eene inwendige en geestelijke wijze'. Dat is 'geenszins' het geval. Van der Groe meent, dat dit zelfs van 'de minste kinderen' geldt. Maar we kunnen dit nu eenmaal niet beoordelen.

Van der Groe wil daarom, dat wij niet op de staat van de kinderen letten maar 'enkel alleen slechts onze oogen slaan op de genadige beloften Gods, welke Hij *in het algemeen* (curs. C.G.) gedaan heeft; niet alleen aan ons, maar ook aan onze kinderen, dat Hij dezelve, nevens ons (...) ook mede in Zijn verbond wil nemen...' (341). Van der Groe spoort de ouders aan om deze beloften voor hun kinderen aan te nemen en ze 'geloovig op hen, en op hunnen staat' toe te passen en hen zo 'uit kracht van Gods genadigen weg en beloften, nu ook geloovig, voor des Heeren waarachtige bondgenooten en aangenomen kinderen (...) houden en erkennen, steunende enkel en alleen, op de beloften van Gods verbond, dat de Heere ons dat toegezegd en beloofd heeft; en dat het daarom ook gewisselijk waarachtig is' (341 v.). Dit alles geldt zo lang, 'tot dat zij opwassende, aan ons het tegendeel, met hun gedrag, mogten komen te betoonen. Anders dan zoodanig, mogen wij hier niet handelen' (342).

Van der Groe's ambivalentie blijkt opnieuw, als hij daarna stelt, dat God de genoemde beloften toch alleen schenkt 'aan de uitverkoren kinderen', die later zullen geloven. Hun komt de doop toe 'om hun toekomende bezitting, van de beloften en weldaden van Gods verbond, te beteekenen en te verzegelen'. De doop verzegelt dan een goed, dat (meestal) 'nog niet dadelijk' maar 'toekomend' is (346). Van der Groe's conclusie is dan ook, dat de doop 'beteekent en verzegelt de uitverkoren kinderen, de beloften en dierbare weldaden van Gods verbond'. De kleine kinderen kunnen die weldaden reeds bezitten, maar dat is een hoge uitzondering, of zij ontvangen die nog in de toekomst (349).

De overeenkomst met Appellius ligt daarin, dat de beloften in de doop 'in het algemeen gedaan' worden. Daarom zijn alle gedoopte kinderen daarbij betrokken. In onderscheid van Appellius werkt Van der Groe dit gegeven echter veel positiever uit. Maar weer in overeenstemming met hem brengt ook Van der Groe daarna de reserve aan, dat de in de doop betekende en verzegelde beloften alleen gelden voor de uitverkoren kinderen.

47. Appellius heeft grote invloed uitgeoefend op de eerste afgescheidenen als H. de Cock en H.P. Scholte. Vgl. J. Segers, A.w., 24 v. De gereformeerde oefenaar W. de Jong, geeft in 1894 uit: *De ware natuur van den Kinderdoop verklaard door J.C. Appellius*, Amsterdam 1894. J.G. Woelderink ziet in Appellius' verbondsbeschouwing een ontsporing, die toen is opgetreden en vandaag nog te zien is binnen de Gereformeerde Bond (J.G. Woelderink, *Belijdenis doen*, Maassluis 1934, 10, 64). L. Doekes meent, dat Appellius' gedachten over verbond en doop niet weinig hebben bijgedragen tot de strijd in de Gereformeerde Kerken in de twintigste eeuw. Vgl. L. Doekes, *Der Heilige, Quados und Hagios in der reformierten Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Franeker, 222-226.

Opmerkelijk is de rol, die Appellius' verbondsleer heeft gespeeld in de theologische ontwikkeling van A. Kuyper. Eerst heeft hij de verbonds- en doopleer van Appellius verdedigd. Met hem stond Kuyper toen een ruime dooppraktijk voor, waarbij hij zich aansloot bij de these van Appellius: dopen al wat in het doophuis komt. Later zegt hij er echter van, dat Appellius met A. Brakel moeten worden gezien als de geestelijke vader van de huidige gedevalueerde gereformeerde doopbeschouwing. Kuyper beperkt dan de doop alleen tot de uitverkoren wedergeborenen, op grond waarvan de doop alleen geldigheid en bestaansrecht heeft. In zijn spoor hebben ook anderen zich negatief over Appellius' verbonds- en doopleer uitgelaten. Vgl. G. Kramer, *Het verband van Doop en Wedergeboorte, Nagelaten dogmenhistorische studie*, Breu-

45. A.w., 415.

46. Tamelijk grote overeenkomst met Appellius laat de verbondsleer van Th. van der Groe (1705-1784) zien. Wij zouden van een positieve versie van Appellius' verbondsleer kunnen spreken. Althans voorzover we van een verbondsleer bij Van der Groe kunnen spreken, want evenals bij de andere achttiende-eeuwse gereformeerde piëtisten speelt het verbond bij hem nauwelijks een rol. In zijn *Toetssteen*, die in wezen een bevindelijke dogmatick kan worden genoemd, komt het genadeverbond nergens thematisch aan de orde. Het wordt alleen zijdelings genoemd in verband met de wet. Vgl. Th. van der Groe, *Toetssteen der Ware en Valsche Genade*, II,4 'Van de Wet', 320. Wij gebruikten de editie: Gouda 1939.

De enige keer, dat Van der Groe het verbond expliciet behandelt, is in zijn verklaring van de *Heidelbergse Catechismus*, vr. en antw. 74, waarin het over de doop van de jonge kinderen gaat (*Des Christens eenige Troost in leven en sterven of Verklaring over den Heidelbergischen Catechismus*, II. We gebruikten de editie: Rotterdam 1838).

Van der Groe wijst erop, dat alleen de kinderen van 'geloovige ouderen' mogen worden gedoopt, omdat deze 'geloovige bondgenooten des Heeren zijn', hetzij oprecht of geveinsd. Alleen God kan over dit laatste oordelen (338). Wij moeten oordelen 'naar iemands uiterlijk voorkomende belijdenis en wandel', al moeten wij wel op oprechtheid aandringen (339). Dit moet wel, omdat het anders zou leiden 'tot verbreking en omkeering van den uiterlijken staat en huishouding der kerk' (340).

Evaluerende nabeschuwing

Een studie met veel beperkingen

Aan het eind gekomen van ons onderzoek naar de ontwikkeling van de leer van het verbond in het Gereformeerd Protestantisme, sluiten wij af met een evaluerende nabeschuwing. Zoals wij reeds hebben aangekondigd in het voorwoord, willen wij niet een uitvoerige samenvatting geven van wat ons onderzoek heeft opgeleverd. Ook is het niet de bedoeling, dat wij de gegevens nog eens diepgaand analyseren. Wij menen, dat de analyse al doende is tot stand gekomen. Wij hebben ons immers niet beperkt tot het weergeven van de verbondsleer, maar hebben ook de theologische achtergronden en verbanden aangegeven en gepeild. We achten het niet nodig om dit nu te herhalen.

