

H. F. Kohlbrugge, 7 juni 1871, over zichzelf:

'Er ist wohl ein armer, armer Sünder und kann sich selbst am wenigsten von euch allen helfen, aber eines thut er: er geht fortwährend betteln an die Quelle und aus derselben bekommt er Trost, allererst für sich selbst, und sodann auch, warum es doch geht, Trost für euch alle.'

'Bedelen bij de Bron'

Kohlbrugge's geloofsopvatting
vergeleken met Reformatie
en Nadere Reformatie

DR. A. DE REUVER

Tweede druk



Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

ISBN 90 239 0645 4

© 1992 Uitgeverij Boekencentrum B.V., Zoetermeer

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

Druk: Meinema, Delft

Abbeelding omslag:

Silhouet in bezit van ds. D. van Heyst, met als onderschrift:
H. F. Kohlbrügge Theol. Doctor Pastor der niederländisch
reformirten Gemeinde in Elberfeld 1848.

Inhoud

Hoofdstuk I	INLEIDING	1
	Motivatie	1
	Afbakening	2
	Doelstelling	4
	Bronnen	6
	Structuur	7
	Het recht van vergelijking	9
Hoofdstuk II	DE HERKOMST VAN HET GELOOF	11
	1. Kohlbrugge's visie	11
	1.a. Niet uit de mens	11
	Het verzet van het vlees	11
	Natuurlijk Godsbesef niet toereikend	14
	1.b. Uit God de Heilige Geest	17
	Exclusief genade	17
	Pneumatologische grondtrek	19
	De Heilige Geest als Persoon	20
	Auteur van het geloof	21
	De Geest en Christus	23
	De Geest en de Schrift	24
	De Geest en de prediking	28
	Samenvatting	31
	2. Kohlbrugge's visie in het licht van de Reformatie	31
	2.a. Luther (1483-1546)	31
	2.b. Calvijn (1509-1564)	40
	3. Kohlbrugge's visie in het licht van de Nadere Reformatie	51
	3.a. Het natuurlijk Godsbesef	52
	G. Amesius (1576-1633)	52
	W. Teellinck (1579-1629)	52
	G. Voetius (1589-1676)	53
	F. Costerus (ca. 1630-1703)	54
	W. à Brakel (1635-1711)	55
	H. Witsius (1636-1708)	56
	Th. van der Groe (1705-1784)	57
	A. Comrie (1706-1774)	57
	3.b. Het appèl tot geloof	58
	W. Teellinck	58
	J. van Lodenstein (1620-1677)	59
	F. Costerus	59

W. à Brakel	60
B. Smytegelt (1665-1739)	61
Th. van der Groe	61
A. Comrie	62
3.c. Woord en Geest	63
W. Teellinck	64
G. Voetius	65
J. de Labadie (1610-1674)	65
J. van Lodenstein	66
F. Costerus	67
W. à Brakel	68
H. Witsius	70
J. Verschuur (1680-1737)	70
W. Schortinghuis (1700-1750)	71
Th. van der Groe	73
A. Comrie	74
Conclusie	76
Hoofdstuk III GELOOF EN WEDERGEBOORTE	79
1. Kohlbrugge's visie	79
De Geest door Woord en geloof	79
Het antropologische aspect	82
Wedergeboorte en rechtvaardiging in Christus	86
De continuïteit van de wedergeboorte	89
Samenvatting	91
2. Kohlbrugge's visie in het licht van de Reformatie	91
2.a. Luther	91
2.b. Calvijn	96
3. Kohlbrugge's visie in het licht van Dordt	104
4. Kohlbrugge's visie in het licht van de Nadere Reformatie	107
G. Amesius	108
W. Teellinck	108
G. Voetius	109
J. de Labadie	110
J. van Lodenstein	111
F. Costerus	112
W. à Brakel	113
H. Witsius	115
B. Smytegelt	116
J. Verschuur	117
W. Schortinghuis	119
Th. van der Groe	121
A. Comrie	122
Conclusie	126

Hoofdstuk IV	DE AARD VAN HET GELOOF	129
1.	Kohlbrugge's visie	129
	Kennis en vertrouwen	129
	Geloof en ervaring	132
	Geloof en waarneming	139
	Geloof en gevoel	141
	Geloof en mystiek	145
	Geloof en Woord	147
	Samenvatting	150
2.	Kohlbrugge's visie in het licht van de Reformatie	150
2.a.	Luther	150
2.b.	Calvijn	155
3.	Kohlbrugge's visie in het licht van de Nadere Reformatie	160
	W. Teellinck	160
	J. de Labadie	162
	J. van Lodenstein	163
	F. Costerus	165
	W. à Brakel	166
	H. Witsius	167
	J. Verschuier	168
	W. Schortinghuis	169
	Th. van der Groe	172
	A. Comrie	173
	Conclusie	175
Hoofdstuk V	GELOOF EN ZONDEKENNIS	177
1.	Kohlbrugge's visie	177
	De noodzaak	177
	De prioriteit	178
	De continuïteit	180
	De intensiteit	181
	De Wet	182
	Wet en Evangelie	187
	Samenvatting	193
2.	Kohlbrugge's visie in het licht van de Reformatie	194
2.a.	Luther	194
2.b.	Calvijn	202
3.	Kohlbrugge's visie in het licht van de Nadere Reformatie	210
	W. Teellinck	211
	F. Costerus	212
	J. Koelman (1631-1695)	213

J. Eswijler (ca.1633-ca.1719)	214
W. à Brakel	218
W. Schortinghuis	221
Th. van der Groe	225
A. Comrie	230
Conclusie	233
Hoofdstuk VI RECHTVAARDIGING EN HEILIGING	235
1. Kohlbrugge's visie	235
De samenhang van rechtvaardiging en heiliging	235
Het geloof en Gods gelijk	240
Zelfaanklacht en het beroep op genade	242
Sola fide - solo Christo	243
Rechtvaardiging bij herhaling	245
Rechtvaardig en zondaar tevens	247
Samenvatting	252
2. Kohlbrugge's visie in het licht van de Reformatie	253
2.a. Luther	253
2.b. Calvijn	266
3. Kohlbrugge's visie in het licht van de Nadere Reformatie	278
W. Teellinck	278
F. Costerus	281
J. Eswijler	284
W. à Brakel	292
J. Verschuier	299
Th. van der Groe	304
A. Comrie	311
Conclusie	316
Hoofdstuk VII DE AANVECHTING VAN HET GELOOF	319
1. Kohlbrugge's visie	319
De aard	319
De aanleiding	320
De auteur	321
De noodzaak	323
De zin	325
Het verweer	329
Samenvatting	332
2. Kohlbrugge's visie in het licht van de Reformatie	333
2.a. Luther	333
2.b. Calvijn	343

3.	Kohlbrugge's visie	350
	in het licht van de Nadere Reformatie	350
	W. Teellinck	350
	G. Voetius	352
	W. à Brakel	357
	Th. van der Groe	362
	A. Comrie	363
	Conclusie	365
Hoofdstuk VIII DE ZEKERHEID VAN HET GELOOF		367
1.	Kohlbrugge's visie	367
	Onderscheid en onderzoek	367
	Kenmerken	369
	Het misbruik van de kenmerken	373
	Het oponthoud door de kenmerken	374
	Het syllogisme	376
	Christus als de grond	379
	Het Woord als de grond	381
	De verzegeling door de Heilige Geest	382
	De aard van de heilszekerheid	384
	Samenvatting	386
2.	Kohlbrugge's visie	387
	in het licht van de Reformatie	387
2.a.	Luther	387
2.b.	Calvijn	392
3.	Kohlbrugge's visie	406
	in het licht van de Nadere Reformatie	406
	W. Teellinck	406
	F. Costerus	411
	J. Eswijler	415
	W. à Brakel	423
	J. Verschuur	430
	W. Schortinghuis	433
	Th. van der Groe	438
	A. Comrie	447
	Conclusie	457
Hoofdstuk IX GELOOF EN SACRAMENT		461
A.	DE DOOP	461
1.	Kohlbrugge's visie	461
	Primaat van de belofte	461
	Spanning	464
	Wedergeboorte	466
	In de aanvechting	468
	Kinderdoop en geloof	469
	Houvast	471
	Samenvatting	473

2.	Kohlbrugge's visie in het licht van de Reformatie	473
2.a.	Luther	473
2.b.	Calvijn	476
3.	Kohlbrugge's visie in het licht van de Nadere Reformatie	481
	Twee standpunten	481
	W. Teellinck	482
	Het Labadisme	485
	W. à Brakel	485
	Th. van der Groe	488
	Conclusie	491
B.	HET AVONDMAAL	492
1.	Kohlbrugge's visie	492
	Belofte	492
	Genootschapsmaal	492
	Zelfbeproeving	495
	Vrijmoedigheid	496
	Verzekering	499
	Samenvatting	499
2.	Kohlbrugge's visie in het licht van de Reformatie	500
2.a.	Luther	500
2.b.	Calvijn	503
3.	Kohlbrugge's visie in het licht van de Nadere Reformatie	509
	W. Teellinck	509
	W. à Brakel	513
	J. Verschuier	515
	P. Immens (1664-1720)	518
	Th. van der Groe	519
	Conclusie	520
Hoofdstuk X	GELOOF EN VERKIEZING	523
1.	Kohlbrugge's visie	523
	Genadige soevereiniteit	523
	Gods voorkeur	524
	Universele Schriftwoorden	527
	Een spanning	529
	De kennis aan de verkiezing	531
	Het karakter	531
	De grond	532
	De bron	535
	Kentekenen van de verkiezing	537
	Verharding	539
	Samenvatting	544

2.	Kohlbrugge's visie in het licht van de Reformatie	545
2.a.	Luther	545
2.b.	Calvijn	556
3.	Kohlbrugge's visie in het licht van Dordt	572
4.	Kohlbrugge's visie in het licht van de Nadere Reformatie	578
	W. Teellinck	578
	W. à Brakel	581
	J. Verschuur	586
	Th. van der Groe	587
	A. Comrie	591
	Conclusie	596
Hoofdstuk XI	SLOTBESCHOUWING	599
1.	De conclusies verzameld	599
	Herkomst	599
	Wedergeboorte	600
	Aard	602
	Zondekennis	603
	Rechtvaardiging - heiliging	605
	Aanvechting	607
	Zekerheid	609
	Sacramenten	611
	A. Doop	611
	B. Avondmaal	612
	Verkiezing	614
2.	De conclusies gewogen	616
	De Nadere Reformatie	617
	Dordt	619
	Calvijn	620
	Luther	622
	Kohlbrugge's positie: gereformeerd of luthers?	623
	Waardering	625
	Lijst van afkortingen	627
	Bibliografie	628
A.	BRONNEN	628
	1. Kohlbrugge	628
	2. Luther	633
	3. Calvijn	633
	4. De na-reformatorische periode	633
B.	SECUNDAIRE LITERATUUR	637
	1. Over Kohlbrugge	637
	2. Over de Reformatie	641
	3. Over de na-reformatorische periode	648
	4. Overige literatuur	653

Register van persoonsnamen	656
Zusammenfassung	671
Summary	687
Curriculum vitae	701
Tijdtabel	702



Dr. H.F. Kohlbrugge in zijn laatste levensjaren. Zelf zegt hij van dit portret:

'Het beeld ziet er vrij ernstig uit, alleen onder de loupe - zegt men - is achter die ernst wat vriendelijks'.

(zie W. Otten, *Uit het levensboek van Dr. H.F. Kohlbrugge*, Houten 1992, p.140).



Het lakzegel van de Elberfeldse gemeente

Voor Fieke en onze kinderen Esther en Hannah.
Aan mijn ouders en schoonmoeder
en ter nagedachtenis van mijn schoonvader.

Inleiding

Motivatie

'Wie mij heeft begrepen, schrijft geen boek over mij', moet Kohlbrugge ¹ bij gelegenheid eens hebben gezegd ². De drijfveer van deze opmerking wordt niet vermeld, maar valt dunkt ons op te maken uit een fragment van een brief, die hij richtte aan Baronesse Van Verschuier, niet lang voordat hij als jonge weduwnaar eind 1834 met haar in het huwelijk trad: 'Mijne geliefde Vriendin! Wat hebt gij toch al voor verwachtingen van mij, en wat is dat, dat broeder N.N. zegt, wij zijn Kohlbruggiaansch in leven en sterven - o, slaat mij toch in het geloof dood, en sterf mij af in uwe harten, zooals gij der wet afgestorven zijt; mogt gij mij voor dood houden, mogt ik u dood zijn, zooals de wet dood is; heb ik, een arm en ellendig zondaar, de voornaamste van u allen, u eenigszins den weg mogen wijzen naar onzen overzoeten, overschoonen en algenoegzamen Heere Jezus, zoo houdt mij als staande nu achter den troon, maar uzelfen als die er voor staat; - wat heb ik van den kruier te praten, als ik voor mijnen Weldoener sta. Het is een bewijs dat men nog niet ten volle verzekerd is, als men zich gaat beroepen op een handvol stof³. Om de Weldoener ging het Kohlbrugge, niet om de kruier. Tegen deze achtergrond verstaan wij zijn verholten verbod om een boek te schrijven aan hem gewijd.

Wij lieten ons hierdoor echter niet uit het veld slaan en stelden ons tot taak zijn geschriften te bestuderen. Wij deden dit in de overtuiging dat deze niet alleen een markante, maar ook een relevante plaats innemen in de geschiedenis van de reformatorische theologie in het algemeen en van het Nederlandse Gereformeerde Protestantisme ⁴ in het bijzonder. Met deze mening staan wij stellig niet alleen. Ettelijke auteurs hebben erop geattendeerd ⁵.

¹ De naam Kohlbrugge schrijven wij - uiteraard behoudens in titels en citaten waarin anders wordt gespeld - zonder Umlaut, ons hiermee aanpassend aan de spelling die in Nederland al geruime tijd de meest gangbare is. Ofschoon Kohlbrugge zelf zijn naam met Umlaut spelde, heeft de door ons gebruikte spelling haar historisch recht. Zie J.C.S. Locher, *Kohlbrugge en de Afscheiding*, 3. Vgl. W.C. Meeuse, *De Kerk bij Kohlbrugge*, doctoraalscriptie R. U. Utrecht 1989. 6 (in bewerking verschenen in *Ecclesia* 81 (1990) 109-165).

² Aang. in H. Klugkist Hesse, *Hermann Friedrich Kohlbrügge*, 12.

³ Aang. in K. Groot, *Kohlbrugge en Kuiper in hun wederzijds contact*, 161v.

⁴ Hoewel verreweg het grootste deel van Kohlbrugge's geschriften is ontstaan in het Duitse Elberfeld, waar hij vanaf 1848 tot 1875 predikant was in de Niederländisch-Reformierte Gemeinde, mag hij, niet alleen vanwege zijn afkomst, maar ook gezien zijn blijvende aandacht voor zijn vaderland en om zijn invloed op de Nederlandse theologie, als vertegenwoordiger van deze stroming worden aangemerkt.

⁵ Terwijl A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus I*, 595, eind vorige eeuw tot een zeer negatieve beoordeling kwam en het niet de moeite waard vond om 'die verschrobenen theologischen Gedankengänge dieses Mannes weiter zu verfolgen', staat daar een veelvoud aan positieve, zij het niet kritiekloze waardering tegenover. Wij herinneren aan o.a. O. Noordmans, *Geestelijke Perspectieven*, 15-36 (vgl. van dezelfde, 'Kohlbrügge. Festpredigten', in J. Haantjes en A. van der Hoeven (red.), *Kerkelijke klassieken*, 349-381); G. Oorthuys, *Kruispunten op den weg der Kerk*, 157-238; W. Kreck, *Die Lehre der Heiligung bei H.F. Kohlbrügge*, inz. 2; K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 579-587 (vgl. E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, 155); Th.L. Haitjema, *De richtingen in de Nederlandse Hervormde Kerk*, 124-142 (vgl. van dezelfde, *De nieuwere geschiedenis van Neerlands Kerk der Hervorming*, 181-200); S. van der Linde, 'Kohlbrugge's strijd tegen het religieus subjectivisme', in *Th. Ref.* XVIII (1975) 170-185; W. Aalders en D. van Heyst, in W. Aalders en D. van Heyst (red.), *Hermann Friedrich Kohlbrugge (1803-1875). Zijn leven, zijn*

Kohlbrugge's demotiverende opmerking wordt trouwens in zoverre gerelativeerd, dat hij zelf ruime aandacht heeft besteed aan de publicatie en de verspreiding van zijn - voornamelijk - homiletische arbeid ⁶. Kennelijk vond hij die het lezen waard. In dit licht achtten wij een onderzoek naar zijn theologische inzichten niet in strijd met zijn bedoeling. Wij werden bij deze studie dan ook niet gedreven door de behoefte aan enige verering van Kohlbrugge's persoon, maar veeleer door de behoefte om zijn theologie - althans een onderdeel daarvan - te peilen en deze vervolgens vergelijkenderwijs te confronteren met de reformatorische traditie van Luther en Calvijn en met de na-reformatorische traditie in Nederland.

Afbakening

Wij stelden ons niet ten doel om Kohlbrugge's theologie in haar geheel te bestuderen ⁷, maar concentreerden ons op een naar ons besef vitaal onderdeel van zijn pneumatologie, namelijk op zijn opvatting over het geloof. Al komt deze thematiek in diverse publicaties over Kohlbrugge hetzij expliciet, hetzij impliciet aan de orde ⁸, een afzonderlijke en uitgebreide behandeling daarvan bleef tot nu toe achterwege. Het goed recht van deze pneumatologische toespitsing lijkt ons gelegen in de gestage aandacht die Kohlbrugge zelf in zijn geschriften schenkt aan de applicatieve kant van het heil. Meteen is het boeiende van deze invalshoek, dat op die manier toch telkens vensters opengaan die uitzicht bieden op het geheel van zijn theologie.

De tweede beperking die wij ons moesten opleggen, betreft de omvang van het vergelijkingsmateriaal. Wij kozen voor een verkenning van Kohlbrugge's verhouding tot de Reformatie en de Nadere Reformatie, annex het Gereformeerd Piëtisme ⁹,

prediking, zijn geschriften, 11, 79, 203. Opmerkelijk is echter dat H. Stephan, *Geschichte der Deutschen evangelischen Theologie*, 171, in een voetnoot volstaat met een enkele opmerking over Kohlbrugge, en dat H. Berkhof, *200 Jahre Theologie*, 203, Kohlbrugge slechts in het voorbijgaan vermeldt.

⁶ Dit blijkt vooral uit zijn brieven aan J. Wichelhaus. Zie *Briefe-Wichelhaus*, 53, 62, 74, 95, 105, 110f., 116, 121, 145. Kennelijk gaf de brede verspreiding van zijn geschriften - met name in Nederland - Kohlbrugge veel voldoening. Zo schreef hij op 26 augustus 1851 opgetogen dat een man in Delft om 150 exemplaren van zijn Catechismus had gevraagd en dat zijn Nicodemus-preken grote afname vonden in de omgeving van Dordrecht.

⁷ Een meer omvattende benadering is aan te treffen in J. van Lonkhuyzen, *Hermann Friedrich Kohlbrügge*, 360-524 (zie voor een kritische reactie hierop, J.C.S. Locher, *Toelichting en Verweer*; Th. Stiasny, *Die Theologie Kohlbrüggens. Eine gemeinverständliche Darstellung der Lehre P. Dr. Kohlbrüggens*; J. Loos, *De Theologie van Kohlbrugge*; E. Wendel, *Kohlbrüggens Ekklesiologie im Zusammenhang und Entwicklung seiner Theologie* (diss. Göttingen; in Maschinschrift); F. Thiele, *Kohlbrüggens Lehre von der Kirche im Gesamtrahmen seiner Theologie* (diss. Münster; in Maschinschrift. Zie voor zijn kritiek op Wendel, inz. 12-27); W. Kreck, o.c.

⁸ Wij verwijzen hiervoor naar de in dit boek opgenomen literatuurlijst.

⁹ Hoewel het onderscheiden tussen de Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme zijn goed recht heeft, doet dit voor ons onderzoek niet wezenlijk ter zake. Het gaat ons om de Nederlandse na-reformatorische traditie die zich in de 17e en 18e eeuw voordeed, als de gereformeerde, nationale verschijningsvorm van het internationale, interconfessionele Piëtisme (vgl. W.J. op 't Hof, *Voorbereiding en bestrijding*, 34). Wij namen de vrijheid deze twee eeuwen omspannende beweging doorgaans aan te duiden met de naam Nadere Reformatie in de ruimere zin van het woord (zie onder).

Voor genoemde onderscheiding verwijzen wij naar C. Graafland, 'Het eigene van het Gereformeerd Piëtisme in de 18e eeuw in onderscheid van de 17e eeuw', in *DNR* 11 (1987) 37; van dezelfde, 'De invloed van de Moderne Devotie in de Nadere Reformatie', in P. Bange e.a. (red.), *De doorwerking van de Moderne Devotie*, 68v.

Zie voor de aanduiding "Nadere Reformatie", S. van der Linde, 'Jean Taffin: eerste pleiter voor "Nadere Reformatie" in Nederland', in *Th. Ref.* XXV (1982) 28; T. Brien e.a., 'Nadere Reformatie, een poging tot begripsbepaling', in *DNR* 7 (1983) 109-116; L.F. Groenendijk, *De Nadere Reformatie van het gezin*, 18-23; van dezelfde, 'Inleiding', in *Figuren en thema's van de Nadere Reformatie I*, 6v.; W.J. op 't Hof, *Engelse piëtistische geschriften*, 21-28, 619-625; van dezelfde, 'De Nadere Reformatie in Zeeland. Een eerste schets', in A. Wiggers e.a. (red.), *Rond de kerk in Zeeland*, 37-42;

waarbij wij enkele malen afzonderlijk de *Dordtse Leerregels* betrokken. Dit impliceert dat wij velden buiten beschouwing lieten die als zodanig ongetwijfeld eveneens het navorsen waard zijn. Wij denken aan de Patristiek ¹⁰, de middeleeuwse mystiek ¹¹, de Orthodoxie, de Duitse piëtistische traditie ¹², het Reveil ¹³, de Afscheiding ¹⁴ en diverse negentiende-eeuwse theologische stromingen in Nederland en Duitsland ¹⁵. Ook zagen wij af van een onderzoek naar de receptie van Kohlbrugge in de twintigste eeuw, waarbij zich de intrigerende vraag voordoet, hoe het mogelijk is dat Kohlbrugge waardering oogst in zowel de Barthiaanse als in de bevindelijke flank van de kerk.

De derde afbakening regardeert de keuze die wij maakten binnen het brede terrein van de Reformatie en de Nadere Reformatie. Wat de reformatoren betreft beperkten wij ons tot Luther en Calvijn, hetgeen gezien Kohlbrugge's onverbloemde genegenheid voor Luther ¹⁶ en zijn hoogachting van Calvijn ¹⁷ voor de hand lag. De selectie die wij toepasten inzake de Nadere Reformatie beoogt recht te doen aan een zekere mate van evenwicht tussen vertegenwoordigers die wij representatief achten voor de vroege, de middelste en de late fase van deze traditie ¹⁸. Vanwege het zeer omvangrijke veld, dat nagenoeg twee eeuwen beslaat, moesten vele namen - die wellicht niet minder representatief zijn - onvermeld blijven of slechts in het voorbijgaan worden gereleveerd. Aan de door ons wel behandelde schrijvers gaven wij

van dezelfde, *Voorbereiding en bestrijding*, 95-98, 117-121; W. van 't Spijker, 'De Nadere Reformatie', in *De N. R.*, 5-16; C. Graafland, 'Kernen en contouren van de Nadere Reformatie', in *De N. R.*, 349-367; F.G.M. Broeyer, 'Het begrip "Nadere Reformatie"', in *D N R* 12 (1988) 51-54; J.R. Boeke, *Personal assurance of faith*, 401-408. Zie ook F.A. van Lieburg, 'De Voetiaanse kring. Over groepsvorming onder de vertegenwoordigers der Nadere Reformatie', in *D N R* 14 (1990) 38v.; van dezelfde, *Levens van vromen*, 184. De auteur pleit er terecht voor om bij het bezigen van de term Nadere Reformatie duidelijk aan te geven, 'of men doelt op de ruimere betekenis / de gehele piëtistische stroming van de zeventiende en achttiende eeuw, dan wel de engere zin (de kerkelijk-politieke reformbeweging in de zeventiende eeuw)'. Wat wij op het oog hebben, is de eerste, ruimere betekenis.

¹⁰ Van Kohlbrugge's kennis hieromtrent getuigt zijn dissertatie *Specimen philologico-theologicum inaugurale, exhibens Commentarium in Psalmum quadragesimum quintum*. Ook zijn correspondentie met Wichelhaus legt hiervan getuigenis af. Vgl. J. van Lonkhuyzen, o.c., 100; F. Thiele, o.c., 42-44.

¹¹ In hoofdstuk IV gaan wij hieraan overigens niet geheel voorbij.

¹² Wij vermoeden dat een vergelijking van Kohlbrugge met deze stroming wellicht interessant materiaal zou opleveren en m.n. het beeld van Kohlbrugge's relatie tot Luther zou kunnen aanscherpen. Een aanzet biedt W. Kreck, o.c., passim.

¹³ Afgezien van Kohlbrugge's relatie tot Bilderdijk en Da Costa moesten wij dit terrein laten liggen. M.n. eventuele beïnvloeding door Bilderdijk verdient nader onderzoek. Zie voor een aanzet daartoe, E. Wendel, o.c., 37ff. Vgl. J. van Heyst, 'De politiek-kerkelijke gedachten van Kohlbrugge', in W. Aalders en D. van Heyst (red.), o.c., 195v.v.

¹⁴ Zie J. van Lonkhuyzen, o.c., 190-209; J.C.S. Locher, *Kohlbrugge en de Afscheiding*; G.Ph. Scheers, 'Kohlbrugge en Hoedemaker', in W. Aalders en D. van Heyst (red.), o.c., 172-177; J. van Heyst, 'De politiek-kerkelijke gedachten van Kohlbrugge', in id., 182-187; W.C. Meeuse, o.c.; A. Graafland, 'De Afscheiding in de stad Utrecht', in A. de Groot en P.L. Schram (red.), *Aspecten van de Afscheiding*, 41-56. Over Kohlbrugge's relatie tot A. Brummelkamp, zie M. te Velde, *Anthony Brummelkamp (1811-1888)*, 188-192. Vgl. ook *Twee Brieven uit het jaar 1839, gewisseld tusschen de Weleerwaarde Heeren A. Brummelkamp en H.F. Kohlbrugge*.

¹⁵ Voor Nederland valt te denken aan de Groninger richting, het Modernisme en de Ethische theologie. Interessant i.v.m. de laatstgenoemde stroming is G. Bos, 'Kohlbrugge en Gunning', in *Kerkbladje* 73 (1982) 91-108. Voor het Duitse taalgebied geeft W. Kreck, o.c., belangwekkend vergelijkingsmateriaal, met name van G.D. Krummacher en zijn neef F.W. Krummacher, die beiden een tijdlang predikant te Elberfeld waren, resp. 1816-1837, en 1834-1847.

¹⁶ Zie J. van Lonkhuyzen, o.c., 101, 323; H. Klugkist Hesse, o.c., 94f. Vgl. *Het Lidmaatschap*, 4; *Briefe-Wichelhaus*, 47, 99. B. Locher, 'Das Leben Kohlbrügges', in *Vorträge zum Andenken an Hermann Friedrich Kohlbrügge 1975 in Wuppertal-Elberfeld*, 12, noemt Kohlbrugge 'ein(en) groszartigen Kenner und Verehrer Luthers'. Overigens accepteert Kohlbrugge Luther niet kritiekloos. Zie *Briefe-Wichelhaus*, 39, 46f.

¹⁷ Zie H. Klugkist Hesse, o.c., 95. Vgl. *Het Lidmaatschap*, XV, 44.

¹⁸ Wij gebruikten de chronologische volgorde, waarbij het geboortjaar beslissend was. Vandaar dat wij - tegen het gangbare patroon in - Van der Groe telkens vóór Comrie behandelden.

bovendien niet in ieder hoofdstuk (evenveel) aandacht. Het ging ons immers niet om een totaaloverzicht van één der nadere reformatoren, maar om theologische momenten van de Nadere Reformatie, die voor ons doel van belang zijn. Een subjectief element in de keuze die wij maakten was (uiteraard) onvermijdelijk.

Doelstelling

Het was niet ons oogmerk om een biografie te schrijven. Al is er in biografisch opzicht, met name aan de hand van de honderden niet gepubliceerde brieven die in het Kohlbrugge-Archief te Utrecht worden bewaard, stellig nog veel spoorwerk te verrichten, waardoor het beeld van Kohlbrugge in historisch opzicht zou worden gecompleteerd¹⁹, zijn wij van zijn levensloop toch tamelijk nauwkeurig op de hoogte. Voor de informatie hieromtrent valt niet alleen te wijzen op de drie bundels brieven die het licht zagen²⁰, maar ook op diverse waardevolle historische studies, aan Kohlbrugge's leven gewijd²¹. Ofschoon wij - met name in hoofdstuk IV - aan bepaalde biografische gegevens niet voorbij gingen, bleef dit aspect toch grotendeels in de schaduw. Dit minimum aan contextuele benadering beschouwen wij beslist niet als een voordeel. Het komt ons voor dat een aandachtige analyse van Kohlbrugge's preken tegen de achtergrond van zijn tijd en levensgang, hier en daar mogelijk verheldering kan opleveren. Om de geringe mate van biografische informatie enigszins te compenseren, hebben wij achterin dit boek een beknopt overzicht van Kohlbrugge's leven opgenomen en in het notenmateriaal aan de bronvermelding het jaartal van ontstaan tussen vierkante haken toegevoegd, voor zover dit althans te achterhalen was.

Het doel dat ons voor ogen stond was dus van andere dan biografische aard. Het ging ons erom het antwoord te vinden op de vraag hoe Kohlbrugge's geloofsopvatting zich verhoudt tot de reformatorische en de na-reformatorische traditie. Ons onderzoek betreft dus niet uitsluitend Kohlbrugge's theologie op zichzelf. Enerzijds lag het zwaartepunt voor ons in een analyse van zijn eigen visie, anderzijds meteen in de vraag, welke plaats hij inneemt in genoemde traditie. Dat wij daartoe deze traditie zelf ruimschoots aan het woord moesten laten komen, spreekt vanzelf. Dit verklaart

¹⁹ Het verdient aanbeveling dat dit werk, wellicht bij voorkeur in team-verband, spoedig ter hand genomen wordt.

²⁰ *Brieven van Dr. H.F. Kohlbrugge*, uitg. door E. Böhl; *Briefe von Dr. Theol. H.F. Kohlbrügge (...) an Johannes Wichelhaus*, herausgegeben von J.J. Langen; *Door Zijne wonden is ons genezing geworden. Brieven van Dr. H.F. Kohlbrugge uit het Kohlbrugge-Archief te Utrecht*, doorgezien en uitg. door G. Helbig. Helbig merkt in het voorwoord van *Lass dir an meiner Gnade genügen* (de Duitse vertaling van een gedeelte van de laatstgenoemde bundel) op, dat Kohlbrugge wel de man van de preken en van de brieven genoemd is en dat zelfs zijn brieven preken zijn (§. 30). Langen noemt in zijn 'Vorwort' de brieven 'hervorgeholt aus dem tiefen Schacht des ewigen Gotteswortes und im Schmelztiegel der Trübsal bewahrt'. In hetzelfde 'Vorwort' deelt Langen mee dat helaas de meeste van de aan Kohlbrugge gerichte brieven op diens eigen initiatief vernietigd werden. Vgl. W. Otten, *Uit het levensboek van Dr. H.F. Kohlbrugge*, 152.

²¹ Wij noemen als voornaamste, J. Wichelhaus, 'Vorbericht' (1857), in H.F. Kohlbrügge, *Zwanzig Predigten im Jahre 1846 gehalten*, een levensschets die in 1884 is aangevuld door E. Böhl, *Lebensskizze von Dr. Hermann Friedrich Kohlbrügge*; H. van Druten, *Hoe Dr. H.F. Kohlbrugge predikant werd*; J. van Lonkhuyzen, o.c., van welk werk de eerste helft een uitvoerige biografie biedt; H. Klugkist Hesse, o.c.; B. Locher, 'Das Leben Kohlbrüggens', in *Vorträge zum Andenken an Hermann Friedrich Kohlbrügge*, 1-40; W. Otten, o.c. Tal van bijzonderheden zijn te vinden in A. Zahn, *Aus dem Leben eines Reformirten Pastors* (waarin ook enkele brieven zijn opgenomen), en in K. Groot, *Kohlbrugge en Kuyper in hun wederzijds contact*. Hetzelfde geldt van de biografische onderdelen in W. Aalders en D. van Heyst (red.), o.c., 16-75. Belangwekkend is het art. van L.J. Geluk, 'Waar stond toch Dr. H.F. Kohlbrugge?', in *Ecclesia* 81 (1990) 89-96.

de kwantitatief-onevenwichtige verdeling van de stof. Globaal gesproken kreeg Kohlbrugge slechts een kwart van de ruimte toebedeeld. Om onze opzet te realiseren, konden wij aan deze verdeling niet ontkomen. Naar drieërlei vraagstelling ging onze belangstelling hierbij uit. In de eerste plaats, of - en in welke mate - er in Kohlbrugge's oeuvre verwantschap valt te signaleren met de theologie van Luther en met die van Calvijn. In de tweede plaats, of - en in hoeverre - er sprake is van verbondenheid tussen Kohlbrugge en de Nadere Reformatie ²². In de derde plaats, of Kohlbrugge wellicht tot eigen denkbeelden of accenten komt, die hetzij van de reformatorische, hetzij van de na-reformatorische theologie - of van beide tegelijk - afwijken.

Terzijde merken wij in dit verband op, dat een vergelijkend onderzoek naar Kohlbrugge's theologie enige hinder ondervindt van het feit dat hij nagenoeg nooit citeert en slechts zeer sporadisch zijn bronnen vermeldt. Wij zijn daarenboven slechts ten dele op de hoogte van het bestand van zijn bibliotheek ²³. Het is duidelijk dat een vergelijking zich daarom meestentijds moet beperken tot het opsporen van analogieën of discrepanties, en alleen bij uitzondering kan leiden tot het vermoeden of het vaststellen van rechtstreekse beïnvloeding of bestrijding.

²² Een waardevolle aanzet tot beantwoording van deze kwestie biedt C. Graafland, 'Kohlbrugge's prediking in het licht van de Nadere Reformatie', in *Kerkbladje* 68 (1977) 186-199.

²³ Volgens J. van Lonkhuyzen, o.c., 324, was het een 'rijke bibliotheek'. Klaarblijkelijk heeft Van Lonkhuyzen de catalogus van het gedeelte ervan dat in 1890 bij Brill in Leiden werd verkocht, onder ogen gehad. Bevreemdend genoeg zwijgt hij over de inhoud van deze belangwekkende catalogus. Bij Brill zijn naar ons bleek alle gegevens verdwenen. Echter troffen wij in het Kohlbrugge-Archief een exemplaar ervan aan. Het betreft een zeer omvangrijke lijst van boeken die op 17 november 1890 geveild is. Daaronder bevindt zich een gedeelte van Kohlbrugge's inderdaad rijke boekenschat. Heel interessant is dat in deze catalogus, die om diverse redenen een kleine studie waard is, twee handgeschreven inlegvellen zijn ingeplakt, het ene van de hand van prof. E. Böhl, het andere van prof. J(akob) H.F. Kohlbrugge, zoon van Gerrit Kohlbrugge, kleinzoon van H.F. Kohlbrugge, en hoogleraar in de Volkerenkunde te Utrecht, een man die van onschatbare betekenis is geweest voor de totstandkoming van het Archief.

Böhl biedt een reeks van werken die Kohlbrugge het meest interesseerden, ongeveer 200 titels. Daaronder bevindt zich opmerkelijk veel patristische literatuur (o.a. Tertullianus, Cyprianus, Athanasius, Macarius, Ambrosius, Chrysostomus en Augustinus), filologische en historische werken en enkele reformatorische en nadere-reformatorische titels (o.a. Bugenhagens Psalmencommentaar, Melancthon's *Opera Omnia*, Calvijns brieven, Zanchius, Walaeus, Ursinus' *Opera Omnia*, Voetius' *Politicae Ecclesiasticae* en Comrie's *Eigenschappen*).

J.H.F. Kohlbrugge schrijft dat Kohlbrugge een bibliotheek bezat van '4 à 5000 boekdelen' en dat Böhl 'volgens beweren van familieleden' vele boeken van zijn schoonvader vooral na diens overlijden 'weggenomen' heeft, die eigenlijk voor de beide kleinzons Jakob (!) en Hermann bestemd waren. Het is deze - uitgedunde - bibliotheek die in 1890 bij Brill werd geveild en f1300 opbracht! In de catalogus staan tal van titels opgesomd - met de aantekening erbij wat voor ieder werk werd betaald - die ook door Böhl waren vermeld. Van Augustinus blijkt Kohlbrugge een uitgave van de *Opera Omnia* uit 1616 in bezit te hebben gehad; van Ambrosius idem uit 1538, uitgegeven door Erasmus; van Bernardus één uit 1642; van Zanchius, uit 1619. Luthers oeuvre bezat Kohlbrugge in de uitgave van J.G. Walch (1740-1750; 24 banden). Voorts: Melancthon's *Opera* (1541); Calvijns *Institutie* (Nederlandse vert. uit 1610) en een Latijnse uitgave van diens comm. op het N.T.; Ursinus' *Opera Theologica*, 1612; Taffins *Boetveerdigheid*, 1628; twee Duitse vert. van W. Teellinck: *Betrachtung eines Sünders* en *Das neue Jerusalem*; A.M. Schurmans *Eucleria*, 1673. Verder werken van Beza, Perkins, Gomarus, Udemans (*De laatste Basuyne*), R. Petri, Coccejus, Knibbe (over Efeze), W. à Brakel (*Redelijke Godsdienst*), Van Til (over de Psalmen en over Mattheüs), Hellenbroek (over Jesaja), Driessen, Lampe; vertalingen van Love, Guthry, Owen; diverse uitgaven met geloofsbelijdenissen; een *Acta* van de Dordtse Synode. Opvallend is een kostbare verzameling pamfletten (5 banden) uit de 16de en de 17de eeuw. Wat uit Kohlbrugge's bibliotheek naar die van Böhl is verhuisd, is ons niet bekend. Vgl. voor nog enkele nadere bijzonderheden, W. Otten, o.c., 148-150.

Hoewel Kohlbrugge tot de Nederlandse theologen wordt gerekend, is zijn oeuvre grotendeels tijdens zijn Elberfeldse periode ontstaan, waar hij vanaf 1846 tot 1875 werkzaam en woonachtig was. Verreweg de meeste van zijn uitgegeven geschriften zijn dan ook oorspronkelijk Duitstalig. Een kleiner aantal, voornamelijk uit de tijd waarin hij nog in Nederland woonde, werd in het Nederlands gepubliceerd. Een aanzienlijk gedeelte van zijn Duitse preken werd in het Nederlands vertaald, soms door Kohlbrugge zelf, meestal door anderen, en vond in ons land in ruime mate aftrek ²⁴. Wij baseerden ons onderzoek op uitgaven in de taal waarin zij oorspronkelijk verschenen ²⁵. Voornamelijk maakten wij daarbij gebruik van gedrukte teksten. Ingeval ons slechts een Nederlandse vertaling ter beschikking stond, konden wij bij gebrek aan Duitstalig gedrukt materiaal het origineel doorgaans in handschrift achterhalen, zij het dat deze "originele" versie meestal bestaat uit een afschrift, dat door een van Kohlbrugge's vrienden eerst tijdens de kerkdienst in snelschrift werd vervaardigd en later in zeer verzorgde vorm werd overgeschreven ²⁶. Het Kohlbrugge-Archief, gevestigd in de Universiteitsbibliotheek te Utrecht, bevat ettelijke fraai verzorgde banden van deze aard. Ook raadpleegden wij een hand-geschreven verzameling *Diversen*, die in het bezit is van Ds. D. van Heyst en ons door hem ter beschikking werd gesteld. In enkele gevallen moesten wij ons tevreden stellen met een vertaalde versie, omdat geen handschrift voorhanden was. In het notenapparaat maakten wij hiervan dan telkens melding.

Wij hebben ervoor gekozen de geciteerde Duitse Kohlbrugge-teksten steeds in het Nederlands te vertalen, waarbij wij, om aan Kohlbrugge's oorspronkelijke idioom recht te doen, in markante gevallen het Duitse equivalent tussen vierkante haken toevoegden. Twee overwegingen leidden tot die keuze. De eerste is dat deze

²⁴ Van de Nederlandse vertalingen moet in het algemeen gezegd worden dat zij materieel weliswaar correct zijn, maar dat zij formeel nogal eens letterlijker hadden kunnen zijn. Een goede uitzondering is het zeer zorgvuldige vertaalwerk van ds. D. van Heyst, die trachtte 'de dauw zoveel mogelijk onaangeroerd te laten', d.w.z. het coloriet van Kohlbrugge's dictie intact te laten (zie zijn 'Ten geleide', in H.F. Kohlbrugge, *O God, wees mij genadig!*, 4). Dat Kohlbrugge's geschriften ook werden vertaald in het Engels, het Frans, het Hongaars en het Boheems, blijkt bijv. uit J.H.F. Kohlbrugge, *Lijst van werken en geschriften van en over Dr. H.F. Kohlbrugge*, 39-47. Zie voor de receptie van Kohlbrugge's oeuvre, F. Thiele, o.c., 304-307.

In 1990 werd ons in Budapest een Hongaarse vertaling (1929) van Kohlbrugge's preek over Rom. 7:14 ter hand gesteld. Prof. dr. Tóth Kálmán deelde ons mee bekend te zijn met een uitgave van 23 vertaalde preken in drie banden (1874/76) en met de vertaling van *Erläuternde und befestigende Fragen* (1891), beide verzorgd door de gereformeerde predikant Rácz K., die Kohlbrugge persoonlijk had gekend en in 1875 een necrologie aan hem wijdde met daarin een uitvoerige levensbeschrijving. Bij de introductie van Kohlbrugge's geschriften in Oost-Europese landen speelt een belangrijke rol de naam van Ed. Böhl, Kohlbrugge's schoonzoon, die van 1864 tot 1899 hoogleraar was aan de Evangelisch-theologische Faculteit te Wenen en vele contacten onderhield met de gereformeerde kerken in Bohemen en Hongarije. Dat de invloed van Kohlbrugge's theologie zich ook in de huidige Hongaarse kerk nog laat gelden, is ons tijdens onze herhaalde bezoeken aan Hongarije overigens niet gebleken.

²⁵ Een uitzondering op deze regel betreft ons gebruik maken van *De Eenvoudige Heidelberger* (uitgezonderd de eerste zeven preken, die afzonderlijk in het Duits verschenen onder de titel *Der einige Trost*). Wij probeerden van deze verzameling preken zo veel mogelijk de herkomst - hetzij in een andere Nederlandse vertaling, hetzij in een Duitse uitgave - te achterhalen, waarvan wij het resultaat meldten tussen gedachtenstrepen.

Wat de Duitstalige teksten aangaat, gaven wij in het notenapparaat naast de vindplaats in de Duitse uitgave ook - tussen gedachtenstrepen - de vindplaats in de Nederlandse vertaling aan, althans voor zover het enkele van de meest bekende en gangbare vertaalde werken betreft.

²⁶ In dit opzicht heeft vooral de uit Zwitserland afkomstige predikant J. Künzli zich verdienstelijk gemaakt (zie H. Klugkist Hesse, o.c., 360). Künzli was aanvankelijk Kohlbrugge's hulpprediker en werd later diens opvolger (zie J. van Lonkhuyzen, o.c., 303).

methode, gezien het ruime aantal Kohlbrugge-citaten, de leesbaarheid bevordert. De tweede, dat wij op deze manier te meer worden herinnerd aan Kohlbrugge's betrokkenheid op het Nederlands taalgebied ²⁷.

In het kader van onze bronvermelding valt nog het volgende te bedenken. In de jaren 1846 tot ongeveer 1854 heeft Kohlbrugge zijn wekelijks gehouden preken gewoonlijk compleet uitgeschreven, terwijl hij in de daaropvolgende jaren doorgaans preekte aan de hand van notities, welke preken door anderen werden genoteerd ²⁸. Dat hij in een later stadium met notities volstond, betekent niet dat hij zijn preken niet zorgvuldig voorbereidde ²⁹. Het hangt veeleer samen met de oogziekte die hem vooral bij het ouder worden in toenemende mate hinderde ³⁰. Uit het hoofd leren wilde Kohlbrugge zijn preken kennelijk niet. Volgens A. Zahn zat hier achter, dat hij 'wörtlich memorirte Predigten' beschouwde als 'Absperrungen gegen den Geist, der gerade im Moment des Aussprechens seine plötzlichen Eingebungen und Einwirkungen vollzieht'³¹.

Ten aanzien van het ter vergelijking aangedragen materiaal uit de Reformatie en de Nadere Reformatie gebruikten wij deels primaire bronnen, deels secundaire literatuur. Wat de reformatoren betreft putten wij in ruime mate uit de voorraad studies die over hun theologie voorhanden is, zonder daarbij echter aan de oorspronkelijke teksten voorbij te gaan ³². Inzake de Nadere Reformatie ligt de verhouding juist omgekeerd. Ofschoon ook dit terrein stellig niet onontgonnen is, valt er theologisch toch nog heel wat te doorvorsen en te beschrijven. In de loop van onze studie zagen wij ons althans voor onze thematiek in toenemende mate genoopt tot eigen onderzoek, zij het dat wij daarbij gebruik maakten van eerdere studies, zo die ons ter beschikking stonden.

Structuur

Een negental aspecten van Kohlbrugge's geloofsopvatting hebben wij aan de orde willen stellen, te weten:

- de *herkomst van het geloof*, waarbij aandacht wordt geschonken aan het manco van het natuurlijk Godsbesef, aan het appèl tot geloof, aan de overmacht en het

²⁷ Over Kohlbrugge's beheersing van het Duits zijn de gegevens ambivalent. Van Lonkhuyzen weet te melden dat Kohlbrugge zich, ondanks zijn Hollands accent (o.c., 293), in het Duits gemakkelijker uitdrukte dan in het Nederlands, zelfs vóór zijn Elberfeldse periode (o.c., 266; vgl. id., 253). Daartegenover staan twee passages in *Briefe-Wichelhaus*, 53, 94, waarin Kohlbrugge het verzoek doet om 'undeutschen Redensarten' te corrigeren. Vgl. ook Wichelhaus' 'Vorbericht' in *Zwanzig Predigten*, XXIX, en het inleidend woord (niet gepagineerd) in *Predigt über Apostelgeschichte Kap. 10 Vs. 42 und 43*. Vgl. H.J. de Groot, *Onder de bekoring van Kohlbrügge en zijn vrienden*, 11, die in navolging van F. Spemann spreekt van Kohlbrugge's "hölzerne Deutsch".