Ook willen we aan het eind van onze zoektocht niet met een eigen verbondsbeschuwing komen. Afgezien nog van de vraag, of wij daartoe in staat zijn, zou in ieder geval een theologie-historisch onderzoek, zoals wij nu gedaan hebben, als basis daarvoor niet toereikend zijn. We zouden dan minstens ook aan de bijbels-theologische component recht moeten doen. Dat vergt echter een nieuw en andersoortig onderzoek, dat wij met onze studie niet hebben beoogd. Daarmee willen wij niet beweren, dat het laatste onnodig of ongewenst zou zijn. Dat is het zeer zeker, maar dat sluit nog niet in, dat wij ons in deze studie daarop zouden moeten richten.

Wat we wel in deze evaluerende nabeschuwing beogen, is de hoofdlijn aan te geven, waarlangs de gereformeerde verbondsleer zich in de loop van de zestiende tot halverwege de achttiende eeuw heeft bewogen. Met nadruk spreken wij over de 'hoofdlijn'. We doen dat niet alleen omdat wij ons willen beperken tot de kern van onze zedelijke studie, maar ook om ermee aan te geven, dat wat wij aan gegevens aangereikt hebben nog maar een selectie is van het vele materiaal, dat voor handen is. We zouden onze studie nog veel meer hebben kunnen uitbreiden, omdat het onderzoeksveld zelf veel uitgestrekter is.

Dat wij dat niet gedaan hebben, vindt zijn reden vooral in de beperking, die wij ons moesten opleggen om tot een min of meer afgerond geheel te komen. Om diezelfde reden hebben wij ons onderzoek ook tot medio achttiende eeuw laten voortgaan en zijn we toen gestopt. Wij hebben echter gemeend, dat wij deze beperking ons konden veroorloven, omdat naar onze mening een breder onderzoek toch geen wezenlijk andere of belangrijk aanvullende resultaten zou hebben opgeleverd.¹ Voorzover wij het kunnen overzien, zijn het altijd weer de-

kelen 1897, 314 v., 354 en K. Fernhout, 'De leer van Appellius aangaande den Doop der jonge kinderen', *Tijdschrift voor gereformeerde Theologie*, VIII (1901), 83, 100 v. G.H. Kersten is echter tegenover Kuiper Appellius' doopbeschuwing blijven verdedigen.

Overigens blijkt de relatie van Kuiper tot Appellius niet geheel duidelijk te zijn, omdat ook later bij Kuiper opmerkingen te vinden zijn, waaruit zijn waardering van Appellius blijkt. De theologische reden van deze onduidelijkheid ligt volgens ons in het feit, dat Appellius in wezen ook de sacramentele heilsetschenis van de doop beperkte tot de uitverkoren gelovigen. Daarin nemen Kuiper en Appellius dezelfde positie in. De uitwerking ervan enerzijds in een tot alle kinderen zich uitstrekkende, algemene dooppraktijk (Appellius) en anderzijds in een alleen tot de (verondersteld) wedergeboren kinderen beperkte dooppraktijk (Kuiper) staat echter pal tegenover elkaar. Vgl. C. Veenhof, *Predik het Woord, Gedachten en beschouwingen van Dr. A. Kuiper over de prediking*, Goes z.j., 243, W.H. Velema, *De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuiper*, 's-Gravenhage 1957, 207 vv. en B. Wentzel, 'De Heilige Geest, de Kerk en de laatste dingen, De persoon en het werk van de Heilige Geest', *Dogmatiek*, Deel 4a, Kampen 1995, 815 v. C. Graafland, 'De doop als splijtzwam in de gereformeerde gezindte', *Rondom de Doopvont*, A.w., 456 v., 465.

1. Over de verbondsleer onder de orthodox-gereformeerden in de negentiende eeuw is reeds uitvoerig geschreven door o.a. E. Smilde, *Een eeuw van strijd om verbond en doop*, Kampen 1946.

zelfde grondmotieven geweest, die in de diverse verbondsopvattingen binnen het rijk gevarieerde Gereformeerd Protestantisme naar voren zijn gekomen. Op grond daarvan menen wij dan ook, dat onze beperking in lengte en breedte verantwoord is.

Verhouding verbond en verkiezing centraal

Wanneer wij de beoogde hoofdlijn nu nader gaan invullen, blijkt het nodig, dat wij ons vooral richten op de relatie, die de verbondsleer heeft (gehad) tot de leer van de verkiezing. Er zijn in het gereformeerde verbondsdenken zeker ook andere aspecten te noemen, die van grote betekenis zijn. We denken dan vooral aan de heilshistorische component. Zij heeft altijd meegedaan, en op sommige momenten heeft zij zelfs een vooraanstaande plaats in de bezinning ingenomen. We denken dan bijvoorbeeld aan de plaats van het verbond bij Heinrich Bullinger en later bij Johannes Coccejus. Ook was ze belangrijk in de vroege confrontatie met de dopers, omdat daarbij de beslissingen vielen bij de verhouding tussen het Oude en Nieuwe Testament.

Toch is ons gebleken, dat al spoedig deze heilshistorische inzet werd vervangen door wat genoemd zou kunnen worden de heilsordelijke verwerking van de verbondsleer. Daarin kreeg de relatie tussen verbond en verkiezing een steeds meer overheersende plaats.

De reformatische inzet

Dat hier sprake is van een zeker dilemma is direct aan het begin al gebleken, toen wij ons bezighielden met de verbondsleer van Bullinger. Zoals gezegd treffen wij bij hem een sterk heilshistorisch bepaalde verbondsleer aan. Gods verbondsomgang met zijn volk Israël, later voortgezet in het verbondsmatig handelen van God met zijn kerk, inclusief zijn dynamische geschiedenis van belofte en bekering, van oordeel en genade, krijgt bij Bullinger de volle aandacht. Het is echter opvallend, dat in evenredigheid daarmee de verkiezing bij hem op de achtergrond staat en vrijwel onbesproken blijft.

Deze inzet van het reformatisch verbondsdenken is echter al spoedig verzwakt en op de duur zelfs uit het gezichtsveld verdwenen. We hebben gezien, dat Calvijn in dit opzicht al een belangrijke overgang markeert. Hij neemt met name in *Institutie* II de heilshistorische component op en geeft er een christologische invulling aan. Maar de eigenlijke verbondsleer wordt door hem uiteengezet in het derde boek van zijn *Institutie*, waarin hij de pneumatologie behandelt. Dat betekent, dat bij Calvijn reeds het zwaartepunt van de verbondsleer van het heilshistorische verlegd wordt naar het heilsordelijke deel van zijn theologie.

Daarin staat het persoonlijke, applicatieve werk van de Geest centraal. Op deze wijze bekrachtigt de Geest het verbond en brengt daarmee tegelijk Gods verkiezend (en verwerpend) welbehagen tot uitvoering. Met name deze pneuma-

tologische vervoeging van het verbond is voor de hele orthodoxe traditie na Calvijn kenmerkend gebleven.

Dat blijkt overigens een belangrijke theologische verschuiving te zijn, omdat wij ontdekken, dat Calvijn op deze wijze ertoe overgaat om de verbondsleer onder te brengen bij de leer van de verkiezing. Het verbond is onderdeel van de verkiezing en wel in deze zin, dat het verbond als *onder-deel* wordt gezien. Het gaat om de verkiezing, en binnen het kader daarvan krijgt het verbond zijn plaats als de algemene gestalte van de verkiezing. Deze algemene verkiezing dient ertoe om de bijzondere verkiezing te realiseren. Om die bijzondere, persoonlijke verkiezing tot zaligheid is het in dit pneumatologisch deel van de *Institutie* begonnen. Ook daarmee is de verbondstraditie in haar verdere ontwikkeling binnen het Gereformeerd Protestantisme getoonzet.

Nu zien wij echter, dat bij Calvijn de spanning tussen het heilshistorische en heilsordelijke aspect, of, anders gezegd, tussen verbond en verkiezing, er nog volop inzigt. In het verlengde van het eerste ontmoeten wij bij Calvijn voortdurend de bewegelijkheid en bewogenheid van de verbondsgeschiedenis, die God met Israël en zijn kerk houdt. Het is een geschiedenis, waarin God met zijn heilsbelofte nodigend en aandringend zich wendt tot zijn verbondsvolk. Hij heeft hun heil op het oog en Zijn hart is met ontferming over hen bewogen. Deze zelfde geschiedenis getuigt er ook van, dat God reageert in zijn toorn op het ongeloof en de onbekeerlijkheid van zijn volk. Dan is er zelfs sprake van, dat het verbond verbroken wordt en de verbondswraak haar vernietigende werking gaat doen. De verbondsgeschiedenis tussen God en zijn volk blijkt een spannende geschiedenis te zijn.

Maar we komen bij Calvijn ook een andere kant tegen. Het is ons duidelijk geworden, dat deze bewogen verbondsomgang van God met zijn volk overstraald of overschaduwd wordt door wat God in zijn verborgen raad van eeuwigheid reeds besloten heeft aangaande de eeuwige bestemming van hen, met wie het verbond was opgericht. We hebben in het tweede deel van onze studie uitvoerig aangetoond, hoe die eeuwigheidsdimensie telkens ingrijpt in Calvijns interpretatie van het concreet-historische verbondshandelen van God.

Dat gebeurt ook en zelfs vele malen, wanneer de Schrift zelf met geen woord die relatie tussen het verbond met Gods eeuwige besluiten legt. Calvijn vond dit kennelijk nodig, omdat hij de beslissende factor van het verbond zag opgesloten in het eeuwig, goddelijk decreet van verkiezing en verwerping. Omdat anderen (humanisten) daarvan niet wilden weten, legt Calvijn daarop een extra accent. Het blijkt, dat wat Calvijn in zijn *Institutie* structureel-theologisch heeft verwerkt, hij in zijn Schriftuitleg telkens weer concreet toepast. Ook in dit opzicht is hij zijn methode trouw gebleven, wanneer hij opmerkt, dat de *Institutie* bedoeld is als leidraad bij het lezen en verstaan van de Schrift.

Belangrijk is echter, dat ondanks deze bij Calvijn al aanwezige dominantie van de verkiezing over het verbond, hij met name in zijn concrete Schriftuitleg en vooral in zijn prediking de verbonds-spanning binnen de door zijn theologie

gegeven mogelijkheden optimaal laat functioneren. Dat Calvijn dit vooral in zijn prediking gedaan heeft, vindt zijn oorzaak in het gegeven, dat hij Israël en de zichtbare gemeente consequent onderbrengt bij de algemene verkiezing, het terrein van het verbond dus. Daarom gaat het in zijn preken ook maximaal verbondsmatig toe. In dat kader kan zelfs worden gezegd, dat 'het verbond slechts een ander woord is voor het evangelie'.²

Maar we missen de essentie van Calvijns verkondiging, als we menen, dat wij daarmee alles gezegd hebben. Het gaat in het zichtbare, historische Israël immers om het geestelijke Israël, de kinderen der belofte, die uitverkoren zijn uit de kinderen des vleses. En in de zichtbare verbondsgemeente gaat het om de onzichtbare kerk, waarmee ook dan weer de kerk der uitverkorenen bedoeld wordt, die coram Deo de echte kerk vormen. Daar ligt uiteindelijk de scopus van het verbondsmatig prediken van Gods belofte en eis, dat tot allen wordt gericht.

De ontwikkeling na Calvijn

Uit het vervolg van onze studie is gebleken, dat het niet gemakkelijk is geweest om de bij Calvijn nog aanwezige spanning tussen verbond en verkiezing vol te houden. Vrijwel direct na Calvijn of eigenlijk reeds tijdens zijn leven zien wij, dat de verkiezing het verbond gaat domineren. Het eigen karakter van het verbond in zijn zelfstandige betekenis en functie ten opzichte van de verkiezing is daardoor zozeer onder druk komen te staan, dat het zich niet meer heeft kunnen handhaven. Men komt dan ertoe om het verbond met de verkiezing steeds meer te vereenzelvigen.

In het derde deel van onze studie hebben wij dit aangetoond bij de behandeling van de verbondsleer van Ursinus en vooral van Olevianus. In deel vijf, bij de bestudering van Beza en Zanchius, is dit nog duidelijker aan het licht gekomen. Het verbond wordt bij hen zelfs zozeer door de verkiezing geabsorbeerd, dat het theologisch en ook praktisch-kerkelijk niet meer relevant blijkt te zijn om aan het verbond een zelfstandige aandacht te schenken. Dat hoeft ook niet meer, als de gemeente alleen wordt gezien als de gemeente der verkorenen, waarvan de niet-verkorenen geen deel uitmaken, ook al zijn ze als schijngevolgen lijfelijk in de gemeente aanwezig.

Bij Zanchius vinden wij daarvan de duidelijkste expressie, als hij de heilsbetekenis van de doop en daarmee de doop zelf als sacramentele handeling uitdrukt, tot in de woorden tijdens de doopbediening toe, beperkt tot de uitverkoren kinderen. Ook in de prediking vormt niet meer de verbondsgemeente als geheel het adres, maar gaat het erom, dat de uitverkorenen (inwendig) worden geroepen

2. Vgl. A.F. Nel, *Die Woord as belofte, 'n Ondersoek na die heilskarakter van die Woord in die gereformeerde teologie*, (Diss. Universiteit van Stellenbosch, 1992), 67 v.: 'die verbond (is) slegs 'n ander woord vir evangelie' (cit. van A. König, *Die doop as kinderdoop én grootdoop*, Pretoria 1986, 103).

en tot zaligheid gebracht en de verworpenen rechtvaardig worden veroordeeld. De prediking is dan ook geen tot allen komende belofteprediking meer, maar het *voorstellen* van het evangelie aan de empirische gemeente met belofte en eis, waarbij aan de verkorenen met de eis ook de belofte ten deel valt maar aan de niet-verkorenen alleen de eis, waaraan zij nooit zullen (kunnen) voldoen.