²⁸ Zie B. Locher, o.c., 36.

²⁹ Studeren bleef voor Kohlbrugge een levensbehoefte. Dit valt inzonderheid ook af te lezen van de in het Kohlbrugge-Archief bewaarde notitievelen, vol met voornamelijk filologische en exegetische opmerkingen.

³⁰ In de jaren 1867 en '68 nam deze kwaal zulke ernstige vormen aan, dat hij, om totale blindheid te voorkomen, tot tweemaal toe een oogoperatie in Berlijn moest ondergaan (zie B. Locher, o.c., 37; vgl. J. van Lonkhuyzen, o.c., 52, 267, 326; vgl. ook *Brieven-Helbig*, 125).

³¹ Zahn, o.c., 283. Overigens, zo meldt Zahn, id., 282, studeerde Kohlbrugge toegewijd: 'auch als er nicht mehr schrieb, "trug er Balken in die Predigt" - wie er sagte -, das heiszt, er las und meditierte und sammelte Stoff'.

³² Wij citeerden Luther en Calvijn ook wel uit de secundaire literatuur. Zo maakten wij m.n. nogal eens gebruik van Th. Harnack, *Luthers Theologie*. Wij namen in dat geval de daar gebezigde gemoderniseerde spelling over. Terzijde merken wij op dat wij in het notenapparaat de titels van frequent geraadpleegde studies hebben afgekort en dat wij de ondertitels doorgaans weglieten. In de literatuuropgave vindt men de volledige gegevens.

bronkarakter van de Heilige Geest en aan de relatie van de Geest tot Christus, tot de Schrift en tot de prediking;

- de verhouding van *geloof en wedergeboorte*, waarbij nader wordt ingegaan op het gehalte van Kohlbrugge's pneumatologie, de antropologische implicaties van de wedergeboorte, de samenhang van wedergeboorte en rechtvaardiging en op de continuïteit van de wedergeboorte;

- de *aard van het geloof*, waarbij aan de orde komt de relatie tussen kennis en vertrouwen, geloof en ervaring, geloof en waarneming, geloof en gevoel, geloof en mystiek en tussen het geloof en het Woord;

- *geloof en zondekennis*, waarbij een viertal facetten van de zondekennis naar voren komt, namelijk de noodzaak, de prioriteit, de continuïteit en de intensiteit ervan; waarbij tevens wordt onderzocht welke betekenis Kohlbrugge toekent aan de Wet en hoe hij denkt over de verhouding van Wet en Evangelie;

- *rechtvaardiging en heiliging*, waarbij om te beginnen op hun onderlinge verband wordt gewezen, voorts aan de orde komt de noodzaak en de aard van de zelfveroordeling, de functie van het geloof, het herhalingskarakter van de rechtvaardiging en Kohlbrugge's denkbeelden over het *simul iustus et peccator*;

- de *aanvechting van het geloof*, waarbij wordt gevraagd naar het kenmerkende van de aanvechting, naar de aanleiding, de auteur, de noodzaak en de zin ervan en naar het verweer ertegen;

- de *zekerheid van het geloof*, waarbij wordt onderzocht hoe Kohlbrugge denkt over het zelfonderzoek, over de waarde en onwaarde van de kenmerken, over het syllogisme, over de grond van het geloof, over de verzegeling door de Heilige Geest en over de aard van de zekerheid;

- *geloof en sacrament*, waarbij in het eerste onderdeel een aantal aspecten van Kohlbrugge's *doopleer* in het geding is, namelijk het beloftekarakter van de doop, de spanning tussen schenking en uitwerking, het verband tussen doop en wedergeboorte, de betekenis van de doop in de aanvechting, de verhouding van kinderdoop en geloof, en de troost van de doop; waarbij in het tweede onderdeel een aantal aspecten van Kohlbrugge's *avondmaalsleer* wordt belicht, te weten de samenhang van avondmaal en belofte, het gemeenschapskarakter van het avondmaal, de zelfbeproeving die aan de avondmaalsgang voorafgaat, de vrijmoedigheid waarmee men ten avondmaal gaat en de verzekering die dit sacrament biedt;

- *geloof en verkiezing*, waarbij wordt nagegaan hoe Kohlbrugge denkt over Gods soevereiniteit en Zijn universele heilswil, over het karakter, de grond en de bron van de verkiezingskennis, over de kentekenen van de verkiezing en over de verwerping.

Over de volgorde van deze thema's is te zeggen dat zij niet dwingend is, maar berust op een keuze, die enige orde wil scheppen in Kohlbrugge's theologische gedachtengang. Dat wij inzetten met de goddelijke herkomst van het geloof, correspondeert met een van de vitale kernen van zijn theologie, namelijk dat de mens volstrekt is aangewezen op Gods genade. Dat in het tweede hoofdstuk de wedergeboorte aan de orde komt, onderstreept de nauwe relatie die Kohlbrugge ziet tussen het door God geschonken geloof en de wedergeboorte. Door de wedergeboorte evenwel in een apart hoofdstuk te behandelen, geven wij aan dat hij naar ons inzicht de schenking van het geloof niet met de wedergeboorte identificeert. Wanneer eenmaal het ontstaan van het geloof en het verband met de wedergeboorte zijn beschreven, ligt het voor de hand zich te bezinnen op de aard van het geloof. Het

hoofdstuk dat volgt op het voorafgaande onderzoek naar het 'vanwaar' en het 'hoe', wil het 'waartoe' van het geloof op het spoor komen: het geloof rechtvaardigt en heiligt. Dat dit geloof enerzijds aangevochten is, komt in het volgende onderdeel naar voren; dat het anderzijds verzekerd is, zien wij in de twee capita die daarop volgen, waarbij het hoofdstuk over de sacramenten is te beschouwen als een aanhangsel bij dat over de zekerheid. Dat wij afsluiten - en niet beginnen - met Kohlbrugge's verkiezingsleer, is ingegeven door de tweevoudige overweging, dat de verkiezing in zijn geloofsbeschouwing geen apriorische plaats inneemt, maar een aposteriorische, en dat rond deze thematiek zich het hart van zijn theologie nog eens in alle klaarheid ontvouwt.

Wij beseffen dat er ondanks een zekere breedte in deze compositie niettemin aandachtsvelden buiten beschouwing bleven die voor Kohlbrugge's geloofsopvatting eveneens van belang zijn. Te denken valt aan de betekenis van het gebed, aan de verhouding van geloof en voorzienigheid, aan zijn eschatologie en vooral aan een meer expliciete behandeling van zijn christologie³³. Met het oog op de omvang van deze studie, die gaandeweg de perken van ons aanvankelijke voornemen toch al ver te buiten ging, meenden wij het evenwel bij de huidige selectie te moeten laten.

De negen genoemde aspecten bepalen de indeling van de hoofdstukken. Elk hoofdstuk vertoont dezelfde opbouw. Na een uiteenzetting van Kohlbrugge's visie volgt, ter vergelijking, een onderdeel gewijd aan Luther en aan Calvijn en een onderdeel over de Nadere Reformatie, waarbij ieder hoofdstuk wordt afgesloten met een conclusie. In de hoofdstukken over de wedergeboorte en over de verkiezing voegden wij bovendien een beschouwing over de *Dordtse Leerregels* in, gemotiveerd door de vraag hoe de visie daarin verwoord, zich verhoudt tot die van Kohlbrugge.

Het recht van vergelijking

Wij realiseren ons dat een methode als deze de vraag kan opwerpen, wat de onderzoeker het recht geeft om documenten die in vier verschillende eeuwen zijn ontstaan, met elkaar te vergelijken. Wij denken dat dit recht is te ontleen aan de overweging dat het documenten betreft die, hoe divers hun ontstaanstijd ook is, toch allen dit gemeen hebben, dat zij geloofsvertolking willen zijn van het ene, blijvende Godswoord. Maar het komt er bij zo'n vergelijking dan wel op aan, niet alleen deze gemeenschappelijke intentie te honoreren, maar ook de sterke diversiteit van ieders context. Dit sluit de zin en het goed recht van een vergelijkend onderzoek niet uit, maar het legt de onderzoeker wel de discipline op om geen waarde-oordelen te vellen die aan de context van de tekst voorbijgaan. Van normatieve uitspraken in deze zin bedoelden wij ons dan ook zoveel mogelijk te onthouden. Het ging ons om onderlinge overeenkomsten en verschillen. Als wij kwamen tot kritische kanttekeningen, betrof het of een interne inconsistentie, of een ons inziens twijfelachtige interpretatie van de traditie, of, sporadisch, onze - uiteraard subjectieve - twijfel aan de Bijbelse rechtmatigheid van een bepaalde gedachte. Wij zijn ons bewust dat wij met dit laatstgenoemde de grenzen van onze hoofdbedoeling overschreden. Wij

³³ Zie voor het thema van de hoop in Kohlbrugge's theologie, het hoofdstuk 'Schildwacht der eeuwigheid', in A. de Reuver, *Kohlbrugge - herder en heraut*, 79-114. Zie voor zijn christologie, A. de Reuver, *Incarnatie en humanum*, doctoraalscriptie R.U. Utrecht 1971, 145-196.

wilden een theologie-historische vergelijking trekken en tot historisch-relevante conclusies komen. Een normatieve benadering zou een afzonderlijke studie vergen. Dan zouden wij niet hebben kunnen volstaan met een beschouwing over de reformatoren, Dordt, de nadere reformatoren en Kohlbrugge - zij zijn immers op geen wijze de norm en de bron van geloof en theologie -, maar zou een Bijbels-theologisch onderzoek onontbeerlijk zijn geweest.

De herkomst van het geloof

1. Kohlbrugge's visie

Men behoeft slechts weinig van Kohlbrugge's geschriften te hebben gelezen, om te ontdekken dat het geloof daarin een vitale plaats inneemt. Het thema van het geloof draagt een veelvoud van aspecten aan zich. Het eerste dat wij aan de orde stellen, betreft de vraag naar de herkomst van de geloofsakte zelf. De meer inhoudelijke facetten reserveren wij voor een later moment. Wat wij thans willen onderzoeken is de oorsprongsvraag: hoe komt de mens er volgens Kohlbrugge toe om heilzaam in God te geloven? Wanneer wij zijn zienswijze hierover op het spoor zijn gekomen, willen wij vervolgens traceren hoe deze zich verhoudt tot de reformatorische en de na-reformatorische traditie.

1.a. Niet uit de mens

Het verzet van het vlees

Geloven omschrijft Kohlbrugge in *Die Lehre des Heils* als een zich onvoorwaardelijk onderwerpen aan de macht van Gods Woord ¹. Maar het is juist deze onderwerping die de van God vervreemde mens niet opbrengt. Hij is uit het Woord van God uitgetreden, voor Kohlbrugge synoniem met het uittreden uit Gods beeld en het verlies van God Zelf ². Zo is er van een heel andere onderwerping sprake: de mens leverde zich met al zijn 'Dichten und Trachten' uit aan dood en duivel ³. De naam die de gevallen en ontadelde mens nu draagt is *vlees*. Hij draagt niet alleen de naam, maar hij is het 'geworden': 'vlees met al zijn denken en doen, geheel van God af, geheel weg uit het element van het Woord; zo werd al zijn doen zonde, hijzelf een vijand van God en God hem tot een vijand'⁴. De woestijn en de hel zijn voor dit vlees aangenamer dan Gods paradijs ⁵. De 'stand' - de positie - buiten God impliceert een innerlijke staat van verdorvenheid, die Kohlbrugge 'ein totaler Widerspruch' tegen

¹ Fr. 293. Dit geschrift is niet door Kohlbrugge zelf gepubliceerd. Hij schreef het in 1846 of 1847 'zu seiner eigenen Vorbereitung für den Unterricht in der Lehre des Heils', zo meldt B. Lütge in diens voorwoord bij de uitgave van 1903 (S.III). Vgl. voor nadere bijzonderheden A. Schenderling-Smelt, *De catechese van H.F. Kohlbrügge*, doctoraalscriptie R. U. Utrecht 1988, 4.

² *Römer* 7, 45 [33]. Zie voor het beeld Gods bij Kohlbrugge, J. van Lonkhuyzen, *Hermann Friedrich Kohlbrügge en zijn prediking*, 383-405; J.C.S. Locher, *Toelichting en verweer*, 14-34; R. Eberhard, 'Das homiletische Problem und die Predigt Hermann Friedrich Kohlbrügges', in *Evangelische Theologie* 1 (1934) Heft 4, 144; W. Kreck, *Die Lehre von der Heiligung bei H.F. Kohlbrügge*, 76-80; S. Gerssen, 'Kohlbrugge - Barth: een anthropologische vergelijking', in H.A. van Bommel e.a. (red.), *Waarheid, wijsheid en leven*, 76v.; A. de Reuver, *Incarnatie en humanum*, doctoraalscriptie R. U. Utrecht 1971, 146-148; W. Aalders, 'Het beeld Gods in Kohlbrugge's theologie', in W. Aalders en D. van Heyst, *Hermann Friedrich Kohlbrugge*, 111-122.

³ *Die Herrlichkeit* I, 82 [49] - Tw. 7-8, 347 -

⁴ Ib. - Tw., ib. -

⁵ *Matthäus* I, 110.

Gods waarheid noemt ⁶.

Dit "vlees" is tot heel wat in staat, maar niet van zins om te geloven. Veeleer is het God gaan verdenken en heeft het Hem tot een leugenaar gemaakt ⁷. De vleselijke mens is dus niet passief-neutraal, maar actief-vijandig. De 'dodigheid' waarmee hij op het Woord reageert, bewijst dat hij 'geen steen, geen stok of blok is, maar wel wat erger', namelijk mens ⁸. Heel de mens is zonde, een 'non-ens et non-sens' voor God en Zijn Wet ⁹. Terwijl wij in het paradijs zangvogels waren om Gods Naam voortdurend te loven, is thans onze stem vervalst en eren wij de duivel ¹⁰. 'Durchteufelt', durft Kohlbrugge de mens te noemen ¹¹.

God laat Zich weliswaar na de zondeval niet onbetuigd, maar Zijn roepstem stuit op weerstand en eigendunk. Het vlees - Kohlbrugge zegt graag pregnant, zonder lidwoord: vlees - heeft een hoge dunk van zichzelf. Het gelooft niet dat het vlees is en beseft niet dat dit ongeloof de gruwelijkste van alle zonden is. Het gelooft niet dat het schandelijk zondigt, wanneer het pretendeert ook maar het geringste van Gods bevelen te kunnen nakomen ¹². Het is 'vroom genoeg' en houdt zich voor oprecht. Maar 'het weet niet dat het voor zichzelf alles tot een woestijn maakt en gemaakt heeft, en dat het er thans om gaat, aan de hand van het Woord levend en ongedeerd door de woestijn heen te komen tot in het land der rust'¹³.

Fundamenteel is voor Kohlbrugge de gelovige Woord-gemeenschap van de mens met God. Maar nu de mens uit dit Woord is uitgetreden, komt daar een geperverteerde relatie voor in de plaats. In plaats van zich te hechten aan het Woord van de Onzichtbare, hecht hij zich aan 'het zichtbare'. 'Zijn verstand beoordeelt alles naar de zeer enge gezichtskring waarin het om zich heen kan zien. Het kan niets zien van de heerlijkheid Gods; het kent geen andere heerlijkheid dan de vermeende heerlijkheid van het zichtbare'¹⁴. Talloze malen varieert Kohlbrugge op dit thema.

De gehechtheid aan het zichtbare behoort voor Kohlbrugge ongetwijfeld tot de kern van de zonde. Wat wil hij met deze zienswijze aanduiden? Naar ons oordeel moeten wij het antwoord niet zoeken in de richting van een platoniserende minachting van het stoffelijk-geschapene. Noch zijn zondeleer, noch zijn heiligingsleer ¹⁵ biedt voor deze gedachte grond. De schuld, zo verklaart hij uitdrukkelijk, moet niet worden gezocht 'in de stof, die zuiver en goed geformeerd uit de hand van de Schepper voortkwam'¹⁶. Het kwaad zit niet in het zichtbare en tastbare op zich, maar

⁶ *Römer* 7, 71. Als J. van Lonkhuyzen, o.c., 396, schrijft: 'Voor Kohlbrugge is de zonde in de *stand* gelegen', interpreteert hij Kohlbrugge eenzijdig. Later corrigeert hij zich (397, inz. 404).

⁷ *Die Lehre*, Fr. 16.

⁸ *Psalm* 50, 30 [46]. Deze overdenking is door Kohlbrugge in het Nederlands geschreven.

⁹ *Sechs Predigten*, 47 [61]. Met 'non-ens' zal Kohlbrugge bedoelen dat de mens vervreemd is van zijn wezensbestemming, met 'non-sens' dat hij zijn oorspronkelijke kennis kwijt is.

¹⁰ *Stiftshütte II*, 76 [57] - *Tabernakel*, 172v. -

¹¹ *S. A. I*, 39 [74].

¹² *Die Herrlichkeit I*, 84 [49] - *Tw.* 7-8, 349v. -. Vgl. *Römer* 7, 32, waar Kohlbrugge stelt dat de mens van het waarlijk goede geen idee heeft en er des te minder notie van heeft naarmate hij zich verbeeldt, het goede te kunnen doen als hij maar wil; daardoor zondigt hij juist het meest.

¹³ *Id.*, 85 - *Tw. id.*, 350 -

¹⁴ *Licht I*, 35 [46] - *Tw.* 3-4, 17 -

¹⁵ Op Kohlbrugge's heiligingsleer gaan wij in later stadium in.

¹⁶ *Wat zegt Kohlbrugge over Genesis 3?*, 19 [56]. Bewerking van een oorspronkelijk in het Nederlands, te Vianen, gehouden preek, in 1861 door J. Künzli in het Duits vertaald (zie *S. A. I*, 28). De Nederlandse vertaling hiervan is van de hand van D. van Heyst. Vgl. W. Kreck, o.c., 76f.

in de manier waarop de mens ermee omgaat. Waar het zichtbare in de plaats van God wordt gesteld, waar 'de aarde in plaats van het hoogste goed' wordt verkozen en wij ons hart hechten aan 'geld, goed, genot en doorkomen door deze wereld in plaats van (aan) het onbedrieglijke Woord des Heeren', daar manifesteert zich de zonde¹⁷. Deze gehechtheid aan het zichtbare is synoniem met ongeloof. Vertrouwen op wat gezien wordt is gelijk aan wantrouwen jegens het hoorbare Woord. Kohlbrugge neemt deze verknochtheid hoog op. Hij is van mening dat het de trekken draagt van geloof¹⁸. Maar het is een pseudo-geloof. Weliswaar met overgave beoefend, maar geperverteerd. 'Te geloven waar niets wordt gezien, dat valt hem (de mens) niet in'¹⁹. De mens heeft 'geen orgaan, geen bevattingvermogen voor de onzichtbare dingen van God'²⁰. Hij zoekt zijn heil in het zichtbare. En niet in dit zichtbare is de zonde gelegen, maar in het feit dat de mens er zijn heil in zoekt.

De vraag klemmt, wat dit vertrouwen op het zichtbare voor Kohlbrugge ten diepste betekent. Dat komen wij op het spoor wanneer wij hem horen zeggen, dat de mens 'overweldigd' is door 'de lust in het zichtbare en de begeerte om zijn heil in eigen hand te hebben'²¹. Naar ons inzicht wordt in deze formulering Kohlbrugge's eigenlijke intentie duidelijk. De lust in het zichtbare gaat - zo interpreteren wij - gelijk op met de begeerte om over het eigen heil te beschikken. Men neemt het heil uit handen van God en Zijn Woord en legt er eigenhandig beslag op. Dat wil zeggen, men schept zich verwachtingen en zekeringen uit wat men kan zien en overzien, in plaats dat men bouwt op wat het Woord zegt. Dat dit de strekking is van Kohlbrugge's woorden, maken wij op uit wat hij in dezelfde samenhang naar voren brengt. 's Mensen zonde is dat hij het Woord niet vertrouwt, maar naar eigen beoordeling zijn heil zoekt in het zichtbare²². Heel het menselijk bedrijf en bedenken wordt dan omschreven als: 'Zijn eigen zin, lust en wil te hebben en daarvan niet af te laten, ook al gaat het daarbij om hemel of hel. Eigen ik, gemakzucht, eer en rondkomen op de voorgrond te zetten, in tegenspraak met Gods Woord en ondanks de bestraffing van de Heilige Geest'²³.

Het geloof in het zichtbare is hiermee ontmaskerd in zijn meest funeste gestalte, namelijk de autonomie van de van God vervreemde mens, die zijn leven zelf ontwerpt en naar eigen hand zet, met verachting van het Woord. Daarin liggen kiem en kern van 's mensen goddeloosheid²⁴. De zucht naar het zichtbare is niets anders dan zelfhandhaving en verzet tegen God. Het is de weigering om te capituleren. De mens wil zich niet overgeven aan dat "vreemde", hoorbare heil, maar levert zich liever uit aan wat hij ziet en waarover hij meent te kunnen beschikken. 'Niet sterven wil hij, hij wil leven, en God moet uit de weg; God moet om zo te zeggen gedood worden, tenzij God hem het leven in eigen hand laat'²⁵.

Zijn godsdienstigheid brengt hierin geen enkele wezenlijke verandering. Die ge-

¹⁷ Ib.

¹⁸ *Licht* 1, 35 - *Tw.* 3-4, 35.

¹⁹ Ib. - *Tw.*, ib. -

²⁰ Id., 35f. - *Tw.*, ib. - Vgl. *S. A.* 1, 15 ['69] - *Korte Verklaring van Genesis* 1, vers 27, 6 -; *S. A.* 11, 38 ['74].

²¹ *Die Lehre*, Fr. 37.

²² *Die Lehre*, Fr. 34.

²³ Id., Fr. 36. Vgl. *Brieven-Böhl*, 49.

²⁴ *S. A.* 2, 106 ['69].

²⁵ *Licht* 1, 7 ['46] - *Tw.* 1-2, 271 -. Vgl. *Brieven-Böhl*, 49.

bruikt hij slechts om zich te verschansen. 'Het is nauwelijks te geloven en nochtans waar, dat nagenoeg alle menselijke inspanningen op religieus gebied hun grond alleen daarin hebben en ook vanouds gehad hebben, dat de mens slechts lust heeft zich aan de oude stam Adam vast te houden en hij niet wil overgaan in de heerschappij der genade'²⁶.

Voorals Kohlbrugge's uitleg van Exodus 20:3 werpt een helder licht op de zaak. "Gij zult geen andere goden voor Mijn aangezicht hebben", betekent 'dat wij dus allen afgodendienaars zijn, dat wij bijgevolg aan het gevaar zijn blootgesteld, uit de zichtbare dingen onze afgoden te maken, en dat wat belachelijk is en wat niet helpen kan, te houden voor onze steunpilaren'. Daar komt bij dat wij van onszelf een god maken, in de mening 'dat wij met ons verstand iets kunnen uitrichten' en dat 'wij iets moesten of konden met onze vrije wil (...), zodat het van onze eigen keuze zou afhangen wat dienstig is voor onze toekomst'²⁷. Dit afgodische vertrouwen op het zichtbare steekt diep in het mensenhart en neemt geraffineerde vormen aan ²⁸. God haat dit verzet tegen Zijn Woord en genade, en gebiedt: 'Dat ik ver van mij wegwerp alles (...) wat ik naar mijn verstand voor godsdienst, vroomheid, heil of gerechtigheid houd, en op niets anders mijn vertrouwen stel dan op hart, Woord, wil en genade van mijn God'²⁹. Elders omschrijft hij het vertrouwen op het zicht- en tastbare als een steunen op 'bijmiddelaars [Nebennittler] en monnikenwerk'³⁰.

Wij zullen in andere kaders nog herhaaldelijk merken hoe essentieel voor Kohlbrugge dit zichtbare bij het ongeloof behoort en het onzichtbare bij het geloof. Op deze plaats ging het ons erom te laten zien, dat hij met zijn protest tegen het vertrouwen op het zichtbare ten diepste niets anders bedoelt dan het te brandmerken als afgoderij en zelfvergoding en als verzet tegen Gods Woord en genade. Daarmee acht Kohlbrugge de mens-als-vlees getypeerd.

Natuurlijk Godsbesef niet toereikend

Inmiddels dient zich de vraag aan of er op dit in uiterst donkere tinten gekleurde doek toch niet ergens sporen van licht zijn te ontwaren. Is er geen enkele vorm van Godskennis in de mens overgebleven? Die is er. Ondanks de gestage verzekering dat heilzame Godskennis uitsluitend vrucht is van Gods bijzondere openbaring, maakt Kohlbrugge incidenteel niettemin gewag van wat wordt aangeduid als natuurlijk, aangeboren Godsbesef. Hij doet dat sporadisch en onder voorbehoud, maar wel in ronde bewoordingen.

Ieder mens, zo gelooft Kohlbrugge, draagt in het geweten een besef om van het feit 'dat er daarboven Eén is Die oordeelt, dat er bij de mens slechts zonde is, en dat

²⁶ Ib. - Tw., ib. -

²⁷ S. A. 8, 28 ['72], vgl. 34. Dat Kohlbrugge inzake de Godskennis geen hoge dunk heeft van het verstand, blijkt menigkeer. In S. A. 7, 27f. ['59] stelt hij dat het verstand van de mens wel hoog en diep gaat en 'met de filosofie, het rationalisme en de orthodoxie' ver reikt, 'maar één ding is er niet bij: de mens lag niet verbijzeld(...), zodat God en de naaste hem de eerste zou zijn, doch hij is zelf de eerste'. In *Stiftshütte II*, 35 ['57] - *Tabernakel*, 130 - zegt hij dat het verstand het niet verder brengt dan de Heere God altijd in de weg te treden. Vgl. ook *Briefe-Wichelhaus*, 69: 'Kunnen wij met ons verstand iets anders dan onszelf en anderen op de dwaalweg leiden?'

²⁸ Id., 30.

²⁹ Id., 25. Zo - letterlijk - ook *Die Lehre*, Fr. 46.

³⁰ *Sechs Predigten Ebräer*, 24 ['49] - Tw. 9-10, 107 -

Hij daarboven genoegdoening moet hebben, betaling voor de schuld'³¹. God handhaaft Zijn bestaan in ons geweten. 'En nu mag deze Godskennis al onderdrukt en het bestaan van God geloofend worden, de mens bewijst met zijn bijgeloof en met zijn vrees, als hij maar een blad hoort ritselen, dat hij toch in zijn hart weet: God is'³². Dit besef heeft ook een ethische dimensie. In aller hart is namelijk het werk der Wet ingeschreven³³. Het betreft een kennis van Gods wil die 'natuurlijk is, dat is, die de mens aangeboren is', en die hierin bestaat, 'dat de mens als scheepsel van God dát in bloed en aderen, in geest, ziel en verstand meekrijgt wat zijn Schepper van hem wil'³⁴. Maar het effect dat deze kennis sorteert is niet gunstig. Zij is van dien aard 'dat de overtreder zijn eigen overtreding niet zo scherp ziet', maar die van een ander 'zeer scherp'³⁵. En de kennis aangaande de noodzakelijkheid van de genoegdoening relateert Kohlbrugge nog ingrijpender. Deze functioneert 'eerst recht', wanneer iemand wederomgeboren is³⁶. Het is evident dat Kohlbrugge een natuurlijke Godskennis enerzijds poneert en anderzijds relateert.

Elders blijkt dezelfde ambivalentie, wanneer hij stelt dat God in de redelijke creatuur vanaf de geboorte 'een bepaalde kennis van Zichzelf' indrukt, maar dat deze latente kennis eerst werkzaam wordt 'doordat wij van jongsaf van God horen spreken'³⁷. Waar komt deze ingeschapen kennis oorspronkelijk vandaan? Daarvandaan dat de mens eenmaal in het beeld van God, met ware Godskennis, geschapen is³⁸. Daarvan is nog zoveel overgebleven dat de mens weet dat 'God God is en dat hij Hem te eren heeft' en dat hij niet te verontschuldigen is. Maar opnieuw brengt Kohlbrugge dan de relativiserende reserve aan: tot zaligmakende kennis van God leidt deze natuurlijke Godskennis nooit. Zij is er ook geen opstap ['Stufe'] toe, 'want de zaligmakende kennis is in haar aard verscheiden van de natuurlijke kennis'³⁹. Echter bespeuren wij ook op dit punt een zekere tweesporigheid, want hij knoopt er de opmerking aan vast dat deze twee soorten kennis toch ook weer niet met elkaar in strijd zijn, maar 'elkaar wederkerig helpen'. Dit legt hij dan als volgt uit. Door de prediking - de bijzondere genade! - leert de mens geloven wat hij door zijn algemene Godskennis al wel wist maar niet serieus nam, namelijk dat hij gehouden is om God te dienen, zonder het echter in praktijk te hebben gebracht. Door de prediking gaat de mens zich over deze ongehoorzaamheid schamen, begint hij God te zoeken en krijgt hij het verlossende Evangelie te horen. Op deze wijze wordt de natuurlijke kennis 'geheiligd'. 'Ongeukkig geslacht dat de hem aangeboren Godskennis van zich stoot'⁴⁰. In zoverre is dus volgens Kohlbrugge de algemene Godskennis positief te waarderen, dat de bijzondere openbaring haar weet te heiligen. Het algemene is wel geen 'Stufe' tot het bijzondere, maar het is er kennelijk wel een soort aangrijpingspunt

³¹ *Stiftshütte II*, 4 ['57] - *Tabernakel*, 98 -

³² *A. Z.* 10, 224 ['60].

³³ *Predigt Apostelgeschichte 10* : 42, 43, 15f. ['58]. Vgl. *Die Lehre*, Fr.134.

³⁴ *S. A.* 11, 235 ['70].

³⁵ *Ib.*

³⁶ *Stiftshütte II*, 4 - *Tabernakel*, 98 -

³⁷ *S. A.* 19, 351f. ['64]. Kohlbrugge's formulering herinnert aan de oude gereformeerde dogmatische onderscheiding van de *notitia insita* en de *notitia acquisita*. Zie H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Locus I, S. 1. Vgl. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek II*, 26v., 44v.; H.G. Pöhlmann, *Abrisz der Dogmatik*, 109.

³⁸ *Id.*, 354.

³⁹ *Id.*, 355f. Vgl. *Vijftal Leerredenen*, 26 ['58].

⁴⁰ *Id.*, 356.

voor. Tegelijk is duidelijk dat de mens zelf in eigen kracht er niets mee kan beginnen. Deze algemene kennis fungeert als aangrijpingspunt voor Góð.

Het valt buiten het kader van ons onderzoek, in te gaan op de spanning die Kohlbrugge's visie op het beeld Gods bevat. Enerzijds is de mens 'uit het beeld Gods uit', anderzijds zijn er resten. Wij beperken ons tot de ambivalentie in zijn waardering van het algemene Godsbesef. Wij merkten dat hij deze Godskennis in ieder geval aanwezig acht. Een enkele keer is zijn waardering in zoverre positief dat hij de bijzondere Godskennis erbij laat aansluiten. Doorgaans echter is zijn waardering negatief, omdat zij niet voert tot heilsmatige kennis ⁴¹. Hij stelt zelfs dat het 'voor alles' tot het zaligmakend geloof behoort, 'dat men met de natuurlijke en aangeboren kennis van Gods wil - welk evangelisch vernisje [Anstrich] zij ook gekregen heeft - te schande wordt'⁴². Tenslotte maakt heel 'die natuurlijke Godskennis' alleen maar 'huichelaars, en geen ware christenen'⁴³. Eveneens tot deze negatieve benadering van het algemene Godsbesef behoort Kohlbrugge's zienswijze, dat dit besef functioneert als grond voor Gods aanklacht in het gericht. Zo wil hij recht doen aan het *inexcusabel* van Romeinen 1:20. Wat er van het beeld Gods is overgebleven, is 'genoegzaam' om de zondaar 'te veroordelen'⁴⁴.

De interpretatie van W. Kreck achten wij in grote trekken juist. Hij is van oordeel dat Kohlbrugge de mens weliswaar een 'grundsätzliche Möglichkeit'⁴⁵ van een zekere natuurlijke Godskennis toekent, maar deze direct ook weer indamt. Nu eens door de kanttekening dat nu eenmaal niemand er een waardig en zinvol gebruik van maakt, dan weer door de uitdrukkelijke verklaring dat zij slechts dient om de mens iedere mogelijkheid tot excuus te ontfeggen ⁴⁶. De natuurlijke Godskennis vormt niet de brug waarover de mens heilzame geloofskennis bereikt, laat staan dat zij er de bron van zou zijn. Zij zwakt de onvruchtbaarheid van de mens inzake het geloof niet af, maar scherpt die aan. Kohlbrugge onderstreept ermee dat deze onvruchtbaarheid niet alleen als onmacht, maar ook als onwil en schuld te beoordelen is.

Onze conclusie kan kort zijn. Voor Kohlbrugge staat het vast dat de mens niet de auteur van het geloof kan zijn. De mens is vlees, in schuldig verzet tegen God. Tot geloofsovergave moet hij van buitenaf worden gebracht.

⁴¹ Vgl. nog *Licht* 12, 27 [47] - *Tw.* 3-4, 355 -

⁴² *S. A.* 11, 236 [70].

⁴³ *Ib.*

⁴⁴ *Leerrede H. Geest*, 20 [54]. Deze afzonderlijk uitgegeven Pinksterpreek is door Kohlbrugge zelf in het Nederlands vertaald en aanvankelijk verschenen in *Twaalfal Leerredenen*, dl. 8, 10de preek. Dezelfde formulering in *Korte verklaring van Genesis 1, vers 27, 6*, en in *Beproeft uzelfen !*, 46v. Vgl. W. Kreck, o.c., 25.

⁴⁵ De formulering "mogelijkheid" achten wij een afzwakking van Kohlbrugge's visie. Volgens Kohlbrugge is natuurlijke Godskennis niet alleen mogelijk, maar in principe present.

⁴⁶ Kreck, o.c., 25f. Kreck wijst er nog op dat Kohlbrugge ook van een Godskennis weet die zich vanuit het paradijs en later vanuit Israël verspreidde onder de heidenvolken. Zie *Im Anfang*, 50 [50] - *Tw.* 9-10, 339 - en *Neun Predigten 1871*, 80. Kohlbrugge zelf gebruikt hiervoor echter de term *natuurlijke* Godskennis niet, maar noemt haar een afglans van 'het in vroegere tijden uitgestrooide zaad der waarheid' (*Im Anfang*, 52 - *Tw.* id., 341 -). Wel is er overeenkomst: zoals de natuurlijke Godskennis te kort schiet, zo ook deze overgedragen kennis. 'De zeer wijze volken der oudheid hebben al Zijn goedheid voor niets geacht. Zij hebben Hem niet gekend, omdat zij Hem niet liefhadden' (id., 65 - *Tw.* id., 357 -).

1.b. Uit God de Heilige Geest

Exclusief genade

W. Kreck begint zijn studie over Kohlbrugge's heiligingsleer met de veelbetekenende zin: 'Kohlbrügges Theologie ist ein groszer Lobpreis der Gnade Gottes'⁴⁷. Dat op deze woorden niets valt af te dingen, blijkt bij uitstek ook wanneer de vraag naar de herkomst van het geloof aan de orde is. Hoe onmisbaar de akte van het geloof voor Kohlbrugge ook is, dit geloof doet aan de genade niets af - alsof het een verdienstelijke tegemoetkoming zou zijn -, maar het is er juist een en al onderstropping van, omdat het zelf volledig genadegeschenk is. Genade heeft voor Kohlbrugge per definitie niet de minste grond in enige bijdrage van de mens. Hij omschrijft haar als volgt: 'De toegenegenheid [Gewogenheit] van God tot de goddeloze, volgens welke Hij hem alleen op grond van Zijn eeuwige liefde in Christus Jezus tot Zich opneemt'⁴⁸. Aan deze genade geeft het geloof zich onvoorwaardelijk over ⁴⁹. Het is een overgave die niet achterwege mag blijven ⁵⁰. In deze zin is het geloof als een conditie aan te merken. Tegelijk evenwel heeft deze conditie niets verdienstelijks aan zich. Zij is een voorwaarde die de mens noch op eigen initiatief, noch uit eigen creativiteit vervult. De oorsprong van de geloofsakte ligt evenzeer als de inhoud van het geloof, in Gods genade. Zowel voor de *fides qua* als voor de *fides quae* is de mens op God aangewezen. Zelfs de rechte behoefte aan God ontbreekt de mens. 'Overal schiet de mens er bij in met zijn aanmatiging dat *hij* God zoekt, dat *hij* op zijn zaligheid uit is, dat *hij* de wil van God wil. God is de Eerste, Hij is ook de Laatste. Hij alleen maakt zalig. Hij alleen geeft'⁵¹.

De gedachte van een vrije wil tot geloof en behoud brandmerkt Kohlbrugge als broedsel van de duivel. De duivel 'houdt staande dat de mens een vrije wil heeft en dat hij, als hij maar wil, zich wel kan bekeren en zalig worden. Doch dat doet hij om God Zijn genade te ontnemen, opdat het geen vrije ontferming zou zijn'⁵². Kohlbrugge vindt dat er zelfs geen sprake van mag zijn, dat er bij ons nog kracht en wil zou wezen om Gods wil te doen ⁵³. Maar wil God dan niet vrijwillig worden gediend? Stellig. Hij geeft echter wat Hij vraagt, door Zijn wekroep in te dragen in het hart ⁵⁴. De mens die gelooft, doet dat gewillig en van harte, maar 'het is de Heere Die de ziel daartoe gewillig maakt; het is de Heere Die Zijn Woord geeft, zodat het Woord blijvend in het hart binnengaat, en het Woord bijgevolg geloofd wordt'⁵⁵. Zo is het de liefdeswil van God die het geloof teweegbrengt ⁵⁶.

Het opmerkelijke hierbij is dat deze exclusiviteit van de genade niets afdoet van

⁴⁷ Kreck, o.c., 5.

⁴⁸ *Die Lehre*, Fr. 296.

⁴⁹ Id., Fr. 294.

⁵⁰ *A. Z.* 12, 253v. [niet gedateerd].

⁵¹ *Zacharias*, 56 [48] - Tw. 7-8, 190 -

⁵² *Heidelberger*, 309 [71] - *A. Z.* 6, 322v. -. Kohlbrugge voegt eraan toe: 'Ik heb nog nooit iemand gezien die met zijn vrije wil verder gekomen was dan dat hij de schapen van de Heere Jezus doodde, uit haat tegen de vrije genade'.

⁵³ *Leerrede H. Geest*, 20. Vgl. *Vijftal Leerredenen*, 26 [58]: De mens heeft 'volstrekt geen wil tot Gods wil, en kan dien niet willen'.

⁵⁴ Hoe Woord en Geest zich hierbij verhouden, willen wij verderop in dit hoofdstuk onderzoeken.

⁵⁵ *Die Herrlichkeit II*, 28 [63].

⁵⁶ *Licht* 4, 29 [49] - Tw. 7-8, 433 -

het nodigend appèl op het hart. God is in Zijn liefde de Gever van het geloof, maar dit belet Kohlbrugge niet om de gemeente op te roepen: 'Wie haar begeert te hebben, gelove deze liefde, geve de dode werken eraan en trede vrijmoedig door Christus Jezus tot zulk een liefde toe'⁵⁷. De genade sluit het appèl niet uit, maar in. Kennelijk ziet Kohlbrugge Gods genadebetoon zich voltrekken in het roepende Woord. In het Woord is Gods genade creatief present. 'Hij alleen geeft', hoorden wij zojuist. Dit geven realiseert zich op de wijze van de roeping. Wij zullen in het volgende onderdeel van dit hoofdstuk vernemen, dat het de kracht van de Heilige Geest is die via het Woord de perversiteit van de menselijke wil opheft en het hart tot geloofsgehoorzaamheid brengt. Hier zien wij dat deze schenking van het geloof zich niet realiseert als een mechanische, onpersoonlijke ingreep, maar op de wijze van een wervende wekroep.

Toch moeten wij Kohlbrugge niet zo verstaan, alsof hierbij sprake zou zijn van coöperatie tussen God en mens. De genade heeft de overhand. Ofschoon de schenking van het geloof plaatsvindt in een persoonlijke ontmoeting, blijft het een gave puur van één kant. Deze schenking is schepping. De genade blijft in die zin vrije genade, dat zij voluit vrijwillig, eenzijdig wordt betoond en tot vrijwilligheid bevrijdt. Het geloof komt wel *in* - een door God aangegaan - relatiegebeuren tot stand, maar is niet het resultaat van een correlatie. Daarom kan Kohlbrugge de gang van zaken óók verwoorden met beelden die aan een arrestatie herinneren. Komt God met geloof, dan gebruikt Hij Zijn overmacht. Hij rekent ons in. Maar onmiskenbaar betreft het hier het heilzame arrest van Zijn liefde, geen brute geweldpleging. 'Door de macht van Zijn liefde' leidt Hij ons uit de slavernij van de zonde, om ons dienstbaar te maken aan Zichzelf. Dan heeft God 'ons met de list van Zijn liefde gevangen-genomen'⁵⁸.

Het is een onweerstaanbare liefde, die niet alleen van één kant komt, maar die zich ook van één kant door te zetten weet. Zo houdt Hij ons in de slavernij van Zijn liefde. 'Of nu zulk een slavernij ons al dan niet bevalt, dat zal wel hetzelfde zijn. Wie niet wil, die moet'. Maar, voegt Kohlbrugge hieraan toe: 'Wie God ook maar een halve dag in waarheid heeft gediend, die ondervindt het welk een goede Heere Hij is'⁵⁹. Deze overgang tot en bewaring bij Zijn heerschappij berust louter op 'de grote barmhartigheid Gods over ons in Christus Jezus'⁶⁰. Het is die barmhartigheid, verduidelijkt Kohlbrugge, die ons 'gepredikt en toegebracht wordt door Zijn Woord en door de mededeling van Zijn Geest'⁶¹.

X Kohlbrugge motiveert het appèl niet vanuit de gewilligheid van de mens, maar vanuit de vrijgevigheid Gods. Daarvan weet hij hoog op te geven. In Christus is een volheid van genade waar een zondaar met zijn leegte terecht kan. Ieder die verarmd is 'heeft de vrijheid' er heen te gaan. 'Deze olie staat niet stil zolang er nog een ledig vat is'⁶². Naar waardigheid heeft God nog nooit gevraagd. Dat komt omdat het Gods aard is, louter te geven. Dat is Hem een behoefte. 'God kan niet leven en niet denken zonder genadig te zijn. Zijn eerste en laatste gedachte is genade: "Daar is een arme,

⁵⁷ Ib. - Tw., ib. -

⁵⁸ Licht 12, 81 [47] - Tw. 3-4, 528 - Vgl. Pfingst, 35 [63] - Feest, 277 -

⁵⁹ Id., 82 - Tw., ib. -

⁶⁰ Id., 83 - Tw., id., 530 -

⁶¹ Ib., - Tw., ib. -

⁶² Im Anfang, 93 [50] - Tw. 9-10, 391v. -

een hulpeloze en verlatene. Ik moet erheen om te helpen!" ⁶³ Machtiger dan een brede rivier is Gods erbarmen. Zij stroomt maar en stroomt maar, en laat zich evenmin ophouden als dat men Rijn en Rhône hun loop zou kunnen beletten door een kurk in de Alpen te dringen ⁶⁴. Aan deze genade ontleent het geloof zijn herkomst. God is niet alleen tot geven gereed, maar Hij geeft ook metterdaad. Hij Die het heil heeft bereid, verschaft Zelf ook de hand om het aan te nemen ⁶⁵. Op de keper beschouwd komen niet wij tot geloof, maar komt het geloof tot ons. 'Ik kan niet geloven, maar God houdt trouw en geloof, en geeft mij te geloven, ofschoon ik niet geloof' ⁶⁶. Het geloof komt 'van God en niet van de mensen' ⁶⁷.

Pneumatologische grondtrek

Het geloof is uit God, nader bepaald, uit God de Heilige Geest. Voor een juist begrip van Kohlbrugge's theologie in het algemeen en van zijn geloofsopvatting in het bijzonder, is een onderzoek naar zijn pneumatologie onontbeerlijk. Dat deze voor hem een beslissende rol speelt, is door diverse onderzoekers betoogd. S. Gerssen wijst met nadruk op 'het pneumatisch karakter' van Kohlbrugge's theologie ⁶⁸. Ook anderen is deze grondtrek opgevallen. Adolf Zahn, een van Kohlbrugge's toegewijde leerlingen, vertelt dat zijn leermeester zijn vertrouwen geheel op de Heilige Geest zette. In dit verband maakt Zahn de opmerking dat de leer van de Heilige Geest voor Kohlbrugge een van de belangrijkste geloofsartikelen uitmaakte. Hij geeft dan een uitspraak van Kohlbrugge door die deze stelling wil onderbouwen: 'Die ganze Noth der Kirche besteht vorzüglich ⁶⁹ darin, daß man wohl an seinen eigenen Geist, aber nicht an *den heiligen Geist* glaubt. Dieser Geist ist Gott und göttlich seine Wirkungen. Alle anderen Artikel werden noch in Ehren gehalten, aber *dieser* wird allgemein verkannt und vergessen. Daran glaubt fast Niemand mehr' ⁷⁰. H. Klugkist Hesse, Kohlbrugge's biograaf, is van mening: 'Bei Kohlbrügge beherrsche alles der dritte Artikel' ⁷¹. F. Thiele sluit zich hierbij aan: 'Das Gefälle seiner Theologie ist (...) vom dritten Artikel her angelegt' ⁷². Onze eigen omgang met Kohlbrugge's oeuvre geeft geen aanleiding om deze these in twijfel te trekken. In het werk van de Heilige Geest is een van de meest vitale nerven van Kohlbrugge's geloofsleer gelegen.