De invloed van de Scholastiek

Het is ons opgevallen, dat juist bij de scholastiek-gereformeerde theologen het domineren van de verkiezing over het verbond het meest consequent tot uiting is gekomen. De vraag kan worden gesteld, of dit te maken heeft met de scholastieke methode, die zij in hun theologie hebben toegepast.

Er wordt in onze tijd opgemerkt, dat het gebruik maken van het instrumentarium van de Scholastiek in de gereformeerde theologie een formeel-methodisch karakter draagt en dat het daarom niet juist is om er inhoudelijke consequenties aan te verbinden. Dat laatste zou worden gedaan, wanneer men stelt, dat de Gereformeerde Scholastiek de dubbele predestinatieleer tot het centrum van haar theologie heeft gemaakt.

Op zich lijkt ons dit een juiste gedachtengang, maar ze bevat niet de hele waarheid. De Gereformeerde Scholastiek als zodanig heeft de predestinatieleer niet tot centrum van haar theologie *gemaakt*, maar deze leer zelf omvat en doortrekt zozeer alle andere componenten van de theologie, dat zij per se die centrale plaats inneemt. En omdat de scholastieke verwerking van de theologie erop uit is om de logische samenhang van de leer in haar consequenties te doordenken en doorgronden, heeft dat in dit geval tot gevolg gehad, dat de predestinatie in haar scholastieke, logische verwerking per consequentie tot in de verste uithoeken van de geloofsleer zich laat gelden. Daarvan is onder andere het verbond het 'slachtoffer' geworden.

De puriteinse verbondstheologie

Het vierde deel van onze studie, waarin wij de puriteinse verbondsleer hebben behandeld, heeft ons echter laten zien, dat in deze ontwikkeling wel de nodige nuanceringen zijn opgetreden. De puriteinen ging de prediking zeer ter harte. Tegelijkertijd wilden zij vasthouden aan de traditie, die zowel door Zürich als door Genève en Heidelberg was ingezet. Dat heeft tot gevolg gehad, dat de spanning tussen verbond en verkiezing bij de puriteinen opnieuw in al haar hevigheid is teruggekeerd.

We hebben ontdekt, dat dit op meer dan één manier gestalte heeft gekregen. Soms heeft het tot felle conflicten geleid, zoals in de strijd tussen de antinomianen en neonomianen. De eerstgenoemden dachten vrijwel geheel vanuit de verkiezing en zagen het verbond daarin besloten. De anderen wilden weer aan het verbond een volwaardige eigen plaats toekennen.

Ook toen ging het in wezen om de relevantie van de prediking. De neonomianen, met Richard Baxter als belangrijkste woordvoerder, zagen bij de antinomialen deze prediking bedreigd. Aan de verantwoordelijkheid van de gemeente, die opgeroepen wordt om de heilsv verkondiging te beantwoorden in geloof en bekering, werd geen reële plaats toegekend. Anderzijds waren de antinomialen beducht voor een medewerking van de mens, die het genadekarakter van het heil in gevaar bracht. Soms konden juist zij royaal de genade verkondigen (Tobias Crisp), maar meestal werd hun prediking van het heil door de verkiezing in niet geringe mate ingeperkt.

Die tweespalt is in de verdere voortgang van het Puritanisme nog toegenomen, zodat beide stromingen steeds meer uit elkaar zijn gegroeid.

We hebben echter ook een meer gematigde versie van deze weer toegenomen spanning tussen verbond en verkiezing binnen het Puritanisme waargenomen. Men wilde de tot de hele gemeente komende evangelieprediking serieus nemen, terwijl men tegelijkertijd wilde vasthouden aan het beslissende karakter van de goddelijke verkiezing, waarin ook het verbond voluit betrokken was.

De uitkomst daarvan is gevonden in de tweedeling binnen de verbondsstructuur zelf. Men ging steeds duidelijker onderscheiden tussen een uitwendig en inwendig verbond. Het uitwendig verbond omvat de hele zichtbare gemeente en in het Oude Testament heel Israël. Het inwendig verbond omvat alleen de verkorenen uit zowel Israël als de kerk van alle tijden. Dit inwendig verbond valt samen met de verkiezing. Daarbij accentueerde de ene stroming meer dan de andere, dat dit laatste verbond het eigenlijke verbond is.

Het eigene van de puriteinen is echter, dat zij op deze wijze toch aan het verbond een aparte plaats bleven toekennen. Daardoor is het mogelijk geworden, dat de puriteinse theologie een verbondstheologie is geweest en gebleven. Dat laatste bleek bij theologen als Beza en Zanchius niet meer mogelijk te zijn.

De humanistisch-gereformeerde reactie

Voordat wij deze ontwikkelingslijn verder volgen, is het nodig en belangwekkend om te zien, dat er op deze toenemende vereenzelving van verbond en verkiezing een vrij radicale reactie is gekomen. Wij komen haar tegen bij hen, die we de humanistisch-gereformeerden hebben genoemd. Zij hebben een precies tegenovergestelde ontwikkeling in gang gezet door juist het verbond centraal te stellen en het zelfs over de verkiezing te laten heersen.

We hebben in het vijfde deel daaraan uitvoerig aandacht geschonken. Dat hebben wij in de eerste plaats gedaan, omdat wij daarin een duidelijke reactiebeweging waarnamen, die zich afzette tegen de orthodox-gereformeerden. Uit de behandeling zelf is dat ook gebleken. Misschien moeten wij zeggen, dat die reactie ook voor de hand lag, en wel om op zijn minst twee redenen, een theologisch-kerkelijke en een schriftmatig-hermeneutische reden.

De theologisch-kerkelijke reden lag in de zorg, die men had voor de concrete

gemeente en haar individuele lidmaten. De gemeente werd in hun oog door de orthodox-gereformeerde verkiezingsleer in een lijdelijke hoek gedrongen, waardoor de eigen verantwoordelijkheid teloor ging. Dat greep in hun ogen daarom zo diep in, omdat daarmee ook het mens-zijn van de mens onder druk kwam te staan. De mens heeft de mogelijkheid en ook de roeping om zelf te beslissen over wat hem door God dankzij zijn genade wordt toegezegd en tot de aanvaarding waarvan hij door Hem wordt opgeroepen. Die eigen verantwoordelijkheid van de gemeente en ten diepste van de mens als mens zagen zij bij de orthodox-gereformeerden tekort gedaan. Daartegen verzetten zij zich door met name het verbond opnieuw in hun theologie en prediking in het middelpunt te plaatsen. Direct daarmee verbonden was er ook een schriftmatig-hermeneutische reden. Het is opmerkelijk, dat deze humanistisch-gereformeerden de orthodox-gereformeerden, van wie zij Calvijn aan het hoofd zagen staan, het verwijt deden, dat zij aan hun eigen principe ontrouw waren. Dat principe bestond immers uit het onverkort ernstig nemen van het absolute gezag van de Schrift: sola Scriptura.