Het lijkt ons evenwel op zijn plaats, hierbij twee kanttekeningen te maken. Ten eerste merken wij op dat Kohlbrugge's pneumatologie meer diep is dan breed. Het

⁶³ *Lobet II*, 52 ['59].

⁶⁴ *Die Herrlichkeit II*, 21 ['50] - Tw. 11-12, 104 -

⁶⁵ *Auf dem Weg*, 36 [niet gedateerd].

⁶⁶ *Oster*, 3 ['47] - *Feest*, 72 -. Vgl. *Heidelberger*, 228 ['58] - S. A. 18, 456 -; *Die Herrlichkeit II*, 77 ['47] - Tw. 5-6, 77 -

⁶⁷ *Im Anfang*, 62 ['50] - Tw. 9-10, 355 -

⁶⁸ Gerssen, o.c., 88.

⁶⁹ Of foutief gedrukt i.p.v. "vornehmlich", of archaisch gebruikt in de zin van "vorzugsweise" (vooral).

⁷⁰ Zahn, *Aus dem Leben eines Reformierten Pastors*, 283. Vgl. W. Kreck, o.c., 161f.

⁷¹ Klugkist Hesse, *Hermann Friedrich Kohlbrügge*, 388.

⁷² Thiele, *Kohlbrügges Lehre von der Kirche im Gesamtrahmen seiner Theologie* (Diss. Münster), 166, vgl. 311. De miskenning van de pneumatologische teneur van Kohlbrugge's theologie is de grondfout te achten van E. Moltmann - Wendel, *Theologie und Kirche bei Hermann Friedrich Kohlbrügge*. Ook in haar dissertatie, *Kohlbrügges Ekklesiologie im Zusammenhang und Entwicklung seiner Theologie*, krijgt de pneumatologie minimale aandacht, zelfs wanneer de 'Christusgemeinschaft in der Wiedergeburt' aan de orde is (S. 71-75). Vgl. de kritiek van A.J. Rasker, 'Een nieuwe visie op Kohlbrugge?', in A.J. Rasker e.a. (red.), *Woord en wereld*, 172. Het verwijt dat Kohlbrugge te beschouwen is als een voorloper van een onhistorische existentiële theologie als die van R. Bultmann, wordt door Rasker overtuigend weerlegd.

werk van de Geest in het hart van de mens eist zijn volle aandacht op. De "algemene" werkzaamheden van de Geest in schepping en geschiedenis blijven in de schaduw ten gunste van de "bijzondere". En ook deze beperking wordt op haar beurt gekenmerkt door een sterke concentratie op het applicatieve aspect. De vragen rond de toeëigening door het geloof annex de vrucht van de Geest in het geloofsleven eisen Kohlbrugge's pneumatologische aandacht nagenoeg volledig op. Voor de charismata heeft hij hierbij weinig belangstelling. Toch is het opmerkelijk dat hij onder het charisma van de profetie niet zonder meer de verkondiging en verklaring van het Woord verstaat, maar ook het 'van Godswege met levende overtuiging iets zeggen of verkondigen, en zo ook de een of ander menigerlei aangaande zijn leven aanzeggen wat uitkomt'. En van de charismata in het algemeen - waaronder de "menigerlei talen" in het bijzonder - zegt hij, 'dat de Heilige Geest ze ook naar gelang van verschillende tijden en behoeften weer in enigszins andere gestalte heeft doen te voorschijn treden. Dat echter juist deze gaven en ambten - het behoeven evenwel niet steeds bepaald vastgestelde kerkambten te zijn - nog altijd voorkomen en voorhanden zijn, zien wij in zulke gemeenten, waarin Gods Woord heerst en een rijk geestelijk leven is' ⁷³.

In de tweede plaats moet worden gezegd dat het pneumatologisch gehalte van Kohlbrugge's prediking niet valt af te meten aan de frequentie waarmee hij de Heilige Geest met name vermeldt. Ook daar waar Zijn naam niet uitdrukkelijk valt, is het werk van de Geest in zijn geschriften voortdurend aan de orde. Voor wie deze pneumatologische aard van zijn prediking niet onderkent, blijft hij een onbegrepene ⁷⁴. Kohlbrugge weet: 'Zomin de amandelen in het vroegste voorjaar doorbreken en uitbotten in eigen kracht, en zomin in eigen kracht de bloesems uit het dorre hout te voorschijn komen, evenmin bestaat er in Gods gemeente iets zonder de Geest van God' ⁷⁵.

Wij willen nu letten op een aantal passages waar Kohlbrugge de Persoon en betekenis van de Heilige Geest expliciet naar voren brengt.

De Heilige Geest als Persoon

Geest heet de Derde Persoon, omdat Hij ons wordt ingeblazen ⁷⁶, als de verenigingsband tussen God en ons ⁷⁷. *Heilig* heet deze Geest, 'omdat Hij tegen alle vlees die heerlijkheid bij ons handhaaft die onze Heere Jezus Christus van de Vader op ons gelegd heeft' ⁷⁸. Hij is niet slechts een kracht of eigenschap van God, maar heeft een persoonlijk bestaan ⁷⁹. Hij is een Persoon, 'die uit eigene macht-

⁷³ A. Z. 8, 176 [niet gedateerd].

⁷⁴ S. Gerssen, ib.

⁷⁵ S. A. 23, 54 [1957]. Overigens zou dit citaat een impliciete verwijzing naar het kosmische werk van de Geest kunnen behelzen. Expliciet over het kosmische aspect van de Heilige Geest schrijft Kohlbrugge in *Eene wekstem vóór, in en na den oorlog. Psalm 33*, 11v.

⁷⁶ Vgl. *Leerrede H. Geest*, 8: 'Geest beteekent in de oude talen "Blazing"'. 'Het woord Blazing drukt het eigenaardige van den Heiligen Geest, als gegeven Geest, uit, omdat hij den mensch aan- en ingeblazen wordt, als Hij met het woord komt'.

⁷⁷ *Die Lehre*, Fr. 323. Hoe Kohlbrugge deze inblazing en vereniging invult, onderzoeken wij in later stadium.

⁷⁸ Id., Fr. 324.

⁷⁹ Id., Fr. 325. Vgl. F. Thiele, o.c., 164. Zie voor Kohlbrugge's triniteitsleer, F. Thiele, o.c., 172-177.

volkomenheid "ik" zegt (...), die van den Vader en den Zoon uitgaat, met *persoonlijken* en *vrijwilligen* uitgang, latende naar Zijn vrij welbehagen zich zenden en gaan⁸⁰. Ieder die uit de Geest geboren is, weet dat zijn geestelijke geboorte niet uit iets geschapens, niet uit een idee of door een uitvloeisel uit God, dat minder dan God of onder God zou zijn, tot stand kon komen, maar een daad is van God de Heilige Geest, Die niet geschapen is, maar Zelf Schepper⁸¹. Deze existentiële argumentatie treffen wij ook elders aan. Het bewijs dat de Heilige Geest een goddelijk Persoon is, ligt niet alleen in de Schrift, maar 'ook in het hart, in de ervaring, - men heeft het bij zichzelf ondervonden: Die dit gedaan heeft, kan geen blote kracht zijn, maar moet God Zelf wezen'⁸².

Het persoon-zijn van de Heilige Geest wordt vooral manifest in Zijn Troostersambt. Het is 'wondervolle neerbuigendheid [Herablassung]' dat de Geest 'het moeizame werk van een trooster op Zich wil nemen'⁸³. Deze vertroosting van de Geest ziet Kohlbrugge vooral gelegen in Zijn indachtigmakende werking. Wat wij als kind hebben gehoord, in de Schrift hebben gelezen en in de prediking hebben gehoord, weet de Geest 'door Zijn verborgen goddelijke kracht' het hart te binnen te brengen⁸⁴. Treffend is dat Kohlbrugge in dit verband herhaaldelijk melding maakt van de moederlijke aard van de Heilige Geest⁸⁵. Zo spreekt hij van 'het moederlijk hart' van de Geest⁸⁶ en van Zijn 'moederlijke liefde'⁸⁷. Op deze manier onderstreept hij het persoonskarakter van de Heilig Geest.

Auteur van het geloof

De Heilige Geest weet ons zo te behandelen 'dat wij zullen en willen, al willen wij

⁸⁰ *Leerrede H. Geest*, 6, vgl. 9-11. Zie ook *A. Z.* 10, 232; *Briefe-Wichelhaus*, 69. In *Leerrede H. Geest*, 4, zegt Kohlbrugge dat de natuurlijke mens niet anders kan dan de Geest 'voor iets houden, dat een scheepsel of een idee is, voor iets dat in het gevoel of in de hersenen mag liggen, voor een opgewekt geestelijk leven, voor eene goddelijke of godsdienstige gezindheid, voor eene onpersoonlijke genadewerking, of voor eene op zich zelve doode kracht, die weder door eene andere kracht in beweging moet gebracht worden'.

⁸¹ *Id.*, 4v.

⁸² *A. Z.* 10, 232 ['60].

⁸³ *Pfingst*, 29 ['50] - *Feest*, 269 -

⁸⁴ *Id.*, 43 - *Feest*, 285 -. Vgl. *Die Herrlichkeit I*, 92f. ['47] - *Tw.* 3-4, 186 -; *Zur Erinnerung*, 9 ['74]; *Apostelgeschichte*, 149f. ['73]; *A. Z.* 10, 224 ['60]; en *Briefe-Wichelhaus*, 141f. ['56], waar Kohlbrugge vertelt dat hem op de kansel een Bijbeltekst 'voorkwam', waarover hij vervolgens preekte. Dat dit laatste 'wel eens' vaker gebeurde, deelt G. Helbig mee in *Brieven-Helbig*, 120.

⁸⁵ *Tw.* 7-8, 375 ['49] - geen Duitse tekst -

⁸⁶ *S. A.* 11, 201 ['73].

⁸⁷ *S. A.* 23, 57 ['57]. Het ligt voor de hand te vermoeden dat Kohlbrugge als uitnemend kenner van de patristiek - zie zijn dissertatie *Commentarium in Psalmum quadragesimum quintum*, - er van op de hoogte is geweest, dat in bepaalde oud-kerkelijke, m.n. semitisch-christelijke kringen de Heilige Geest als Vrouw en Moeder werd gedacht. Men zie voor deze boeiende materie, G. Quispel, 'De Heilige Geest volgens de Oude Kerk', in J. de Graaf e.a. (red.), *De Spiritu Sancto*, 80, en J. H. van de Bank, *Macarius en zijn invloed in de Nederlanden*, 114. Deze laatste attendeert nog op enkele andere momenten waarop Kohlbrugge de Heilige Geest in verband brengt met het vrouwelijk-moederlijke, nl. in zijn opmerkingen over Lukas 15:8 en 9, in *A. Z.* 7, 251; *id.*, 8, 303v. In het eerste geval heet het dat de Heilige Geest, 'Die in het Hebreuws vrouwelijk is', als 'een zorgzame moeder in de gemeente werkt'. In het tweede: 'En de Heilige Geest, - ja, dat is een moeder. Hij is de vrouw hier in het Evangelie'. Overigens formuleert Kohlbrugge in het onmiddellijke vervolg: 'de Heilige Geest is dus als een moeder', en duidt hij de Heilige Geest voortdurend aan met het masculiene *Hij*. Dit neemt niet weg dat de idee van de moederlijke trekken in het werk van de Heilige Geest Kohlbrugge kennelijk aangesproken heeft.

ook niet, en dat wij, hoewel weerspanning, ons gaarne aan Hem overgeven'⁸⁸. Deze gedachte van de onwederstandelijkheid van de genade signaleerden wij al eerder. Zij is met het oog op de herkomst van het geloof van grote importantie. Uit de laatst geciteerde zinsnede wordt duidelijk dat Kohlbrugge deze onwederstandelijkheid pneumatologisch invult. Men kan de Geest wel weerstaan - zegt Kohlbrugge onder verwijzing naar Handelingen 7:51 -, maar niet langer dan 'het Hem behaagt'. Dan 'doorboort Hij de stenen harten', zoals een beek zich een bedding maakt door de rotsen. 'De Heilige Geest baant Zich een weg door het harde hart, werpt alle tegenstand terneer, zodat het geroep weerklinkt om genade en ontferming'⁸⁹.

De Geest noemt Kohlbrugge 'onze en onzer kinderen Leraar'⁹⁰. Maar Hij doet meer dan onderwijzen. Hij schept de geloofsakte. Wie anders verstaat het ons hart te openen en het licht te ontsteken?⁹¹ Als de Geest niet over ons vaardig wordt, blijven wij zonder geloof en vrucht ⁹². Hij is het Die maakt dat de mens met de handen toetast en het heil zich toeëigent ⁹³. Geloven doet men niet in eigen kracht, maar door de Heilige Geest ⁹⁴. Hij 'leert de blinden lezen', zodat zij vrolijk uitroepen: "Dat staat voor mij geschreven". Wie niet kan, die maakt Hij levend ⁹⁵. Zonder de Heilige Geest kan er wel een 'Catechismusgeloof' zijn, een verstandelijk praatgeloof, maar geen waar en heilzaam geloof ⁹⁶. In de echte geloofsgehoorzaamheid, die 'Gode wedergebracht' is door Christus, 'de Bron waaruit alles voortvloeit', worden wij 'overgezet door de prediking van Zijn Woord en de mededeling van Zijn Geest Die levend maakt'⁹⁷. Luther - met name genoemd - citerend, zegt Kohlbrugge: 'Ik geloof dat ik niet uit eigen verstand noch kracht in Jezus Christus mijn Heere geloven of tot Hem komen kan, maar de Heilige Geest heeft mij door het Evangelie geroepen'⁹⁸. Herhaaldelijk gebruikt hij de formulering dat het geloof en het leven uit God niets anders is dan de Heilige Geest in ons ⁹⁹. Het is Zijn werk dat men tot Gods ontferming de toevlucht neemt ¹⁰⁰. Niet alleen voor het ontvangen van het geloof, maar ook voor de continuïteit ervan zijn wij volstrekt op de Heilige Geest aangewezen, vindt Kohlbrugge. Zelf kunnen wij met ons geloof niets utruchten; de Geest houdt het in Zijn hand en ademt ons de zekerheid in het hart ¹⁰¹. Hiermee wil hij uiteraard niet ontkennen dat het de mens is die gelooft, maar wil hij onderstrepen dat dit geloven geen autonoom-menselijke akte is, maar een gebeuren waarbij de mens van a tot z afhankelijk is van de Heilige Geest.

Nu wij het veld van Kohlbrugge's pneumatologische inzichten globaal hebben verkend en daarbij constateerden hoe essentieel de betekenis van de Heilige Geest is

⁸⁸ *Pfingst*, 35 ['63] - *Feest*, 277 -

⁸⁹ *A. Z.* 6, 154 ['57].

⁹⁰ *Pfingst*, 38 - *Feest*, 279 -

⁹¹ *A. Z.* 6, 147.

⁹² *Leerrede H. Geest*, 13.

⁹³ *Pfingst*, 39 - *Feest*, 281 -

⁹⁴ *Leerrede H. Geest*, 12.

⁹⁵ *Pfingst*, 41 - *Feest*, 282v. -

⁹⁶ *A. Z.* 10, 231.

⁹⁷ *Licht* 3, 34 ['48] - *Tw.* 5-6, 423 -

⁹⁸ *Zwanzig*, 117 ['46] - *Tw.* 1-2, 260v. -. Vgl. *Petrus I*, 33 ['51]. Zie voor Luther, noot 214.

⁹⁹ *S. A. I*, 113 ['54]; *S. A.* 3, 85 ['54]; *Zwanzig*, 279 ['46]; *Gott, sei mir gnädig!*, 40 ['50].

¹⁰⁰ *S. A. I*, ib. Vgl. W. Kreck, 161.

¹⁰¹ *Der einige Trost*, 74 ['59] - *Heidelberger*, 64 -

in de totstandkoming van de geloofsakte, willen wij vervolgens een drietal facetten belichten die van belang zijn voor de thematiek die ons hier bezighoudt. Het gaat om de relaties Geest-Christus, Geest-Schrift, Geest-prediking.

De Geest en Christus

Kohlbrugge ziet de verhouding van de Heilige Geest en Christus als een wederkerige. Enerzijds laat hij de Geest vooropgaan. Waar de Geest Zijn intrek neemt in de woning van het mensenhart, brengt Hij Christus mee ¹⁰². Tevens brengt Hij óns tot Hém. Door het hart te verlichten en te ontsluiten bij het horen van het Woord, stuwt Hij ons tot Christus heen. De dominerende rol van de Geest is onmiskenbaar. Maar waar het de Geest om gaat, is dat Christus ons alles wordt: 'O, hoe goed wordt het de mens dan telkens weer in het hart, als de Geest het ons leert: "Alleen aan Christus u gehouden, als aanvang, middelpunt en einde van heel uw weg en al uw werken" ¹⁰³. Anderzijds stelt Kohlbrugge dat het Christus is Die de Geest met Zich meebrengt ¹⁰⁴. Reeds in de schepping ziet hij de Christus *incarnandus* vooropgaan, in die zin dat de Geest 'op bevel van het Woord' de dingen in het aanzijn roept ¹⁰⁵. Kohlbrugge geeft er geen blijk van hierin enige spanning, laat staan tegenstrijdigheid te voelen. Er is blijkbaar niet in het minst van concurrentie sprake, maar van een innige correlatie. Tekenend voor Beiden is dat Zij samengaan. De Geest is de Geest van Christus, en Christus werkt niet zonder Zijn Geest. Al sprekend 'ademt Hij ons van Zijn lippen eeuwig leven binnen' ¹⁰⁶. Zo gaat Hij te werk: Hij ademt door de Geest Zijn woorden in het hart. Dit is niets anders dan de schenking van de Geest ¹⁰⁷. Kohlbrugge kan het ook zo zeggen: 'Christus deelt ons Zichzelf en Zijn Heilige Geest mee door de prediking van Zijn Woord' ¹⁰⁸.

Het opmerkelijke inzake de totstandbrenging van het geloof is evenwel dat Kohlbrugge binnen deze correlatie toch een niet onduidelijke suprematie aan de Geest toekent. Hij schrikt er niet voor terug, te stellen: 'Ik zeg niet te veel als ik zeg: De Heere Jezus kan niets'. En dan legt hij zijn bedoeling als volgt uit: 'De Zoon heeft de verlossing aangebracht, maar dat deze verlossing nu het eigendom van de mens wordt, dat is het werk van de Heilige Geest (...). Dat een ziel met de Heere Jezus verenigd wordt en Hem aanhangt, dat kan niet de Heere Jezus tot stand brengen, - dat heeft Hij overgelaten aan de Heilige Geest (...). Niemand kan tot de Heere Jezus komen, tenzij door de Heilige Geest' ¹⁰⁹. De mens, maar eveneens Christus kan niets zonder de Heilige Geest. Als Hij geen 'hogere kracht' meebracht, dan zou Hij, 'waar Hij

¹⁰² *Pfingst*, 36 [63] - *Feest*, 278 - In deze context gaat Kohlbrugge ook in op het Christus-toerustende werk van de Geest bij Diens ontvangen, geboorte, doop, leven, sterven en opstanding (id., 36f. - *Feest*, 278v. -).

¹⁰³ Id., 39f. - *Feest*, 281 -

¹⁰⁴ Id., 38 - *Feest*, 280 - Vgl. *Zwanzig*, 261 [46] - *Tw.* 1-2, 459 -

¹⁰⁵ *Zwanzig*, 47 [46] - *Tw.* 1-2, 181 -

¹⁰⁶ *Der verheisene Christus*, 31 [49] - *Tw.* 9-10, 253 -

¹⁰⁷ Id., 32 - *Tw.*, ib. -

¹⁰⁸ *Licht* 2, 81 [47] - *Tw.* 3-4, 484 -

¹⁰⁹ *A. Z.* 6, 147 [57]. Zo ook *S. A.* 23, 42 [57]. Vgl. de trinitarische formulering in *Licht* 4, 27 [49] - *Tw.* 7-8, 431 -: 'Zo deelt dan de Vader alle genade mee als oorsprong. De Zoon deelt alle genade mee als Degene Die haar als een schat voor ons verworven heeft. De Heilige Geest deelt alle genade mee door inwendige werking'.

ook kwam en predikte, niets uitrichten'¹¹⁰. De spanning tussen eenheid en onderscheid laat Kohlbrugge intact. Er is sprake van wisselwerking tussen Christus en de Geest. Beide aspecten kan hij soms in één adem verwoorden. Christus leert men kennen door de Geest, maar de Geest ontvangt men wanneer Christus ons alles wordt¹¹¹.

Zo valt er naar Kohlbrugge's optiek met evenveel recht te zeggen dat de Geest de auteur is van het geloof als dat Christus die is. De Geest opent het hart voor Christus, en Christus ademt ons de Geest in. Christus en Zijn Geest zijn te onderscheiden, maar niet te scheiden. Zij gaan in de schenking van het geloof hand in hand en werken samen op.

Of Kohlbrugge nu op het ene moment Christus, op het andere Zijn Geest als Schepper van het geloof aanmerkt, één ding staat vast: het geloof is geen creatie van de mens, maar van Christus en de Geest. Terwijl er hierbij sprake is van wisselwerking tussen Christus en Zijn Geest, is iedere vorm van wederkerigheid tussen Christus en de mens uitgesloten. Hier heerst, zoals wij ook inzake Gods genade constateerden, een onomkeerbare orde. Kohlbrugge noemt het laatdunkend 'de beuzelachtigheid van het verstand', die de zaak wil omdraaien. Dan zet men het kind voorop en de vader daarachter. Maar het is andersom. 'De gehele christenheid op aarde is toch voortgekomen uit Christus. Zo is Christus de eerste en Hij heeft de christenen gemaakt door de prediking en de Heilige Geest'¹¹². Christus, in Zijn Woord en Geest, is de bron van het geloof.

De Geest en de Schrift

Ofschoon "het Woord" bij Kohlbrugge een meerduidige term is en hij niet altijd nauwkeurig onderscheidt of hij ermee doelt op God de Zoon, op de Schrift of op de prediking¹¹³, kent hij de onderscheiden betekenis uiteraard wel en is zijn bedoeling doorgaans duidelijk. Niet zelden spreekt hij expliciet over de Heilige Schrift. De Heilige Geest, zegt Kohlbrugge in een van zijn Pinksterpreken, droeg al vóór onze geboorte zorg dat het Boek tot stand kwam 'waarvan Hij Zelf de woorden aan de schrijvers heeft ingegeven, woorden waardoor Hij zo tot ons spreekt, zoals geen mens het vermag'¹¹⁴. De theopneustie van de Bijbel is voor Kohlbrugge boven alle twijfel verheven. De Bijbelschrijvers zijn niet alleen materieel, maar ook formeel door de Heilige Geest 'gedreven', om 'niet alleen de zaken, maar ook zelfs de enkele woorden, zoo als zij geschreven werden, voort te brengen'¹¹⁵.

¹¹⁰ *Pfingst*, 38 - *Feest*, 280 -. Vgl. id., 55 ['52] - *Feest*, 298 -, waar Kohlbrugge zegt dat Christus 'bij al wat Hij deed spoedig ontweek en de vruchtbaarmaking, de toepassing [Anwendung] daarvan aan de Heilige Geest overliet'.

¹¹¹ *Erläuternde*, 110f.

¹¹² *Heidelberger*, 177 - *Negen Leerredenen 1871*, 76v. -

¹¹³ Vgl. J. van Lonkhuyzen, o.c., 514.

¹¹⁴ *Pfingst*, 37 - *Feest*, 279 -

¹¹⁵ *Leerrede H. Geest*, 7. In zijn dissertatie, 129, verklaart Kohlbrugge dat het Oude Testament Woord van God is, en dat het geschreven is 'door mannen, die gedreven zijn door den H. Geest; het woord waarin God spreekt, en geen menschen; welks waarachtige en voornamen Auteur de Heilige Geest is, die zich echter middelbaar bediend heeft van vroome mannen, met dat voornemen, dat zij, wat God aan de wereld bekend gemaakt wilde hebben, in de penne zouden opvatten en in geschriften nalaten, als geschikt en genoegzaam voor alle tijden, omstandigheden en volkeren'. (De weergave van het Latijn is van Kohlbrugge zelf, die het tweede deel van zijn dissertatie in het Nederlands vertaalde. Autograaf in Kohlbrugge-Archief III A 55, citaat op p. 42). Vgl. J. van Lonkhuyzen, o.c., 102; F. Thiele, o.c., 60f.; Ph. van Wijk, *Kohlbrugge's proefschrift over Psalm 45. Een onderzoek naar de theologische positie*, scriptie R. U. Utrecht 1985.

Over Kohlbrugge's inspiratie-opvatting behoeven wij hier niet uit te weiden. Terzijde merken wij op dat Kohlbrugge naar onze indruk in een doorwrochte inspiratieleer weinig geïnteresseerd is. Enerzijds houdt hij de woordelijke inspiratie hoog, anderzijds kan hij in een zekere onbevangenheid zeggen dat de Septuagint, die zo'n fundamentele rol in de vroege kerk heeft gespeeld, veel gebreken vertoont, maar toch door God is gebruikt om de christelijke gemeente te bouwen ¹¹⁶. Van tekstkritiek is hij afkerig ¹¹⁷, en met een 'zoogenoemde harmonie der Evangelisten' kan hij zich 'niet ophouden': 'mijne leest weigert in dat geleerde tuig te gaan(...), aan de meeste schijntegenstrijdigheden stoot ik mij niet; erg genoeg dat ik zoo dom ben, dat ik niet alles vat; maar mij als een geleerde neertezetten en te zeggen: zoo zit die zaak in elkander (...), - dat is mij te heiligschennend' ¹¹⁸. Typerend voor Kohlbrugge's positie is het directe vervolg: 'Een gemoedelijken ¹¹⁹ twijfelaar, eene aangevochten ziel - ja die zou ik kunnen helpen'. Aan reflectie heeft hij kennelijk weinig behoefte en hecht hij geen waarde. Waar het hem om gaat is dat de Heilige Geest, Die de Bijbelschrijvers inspireerde, ook vandaag nog 'door den mond van alle Profeten en Apostelen' persoonlijk tot ons spreekt. Dit is 'een waarheid die een iegelijk die ze bij ondervinding kent, met zijn bloed verzegelen zoude, zoo dit geëischt wierd' ¹²⁰.

F. Thiele is van mening dat er bij Kohlbrugge in zekere zin sprake is van 'eine Inverbation des Geistes' ¹²¹. Er zijn uitspraken van Kohlbrugge die tot deze interpretatie inderdaad aanleiding kunnen geven. Zo verklaart hij: 'In ieder woord van deze Heilige Schrift waait een ademtocht [steckt ein Hauch] des levens (...). Het is hier niet iets menselijks wat tot de mens komt, maar iets goddelijks' ¹²². En elders noemt hij het een 'volslagen gebrek van ondervinding en eene betreurenswaardige blindheid en ondankbaarheid, de woordelijke ingeving des Heiligen Geestes niet te willen gelooven', want 'des Heeren volk heeft daarvan menigvuldigen troost (...) dat zij alles hebben door openbaring des Geestes' ¹²³. Uit het verband blijkt dat hij met deze 'openbaring des Geestes' de Schrift bedoelt. Toch komt het ons voor dat Thiele's overigens voorzichtig geformuleerde zienswijze te ver gaat. Hoe hecht de band tussen Bijbel en Geest bij Kohlbrugge ook is, van vereenzelviging is geen sprake. De Geest blijft een eigen Persoon, Die de Schrift als goddelijk Woord gezag verleent in

¹¹⁶ Zie C. van Ginkel, 'Dr. H. F. Kohlbrugge over de revisie van de Lutherbijbel', in *Ecclesia* 80 (1989) 148v. Hiertegenover staat dat Kohlbrugge in *A. Z.* 8, 98 [73] inzake de kwestie van het Zacharias-citaat dat Mattheüs (27:9) aan Jeremia toeschrijft, beslist niet van een vergissing (*error*) spreekt, zoals Calvin doet, maar van mening is dat deze profetie eigenlijk van Jeremia stamt, maar 'onder de profetieën van Zacharia schijnt te zijn geraakt'. Vgl. G.Ph. Scheers, 'Kohlbrugge en Hoedemaker', in W. Aalders en D. van Heyst, o.c., 169. Zie voor Luthers visie op de inspiratie, B. Rothen, *Die Klarheit der Schrift*, 63-70. Deze concludeert: 'Luther hat die Schrift weder dogmatisch noch historisch-kritisch begrifflich zu fassen versucht (...). Er spricht nicht definierend vom Wie ihrer Inspiration (...). Er versucht nirgends das Rätsel des Miteinanders von Göttlichem und Menschlichem durchsichtig und begreifbar zu machen, sondern er behauptet und bewährt nur in offener Auseinandersetzung die Klarheit der Schrift' (70). Zie voor Calvijns inspiratieleer, twee contrasterende interpretaties, nl. J.A. Cramer, *De Heilige Schrift bij Calvin*, inz. 134-141, en D.J. de Groot, *Calvijns opvatting over de inspiratie der Heilige Schrift*, inz. 125-131.

¹¹⁷ Ib.

¹¹⁸ *Brieven-Böhl*, 141.

¹¹⁹ Hier in de betekenis van "existentieel".

¹²⁰ *Leerrede H. Geest*, 7. Vgl. H. van Druten, *Hoe Dr. H.F. Kohlbrugge predikant werd*, 123. Voor Kohlbrugge's zienswijze over de verhouding van Oude en Nieuwe Testament is van grote betekenis *Wozu das alte Testament?*

¹²¹ Thiele, o.c., 170: 'Der Inkarnation Christi entspricht gewissermaßen eine *Inverbation des Geistes*'.

¹²² *S. A.* 11, 280 [70].

¹²³ *Leerrede H. Geest*, 7v. Het is vanuit deze hoogschatting dat hij vooral de jeugd op het hart bindt, hun 'kostelijke Bijbels' beter te onderhouden en er niet mee om te gaan op een manier die zelfs de Mohammedanen een gruwel is (*S. A.* 9, 203 [59]).

het hart. 'Dat dit Boek Gods Woord is' en dat het God Zelf is Die spreekt vanaf het Bijbelblad, 'dat leert men alleen door den Geest Gods'¹²⁴. Een verslagen geest kan niemand opheffen; dat kan 'alleen het Woord Gods, niet het Woord op zich zelve, maar gepaard met den Geest, die levendig maakt, openbarende door het Woord in de ziel de genade Jesu Christi; anders doodt de letter. Alleen door des Heeren Geest zijn des Heeren woorden geest en leven voor ons'¹²⁵. Nog geprofileerder komt de spanning naar voren wanneer hij de aangevochtene aanspoort, zich te houden aan het geschreven Woord. Hij zal dan ervaren 'dat het Woord alles doet'. Anderzijds: 'Het Woord doet het niet, maar de Geest des Heeren. Deze bedient Zich van het Woord, Hij maakt de ziel levend en ontvankelijk voor het Woord, zodat dit Woord, dat nog een ogenblik tevoren voor ons als dood was - dat ligt echter aan de mens en niet aan het Woord! - een ogenblik later in het hart binnen komt [fährt]. God de Heilige Geest heeft het in ons verslagen hart ingeademd, ingesproken'¹²⁶. Enerzijds blijft er onderscheid - de Geest 'bedient Zich van het Woord' -, anderzijds heerst er innige samenhang - de Geest gaat 'insprekend' te werk -.

Deze spanning impliceert voor Kohlbrugge evenwel niet de minste devaluatie van de Schrift. Van de band tussen Schrift en Geest is hij zo overtuigd dat hij zonder voorbehoud kan zeggen: 'Tot het Woord moet men heen, tot het geschreven Woord, dat zich wel als levend bewijst, zodra hij die omkomt in de angst van zijn ziel dat Woord aangrijpt'¹²⁷. En hij verbindt hieraan een opmerking die binnen ons kader van grote betekenis is, namelijk dat in de schepping het Woord aan het licht voorafging. Zo is het nog. Ontstaan en voortbestaan van het licht 'bestaat alleen in zulk een Woord'. Blijkens het vervolg doelt Kohlbrugge met dit licht niet alleen op het scheppingslicht, maar vooral ook op het geloof. Onmiskenbaar is het de Geest Die het geloof schept, maar 'Hij doet dat alleen met Zijn Woord, - en alleen daar waar men het Woord aangrijpt, werkt en onderhoudt Hij in het verborgene het geloof in dit Woord, en verzegelt Hij de ziel met en overeenkomstig datzelfde Woord. God, de levende God, is niet verneembaar dan alleen in Zijn Woord. Hij is ook niet aan te grijpen met de handen van de ziel dan alleen met datzelfde Woord'¹²⁸. De genoemde spanning is ook hier duidelijk merkbaar: God is slechts te ontmoeten en te geloven in het Woord, maar het is de Geest Die dit Woordgeloof tot stand brengt. Schrift en Geest werken hierbij niet geïsoleerd, maar zijn evenmin te identificeren.

Het Woord slechts "middel" te noemen, doet Kohlbrugge's visie onvoldoende recht. Immers in dat Woord geeft God Zelf Zich te kennen. Het is Zijn sprake. Maar dat het hart deze sprake verneemt, is aan de verborgen werking van de Geest te danken. En het is deze Geest die de ziel 'met en overeenkomstig' het Woord verzegelt. Met dit laatste zal hij wel hetzelfde bedoelen als wat hij elders omschrijft als de verzegeling van het Bijbelwoord door Gods Geest, 'zodat het (Woord) ingegaan is in het arme hart'¹²⁹. Terwijl het zoëven 'de ziel' was die met en volgens het Woord verzegeld werd, is het nu het Woord dat in het hart verzegeld wordt. In ieder geval is het auteurschap van de Geest duidelijk. Zonder de Geest blijft ons hart voor

¹²⁴ A. Z. 10, 224.

¹²⁵ *Leerrede H. Geest*, 8; Vgl. *Zwanzig*, 47 [46] - *Tw.* 1-2, 180 -

¹²⁶ *Heidelberger*, 63v. [59] - *Der einige Trost*, 74 -

¹²⁷ *Licht* 7, 7 [49] - *Tw.* 7-8, 465 -

¹²⁸ *Id.*, 7f. - *Tw.*, *ib.* -

¹²⁹ A. Z. 10, 227 [60]. Kohlbrugge vervolgt: 'Alle duivels tezamen slaan het er niet meer uit, want God Zelf heeft het erin uitgestort en erin gelegd'. Heel de context is i.v.m. de relatie Schrift-Geest trouwens instructief, inz. 224-227.

de Schrift gesloten. Maar tegelijk geldt, dat de Geest 'alleen daar waar men het Woord aangrijpt' wil werken. Het is een spanning die Kohlbrugge respecteert.

Het komt ons evenwel voor dat Kohlbrugge zonder de spanning te miskennen toch met voorliefde de geloofwaardigheid en Geestelijke creativiteit van het Woord naar voren brengt. In plaats van tussen Schrift en geloof de Geest in te schuiven, smeedt hij liever het geloof rechtstreeks vast aan de Schrift. Daarmee is de noodzaak van het innerlijk getuigenis van de Geest niet ontkend, maar is alleen onderstreept dat de Geest niet werkt buiten het Schriftwoord om. In het Schriftwoord spreekt de Geest. Energiek verzet hij zich tegen 'de leer van de oude Wederdopers, dat het Woord dood is en dat wij alleen dan er wat aan hebben als God het eerst levend maakt'¹³⁰. Dat de letter dodelijk is, daar is hij van op de hoogte, zoals wij vernamen, maar dat men daarvan maakt dat de Schrift dood is, wekt zijn misnoegen. 'Ik ken bij eigen ervaring hoe men zichzelf bedriegen kan: men zit voor het Woord neer, men leest, maar heeft er niets aan (...). Daar verbeeldt men zich, zelf levend te zijn, maar dat het Woord dood is, terwijl men het omkeren moest en deze gevolgtrekking maken: daar ik voor het Woord neersit en niet getroost word, ben ik dood en een lijk gelijk'¹³¹. Niet de onmacht van de Schrift, maar de eigen onmacht is dus aan de orde.

De uitweg die Kohlbrugge wijst in deze impasse is opmerkelijk. Enerzijds wijst hij erop dat God met zo'n macht het hart kan openen dat men acht geeft op het Woord en 'het gehele Woord er ingaat'¹³². Klaarblijkelijk doelt Kohlbrugge hiermee op een pneumatologisch plus. Maar in één adem verklaart hij daarop: 'Ook ken ik het onbedrieglijke van deze ervaring, dat waar men het Woord aangrijpt, juist waar (...) men de dood om zich heen heeft (...), men met het Woord de Heere aangegrepen heeft bij de zoom van Zijn kleed, - en gestelpt is de dodelijke vloed van het bloed'¹³³. Deze tweede ervaring staat met de eerste in een zekere spanning. Toch sluiten zij elkaar naar zijn besef kennelijk niet uit. Naar ons inzicht voegt hij de tweede toe, om de suggestie te vermijden dat men op een onmiddellijke Geesteservaring moet wachten alvorens het Woord aan te grijpen.

Dezelfde spanning komt naar voren wanneer hij op de vraag hoe men de Geest deelachtig wordt, antwoordt: 'Onmiddellijk door de genade des Vaders en door de verdienste van Christus; tegelijkertijd echter geschiedt dit ook middellijk, en wel door het onderwijs in de leer der zaligheid'. De Bijbel dient ter hand genomen en onderzocht te worden ¹³⁴. Enerzijds onderstreept hij dusdoende de volstrekte gratuiteit van de Geestesgave, anderzijds laat hij de band van Woord en Geest intact. Niet eerst na, maar midden in de dorheid van de ziel, mag men zich aan het geschreven Woord toevertrouwen. In dit Woord bevindt zich het trefpunt met God. En zonder de Heilige Geest te noemen, vertolkt Kohlbrugge daarop wat (de Geest in) het Woord tot stand brengt: de geloofsgemeenschap met God. Want 'waar Zijn Woord is, daar is Hij'¹³⁵. God schenkt ons Zijn gemeenschap 'op geen andere wijze dan zo, dat dit geschiedt door Zijn Woord (...). En dit Woord hebben wij te geloven.

¹³⁰ Licht 7, 9 - Tw. 7-8, 466 -

¹³¹ Ib. - Tw., ib. -

¹³² Ib. - Tw., id., 467 -

¹³³ Id., 9f. - Tw., ib. -

¹³⁴ A. Z. 10, 232 ['60].

¹³⁵ Id., 10f. - Tw., id., 468 -

Zo wil God het¹³⁶. Wie het niet kan, die doe het nochtans, omdat de nood dringt¹³⁷.

Hoe nauw Kohlbrugge de Heilige Geest verbonden acht met het Schriftwoord, komt heel markant naar voren als hij zegt dat men de beloften zich mag toeëigenen juist waar het recht daartoe wordt betwist. Zijn argument hierbij is niet, dat dit mag omdat de Geest daartoe in de vorm van een voelbare, voorafgaande vrijmoedigheid permissie verleent in het hart, maar dat de Geest mandaat geeft in het Woord en ons bevelenderwijs tegemoet treedt. 'Men kan niet verzinken waar men zich aan het Woord houdt. Zegt ook de Wet: "Gij moogt niet", - nood breekt wet. De Heilige Geest zegt het. Daarom grijpe een ieder van u het Woord aan, en zegge vrolijk [frisch] en getroost: "Dat is voor mij" ¹³⁸. Wat wij hieruit opmaken is dat Kohlbrugge zonder de innerlijke werking van de Geest te onderschatten, toch zware nadruk legt op het feit dat deze Geest van buitenaf komt in en met het Woord van de Schrift. Voor vereenzelviging wacht hij zich, maar van de verstrengeling van Geest en Schrift is hij overtuigd. De Geest brengt al sprekende in het hart 'wat daar op het blad van het Boek staat'¹³⁹.

Vanwege de samenhang van Geest en Schrift acht hij het 'noodzakelijk', dat men 'dagelijks een hoofdstuk of twee in de Heilige Schrift leest'. Dan zijn er 'gewoonlijk een paar woorden, twee of drie, al naar het de Heere behaagt, die tot het hart doordringen en blijven. En wat men voor jaar en dag heeft gelezen, dat komt ons in de nood weer te binnen. De ondervinding heeft mij dat geleerd'¹⁴⁰. De Heilige Geest spreekt dus niet alleen tijdens het lezen van de Schrift, maar weet ook, juist wanneer wij het nodig hebben, het gelezene uit het reservoir van ons geheugen te putten en het ons indachtig te maken. Het luisteren naar de Schrift blijft dus geboden. En het belooft veel. Als wij het maar in ootmoed doen. Hoe kleiner wij worden, hoe groter ons de Bijbel wordt ¹⁴¹. En dan weet Kohlbrugge niet alleen van 'twee of drie woorden' die tot het hart doordringen, maar ook van de door de Geest gewekte belijdenis: 'Hier, heel dit lieve Boek is voor mij en al zijn beloften zijn de mijne'¹⁴².

Samenvattend valt te zeggen dat Kohlbrugge's visie op de verhouding van Geest en Schrift enerzijds wordt gekenmerkt door de dominante positie van de Geest, Die weliswaar niet de Schrift, maar toch wel het hart van de mens tot leven wekt en het ontvankelijk maakt voor het Woord en dit Woord daar verzegelt, en anderzijds door de onopgeefbare rol van het geschreven Woord, dat niet slechts als middel, maar als sprake van de Geest een creatieve kracht ontplooit. Het is de Geest Die het geloof tot stand brengt en in stand houdt. Maar de Geest verricht dit scheppingswerk 'inblazend', dat wil zeggen dat 'Hij met het Woord komt'. Voor Kohlbrugge zijn Geest en Schrift niet identiek, maar wel correlaat.

De Geest en de prediking

Met F. Thiele is in te stemmen: 'Wenn Kohlbrügge vom Wort redet, dann zielt er

¹³⁶ Id., 12 - Tw., id., 469 -

¹³⁷ Ib. - Tw., id., 470 -. Vgl. Licht 3, 89 [47] - Tw. 3-4, 239v. -; Licht 5, 45 [47] - Tw. 5-6, 158 -

¹³⁸ Licht 5, 44 [47] - Tw. 5-6, 158 -

¹³⁹ *Sechs Predigten*, 53 [61].

¹⁴⁰ *Heidelberger*, 348 [59] - A. Z. 6, 367v. -

¹⁴¹ *Die Herrlichkeit I*, 93 - Tw. 3-4, 186 -

¹⁴² S. A. 23, 38 [57]. Vgl. S. A. 22, 300f. [70].

zumeist auf das gepredigte beziehungsweise gehörte Wort ab, wobei das geschriebene nicht miszachtet wird¹⁴³. Met het gepredikte Woord neemt de Geest Zijn intrek in het hart, hoorden wij Kohlbrugge verklaren¹⁴⁴. Het is door het gehoor van het Woord, dat de Geest de Vader en de Zoon openbaart¹⁴⁵. Wel weet Kohlbrugge ook van een uitzonderlijke Geesteswerking in het hart buiten de prediking om. Maar hierbij denkt hij aan omstandigheden waarin de verkondiging van het Evangelie niet voorhanden is. 'In zodanig geval bindt de Heilige Geest Zich niet en weet iemand wel te leren zonder dat Hij de onderrichting van anderen nodig heeft'¹⁴⁶. Waar men evenwel de prediking der Waarheid heeft en die veracht, daar veracht men de Geest der genade¹⁴⁷. Dat er voor Kohlbrugge een nauwe betrekking tussen Geest en prediking heerst, blijkt uit deze zinsnede zonneklaar. Het is in zijn ogen dan ook een van de gevaarlijkste valkuilen voor de mens, om de Geest te zoeken buiten het gehoorde Woord. Dit verlangen kan zich hullen in een schijn van geestelijkheid, maar in feite leidt het tot het tegenovergestelde. Het is de duivel die de mens voortdurend van het horen en overdenken van het Woord zoekt af te houden, om hem op geestelijke hoogten te leiden en hem tenslotte in de schacht van onverschilligheid of van vertwijfeling te storten¹⁴⁸.

Geest en prediking mogen dus niet ontkoppeld worden. Wat van de relatie Geest en Schrift geldt, is ook van toepassing op die van Geest en prediking. Zij zijn niet te vereenzelvigen, maar behoren wel bijeen. Veel nieuws valt er thans dan ook niet te melden. Dezelfde dubbelsporigheid treedt ook hier aan de dag. Enerzijds staat het vast dat het de Geest is Die, zonder ons toedoen, het geloof werkt¹⁴⁹. Hij doet dat als werktuig in de hand van de Vader en de Zoon, 'onweerstaanbaar, maar Zichzelf verbergend'¹⁵⁰. Anderzijds blijkt direct de vitale betekenis van het Woord. Want deze verborgen aard van Zijn optreden impliceert dat de Geest geen aandacht vraagt voor Zichzelf, maar voor het Woord. Hij opent het oor en het hart, zodat men acht slaat op het Woord¹⁵¹. Ogenschijnlijk hebben wij Kohlbrugge zo te verstaan, dat hij de werking van de Heilige Geest ziet voorafgaan aan die van het Woord. Toch doet dit aan zijn zienswijze maar ten dele recht. Hij is hierin ambivalent. Nu eens horen wij hem inderdaad stellen dat de Heilige Geest 'eerst' oog en hart opent, opdat wij achtslaan op de prediking¹⁵². Dan weer houdt hij Geest en prediking geheel bijeen: de Geest herschept de mens *door* het Woord in het hart te werpen en zo roept Hij de

¹⁴³ Thiele, o.c., 171. Vgl. A. de Quervain, *Die bekennende Kirche bei H.F. Kohlbrügge*, 15.

¹⁴⁴ *Pfingst*, 38 - *Feest*, 280 -

¹⁴⁵ *Die Lehre*, Fr. 332.

¹⁴⁶ *Id.*, Fr. 333.

¹⁴⁷ *Ib.* Hoe intens Kohlbrugge zelf aan de Woordbediening verbonden is, komt naar voren in een uitspraak als deze: 'Zonder den kansel zoude ik niet meer kunnen leven'. Zie J.H.F. Kohlbrügge, *Lijst van werken en geschriften van en over Dr. H.F. Kohlbrügge*, VIII.

¹⁴⁸ *Erläuternde*, 112. Welke invloeden Kohlbrugge hier op het oog heeft, zegt hij er niet bij. Het ligt voor de hand te denken aan mystieke geluiden die in het Wuppertal te horen waren. Zie H. Klugkist Hesse, o.c., 132f.