Maar volgens de humanistisch-gereformeerden laat juist de Schrift ons zien, niet alleen dat het verbond centraal staat, maar ook, dat de eeuwige verkiezing en nog meer de eeuwige verwerping vrijwel geheel daarin afwezig zijn of hoogstens op de achtergrond zich bevinden. Hun verwijt was daarom, dat de orthodox-gereformeerden de Schrift claimden voor wat zij in feite vanuit hun theologisch systeem doorgevoerd wilden zien. Tegenover dit dogmatisme stelden de humanisten hun eigen 'zuiver bijbels' geloven.

We hebben gezien, dat deze controverser uiteindelijk is uitgelopen op het conflict tussen de orthodox-gereformeerden en de remonstranten. In de verdere ontwikkeling daarvan is tegelijk duidelijk geworden, waar deze humanistisch-gereformeerde verbondsleer is terechtgekomen. Het centraal stellen van het verbond liep bij hen erop uit, dat nu de verkiezing op haar beurt geen eigen theologische plaats meer kreeg, omdat zij structureel werd opgenomen in het verbond.

Inhoudelijk betekende dit, dat de correlatieve verbondsrelatie tussen God en de mens, waarbij goddelijke genade en menselijke geloofsbeslissing wederkerig de relatie constitueren, ook werd toegepast op de goddelijke verkiezing. In feite was deze ontwikkeling dus precies tegenovergesteld aan die van de orthodox-gereformeerden. Dat moest dan ook wel tot gevolg hebben, dat beide stromingen steeds verder uit elkaar groeiden.

Vooraf in de na-Dordtse periode heeft dat steeds meer gestalte gekregen. We hebben dit enerzijds aangetoond met de verbondsleer van Philippus van Limborch en anderzijds met de verbondsleer van de zeventiende en achttiende eeuwse, orthodox-gereformeerde theologen. Het ging daarbij niet alleen meer om het verbond maar om de hele openbarings- en heilsleer.

Uiteraard is er reden om deze ontwikkeling te betreuren. Maar het zou op zijn minst oppervlakkig zijn te menen, dat het daarbij om secundaire aspecten van het christelijk geloof ging. In wezen ging het om een diepgaande tegenstelling, die met het hart van het heil en dus van het geloof te maken heeft.

Te betreuren is in ieder geval ook, dat door deze controverse de beide posities werden geradicaliseerd. Dat is vooral tot uiting gekomen in de spanningen, die na Dordt binnen de orthodox-gereformeerden zich hebben voorgedaan.

De radicalisering deed zich vooral en onverbloemd voor bij De Labadie en zijn volgelingen. Als het verbond alleen de uitverkorenen omvat, moet ook de christelijke gemeente alleen uit uitverkorenen bestaan en moet het hele kerkelijke leven inclusief de sacramentsbediening daaraan worden genormeerd.

We noemen dit een radicalisering, maar wel is het zo, dat Beza en vooral Zanchius reeds de theologische grondslagen daarvoor hadden gelegd. De Labadie beriep zich dan ook op de gereformeerde traditie en meende alleen een concrete, kerkelijke vorm daaraan te geven.

We zien echter, dat dit voor de orthodox-gereformeerden te ver ging. Want op deze wijze zag men de zichtbare gemeente afgeschreven, omdat die immers naar hun inschatting uit veel meer (nog) niet-gelovigen dan uit gelovigen bestond. Die concrete gemeente moest dan worden losgelaten, zoals De Labadie ook heeft gedaan. Het zijn juist de mannen van de Nadere Reformatie geweest, die dit niet over hun pastorale hart konden verkrijgen. J. Koelman is van hen wel de meest sprekende vertegenwoordiger geweest.

Maar Koelman was ook genoeg theoloog om te beseffen, dat hij dan wel zijn verbondsopvatting moest wijzigen. We zien daarom, dat hij, over de tot nu toe gangbare ontwikkeling heen teruggrijpend, opnieuw zich aan Calvijn gaat oriënteren en wel in die zin, dat hij met hem de hele gemeente in het verbond betreft. Daarmee meende Koelman het theologisch fundament te hebben gelegd om legitiem verbondsmatig de hele kerk trouw te blijven en tegelijk haar op te roepen om op Gods verbondsnodiging en -eis in te gaan door het geloof en een leven in overeenstemming met het geloof.

Maar er was in de tijd tussen Calvijn en Koelman wel het één en ander gebeurd betreffende het denken en geloven rondom het verbond, dat moeilijk ongedaan te maken was. Dat roept de vraag op, of het voor Koelman nog wel mogelijk was om rechtstreeks terug te grijpen op Calvijn. Moest de in die tussenliggende tijd zich voltrokken predestinatisering van het verbond zich niet wreken?

Dat blijkt inderdaad het geval. We hebben dat aangetoond met het gegeven, dat Koelman met zijn onderscheiding tussen het uitwendig en inwendig verbond geen oplossing bood aan de ontstane verbondsproblematiek. Zelf voelde hij dit al aan, wanneer hij telkens beklemtoont, dat het om het ene verbond gaat, dat door God alleen met de uitverkorenen wordt opgericht. Maar ondanks deze intentie ontkwam hij er niet aan om het uitwendig verbond te beschouwen als een ander verbond dan het inwendige, omdat de verbondspartners van beide verschillen. Het eerste sluit God met alle (uitwendige) belijders, het tweede met alleen de uitverkorenen. Uitwendig en inwendig verbond blijken toch twee

verschillende verbonden te zijn. Daarmee wordt duidelijk, dat Koelmans reformatorische revisie van het verbond is mislukt.

Het functieverlies van het verbond in de achttiende eeuw

Het is dan ook te begrijpen, dat in de verdere ontwikkeling deze tweedeling binnen het verbond niet het gewenste resultaat blijkt te hebben, zowel geestelijk als kerkelijk niet. Dat komt enerzijds daarin tot uiting, dat men gaat onderscheiden tussen het verbond en het erf (de voorhof) van het verbond (F.A. Lampe), waarbij overigens duidelijk is, dat 'erf' en 'voorhof' niet het verbond zelf zijn. Wat ze dan wel zijn, wordt niet duidelijk gemaakt.