¹⁴⁹ *Pfingst*, 59 - *Feest*, 302 -

¹⁵⁰ *Ib.* - *Feest*, *ib.* -

¹⁵¹ *Heidelberger*, 310 [71] - *A. Z.* 6, 323 -. Pregnant komt de wederzijdse betrokkenheid van Woord en Geest naar voren in *Gebete*. Nu eens heet het: 'Uw Woord vermag alles alleen door de kracht des Heiligen Geestes' (143), dan weer wordt gebeden: 'Vervul ons door de prediking van Uw Woord met Uw Heilige Geest' (56) - in Nederlandse vertaling van de hand van D. van Heyst, *Gebeden*, resp. 23, 88 -

¹⁵² *Leerrede H. Geest*, 12.

dode ten leven ¹⁵³. Kohlbrugge's wedergeboorteleer laten wij thans buiten beschouwing. Op dit moment gaat het ons om de samenhang van de prediking en de Geest. Het Woord weet te 'scheppen waar niets is'¹⁵⁴. Maar dit creatieve effect heeft het Woord blijkbaar te danken aan de verborgen, scheppende kracht van de Geest. En waar de Geest Zijn scheppend werk verricht, daar bindt Hij Zich aan het Woord.

Naast elkaar staan bij Kohlbrugge de gedachte dat de Geest *met* het Woord werkt (*cum verbo*) en de gedachte dat Hij *door* het Woord werkt (*per verbum*) ¹⁵⁵. Waar het heil geschiedt, gaan Geest en Woord gewoonlijk samen. Wat de Geest spreekt, gaat nooit buiten het Woord om ¹⁵⁶. Door Geest en Woord komt de mens aan geloof en tot vernieuwing. 'Niet door de Geest alleen, dat zou dweperij zijn. Niet door het Woord alleen, dat zou materialisme zijn'¹⁵⁷. Het zijn geen letters die levend maken, maar het is de Geest Die dit al sprekende verricht.

Op het verborgen karakter van dit Geesteswerk gaat Kohlbrugge elders nog wat dieper in. 'Uitwendig' houdt de Geest ons het Woord voor, en 'inwendig' schept Hij 'het betrouwen' op dat Woord ¹⁵⁸. Beide worden dus als twee aspecten van het ene Geesteswerk gezien: de verkondiging van het Woord van buitenaf, en de gave van het betrouwen op dat Woord aan de binnenkant. Beide aspecten horen bijeen, maar zijn niet te identificeren, omdat zij niet altijd samengaan. Kohlbrugge zegt, dat waar Gods Woord wordt verkondigd, ook Gods Geest innerlijk werkzaam is, echter 'niet bij allen, maar bij de uitverkorenen, om op Gods dag, tijd en uur het hart te verbreken'¹⁵⁹. Waar het zaligmakend toegaat - omdat de verkiezende God het wil -, gaan prediking en toeëigening van de Geest dus samen. Waar het niet zaligmakend toegaat, schrijft Kohlbrugge het achterwege blijven van het innerlijke werk van de Geest overigens niet - symmetrisch - toe aan Gods verwerping, maar aan het verzet van het menselijk ongeloof ¹⁶⁰. In later stadium hebben wij hierop in te gaan ¹⁶¹.

Wat wij thans beogen, is te laten zien dat Kohlbrugge ook inzake de samenhang van de Woordbediening en de applicatie door de Geest de spanning niet elimineert. De prediking is wel van de Heilige Geest, maar gaat niet per definitie gepaard met de innerlijke werking van de Geest. En ook andersom: de innerlijke werking van de Geest wordt niet altijd vergezeld door de prediking. Om te beginnen kan de Geest "afzonderlijk" werken waar het Evangelie onbekend is, zoals wij vernamen. Maar er is meer. Bij uitzondering maakt Kohlbrugge ook gewag van een innerlijke voorbereiding door de Heilige Geest, die aan de ontmoeting met het Woord vooraf gaat. Zo schrijft hij naar aanleiding van Zacheüs' verlangen om Jezus te zien (Lukas 19:3): 'In het hart van een zodanige (...) gaat er zo menigerlei om wat hem zelf vreemd en onbekend is. Dit is het verborgen trekken van de Vader tot de Zoon, gewerkt door de Heilige Geest'¹⁶². Dat dit verborgen trekken geen alibi voor lijdelijk ongeloof mag

¹⁵³ Johannes 3, 8 [48].

¹⁵⁴ Matthäus 1, 68. Vgl. Pfingstpredigt über Apostelgeschichte Kap. 2, 1-21, 7 [59].

¹⁵⁵ Leerrede H. Geest, 8, 16, 19; Pfingst, 38 - Feest, 280 -; Heidelberger, 464 [71] - Neun Predigten 1871, 70 -

¹⁵⁶ Heidelberger, 311 - A. Z. 6, 323 -

¹⁵⁷ Ib. - A. Z., ib. - Vgl. A. Z. 10, 223.

¹⁵⁸ Leerrede H. Geest, 22.

¹⁵⁹ Heidelberger, 310 [71] - A. Z. 6, 323 -

¹⁶⁰ Die Lehre, Fr. 336.

¹⁶¹ Zie hoofdstuk X.

¹⁶² Die Herrlichkeit II, 82 [50] - Tw. 11-12, 117 -

zijn, blijkt uit zijn commentaar op Johannes 6:44 ¹⁶³. Hoe trekt de Vader? 'Moet ik dan daarop stil wachten of Hij mij trekken wil of niet? Gij hoort het Woord (...). In het Woord ligt het. Daarmee trekt God de Vader u tot de Zoon. Tot de Zoon heen, anders zijt gij verloren!' ¹⁶⁴ Met erkenning van een aan de prediking eventueel voorafgaande verborgen trekking door de Geest, wil Kohlbrugge blijkbaar toch graag articuleren dat de reguliere trekkracht van de Geest onder de prediking plaatsvindt.

Het is evident dat Kohlbrugge's hoge achting voor de Heilige Geest hem niet brengt tot degradatie van de prediking. Het omgekeerde is het geval. Want men ontvangt de Geest niet 'als men Gods Woord, de prediking van Zijn heil veronachtzaamt, te lui is om zich daarin te oefenen en niet begeert daarin onderwezen te worden. De Heilige Geest en de onderwijzing gaan hand in hand' ¹⁶⁵. En ieder die om de Geest verlegen is, wordt verwezen naar de plek waar Hij Zich vinden laat, namelijk de kerkdienst met zijn Woordverkondiging, loflied en gebed ¹⁶⁶. Daar laat de Geest Zich ontmoeten. Daar mogen wij Zijn intocht-wachten. De Geest wil onze 'Gast' zijn 'op het gebed' ¹⁶⁷. Waar wij de naam van de Heere Jezus aanroepen en 'de sprong in de zee van Gods hartgrondige barmhartigheid wagen, zonder te zien of te gevoelen, daar is Hij wel aanwezig, deze edele Gast' ¹⁶⁸.

Samenvatting

Hoe onontbeerlijk de akte van het geloof volgens Kohlbrugge ook is, zij berust niet op de creativiteit van de mens. Het heil, inclusief het geloven, ontspringt aan slechts één bron, namelijk aan Gods creatieve genade. Het ontstaan en voortbestaan van het geloof zijn hieraan te danken. God schept en schraagt dit geloof door Zijn Geest. Het is de Geest Die met en door het gelezen en gepredikte Woord het hart van de mens tot overgave brengt. Op de herkomst van de geloofsakte heeft Kohlbrugge een voluit pneumatologische visie.

2. Kohlbrugge's visie in het licht van de Reformatie

2.a. Luther (1483-1546)

Wij willen nu onderzoeken hoe Luther met de onderhavige thematiek omgaat.

In de eerste plaats treffen wij ook bij Luther een *zondeleer* aan die in radicaliteit niet onderdoet voor die van Kohlbrugge. 'Was an dem Menschen ist, seiner Geburt und Vernunft halben, das ist nur Sünde und Verderbniss, dadurch er den Zorn Gottes auf sich ladet' ¹⁶⁹. De van God vervreemde mens is *vlees*. R. Prenter attendeert erop

¹⁶³ "Niemand kan tot Mij komen, tenzij de Vader Die Mij gezonden heeft, hem trekt".

¹⁶⁴ *De Artikelen*, 19 ['59]. In het handgeschreven afschrift van de Duitse tekst: 'Im Worte liegt 's; damit zieht Gott der Vater dich, dich, dich zum Sohne hin' (Archief III B 9).

¹⁶⁵ *Heidelberger*, 284 - *Schriftverklaringen over verschillende texten*, no. 331/332 -

¹⁶⁶ *Pfingst*, 48 ['63] - *Feest*, 290 -

¹⁶⁷ *Id.*, 49 - *Feest*, 291 -

¹⁶⁸ *Id.* - *Feest*, *ib.* -

¹⁶⁹ Aang. in Th. Harnack, *Luthers Theologie II*, 47. Harnack merkt op: 'Das Verständnis der Christologie und Soteriologie Luthers musz dem verschlossen bleiben, der seine Ponerologie nicht richtig und vollständig erkannt hat' (*id.*, 62).

dat de tegenstelling vlees-geest bij Luther niet antropologisch gedacht is - waarbij de geest het edeler deel van de mens zou betekenen en het vlees zijn zinnelijke natuur -, maar dat deze tegenstelling 'aus einer theologischen Schau kommt'. *Spiritus* is de gehele mens, voorzover hij beheerst is door Gods Geest, en *caro* is eveneens de totale mens, voorzover hij Gods Geest niet heeft. 'Es gibt im Menschen in seiner Gottesferne keinen Teil seines Wesens mehr, der nicht durchtränkt wäre von der Eigenliebe, der concupiscentia'¹⁷⁰. Het wezen van de zonde ziet Luther niet gelegen in de "lagere", zinnelijke faculteiten van de mens, maar 'im Ich-willen, der sich in erster Linie gerade in der "höheren", "geistigen" Natur verbirgt'¹⁷¹.

Zoals wij Kohlbrugge de zondaar 'durchteuffelt' hoorden noemen, zo lezen wij bij Luther over de mensen buiten God: 'Der teuffel (ist) ihr Gott, der sie also treibet, less: sie nicht feiren und rugen (sc. ruhen), so lange sie etwas vermügen'¹⁷². Terwijl de mens oorspronkelijk 'gottähnlich' was, is hij nu 'dem Teufel gleich worden, da er wider Gottes Wort, hat wollen Gott gleich werden'¹⁷³. De mens moet nu éénmaal beeld zijn, hetzij van God, hetzij van de duivel, 'denn nach welchem er sich richtet dem ist er ähnlich'¹⁷⁴. Vooral ook worden wij aan Kohlbrugge herinnerd wanneer Luther de kiem en kern van de zonde omschrijft als ongeloof¹⁷⁵. Hij noemt het de 'Hauptsünde, die vor Gott stinkt'¹⁷⁶. Dit impliceert voor Luther evenmin als voor Kohlbrugge, dat er in het geheel niet van "geloof" sprake zou zijn. Wij zondigen mensen geloven in onszelf, 'als wären wir selbst Gott und Herren auf Erden'¹⁷⁷. Het subtiële hierbij is dat deze eigendunkelijke mens zijn "godsdienst" gebruikt voor eigen doeleinden. 'Der Mensch ist so sehr in sich verkrümmt [*incurvatus in se*], dass er nicht nur die leiblichen, sondern auch die geistlichen Güter sich selbst zudreht und

¹⁷⁰ Prenter, *Spiritus Creator*, 23, vgl. 87. Vgl. E. Ellwein, *Summus Evangelista*, 16; P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 138-140; inz. B. Hägglund, 'Luthers Anthropologie', in H. Junghans (Hrsg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, 64; B. Rothen, o.c., 151.

¹⁷¹ R. Prenter, o.c., 53f. Vgl. E. Seeberg, *Luthers Theologie II*, 237; K. Exalto, 'Inleiding', in *Psalm 51, Maan van Luther*, 12. In zijn Galatencommentaar schrijft Luther: 'Paulus versteht unter Fleisch die höchste Gerechtigkeit, die Weisheit, die Gottesverehrung, die Religion, den Intellekt, den Willen, so hoch und grosz das alles in der Welt sein kann' (*WA* 40 I, 244, vert. in H. Kleinknecht, *Luthers Epistel-Auslegung 4.*, 95). Vgl. ook L. Pinomaa, *Siege des Glaubens*, 47. Pinomaa attendeert op Luthers 'diametral entgegengesetzte Position' t.o.v. Erasmus, die, in Augustijnsspoor, de geest van de mens veeleer beschouwt als 'das Göttliche im Menschen und den Leib als das Minderwertige in Tierische'. Zie ook id., 182: 'Die Reformation hat die Verknüpfung des Gegensatzes von Sünde und Heiligkeit mit der von Materie und Geist und damit den neuplatonischen Einfluss beseitigt (...). Er (sc. Luther) konnte pointiert sagen, dass die Seele sei eher Fleisch zu nennen als der Leib, denn in ihr lebt der wirkliche Ursprung der Sünde'.

¹⁷² *WA* 31 I, 119. Vgl. *WA* I, 120: 'Und (sie) müssen also yms teuffels dienst einher rennen, stürmen und poltern, so er sie treibt und iagt, Sie können nicht ablassen, noch sich auffhalten'. Terzijde merken wij op dat de spelling van de zestiende-eeuwse Duits, het zogeheten Frühneuhochdeutsch, veel onregelmatigheden vertoont, waarbij een fonetische schrijfwijze geen uitzondering is. Zie 'Zum Verständnis der Luthersprache', in *Anhang und Dokumente*, toegevoegd aan *D. Martin Luther. Die gantze Heilige Schrift Deudsch 1545*, 292.

¹⁷³ Aang. in Th. Harnack, *Luthers Theologie I*, 200. Vgl. B. Hägglund, o.c., 72.

¹⁷⁴ Ib. Overigens is de plaats die de duivel in Luthers theologie inneemt van aanzienlijk meer betekenis dan in die van Kohlbrugge. Zie H. Obendiek, *Der Teufel bei Martin Luther*, passim; P. Bühler, *Die Anfechtung bei Martin Luther*, 6; P. Althaus, o.c., 144-150; H.A. Oberman, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, inz. 133ff., 322f.

¹⁷⁵ Id. 198. Vgl. L. Pinomaa, *Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers*, 69, 71; A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte II*, 287; P. Althaus, o.c., 131; H.J. Iwand, *Luthers Theologie*, 69; B. Hägglund, o.c., 72; Rothen, o.c., 152. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*, 753, schrijft: 'Niemand hat vor Luther die Sünde ernst erfasst wie er, weil er sie misst an dem Glauben, d.h. religiös werthet'.

¹⁷⁶ Aang. in E. Ellwein, o.c., 59.

¹⁷⁷ Aang. in P. Althaus, 131. Vgl. Th. Harnack, ib.; H.J. Iwand, 'Sed originale per hominem unum. Ein Beitrag zur Lehre vom Menschen', in *Glaubensgerechtigkeit*, 192f.

sich in allem sucht'¹⁷⁸. Deze "religie" noemt Luther vlees ¹⁷⁹.

Wij signaleren bij Luther dezelfde ontmaskering van religie en ethos buiten Gods genade als bij Kohlbrugge. Juist daar zondigt de mens het meest, waar hij met de grootste ernst en toewijding Gods Wet in eigen kracht vervullen wil ¹⁸⁰. Het is hem slechts middel om zichzelf te handhaven. Hij kan niet willen dat God Góð is ¹⁸¹. Hij wil het zelf zijn ¹⁸². Dit sluit niet uit dat deze zichzelf verafgodende mens ook afgoden buiten zichzelf creëert. Wanneer hij zich op aardse goederen verlaat in plaats van op de levende God, fungeren deze afgoden slechts als een verlengstuk van het eigen ik, waarover hij 'selbstherrlich' beschikken kan ¹⁸³. Het frappeert dat Luther deze afgodendienst zich ook ziet manifesteren als werkgerechtigheid. V. Vajta schrijft: 'Denn die Abgötterei hängt mit der Werkgerechtigkeit zusammen, in deren Wesen es liegt, sich ihren Gott als durch bestimmte Leistungen beeinflussbar zu denken. In diesem Sinne kann Luther besonders auf die Mönche als "fabricatores deorum" hinweisen'¹⁸⁴. Eigen prestaties vormen zo het voorwerp van vertrouwen. Het is afgodisch zelfvertrouwen. Al spreekt Luther in dit verband formeel niet over "het zichtbare" zoals Kohlbrugge, materieel zijn diens gedachten over het vertrouwen op het zichtbare sterk aan Luthers zojuist gemelde zienswijze verwant.

Het tweede moment van affiniteit betreft het *natuurlijk Godsbesef*. Ook volgens Luther is er bij de mens van nature tot op zekere hoogte sprake van Godskennis. Zonder een *notio* van God in de mens, laat zich de verering van afgoden niet denken ¹⁸⁵. Dat ook Luther deze kennis omschrijft als een overblijfsel van het beeld Gods, is ons niet gebleken. Hij volstaat met te stellen dat zij van God Zelf komt. Hij gaf haar alle mensen mee. 'Solch Licht und Verstand ist in aller Menschen Herzen und lässt sich nicht dämpfen noch löschen'¹⁸⁶. Hoe vult Luther deze kennis in? Als een in verstand en geweten ingegrift besef van goed en kwaad ¹⁸⁷, als een besef van Gods goedheid en hulpvaardigheid ¹⁸⁸, maar ook van Zijn rechtvaardigheid, waarmee Hij de zonde straft ¹⁸⁹. Luther noemt het een kennis uit de Wet ¹⁹⁰.

¹⁷⁸ WA 56, 356. Aang. en vert. in P. Althaus, o.c., 132. Vgl. S. Kettling, 'Die Rechtfertigung des Gottlosen', in K. Heimbucher (Hrsg.), *Luther und der Pietismus*, 80; J.T. Bakker, *Coram Deo*, 29v. G. Ebeling, *Luther*, 153, is van oordeel dat voor Luther het ongelof daarom 'die Grundsünde' is, omdat het niets anders is dan 'das Beharren beim Prinzip der Selbstrechtfertigung'.

¹⁷⁹ P. Schempp, *Luthers Stellung zur Heiligen Schrift*, 12. Vgl. P. Althaus, o.c., 138f.: 'Der Mensch ist "Fleisch" gerade auch in seiner Geistigkeit (...), mit seinen besten und höchsten Kräften, also gerade in seinem Ethos und in seiner Frömmigkeit, als *homo religiosus*'.

¹⁸⁰ P. Althaus, o.c., 135. Vgl. J.T. Bakker, o.c., 34; A. Siirala, *Gottes Gebot bei Martin Luther*, 279; L. Schuurman, *Confusio regnorum*, 297: 'Die Spitze der Sünde ist, eine eigene Rechtfertigkeit coram Deo zu stiften'.

¹⁸¹ S. Kettling, *ib.*

¹⁸² P. Althaus, o.c., 133: 'Letzten Endes will er sich selbst in seinen Werken genieszen und sich als Götzen anbeten'. Vgl. H.M. Müller, *Erfahrung und Glaube bei Luther*, 19.

¹⁸³ *Id.*, 131.

¹⁸⁴ V. Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, 12f. Vgl. B. Rothen, o.c., 158.

¹⁸⁵ P. Althaus, o.c., 27.

¹⁸⁶ Aang. in P. Althaus, *ib.* Ook in H. Bornkamm, *Luther und das Alte Testament*, 45.

¹⁸⁷ Th. Harnack, o.c. II, 71, 74; H. Bornkamm, o.c., 111. Vgl. P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, 36. Vgl. over het geweten bij Luther, A. de Reuver, 'Woord en geweten. Over Luthers gevangen geweten', in *Kerkbladje* 78 (1987) 13-37.

¹⁸⁸ *Id.*, 74. Vgl. H. Bornkamm, o.c., 45; P. Althaus, *Die Theologie*, 27f.

¹⁸⁹ Th. Harnack, *ib.*

¹⁹⁰ Th. Harnack, o.c., 70. Vgl. P. Althaus, o.c., 30. Zie voor de *lex naturae*, A. Siirala, *Gottes Gebot bei Martin Luther*, 38; P. Althaus, o.c., 218f. Zie voor Kohlbrugge, noot 33.

Het effect van deze kennis is evenwel teleurstellend. Het verstand van de mens weet wel dát God er is, maar niet Wie en hoe Hij is. Zij 'spielt der blinden kuh mit Gott und thut eytel feyl griffe'¹⁹¹. 'Darumb ists gar eyn gros unterscheyd, wissen, das eyn Gott ist, und wissen, was odder wer Gott ist. Das erste weys die natur und ist ynn allen hertzen geschriben. Das ander leret alleine der heylige geyst'¹⁹². Dicht tegen Kohlbrugge's visie dat in ieders geweten de noodzaak van genoegdoening sluimert, ligt Luthers gedachte dat de natuurlijke mens probeert via eigen prestaties God te verzoenen¹⁹³. Zo karikaturiseert men de ware God tot een heidense god naar de aard van het moralisme¹⁹⁴.

Hoe hoog Luther ook kan opgeven van het verstand als schone scheppingsgave¹⁹⁵, tot ware Godskennis acht hij het niet in staat. Het is door de zondeval zo verblind dat het zich de verzoening met God slechts als resultaat van werkgerechtigheid kan denken¹⁹⁶. Het *simul iustus et peccator* is de ratio een ware aanstoot¹⁹⁷. In uiterst negatieve bewoordingen laat Luther zich, althans in deze samenhang, over de rede uit¹⁹⁸. Evenzo over de natuurlijke Godskennis. Zij komt wel van God, maar is door de zonde geperverteerd¹⁹⁹. Zij is in zoverre dienstig, dat zij de niet te verontschuldigen positie van de zondaar accentueert²⁰⁰. Haar echec is dat zij genade vervangt door werk²⁰¹. Alle Godsverering blijft *idolatria* zolang zij niet in de *fides Jesu Christi* geschiedt²⁰².

¹⁹¹ WA 19, 207. Vgl. B. Lohse, *Ratio und Fides*, 59; G. Ebeling, o.c., 263f.

¹⁹² WA 19, 207. Vgl. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, 253: het verstand is inzake de ware Godskennis 'stockblind'; L. Pinomaa, *Sieg des Glaubens*, 57.

¹⁹³ V. Vajta, o.c., 20. Vgl. H.J. Iwand, o.c., 78.

¹⁹⁴ P. Althaus, o.c., 29.

¹⁹⁵ Id., 65. Vgl. B. Lohse, o.c., 55-58; G. Ebeling, *Luther*, 98; A. Adam, o.c., 287. Vgl. B. Rothen, o.c., 194f.

¹⁹⁶ Id., 69. Vgl. B. Lohse, o.c., 69f. Lohse wijst op Luthers nauwe verbinding tussen *ratio* en *voluntas*. Luther kan ze beide samenvatten met het ene begrip *liberum arbitrium*, door welke vrije wil de mens zich denkt te kunnen rechtvaardigen voor God.

¹⁹⁷ Ib. Vgl. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, 254; 'Das ist die tugent des naturlichen liechts, das es nur tobett widder das ware liecht'. Vgl. voor het "widervernünftige" karakter van de openbaring, H.M. Müller, o.c., 73,79.

¹⁹⁸ Id., 70. In zaken van het heil is de rede niets dan 'dwaasheid, dood en duisternis'. Deze 'Herrin Vernunft' is 'eine Hure oder Metze'. Vgl. B. Lohse, o.c., 72. In dit verband valt ook te wijzen op Luthers formule: 'Der ganze Aristoteles verhält sich zur Theologie wie Schatten zu Licht'. Zie B. Lohse, o.c., 74f.; H.A. Oberman, o.c., 169; ook W. van 't Spijker, 'Calvijn tussen Reformatie en Orthodoxie', in *Geest, Woord en Kerk*, 142, die attendeert op Luthers bekende uitspraak in de *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), dat men slechts theoloog kan worden zonder Aristoteles. Vgl. het citaat in H.J. Iwand, o.c., 128: 'Willst du dem bösen Feind nicht ins Netz fallen, so lasz ihr Klügeln, Dünkeln und Subtilitäten fahren und halt dich an das göttliche Wort. Da kreuch' hinein und bleib drinnen wie ein Hase in seiner Steinritze' Vgl. ook E. Seeberg, o.c., 235; G. Ebeling, *Lutherstudien II*, 271: 'Luther kann die ratio als fons fontium malorum bezeichnen'.

Voor Luthers benadering van de verhouding theologie - filosofie is instructief, G. Ebeling, *Luther*, 79-99. Ebeling wijst erop dat het Luther niet gaat om een lichtvaardige verachting van de filosofie als zodanig - hij is zelf immers een 'scharfer und gründlicher Denker'(82) -, maar om de beperking van haar betekenis (95f.). Vgl. B. Lohse, o.c., 105f., 135; H.A. Oberman, 'Werden und Wertung der Reformation: Thesen und Tatsachen', in *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, 24-29; W. van 't Spijker, 'Gereformeerde Scholastiek II', in *Th. Ref. XXIX* (1986) 18-23; B. Rothen, o.c., 108,176f.; H.N. Hagoort, *Wijsheid van het vlees. Over 97 onbekende stellingen van Maarten Luther*, passim. De rooms-katholieke Lutherkenner O.H. Pesch, *Hinführung in Luther*, 76, is van gedachte dat Luthers beoordeling van de scholastieke theologie niet vrij van misverstand is. Zie voor een genuanceerde en zeer verhelderende uiteenzetting van Luthers verhouding tot de Scholastiek, A.E. Mc Grath, *Reformation Thought. An Introduction*, 50-65, 70-78.

¹⁹⁹ P. Althaus, o.c., 29.

²⁰⁰ G. Heintze, *Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium*, 115.

²⁰¹ Zie H.J. Iwand, o.c., 78f.

²⁰² Aang. in G. Heintze, o.c., 116.

Als derde punt van overeenkomst maken wij melding van de exclusiviteit der *genade* met betrekking tot de herkomst van het geloof. Het geloof is geen menselijke gedachte die iemand zelf kan voortbrengen. Het is God Die dit licht in het hart ontsteekt²⁰³. Het 'zelfgemaakte geloof' is een waan, waarmee God niets van doen heeft²⁰⁴. Luther brandmerkt de poging om zelf het geloof op te brengen als pretentie en arrogantie. Op deze manier maakt men aanspraak op een creativiteit die alleen aan God de Schepper voorbehouden is. Het is niet alleen een illusie, maar zonde tegen God²⁰⁵. Geloven ontspringt niet aan de menselijke wil, maar aan de wil van God²⁰⁶. Befamd is de dertiende these van Luthers *Heidelberger Disputatie* (1518): 'De vrije wil is na de zonde(val) een zaak die louter uit een naam bestaat, en wanneer de wil doet wat in zijn vermogen is [*quod in se est*], begaat zij doodzonde'²⁰⁷.

Evenals voor Kohlbrugge sluit deze strikt genadige herkomst van het geloof voor Luther niet uit maar in, dat God dit geschenk uitreikt op de wijze van aanbod en gebod. 'Drumb sihe, wie eynen gnedigen gott und vatter wir haben, der unsz nit allein sund vorgebung zu sagt, szondern auch gepeut bey der aller schweresten sund, wir sollen glauben, sie sein vorgeben, und unsz mit dem selben gepott dringt zum frölichen gewissen (...)'²⁰⁸.

In de vierde plaats mag men ook aangaande Luthers theologie van een *pneumatologische grondtrek* spreken. R. Prenter, die een omvangrijke studie gewijd heeft aan Luthers pneumatologie, verklaart: 'Ueberall stöszt man in den entscheidenden Zusammenhängen (sc. in Luthers Theologie) auf Gedanken über den Heiligen Geist'²⁰⁹. Prenter komt tot de opmerkelijke conclusie, dat Luthers pneumatologie 'nicht irgendwo am Rande' ligt, maar dat zij 'der eine Mittelpunkt in Luthers

²⁰³ *WA* 52, 658. Vgl. U. Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, 225. Vgl. P. Schempp, o.c., 12, 50.

²⁰⁴ *WA* 10 III, 356. Vgl. *WA* 10 III, 355: 'Diser glaub ist ein creatur des menschen, darumb ist er gleich wie der schaum auf dem wasser oder der gest auff dem bösen bier'.

²⁰⁵ P. Althaus, o.c., 52.

²⁰⁶ K. Schwarzwälder, *Theologia crucis*, 89. Vgl. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung* 179f.; E.-W. Kohls, *Luther oder Erasmus II*, 144f.

²⁰⁷ *WA* 1, 354: *Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter*. Vgl. E. Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*, 147; E.-W. Kohls, o.c., 134. Vgl. voor Luthers strijd over de vrije wil, H. Bornkamm, *Martin Luther in der Mitte seines Lebens*, 368-405. Zie voor de axiomatische, in de Scholastiek door velen aangehangen stelling: *facientibus quod in se est deus non denegat gratiam*, F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 448f; H. Boehmer, *Der junge Luther*, 90, 120; H.A. Oberman, *The harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, 132-145; van dezelfde, 'Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte spätmittelalterlicher Theologie', in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964) 251-282; A. Adam, o.c., 158; H.J. Iwand, *Gesetz und Evangelium*, 291f.; O. Bayer, *Promissio*, 131-134; H.A. Oberman, 'Wir sein bettler. Hoc est verum. Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation', in *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, 102-105; W. van 't Spijker, ' "Extra nos" en "in nobis" bij Calvijn in pneumatologisch licht', in *Th. Ref.* XXXI (1988) 273v.; B. Hamm, *Promissio, Pactum, Ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre*, 380f. S.E. Ozment, *Homo Spiritualis. A comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-16) in the context of their theological thought*, 159-182, 207-209, wijdt een uitvoerige beschouwing aan Luthers receptie van en kritiek op deze these. Hij komt tot de slotsom: 'Luther is convinced that all that man can think and do is beside the point before God and in the face of sin and death' (209). Vgl. ook de belangrijke informatie in F. van der Pol, *Duistere Middeleeuwen in het licht*, 6v. (noot 4), 17. Van der Pol concludeert: '(...) de distantie tussen Luther en de laat-middeleeuwse theologie is hier principieel en radicaal'.

²⁰⁸ *WA* 2, 717. Vgl. K. Exalto, *De roeping*, 31v.

²⁰⁹ Prenter, o.c., 7. Vgl. J. Koopmans, *Het oudkerkelijk dogma in de Reformatie, bepaaldelijk bij Calvijn*, 105: 'De reformatoren zijn de eersten geweest, die aan het dogma van den Geest volkomen recht hebben doen wedervaren'.

Verständnis des Evangeliums' vormt ²¹⁰. Hij is van mening dat zonder het rechte zicht op Luthers leer van de Heilige Geest al diens gedachten over Christus, over de rechtvaardiging, de sacramenten en over geloof en liefde 'in eine grosse Ideologie unter dem Vorzeichen des Gesetzes verwandelt sind'²¹¹. Het treffende hierbij is dat Luther 'de Heilige Geest niet zo vaak en zo uitdrukkelijk noemt', terwijl het werk van de Geest toch al zijn spreken doortrekt ²¹². Bij Kohlbrugge ligt dit niet anders. Wat in dit kader eveneens opvalt, is dat ook in Luthers pneumatologie het hoofdaccent valt op het applicatieve werk van de Geest. Het kosmische aspect ervan ontbreekt bij hem weliswaar niet ²¹³, maar uit Prenters studie krijgen wij toch sterk de indruk dat het hierbij min of meer om een randgedachte gaat. Al is Kohlbrugge in dit opzicht nog eenkenner, hij gaat stellig in Luthers spoor.

De vijfde analogie is de notie dat de Heilige Geest de *auteur* is van het geloof. 'Ich gleube, das ich nicht aus eigener vernunft noch krafft an Jhesum Christ meinen Herrn gleuben odder zu jm komen kan, Sondern der Heilige geist hat mich durchs Evangelion beruffen'²¹⁴. Het staat voor Luther vast: 'Es mag niemand got noch gottes wort recht vorstehen, er habs denn on mittel von dem heyligen geyst'²¹⁵. Het geloof is wel uit het gehoor, maar dat is het niet automatisch. Wat zich in de totstandkoming van het geloof voltrekt, is niet minder dan een wonder van de Geest, Die de vonk doet overspringen, zodat het hart zich voor de boodschap opent ²¹⁶. Luther gelooft dat 'ynn und tzu dem vatter durch Christum und seyn leben, leyden, sterben und alles was von yhm gesagt ist, niemand kummen noch ettwas desselben erlangen mag on des heyligen geysts werck, mit wilchem der vatter und der sun mich und alle die seynen ruret, wecket, ruffet, tzeucht (...)'²¹⁷. Het is de Geest Die 'in uns wircket unnd den glawben anzundt'²¹⁸. De Geest is de 'schulmeister', Die het Woord met vurige vlammen in het hart schrijft ²¹⁹. Zoals de oorsprong, zo is ook de continuïteit van het geloof aan de Geest te danken ²²⁰.

In de zesde plaats constateren wij sterke congenialiteit tussen Luther en Kohlbrugge inzake de relatie van *Woord en Geest*. Ook voor Luther is het de Heilige Geest Die de Schrift moet uitleggen ²²¹. 'Die Schriften können nur in dem Geist verstanden werden [*intelligere*], in dem sie geschrieben sind'. Maar meteen laat Luther blijken hoe nauw hij zich de band tussen Geest en Schrift denkt, als hij

²¹⁰ Id., 299.

²¹¹ Id., 204.

²¹² C. Graafland, 'Luthers leer van Woord en Geest in relatie tot het gereformeerd protestantisme', in C. Graafland e. a. (red.), *Luther en het gereformeerd protestantisme*, 207.

²¹³ R. Prenter, o.c., 194-197, vgl. 188.

²¹⁴ *WA* 30 I, 367. Vgl. H. Thimme, 'Martin Luther als Prediger', in K. Heimbucher (Hrsg.), o.c., 31.

²¹⁵ *WA* 7, 546. Met 'ohne Mittel' bedoelt Luther: zonder bijdrage van de mens.

²¹⁶ F. Beisser, *Claritas Scripturae bei Martin Luther*, 173. Vgl. R. Prenter, o.c., 128: 'Aber Christi reale Gegenwart (sc. im Worte) ist ein *Wunder*, das Wunder nämlich, das der Heilige Geist tut (...)'. Op de verhouding Woord-Geest gaan wij aanstonds in.

²¹⁷ *WA* 7, 218.

²¹⁸ *WA* 9, 632.

²¹⁹ *WA* 33, 273. Vgl. G. Ebeling, o. c., 389.

²²⁰ J.C.S. Locher, *De leer van Luther over Gods Woord*, 320.

²²¹ Aang. in A. Adam, o.c., 281. Vgl. P. Schempp, o.c., 52; F. Beisser, o.c., 161; A. Ganoczy und S. Scheld, *Die Hermeneutik Calvins*, 55. B. Rothen, o.c., 72, schrijft: 'Der Heilige Geist wird nicht Wort, sondern er erinnert an das Wort und erhält bei ihm (...). Wer von einer "Wortwerdung" ("Inverbation") des Geistes redet, vermischt die Personen der Trinität'.

hieraan toevoegt: 'Dieser Geist kann nirgends gegenwärtiger und lebendiger gefunden werden als eben in seinen heiligen Buchstaben, die er schrieb'²²². Met F. Beisser is te zeggen dat de Schrift voor Luther haar 'absolute Autorität gewinnt' door de Heilige Geest ²²³. Wij treffen hier naar ons inzicht een zelfde spanning aan als bij Kohlbrugge. Enerzijds is de Geest aan de Schrift gebonden en is Hij nergens levendiger te vinden dan daar, anderzijds is er in zoverre sprake van een overwicht van de Geest, dat Hij het is Die de Schrift autoriteit verleent in het hart.

Bij "het Woord" denkt Luther overigens vaker aan het gepredikte Woord - de *viva vox evangelii* - dan aan het geschreven Woord, de Schrift ²²⁴. Ook dan treffen wij dezelfde correlatie aan. Er tekenen zich twee lijnen af. Volgens de ene lijn is de verbinding tussen Woord en Geest zo nauw, 'dat het erop kan lijken, alsof zij in elkaar opgaan'²²⁵. Zo kan Luther zeggen dat het Woord de mens gevangen neemt en zich onmiddellijk als Woord Gods aan de mens bewijst, - en dit is het 'Zeugnis des Heiligen Geistes' in het hart ²²⁶. Het getuigenis van de Geest valt zo samen met het zelfgetuigenis van het Woord ²²⁷. Woord en Geest verhouden zich als glans en hitte van de zon, of als stem en adem bij het spreken. Zij horen onlosmakelijk bijeen ²²⁸. Hoge lof zwaait Luther de prediking ook toe in de gedachte, dat God Zijn Geest niet anders geeft dan zo, dat het hoorbare Woord vooropgaat ²²⁹. De Geest komt 'mit und durch das Wort'; daaraan is Hij gebonden, verzekert Luther telkens weer ²³⁰.

Toch valt er bij Luther ook onmiskenbaar een andere lijn te ontwaren, namelijk deze, dat God door de werking van Zijn Geest het Woord effectief maakt, bij wie en wanneer Hij wil ²³¹. Weliswaar gaat het Woord voorop en heeft de Geest geen

²²² Aang. in F. Beisser, o.c., 169. Vgl. het citaat in B. Rothen, o.c., 237: 'Das menschliche Herz versteht das nicht und glaubt nicht, dasz etwas so Wertvolles, nämlich der Hl. Geist, allein aufs Hören des Glaubens hin gegeben wird'.

²²³ Id., 180. Vgl. B. Rothen o.c., 42. Terecht onderstreept deze auteur, o.c., 62, dat dit voor Luther niet betekent dat het gezag van de Schrift *berust* op het getuigenis van de Geest. Luther heeft dit gezag 'als vorgegeben anerkannt' (vgl. ook 52).

²²⁴ A. Adam, o.c., 280. Vgl. J.C.S. Locher, o.c., 246-248; W. von Loewenich, *Luther als Ausleger der Synoptiker*, 105f.; P. Althaus, o.c., 71f. W.J. Kooiman, *Luther en de Bijbel*, 155; E. Bizer, *Theologie der Verheissung*, 284; G.C. Berkouwer, *De Heilige Schrift II*, 394v.: 'Dit accent op de prioriteit of het "primaat" van het gesproken Woord sluit bij Luther echter geenszins uit de grote aandacht voor het *geschreven* Woord'; C. Graafland, o.c., 20; B. Rothen, o.c., 38f., vgl. 53f., waar Rothen een belangrijke correctie aanbrengt op die voorstelling van zaken waarin het geschreven Woord wordt gedevalueerd ten gunste van het gesproken Woord.

²²⁵ C. Graafland, o.c., 209. Vgl. J.C.S. Locher, o.c., 321.

²²⁶ Aang. in P. Althaus, o.c., 44. Vgl. J.C.S. Locher, o.c., 322.

²²⁷ P. Althaus, ib.

²²⁸ Id., 44f.

²²⁹ Id., 43. Vgl. R. Prenter, o.c., 109; G. Ebeling, *Luther*, 119; E. Ellwein, o.c., 55; F. Beisser, o.c., 164: 'Solch Wort mus vorher gehen (...), also, das mans nicht umbkere und einen heiligen Geist trewme, der on Wort und vor dem Worte wircke, sondern mit und durch das Wort kome und nicht weiter gehe, denn so weit solch Wort geher'.

²³⁰ F. Beisser, o.c., 165. Vgl. J.C.S. Locher, o.c., 322; R. Prenter, o.c., 109. Prenter wijst erop dat deze gedachte niet eerst in de polemie met de Dopers opkomt - daardoor wordt zij te meer geaccentueerd -, maar bij Luther al veel eerder voorkomt (id., 110, 256). Evenals volgens Kohlbrugge geschiedt ook volgens Luther de werking van de Geest zowel *cum verbo* als *per verbum*. Hij gebruikt beide praeposities vaak in één adem. Wanneer H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek IV*, 437, het verschil tussen Luthers en Gereformeerden aldus omschrijft, dat volgens de Gereformeerden de Heilige Geest zich paart *met* het Woord, terwijl de Geest volgens de Luthers werkt *door* het Woord, is niet alleen met J. Veenhof, *Revelatie en Inspiratie*, 500, te zeggen dat deze omschrijving historisch gezien aanvechtbaar is, maar ook dat hier voor Luther zelf beslist geen dilemma ligt. Vgl. voor de kwestie *per-cum*, R. Prenter, o.c., 254f.; A.A. van Ruler, *Theologisch Werk III*, 67; G.C. Berkouwer, *De zonde I*, 207-213; van dezelfde *De Heilige Schrift I*, 74; C. Graafland, *De zekerheid van het geloof*, 39.

²³¹ P. Althaus, o.c., 45. Vgl. voor beide lijnen L. Pinomaa, *Sieg des Glaubens*, 128; O. H. Pesch, o.c., 140-143.

andere inhoud dan het Woord ²³², maar Hij is het toch die deze inhoud in het hart graveert ²³³. Een opvallende parallel met Kohlbrugge is in dit verband Luthers uitspraak: 'Christus hat gefellet (gefehlt), *quia multa praedicavit et nihil effecit, spiritus sanctus* truckt das wort in *cor*' (omdat Christus veel gepredikt heeft, maar zonder effect, drukt de Geest het Woord in het hart)²³⁴. Het Woord is primair, maar de Geest domineert.

Het is vooral R. Prenter die in zijn genoemde studie deze 'soevereiniteit van de Geest' sterk naar voren haalt ²³⁵. C. Graafland valt hem bij, wanneer hij schrijft dat wij Luther slechts dan goed verstaan, 'als wij ook (sc. naast de nauwe verbondenheid) het onderscheid tussen Woord en Geest blijven zien, waarin vooral naar voren komt dat het Woord alleen dan geloof vindt bij de mens, wanneer het door de Geest in het hart wordt gebracht'²³⁶. Met Prenter attendeert Graafland op de theologische achtergrond die deze zienswijze bij Luther heeft. 'Bewust heeft Luther zich willen stellen in de katholieke leertraditie van de Kerk der eeuwen, ook op het punt van de belijdenis aangaande de Godheid van de Heilige Geest (...). Deze God is soeverein, die zich niet laat binden dan alleen aan Zichzelf'²³⁷. Bij gelegenheid treffen wij bij Luther - zoals bij Kohlbrugge, en bij Calvijn - zelfs een doorbreking van de *ordinaria dispensatio* (gebruikelijke orde) aan. Het kan namelijk in een sporadisch geval gebeuren dat de Heilige Geest zonder het Woord het geloof werkt ²³⁸. Wij kunnen dus de Heilige Geest niet opsluiten in Zijn Woord. 'Daarom wordt het Woord Gods nooit een magisch woord'²³⁹. Naar ons besef treft Prenter Luthers bedoeling in de kern, wanneer hij stelt: 'Luther bietet kein geschlossenes System das Gott zum Diener des Menschen unter der Ordnung des Gesetzes macht, sondern sein Zeugnis lässt Raum für das konkrete kerugma, das im Dienste des Geistes den Menschen zu Gottes Diener unter der Ordnung des Evangeliums macht (...). Unter der Ordnung des Evangeliums ist Gott frei und souverän, und der Mensch ist darauf angewiesen, auf die gute Botschaft zu warten und um sie zu beten'²⁴⁰. Wat hierin over Luther is gezegd, geldt Kohlbrugge niet minder.

De *verschillen* tussen Luther en Kohlbrugge zijn binnen de thematiek die thans aan de orde is minimaal. Wij denken aan de volgende twee aspecten. Ofschoon de *natuurlijke Godskennis* voor Kohlbrugge evenmin als voor Luther een opstap is naar de bijzondere Godskennis, hoorden wij de eerste bij uitzondering tot een relatief

232 Vgl. *WA* 36, 180f.: 'Man kan sonst nicht predigen, *quam de Iesu Christo et fide*. Das ist *scopus generalis*(...). Hie her auff den Jesum Christum, *quem unicum potest praedicare spiritus sanctus*, der arm *spiritus sanctus* weis sonst nichts. *Ridetur cythaderus qui semper idem et unicum carmen* (een citerspeler die steeds een en hetzelfde liedje speelt, wordt uitgelachen). *Sic spiritus sanctus, qui tantum auff einer seyten* (snaar).'

233 P. Althaus, o.c., 47. Vgl. G. Ebeling, o.c., 106; F. Beisser, o.c., 161; C. Graafland, o.c., 210.

234 Aang. in F. Beisser, o.c., 164.

235 Prenter, o.c., 11, 201f., 249, 288.

236 C. Graafland, o.c., 210. Vgl. W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 240.

237 Ib. Vgl. Th. Harnack, o.c. I, 159; inz. R. Prenter, o.c., 202; L. Pinomaa, o.c., 127: 'Luther hebt die Freiheit des Heiligen Geistes stärker hervor, als wir vielleicht angenommen hätten'.

238 W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 223.

239 C. Graafland, o.c., 211. Vgl. R. Prenter, o.c., 249.

240 Prenter, o.c., 202. Vgl. id., 289; 'Das bedeutet nicht, dasz wir der Willkür ausgeliefert wären. Nichts ist weniger willkürlich und nichts kann uns mehr Zuversicht geben als die freie und souveräne Herrschaft des Geistes über das Wort'. De suggestie van W. Balke, *Calvijn en de doperse Radikalen*, 342, als zou Luther i.t.t. Calvijn de Geest in het Woord opsluiten, berust op een misverstand. Hetzelfde misverstand in H.J.J.Th. Quistorp, 'Calvins Lehre vom Heiligen Geist', in J. de Graaf e.a. (red.), *De Spiritu Sancto*, 140.

positieve waardering van deze natuurlijke Godskennis komen. Wij herinneren aan de uitspraak: 'Ongelukkig geslacht dat de hem aangeboren Godskennis van zich stoot'. Deze kennis is stellig niet genoeg, maar toch ook niet volstrekt negatief, want zij wordt 'geheiligt'. Luther persisteert in dit opzicht consequenter bij de breuk en de tegenstelling tussen algemeen en bijzonder. Als wij ons afvragen waardoor dit onderscheid tussen beiden wordt gemotiveerd, komt het ons voor dat het antwoord is te zoeken in beider verschillende context. Luther roeit op tegen de sterke stroom van de scholastieke *theologia gloriae*, waarin het natuurlijke denk- en kenvermogen een dominante plaats inneemt ²⁴¹. Zijn scopus is de ontmaskering van deze speculatieve metafysica, in haar samenhang met het moralisme ²⁴². Tegen dit moralisme is Kohlbrugge niet minder gekant. Ook over het natuurlijk kenvermogen is zijn oordeel niet optimistischer. Maar hij neemt in zijn tijd en omgeving nog iets anders waar dan religieuze pretentie, namelijk religieuze indifferentie, waarbij het aangeboren Godsbesef wordt 'weggeduwd'. In Kohlbrugge's tijd zit stellig niet alleen het religieuze moralisme in de lucht, maar wordt de atmosfeer ook bedreigd door de voortekenen van een antireligieus saecularisatieproces, dat het schepselmatige normbesef ondermijnt en tot wetteloosheid neigt. Al heeft dit niet zijn hoofdaandacht, ontgaan doet het hem geenszins, zoals bijvoorbeeld uit zijn *Das Amt der Presbyter* blijkt. Wij achten het niet onmogelijk dat het deze tijdgevoeligheid is die zijn somtijds positieve benadering van het aangeboren Godsbesef mede motiveert. Daarnaast valt te denken aan invloeden vanuit het Gereformeerd Protestantisme.

Het tweede aspect betreft de verhouding *Woord-Geest*. Ondanks de verregaande congenialiteit ook op dit punt, verbindt Luther de werking van de Geest sterker dan Kohlbrugge aan het Woord der *prediking*. Het is slechts een accentverschil. Ook Kohlbrugge neemt het Woord in de gestalte van de verkondiging hoog op. Maar bij hem vinden wij daarnaast, vaker en nadrukkelijker dan bij Luther, de *Schrift* vermeld als werkplaats van de Geest. Wellicht speelt hier zijn filologische aanleg een rol ²⁴³. Met dit laatste suggereren wij overigens niet dat de Bijbel voor Kohlbrugge ooit puur filologisch object van onderzoek zou zijn. De Schrift is Woord Gods en heeft boodschapkarakter. In haar persoonlijke geadresseerdheid heeft zij als zodanig al iets van prediking aan zich.

Onze conclusie is dat er aangaande de vragen rond de herkomst van het geloof overwegend sprake is van affiniteit. Kohlbrugge schrijft Luther niet over - citeren doet hij trouwens in het algemeen bij hoge uitzondering -, maar hij neemt wel zijn gedachtengoed over, om het op eigen manier te verwerken.

²⁴¹ Zie H.J. Iwand, *Vorträge und Aufsätze*, 387f; P. Althaus, o.c., 35f.

²⁴² P. Althaus, o.c., 36.

²⁴³ Zie voor Kohlbrugge's filologische begaafdheid, J. Wichelhaus, *Lebensskizze von Dr. Hermann Friedrich Kohlbrügge*, 7, 10f. Zie ook J. van Lonkhuyzen, o.c., 55, 100, 214, 257, 259, 324. Van Lonkhuyzen meldt: 'Studeren was zijn lust, de boeken waren zijn leven. Daarin "lebte und webte" hij. Vooral de vergelijkende taalstudie bleef zijn lievelingsvak. De Parijsche Polyglotte lag altijd op zijn lessenaar opengeslagen'(324). Met betrekking tot Kohlbrugge's filologische belangstelling is naast Kohlbrugge's dissertatie vooral ook illustratief de correspondentie die hij met Wichelhaus voerde. Zie *Wichelhaus-Briefe*, passim.

2.b. Calvin (1509-1564)

De tweede vergelijking die wij willen treffen is die tussen Kohlbrugge en Calvin. Ook met diens inzichten zijn ettelijke overeenkomsten aan te wijzen.

Om te beginnen vertoont beider *zondeleer* diepe verwantschap. S. van der Linde zegt niet te veel, wanneer hij stelt dat de zonde bij Calvin 'zo'n intense nadruk heeft'. Zij 'heeft ons ontaard en ontadeld, ons beroofd van de rechte kennis van onszelf en van het rechte kennen van God'²⁴⁴. Calvijns hamartiologie heeft 'uitermate donkere kleuren'²⁴⁵. Volgens T.F. Torrance is dit de consequentie van Calvijns genadeleer. 'Gerade weil das Evangelium in absoluten Begriffen von der Erlösung spricht, musz auch die Lehre von der Verderbtheit in absoluten Begriffen verkündet werden'²⁴⁶. Ofschoon zich deze these naar ons inzicht met evenveel recht laat omkeren, bevat zij wat de radicaliteit van Calvijns opvatting over de zonde betreft veel waars.

Terwijl de mens oorspronkelijk naar Gods beeld was geschapen - 'want de Schepper wilde Zijn eigen heerlijkheid in hem als in een spiegel [*quasi in speculo*] aanschouwen'²⁴⁷ -, zijn wij door de overtreding van Adam thans 'zo van God vervreemd, dat al onze krachten verdorven en verkeerd zijn'. Met deze krachten doelt Calvin op 'rede, verstand, wil en oordeelsvermogen'²⁴⁸. Frappant is dat wij Calvin - met Bernardus - in dezelfde geest als Kohlbrugge horen zeggen, dat wij zonder God '(een) niets [*nihil*]' zijn²⁴⁹. De toestand van onze ziel onderscheidt zich weinig van de dood²⁵⁰. De mens leidt een leven dat in zekere zin met de dood is verweven [*implicita*]²⁵¹. Er is sprake van *corruptio totalis* (algeheel bederf)²⁵². Calvin typeert de situatie van de gevallen mens voortdurend met woorden als *per-versitas*, *depravatio*, *corruptio* (verkeerdheid, misvorming, bederf)²⁵³. Schijnbaar hiermee in tegenspraak klinkt Calvijns verklaring, dat nog enige tekenen van Gods beeld in ons zijn overgebleven, of dat het beeld Gods 'bijna is uitgeblust'²⁵⁴. Deze resten en sporen van Gods beeld hebben echter betrekking op 'natuurlijke gaven', die ons 'van de dieren onderscheiden'²⁵⁵, waarbij Calvin denkt aan het onderscheidingsvermogen tussen goed en kwaad²⁵⁶ en vooral aan de rede en het bewustzijn²⁵⁷.

²⁴⁴ Van der Linde, 'Calvin over het kennen van God volgens Institutie I en II', in zijn *Opgang en voortgang der Reformatie*, 19.

²⁴⁵ S. van der Linde, *De leer van den Heiligen Geest bij Calvin*, 73.

²⁴⁶ Torrance, *Calvin's Lehre vom Menschen*, 94.

²⁴⁷ *OS* III, 444 (*Inst.* II, 12, 6). Vgl. voor Calvijns *imago*-leer, T.F. Torrance, o.c., 56-93, inz. 41, 58, 90. Vgl. ook W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, 63-66; F. Wendel, *Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*, 151f., 161.

²⁴⁸ Aang. in T.F. Torrance, o.c., 109f. Vgl. F. Wendel, o.c., 161.

²⁴⁹ *OS* IV, 35 (*Inst.* III, 2, 25).

²⁵⁰ *CO* 31, 200 (comm. Ps. 19:7v.).

²⁵¹ *OS* III, 214 (*Inst.* I, 17, 10). Vgl. W. Kolffhaus, *Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin*, 39. Hij citeert *CO* 32, 75: 'Totdat de hemelse Heelmeester ons hulp biedt, koesteren wij in ons niet alleen vele ziekten, maar vele doden'.

²⁵² Torrance, o.c., 121. Vgl. W. Krusche, *Das Wirken*, 55-60. Krusche citeert *CO* 7, 190: 'Toute nostre nature est somme est vitieuse'.

²⁵³ Id., 105.

²⁵⁴ *OS* III, 260 (*Inst.* II, 2, 17); id. IV, 63 (*Inst.* III, 3, 9). Elders, nl. in de *Institutie* van 1536 (*OS* I, 38), noemt hij het beeld Gods na de zondeval 'bedekt en vergeten' [*inducta et oblitterata*].

²⁵⁵ Zie T.F. Torrance, o.c., 95, 101f.f., 109, 125f.

²⁵⁶ Id., 110, 130. Vgl. *CO* 27, 568, waar Calvin schrijft dat er in de mens nog een 'semence de droicture' is. Menigkeer ontkent Calvin evenwel dat de gevallen mens tot een juist oordeel in staat is. Zie T.F. Torrance, o.c., 110.

²⁵⁷ Id., 102v., 111.

Hierbij zijn evenwel twee zaken te bedenken. Ten eerste dat hij de kwaliteit van deze gaven sterk relativeert - het gaat slechts om zwakke en verdorven brokstukken ²⁵⁸ -, ten tweede dat van deze gaven in geestelijk opzicht geen enkele positieve bijdrage te verwachten is ²⁵⁹. Wat de ware Godskennis aangaat is Gods beeld volstrekt uitgewist. De mens stond tegen zijn Schepper op. Toen werd hij zo veranderd en ontaard, dat het beeld Gods werd vernietigd [*deleta*]²⁶⁰. Nu leeft de mens in een onafgebroken verloochening van het beeld Gods, maakt het tot smaad en misvormt het voortdurend ²⁶¹. Gods Woord laat de mens 'geen half leven over, maar leert dat hij met betrekking tot de zaligheid totaal te gronde is gegaan' ²⁶². Wij zijn zo aan de macht der zonde onderworpen, 'dat heel ons verstand en hart en al onze daden naar de zonde overhellen [*propendeant*]'²⁶³.

Nadrukkelijk ontkent Calvijn dat het kwaad in het wezen en in de 'substantie' van lichaam en ziel zou zitten - 'want wij zijn een werk uit Gods handen' -, maar wel verklaart hij dat lichaam en ziel 'thans van het kwaad doortrokken zijn' en dat 'er geen enkel druppeltje goeds in te vinden is'²⁶⁴. Niets dan vlees is de mens, en daarom is aan hem niets eervols en goeds te ontdekken ²⁶⁵. K. Reuter stelt dat Calvijn met "vlees" de gevallen mens 'in seiner Ganzheit' aanduidt ²⁶⁶. Ook Torrance is deze mening toegedaan. Hij citeert, dat 'de ganse mens van nature vlees is, tot hij door de genade der wedergeboorte een geestelijk mens wordt'. Hij voegt eraan toe: 'Calvin faszt den Menschen immer als ein einheitliches Ganzes auf und hält darum daran fest, dasz der Mensch dem Gericht *total* verfallen ist. Er ist entweder geistlich oder fleischlich - einen neutralen Zwischenzustand gibt es nicht'²⁶⁷.

Reuter is van oordeel dat zich op dit punt een onderscheid tussen Calvijn en Luther voordoet. Terwijl Luther het vlees zich bij uitstek ziet manifesteren als "vroom" verzet tegen de genade, ligt bij Calvijn het accent meer op het goddeloze handelen, het 'Unfromme' en 'Unethische'²⁶⁸. Wij maken van deze kwestie melding,

²⁵⁸ Id., 102.

²⁵⁹ Id., 109-111. Het is een manco in het betoog van A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte II*, 344, dat hij deze drastische insnoering onvermeld laat.

²⁶⁰ *CO* 23, 52 (comm. Gen. 3:1). Vgl. F. Wendel, o.c., 159; K. Reuter, *Das Grundverständnis der Theologie Calvins*, 200: het oorspronkelijke beeld is volgens Calvijn in een karikatuur veranderd, te gronde gericht, verwoest, (meer dan) bedorven, verworpen en deerniswekkend.

²⁶¹ Aang. in T.F. Torrance, o.c., 129.

²⁶² *OS* III, 319 (*Inst.* II, 5, 19).

²⁶³ *CO* 49, 128 (comm. Rom. 7: 14). Het blijft niet bij streven. Vgl. *OS* III, 237v. (*Inst.* II, 1, 8): 'Deze verdorvenheid is nooit werkeloos, maar brengt onophoudelijk nieuwe vruchten voort, namelijk (...) werken van het vlees, zoals een gloeiende smeltoven onophoudelijk vlammen en vonken sproeit'. Vgl. W. Niesel, o.c., 77.

²⁶⁴ Aang. in T.F. Torrance, o.c., 105. Vgl. *OS* III, 319v. (*Inst.* II, 5, 19): 'De geest van de mens is van Gods gerechtigheid zo volledig vervreemd, dat al zijn willen, begeren en doen alleen goddeloos, snood, bevlekt, onrein en schandelijk is; zijn hart is dermate van het gif der zonde doordrenkt, dat hij nog slechts een verdorven stank kan voortbrengen. En ofschoon bij tijd en wijle een schijn van goeds zichtbaar wordt, blijft de menselijke geest toch met huichelarij en bedrog omhuld, en blijft de geest gekluisterd aan een innerlijke verkeerdheid [*interiori perversitate illigatum*]' W. Niesel, o.c., 78, citeert: 'Zeker is, dat in het lichaam en de ziel voor God niets anders is dan afschuwelijke vuilheid. Hier, dit is haar (sc. van het mensengeslacht) ganse adel en haar waardigheid'.

²⁶⁵ Aang. in K. Reuter, o.c., 191. Vgl. *OS* III, 272 (*Inst.* II, 3, 1).

²⁶⁶ Reuter, o.c., 193. Zo ook W. Niesel, o.c., 77, die voor deze stelling verschillende bewijsplaatsen opgeeft. Vgl. T.F. Torrance, o.c., 127; W. Krusche, o.c., 282.

²⁶⁷ Torrance, o.c., 128. Dat Calvijn echter inzake de tweespalt van vlees en Geest in het leven van de gelovige - in tegenstelling tot Kohlbrugge - naast een totalitaire, ook een partiële spreekwijze hanteert, blijft hier bij Torrance onderbelicht. Wij komen op deze kwestie terug.

²⁶⁸ K. Reuter, o.c., 193f.

omdat zij ook Kohlbrugge regardeert. Als Reuter gelijk heeft, staat Kohlbrugge op dit punt dichter bij Luther dan bij Calvijn. Er valt echter op Reuters zienswijze wel wat af te dingen. Het komt ons voor dat het door hem aangeduide verschil zeker niet absoluut is. Reuter attendeert er zelf op dat "vlees" voor Calvijn ook de connotatie heeft van zelfvertrouwen ten overstaan van God. In vijandschap tegen God kent de vleselijke mens zichzelf rechtschapenheid en deugdzaamheid toe ²⁶⁹. De mens leeft - zo formuleert Reuter - 'seiner ichbezogenen Unabhängigkeit von Gott zulieb'. Zonde is steeds ook 'Verselbstung' van de mens, hetgeen vooral manifest wordt in zijn *ongeloof*, zijn 'Misstrauen gegen Gott und seine Verheissungen' ²⁷⁰. En niet minder waarschuwt Calvijn, aldus Reuter, tegen alle zelfgemaakte 'Heiligkeit und Verdienstgläubigkeit', als een van de gestalten waarin de Godsvervreemding zich voordoet ²⁷¹. Calvijn weet in de natuurlijke mens ingeplant [*naturaliter insita*] 'een ongodsdienstig streven naar godsdienstigheid' [*irreligiosa religionis affectatio*], om zich daarmee voor God verdienstelijk te maken. Hij noemt dit de tuchtelosheid van de menselijke geest, waarmee hij zonder en naast het Woord zich een eigen manier uitdenkt om rechtvaardig te worden ²⁷². Ook Calvijn gelooft dus dat de natuur van de mens bestaat in een beweging tegen God, die verzet tegen Zijn genade behelst ²⁷³. Hij moge dit aspect minder frequent te berde brengen, het is toch nadrukkelijk present.

In het voorbijgaan hoorden wij Calvijn de zonde ook omschrijven als *ongeloof*. Hij noemt het de wortel [*radix*] van de zonde ²⁷⁴. Ook in dit opzicht sluit Kohlbrugge bij Calvijn aan. Hetzelfde geldt voor de notie van de zelfgenoegzaamheid die de gevallen mens eigen is. Ook voor Calvijn is het wantrouwen jegens God verstrengeld met een arrogant vertrouwen op zichzelf ²⁷⁵. In een zinswending die sterk aan zowel Luther als Kohlbrugge doet denken, schrijft Calvijn: 'Zolang God Zich aan ons niet openbaart, bedenken wij niet dat wij mensen zijn; wij denken namelijk dat wij (zelf) goden zijn' ²⁷⁶.

Ons tweede punt van vergelijking betreft de kwestie van het *natuurlijk Godsbesef*. Calvijns radicale zondeleer belet ook hem niet om met nadruk te spreken van een natuurlijke Godskennis. Hij acht het buiten kijf dat er in de menselijke geest een zeker besef van de Godheid is [*divinitatis sensus*], en wel door natuurlijke ingeving ²⁷⁷. Niet alleen in de werken van de schepping 'deelt God Zich in zekere zin aan ons mee [*communicat*]' ²⁷⁸, maar ook in het innerlijk van de mens zelf is een bewustzijn van de Godheid ingeschreven ²⁷⁹. Het is er als het ware ingebeiteld ²⁸⁰. In

²⁶⁹ Id., 193.

²⁷⁰ Id., 197.

²⁷¹ Id., 198.

²⁷² O S III, 347 (*Inst.* II, 8, 5).

²⁷³ T.F. Torrance, o.c., 129.

²⁷⁴ O S III, 232 (*Inst.* II, 1 4). Vgl. T.F. Torrance, o.c., 62: Omdat Adam 'Gods Woord niet meer geloofde', werd 'het hemelse beeld in de mens uitgeblust'. E. Mülhaupt, *Die Predigt Calvins*, 107, maakt erop attent dat Calvijn in dit kader vaker van wantrouwen dan van ongeloof spreekt.

²⁷⁵ K. Reuter, o.c., 197.

²⁷⁶ C O 36, 131 (comm. Jes. 6:5).

²⁷⁷ O S III, 37 (*Inst.* I, 3, 1). Vgl. J. Douma, *Algemene genade*, 206.

²⁷⁸ Id., 53 (*Inst.* I, 5, 9).

²⁷⁹ Id., 38 (*Inst.* I, 3, 1): (...) *inscriptum omnium cordibus divinitatis sensum*. Vgl. K. Reuter, o.c., 125.

²⁸⁰ Id., 39 (*Inst.* I, 3, 3).

dit besef ziet Calvijn tevens een zaad van religie [*semen religionis*] gelegen²⁸¹. Aan het Godsbesef is dus de neiging tot Godsverering inherent²⁸². Het frappeert dat wij ook Calvijn horen verklaren dat het altijd en overal de algemene opvatting is geweest, dat de mens God niet kan behagen zonder verzoening²⁸³.

Evenmin als voor Luther en Kohlbrugge leidt dit natuurlijke Godsbesef voor Calvijn tot ware Godskennis. Er branden wel vele lampen in het bouwwerk van de wereld, en in onze ontaarde natuur glinsteren nog vonkjes [*scintillae*], maar alle licht wordt door de grote dichtheid der onwetendheid gedoofd²⁸⁴. In allen is weliswaar van Godswege een zaad der religie gelegd, maar er wordt er ternauwernood één op de honderd gevonden, die het ontvangen zaad in zijn hart koestert; en helemaal niemand in wie het rijpt, laat staan dat het vrucht draagt²⁸⁵. De allervernuftigste mensen zijn in de kennis Gods blinder dan de mollen²⁸⁶. Zij zien wel, maar - zegt Calvijn dan in een befaamd geworden beeld - zij zien zoals een wandelaar 's nachts de flikkering van de bliksem wijd en zijd aanschouwt, doch zo kortstondig dat hij, voor hij een voet heeft kunnen verzetten, weer door de duisternis van de nacht omgeven wordt²⁸⁷. In een ander beeld: de beste wijn verliest zijn smaak en wordt ondrinkbaar, wanneer het in een stinkend vat gegoten wordt. Zo is het met de natuurlijke Godskennis gesteld²⁸⁸. Er rest, zoals J. Douma het formuleert, na Adams val niets van dan een karikatuur²⁸⁹. Met W. Niesel is te zeggen: "Die Worte: 'Wenn Adam nicht gefallen wäre', sind nicht nur die Klammer, die alles umschlieszt was Calvin zu unserem Thema ausführt; man würde besser sagen: Diese Worte sind das Minuszeichen, das vor der gesamten Summe dessen steht, was Calvin über den Menschen und sein Verhältnis zu Gott lehrt. Durch den Abfall des Menschen wird alles in seiner Beziehung zu Gott in das Gegenteil verkehrt. Es tritt also keine quantitative Veränderung ein, sondern eine qualitative"²⁹⁰. Calvijn aarzelt niet om in zeer sterke bewoordingen zijn negatieve oordeel over het resultaat van de natuurlijke Godskennis kenbaar te maken. Telkens weer noemt hij het een diepe en dodelijke afgrond [*abyssus*], of ook een labyrint zonder uitweg²⁹¹.

Waarom hecht Calvijn dan desniettemin zoveel belang aan dit natuurlijke Godsbesef? Omdat hij duidelijk wil maken dat wij ons tegenover God niet kunnen

²⁸¹ Id. 38 (*Inst.* I, 3, 1). Vgl. id., 40 (*Inst.* I, 4, 1).

²⁸² Vgl. B.B. Warfield, *Calvin and Augustine*, 37: 'For what we call religion is just the reaction of the human soul to what it perceives God to be'.

²⁸³ *O S* III, 321 (*Inst.* II, 6, 1).

²⁸⁴ Id., 58 (*Inst.* I, 5, 14); id., 255 (*Inst.* II, 2, 12).

²⁸⁵ Id., 40v. (*Inst.* I, 4, 1). Vgl. B.B. Warfield, o.c., 43.

²⁸⁶ Id., 260 (*Inst.* II, 2, 18). Vgl. T.F. Torrance, o.c., 118.

²⁸⁷ Id., 261 (*Inst.* ib.). Vgl. Calvijns eveneens bekende woord over ooglijders, die zonder bril het schoonste boek niet kunnen lezen (id., 60 - *Inst.* I, 6, 1 -). Wanneer Calvijn in dit verband zegt dat deze bril van de Schrift de kennis van God, die zich anders verward in onze geest bevindt, verzamelt, en dat God Zijn Woord aan de natuurlijke Godskennis heeft toegevoegd [*addidit*], doet dat denken aan wat wij Kohlbrugge hoorden zeggen over de heiliging van de algemene Godskennis door de bijzondere.

²⁸⁸ *C O* 47, 57 (comm. Joh. 3:6).

²⁸⁹ Douma, o.c., 229. Vgl. W. Niesel, o.c., 47.

²⁹⁰ Niesel, o.c., 42f. Vgl. voor Calvijns hypothetische spreekwijze (*si integer stetisset Adam*), W. van 't Spijker, *Luther en Calvijn*, 31; van dezelfde, 'Calvijn tussen Reformatie en Orthodoxie', in o.c., 148.

²⁹¹ W. Niesel, o.c., 190f. Vgl. voor de term *abyssus* bij Calvijn, W.J. Bouwsma, *John Calvin. A Sixteenth Century Portrait*, 131-188.

verschuijen achter het voorwendsel dat wij van Hem niets wisten 292. De mens is inexcusabel 293. Onder dit negatieve voorteken staat Calvijns gevoelen aangaande het natuurlijk Godsbesef. Het dient hem nooit als uitgangspunt voor een natuurlijke theologie 294. 'Was Calvin an natürlicher Theologie im Auge hat, ist sozusagen *die Schattenseite der Offenbarung* und hat seinen Ort im Rahmen der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, die zur Offenbarung des Zornes Gottes über die Verkehrtheit des Menschen wird'295. Om tot ware Godskennis te geraken is het licht van de natuur volstrekt ontoereikend. 'The natural revelation of God failing thus to produce its legitimate effects of a sound knowledge of God, because of the corruption of men's hearts, we are thrown back for any adequate knowledge of God upon supernatural activities of God communicating His thruth to men'296.

Drie factoren zijn volgens Torrance onvoorwaardelijk nodig om tot adequate Godskennis te komen, namelijk het Woord ²⁹⁷, de verzoening ²⁹⁸ en de onderwerping van alle verstandelijke wijsheid aan de dwaasheid van het kruis ²⁹⁹. Wij voegen er als vierde factor aan toe: de Heilige Geest. Van de werking van de Geest wordt door Torrance stellig melding gemaakt, maar merkwaardigerwijze wijdt hij er geen afzonderlijk aandachtspunt aan. De ware Godskennis wordt, aldus Calvin, niet krachtens ons verstand, dus niet op natuurlijke wijze, maar door de openbaring van de Heilige Geest gegeven ³⁰⁰. Welke positieve uitspraken Calvin zich ook over het menselijk verstand veroorlooft ³⁰¹ - hij doet hierin zeker niet voor Luther onder -, tot het rechte kennen van God komen wij niet door een scherp verstand, want over God weet het niets te oordelen ³⁰². 'Met al zijn schranderheid is de mens, wanneer het om kennis van de geheimenissen Gods gaat, net zo stompzinnig [*stupidus*] als een ezel ongeschikt is om harmonische muziek [*symphoniam*] te begrijpen'³⁰³.

Het derde waarin Kohlbrugge met Calvijn overeenstemt, is de strikt *genadige* herkomst van het geloof. Geen anderen verstaan de verborgenheden Gods dan degenen die het is gegeven ³⁰⁴. Het geloof is een gave Gods uit loutere genade ³⁰⁵.

²⁹² *O S* III, 37 (*Inst.* I, 3, 1).

²⁹³ Id., 88 (*Inst.* I, 10, 3). Vgl. de bewijspplaatsen in W. Niesel, o.c., 45; T.F. Torrance, o.c., 180; B.B. Warfield, o.c., 46; J. Douma, o.c., 225v., 235; K. Reuter, o.c., 204f; A. Ganoczy, 'Calvin als paulinischer Theologe', in W.H. Neuser (Hrsg.), *Calvinus Theologus*, 60f.

294 K. Reuter, o.c., 122f.; S. van der Linde, *Leer H. Geest*, 59v.; F. Wendel, o.c., 140; J. Douma, o.c., 228v. Vgl. voor de verhouding theologie-filosofie, H. Bauke, *Die Probleme der Theologie Calvins*, 35-39; E.P. Meijering, *Calvin wider die Neugierde*, 17f. Zie voor Calvijns verhouding tot de Scholastiek, K. Reuter, o.c., 37-55; J.S. Bray, *Theodore Beza's doctrine of predestination*, 12, 15, 138. Inz. is instructief S. van der Linde, 'Gereformeerde Scholastiek IV. Calvin', in *Th. Ref.* XXIX (1986) 244-266. Van belang voor de historische achtergronden van Calvijns theologie is T.F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin*.

²⁹⁵ T.F. Torrance, *Calvins Lehre vom Menschen*, 187.

296 B.B. Warfield, o.c., 46.

297 T.F. Torrance, o.c., 195.

298 *Id.*, 199.

299 *Id.*, 203.

³⁰⁰ *CO* 49, 342 (comm. 1 Kor. 2:12).

³⁰¹ Calvijn denkt dan aan kennis inzake 'aardse dingen'. Zie T.F. Torrance, o.c., 137, 144; F. Wendel, o.c., 166v.; W. Krusche, o.c., 97.

³⁰² T.F. Torrance, o.c., 143f. Vgl. W. Kolffhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, 52 f.; W. Niesel, o.c., 40.

303 *CO* 49, 325 (comm. 1 Kor. 1:20).

³⁰⁴ O S III, 71 (Inst. I, 7, 5): (...) *non alios comprehendere Dei mysteria nisi quibus datum est.*

305 *O S III*, 282 (*Inst. II*, 3, 8). Vgl. *O S IV*, 5 (*Inst. III*, 1, 4).

Zowel in zijn begin als in zijn wasdom blijft het Gods geschenk ³⁰⁶. Een vrije wil tot de rechte keuze voor God acht Calvijn niet meer dan een leeg begrip [*inane nomen*] ³⁰⁷. De natuurlijke mens heeft wel een wil, maar deze wil is de vrijwillige slaaf van de satan geworden ³⁰⁸. Zonder de Heilige Geest is er geen sprake van een vrije wil. *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas* ³⁰⁹. Calvijn valt Bernardus bij: 'Te willen als zodanig is zaak van de mens, het kwade te willen is zaak van de verdorven natuur, het goede te willen is zaak van genade'³¹⁰.

Even weinig als voor Luther en Kohlbrugge is deze overtuiging voor Calvijn reden om het *appel* na te laten. Hij spreekt 'zeer bevrijdende taal voor ieder die in twijfel en ongeloof gevangen zit'³¹¹. Zijn 'verkondiging is meer dan een toespraak in het algemeen, ze is een aanspraak op den man af, waardoor God van meet af beslag op ons legt. Ieder, die het Woord Gods heeft gehoord, is persoonlijk geroepen'³¹². Calvijn dringt aan op het amen als antwoord op de prediking ³¹³. De klem die zijn prediking op de hoorders legt is niet gering. Er is geen groter kwaad dan het ongeloof ³¹⁴. Als er gepreekt wordt is het alsof God Zijn armen nodigend naar ons uitstrekt. Daarmee verklaart Hij dat Hij gereed is om ons met Zich te verzoenen ³¹⁵. Jezus Christus wordt ons in het gepredikte Woord 'donné et administré'³¹⁶.

Dat Kohlbrugge's *pneumatologische toonzetting* - de vierde analogie - aan Calvijn herinnert, kan niet verwonderen. Calvijn is immers niet ten onrechte de theoloog van de Heilige Geest genoemd ³¹⁷. Ofschoon Calvijns pneumatologie een beduidend bredere armslag heeft dan die van Kohlbrugge - wij komen hierop terug als wij enkele verschilpunten tussen hen beiden nagaan -, ligt er over Kohlbrugge's geloofsleer toch evenzeer als over die van Calvijn een pneumatologische dauw.

Het vijfde moment van overeenkomst is gelegen in de overtuiging dat de Heilige Geest de *auteur* is van het geloof. 'Calvin penetrates behind faith to the creative action of the Holy Spirit on the heart and the new creature which results therefrom, whose act faith is'³¹⁸. De Geest is de *interior magistor* (innerlijke Leermeester) ³¹⁹, de

³⁰⁶ Aang. in W. Kolffhaus, *Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin*, 70. Vgl. diens *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, 52.

³⁰⁷ *O S III*, 251 (*Inst. II*, 2, 8).

³⁰⁸ Aang. in W. Krusche, o.c., 90. Vgl. het citaat in F. Wendel, o.c., 163: 'Niet de wil, maar de zuiverheid van de wil is verloren gegaan'.

³⁰⁹ *O S III*, 250 (*Inst. II*, 2, 8).

³¹⁰ Id., 277 (*Inst. II*, 3, 5): *Ideo simpliciter velle, hominis; male velle, corruptae naturae; bene velle, gratiae*.

³¹¹ W.H. van der Vegt, in 'Inleiding' tot *Het gepredikte Woord I*, 32.

³¹² Ib.

³¹³ Id., 33. Vgl. inz. C. Veenhof, 'Calvijn en de prediking', in J. van Genderen e.a., *Zicht op Calvijn*, 70.

³¹⁴ Ib. Vgl. C. Veenhof, o.c., 98.

³¹⁵ C. Veenhof, o.c., 93, 95. Vgl. K. Exalto, *De roeping*, 49v.

³¹⁶ *C O 5*, 435.

³¹⁷ B.B. Warfield, o.c., 107, noemt hem 'preëminently the theologian of the Holy Spirit'. Vgl. S. van der Linde, *Leer H. Geest*, 1-7; ook diens 'Calvijns leer van de Heilige Geest volgens Institutie III', in *Opgang en voortgang*, 27v.; F. Wendel, o.c., 209; W. Krusche, o.c., 258; H.J.J.Th. Quistorp, 'Calvins Lehre vom Heiligen Geist', in J. de Graaf (red.), *De Spiritu Sancto*, 109; W. Balke, 'The Word of God and Experientia according to Calvin', in W.H. Neuser (Hrsg.), *Calvinus ecclesiae doctor*, 21; C. Graafland, 'Waarheid in het binnenste', in J. van der Graaf (red.), *Een vaste Burcht*, 58: 'Zo is heel Calvijns spreken over God en het heil pneumatologisch geladen (...)'.
³¹⁸ B.B. Warfield, o.c., 107. Vgl. A.D.R. Polman, *Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis III*, 19.

³¹⁹ *C O 49*, 19 (comm. Rom. 1:16). Vgl. S. van der Linde, *Leer H. Geest*, 76.

'grand tesmoing en noz coeurs'³²⁰, de *minister internus* ³²¹. Het geloof is 'het bijzondere geschenk van de Heilige Geest'³²². Het is een *admirabile opus Spiritus sancti* (bewonderenswaardig werk van de Heilige Geest) en Diens voornaamste werk ³²³. God stelt ons niet slechts voor de keuze, maar Hij schept en schenkt het geloof zelf. De Geest is hier de Werkmeester ³²⁴.

Evenals Kohlbrugge ziet ook Calvijn niet alleen het begin, maar ook de continuïteit van het geloof in het geheim van de Geest gelegen. De Geest geldt hem als 'de Beginner en de Voleinder des geloofs', de *inchoator* en de *perfector* ³²⁵. Het is de Geest Die van ogenblik tot ogenblik het geloof in ons schept en onderhoudt ³²⁶. Duidelijk is dat deze notie in Kohlbrugge's oeuvre diepe sporen trekt.

Ons zesde punt van vergelijking betreft de verhouding van *Woord en Geest*. Of Calvijn, in tegenstelling tot Luther, bij "het Woord" meer aan de Schrift dan aan de prediking denkt, is een vraag die ogenschijnlijk bevestigend moet worden beantwoord. Toch behoeft dit antwoord bij nader inzien nuancering. J. Koopmans vindt dat hiermee inderdaad een accentverschil tussen Luther en Calvijn is aangegeven, ofschoon hij eraan verbindt: 'Maar ook hier overschatte men het onderscheid tusschen Luther en Calvijn niet'³²⁷. Van belang lijkt ons het oordeel van W.H. Neuser: 'Der Umstand, dasz Gottes Wort geschrieben und also faszbar vorliegt, tritt bei Calvin ganz zurück hinter den ihm wichtigeren Gedanken dasz Gott redet, und die biblischen Personen sein Wort bezeugen (...). Calvin hebt nicht das Schriftwort hervor, sondern die Verkündigung in der Heiligen Schrift. Verkündigung ist für ihn ein personales Geschehen, sei es in der Bibel, sei es in der Gegenwart'³²⁸. Ook W. Kolffhaus attendeert op de correlatie van Schrift en prediking. Het gaat Calvijn niet om het Bijbelboek als zodanig, maar om het Woord der Schrift dat verkondigd dient te worden. 'Wie alle Reformatoren kann auch er die Bibel nie von der Predigt trennen'³²⁹. Met C. Graafland zijn wij van mening dat er een grote nabijheid is tussen Calvijn en Luther. Ook bij Calvijn is de prediking van het Woord het voertuig van de Geest. In de prediking stelt Christus Zelf Zich present door de Geest. 'Daarom is ook voor hem het Woord primair het gepredikte Woord. En de prediking is het gebeuren van de Geest'³³⁰. Onmiskenbaar sluit Kohlbrugge's visie hierbij nauw aan.

Wat nu de relatie Woord-Geest aangaat, treft ons bij Calvijn dezelfde spanning als bij Luther en Kohlbrugge. Enerzijds is de Schrift voor Calvijn *autopistos*. De 'objectieve zelfevidentie' van Gods geïnspireerde Woord staat voor hem vast ³³¹.

³²⁰ CO 9, 803.

³²¹ Zie P. Biesterveld, *Calvijn als Bedienaar des Woords*, 20.

³²² CO 45, 413 (comm. Luk. 16:30). Vgl. W. Kolffhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, 48.

³²³ S. van der Linde, o.c., 143. Vgl. T.F. Torrance, o.c., 151.

³²⁴ Ib.

³²⁵ Id., 140; vgl. 143. Zie ook OS IV, 44 (*Inst.* III, 2, 33).

³²⁶ C. Graafland, *Zekerheid*, 43.

³²⁷ Koopmans, *Het oudkerkelijk dogma in de Reformatie, bepaaldelijk bij Calvijn*, 105.

³²⁸ Neuser, 'Theologie des Wortes - Schrift, Verheisung und Evangelium bei Calvin', in W.H. Neuser (Hrsg.), *Calvinus Theologus*, 22.

³²⁹ Kolffhaus, o.c., 136. Vgl. C. Veenhof, o.c., 70; A. de Reuver, 'De Reformatie en het Woord', in J. van der Graaf (red.), *De Heilige Schrift*, 61v.

³³⁰ Graafland, 'Luthers leer van Woord en Geest', o.c., 230. Vgl. W. Balke, 'Calvijn en de Pinksterprediking', in J. van Oort e.a. (red.), *Verbi Divini Minister*, 35.

³³¹ W. Krusche, o.c., 207. Vgl. G.W. Locher, *Testimonium internum*, 10.

Deze autopistie is de *grond* van de zekerheid aangaande de *divinitas* (goddelijkheid) van de Schrift. Anderzijds, de *wijze* waarop deze zekerheid in het mensenhart tot stand komt, is geen andere dan het *testimonium Spiritus sancti internum* (innerlijk getuigenis van de Heilige Geest). 'Dezelfde Geest Die door de mond van de profeten heeft gesproken, moet in onze harten doordringen, om ons ervan te overtuigen dat zij betrouwbaar hebben uitgesproken wat hun van Godswege opgedragen was'³³². W. Krusche formuleert het zo: 'Die inspiratio bedarf der testificatio durch denselben Geist - ohne dasz deswegen vom testimonium als einer formellen "Wiederholung des Aktes der Inspiration" zu sprechen wäre'³³³. Krusche is van mening dat het *testimonium* niet de grond, maar wel de oorzaak is van de zekerheid dat de Schrift Gods Woord is³³⁴.

Dat dit pneumatologisch accent niet de minste onderschatting van de Schrift ten gevolge heeft, blijkt uit Calvijns geschriften zonneklaar. Het is juist de Schrift waarin wij God Zelf tot ons horen spreken³³⁵. Zij is de school van de Heilige Geest³³⁶. Wat de Geest in ons getuigt, is geen bijzondere openbaring naast de Schrift. De Geest roept met kracht van overtuiging hetzelfde getuigenis in het hart dat Hij in de Schrift uitroept. De Geest Zelf 'gaat dus geheel schuil achter het Schriftwoord'³³⁷. God grift door Zijn Geest in het hart wat Hij in onze oren spreekt. Zodra wij de Schrift verachten, wordt het licht van de Geest door ons gedoofd³³⁸. Daarom beschouwt Calvijn de Bijbel als 'het voornaamste en kostbaarste goed dat wij in de wereld bezitten'³³⁹. Zij is de sleutel die ons Gods Koninkrijk opent, de veilige weg, de enige regel, het heldere licht, de school van wijsheid, de spiegel van Gods aangezicht, Zijn koninklijke scepter en herdersstaf, het document van Zijn verbond, het getuigenis van Zijn welwillendheid, het enige voedsel van onze ziel³⁴⁰.

Het is inmiddels duidelijk dat het hierbij niet alleen gaat om de zekerheid inzake de goddelijkheid van de Schrift, maar tegelijk ook om de zekerheid van het persoonlijk heil. In Calvijns commentaren vooral komt duidelijk naar voren dat het getuigenis van de Geest ons verzekert 'nicht nur und nicht erst der Göttlichkeit, sondern auch und zugleich des Inhaltes der Schrift und zwar nach seinem ganzen Umfang', waarbij Calvijn denkt aan Christus' heilswerk, de geldigheid van de beloften, het goddelijk

³³² O S III, 70 (*Inst.* I, 7, 4). Locher, o.c., 14, tekent hierbij aan: 'Es ist die Identität von Offenbarer und Offenbarung, von objektiver und subjektiver Offenbarung, die Identität des Autors des Wortes das mich von auszen her erreicht, mit dem Autor meines Glaubens der dieses Wort vernimmt und annimmt, wodurch ich aus dem Zustand der Sünde auf dem Weg der Heiligung versetzt wurde'. Vgl. voor de relatie autopistie-testimonium, G. C. Berkouwer, *De Heilige Schrift* I, 45.

³³³ Ib. Vgl. S. van der Linde, o.c., 78.

³³⁴ Id., 208, vgl. 212f. Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 40; G.C. Berkouwer, o.c., 60; W.H. Neuser, o.c., 27; A. de Reuver, *Belofte - boete - ballingschap*, 17-19.

³³⁵ O S III, 65 (*Inst.* I, 7, 1).

³³⁶ Id., IV, 372 (*Inst.* III, 21, 3).

³³⁷ C. Graafland, o.c., 39. Vgl. S. v. d. Linde, o.c., 74; A. Ganoczy, 'Calvin als paulinischer Theologe', in W.H. Neuser (Hrsg.), *Calvinus Theologus*, 57. Een heldere uiteenzetting biedt A.D.R. Polman, *Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis*, I, 223-225. S.P. Dee, *Het geloofsbegrip van Calvijn*, 130v., houdt het erop dat Calvijn de term *testimonium* figuurlijk bedoelt; het getuigenis van de Geest noemt hij 'identiek met de wederbarende werking des Geestes op den wil', - het geschiedt los van het Woord, het 'onttrekt zich aan onze waarneming' en gaat buiten ons bewustzijn om. Dit wordt hem bestreden door J.G. Woelderink, *De gevaren der doopersche geestesstroaming*, 57v. C. Graafland, o.c., 38v., stemt met Woelderinks kritiek in. Vgl. Graaflands 'Waarheid in het binnenste', o.c., 62. In ons volgende hoofdstuk gaan wij in op de vragen die de wedergeboorte betreffen.

³³⁸ O S III, 84 (*Inst.* I, 9, 3).

³³⁹ Aang. in C. Veenhof, o.c., 70.

³⁴⁰ Id., 70v.

welbehagen, onze *adoptio*, kortom aan de gehele *doctrina evangelii*. Schriftzekerheid en heilszekerheid houdt hij bijeen ³⁴¹. Ook in dit opzicht bevindt Kohlbrugge zich in Calvijns gevolg.

Dezelfde spanning die zichtbaar wordt in Calvijns benadering van Schrift en Geest, treedt ook aan het licht wanneer de verhouding van de Geest en het gepredikte Woord - of zonder meer het Woord - aan de orde is. Enerzijds betuigt hij gedurig dat een Geest zonder het Woord niet de Heilige Geest is ³⁴². De kracht van de Geest is 'in zekere zin [*quodammodo*] in de prediking van het Evangelie ingesloten' ³⁴³. Tegenover de Dopers met name legt hij volle nadruk op de onlosmakelijke band van de Geest met het Woord ³⁴⁴. Het contact met God is niet van onmiddellijke aard; het berust op de bemiddeling van het verkondigde Evangelie. De Geest werkt met [*cum*] en door [*per*] het Woord. Onbevangen gebruikt Calvijn beide voorzetsels door elkaar ³⁴⁵. Wie het middel van het Woord veracht, sluit de deur voor de Geest en stoot Gods hand van zich weg ³⁴⁶. God zou het geloof ook in de slaap kunnen schenken, maar Hij heeft gewild dat het uit de prediking voortkomt. Wie daarom zonder de prediking tot het geloof wil komen, is als een landman die niet ploegt, niet zaait, het land niet verzorgt en met opengesperde mond zijn voedsel van de hemel verwacht ³⁴⁷. De prediking is instrument en orgaan waarvan de Geest Zich bedient én waardoor ons de Geest ten deel valt ³⁴⁸.

Wel weet Calvijn ook van een Geesteswerking buiten de prediking om, maar dan gaat het om uitzonderingen die de regel - de *ordinaria oeconomia* - bevestigen ³⁴⁹. Deze regel is dat de geloofscheppende werking van de Geest geschiedt tegelijk met de prediking [*non ante, nec post, sed simul*] ³⁵⁰. Wij kunnen ons het 'mit-und Beieinander von Wort- und Geistwirksamkeit' niet innig genoeg voorstellen ³⁵¹. God scheidt nooit Zijn hand van Zijn mond ³⁵². De specifieke 'natuur', 'het eigenlijke ambt' van de prediking is dan ook dat zij zaligmakend werkt. Wanneer zij voor hen die haar verwerpen een doodsgeur ten dode wordt, is dat iets accidenteels, tegen haar wezenlijke karakter in ³⁵³.

³⁴¹ W. Krusche, o.c., 217. Vgl. K. Exalto, *De zekerheid des geloofs bij Calvijn*, 33v.

³⁴² S. van der Linde, 'Calvijns leer van de Heilige Geest volgens Institutie III', o.c., 27.

³⁴³ *CO* 6, 254. Vgl. S. van der Linde, *Leer H. Geest*, 171; W. Krusche, o.c., 231; W. Balke, *Calvijn en de doperse Radikalen*, 342; C. Veenhof, o.c., 88.

³⁴⁴ W. Kolffhaus, o.c., 258. Zie *OS* III, 84 (*Inst.* I, 9, 3): 'Met een in zekere zin wederkerige band [*mutuo quodam nexu*] heeft de Heere de zekerheid van Zijn Woord en Geest onderling verbonden'. Vgl. W. Kreck, 'Die Eigenart der Theologie Calvins', in J. Moltmann (Hrsg.), *Calvin-Studien 1959*, 29.

³⁴⁵ Zie W. Krusche, o.c., 220f., 224.

³⁴⁶ Aang. in id., 220f.

³⁴⁷ *CO* 49, 350 (comm. 1 Kor. 3:6).

³⁴⁸ Aang. in W. Krusche, o.c., 221.

³⁴⁹ Id., 223. Calvijn denkt aan zuigelingen en Oudtestamentische personen. Krusche voegt eraan toe: 'Aus dieser Institutio-Stelle auf eine Abwertung der Predigt zu schlieszen - bei einem Manne, der in einem Zeitraum von rund zehn Jahren mindestens zweitausendmal gepredigt hat! - ist geradezu absurd'.

³⁵⁰ *CO* 6, 345. Vgl. W. Krusche, o.c., 230; S. van der Linde, o.c., 170.

³⁵¹ Krusche, o.c., 231. Vgl. S. van der Linde, o.c., 21: 'Alleen van "theologie des Geestes" spreken (...) is ongewenscht, daar dit neerkomt op een isoleren van den Heiligen Geest, wat het tegendeel van Calvijn's bedoeling is. Het volledigst zou zijn, te spreken van een "theologie van Woord en Geest", waarin dan klaar uitkomt, hoezeer Calvijn leeft uit de openbaring van den levenden, den Drieënigen God'. Van der Linde wijst er in dit verband op dat de bemiddeling van het Woord voor Calvijn direct samenhangt met de bemiddeling door Christus, Het Woord.

³⁵² *CO* 41, 112. Vgl. C. Veenhof, *Prediking en uitverkiezing*, 218.