Het typeert de tussenpositie van hen, die wel gedoopt zijn en in de kerk zich bevinden en de 'voordelen' daarvan ontvangen en toch (nog) niet in het verbond zijn en (nog) niet tot de kerk behoren. Deze tussenpositie kan tijdelijk zijn, wanneer op een bepaald moment het ware geloof gaat functioneren. Men komt dan van de voorhof in de tempel. Maar de doop kan ook een schijn-doop worden en het lidmaat van de kerk zijn een schijn-lidmaatschap, als dit geloof er niet komt. Overal waar de verkiezing over het verbond gaat heersen zijn we deze dubbelheid tegengekomen. We constateerden haar reeds bij Olevianus met zijn onderscheiding tussen wezen en bediening van het verbond. Later kwamen wij haar tegen bij Coccejus met zijn verbond en de gefaseerde toeleiding tot het verbond. Na hem is deze lijn alleen nog maar sterker geworden en tot op heden herkenbaar gebleven.

Ze wordt in de bevindelijke prediking en vroomheid geparallelliseerd door de classificatie binnen de gemeente, waarbij niet alleen de zogenaamde historisch gelovigen voortsnog de binnenstaande buitenstaanders zijn, maar ook de 'bekommerden' nog tot de grensgangers behoren die door de één net buiten en de ander net binnen het verbond worden geplaatst.

Wanneer in een later stadium het verbond nog radicaler in de verkiezing opgaat, zien wij, dat evenals de verkiezing ook het verbond uit de tijd naar de eeuwigheid wordt verplaatst. Het (heils)historisch karakter van intreden in het verbond wordt vrijwel geheel vervluchtigd tot een individueel-innerlijke ervaring van noëtische aard (A. Comrie).

Wanneer men die kant niet wil opgaan, dan blijkt de aangehouden onderscheiding tussen uitwendig en inwendig verbond erop uit te lopen, dat het eerste veralgemeniseerd wordt tot een verbond, dat wordt gesloten met de gemeente als geheel. De persoonlijke betrokkenheid van hen die tot die gemeente behoren wordt bewust buiten de aandacht gehouden. De gemeente is dan verbondspartner geworden, maar dan wel in een zo algemene zin, dat niemand van deze gemeente daaruit de gelovige conclusie mag trekken, dat hij of zij persoonlijk in Gods verbond is opgenomen (J.C. Appellius). Kuyper, die eerst Appellius hierin volgde, heeft dit in een latere omkering van zijn verbondsdanken een 'jammerlijke voorstelling' genoemd.

De tragiek van de gereformeerde verbondsleer

Overzien wij het geheel, dan ontkomen wij niet aan de indruk, dat de ontwikkeling van de gereformeerde verbondsleer toch wel een triest verloop heeft gehad. In onze studie over de gereformeerde verkiezingsleer spraken wij van de 'tragiek' van deze leer (*Van Calvijn tot Barth*, 2e dr., 's-Gravenhage 1987, 593 v.). Aan het eind van onze studie over de gereformeerde verbondsleer komen wij in feite tot eenzelfde conclusie ten opzichte van het verbond.

Voor ons betekent dit een teleurstelling. Wij zijn immers aan deze studie begonnen met de ook door anderen ons aangereikte verwachting, dat het heil, dat in de gereformeerde verkiezingsleer in een verengd spoor is terechtgekomen, in de gereformeerde verbondsleer zijn breedte heeft behouden. Die verwachting is niet uitgekomen. Integendeel. De absorbering van het verbond door de verkiezing heeft tot gevolg gehad, dat ook in de verbondsleer en -praktijk genoemde verenging heeft toegeslagen. En omdat dit het verbond betreft, krijgt deze verenging een nog zwaarder accent, omdat we dat bij het verbond juist anders hadden verwacht.

Calvijn-Amyraut-Schilder

De vraag doet zich voor, of er dan geen enkel uitzicht is op een theologische bezinning rondom het verbond, waarin deze toch beklemmende ontwikkeling kan doorbroken worden. Op die vraag kan ik geen direct en systematisch gefundeerd antwoord geven. Wel zou ik een min of meer historisch antwoord willen geven.

Ik wijs er dan op, dat naar mijn inzicht de Saumurse verbondsleer een serieuze poging heeft gedaan om een nieuw en bevrijdend perspectief te geven. Daarmee wil ik niet zeggen, dat hierin het volledig bijbelse verbondsdnken is verwoord. Ik meen, dat ook de Saumurse verbondstheologie niet aan eenzijdigheid is ontkomen en noties bevat, die zeker in haar consequenties met de gereformeerde geloofsleer op gespannen voet staan.

Wel heb ik de indruk gekregen, dat in het dilemma van orthodox-gereformeerd enerzijds en humanistisch-gereformeerd verbondsdnken anderzijds zij de meest bijbelse vertolking van het verbond heeft gegeven, die tot nu toe in de gereformeerde traditie ons is aangereikt.

Twee aspecten zijn daarbij opmerkelijk te noemen. Met name Moyse Amyraut heeft bewust willen teruggrijpen op Calvijn, in de overtuiging, dat de na hem komende Gereformeerde Scholastiek een afbuiging betekent van het oorspronkelijk calvinistische geloofsdnken, zeker betreffende het verbond. Ik meen, dat dit inzicht juist is.

In het verlengde daarvan stonden de Saumurse theologen een bijbelse herijking van de gereformeerde scholastieke theologie voor. Niet het (als apriori

werkende) theologisch systeem maar de woorden van de Schrift zelf dienen de theologische reflectie te beheersen. Daarin zag men een eerherstel van het oorspronkelijk reformatische geloofsdnken.

Wanneer ik meen, dat de Saumurse theologie een positieve rol heeft gespeeld in de traditie van de gereformeerde verbondsdnken, maak ik daarbij de volgende aantekening. In het recente verleden is het met name K. Schilder geweest, die op zijn wijze dit spoor heeft vervolgd.³ Daarmee wil ik Schilder niet in het spoor van Saumur plaatsen. Ik bedoel het in deze zin, dat ook Schilder aan de bijbelse spanning rondom het verbond maximaal recht heeft willen doen, zoals wij dit ook aantreffen bij Calvijn en de Saumurse theologen.

Inhoudelijk komt het erop neer, dat aan verbond en verkiezing beide hun eigen bijbels gewicht dient te worden toegekend. Er bestaat tussen beide een diepe relatie, maar deze heeft niet tot gevolg, dat de één onder de heerschappij van de ander wordt geplaatst.

Het blijkt de eeuwen door een worsteling te zijn geweest om die relatie nader in te vullen. Wat in bijbels licht gezien in ieder geval duidelijk moet zijn, is, dat God verbondsmatig in de geschiedenis handelt en met zijn volk en kerk en ook met zijn wereld omgaat. Dat staat in het getuigenis van de hele Schrift op de voorgrond en dient dus ook ons denken en prediken en geloven te beheersen.

Anderzijds blijkt de goddelijke verkiezing in de Schrift voortdurend aanwezig, maar dan wel als achtergrond, die uiteindelijk begin, voortgang en voleinding bepaalt, maar nooit zo, dat het verbond als een voluit wederkerig verbond tussen God en mens erdoor in de knel komt.

Daarop willen wij het (voorlopig) houden. Niet helemaal tevreden zijn we overigens, omdat wij opnieuw beseffen, dat onze studie een torso is. Daarom gaan wij altijd weer op diepere verkenning uit. Maar deze wordt wel gedragen door de verwachting, dat hoewel we nu nog leven in het geloof en er daarom zoveel vragen overblijven, die geen volkomen beantwoording krijgen, ons geloven eenmaal zal mogen overgaan in aanschouwen. Dan zullen we de God van het verbond mogen kennen zoals wij door Hem van eeuwigheid gekend zijn.

3. In zijn rede uit 1944 'Hoofdzaken van de verbondsleer' zegt Schilder: 'Met het verbond staat of valt alle religie'. Vgl. o.a. S.A. Strauss, 'Alles of niks'. K. Schilder oor die verbond, Pretoria 1982 en P. Veldhuizen, *God en mens onderweg, Hoofdmomenten uit de theologische geschied-beschouwing van Klaas Schilder*, Leiden 1995, 67 vv. Veldhuizen merkt op, dat Schilder zich aansluit 'bij de gereformeerde traditie inzake het verbond, zij het ook dat hij eigen accenten aanbrengt'. Hetzelfde kan worden gezegd van J.G. Woelderink. In zijn artikel over 'Het verbond' in *Vox Theologica*, 4/4 (1933), schrijft hij: 'Aan het verbond een locus in de dogmatiek wijden, doet aan de betekenis van het verbond te kort. In het verbond ligt de grondslag en het wezen van de ware religie. In zooverre het christendom gezien mag worden als het herstel van de ware religie, kan men zeggen, dat in het verbond het wezen van het christendom gelegen is'. Zowel Schilder als Woelderink beroepen zich voor deze uitspraken overigens op H. Bavinck.

Register van persoonsnamen

- Adam, G. 98
Aldridge J.W. 90
Alphen, H. van 391
Amyraut, M. 5, 8, 215, 243-279, 283v., 333, 365, 402
Anastasius Veluanus, J. (Jan Gerritsz. Versteghe) 5, 7, 89, 118-124, 186
Andrae, J. 98
Andresen, C. 20
Angelus Merula, 118
Appelius, J.C. 5, 8, 378-392, 401
Aquino, Th. van 92, 95, 105, 249, 281
Aristoteles, 30
Arminius, J. 5, 7, 54, 64, 80, 88v., 118, 126, 170v., 174, 184-210, 216, 236, 240, 243, 254, 368
Armstrong, B.G. 244, 248-262, 267-270, 272
Asselt, W.J. van 198, 250, 255, 279v., 283v., 287, 290, 298-300, 316, 318v., 322
Augustijn, C. 94v.
Augustinus 147, 159, 172

Bakhuizen van den Brink, J.N. 80
Bakker, N.T. 288, 300, 302, 317
Bange, P. 89
Bangs C. 186, 190, 195
Barnouw, P.J., 216v.
Barth, K. 11, 102, 104, 128, 151, 197, 205, 244, 268, 284, 288, 291, 316v., 402
Baxter, R. 204, 273v., 281, 398
Bavinck, H. 247, 403
Becker, B. 97
Berg, J. van den 323, 352, 377
Berkhof, H. 240
Berkvens-Stevelinck, Chr. 89, 95v.
Beuker, H. 247
Beza, Th. 5, 7, 11-31, 35v., 44, 46, 52-54v., 57, 70, 77-81, 86v., 97v., 100, 102, 105, 127v., 130, 147, 152, 158v., 161, 166-168, 171-173, 187, 208, 249v., 275, 282, 327, 345, 372, 396, 400
Bie, J.P. de 379
Biel, G. 258
Boersma, J. 273, 277, 281
Boethius, 95
Bonger, H. 89v., 92, 94-99, 102, 105-107, 109v.
Boston, Th. 248, 280, 362v., 367
Brakel, Th. à 329
Brakel, W. à 5, 343, 354, 391
Brandt, G. 125, 128, 171, 173
Bray, J.S. 11v.
Brecht, M. 323, 352
Brienen, T. 281, 311, 326, 331, 352, 381
Broeyer, F.G.M. 54, 279, 323
Brummer, v. 153
Bucer, M. 30, 90, 273
Bullinger, H. 53, 90, 98, 106, 119, 121, 123, 125, 127v., 130, 170-172, 273, 394
Burchill, C. 30
Burman, Fr. 323

Calvijn, J. 7, 11, 22, 26-29, 34, 44-46, 58v., 94-102, 104-106, 108, 123, 127v., 147, 151, 158v., 161v., 167v., 171v., 176, 182, 197, 205, 244, 248-251, 253, 255-258, 268-270, 272, 274-277, 288, 313, 318, 328v., 331, 334-336, 381, 385v., 391, 394-396, 399v., 402v.
Camero, J. 243v., 248, 251, 254, 256v., 259, 272, 284
Campen, M. van 22
Cartwright, Th. 291
Castellio S. 89, 96
Chauncy, I. 373
Chrysostomos, 122v.
Cicero, 91
Claudius, F. 13
Cloppenburg, J. 64, 126, 318v., 322, 364
Coccejus, J. 5, 8, 34, 55, 61, 64, 71v., 93, 208, 215, 273, 279-324, 333, 343, 352, 354, 364, 391, 394, 401
Cock, H. de 391
Comrie, A. 5, 8, 213, 215, 281, 343, 352, 362-378, 382, 385, 401
Coolhaes, C. 88v., 118, 174