³⁵³ C. Veenhof, 'Calvijn en de prediking', o.c., 98f. Vgl. van dezelfde, *Prediking en uitverkiezing*, 213v.

Toch is er ook een andere kant aan het geheimenis van Woord en Geest. Bij het uitwendige Woord is de innerlijke werking van de Geest onmisbaar. *Sine Spiritus Sancti illuminatione, verbo nihil agitur* (zonder de verlichting van de Heilige Geest wordt door het Woord niets uitgericht)³⁵⁴. In dit kader heeft men wel gesproken van de 'onmacht van het Woord'³⁵⁵. Calvijn bedoelt echter niet dat het Woord 'in zichzelf zwak zou zijn', maar dat 'wij nimmermeer gerust daarop steunen, tenzij wij door het getuigenis van de Geest bevestigd zijn'³⁵⁶. S. van der Linde adstrueert dit zo: 'De onmacht van het Woord is niet te wijten aan dat Woord zelf, dat luisterrijk en krachtig genoeg is, maar de onmacht van het Woord weerspiegelt en openbaart de onmacht van den mensch, zelfs tegenover de zóó klare openbaring Gods'³⁵⁷. De prediking blijft slechts een geluid dat in de lucht klinkt maar niet in ons hart dringt, tenzij de Geest het Woord innerlijk toegang verschaft³⁵⁸.

Een in het oog lopende parallel met Kohlbrugge treffen wij aan in Calvijns uitspraak, dat de stem van Christus niet in de harten kan doordringen wanneer Zijn Geest niet tot gehoorzaamheid dringt³⁵⁹. De kracht van het Woord ontspringt dus aan de Geest. Diens werk is weliswaar 'onafscheidelijk met het Woord verbonden', maar toch 'moet het onderscheid [*distinctio*] in het oog gehouden worden, opdat wij weten dat het uitwendige Woord op zich van gering belang is [*nullius momenti*] wanneer het niet door de kracht van de Geest wordt verlevendigd [*animetur*]'³⁶⁰. Calvijn wil beslist vasthouden dat het gepredikte Woord qua aard en vermogen een krachtig genademiddel is, maar tegelijk - en hier licht de spanning op - weet hij dat het eerst dan daadwerkelijk vrucht draagt wanneer de Heilige Geest erin en ermee werkzaam is³⁶¹. Het is de Geest Die de blindheid van ons verstand met betrekking tot de heilsboodschap geneest door onze geest te verlichten [*illuminare*], en Die de hardheid van ons hart opheft door de belofte in ons hart te verzegelen [*obsignare*]³⁶². B.B. Warfield geeft Calvijns inzicht als volgt weer: 'Calvin's formula here is, the Word and the Spirit. Only in the conjunction of the two can an effective revelation be made to the sin-darkened mind of man (...). When they unite, knowledge is not only rendered possible to man: it is rendered certain'³⁶³. G.W. Locher noemt deze tweezaamheid van Woord en Geest een wonderlijke spanning, een spanning 'die zugleich eine grosse göttliche Kongruenz in sich birgt'³⁶⁴.

Ook bij Calvijn ligt het motief voor deze doorslaggevende betekenis van de Geest in de overtuiging dat de Geest God is. 'Darauf, dasz die Personhaftigkeit, Eigenständigkeit und das Herrsein des Heiligen Geistes nicht angetastet werde, kam es

³⁵⁴ O S IV, 44 (*Inst.* III, 2, 33). Vgl. W. Krusche, o.c., 223; C. Graafland, 'Heeft Calvijn een bepaalde orde des heils geleerd?', in J. van Oort e.a. (red.), *Verbi Divini Minister*, 119.

³⁵⁵ Zie W.H. Neuser, o.c., 27. Vgl. W. Kreck, o.c., 29.

³⁵⁶ C O 51, 154 (comm. 1:14).

³⁵⁷ Van der Linde, o.c., 73. Vgl. C. Graafland, 'Woord en Geest in het perspectief van Gods heilshandelen', in *Th. Ref.* XII (1969) 62.

³⁵⁸ Aang. in W. Krusche, o.c., 224.

³⁵⁹ C O 45, 197 (comm. Mt. 6: 10).

³⁶⁰ C O 40, 62 (prael. Ez. 2:2). Vgl. A. Ganoczy und S. Scheld, o.c., 93.

³⁶¹ W. Krusche, o.c., 227. Vgl. C. Graafland, 'Heeft Calvijn een bepaalde orde des heils geleerd?', o.c., 120.

³⁶² Id., 259.

³⁶³ Warfield, o.c., 82f.

³⁶⁴ Locher, o.c., 11.

Calvin entscheidend an³⁶⁵. Bij alle verzet tegen geestdrijverij wil hij toch niets te kort doen aan de vrijmacht van de Geest. 'Calvijn leert een nauwe verbinding van Woord en Geest, maar niet in een magische, causale of automatische zin. Deze verbinding is door God beloofd en aan de rechte verkondiging zeker toegezegd (...). Het geloof in de zekerheid van Gods belofte maakt (evenwel) de bede om de Heilige Geest niet overbodig, maar sluit dit gebed in³⁶⁶. K. Reuters conclusie komt ons juist voor: 'Nach zwei Seiten wohlabgewogen, vertritt Calvin die Auffassung, dass das bloß gehörte und gewisste Wort sich ebensowenig heils- und lebensmächtig erweise wie das schwärmerische Wirken eines von Wort und Lehre gelösten Geistes'³⁶⁷. Het is omwille van het evenwicht dat de spanning in de leer van Woord en Geest voor Calvijn onopgeefbaar is. Voor Kohlbrugge ligt het niet anders.

Naast onloochenbare analogie is er echter ook sprake van enige, overigens niet essentiële *verschilpunten*. In de eerste plaats wijzen wij erop dat de term *vlees*, als aanduiding van de zondige mens, bij Kohlbrugge in beduidend grotere frequentie voorkomt dan bij Calvijn. Te veronderstellen valt dat deze eigenaardigheid bij Kohlbrugge niet losstaat van de diepingrijpende ontdekking van de komma in Romeinen 7:14 ³⁶⁸.

Het tweede onderscheid betreft de samenhang van zonde en vertrouwen op het *zichtbare*. In tegenstelling tot Calvijn brengt Kohlbrugge deze samenhang veelvuldig ter sprake. Dat het hierbij echter slechts om een formeel verschil gaat, wordt duidelijk als wij ons herinneren dat Kohlbrugge met de gehechtheid aan het zichtbare ten diepste niets anders bedoelt dan de invulling die Calvijn hier en daar geeft aan "vlees", namelijk zelfvertrouwen, eigenmachtigheid.

Onze indruk is, ten derde, dat bij Calvijn de *corruptie* van de zonde overweegt en bij Kohlbrugge het schuld karakter ervan. Het gaat hierbij echter stellig niet om een absoluut, maar om een gradueel verschil.

Het vierde verschil betreft de reikwijdte van de *pneumatologie*. Ontegenzeggelijk is Calvijns pneumatologie beduidend breder dan die van Kohlbrugge. W. Krusche spreekt van drie concentrische cirkels bij Calvijn: 'Der weiteste umgreift die ganze Schöpfung mit ihren Ordnungen und dem unbewussten animalischen Leben; der zweite, engere, das vernünftige Leben der Menschen mit seinen geschichtlichen Gestaltungen; der innerste Kreis ist der Bereich des geistlichen Lebens der Erwählten'³⁶⁹. De twee buitenste cirkels nemen samen weliswaar slechts een derde deel van Krusche's studie in beslag, maar dit deel heeft dan toch nog altijd een omvang van ruim honderd bladzijden ³⁷⁰. Met betrekking tot Kohlbrugge zou dit laatste

³⁶⁵ W. Krusche, o.c., 226. Vgl. T.F. Torrance, o.c., 153; S. van der Linde, o.c., 25; B.B. Warfield, o.c., 113: 'It is God, who, through His Spirit, reveals Himself to His people, and they know Him only as taught by Himself'. G.W. Locher, o.c., 7f, schrijft: ' "Geist" Gottes ist bei Calvin stets Gott als Geist, also im Sinne der Trinitätslehre zu fassen, welche in Calvins betonter Fortsetzung ihrer abendländisch-ökonomischen Fassung besagt: Gott kann nur durch Gott erkannt werden'.

³⁶⁶ W. Balke, *Calvijn en de Doperse Radicalen*, 343.

³⁶⁷ Reuter, o.c., 85.

³⁶⁸ In later stadium zal ons de kwestie bezighouden of er tussen Calvijn en Kohlbrugge ook *inhoudelijk* verschil is, wanneer het gaat over de blijvende vleeselijkheid van de *gelovige*.

³⁶⁹ Krusche, o.c., 13.

³⁷⁰ Krusche is van oordeel dat Calvijns leer van de "natuurlijke" gaven van de Heilige Geest 'eine nicht gerechtfertigte Ueberschreitung der Schriftaussagen' vormt en van humanistische origine is (o.c., 341). Vgl. voor Calvijns opvatting over de "natuurlijke" werkzaamheid van de Geest, inz. J. Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens*, 12, die Calvijns "Pneumatokratie" het beheersende principe van diens

uitgesloten zijn. Zijn pneumatologie is niet breed. Zij is alleen diep. Overigens is het opmerkelijk dat het ook Calvijn volgens Krusche toch voornamelijk om de diepte gaat. Want de drie cirkels 'sind einander so zugeordnet, dasz jeweils der äuszere um des von ihm umschlossenen inneren Kreises willen da ist'³⁷¹.

Wij concluderen dat Kohlbrugge's visie op de herkomst van het geloof zich nauw bij Calvijn aansluit. De verschillen betreffen accenten, niet de zaak zelf. Zowel in verhouding tot Calvijn als tot Luther prevaleert de overeenstemming in hoge mate boven het onderscheid. Aan wie van deze twee hervormers de voorrang zou moeten worden toegekend, is moeilijk te zeggen. Nu eens herinnert Kohlbrugge sterker aan Luther - zo wanneer deze de zonde tekent als werkeiligheid -, dan weer meer aan Calvijn - zo wanneer deze de Schrift-gestalte van het Woord profileert -. Vanwege de grote mate van verwantschap tussen beide reformatoren op het punt dat aan de orde is, achten wij de voorrangskwestie van te verwaarlozen belang.

3. Kohlbrugge's visie in het licht van de Nadere Reformatie

Hoeveel schakeringen er in het brede spectrum van de Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme ook zijn te ontwaren ³⁷², aangaande de vraag naar de herkomst van het geloof heerst in zoverre een communis opinio, dat het antwoord eensluidend wijst op genade-alleen. Op dit fundamentele punt is niet alleen van onderlinge overeenstemming sprake, maar ook van overeenstemming met de Reformatie en met Kohlbrugge. De achtergrond hiervan wordt ongetwijfeld gevormd door de gemeenschappelijke erkenning dat de zonde zo diep insnijdend van aard is, dat de mens in eigen kracht nimmer tot zaligmakende Godskennis kan geraken. Toch lijkt het ons zinvol om te onderzoeken of zich binnen de genoemde communis opinio wellicht nuanceringen voordoen, die ons over Kohlbrugge's verhouding tot de na-reformatorische periode informatie verschaffen.

Wij richten de aandacht op drie aspecten die in het kader van het onderhavige thema relevant zijn, te weten de waardering van het natuurlijk Godsbesef, het appèl tot geloof en de verhouding van Woord en Geest. Omdat het drie min of meer afzonderlijke aspecten betreft, willen wij ze gescheiden aan de orde stellen. Telkens laten wij daarbij enkele vertegenwoordigers van bedoelde periode - in chronologische volgorde - de revue passeren.

denken noemt. Vgl. ook S. van der Linde, *Leer H. Geest*, 45-57; G. C. Berkouwer, *De algemene openbaring*, 168: 'De totale verdorvenheid van de mens is volgens Calvijn inderdaad aanwezig, maar dat valt voor hem niet samen met de afwezigheid van al Gods gaven aan de menselijke natuur'.

³⁷¹ W. Krusche, o.c., 13, vgl. inz. 126. Ook C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, 8, releveert 'het teleologisch karakter van de structuur van Calvijns theologie'. Vgl. H. Quistorp, o.c., 128; S. van der Linde, o.c., 57; ook diens 'Calvijns leer van de Heilige Geest volgens Institutie III', o.c., 31; eveneens diens 'Der reformierte "Pietismus" in den Niederlanden', in *Pietismus und Reveil*, 103: '(...) dasz die subjektive Seite des Glaubens bei ihm (sc. Calvin) eine weit gröszere Rolle spielt als weithin angenommen wird'.

³⁷² Zie voor deze onderscheiding, hoofdstuk I, noot 9.

3.a. Het natuurlijk Godsbesef

G. Amesius (1576-1633)

Amesius heeft, als het over Godskennis gaat, geen hoge dunk van de mogelijkheden die de menselijke rede biedt. Voor hem is theologie de leer om voor God te leven [*theologia est doctrina Deo vivendi*] ³⁷³. Deze nadruk op het leven heeft 'de bedoeling om in te gaan tegen het scholastieke intellectualisme' ³⁷⁴. Buiten de openbaring om is die werkelijke, praktische Godskennis onmogelijk. De metafysica brengt het niet verder dan een lege, gebrekkige trap van Godskennis, zoals de kennis van een knaap of van een zwakzinnige beperkt en gebrekkig is. Amesius noemt haar onnuttig, en zelfs duivels. *Diabolus est summus metaphysicus* ³⁷⁵. Hij verwoordt hier een gedachte die ons sterk aan Luther herinnert en die eveneens aan uitspraken van Kohlbrugge doet denken.

W. Teellinck (1579-1629)

Bij Teellinck ontmoeten wij op het eerste gezicht meer waardering voor het in de zondige mens overgebleven licht der natuur. In het spoor van Calvijn beweegt hij zich, wanneer hij stelt dat door dit resterend licht nog orde, regel, wijsheid en wetenschap onder de mensen bestaat ³⁷⁶. Als Teellinck in zijn *De Sleutel Der Devotie* de beslissende punten van geloof en leer opsomt, lijkt hij ons echter verder dan Calvijn te gaan, want hij noemt dan niet alleen zes leerstukken die aan de Schrift zijn ontleend, maar daarnaast ook zes leerstukken die aan het licht der natuur kunnen worden ontleend en die in principe ieder mens bekend kunnen zijn ³⁷⁷.

Toch dient deze kant van Teellincks inzichten niet te worden overschat. Hij kent ook een andere invalshoek. Dat treedt heel duidelijk aan het licht in zijn *Adam Rechtschapen, Wanschapen, Herschapen*. Daarin komt hij weliswaar tot allerlei positieve uitspraken over de mens 'in het gemeyn', maar juist tegen dit reliëf steekt zijn visie op de mens zoals deze na de zondeval geworden is des te scherper af. Vóór de val was het verstand van de mens een helder en schoon licht, maar 'och arme eylacy', thans is daarvan niet meer overgebleven dan enig licht 'in de natuerelijke en burgerlijke dinghen', terwijl er aangaande de 'gheestelijke kennisse' van 'geenderley

³⁷³ *Medulla Theologica*, I. Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 140; F.E. Stoeffler, *The Rise of evangelical Pietism*, 134; W. van 't Spijker, 'Guilelmus Amesius (1576-1633)', in *De N. R. en het G. P.*, 62v. (Van 't Spijker merkt op dat dit religieuze ideaal teruggaat op een brede stroom en dat men het o.a. aantreft bij Augustinus, Erasmus, Bucer, Calvijn en vele anderen). Zie ook het art. van A. de Groot over Amesius in *Biogr. lexicon* I, 28.

³⁷⁴ C. Graafland, *Zekerheid*, 140. Vgl. F. E. Stoeffler, o.c., 135; W. van 't Spijker, o.c., 63: 'Amesius verzet zich tegen alle macht tegen een natuurlijke theologie (...)'.
³⁷⁵ Ib. Vgl. C. Graafland, 'Gereformeerde Scholastiek VI. De invloed van de Scholastiek op de Nadere Reformatie' (2) in *Th. Ref.* XXX (1987) 318: 'Metafysica is dus de hybris van de religieuze, natuurlijke mens (...). Dat was Amesius' diepste grief'. Overigens laat Graafland zien dat de natuurlijke theologie, die in de metafysica - volgens Amesius - onrechte - haar zelfstandige plaats had gekregen, bij Amesius wordt geïntegreerd in de theologie. 'Dat heeft wel een geringschatting van de metafysica tot gevolg, maar tegelijk ook een hoogschatting van wat de natuurlijke theologie oplevert'. Vgl. ook W. van 't Spijker, ib.

³⁷⁶ H. Bouwman, *Willem Teellinck en de praktijk der godzaligheid*, 28.
³⁷⁷ O.c. (deel II), 133-135. Vgl. C. Graafland, 'Kernen en contouren van de Nadere Reformatie', in *De N. R.*, 361, en met verwijzing naar Teellincks *Eubulus* hetzelfde vermeldt.

light' sprake is ³⁷⁸. 's Mensen wil is onheilig en 'heel en al afgekeert van Gods wille / en alleene gherecht tot haer eygen sin en lust' ³⁷⁹. De mens maakt zichzelf tot een afgod en vindt in zichzelf de maat van alle dingen ³⁸⁰. Ofschoon het geweten na de zondeval 'meer dan eenighe andere kracht des mensches / voor de saken Gods staet', is het toch 'gantsch deerlijk geschonden', ongevoelig en toegeschroeid ³⁸¹. Het beeld Gods acht Teellinck dermate geruïneerd dat zelfs de kleine overblijfselen daarvan 'den naem van Gods beelt niet meer dragen moghen' ³⁸². Geen wonder dat hij de mens niet in staat acht tot geloven. Het geloof is een 'boven-natuerlijke gave Godts / daer door de mensche ten volle bequaem van Godt gemaect wordt / om den Heere Christum / den Salighmaker des wereltds / tot sijn Salighmaker aen te nemen' ³⁸³. Ieder geloof dat niet uit Gods Woord voortkomt, moet voor een 'valsche en basterd' geloof gekeurt worden'. Dit onechte geloof ontspringt slechts aan 'het schuym van 's menschen eyghen ydele herssenen' ³⁸⁴. Het is duidelijk dat er met name inzake deze laatstgenoemde zienswijze van affiniteit tot Kohlbrugge sprake is.

G. Voetius (1589-1676)

Voetius hecht aan de natuurlijke theologie grote waarde, al was het alleen maar 'om

³⁷⁸ Adam *Rechtschapen, Wanschapen, Herschapen*, 229. Vgl. *Soliloquium, ofte alleensprake eens zondaers, in den angst zijner wedergeboorte* (uitg. H. Vekeman), 17: het verstand is vijandschap tegen God en tegen onszelf. Terzijde merken wij op dat wij ons houden aan de spelling die wij in de bronnen aantreffen. Wij wijzen erop dat de zeventiende- en achttiende-eeuwse schrijvers die wij raadpleegden, er weinig consequente spellingregels op na houden. Vgl. A. Weijnen, *Zeventiende-eeuwse Taal*, 12: 'De spelling vertoonde in de 17e eeuw een grillig beeld'. Het geldt ook voor de achttiende eeuw, zij het in veel mindere mate. Wat betreft het taaleigen van Teellinck is belangwekkend, J. van der Haar, 'Inleiding tot het woordgebruik van W. Teellinck', in *DNR* 12 (1988) 100-104. Vgl. ook diens 'Spreekwoorden en gezegden bij Willem Teellinck', in *DNR* 14 (1990) 66-68; en 'Vreemde woorden in het werk van W. Teellinck', in *DNR* 15 (1991) 53-58.

³⁷⁹ Id., 279.

³⁸⁰ H. Bouwman, o.c., 29, vgl. 52. Zie ook Teellincks *De worsteling eenes bekeerden Sondaers*, 116v., waar hij schrijft dat de mens van zijn verstand 'sijnen Bijbel' maakt, en van zijn wil 'sijnen Godt'. Vgl. W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus*, 85. Hij geeft een citaat van Teellinck door, waarin deze zegt dat alle natuurlijke krachten echter wapenen der ongerechtigheid zijn en dat er in het natuurlijke verstand een helse duisternis woont, in vijandschap tegen God en Zijn Woord. De wil noemt hij afschuwelijk ontaard. Vgl. voor Teellincks ideeën over de wil W.J.M. Engelberts, o.c., 110-112, die tot de onjuiste interpretatie komt, dat volgens Teellinck ook de onwedergeborene een vrije wil ten goede heeft. Zie voor een overtuigende weerlegging van Engelberts denkbeelden en een zorgvuldige analyse van Teellincks gevoelens, W. van 't Spijker, 'Teellincks opvatting van de menselijke wil', in *Th. Ref.* VII (1964) 125-142, inz. 132v. Interessant is in dit verband Voetius' loffelijk getuigenis aangaande Teellincks rechtzinnigheid, in de praefatie 'Aen den Godtvruchtigen Leser' (niet gepagineerd), die voorafgaat aan Teellincks *De worsteling eenes bekeerden Sondaers*, waarin Voetius o.a. schrijft: 'In somma wat eenen kloecken ende ervaren predijck hy was in zijne professie: soo dat hy met recht eenen tweeden Thomas à Kempis (doch Gereformeerden) van onze eeuw mochte ghehouden werden'.

³⁸¹ Adam *Rechtschapen, Wanschapen, Herschapen*, 321v.

³⁸² Id., 352. Vgl. *Soliloquium*, 39: 'Och! Heere / wat een vileynen boosen vuylen stinckenden sonder ben ick? wat een verdorven / snooden / onghoevelighen / ja gansch rebellighen herte heb ick?'

³⁸³ *De Toetsteen des Geloofs*, 450. Vgl. *Soliloquium*, 45: het is de Heilige Geest die hart, zin en lust moet geven, om God te kunnen dienen. Zie ook id., 47: 'Heere / dijn Gheest moet onse trage zielen / die op de Zandtplaten des werelts verstraten / ende doch met vele wereltsheden swaer gheladen zijn / ontladen door sijne handt / ende dan noch vorder vlot door de stroomen sijner toevloeyender ghenade / ende verdrijven door den windt sijner Goddelicker kracht / dat wy oyt onse reyse na den Hemel eenichsins vorderen können'. Vgl. H. Bouwman, o.c., 31; H. Heppe, *Die Geschichte des Pietismus und der Mystik*, 131.

³⁸⁴ *De Toetsteen des Geloofs*, 447. Vgl. W.J.M. Engelberts, o.c., 99; H. Heppe, o.c., 128.

het atheïsme te kunnen afwijzen³⁸⁵. Door de natuurlijke theologie kan men weten dat er een God is en hoe Hij 'moet zijn', maar niet 'hoe en Wie Hij is'³⁸⁶. Voetius denkt argumenten te hebben, om te bewijzen dat er een God is en dat er maar één God is³⁸⁷. In zoverre sluit de bijzondere genade bij de algemene aan, dat het licht van de genade het licht van de natuur vervolmaakt³⁸⁸. In dit opzicht stemt Voetius in met de gedachte van de middeleeuwse theoloog Thomas van Aquino (1225-1274)³⁸⁹. Een enkele keer gaan ook Kohlbrugge's gedachte in deze richting, als hij zegt dat de natuurlijke Godskennis door het Evangelie wordt geheiligd. Maar bij Kohlbrugge is de spanning toch groter, omdat hij meteen verklaart dat de twee soorten Godskennis naar hun aard verscheiden zijn. Het contrast met Kohlbrugge blijkt vooral ook wanneer Voetius gewag maakt van het profijt van de filosofie voor de ware theologie. Men kan 'geen kloek en geleerd theologant' zijn wanneer men een vreemdeling in de scholastiek is³⁹⁰. Toch is Voetius' waardering van het rationele denken uiteindelijk betrekkelijk. Want ook hij plaatst het eigenlijke 'geheim van het geloof buiten het bereik van de ratio'³⁹¹. Wat betreft de uitleg en vooral de verdediging van het christelijk geloof kent hij aan de rede wel een voorname plaats toe³⁹², maar als het gaat om de bron en de norm van het geloof zelf, wijst hij exclusief op de Schrift en de Geest³⁹³.

F. Costerus (ca. 1630-1703)

Ook Costerus komt in zijn *De Geestelyke Mensch* enerzijds tot een zekere waardering van de natuurlijke Godskennis en anderzijds tot een sterke relativisering ervan. Het 'Ligt van de Nature' leert de mens namelijk wel dat er een rechtvaardige 'Godtheyt' is, Die over de zonde toornet en moet worden 'te vreden gestelt', maar het weet van geen Middelaar en Zaligmaker³⁹⁴. Er heerst in de natuurlijke mens een onmacht die zich zowel over zijn verstand als over zijn wil uitstrekt. 'Hy kan niet / want hy wil niet / en hy wil niet / om dat sijn wil soo wederspanning en hartnekkig is / dat hy niet en kan'³⁹⁵.

In de dingen van het geloof dient men beslist niet met het 'Natuurlik Vernuft' te rade te gaan. Dat heeft men juist te verzaken. 'Hier moet men eerst verleeren / eer men

³⁸⁵ W. van 't Spijker, 'Gisbertus Voetius (1589-1676)', in *De N. R.*, 52. Vgl. C. Graafland, 'Gereformeerde Scholastiek VI. De invloed van de Scholastiek op de Nadere Reformatie (1)', in *Th. Ref. XXX* (1987) 118-128; van dezelfde, 'Voetius als gereformeerd theoloog', in J. van Oort e.a. (red.), *De onbekende Voetius*, 23v.

³⁸⁶ Ib.

³⁸⁷ Ib. Vgl. C. Graafland, *Gereformeerden op zoek naar God*, 155.

³⁸⁸ Ib.

³⁸⁹ Zie A. Adam, o.c., 113f.: *fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam*, en vooral het beroemde zinsdeel: *cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat*. Van Thomas' *Summa* maakte Voetius regelmatig gebruik bij zijn colleges (zie het art. over Voetius van D. Nauta in *Biogr. lexicon II*, 445).

³⁹⁰ W. van 't Spijker, o.c., 53. Vgl. W. Goeters, o.c., 82: Voetius vindt een tweejarige studie in de filosofie voor iedere theoloog vereist; C. Graafland, 'De Nadere Reformatie en het Labadisme', in *De N. R. en het G. P.* 290.

³⁹¹ Ib.

³⁹² C. Graafland, 'De Nadere Reformatie en het Labadisme', ib.

³⁹³ W. van 't Spijker, ib. Vgl. C. Graafland, 'Gereformeerde Scholastiek VI. De invloed van de Scholastiek op de Nadere Reformatie (1)', in *Th. Ref. XXX* (1987) 127.

³⁹⁴ *De Geestelyke Mensch*, 19.

³⁹⁵ Id., 20.

leeren kan / eerst dwaes en dan wijs'³⁹⁶. Het verstand mag niet de 'Regel-mate' van ons geloof zijn. Toch hebben 'Verstant en Reden' wel degelijk een functie in de 'heyilige wetenschap' van het geloofsleven. Costerus wekt zijn lezers op: gebruik uw redelijke denken 'als een middel, waer door gy die waerheden / dewelke Godt in zijn woort openbaert / by malkander vergelykt / te samen vergadert / en daer uyt dan begrypt / wat godt als waerheyt openbaert / en als waerheyt wil geloofd hebben: Gy moet niet blindeling gelooven / maer weten wat u te geloven staet'³⁹⁷.

Voor al inzake het natuurlijk besef van de noodzaak van voldoening treft ons overeenkomst met Kohlbrugge, al gaat deze in de relativering van dit besef een stap verder ³⁹⁸.

W. à Brakel (1635-1711)

Bij à Brakel treft ons opnieuw een zekere ambivalentie inzake de natuurlijke Godskennis. Enerzijds heeft hij een radicale zondeleer. Hij omschrijft de zonde als 'afval, afwijking, boosheid, ongehoorzaamheid, ongerechtigheid, overtreding, trouwloosheid, wederspanning', en ziet haar 'eigenlijke natuur' gelegen in 'anomia', wetteloosheid ³⁹⁹. Dit wil echter anderzijds niet zeggen dat hij het natuurlijk Godsbesef ontkent. 'God heeft allen menschen ingeschapen een kennis dat God is, eene Godserkennendheid, om het u in 't afgetrokkene te beter uit te drukken, al is 't geen goed Hollandsch; niet dat de mensch, met dat hij is, dadelijk den indruk van God oefent, maar die komt allengskens met de jaren voor den dag: zij is den mensch ingeschapen zooals de redelijkheid (...)'⁴⁰⁰. Zoals wij dat bij Kohlbrugge vernamen, is ook à Brakel van oordeel dat 'de natuurlijke kennis Gods' een overblijfsel is van het beeld Gods. Wel brengt hij een nuancering aan. Want het gaat hier niet om een overblijfsel van het beeld Gods 'nauw genomen, voor zooveel het bestaat in het geestelijke licht, gerechtigheid en heiligheid', maar om een overblijfsel van het beeld Gods 'breed genomen, voor zooveel het insluit den grond of het onderwerp van het beeld Gods'⁴⁰¹.

Frappant is dat ook à Brakel gelooft dat de mens van nature weet 'dat God rechtvaardig is om de zonden te straffen' - Kohlbrugge formuleert: dat God genoegdoening, betaling moet hebben -, maar niet weet van 'voldoening aan de rechtvaardigheid Gods'. 'Dies blijft God voor hen een God, die den schuldige geenszins onschuldig zal houden, en die een iegelijk vergelden zal naar zijn werken'⁴⁰². Het is alleen Gods Geest Die de verborgenheden van het Woord aan het hart openbaart en het geloof uitrekt ⁴⁰³. De natuurlijke rede kan hierbij niet als 'rechter en oordeler'

³⁹⁶ Id., 146.

³⁹⁷ Id., 711.

³⁹⁸ Voor Kohlbrugge functioneert dit besef 'eerst recht' wanneer de mens wederomgeboren is.

³⁹⁹ *Redelijke Godsdienst I*, 314v. Vgl. id., 327: 'alle leven buiten God en Christus is enkel zonde, het mag zoo burgerlijk en natuurlijk godsdienstig zijn, als men het zich verbeelden kan'.

⁴⁰⁰ Id., 3.

⁴⁰¹ Id., 12v. Vgl. 309. Met grond ofwel onderwerp bedoelt à Brakel 'de ziel, die een geest is, onzienlijk, onsterfelijk, en begaafd met verstand, wil, genegenheden'. Hij noemt dit even verderop 'de menschelijke natuur' (id., 13).

⁴⁰² Id., 9; vgl. 5, inz. 296 en 309, waar à Brakel verband legt met het 'verbond der werken'.

⁴⁰³ Id., 48.

optreden ⁴⁰⁴. De rede moet buigen onder het Woord, het Woord niet onder de rede ⁴⁰⁵. Over het verstand is à Brakel niet optimistisch gestemd. Het is 'door de zonde niet alleen gekrenkt nevens natuurlijke zaken, zoodat het weinige zaken inzien en nog minder doorzien kan; maar omtrent de geestelijke zaken is het geheel blind'⁴⁰⁶. De geopenbaarde verborgenheden gaan ver boven het bereik van het verstand, 'de rede kan er op geen duizend mijlen nabij komen'⁴⁰⁷.

'Natuurlijke menschen' kunnen nog wel behagen scheppen in het 'natuurlijke deugdzame', maar - voegt à Brakel er veelbetekenend aan toe - 'al is de eene doode schooner dan de andere, dood is evenwel dood'⁴⁰⁸. A Brakel spreekt van de 'wangelgestalte des menschen vóór zijne bekeering'. Die mens 'is blind, hij weet niets. Boos, hij wil niet. Is vijandig. Is onmachtig, kan zich der Wet Gods niet onderwerpen. Is dood'⁴⁰⁹. De mens is van nature 'zulk eene verkeerde en kwade gestalte, dat hij zich niet wil bekeeren, noch kan willen'. Wat à Brakel hierop laat volgen, heeft iets weg van wat Kohlbrugge de verknochtheid aan "het zichtbare" noemt: 'En zoo men al eene (sc. geestelijke) zaak in hare natuur beminnelijk oordeelt, zoo wil men die nu, hier, voor zich, niet, omdat de aardse dingen hem, hier, nu, voor zich, beminnelijker en nuttiger voorkomen'⁴¹⁰. Van zo'n mens is, als het om ware Godskennis gaat, niets te verwachten. A Brakels conclusie is 'dat de mensch in het eerste moment of oogenblik zijner bekeering noch alléén werkt, noch medewerkt met de voorkomende en opwekkende genade Gods, maar zich alleen passief, lijdelijk heeft, en maar een voorwerp is, en alleen ontvangt de verlichtende en levendmakende kracht Gods'⁴¹¹.

H. Witsius (1636-1708)

Witsius vindt het volgens J. van Genderen 'vrij moeilijk' om precies aan te geven welke functie de rede dient te hebben ten opzichte van het geloof. Men kan het verstand overschatten, maar ook onderschatten ⁴¹². Witsius kiest een middenweg. De rede is blind, verdorven en dwaalziek, vooral in geloofszaken. Anderzijds heeft God nog kleine vonkjes van Zijn licht in de geest overgelaten. Witsius' conclusie is dat de rede vele belangrijke functies heeft bij het leren kennen, onderscheiden, bewijzen en verdedigen van de waarheid, maar niet de maatstaf kan zijn om er de mysteriën der religie mee te onderzoeken, voordat ze gelovig worden aanvaard ⁴¹³. Van Genderen

⁴⁰⁴ Ib.

⁴⁰⁵ Id., 46.

⁴⁰⁶ Ib. Met "nevens" (in de twaalfde druk, 1733, staat "neffens") zal bedoeld zijn "jegens", "ten opzichte van".

⁴⁰⁷ Id., 47.

⁴⁰⁸ Id., 328.

⁴⁰⁹ Id., 338.

⁴¹⁰ Id., 731.

⁴¹¹ Id., 736. Met "zich hebben" bedoelt à Brakel "gesteld zijn".

⁴¹² Van Genderen, *Herman Witsius*, 189v. Vgl. 137, waar Van Genderen wijst op Witsius' antischolastische inzet bij zijn ambtsaanvaarding in Franeker. Witsius is afkerig van de 'barbaarse' terminologie van de Scholastiek en laakt haar vermetelheid om de koningin der wetenschap in de boeien te slaan en goddelijke zaken aan het meetsnoer van het verstand te onderwerpen.

⁴¹³ Ib. Vgl. Witsius' *Oeffeningen over De Grondstukken van het Algemeyne Christelijke Geloove*, 57, waar hij met grote nadruk poneert dat de natuur en de rede de mens wijzen op de 'Bestanelykheid Gods'. 'Dese waarheyd is soo baarblykelijk / dat niemand / die ernstig opmerkt / aan de selve twyfel en kan. Want die van ouds Ongoddisten genaamd zijn / die zijn en seer weynige geweest / en meest snoode deugnieten / dien het in haar kraam diende dat 'er geen God ware'. Witsius' *Oeffeningen* is de vertaling van zijn *Exercitationes Sacrae in Symbolum quod Apostolorum dicitur*. De

is van oordeel dat Witsius' 'overigens anti-rationalistische gedachtengang' toch de poort openzet voor de *theologia naturalis*. Al gaat de majesteit van de openbaring ver uit boven de zeggenschap van de rede, deze laatste biedt de openbaring wel een aanzienlijke steun. Ook het ontologisch Godsbewijs neemt Witsius voor zijn rekening, zonder dat het tot hem 'schijnt doorgedrongen, dat in de afleiding van het bestaan uit het begrip een overschatting van het verstand schuilt'. Mede door deze 'zwakten in zijn positie, die de zwakten zijn van de theologie van zijn tijd, heeft Witsius de vloedgolf van het opkomend rationalisme niet kunnen keren'⁴¹⁴.

Th. van der Groe (1705-1784)

Van der Groe houdt het erop dat de mens 'in zijnen natuurlijken aard' met al zijn wilsneigingen, pogingen en begeerten niet anders is dan 'eene geheele of enkele vijandschap tegen God'⁴¹⁵. Er wordt door de natuurlijke mens wel iets van Gods kracht en goddelijkheid beseft, maar dit besef dient er slechts toe dat hij niet te verontschuldigen is. De 'aardsche kennis', die ontspringt aan de geschapen dingen, 'is een veel te flauw en te zwak licht / dan om in den grond van 's menschen blinde en doode gemoed zoo krachtig door te dringen / dat hetzelfde daardoor geestelijk opgewekt en vernieuwd zoude worden tot zaligheid'. Dit laatste voltrekt zich alleen door de bijzondere openbaring in Christus ⁴¹⁶. De mens leeft van nature in 'vleeschelijke Atheïstische duisternissen'⁴¹⁷. Van der Groe's interesse ligt overigens niet zozeer bij de onkunde als wel bij de onwil van de zondige mens. Iedere 'neiging, zucht of begeerte' naar God ontbreekt ⁴¹⁸. Het kader waarin Van der Groe dit accent legt, is zijn verzet tegen 'het fatsoen (sc. de trant) van de Pelagiaansche leere'⁴¹⁹ en de 'eigen-werkelijken weg' der tijdgelovigen ⁴²⁰.

Al vertoont Kohlbrugge's visie meer nuancering, uiteindelijk is zij niet minder radicaal dan die van Van der Groe.

A. Comrie (1706-1774)

Comrie is van oordeel dat het verstand van de gevallen mens beroofd is van het oorspronkelijke licht en ten aanzien van geestelijke zaken van alle kracht zo verstoken is, dat het niet in staat is zich daarvan een juist denkbeeld te vormen ⁴²¹. De mens - zegt Comrie in een van zijn Catechismuspreken - is 'in 't vleesch', 'ja vleesch zelf, omdat de geestelijke natuur van de ziel zoo gedrukt is onder de macht en heerschappij van het vleesch en de vleeschelijke genegenheden, die in elk onherboren mensch altoos overwinnen in den strijd, dat hetgeen, dat uit vleesch geboren is,

vertaling is van de hand van de Delftse predikant J. Costerus (zie J. van der Haar, *Schatkamer van de Gereformeerde Theologie in Nederland*, 565). Het door ons geciteerde is in de Latijnse tekst te vinden op p. 57v.

⁴¹⁴ Id., 189v.

⁴¹⁵ *Toetssteen der ware en valsche Genade I*, 128.

⁴¹⁶ Id., 281v.

⁴¹⁷ Id., 279. Zo ook in *Des Christens Eenigen Troost I*, 55, 135.

⁴¹⁸ Id., 129.

⁴¹⁹ Ib.

⁴²⁰ Id., 133.

⁴²¹ *Katechismus*, 111.

vleesch is'⁴²². De wil is ten enenmale bedorven en onbuigzaam, niet alleen om 'eenig geestelijk goed recht te willen, maar is daarenboven onder eene onmogelijkheid, om God lief te hebben'⁴²³. Het beeld Gods heeft de mens verloren 'met opzicht tot alle geestelijk goed, om dat te doen'⁴²⁴. De flauwe overblijfselen die er nog zijn, worden in de praktijk hoe langer hoe meer uitgedoofd ⁴²⁵. 'Denkt nooit - zegt Comrie in de toepassing - dat gij in staat zult zijn om uwe onverbeterlijke natuur te verbeteren; neen, al wildet gij Methuzalems jaren aan het verbeteren gaan en met al uwe macht daartoe arbeiden, het zal toch vergeefs zijn (...). Ziet dan de noodzakelijkheid van de wedergeboorte, eer gij iets goeds zult kunnen doen (...). Wanhoopt hier niet aan; Jezus heeft door zijn wederbarenden Geest dezulken, die mogelijk alzo ellendig waren als gij zijt, daartoe verwaardigd en Hij roept u nog om u datgene, wat gij verloren hebt, om niet, zonder uw eigen toedoen, deelachtig te maken'⁴²⁶. Ofschoon de vleselijkheid van de mens bij Comrie lang niet zo'n dominante plaats inneemt als in Kohlbrugge's geschriften, doet Comrie's benadering hier toch sterk aan Kohlbrugge denken.

Wat het facet van de natuurlijke Godskennis betreft, is het evident dat Kohlbrugge het dichtst bij die vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie staat die de waarde van dit Godsbesef, zonder het te ontkennen, toch sterk relativeren. Kohlbrugge bevindt zich meer in de lijn van Costerus, à Brakel, Van der Groe en Comrie dan van Voetius en Witsius ⁴²⁷, al dient hieraan te worden toegevoegd dat ook voor beide laatstgenoemden de bijzondere openbaring duidelijk de doorslag geeft.

3.b. Het appèl tot geloof

Een ander aspect waaraan wij vergelijkenderwijs aandacht willen schenken, is het appèl tot geloof. Wij zagen dat de overtuiging dat het geloof puur een gave Gods is, noch bij de reformatoren, noch bij Kohlbrugge het nodigend element in de prediking verdringt. Ook de mannen van de Nadere Reformatie laten niet na om tot het geloof op te roepen.

W. Teellinck

Teellinck is er diep van overtuigd, dat er niemand in de hemel en op de aarde is die ons redden kan behalve 'onsen eenighen Middelaer / ende Heylandt'. Daarom spoort hij zijn hoorders aan om Hem lief te hebben, aan te kleven en Hem tot hun hoop en troost te maken ⁴²⁸. Typerend voor Teellinck is evenwel dat hij vooral oproept om naar geloofsgevoel te staan. Naar aanleiding van het oprechte geloof dat Christus

⁴²² Ib.

⁴²³ Id., 112.

⁴²⁴ Id., 114.

⁴²⁵ Ib.

⁴²⁶ Id., 156.

⁴²⁷ Wel heel ver staat Kohlbrugge af van het gevoel van F. A. Lampe, die een breed uitgewerkte natuurlijke theologie schrijft, *Compendium Theologiae Naturalis* (1723). Volgens Lampe bevat de natuurlijke Godskennis 'ware religie' en is zij een welkome voorbereiding voor de geopenbaarde kennis. Zie C. Graafland, 'Friedrich Adolphe Lampe (1683-1729)', in *De N. R. en het G. P.*, 248v.

⁴²⁸ *Huys-boeck*, 92.

aanneemt, zegt hij: 'Daerom seer beminde Christenen / gheeft doch uwe ziele geen ruste / eer ghy dadelijck ghevoelt / ende geware wert / dat hy is uwe hooft (...). Ja poocht ende tracht boven alle dinghen / dat ghy ghevoelen mochtet / allerlei Christelijcke beweginghen / van uwen hoofde Christo Jesu / tot u afvlietende / door alle uwe crachten ende leden / op dat daer door het openbaer mochte werden / aen u eygen consciencie / ende oock aen andere / dat ghy waerlijcx den Heere Jesum Christum hebt aenghenomen (...) ende dat ghy innerlijcke ghemeynschap met hem hebt'⁴²⁹.

Men dient bij het aannemen van de beloften niet te vergeten dat er 'conditien aende beloften Godes ghehecht' zijn. Zij zijn immers niet bestemd voor onbekeerlijke zondaren, maar voor boetvaardige ⁴³⁰. Maar wie de zonde haat en laat, en 'eenichsins ghevoelt' dat hij gestoken is met 'den stekel der sonde / door die vyerighe slanghe den duyvel', die krijgt van Teellinck de raad: 'Soo slaet u oogen opwaerts op dese metale slanghe den ghecruysten Christum / die wel machtich is u te genesen'⁴³¹.

Het is de nadrukkelijkheid van het conditionele voorbehoud in Teellincks appèl dat afstand schept met Kohlbrugge. Ook deze richt zijn oproep graag tot de allerarmsten en dringt niet minder op boetvaardigheid aan, maar meteen weet hij meer dan Teellinck de indruk te vermijden dat het gevoel van armoe als voorwaarde moet dienen.

J. van Lodenstein (1620-1677)

Van Lodenstein horen wij zeggen: 'Maakt dat de Beloften u aangaan, en gy een Soone of Dogter der beloften zyt (...). Nu dit is niet te verkrijgen door groote moeyte / of veel werks; maar op een ligte en lieflijke wijze: alleen door honger krijgt men deze Spijse / door armoede desen Rijkdom'. En wie weifelt, voegt hij toe: 'Ik vraag u, wie sluyt u uit / en komt u de belofte niet toe / God meent u die wil komen; hoopt en verwacht dan / arbeyd en bid daarom'⁴³². Toch tekent zich hier meteen een verschil af. Terwijl Van Lodenstein oproept om te verwachten en te bidden, klinkt bij Kohlbrugge telkens veel directer de oproep tot geloven op. Dit zal samenhangen met een verschil in visie op de prediking. De prediking is, zoals C. Graafland opmerkt, bij Kohlbrugge een gebeuren, 'omdat het Woord Gods zelf als een levend gebeuren' plaatsvindt in de bediening van het Evangelie ⁴³³. Graafland is van mening dat juist dit aan de prediking 'van vele oude schrijvers' ontbreekt ⁴³⁴.

F. Costerus

Costerus noemt het onze plicht, te geloven. Ons leven hangt ervan af. 'Is iemand in

⁴²⁹ Id., 97. Vgl. id., 107.

⁴³⁰ Id., 106.

⁴³¹ Id., 305.

⁴³² Aang. in C. Graafland, 'Jodocus van Lodenstein (1620-1677)', in *De N. R.*, 108v. Vgl. ook J. van Lodenstein, *Overdenkingen*, 44v.: 'Maer bovenal leert geloven en des Heeren beloften in Christo dickwils en levendig en cragtig aen de siele brengen (...). Ende twyffelt noyt confuselyck of het u oock toekomt'. Vgl. ook id., 63. Zie betreffende de *Overdenkingen*, het belangwekkende artikel van J.H. van de Bank, 'De Overdenkingen van de heer Lodensteyn', in *Th. Ref.* XXXII (1989) 37-60.

⁴³³ C. Graafland, 'Kohlbrugge's prediking in het licht van de Nadere Reformatie', in *Kerkbladje* 68 (1977), 196.

⁴³⁴ Ib.

het Water gevallen / ende in gevaer van te verdrenken / en siet hy / dat hem een Touw of iets anders toegeworpen wort / hy grijpt dat aen / hy hout sig daer aen vast / en soo wordt hy behouden'⁴³⁵.