- Coornhert, D.V. 5, 7, 88-119, 121, 147, 159, 186
Crisp, T. 398
- Dancckerts, C. 217
Dantine, J. 12
Dekker, E. 89, 93, 95, 97, 100, 105, 107, 186, 190, 195-198, 202, 240, 250, 255
Dermout, I. 174, 379
Dickson, D. 284
Diemer, N. 59, 88, 118, 127, 135, 144v., 153, 168, 174v., 280, 294v., 319
Dilthey, W. 95
Doekes, L. 391
Donteclock, R. 96, 105
Driessen, A. 391
Duifhuis, H. 118
Dulignon, P. 328
Duns Scotus, 95, 258
Durham, J. 381
- Eerde, E. van 383
Elshout, A. 281
Episcopus, S. 93, 189, 216, 365
Erasmus, D. 88-96, 99, 101, 106, 118, 121, 123v.
Erskine, E. 363, 373, 375
Erskine, R. 363, 373, 375
- Faulenbach, H. 280v., 284, 316
Fernhout, K. 392
Franck, Seb. 95
- Geisendorf, P.F. 11
Genderen, J. van 367
Glasius, B. 336
Goeters, W. 326
Gomarus, F. 5, 7, 54-87, 190, 208, 243, 318, 328, 385
Graafland, C. 11, 22, 30, 100, 151, 197, 205, 244, 279, 281, 311, 325v., 330v., 343, 345, 352, 364, 377, 392
Greschat, M. 91-93
Groe, Th. van der 382, 390v.
Groenewegen, Jacob 382
Groenewegen, Johannes 382
Groot, D.J. de 27
Gründler, O. 30, 43, 46
- Hagen, K. 90
Hamm, B. 91, 105
- Harinck, C. 248, 280v., 310
Heppe, H. 11, 13, 31, 52, 55, 126, 186
Herberts, H. 88v., 118
Heshusius, T. 20
Hicks, J.M. 198, 222, 226, 240
Hof, W.J. op 't, 124, 325
Holborn, H. 91
Holtius, N. 281, 364
- Honig, A.G. 363
Hooft, A.J. van 't 119v., 125, 127v., 130, 146-148, 150, 152v., 156-158, 167, 171, 174-179, 182v.
Hoop Scheffer, J.G. de 125
Hoorn, S.A. van den 247
Huber, S. 98
Hunnius, A. 98
- Iterzon, G.P. van 54-57, 64, 125, 190
- Janssonius, H. 5, 326, 332, 378
Jong, W. de 391
- Kendall, R.T. 12, 35
Kersten, G.H. 280, 362, 367, 392
Kickel, W. 12
Koelman, J. 5, 215, 325-336, 341v., 344, 346v., 351, 356, 379, 381-383, 385, 400v.
Kohls, E.-W. 90
König, A. 396
Kraan, P. van der 328
Kramer, G. 391
Kroese, A.C. (Crucius) 96
Kroneman, D. 281, 284-286, 300, 303, 310, 320
Krull, A.F. 326
Kuyper, A. 391v., 401
- Labadie, J. de 326-329, 382, 384, 400
Lampe, F.A. 5, 311, 352-361
Lieburg, F.A. van 325, 382
Limborch, Ph. van 5, 7, 51, 213-244, 254, 272, 274, 279, 317, 399
Linde, S. van der 94-96
Lindeboom, J. 217
Locher, G.W. 90
Lobstein, P. 180
Loonstra, B. 189, 193v., 284
Loosjes, J. 379
Lubbertus, S. 172
Luther, M. 88, 91, 94v., 99, 101, 256
- Marbach, J. 43
Maronier, J.H. 195
Martinius, M. 273, 296
Martyr Vermigli, P. 30, 98, 101, 249v.
Mastricht, P. van 5, 336-344, 346, 351, 370, 384v., 401
McCoy, C.S. 280
McGrath, A.E. 93
McPhee, I. 12
Meeuse, C.J. 333
Melancthon, Ph. 30, 88, 121, 123, 127v., 135, 172, 263, 273, 280
Menuret, J.
Moehn, W.H.T. 30
Molina, L. de 95
Moll, W. 125
Moltmann, J. 31v., 45, 52v., 244, 247v., 251-253, 257-263, 266-268, 270-273, 283, 317
Morsink, G. 119-124
Moulin, P. du 247, 250
Muller, R.A. 12, 33v., 64, 189v., 193, 198, 203v., 216, 219-221, 223, 227-230, 240, 244
Musculus, A. 88, 135
- Nel, A.F. 396
Neuser, W. 20v., 30, 43
Nichols, J. 186
Nijenhuis, W. 97
- Oberman, H.A. 197
Occam, W. van 258
Olevianus, C. 26, 29, 35v., 46, 52v., 65, 77, 106, 189, 193-195, 248, 259, 303, 396, 401
Oort, J. van 322
Oorthuys, G. 121, 123v.
Oppenraaij, Th. van 88, 107, 110, 118, 122v., 157, 167, 170, 174, 178, 182-184
- Pajon, C. 248, 274
Pelagius, 172
Perkins, W. 26, 52, 54, 65, 77, 79, 186, 193
Piscator, J. 364
Platt, J. 266
Poole, D.N.J. 64, 319
Proosdij, C. van 11
- Raitt, J. 12
Ramus, P. 180, 252, 258
Regius, J. 57, 65
Reitsma, J. 125, 127v., 144, 171v., 174, 182
Renger, H.G. 284
Ritschl, O. 55
Roem, P. 95
Rogge, H.C. 174, 184
Rollock, R. 248, 280
Rutherford, S. 281
- Saravia, A. 97
Schilder, K. 57, 59v., 62-64, 66, 81v., 402v.
Schleiermacher, Fr. 274
Schlingensiepen, H. 90
Schmidt, D. 30
Scholte, H.P. 391
Schortinghuis, W. 361, 382
Schrenk, G. 55v., 64, 93, 127, 176, 182, 189, 280-282, 285, 294, 296, 305
Schuit, J.J. van der 367
Schoorman, A.M. van 328v., 331
Schweizer, A. 244, 254, 272, 274
Segers, J. 379, 391
Sepp, C. 126, 216v.
Slidregt, C. van 11-13, 128, 159, 198
Smilde, E. 393
Sneecanus, Gellius 5, 7, 88v., 118v., 125-175, 182, 184, 186v., 189, 198, 207, 249, 280
Snijders, G. 352
Spanheim, F. 263
Spijker, W. van 't 326v., 330, 343
Stam, F.P. van 244, 247v., 250, 313
Steenblok, C. 36
Strauss, S.A. 403
Strehle, S. 196, 199, 281, 283, 321v.
Sturmius, H. 101
Suarez, F. de 95, 197
Szegedin, S. 88
- Taffin, J. 173
Testard, P. 267
Thijssen-Schoute, C. Louise, 216
Til, van (Tilius) 96
Trigland, J. 128, 171-173
Twisse, W. 281
- Uitenbogaardt, J. 173
Undereyck, Th. 317

Ursinus, Z. 26, 30-32, 35v., 52, 54, 58,
77, 98, 189, 208, 248, 363, 381, 396

Veen, S.D. van 182

Veenhof, C. 392

Veldhuizen, P. 403

Velema, W.H. 392

Verschuur, J. 361, 382

Voetius, G. 250, 254v., 319, 322, 327v.,
336

Volemius, S. 125v.

Vriesius J., 88, 118

Waeyen, J. van der 314

Wall, E.G.E. van der 279

Weber, H.E. 244, 249v., 263, 268, 274

Weernekers, J. 118

Weiler, A. 89, 92

Weir, D.A. 32v.

Wesley, J. 247

Westphal, J. 21

Whitaker, W. 54

Wielenga, D.K. 247

Wiggerts, C. 5, 7, 88v., 118v., 174-186,
249, 280

Witsius, H. 281, 288, 300, 302, 333, 384

Woelderink, J.G. 66, 391, 403

Woldringh, C. 379

Ypeij, A. 174, 379

Yvon, P. 327v., 330, 333

Zanchius, H. 5, 7, 30-54, 57, 70, 77-81,
86v., 208, 234, 249v., 275, 327, 345,
372, 396

Zickendraht, W. 95

Zwingli, U. 90

Stalderus de J. de v. v. v.
Pilon, L. v. v.
2000