Costerus adresseert de oproep tot geloof alleen aan de verslagen zondaren. Deze adviseert hij gedecideerd om niet te talmen. 'Soo haest wy onse sonden gevoelen / daer over bedroeft en verlegen sijn / en dat alles eenvoudig en opregt als voor den Heere / soo moeten wy tegen die overtuyginge en dat gevoelen de Heere Jesus als onse eenige en volkomene Verlosser aangrijpen / ende op onse verslagene Zielen toepassen'⁴³⁶. Met nadruk tekent hij aan dat wij, ofschoon wij de 'ingestelde Geloofsmiddelen' - Woord en sacrament - dienen te gebruiken, daarbij toch vooral moeten 'sugten om den Geest des Geloofs'⁴³⁷. Wat onze plicht is, behoort namelijk niet tot onze mogelijkheden ⁴³⁸. Het komt erop aan dat de Heere onder het 'uiterlijk middel' van de oproep 'met sijnen Geest werkt'⁴³⁹. Want niemand kan tot Christus komen, 'ten sy dat hy van een hooger en sterker handt in het herte gegrepen / ende getrokken werde'⁴⁴⁰. Overigens ligt de schuld van het ongeloof bij de mens zelf. Dat blijkt uit Costerus' opmerking: 'Wy souden somtijds wel denken / indien de Heere Jesus op aerden verkeerde / onder ons Predikte / miraculen dede / gelyk eertijds / dan soude men uyt alle dubbingen en doolingen sijn verlost / niemant soude agter blyven / ieder soude tot hem komen: Waerlik een plumpe gedagte! Ten schort niet aen de lighaemlike tegenwoordigheyt ofte afwesentheyt van de Heere Jesus / meer aen de verdorventheyt van de mensch'⁴⁴¹. De raad die Costerus uiteindelijk geeft, is eigen machteloosheid te erkennen en God te bidden dat Hij ons wil trekken ⁴⁴².

Het is duidelijk dat er op deze manier van de oproep tot geloof weinig overblijft.

W. à Brakel

Dichter lijkt Kohlbrugge ook in dit opzicht te staan bij à Brakel, die 'telkens en telkens bezig was te bewegen tot het geloof'⁴⁴³. Ongeloof acht hij een verschrikkelijke zonde. Ieder mag en moet Christus aannemen. 'Ik bid u, keert u toch van alles af en begeeft u tot deze Zaligmaker om uit zijn volheid te ontvangen genade voor genade'. Hij verklaart dat Jezus op het vriendelijkst nodigt om Hem aan te nemen en zich geheel aan Hem over te geven, en verzekert dat Hij niet zal verstoten die tot Hem komt. 'Die Borg bied ik, als zijn dienaar, in Zijn naam u aan'⁴⁴⁴. Hiermee is ogenschijnlijk in strijd zijn verklaring dat er voor de onbekeerden geen beloften in de Bijbel zijn ⁴⁴⁵. Maar het is uit de context duidelijk dat à Brakel hier met "onbekeerden" doelt op de zorgelozen en onverschilligen ⁴⁴⁶. Ook die roept hij trouwens

⁴³⁵ *De Geestelyke Mensch*, 145v.

⁴³⁶ *Id.*, 145.

⁴³⁷ *Id.*, 147. Vgl. *id.*, 159.

⁴³⁸ *Id.*, 25.

⁴³⁹ *Id.*, 26.

⁴⁴⁰ *Ib.*

⁴⁴¹ *Ib.*

⁴⁴² *Id.*, 27.

⁴⁴³ J. van Genderen, 'Wilhelmus à Brakel (1635-1711)', in *De N. R.*, 179.

⁴⁴⁴ *Ib.*

⁴⁴⁵ *Redelijke Godsdienst I*, 1085.

⁴⁴⁶ *Id.*, 1062.

op, te 'ontwaken'⁴⁴⁷. Hij is ervan overtuigd dat God allen en een ieder roept die onder de bediening van het Evangelie leven, 'opdat men vrijmoedigheid hebbe om Christus aan te nemen'. Er is een 'algemeene uitroep tot allen, zonder eenige bepaling'⁴⁴⁸. Echter zullen wij in later stadium merken hoezeer deze benadering onder druk komt te staan, wanneer à Brakel zijn praedestinatieleer ontvouwt.

B. Smytegelt (1665-1739)

Al krijgt de beschrijving van gestalten en ongestalten in het geestelijke leven bij Smytegelt verreweg de meeste aandacht, toch ontbreekt ook bij hem het appèl en het bevel tot geloof niet ⁴⁴⁹. Hij wijst op de open deur van de hemel en nodigt gul uit om daardoor binnen te gaan, in het vertrouwen op de Middelaar ⁴⁵⁰. In een preek over Lukas 14:17 ("Alle dingen zijn nu gereed") luidt de wekroep van de Koning: 'Komt tot de volheid van mijn lijden, komt tot de volheid van mijne liefde, komt tot de volheid van mijne genade, komt tot de volheid van mijne gehoorzaamheid en voorbede. Laat 'er niet eene agter blijven, ik bewege u 'er toe'. 'Denkt nu niet in uw herte, Godt wil mij niet, laat dat in uw geest niet komen, 't is in mijne gedagten niet'. 'O gekrookte rietjes, komt, gij hangt als tegen de grondt, ik en zal u niet verbreken'⁴⁵¹.

Th. van der Groe

Ofschoon wij in ander verband daarop dieper hebben in te gaan, vermelden wij reeds hier Van der Groe's herhaaldelijk onderstreepte zienswijze, dat de beloften van het Evangelie alleen 'eerlijk en regt tijdig' mogen worden aangenomen. Hij vult dit dan zo in, dat men eerst moet onderzoeken of men 'een waar boetvaardig en verslagen zondaar voor God' geworden is⁴⁵². De wensende wijs domineert in de "toepassing" van zijn preken in hoge mate ⁴⁵³. Toch blijft de directe oproep tot bekering en geloof niet geheel achterwege. 'Bekeert u zonder langer uitstel (...). Wendt u tot den Heere Jezus'⁴⁵⁴. Het is kenmerkend voor Van der Groe dat hij aan het appèl om Gods vrije genade niet te versmaden, meteen de oproep verbindt: 'Maar erkent toch eens uwe geestelijke armoede (...) en doemwaardige machteloosheid. O! wordt er toch eens met ernst over verlegen en verslagen en gaat toch eens uit uzelve als uit een grondelooze kuil van eeuwige rampzaligheid en ellende, en opent uwe harten toch eens voor den grooten en algenoezamen Middelaar Christus Jezus, en

⁴⁴⁷ Ib. Bij J. van Genderen, o.c., 180, komt dit aspect niet geheel tot zijn recht.

⁴⁴⁸ Id., 719.

⁴⁴⁹ T. Bienen, 'Bernardus Smytegelt (1665-1739)', in *De N. R.*, 230.

⁴⁵⁰ M.J.A. de Vrijer, *Ds. Bernardus Smytegelt en zijn "Gekrookte Riet"*, 102.

⁴⁵¹ *Een Woord op zyn tyd*, 72-76. Zie voor de redactie van het gros van Smytegelts oorspronkelijk niet uitgeschreven preken, het art. van D. Nauta in *Biogr. lexicon III*, 339. Smytegelts biograaf Pieter de Vriese merkt in zijn *Historisch verhaal van het leven en sterven van den eerwaarden, geliefden, godvruchtigen en geleerden Heer Do. Bernardus Smytegelt*, 19, op: 'Zoo wettisch als hij eerst predikte / zoo Evangelisch predikte hij in het laatste van zijne bedieninge'.

⁴⁵² 'Voorrede' (over het gelovig aannemen van de beloften), in R. en E. Erskine, *Schatkamer IV* (niet gepagineerd).

⁴⁵³ Zie bijv. *Des Christens Eenigen Troost I*, 31, 60, 76, 110, 141, 157, 171 enz. Vgl. *Verzameling van een tiental Godvruchtige Predikationen*, 71, waar Van der Groe een van zijn preken als volgt afsluit: 'De Heere en zijn Geest wil er alle uitverkorene onder ons nog eens met kracht toe bewerken'.

⁴⁵⁴ Id., 61. Vgl. ook noot 462.

laat u van Hem uit enkele vrije genade behouden en verlossen'⁴⁵⁵. Telkens weer treft ons in dit opzicht een zekere tweesporigheid. In een en hetzelfde zinsverband horen wij enerzijds: 'En och, mocht de Heere het u Zelf maar eens recht doen weten', en anderzijds: 'Zet en legt u neer voor Zijn voeten'. 'Jezus wacht nog, om alle ellendige zondaren, die tot Hem komen, te helpen en genadig te zijn'⁴⁵⁶. Aan het adres van vermoeiden en belasten weet Van der Groe heel hoog op te geven van Christus' wachtende gewilligheid ⁴⁵⁷. 'Er is niets in de wereld / hetwelk ligter te verkrijgen en in te nemen is dan het hart van den Heere Jezus / hetwelk zich van zelve ontsluit voor arme boetvaardige zondaren / zoo ras zy dat maar aanroeren. Al wie er anders van spreekt / die kent den Heere Jezus niet'⁴⁵⁸. Jezus is duizendmaal gewilliger dan ooit een zondaar wezen kan. Wie niet tot Hem komen kan, die moet maar komen 'als degenen die niet kunnen komen / zoo zal de Heere Jezus hen toch evenwel ontvangen'⁴⁵⁹.

Dit laatste doet sterk aan Kohlbrugge denken. Het verschil is alleen, dat wat bij Van der Groe een uitzondering vormt, bij Kohlbrugge regel is.

A. Comrie

De prediking van Comrie vertoont in dit opzicht een onmiskenbare ambivalentie. Wanneer hij de vraag stelt wie het zijn die het recht hebben om zich de belofte toe te eigenen, antwoordt hij: 'In het algemeen zeggen wij, dat elk, die het Evangelie hoort en tot wien de belofte komt, als eene bekendmaking van den Goddelijken wil, een gegrond regt heeft, uit kracht van die bekendmaking van den wille Gods, om in te komen, de belofte zich toe te eigenen'. Ofschoon alleen de gelovigen de beloften 'in het dadelijk bezit' hebben, nochtans heeft iedere hoorder van het Evangelie het recht, uit kracht van het aanbod van vrije genade, 'tot de genade te vlugten, met een heilvallend geloof die aan te grijpen'. Het dient ons evenwel niet te ontgaan dat hij hier meteen - voorwaardelijk - op laat volgen: 'Elk die gelooft en bewust is, dat hij een zondaar is, die heeft grond, om het pardon aan te nemen, en daarop te vlugten tot dien God, die het heeft laten afkondigen; en die zoo komt, zal geenszins uitgeworpen worden'⁴⁶⁰. Twee momenten vallen hierbij op, namelijk het voorbehoud van bewuste zondekennis en de descriptieve stijl.

Dat Comrie lang niet altijd op deze beschrijvende, en daardoor afstandelijke manier - in de derde persoon - over de permissie om te geloven spreekt, maar het appèl ook

⁴⁵⁵ Id., 91.

⁴⁵⁶ *De waarachtige bekering*, 103-105. Vgl. id., 158, 225.

⁴⁵⁷ *Verzameling van een tiental Godvruchtige Predikatiën*, 231.

⁴⁵⁸ Id., 232.

⁴⁵⁹ Id., 233v.

⁴⁶⁰ A. Comrie, *Eigenschappen*, 595-597. Op de momenten van ruime nodiging laten wellicht verschillende invloeden zich gelden. Te denken valt aan A. Gray. Zie o.a. diens *Elf predikatiën op avondmaalstijden*, 22v.; *Grote en dierbare beloften*, 61-64. Ook op Th. Boston is te wijzen. Zie o.a. zijn *Eene beschouwing van het Verbondt der Genade*, 60, inz. 449v., 452-455; *Wie is zij die daar opklimt uit de woestijn?*, 47; *Tot de dag aankomt en de schaduwen vlieden*, 111; in veel mindere mate, maar toch ook diens *Des menschen natuur in deszelfs vier-voudige staat*, 653. C. Graafland, 'Alexander Comrie (1706-1774)', in *De N. R.*, 325, wijst op de invloed van de Erskines. Vgl. P.H. van Harten, *De prediking van Ebenezer en Ralph Erskine*, 229-231, die deze beïnvloeding niet ontkent, maar niettemin terecht distantie constateert: 'De ruime en levendige verkondiging van het Evangelie, zoals die bij de Erskines aanwezig is, vinden wij bij Comrie niet' (231). Graafland merkt ook zelf op dat wij naast Comrie's ruime aanbieding eveneens aspecten aantreffen die daarmee min of meer op gespannen voet staan (o.c., 326).

werkelijk dialogisch geadresseerd weet te voltrekken, blijkt op diverse momenten ⁴⁶¹. Toch wordt anderzijds ook weer aan de directheid afbreuk gedaan. Zo bijvoorbeeld wanneer hij zegt: 'Och!, dat deze dingen eenigen indruk op uwe herten mogten hebben (...), dat gij recht verlegene bij u zelve waart'. Het is veelzeggend dat hij hieraan toevoegt: 'Dan zouden wij zeggen: O! arme en verlegene ziel, de Fontein is noch open (...). O! Elendige, zoudt gij het niet doen? De Heere zelfs roept u, wie gij ook zijt (...). Deze dingen hebben wij u willen voorhouden; of het Gode behage u te bewegen, om op zulke grote zaligheid acht te geven. Och! of er maar een onder u bewogen mogt worden, om van herten zijn heil in deze heil-bron te zoeken! Wat zouden wij verheugt worden'⁴⁶². Deze optatieve manier van preken schept toch weer een aanzienlijke afstand tot Kohlbrugge. Deze verklaart de ongelovige tot een verlegene. Comrie wenst hem verlegenheid toe.

Het komt ons voor dat de oproep tot het geloof bij Kohlbrugge - in het spoor van de reformatoren - directer van aard is dan bij de nadere reformatoren doorgaans het geval is.

3.c. Woord en Geest

De *pneumatologische grondtrek* heeft Kohlbrugge niet alleen met de Reformatie, maar ook met de Nadere Reformatie gemeen. S. van der Linde stelt vast dat de beweging van de Nadere Reformatie 'een legitieme, klassieke vorm der Reformatie is, mede daarin, dat ook voor haar, leer en belijden aangaande de Heilige Geest centraal is'⁴⁶³. Hij noemt de eigenlijke inzet van de Nadere Reformatie: de *vita spiritualis*, waarmee niets anders werd bedoeld dan de mens in zijn totaliteit en concreetheid te betrekken op de dienst van God in de Geest ⁴⁶⁴. Wanneer Van der Linde echter gelijk heeft met zijn opmerking, dat men vooral in de latere fase van de Nadere Reformatie nog wel veel van de Heilige Geest spreekt, maar dat het dan 'veel meer mogelijkheid en noodzakelijkheid dan (geloofs-) werkelijkheid is', dan is daarmee een aanzienlijk verschil aangegeven met Kohlbrugge. Bij hem is het immers juist andersom. Kohlbrugge spreekt over de Geest niet opvallend vaak, maar zijn spreken is door-

⁴⁶¹ Bijv. het citaat in C. Graafland, o.c., 325v., en *Katechismus*, 156.

⁴⁶² A. Comrie, *Verzameling van Leerredenen I*, 132v. (cursivering door ons). Het preken in de wensende wijs treffen wij regelmatig ook bij anderen in de Nadere Reformatie aan. Zo bijv. bij A. Hellenbroek: 'Och, mocht gij eens inzien uw herten staat', en: 'mocht gij eens werkzaam worden voor de Heere'. Zie T. Brienens, 'Abraham Hellenbroek (1731-1781)', in *De N. R. en het G. P.*, 194. Frequent ook in D. Bruinings, *De leeuw uit den Stam van Juda, als een Lam slachting geleid*, bijv. 49, 79, 102, 118, 139, 174, 200 (over Bruinings - 1704-1749 - zie R.B. Evenhuis, *Ook dat Amsterdam IV*, 68, 167v.). Zoals vermeld, doorgaans ook bij Th. van der Groe. Vgl. nog *De waarachtige bekering*, 15, 31, 44v., 47, 60, 103; *Verhandeling over Hosea 11:4*, 26, 31, 45, inz. 74v. Van der Groe kent evenwel ook het andere: zie id., 104v.: 'Gaat en wendt u dan, als zulke blinde verstokte zondaars, tot de Heere Jezus; zet en legt u neer Zijn voeten, bidt Hem gelovig, ernstig en aanhoudend (...). Jezus wacht nog om alle ellendige zondaren die tot Hem komen, te helpen en genadig te zijn'. Vgl. 158, waar hij tot de onbekeerden zegt: 'Wendt u toch nú zonder lang wachten tot de Heere Jezus, neemt Hem aan, en gelooft in Hem (...). De Vader biedt u deze Zijn Zoon nu nog aan, om in Hem noch u te worden een God van volkomen zaligheid'. Vgl. ook 225.

⁴⁶³ Van der Linde, 'Het werk van de Heilige Geest in de gemeente, een appreciatie van de Nadere Reformatie', in *Opgang en verval*, 149. Vgl. diens 'De betekenis van de Nadere Reformatie voor kerk en theologie', id., 143, waar Van der Linde spreekt van de *pneumatocratie* van de Nadere Reformatie. J.C. Kromsigt, *Wilhelmus Schortinghuis*, 326, vindt in de verdienste van Schortinghuis, dat hij 'tegenover het veldwinnende rationalisme' ijverde 'voor de erkenning van de overlevingskracht des Geestes'.

⁴⁶⁴ Van der Linde, o.c., 144. Vgl. W. van 't Spijker, 'Bronnen van de Nadere Reformatie', in *De N. R. en het G. P.*, 47; Brienens e.a., 'Nadere Reformatie, een poging tot begripsbepaling', in *D N R 7* (1983) 113.

lopend van de werkelijkheid van de Geest doorgloeit. Wat Kohlbrugge anderzijds weer sterk met de Nadere Reformatie, en dan vooral met de tweede periode ervan - het Gereformeerd Piëtisme - verbindt, is 'het uitdrukkelijk accent, dat de applicatio, het toepassend werk van de Heilige Geest krijgt'⁴⁶⁵. Deze geconcentreerde aandacht voor de dieptedimensie van het werk van de Heilige Geest heeft Kohlbrugge met de Nadere Reformatie gemeenschappelijk. Wij willen thans navraag doen naar een cruciaal aspect van de pneumatologie, namelijk de relatie Woord-Geest.

W. Teellinck

Voor Teellinck is de Heilige Schrift het 'eenige behoorlycke Goddelijcke middel, daer door ons de H. Geest tot de kennisse der waarheydt pleeght te leyden'. Niemand kan deze Schrift recht verstaan en aannemen dan die door de Geest daartoe wordt verlicht en bewerkt ⁴⁶⁶. Het beste middel baat niets als de Heilige Geest Zelf niet krachtig werkt ⁴⁶⁷. Teellinck onderscheidt een menselijke en een goddelijke kennis. De menselijke kennis bereikt men door het onderricht van andere mensen en door eigen rede. De goddelijke kennis 'is de kennisse welke Godt de Heere selve door een boven-natuereijcke werckinge des salich-makenden geestes zijne jonstghenooten alsoo inscherpt, dat sy comen te penetreren en door te dringhen tot het ghevoelen en de smake der Christelijcker dingen, die hun werden voorgesteld, daer door dan oock in hare herten ontsteken wert een wonderbaerlycke liefde, sucht, treck, affectie en gheneghenheijt tot de bekende dinghen Christi (...), soo dat de Christelijcke ziele door dese kennisse der dinghen Christi de forme ende de ghedaente der selven dinghen in sich ghedruckt krijght'⁴⁶⁸.

De Heere verricht dit wonder op een tweevoudige manier. Ten eerste door Zijn gunstgenoten te overtuigen van de onbedrieglijkheid van het Woord als zodanig, ten tweede door hen ervan te vergewissen dat deze betrouwbaarheid ook hun persoonlijk ten goede komt ⁴⁶⁹. Merkwaardig is hierbij hoe Teellinck zich de eerstgenoemde akte indenkt. De Heere zegt hen door een krachtige inspraak van de Heilige Geest heimelijk als in het oor: "Deze woorden zijn getrouw en waarachtig"⁴⁷⁰. Het getuigenis van de Geest werkt dus wel regelrecht op het Woord aan, maar is op zich toch een inspraak die aan het geloof in het Schriftwoord voorafgaat. Vergeleken met de reformatoren, en ook met Kohlbrugge, valt hier een ander accent. Voor hen is - zonder aan het primaat van de Geest afbreuk te doen - de band tussen Woord en

⁴⁶⁵ C. Graafland, 'Kohlbrugge's prediking in het licht van de Nadere Reformatie', in o.c., 187.

⁴⁶⁶ H. Bouwman, o.c., 23. Merkwaardigerwijs besteedt W.J.M. Engelberts, o.c., 98v., bij de behandeling van Teellincks Schriftleer geen aandacht aan deze pneumatologische dimensie.

⁴⁶⁷ Id., 29. Vgl. W. Teellinck, *Huys-boeck*, 445v.: 'Siet al hadt ghy Leeraers en Predicanten / so cloec en dapper / als de Propheten / ofte Apostelen selve geweest zijn: so en sout evenwel niet helpen / ten ware de sonderlinghe cracht des Geestes Gods noch over haer werck quame'.

⁴⁶⁸ Id., 41. Ook in H. Heppe, o.c., 135. Vgl. H. Vekeman, *Panorama van de Spiritualiteit*, 46.

⁴⁶⁹ Id., 41v. H. Heppe, ib.

⁴⁷⁰ Id., 42. H. Heppe, ib. Vgl. *Huys-boeck*, 449: 'So leert ooc d'ervarentheijt dat de herten van alle die ghene, dien de heylighen Gheest het gheloove wil in-werken / door een wonderlijcke cracht des geestes / getrocken worden tot het woort'. Teellinck roept zijn hoorders vervolgens op (id., 450), zichzelf te beproeven 'of ghy de teghenwoordicheit des heylighen Geestes / die den wercker des geloofs is / gewaer zijt geworden aen u herte / ofte ghy soo yet gevoelt hebt in u herte gewrocht / dat meer dan natuerlijk was'. Overigens ligt in Teellincks hele redebeleid een sterk accent op het Woord als de bron en basis van het geloof. Geloof dat daarin niet verworteld ligt, moet voor 'een valsch / en basterlijck gelooove gekeurt worden', zoals wij al vernamen (id., 447, vgl. 100).

Geest hechter. Wanneer zij van een onmiddellijke werking van de Geest los van het gelezen of gehoorde Woord spreken, betreft het uitzonderingen - zoals bij jonge kinderen, of in geval van mensen die de Bijbel niet kennen -. Het is een gedachte die slechts een marginale rol speelt. Bij Teellinck lijkt zij niet aan de rand, maar in het midden te staan.

G. Voetius

Voor Voetius komt het getuigenis van de Geest altijd uit het Woord op. Het gaat nooit buiten het Woord om ⁴⁷¹. Wel komt het ons voor dat Voetius Woord en Geest isoleert wanneer hij stelt, dat de uitverkorenen vanaf de moederschoot af geheiligd zijn door een geestelijk vermogen ofwel bovennatuurlijke potentie die door de Heilige Geest is ingestort. Door de roeping en in de dadelijke bekering treedt dit vermogen naar buiten ⁴⁷². Terwijl het getuigenis van de Geest met het Woord gepaard gaat, is de instorting van de *potentia supernaturalis* een werking van de Geest alleen, een gedachte die bij Comrie in gewijzigde vorm terugkeert.

J. de Labadie (1610-1674)

De Labadie is eigenlijk een hoofdstuk apart. Zijn gedachten zijn enerzijds extreem en niet representatief voor de Nadere Reformatie, anderzijds toch van niet geringe invloed op vooral haar latere ontwikkeling. S. van der Linde schrijft: 'Die Folgen der labadistischen Krise für die Niederlande sind kaum zu unterschätzen'⁴⁷³. Wij achten het daarom geboden om ook hier aan het Labadisme aandacht te schenken. De Labadie wil het Woord, waarop het geloof is gericht, verstaan hebben in drieërlei zin, namelijk als het geschreven Woord - waaronder zowel de Schrift als de prediking valt -, als het inwendige Woord - de Heilige Geest Die in ons werkt overeenkomstig de Schrift - en als het Woord 'dat nog inwendiger is, om so te spreken, Christus zelf, ontvangen, geboren en geformeerd in het hart'⁴⁷⁴. Om het inwendige Woord gaat het. H. Heppe omschrijft dit 'innere Wort' als 'die unmittelbare Erleuchtung der Seele durch den heiligen Geist, die unmittelbare Gnade'⁴⁷⁵. Hij stelt dat dit inwendige Woord voor De Labadie naast het uitwendige Woord een tweede bron van

⁴⁷¹ C. Graafland, *Zekerheid*, 154. Vgl. W. van 't Spijker, 'Gisbertus Voetius (1589-1676)', in *De N. R.*, 53.

⁴⁷² W. van 't Spijker, o.c., 62. Vgl. C. Graafland, o.c., 151v.; ook diens 'Voetius als gereformeerd theoloog', in o.c., 28v.

⁴⁷³ Van der Linde, 'Der reformierte "Piëtismus" in den Niederlanden', in *Piëtismus und Revell*, 109. De samenstellers van *De N. R. en het G. P.* hebben overlegd of zij aan de labadistische beweging speciale aandacht zouden besteden. Zij besloten ertoe vanuit de overweging dat deze beweging 'op het verdere verloop van het Gereformeerd Piëtisme een grote invloed heeft uitgeoefend'. Zie C. Graafland, 'De Nadere Reformatie en het Labadisme', in genoemd werk, 275; vgl. 340-343. S. van der Linde, 'De betekenis van de Heilige Geest in het spiritualistisch piëtisme van de labadisten', in *Opgang en voortgang*, 188, vindt het beter De Labadie *niet* tot de Nadere Reformatie te rekenen, omdat hij i.t.t. de mannen van deze beweging brak met de kerk (vgl. van dezelfde, 'Gisbertus Voetius in zijn conflict met Jean de Labadie', in id., 273). Zie over De Labadie ook F.E. Stoeffler, o.c., 162-169; alsmede het art. van D. Nauta in *Biogr. lexicon II*, 293-297. Stoeffler, o.c., 164, schrijft: 'Labadie's piety is a mixture of the Christianity of Port Royal and Reformed Pietism'. Interessante informatie in dit verband verschaft F.A. van Lieburg, *De Nadere Reformatie in Utrecht ten tijde van Voetius*, 119-138.

⁴⁷⁴ C. Graafland, 'De Nadere Reformatie en het Labadisme', in o.c., 310.

⁴⁷⁵ Heppe, o.c., 243.

Godskennis vormt ⁴⁷⁶. De Labadie noemt het inwendige Woord wel "Woord", maar vanwege de onmiddellijkheid waarmee het werkt kan het maar moeilijk nog met het Schriftwoord worden vereenzelvigd. Dit inwendige Woord is een Geestessprake die wel overeenkomstig de Schrift is, maar er niet uit afkomstig is ⁴⁷⁷. S. van der Linde schrijft dat De Labadie de middelen niet geheel ontkent, maar dat bij hem 'het onmiddellijke in het werken van de Geest' overal achter ligt. 'De Geest is in sterke mate losgemaakt van Christus; anders gezegd: ze (Hij, de Geest. A. de R.) is op fatale wijze gehumaniseerd'⁴⁷⁸.

Wanneer Van der Linde de vraag opwerpt, hoe het komt dat De Labadie en Kohlbrugge - 'deze twee "irregulaire" theologen' - zo'n verschillende pneumatologie hebben ⁴⁷⁹, lijkt het ons mogelijk daarop een antwoord te geven, dat overigens goeddeels door Van der Linde zelf al wordt aangegeven. In de eerste plaats ziet Kohlbrugge de Geest allernauwst met Christus verbonden ⁴⁸⁰. De Geest werkt wel voluit *in* de mens, maar wordt nooit *van* de mens, laat staat gehumaniseerd. In de tweede plaats is de Geest voor Kohlbrugge hecht met het Woord verbonden, zowel met het geschreven als met het gepredikte Woord. De Geest heeft wel de suprematie, maar dit sluit nimmer enige depreciatie van het Woord in. Dit betekent in de derde plaats dat Kohlbrugge bij onmiddellijke Geestesuitingen een waarschuwingssignaal zet. In de vierde plaats valt te bedenken dat De Labadie uit een volstrekt andere traditie stamt dan Kohlbrugge. De Labadie is qua afkomst een Jezuïet, gestempeld door de quiëtistische mystiek. Dat laat zich in zijn levensgang ten einde toe gelden ⁴⁸¹. Kohlbrugge is grootgebracht in de nestwarmte van de Lutherse Reformatie en heeft gaandeweg ook Calvijn leren kennen en waarderen. Wij achten het dan ook niet verwonderlijk dat Kohlbrugge's pneumatologie haaks op die van De Labadie staat.

J. van Lodenstein

Van Lodenstein kent ongetwijfeld grote waarde toe aan het werk van de Heilige Geest. Hij ziet een scherpe tegenstelling tussen letterkennis en geestelijke kennis. Letterkennis stelt zich tevreden met de buitenkant, de schors der waarheid en komt uit de mens voort; geestelijke kennis richt zich op God Zelf en ontspringt aan Zijn Geest. Deze laatste soort kennis wordt niet met het verstand gevat, maar met het hart

⁴⁷⁶ Heppe, o.c., 244, citeert: 'ces deux paroles, qui sont la grâce et son Ecriture, l'une sa parole intérieure, l'autre sa parole extérieure'.

⁴⁷⁷ J. Koelman richt zijn kritiek niet in de laatste plaats tegen deze isolering van Geest en Woord. Zie C. Graafland, o.c., 330. L. Kolakowski spreekt van 'dopers spiritualisme'. Zie C. Graafland, id., 337. Vgl. S. van der Linde, 'Jean de Labadie en het Labadisme', in *Rondom het Woord. Theologische etherleergang* 18 (1976) 72.

⁴⁷⁸ Van der Linde, 'De betekenis van de Heilige Geest in het spiritualistisch piëtisme van de labadisten', in *Opgang en voortgang*, 182v.; vgl. 187.

⁴⁷⁹ Id., 188.

⁴⁸⁰ Hierbij is nog te wijzen op de zeer verschillende christologie. De Labadie's christologie draagt een sterk docetisch karakter: Christus is in 'geestelijker' zin vlees geworden dan gewone mensen (S. van der Linde, o.c., 179, 181). Kohlbrugge trekt Christus diep in het vlees; juist de Geestdrager leeft van het Woord. Zie A. de Reuver, *Incarnatie en humanum*, 168-175.

⁴⁸¹ C. Graafland, o.c., 275, vgl. 329, 337, 339.

op bevindelijke wijze genoten ⁴⁸². Van Lodensteins oordeel over een 'Gereformeerde in belijdenis' die niet door de Geest wordt geleid, is niet zachtzinnig: hij vindt dat een goddeloze ⁴⁸³. C. Graafland is van oordeel dat Van Lodenstein, ofschoon deze de onderscheiding van Woord en Geest meer benadrukt dan de eenheid van beide, toch het Woord niet 'op de tweede plaats stelt'. Het Woord der Schrift blijft bron en maatstaf van het geloof ⁴⁸⁴. 'Als Van Lodenstein het zo vaak heeft over de "dode letter", bedoelt hij niet het geschreven Woord van God, maar het Woord zonder de Geest' ⁴⁸⁵. Het schijnt ons toe dat Van Lodensteins gedachten, ondanks de niet te miskennen accentverschuiving, in reformatorisch spoor blijven. Ook wanneer hij de eerste wedergeboorte aan een onmiddellijke werking van de Geest toeschrijft ⁴⁸⁶, is zijn scopus dunkt ons niet dat deze werking zonder het Woord geschiedt, maar dat zij zonder bemiddeling en inbreng van het menselijk intellect en de menselijke wil tot stand komt. Met andere woorden, wat hij bestrijdt, is niet de samenhang van Geest en Woord, maar de coöperatie van Gods Geest en een menselijke bijdrage ⁴⁸⁷. Ten aanzien van Kohlbrugge is het verschil in accentuering evenwel duidelijk.

F. Costerus

Ten onrechte spreken volgens Costerus 'de Geest-dryvers' over het Woord en de prediking geringschattend. Ze noemen die minachtend een dode letter, en 'roemen gedurig van den Geest ende een inwendig ligt', maar zo stellen zij 'tegen malkanderen het gene op malkanderen past / en scheyden 't gene Godt heeft 't samen gevoegt'. Het Woord 'is sonder Gods Geest niet, maer ook de Geest werkt ordinaer sonder het

⁴⁸² Op dit thema komt Van Lodenstein in zijn *Beschouwinge van Zion* voortdurend terug (bijv. Dl. I, 11, 33v., 40, 49, 51-55, 142, 186; Dl. II, 106). Vgl. C. Graafland, 'Jodocus van Lodenstein (1620-1677)', in *De N. R.*, 96, vgl. 100, inz. 94: letterkennis bezit wel de woorden der Waarheid, maar niet de Waarheid der woorden. Zie de in dichtvorm gestelde 'Nareden' op de tweede 'Zamenspraak' van de *Beschouwinge*, Dl. II, 68, gericht aan hen die met verstandelijke kennis tevreden zijn :

' Gij grijpt den schors van waarheid, net beleden,
Voor waarheid aan: maar arme mensch! gij dwaalt.
Dat WEZEN is de waarheid, dat beneden
Van boven in het reed'lijk schepsel straalt (...).'

Vgl. J.C. Trimp, *Jodocus van Lodensteyn*, 181. Met 'dat WEZEN' doelt Van Lodenstein volgens Trimp op de Heilige Geest. De beeldspraak "schors der waarheid" is volgens Trimp ontleend aan Bernardus van Clairvaux (id., 182). Vgl. ook P.Jzn. Proost, *Jodocus van Lodenstein*, 127, 133v; M.J.A. de Vrijer, *Uren met Lodenstein*, 78-83; J. de Boer, *De verzegeling met de Heilige Geest volgens de opvatting van de Nadere Reformatie*, 144v.; J.G. Woelderink, *Verbond en bevinding*, 7v.v.; A.A. van Ruler, *Theologisch werk III*, 69v. De Boer meent dat bij Van Lodenstein de letter der Schrift wordt verdrongen door het innerlijk Geesteslicht. Van Rulers oordeel is veel positiever, evenals dat van Trimp, die schrijft: 'Lodensteyn laat het uitwendige woord (de letter) in zijn waarde, met de nederige erkenning, dat alleen Gods Geest in staat is dat woord te transformeren tot een levende kracht' (185).

⁴⁸³ *Beschouwinge van Zion*, Dl. I, 42v. Vgl. H. Heppe, o.c., 193; P.Jzn. Proost, o.c., 131.

⁴⁸⁴ Graafland, o.c., 97. Zie ook Van Lodensteins *Overdenkingen*, 248: 'En gesien het Woord van Godes Geest selve ingegeven is ('t geen oock geloven die aldus somtyts om extraordinare openbaringen sugten), wat engel of openbaringe cond'er dog meer sekerheyt hebben als dat Woord?' (zie voor de context van deze woorden, F.A. van Lieburg, *De Nadere Reformatie in Utrecht ten tijde van Voetius*, 106-118). Vgl. F.G.M. Broeyer, 'Anno Domini 1659: Van Lodensteyns 'Overdenkingen'', in *Th. Ref.* XXXII (1989) 320v.

⁴⁸⁵ Ib.

⁴⁸⁶ Id., 99.

⁴⁸⁷ Zo ligt het ook voor F. Gomarus (zie C. Graafland, *Zekerheid*, 87v.) en W. à Brakel. Wij komen op deze kwestie aanstonds terug n.a.v. à Brakel en A. Comrie.

woort niet'⁴⁸⁸. Het Woord is 'het middel des Geloofs'. Wie dit middel veracht, bewijst daarmee het geloof niet te hebben. 'Want elk schepsel heeft trek tot zijn eygen element / daer het uyt voort gekomen is / soo heeft dan ook een Geloovige sugt en begeerte tot het Woort uyt welke het gebooren is / om daer door gevoet te worden ende op te wassen. Het sijn de twee Borsten van het Oude en Nieuwe Testament / aen welke hy suygt'⁴⁸⁹. Nadrukkelijk wijst Costerus op het belang van de prediking. Het Woord moet ook wel gelezen worden, maar niet minder gepredikt en gehoord. De prediking geschiedt om ons het Woord 'te appliceren en toe te passen', hetgeen beter door anderen kan worden gedaan dan door onszelf ⁴⁹⁰. Daarom moet men 'het gehoor van Godts woort conscientieuslik waarnemen'⁴⁹¹. Om dit met vrucht te doen, reikt Costerus 'eenige Regulen' aan. Men moet komen met 'een Leersaem gemoet', met 'een aendchtig hert', met 'een Ondersoekend hert' - het Woord van de 'Leeraren' moet worden getoetst aan de Schrift - en met de begeerte naar 'den Invloedt van de Geest des Geloofs'⁴⁹².

Costerus laat dan echter een zinsnede volgen waarvan de intentie wel duidelijk is, maar die toch in een zekere spanning staat met hetgeen hij kort tevoren betoogde. Het Woord - zegt hij - kan het geloof niet werken. Het 'geeft alleen de stoffe des geloofs / het openbaert de Waerheden / die geloofd moeten worden'. De Geest echter stort het geloof in het hart. 'Als die onder het woordt niet werkt / soo helpt het niet / soo is 't niet meer als een doode Letter'⁴⁹³.

Ofschoon Kohlbrugge stellig weet heeft van het overwicht van de Geest, houdt hij Woord en Geest hechter bijeen en wacht hij zich voor formuleringen die Costerus zich hier veroorlooft.

W. à Brakel

In à Brakels *Redelijke Godsdienst* treffen wij bekende noties aan. Er bestaat voor hem niet alleen een natuurlijke kennis 'uit de natuur', maar ook 'een natuurlijke kennis uit het Woord Gods'. De eerste soort kennis wordt door de tweede weliswaar 'meerder opgehelderd', maar is nog geen blijk van geestelijkheid ⁴⁹⁴. Dit laatste is slechts het resultaat van Woord en Geest ⁴⁹⁵. Wat à Brakel hier 'natuurlijke kennis' noemt, heet bij Van Lodenstein 'letterkennis'. A Brakel onderscheidt een uitwendige en een inwendige roeping. Beide komen van God, door het Woord. Maar de uitwendige geschiedt alleen door het Woord, de inwendige door de Heilige Geest, Die 'bij en door het Woord' krachtadig op het inwendige van de mens inwerkt ⁴⁹⁶. Het is opmerkelijk dat ook à Brakel bij dit laatste spreekt van 'eene onmiddellijke en krachtadige werking Gods'. Uitdrukkelijk zegt hij er evenwel bij dat dit geschiedt 'door middel van het Woord'. Met "onmiddellijk" bedoelt hij, in expliciete polemieken tegen

⁴⁸⁸ *De Geestelyke Mensch*, 155.

⁴⁸⁹ Ib. Ongetwijfeld zinspeelt Costerus op - het allegorisch uitgelegde - Hooglied 4:5, resp. 7:7v.

⁴⁹⁰ Id., 157.

⁴⁹¹ Id., 158.

⁴⁹² Id., 158v.

⁴⁹³ Id., 160. Vgl. voor Kohlbrugge's gevoelen, noot 130v.

⁴⁹⁴ *Redelijke Godsdienst I*, 1122.

⁴⁹⁵ Id., 1126.

⁴⁹⁶ Id., 711, 724.

de Remonstranten, niets anders te onderstrepen dan dat 'de mensch het zelf niet doet, maar dat God het begin en de eenige oorzaak daarvan is'⁴⁹⁷. Hoe verwarrend deze terminologie ook is, "onmiddellijk" betekent: door middel van het Woord, zonder bemiddeling van menselijke capaciteit. Blijkbaar is de verbondenheid van de Geest met het Woord voor à Brakel zo onopgeefbaar, dat hij onbevangen van "onmiddellijk Geesteswerk" spreekt wanneer hij toch kennelijk doelt op het werk van Geest en Woord. Aan deze term is hij gehecht vanuit anti-remonstrantse motieven. Geloven is geen product van eigen wil en verstand, maar van God de Heilige Geest.

Zakelijk weet ook Kohlbrugge van het onderscheid tussen zelfgemaakte verstandskennis en door de Geest gecreëerde hartekennis. Ook voor hem is geloofskennis vrucht van Woord én Geest, gave van God Zelf. Ook hij is uitgesproken negatief in zijn oordeel over de intellectuele mogelijkheden van de mens. Toch valt het ons op dat hij in zijn prediking veel minder polemisch gericht is tegen het intellectualisme dan de mannen van de Nadere Reformatie ⁴⁹⁸. Dit zal samenhangen met het verschil in context. Ten tijde van de Nadere Reformatie was er sprake van een massale volkskerk met talloze oppervlakkige naamchristenen, die zich met letterkennis, met "natuurlijke" Schriftkennis tevreden stelden. Kohlbrugge's front is een ander. Hij richt zich vooral tot de schuchteren die naar houvast op zoek zijn. Vandaar dat hij in zijn prediking, zonder de suprematie van God de Heilige Geest te ontkennen, veel meer gespitst is op de eenheid dan op de onderscheiding van Woord en Geest. De teneur van zijn preken is in dit opzicht meer anti-labadistisch dan anti-intellectualistisch.

Overigens is ook à Brakel kritiek op het Labadisme niet vreemd. Blijkens zijn *Waerschouwende Bestieringe tegen de Piëtisten, Quiëtisten en diergelyke* moet hij niets hebben van wachten op invallen die zogenaamd van de Geest afkomstig zijn en voor 'zekerder en onfeilbaarder dan het Woord Gods' doorgaan. Het Woord Gods achten zulke lieden maar 'als eene doode letter, en maar een a b c voor de eerst-beginnenden of van gansch geene nuttigheid'. Sommigen - zegt à Brakel met deernis - gaan nog een stap verder 'en spelen den profeet; als hun holle hersenen invallen opgeven van toekomstige dingen, dat zijn dan openbaringen, dat zal dan komen of niet komen. Arme verdoolde menschen!'⁴⁹⁹ Tegen het eind van zijn traktaat wekt hij zijn lezers op: 'Hebt gedurig het oog op het Woord Gods, waardoor gij het geestelijk licht en leven hebt ontvangen, en 't ook uw gedurig voedsel is, en een zegel van uw leven, en gij zult veilig voortgaan'. 'Hebt gij lust tot zuiver licht, tot ware godzaligheid, blijft bij de kerk, volgt het Woord, en wandelt in de gebaande wegen' ⁵⁰⁰. Op deze en soortgelijke momenten constateren wij veel affiniteit met Kohlbrugge.

⁴⁹⁷ Id., 738v. Vgl. 793, waar à Brakel nogmaals stelt dat God Zelf het hart forneert, en 'door eene onmiddellijke werking den mensch doet gelooven', en met dezelfde nadruk eraan toevoegt dat God 'het geloof werkt door middel van zijn Woord, 't zij geschreven, gedrukt, gepredikt van gezondene leeraren, of van particulieren gesproken, of zelf gelezen'.

⁴⁹⁸ De term "letterkennis" treffen wij bij hem slechts bij uitzondering aan, bijv. in *Hoogst belangrijke briefwisseling*, 51, waar hij zich kritisch uitlaat over 'allen, die meenen, dat het bekeerd zijn tot de letterkennis eener den geest des tijds bestrijdende waarheid, bekeering tot den levenden God is'. Voor het "historisch geloof" heeft hij zo weinig belangstelling, dat hij het zelden noemt.

⁴⁹⁹ Id., 1125. Het aanvankelijk afzonderlijk gepubliceerde geschrift *Waerschouwende Bestieringe* werd later opgenomen in de derde uitgave van de *Redelijke Godsdienst I* (1091-1144). Zie J. van Genderen, 'Wilhelmus à Brakel (1635-1711)', in *De N. R.*, 188.

⁵⁰⁰ Id., 1144. Een parallel troffen wij aan in K. Exalto, *Beleefd geloof*, 135, die uit *De Gouden Keten der Saligheyt* (1685) van G. Mees citeert: in de kerk, onder de bediening van Woord en sacrament, bevindt men zich in 'de werkwinkel van de Heylige Geest'.

Ook bij Witsius staat de geestelijke kennis hoog genoteerd. Hij noemt het een 'ondervindende kennisse'. En hij komt in dat verband tot de opmerkelijke uitspraak dat deze existentiële kennis de dingen niet alleen ziet bij het 'schemerligt der natuure' zoals de heidenen, en evenmin bij het 'sterreligt der Schrifture' zoals de Joden en de 'uitterlyke' christenen, maar bij het 'Zonneligt des Heiligen Geestes, van binnen zijne ziele bestralende' ⁵⁰¹. J. van Genderen oordeelt dat Witsius hier Woord en Geest 'tegenover elkaar' stelt. Wij merken op dat Witsius' uitspraak niet dwingend in die zin behoeft te worden geïnterpreteerd. Zij kan ook worden uitgelegd als een parallel van wat wij bij de reformatoren vernamen over de "onmacht" van het Woord-zonder-de-Geest en van wat wij Van Lodenstein en à Brakel hoorden verklaren over letterkennis en natuurlijke kennis. Het is niet onmogelijk dat Witsius met 'het sterrelicht der Schriftuur' wil wijzen op de ontoereikendheid van het Woord op zich; en het 'zonlicht des Heiligen Geestes' kan een onderstreping zijn van het beslissende belang van de Geest. Toch zijn er indicaties die pleiten voor Van Genderens interpretatie. Witsius spreekt namelijk in ander verband van onmiddellijke werkingen van de Geest, waarbij Deze zonder tussenkomst van het Woord geestelijk licht instort en verborgenheden openbaart, die betrekking hebben op bijzondere gebeurtenissen ⁵⁰². Middellijk werkt de Heilige Geest bij bekering, roeping, wederbaring, heiligmaking en vertroosting, maar onmiddellijk voor zover Hij ogen geeft om de 'stralen der Goddelijkheid' in de Schrift te zien en Hij de wil krachtdadig buigt om dat licht te willen zien ⁵⁰³. Witsius wil overigens de geestdrijvers niet in het gevlj komen. Voor hen is het Woord slechts 'letter', een 'alphabet voor beginnelingen', in tegenstelling tot het inwendige Woord voor de 'volmaakten'. De fout van deze spiritualisten is volgens Witsius, dat zij de norm van geloof en leven zoeken in aparte openbaringen buiten de Schrift om ⁵⁰⁴.

Als wij het goed zien is Witsius sterk ambivalent in zijn opstelling. Enerzijds werkt de Heilige Geest in de roeping middellijk door het Woord, anderzijds onmiddellijk zonder het Woord; enerzijds zijn aparte openbaringen legitiem, anderzijds zijn zij niet normatief.

J. Verschuir (1680-1737)

Verschuir ziet de krachtdadige werking van de Heilige Geest vergezeld gaan met het Woord ⁵⁰⁵. Het is de toelag van de duivel om het Woord, als het genademiddel, in onbruik te doen raken. Daarbij gaat hij geraffineerd te werk. Omdat letterkennis ontoereikend is voor het heil, en de innerlijke verlichting van de Geest noodzakelijk is, verleidt hij de mensen tot de dwaling dat deze Geesteswerking er ook kan zijn zonder het Woord. Zo tracht hij de vaste grond van het Woord des Heeren weg te

⁵⁰¹ H. Witz, *Twist Des Heeren Met synen Wyngaart*, 166v. (blijkens een aantekening in het door Kohlbrugge vertaalde en uitgegeven geschrift van M.F. Sander, *Jehova Tsidkenu*, 6, was Kohlbrugge met dit werk van Witsius bekend; met instemming geeft hij een daarin geciteerd woord van Anselmus door). Vgl. J. van Genderen, *Herman Witsius*, 174; van dezelfde, 'Herman Witsius (1636-1708)', in *De N. R.*, 214v.

⁵⁰² Van Genderen, o.c., 187. Vgl. diens 'Herman Witsius', in o.c., 215.

⁵⁰³ Ib.

⁵⁰⁴ Ib.

⁵⁰⁵ J. van Genderen, 'Johan Verschuir (1680-1737)', in *De N. R. en het G. P.*, 207. Zie over Verschuir ook het art. van W.J. Fournier in *Biogr. lexicon I*, 396-398.

nemen ⁵⁰⁶. Verschuir bakent zijn visie af tegen de geestdrijvers, door te poneren dat de Geest altijd leert en leidt in overeenstemming met het Woord. Het Woord is geen dode letter, maar het is de gelovigen dierbaar, omdat zij er steeds meer door versterkt worden. Geestdrijvers hebben geen grond om gerust te zijn, want hoe kunnen zij weten of hun ervaringen niet uit eigen bedrieglijk hart opkomen en door de satan ingegeven zijn? De ware gelovigen kunnen de innerlijke werkingen van de Geest toetsen aan het Woord ⁵⁰⁷. Kortom, de Geest werkt met, door en overeenkomstig het Woord ⁵⁰⁸. Dat Verschuir in zijn *Bevindelyke Godtgeleertheit*, welk werk als hoofdtitel *Waarheit in het Binnenste* draagt, de onmisbaarheid van het inwendige Geesteswerk sterk benadrukt, kan niet verwonderen. Opmerkelijk is hierbij dat hij Christus de 'voornaamste Getuyge' noemt van de goddelijkheid van het Woord. 'De Koningk selve' getuigt dit 'door syn Geest aan de herten syner Onderdanen / in haar verstandt te verligten, en haar wille te buygen tot erkentnisse en gehoorsaamheit der waarheit'. Buiten dit getuigenis 'sal niemant veel van dit Woordt geloven / schoon de mensch door het redelyk begryp het moet toestemmen'⁵⁰⁹.

W. Schortinghuis (1700-1750)

Bij Schortinghuis vinden wij Van Lodensteins thema van de letterkennis nadrukkelijk terug. 'Och waarheen geraken wij door de letter zonder Geest! ô Dat de Opperleeraar wilde licht geven en den stempel des Geestes op hart en daden van deze letterkundigen zonder Geest zetten. Hij vervulle den wensch van alle oprechte Zionieten / die met den dierbaren J. van Lodensteyn gaarne zullen instemmen:

ô Heere Jezu! aller ogen
Op U zijn, komt! komt onvertoogen!
En toont ons dat het letterrijk,
Hoe konstig hoe geleert verdedigd,
Staat, staat het van uw Geest ontledigd,
Met satans heerschappij gelijk.

ô Heer! bewaar ons voor de letter,
Die duizenden vermoordt! of zet er
Den stempel op van uwen Geest.
Spreekt eens dat woord, dat Geest en leven
En is, en aan den mensch kan geven,
En zoo ons dorre ziel geneest'⁵¹⁰.

⁵⁰⁶ Id., 208.

⁵⁰⁷ Id., 211. Vgl. Verschuirs *Waarheit in het Binnenste, of Bevindelyke Godtgeleertheit*, 223: 'Geestdryverye buiten / boven en tegen het Woordt des H. Geests is verleidinge / bedrog en inbeeldinge; maar het werk des H. Geests door het Woordt gewrogt / daar mede vergeselschap en overeenkomende / is waarheit'. Vgl. id., 345, 347.

⁵⁰⁸ Vgl. id., 212. De prediking noemt Verschuir het 'Werkhuys' van Jezus (*Heilige Oeffeninge of Alleen-sprake der ziele in de schole van Jesus*, 582). Vgl. noot 500!

⁵⁰⁹ *Waarheit in het Binnenste*, 339. Zie ook *Belydenis Predikatie*, 635. Vgl. voor Verschuirs onderscheiding tussen letterwijsheid en bevindelijke kennis, C. Graafland, 'Nadere Reformatie. G. Voetius, W. à Brakel, J. Verschuir', in W. van 't Spijker e.a. (red.), *Bij brood en beker*, 271; J. van Genderen, o.c., 219v.

⁵¹⁰ *Het Innige Christendom*, 95 en 213. Zie ook M.J.A. de Vrijer, *Schortinghuis en zijn analogieën II*, 34. H. Vekeman, o.c., 37, signaleert dat Schortinghuis' taalgebruik grote invloed heeft ondergaan van Van Lodenstein.

Een onbegenadigde 'letterkundige', de 'natuurling', kent de goddelijke waarheden niet in hun eigen gedaante en wezen. Hij beschouwt ze alleen bij natuurlijk licht als waarheden op zichzelf, maar niet bij het uitnemend goddelijk licht van de Heilige Geest. De wedergeborene heeft het ware begrip van al die geestelijke genaden in de ziel⁵¹¹. Dit wil echter niet zeggen dat Schortinghuis pleit voor een werking van de Geest buiten het Woord om. Hij laakt het juist in 'de bedorvene geestdrijvers en zoogenaamde Mistyken', dat zij 'met het H. Woord en de dierbare middelen der genade niets ophebben / maar roemen / dat zij reeds boven het Woord zijn / en dus een verborgen woord / en daarna eene verborgene leeringe genieten'⁵¹².

Ondanks deze stellingname geeft Schortinghuis evenwel aanleiding tot het vermoeden, dat ook bij hem zelf een visie op Woord en Geest vigeert die hij soms bestrijdt. K. Exalto, die het gelijk van Schortinghuis' anti-intellectualistisch accent op het innerlijke werk van de Geest erkent, schrijft over hem: 'Hij trok alles in de subjectiviteit. Wel met erkenning van de objectiviteit, maar die erkenning was allerm minst "bevindelijk", zij was te formeel. De reformatische eenheid en harmonie tussen het objectieve en het subjectieve (...) is bij hem weg'⁵¹³. H. Heppe komt evenmin tot een gunstige beoordeling. Hij wijst erop dat bij Schortinghuis in plaats van lezen, studeren en mediteren het onmiddellijk te ontvangen licht treedt, waardoor de christen ook in de Schrift die waarheden terugvindt die hij onmiddellijk reeds in zichzelf heeft. 'Daher kann die Schrift für Schortinghuis - trotzdem dass er fortwährend auf sie hinweist - eine wirkliche Bedeutung für das religiöse Erkennen und Leben nicht haben'. De begenadigden 'sehen Gott und Jesus unmittelbar bei sich indem sie "über die Wolken hinausgehoben und von himmlischen Lichte umflossen, in ihren Seelen von der Herrlichkeit Jesu erhellt werden und mit dem zärtlichsten Liebesgenuss Ihn schmecken und geniessen" '⁵¹⁴.

Ook J.C. Kromsigt is van mening dat bij Schortinghuis 'een verheffing van den Geest ten koste van het Woord niet te miskennen' is, en dat, 'waar Schortinghuis het verband tusschen Woord en Geest uitdrukkelijk handhaven wil', dit verband toch vaak 'iets willekeurigs heeft'⁵¹⁵. De vergelijking van Schortinghuis' bevindelijkheid met die van Kohlbrugge stellen wij uit. Maar wat de verhouding van Woord en Geest aangaat, merken wij op dat er van een belangrijke discrepantie sprake is. Kohlbrugge houdt de Geest met het altijd weer "vreemde", van buitenaf komende Woord ver-

⁵¹¹ Id., 12v. Vgl. J.C. Kromsigt, *Wilhelmus Schortinghuis*, 143v.v., 248v.; M.J.A. de Vrijer, o.c. I, 86; J. van den Berg, ' "Letterkennis" en "geestelijke kennis" ', in *N A K G*, Nieuwe Serie, 60, 2 (1980) 247v. Elders drukt Schortinghuis zich aldus uit, dat een natuurlijk mens wel de woorden der waarheid, maar niet de waarheid der woorden verstaat (zie J. van den Berg, id., 253). Van den Berg veronderstelt dat bij de achttiende-eeuwse piëtisten in de leer van de innerlijke verlichting zich een augustiniaans element laat gelden, mogelijk indirect overgedragen via de Middeleeuwse traditie. H. Vekeman, o.c., 41, merkt op: 'Bij een beoordeling van het werk van Schortinghuis dient men zeker de dreiging van het groeiend rationalisme mee in de beschouwing te betrekken.' Meteen echter dient te worden gezegd dat Schortinghuis in zijn reactie te ver gaat. Zie C. Graafland, 'Gereformeerde Scholastiek VI. De invloed van de Scholastiek op de Nadere Reformatie (2)', in *Th. Ref.* XXX (1987) 329: 'Zijn dualistische scheiding tussen verstand en hart (...) is een vrucht van de scholastieke Orthodoxie'.

⁵¹² *Het Innige Christendom*, 385. Vgl. M.J.A. de Vrijer, o.c. I, 98; J.C. Kromsigt, 248, inz. 274: 'En eene bevinding buiten en zonder het Woord Gods, die kenne ik niet, maar die verfoeye en veroordeele ik, als hersenschimmen, droomen, ja bedriegerij der Duyvelen, en verbeeldingen van een bedrogen herte'; ook 301v., waar Kromsigt releveert dat Schortinghuis in zijn laatste levensfase meer nadruk op het Woord legt dan voorheen. Een terminologische analogie met Kohlbrugge is, dat ook deze in *Het Lidmaatschap*, 2, spreekt van 'het geheele bedorvene mysticismus'.

⁵¹³ Exalto, 'Wilhelmus Schortinghuis (1700-1750)', in *De N. R.*, 263.

⁵¹⁴ Heppe, o.c., 444f.

⁵¹⁵ Kromsigt, o.c., 328v. Zijn beoordeling wordt afgezwakt door M.J.A. de Vrijer, o.c. I, 276.

strengeld. De notie dat de wedergeborene het ware begrip van de genaden in de ziel heeft, is hem vreemd. Bij Kohlbrugge is het niet de door de Geest wedergeborene die in het centrum komt, maar is het de Geest Zelf, op Wiens kracht en Woord de gelovige aangewezen blijft.

Th. van der Groe

Voor Van der Groe staat het vast dat de Heilige Geest, Die het geloof in ons hart werkt, daarbij 'ordinair' gebruikt maakt van 'het ingestelde middel van de verkondiging des H. Euangeliums'⁵¹⁶. Dat wij het adverbium 'ordinair' niet dienen op te vatten in de betekenis van "gewoonlijk", maar veeleer in de zin van "naar Gods orde", blijkt uit wat hij onmiddellijk laat volgen: 'Zonder dit Goddelijke werktuig zal het geloove / in Gods beraamden weg / van den H. Geest dan ook nooit gewerkt worden in iemands harte'. Het is de 'eigen aard' van het geloof om op het Evangelie gericht te zijn, omdat ons daarin Christus wordt geschonken ⁵¹⁷. Daarom - aldus Van der Groe - laat de Heere de verloren, maar verkoren zondaar 'de verkondiging des H. Euangeliums dan ook eerst ontmoeten / en zet hem daaronder neder'. Dáár komt de Geest. In een zinswending die Woord en Geest zorgvuldig bijeenhoudt, verwoordt Van der Groe hierop wat de Geest in zondaren verricht: 'Hij verlicht hun verduisterd gemoed met de blinkende stralen van dat alleraannemings-waardige / heerlijke Woord des Euangeliums. Hij brengt Gods dierbaarste Heil- en Genade-beloften (die in dat Euangelium / als in eene rijke schatkamer verborgen en opgesloten liggen) daaruit gepast te voorschijn / en stelt die zeer klaar in één waarachtig hemelsch licht voor hunne oogen / en ontdekt hun den Heere Jezus in dezelve'⁵¹⁸. De Geest drukt daarbij de beloften dusdanig op hun gemoed, dat de goddelijkheid ervan zeker en krachtig wordt gevoeld, 'niet anders / dan alsof de Heere God nu zoo zelve voor hun aangezichte stond / tot hen sprekende uit den hemel met zijnen eigenen mond'. Aldus wekt Gods Geest 'onder en door de verkondiging des H. Euangeliums'⁵¹⁹.

Geen wonder dat Van der Groe de prediking 'het kostelijk medicament' noemt, waardoor de Heere onze ogen ziende maakt ⁵²⁰. De beloften die in de prediking aan arme zondaren worden gedaan, vergelijkt hij met 'touwen en koorden / waardoor zy tot Christus getrokken / en tot Hem gebracht worden'⁵²¹. Van der Groe is er dan ook van overtuigd dat hij de mensen niets anders te boodschappen heeft dan Jezus alleen, Die zich in de beloften der zaligheid tegenwoordig stelt. 'Gewis deze zijn de allerbeste predikationen / die anders geene stoffe dan Christus bevatten / die ons niets anders leeren of boodschappen / dan slechts alleen Jezus den Nazarener'⁵²².

Het is duidelijk dat deze en dergelijke passages van een inzicht getuigen dat diepe verwantschap vertoont met dat van de reformatoren. Terwijl Van der Groe het primaat van de Geest geheel respecteert, verliest hij de heilsbemiddelende betekenis van het gepredikte Woord geen moment uit het oog. Hij vertolkt daarmee een ge-

⁵¹⁶ *Toetssteen der ware en valsche Genade II*, 303.

⁵¹⁷ *Ib.*

⁵¹⁸ *Id.*, 304.

⁵¹⁹ *Ib.*

⁵²⁰ *Verzameling van een tiental Godvruchtige Predikationen*, 140.

⁵²¹ *Id.*, 109.

⁵²² *Id.*, 59.

dachte die ook met Kohlbrugge's visie volledig spoort. Wel gebiedt de eerlijkheid, aan te tekenen dat de hoofdteneur van Van der Groe's prediking, in het licht van wat wij hem zoëven hoorden zeggen, toch teleurstelt. Doorgaans bevat zij niet weinig andere 'stoffen' dan Christus alleen en gaan de beloften al te zeer schuil achter de nodige condities of moeten deze beloften hun plaats inruimen voor een welgemeende wens ⁵²³.

A. Comrie

De laatste vergelijking die wij in dit verband willen treffen is die tussen Kohlbrugge en Comrie. Wij zullen in het kader van de vragen rond de wedergeboorte en de verzegeling nog enkele keren terugkomen op zijn gedachten over Woord en Geest. Het lijkt ons echter gewenst om aan zijn zienswijze ook thans, nu de herkomst van het geloof aan de orde is, niet voorbij te gaan. Verrassend is dat van Kohlbrugge een preekschets is bewaard gebleven die grotendeels en hier en daar letterlijk aan Comrie is ontleend ⁵²⁴. Wij lichten er enkele passages uit die in dit verband van belang zijn. Comrie bekritiseert het 'beredeneerd geloof'. Deze term neemt Kohlbrugge over. Het gebrek van dit geloof is volgens Comrie dat men daarmee wel 'tot het woord, tot de letter, maar niet tot de zaak of Persoon zelve komt, om hunne ziel op Hem, en wel op Hem alleen, te gronden'. Kohlbrugge schrijft het letterlijk over. Nagenoeg letterlijk vinden wij bij hem ook deze Comriaanse zin terug: 'Het *wezenlijke* fundament (sc. van het geloof) is in het Woord, en dat is Christus zelf, die buiten het Woord nooit gevonden wordt, maar in het Woord der belofte, en dat Woord der belofte is het *woordelijke* fundament, waarin wij het *reële* vinden. Nu, mijne geliefden, onze ziel wordt niet gelegd op woorden en syllaben, maar op Christus in het Woord (...). Derhalve zullen wij van alles afgedreven worden, en waarlijk Christus alleen tot het eene eigene fundament onzer zaligheid stellen (...); (afgedreven) uit de bloote letter van het Evangelie, zoo wel als uit de wet, opdat het Christus zelf, die het *wezenlijke fundament* van onze troost is, beide in het leven en sterven, zijn mag (...). Zoo wij op Christus zelf niet leggen, de letter, de woorden en syllaben zullen te zwak zijn'. Het is duidelijk dat Comrie hier tegenover elkaar stelt de kennis door de Heilige Geest en de beredeneerde kennis die uit de menselijke geest opkomt. De eerste vindt in het Woord Christus, de tweede heeft slechts de letter. Wanneer de aard van het geloof aan de orde is, komen wij op een en ander terug. Op deze plaats stellen wij vast dat Kohlbrugge, die doorgaans weinig belangstelling heeft voor de tegenstelling letterkennis-geestelijke kennis, Comrie hier principieel bijvalt.

Wij willen nu onderzoeken hoe Comrie zich de werking van de Geest indenkt. Instructief is wat hij te berde brengt in de 'Voorreden' bij het tweede deel van zijn

⁵²³ Het lijkt erop dat Van der Groe de reformatorische ruimte wel ziet, maar er zich zelden in durft te bewegen. Wellicht ontleent de geesteloosheid van zijn tijd hem daartoe de moed. Zeker is dat zijn ambtswerk hem zwaar valt: 'O lieve menschen! het predikambt is zulk een zwaar werk voor eenen die het gaarne getrouw wil bedienen / en gy zoudt zekerlijk een groot medelijden hebben met de arme gezanten van Christus / indien gy hunne gelegenheid wist' (id., 112v.). Hoewel Kohlbrugge blijkens zijn correspondentie (zie *Briefe-Wichelhaus*, 72) aan dergelijke gevoelens niet vreemd is, lezen wij aan zijn preken toch veeleer de - aangevochten - vreugde af.

⁵²⁴ Het betreft de preekschets over 'Het "hoe" der ellende', in *Heidelberger*, 92-94 (Kohlbrugge-Archief III B 2, p. 59-63). Het fragment van Comrie is te vinden in *Katechismus*, 33-38. Of Kohlbrugge aan de hand van deze schets geprekeerd heeft, is ons niet gebleken.

Verzameling van Leerredenen. Hij geeft daar zijn motivatie prijs waarom hij zich bedient van de uitdrukking 'onmiddellyke genade en bewerkinge des H. Geestes'⁵²⁵. Hij doet dit met een polemisch oogmerk, namelijk 'tegens de Pajonisterye'⁵²⁶ van Rationalisten en halve Pelagianen, die geen andere bewerkinge van den Geest der genade kennen (...) dan door onze redeneeringe uit het woordt; gelyk Claude Pajon stelde, dat de H. Geest niet anders op het herte wrocht, dan door bemiddeling van het licht en de kracht der reeden, door zoodanige zedelyke aanradingen en overtuigingen, welker kracht affhing van de redeneeringe van het menschelyke verstand'⁵²⁷. Comrie's intentie is dus duidelijk anti-rationalistisch en anti-remonstrants⁵²⁸. In het kielzog van de rechtzinnige - ongetwijfeld Dordtse - vaders wil Comrie hiertegen krachtig opponeren. Instemmend releveert hij dat deze vaders de eigen, inwendige, krachtdadige en almachtige werking van de Geest op de mens onderscheidden van de werking van het Woord - als het werktuig van de Geest - op het door de Geest verlichte verstand en op de door diezelfde Geest vernieuwde wil. Het eerste noemden zij een onmiddellijke, het tweede een middellijke werking, 'houdende met goede redenen staande, dat niet alleen in den aanvang, maar ook in den voortgang en volmakinge van het geloofsleven, de werkinge des Geestes niet alleen middellijk, maar ook onmiddellijk was: zoo dat de H. Geest zyn doel bereikte en het gewrochte daar stelde, zonder bemiddeling van menschelyke vermogens ofte werkingen'⁵²⁹.

Comrie's bedoeling is hier naar ons besef niet eenvoudig, en evenmin eenduidig weer te geven. Eerst lijkt het erop dat hij met de onmiddellijke werking duidt op de werking van de Geest zonder het Woord, en met de middellijke doelt op de werking van de Geest met het (instrument van het) Woord. Maar aan het slot omschrijft hij "onmiddellijk" als: 'zonder bemiddeling van menschelyke vermogens ofte werkingen'. De vraag klemmt, wat nu is bedoeld: zonder het Woord, of zonder menselijke inbreng? Blijkens het directe vervolg denkt Comrie aan het laatste. Want hij verklaart nadrukkelijk, 'dat zy van die werkinge, genoemd de onmiddellyke, niet uitsloten het middel des Woordts, het welk is de bediening des Geestes en des zelfs Vehiculum, waar door Hij in ons komt; maar dat zy daar mede uitsloten de middelen (...) van 's mensen zyde'⁵³⁰. Met opmerkelijke klem houdt hij déze invulling van de onmiddellijkheid van de Geest staande, wanneer hij in het vervolg ingaat op het werk van de Geest in de verzekering van het kinschap⁵³¹.

⁵²⁵ A. Comrie, *Verzameling van Leerredenen II*, 'Voorreden', VIII.

⁵²⁶ Claude Pajon (1626-1685) was een leerling van M. Amyraut; hij werd verdacht van Arminianisme en Pelagianisme. Zie F.W. Grosheide en G.P. van Isterzon (red.), *Christelijke Encyclopedie V*, s.v. (365). Vgl. C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, 196, 240, 598.

⁵²⁷ *Verzameling van Leerredenen II*, ib. De achttiende-eeuwse Comrie zegt hier over de zeventiende eeuw: 'De voorleden Eeuw, in welke men de reeden in top vyzelde, was vruchtbaar van menschen van zoodanigen smaak, en Engelandt, hoewel het niet zoo Cartesiaansch en was, bragt ze ook voort die oordeelden, dat de overtuiging van de waarheid der H. Schrift, en dienvolgende van de Geloofsstukken, daar in vervat, afhangt van onze natuurlyke reeden, waar door men eigentlyk weet, dat dat waarachtig is, 't welk Godt getuigt in zyn Woordt'.

⁵²⁸ Vgl. id., XVII: 'Het is hoog tydt, dat gy gaat Triglands Historie lezen: want ik geloove, dat de Kerk in groot gevaar is om door de Rationalistery en de halve Pelagianen overstroomt te worden'. Vgl. C. Graafland, 'Alexander Comrie (1706-1774)', in *De N. R.*, 340.

⁵²⁹ Id., IX.

⁵³⁰ Ib. Vgl. H. Bavinck, *Roeping en wedergeboorte*, 75, die nagenoeg dezelfde formulering gebruikt. Bij Luther heet het: 'Ohne Mittel' (zie noot 215). Kohlbrugge noemt het: 'Zonder ons toedoen.'

⁵³¹ Id., IX: bij het onmiddellijk werk van de Geest is het Woord organon, instrument en vehiculum; XIV: de Geest verzekert ons door de belofte van het Evangelie; XV: de Geest werkt in het Woord der belofte; XVII: de Geest werkt in, met en door het Woord. Vgl. *Eigenschappen*, 603, 603. Zie ook C. Graafland, *Zekerheid*, 229; van dezelfde, 'Alexander

Toch zijn hier twee kanttekeningen te maken. Ten eerste dat Comrie de Geest sterk verzelfstandigt - en daarbij het Woord verzakelijkt -, wanneer hij verklaart: 'De werkinge van den H. Geest, schoon ze tot ons komt door het woordt als een Organon en Vehiculum, is nochtans zoo distinct van het woordt zelve, als de agens, of werker, distinct is van het instrument, dat hij in en tot zyn werk gebruikt, als het water distinct is van de pyp ofte het kanaal, door 't welke het water loopt'⁵³². Ofschoon het waar is dat een metafoor niet als definitie mag worden beschouwd, geeft deze beeldspraak toch te denken. Onze stellige indruk is dat Kohlbrugge, in het voetspoor van vooral de reformatoren, Woord en Geest niet alleen dichterbijeen houdt, maar ook - zonder ze te vereenzelvigen - beider eenheid sterker articuleert. Dat doet voor hem niets af aan de soevereiniteit van God de Heilige Geest. Het brengt alleen met zich mee dat de werkelijkheid van het Woord voor hem van veel geestelijker, levendiger en persoonlijker aard is.

De tweede kanttekening is deze. Wij vermoeden dat de genoemde ambivalentie in Comrie's uitleg van de onmiddellijke Geesteswerking mede het gevolg is van zijn *habitus*-leer. In ons volgende hoofdstuk gaan wij daarop nader in. Maar nu al merken wij op dat Comrie ons inziens met "onmiddellijk" toch niet alleen de menselijke inbreng wil uitsluiten, maar impliciet ook ruimte vrijhoudt voor een werking van de Geest die niet door het Woord geschiedt, namelijk de instorting van de 'hebbelykheid' van het geloof⁵³³. Het Woord gaat pas werkelijk een rol spelen wanneer het van *habitus* tot *actus* komt.

Het zijn deze noties die een klimaat oproepen dat aan Kohlbrugge vreemd is. Niet alleen vanwege Comrie's abstracte manier van redeneren, maar vooral vanwege de abstrahering van Geest en Woord. Wat bij Kohlbrugge hoge uitzondering blijft, is bij Comrie de regel die de herkomst van het geloof beheerst.

Conclusie

Het blijkt dat er tussen Kohlbrugge en de Reformatie alsook de Nadere Reformatie van grote eenstemmigheid sprake is inzake de puur genadige herkomst van het geloof. Hetzelfde geldt van de overtuiging dat het de Heilige Geest is Die dit genadegeschenk creëert. Bij de waardering van het natuurlijk Godsbesef gaan de wegen hier en daar uiteen. Bij uitzondering komt Kohlbrugge tot een voorzichtig positieve waardering, door gewag te maken van de heiliging der algemene Godskennis door de bijzondere. Op zo'n moment herinnert hij aan sommige vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie, zoals Voetius en Witsius. Maar meteen moet hierbij worden aangetekend, dat Kohlbrugge hun relatief hoge waardering van de rede in geen geval deelt. Wat doorgaans sterk overweegt in Kohlbrugge's oeuvre, is de articulatie van de breuk tussen algemeen en bijzonder, vanuit een uitgesproken geringschatting van 's mensen wil en rede, zoals wij die ook met name bij Luther, maar eveneens bij ettelijke vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie ontmoeten.

De directheid in de oproep tot geloof heeft Kohlbrugge meer met de reformatoren dan met de nadere reformatoren gemeen.

Aangaande de verhouding Woord-Geest constateren wij een sterke verwantschap

Comrie (1706-1774)', o.c., 342.

⁵³² Id., XVI. J.R. Beeke, *Personal assurance*, 280, doet aan dit aspect geen recht, wanneer hij Comrie toeschrijft 'to maintain a most intimate Word/Spirit connection'.

⁵³³ Zie A.G. Honig, *Alexander Comrie*, 202v., 205.

tussen Kohlbrugge en de reformatoren. Ofschoon zich hier en daar stellig ook overeenkomst met de Nadere Reformatie voordoet, lijkt ons de discrepantie opvallender. Dit laatste betreft niet het primaat van de Geest. Hierover zijn Reformatie, Nadere Reformatie en Kohlbrugge gelijkgezind. Het betreft veeleer de visie op het Woord. Al heeft men zich voor generalisering te hoeden, onmiskenbaar tekent zich in de na-reformatorische tijd, uitgezonderd bij Van der Groe, een ontwikkeling af waarbij het Woord dreigt te worden ontgeestelijkt en verzakelijkt. Naar ons besef houdt dit verband met de interesse van de Gereformeerde Orthodoxie in een gedetailleerd uitgewerkte inspiratieleer. J. Veenhof is van oordeel dat in de Schriftbeschouwing die hiervan het gevolg is, een formalisering van de Schrift optreedt die contrasteert met de reformatorische nadruk op het materiële aspect van de Schrift⁵³⁴. Kohlbrugge's Schriftbeschouwing daarentegen sluit nauw aan bij die van de reformatoren. Hoofdzaak is voor hem dat de Schrift - zoals H. Bavinck formuleert - 'de altijd voortgaande sprake Gods tot ons' is⁵³⁵.

Met genoemde formalisering van de Schrift hangen aspecten samen die in later stadium onze aandacht nog zullen vragen. Maar hier is het de plaats om vast te stellen dat Kohlbrugge, in het spoor van de reformatoren, een scherp gevoel heeft voor wat H. Faulenbach noemt 'die wechselseitige Beziehung von Wort und Geist'⁵³⁶. Dit betekent niet dat hij het onderscheid onvoldoende honoreert. 'Maar wel is het zo - aldus C. Graafland -, dat Kohlbrugge de krachtige werking van de Geest geheel en al ervaren heeft in en door de kracht van het Woord Gods. Daarom kon het onderscheiden-zijn van Woord en Geest bij Kohlbrugge nooit een dualistisch karakter krijgen'⁵³⁷. Kohlbrugge gelooft in de levenscheppende kracht van het Woord. Deze overtuiging is het geheim van zijn prediking. Hiermee acht Graafland meteen een belangrijk verschil aangegeven met de prediking van de Nadere Reformatie. 'Door de sterke onderscheiding tussen het subjectieve en het objectieve, ook als hermeneutisch beginsel in het omgaan met de Schrift, kreeg de Woord-verkondiging iets theoretisch (...)'⁵³⁸. Dat Kohlbrugge's prediking daarentegen een levendig gebeuren is, heeft alles te maken met zijn geloof in de creatieve presentie van de Geest in het Woord. Wat W. Aalders typerend acht voor Luther, is ook op Kohlbrugge van toepassing, namelijk 'dat hij in een tijd, waarin dat in het vergeetboek was geraakt (...), weer erkenning opeiste voor de Schrift als een vurige, levende kratermond, van waaruit zich een nieuwe lavastroom kan voordoen (...); erkenning dus van de majesteit en heerlijkheid van de Schrift vanwege de Geest die erin

⁵³⁴ Veenhof, *Revelatie en Inspiratie*, 14, 24.

⁵³⁵ H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek I*, 356. 'De Schrift is het blijvend rapport tussen hemel en aarde, tussen Christus en zijne gemeente (...). Zij is de viva vox Dei (...). De theopneustie is daarom ook eene blijvende eigenschap van de Heilige Schrift' (357).

⁵³⁶ Aang. in W. van 't Spijker, 'Martin Bucer, Pietist unter den Reformatoren?', in J. van den Berg en J.P. van Dooren (Hrsg.), *Pietismus und Reveil*, 100. Vgl. W.H. Velema, *De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuyper*, 243: 'In de reformatorische visie op het leven uit de Heilige Geest neemt het woord een essentiële plaats in. De onmiddellijke gemeenschap met God door de Heilige Geest sluit het woord niet uit, maar in'.

⁵³⁷ Graafland, 'Kohlbrugge's prediking in het licht van de Nadere Reformatie', in *Kerkbladje* 68 (1977) 195.

⁵³⁸ Id., 196. Vgl. T. Brienens, *De prediking van de Nadere Reformatie*, 298v.: 'Dit hangt samen met het uitpellen van het pro-nobis-karakter uit de heilsopenbaring, waarmee de Orthodoxie was begonnen'; C. Trimp, 'De toeëigening van het heil in het perspectief van historie en konfessie', in W.H. Velema (red.), *Delen in het heil*, 36, die i.v.m. de prediking van de Nadere Reformatie opmerkt: 'Men kan ook over subjectieve zaken zeer objectieve en scholastieke beschouwingen geven'.

sluimert'⁵³⁹. Het is dit besef dat Kohlbrugge's prediking doortrekt. Theologisch historisch ligt de bron hiervan in de Reformatie, niet in de Nadere Reformatie. Nis zelden bevat Kohlbrugge's prediking, althans impliciet, een correctie op de verschuivingen die zich in de na-reformatorische tijd hebben voorgedaan.

⁵³⁹ Aalders, *Luther en de angst van het Westen. Een pleidooi voor de rechtsstaat*, 20.

Geloof en wedergeboorte

1. Kohlbrugge's visie

In het kader van Kohlbrugge's pneumatologie kwam de wedergeboorte hier en daar al zijdelings ter sprake. Wij willen het beeld nu aanscherpen. Daarbij zijn wij vooral geïnteresseerd in de vraag hoe hij denkt over de relatie geloof-wedergeboorte.

Ofschoon de term wedergeboorte in Kohlbrugge's geschriften zeker geen overheersende plaats inneemt, is de werkelijkheid ervan toch steeds nadrukkelijk present. In het woord wedergeboorte hoort hij dat de zaligheid de mens geheel uit handen wordt genomen en in de hand van God wordt gelegd ¹. Vanuit deze optiek bezien kan het accent op de wedergeboorte karakteristiek heten voor heel Kohlbrugge's oeuvre. Dit te meer wanneer wij deze objectiverende benadering gecombineerd zien met de subjectieve keerzijde ervan. Kohlbrugge verklaart namelijk ook dat de Geest zich in de wedergeboorte voegt ['sich gesellt'] bij de mens, zodat het deze om God en Zijn gerechtigheid te doen is ². Hiermee zien wij meteen de spanning getekend die zo kenmerkend is voor zijn theologie: het heil ligt buiten ons, maar aan dit buitenwaartse heil worden wij binnenwaarts door de Geest verbonden in geloof. Wij zullen nu een aantal aspecten van Kohlbrugge's conceptie op dit punt onderzoeken.

De Geest door Woord en geloof

De wedergeboorte heeft geen andere auteur dan de Heilige Geest. Hij herschept de mens ['schafft den Menschen um'] en maakt hem tot een nieuwe mens die van de dood in het leven overgaat ³. Deze opwekking uit de doden verricht de Geest door het Woord. De Geest werpt het Woord als het levende zaad in het hart, en door dit Woord herschept Hij de mens ⁴. Hoe nauw voor Kohlbrugge hierbij de samenhang van Geest en Woord is, blijkt wanneer hij zegt dat de Geest leven wekt 'uit kracht van het Woord aller genade (...), hetwelk alles daarstelt en voleindt'⁵. Het opmerkelijke van deze zinsnede is dat hij het auteurschap van de wedergeboorte toekent aan de Geest, maar meteen ook aan het Woord. Opnieuw signaleren wij de innige correlatie tussen die beide. De Geest wekt leven, maar krachtens het Woord. Dit Woord is hierbij geen passief werktuig, maar zelf ook een creatief subject. Het leven dat de Geest wekt is kennelijk geen levenskiem waarop het Woord vervolgens kan inwerken, maar leven dat uit de werking van het Woord bestaat. Hiermee correspondeert het feit dat Kohlbrugge niet alleen het Woord als het zaad der wedergeboorte aanmerkt, maar ook de Geest Zelf zo kan benoemen ⁶. Klaarblijkelijk

¹ Johannes 3, 5 ['48].

² Id., 7.

³ Id., 8.

⁴ Id., 7f. Vgl. *Die Lehre*, Fr. 319.

⁵ *Over den eersten Psalm*, 15 ['45].

⁶ *Leerrede 1 Corinthe 7:19*, 4 ['58] - Duitstalig handschrift in Archief, III B 12, 17 -

is de wedergeboorte de vrucht van een kiemkrachtig samengaan van Woord en Geest, waarbij deze beide wel te onderscheiden, maar niet te scheiden zijn.

Wij hoorden Kohlbrugge in het vorige hoofdstuk al verklaren dat de Geest de dode mens herschept, door het Woord in het hart te werpen en hem zo ten leven te roepen ⁷. Kennelijk heeft hij moeite met de gedachte van een herscheppend handelen van de Geest los van de intrek van het Woord. Toch vernamen wij bij hem tevens dat de Geest eerst het hart opent, zodat het acht slaat op het Woord ⁸. Over de volgorde van Woord en Geest vindt geen uitdrukkelijke reflectie plaats. Kohlbrugge's belangstelling gaat veeleer uit naar het feit dat zij in de gave der wedergeboorte samen optrekken.

Het hangt ongetwijfeld met deze correlatie van Woord en Geest samen, dat Kohlbrugge het geloof het middel in de hand van de Heilige Geest noemt waardoor Hij de mens wederbaart ⁹. Door het geloof worden wij wedergeboren. Dat wil niets anders zeggen dan: door 'het geloove Christi, hetwelk de Heilige Geest door het Evangelium in mijn hart werkt'¹⁰. Vandaar dat Kohlbrugge niet hoeft te aarzelen, wanneer de vraag naar de weg tot de wedergeboorte aan de orde komt. Naar aanleiding van Jezus' gesprek met Nicodemus zegt hij: omdat de wedergeboorte niet tot de mogelijkheden van de mens behoort, maar louter van Gods genade afhangt, stond Nicodemus opeens 'zonder God en zonder zaligheid' en restte hem niets anders dan deze nieuwe geboorte voor zich af te smeken, 'of met andere woorden: de weg in te slaan waarop God hem deze nieuwe geboorte wilde deelachtig maken'¹¹. Het menselijk onvermogen blokkeert blijkbaar het appèl tot gebed niet, maar is er veeleer de aanleiding toe. Het opmerkelijke is dat Kohlbrugge het hierbij niet laat, maar dit smeekgebed 'met andere woorden' invult als een inslaan van de weg om de wedergeboorte te ontvangen. Welke weg is dit? Deze: 'Hem Die God gezonden heeft, Jezus Christus, met waarachtig geloof (...) te omhelzen als zijn enige gerechtigheid voor God'¹². Kohlbrugge laat zich dus niet ophouden door de vraag of een onwedergeboren mens wel kan bidden en geloven, maar roept regelrecht tot beide op. Naar ons besef komt uit deze benadering aan het licht hoe weinig hij gepre-occupeerd is door de schematische volgorde wedergeboorte-geloof. Het is veeleer de verborgen, unieke samenhang tussen beide die zijn visie bepaalt. Dit geeft hem de vrijmoedigheid om op het moment dat de oproep tot geloof wordt weerstaan met het argument dat men daar toch 'wedergeboren en bekeerd' voor moet zijn, te repliceren: 'Daar kan ik niet naar vragen. Vervloekt en verloren ben ik, en nu moet ik het Lam hebben. Eerst het geloof, en dan komt waarachtige bekering en wedergeboorte (...).

⁷ *Johannes 3*, 7v. [48]. Vgl. *Anleitung*, 19, waar Kohlbrugge gewag maakt van de ure der wedergeboorte en 'de dag Zijner liefde', toen er tot de ziel gesproken werd ['als es zu der Seele hiesz'], zoals zij daar lag in haar bloed: 'Gij zult leven, ja gij zult leven'. Vgl. ook id., 22: '(...) het levende Woord van God, waarmee de Geest hen in het leven geroepen heeft en in leven houdt'.

⁸ *Leerrede H. Geest*, 12 [54].

⁹ *Johannes 3*, 8f. Kohlbrugge formuleert: 'Da weckt der heilige Geist den Glauben, an welchem Glauben ein Mensch aus diesem Geiste ein ganz anderer Mensch wird'.

¹⁰ In zijn brief [35] aan W.B. Barbe te Utrecht, geciteerd in P.N. Holtrop, *Tussen Piëtisme en Réveil*, 285, Bijlage V, vgl. 284 - Archief III B 26, 28 -

¹¹ *Johannes 3*, 10.

¹² Ib. Vgl. Th.L. Haitjema, *Prediking des Woords en bevinding*, 28.

Uw zaak is het dat gij doet wat God u heeft bevolen, dat gij gelooft'¹³. De Geest voltrekt de wedergeboorte langs de weg van Woord en geloof.

Dit geloof is zozeer op het Woord van de Geest betrokken, dat Kohlbrugge ook het geloof 'de levenskiem' en 'het zaad' kan noemen dat de mens herschept¹⁴. Hierbij denkt hij aan de vruchtdragende kiemkracht van het geloof in de praktijk van het leven. Het levenwekkende zaad van het Woord - Kohlbrugge omschrijft het als 'de leer van Christus'¹⁵ - schept namelijk een mens die in Christus leeft. Het schept geen dood geloof zonder werken, maar een levend geloof dat God en de broeder liefheeft¹⁶. Dit Woordgeloof is het beslissende criterium voor de authenticiteit van de wedergeboorte. Want wie zich verbeeldt wedergeboren te zijn, maar het niet is, 'die weet niets van de kracht van het middel (sc. het Woord) waardoor die wedergeboorte wordt verricht'¹⁷.

Binnen de hechte samenhang van Woord en Geest in de wedergeboorte blijft het onderscheid echter intact. Dat wordt expliciet duidelijk in een uitspraak als deze: 'Wie wedergeboren werd, werd die het niet zo, dat tot hem het Woord kwam dat de Heilige Geest hem in het geloof gaf aan te grijpen (...)'¹⁸ Hier wordt zichtbaar dat Kohlbrugge toch ook onderkent dat de Geest als goddelijk Persoon instaat tussen het Woord en het geloof. De Geest geeft het Woord te geloven. Deze benadering staat in een zekere spanning met zijn zienswijze dat het Woord 'alles daargestelt'¹⁹. Dit laatste kan het Woord kennelijk toch slechts daardoor dat de Geest het geloof verwekt.

Dit betekent twee dingen. Ten eerste dat wij wanneer Kohlbrugge de overmacht van het Woord naar voren brengt, voortdurend impliciet hebben te denken aan het Woord in zijn geestelijke dynamiek, nauwkeuriger, aan het Woord onder de adem van de Geest. Het karakteristieke van Kohlbrugge's spreekwijze is evenwel dat hij, ofschoon hij van het onderscheid onmiskenbaar op de hoogte is, doorgaans Woord en Geest strak bijeen houdt. Het overwicht van de Geest behelst geen onderwaardering van het Woord, maar is veeleer een krachtige onderstreping van zijn creatieve aard²⁰. Het betekent in de tweede plaats dat Kohlbrugge niet onkundig is van dat geheim van de Geest dat in de geschiedenis van het Gereformeerd Protestantisme is aangeduid als de wedergeboorte in engere zin, in onderscheiding van de wedergeboorte in ruimere zin. Voor zover wij echter weten brengt hij deze onderscheiding niet uitdrukkelijk ter sprake. Zij heeft zijn belangstelling niet. Van een levendmaking tot, dus voor het geloof weet hij wel - immers de Geest geeft te geloven -, maar hij gaat er niet op in en geeft er niet de naam wedergeboorte aan. Deze terughoudendheid is dunkt ons veelzeggend. Zij hangt samen met zijn overtuiging dat Geest-Woord-geloof in de wedergeboorte samengaan. Wat de Geest doet vóór het geloof, is een verborgen scheppingsgebeuren, dat zich wel laat aanduiden, maar zich aan onze voorstelling en beschrijving onttrekt. Wat de Geest

¹³ S. A. 7, 22 ['59].

¹⁴ Johannes 3, 39 ['48].

¹⁵ Petrus I, 105 ['51].

¹⁶ Id., 106.

¹⁷ Id., 107. Vgl. *Predigt Galaten 5*; 24, 11 ['47] - Tw. 5-6, 13 -

¹⁸ Id., 122.

¹⁹ Vgl. voor deze spanning de informatie die wij in het vorige hoofdstuk - na noot 123 - hierover opdeden.

²⁰ Vgl. C. Graafland, 'Kohlbrugge's prediking in het licht van de Nadere Reformatie', in *Kerkbladje* 68 (1977) 195.

doet dóór het geloof, dat laat zich verwoorden. Daarom vertolkt Kohlbrugge het nieuwe leven dat de Geest verwekt doorlopend als gelóofsleven. Hij spreekt over het wedergeboorteleven niet als over een ingestorte kwaliteit of habitus, maar vult het in als 'ontdekking van verlorenheid', 'verlangen naar verlossing', een leven waarin 'de mens alle vertrouwen op zichzelf laat varen (...) en slechts vrije genade prijst'²¹. Het is het overgegaan zijn uit 'de oude natuur van Adam' [dem alten Wesen Adams] 'in een Ander'²², zodat men 'een geheel ander mens wordt, die in de Heere leeft en in de Heere zijn gerechtigheid en sterkte heeft en niet meer op de oude stam van Adam wordt bevonden'²³.

Het wedergeboorteleven wil Kohlbrugge dus niet abstraheren van het geloof in Christus. Geloof en wedergeboorte zijn weliswaar niet identiek, maar vormen wel twee kanten van dezelfde zaak. Die ene zaak is: het nieuwe leven in Christus. Dat dit leven geloofsleven is, duidt erop dat het volstrekt op het *Woord* van de Geest betrokken is. Dat het wedergeboorteleven is, duidt erop dat het even volstrekt door de *Geest* van het Woord voltrokken is.

Het antropologische aspect

Het antropologisch gezichtspunt krijgt in Kohlbrugge's wedergeboorteleer minimale aandacht. De sporadische momenten waarop hij zich erover uitlaat, reiken ons niettemin enige informatie aan. In zijn eerder geraadpleegde brief aan W.B. Barbe schrijft hij over het wederbarende werk van de Geest: 'God grijpt het hart aan, de Geest Gods licht en straalt er in, en van daar in het verstand, wederbaart door het geloof, (zo)dat Hij ontsteekt den geheelen mensch, en verheerlijkt Vader en Zoon, en zoo zichzelf in Hem: zoo maken Vader, Zoon en Geest blijven bij ons, stof, aarde en assche'²⁴. Het hart heeft dus in zoverre de voorrang boven het verstand, dat de Geest via het hart het verstand bereikt. Wat hij onder het "hart" verstaat, preciseert hij niet. Kennelijk denkt hij aan het vitale centrum van de mens, van waaruit zowel het verstand als de wil worden geregeerd. Wij hebben de indruk dat hem weinig gelegen is aan de vraag naar het primaat van het verstand of van de wil. Het gaat hem erom dat de Heilige Geest de totale mens van binnenuit - vanuit zijn hart ofwel zijn ziel - vernieuwt. Althans in deze zin verstaan wij hem wanneer hij schrijft, dat de Geest het verstand verlicht en de wil overbuigt²⁵.

Wanneer D.J. de Groot oordeelt 'dat de theologie van Kohlbrügge doorlopend een sterke neiging vertoont om de wedergeboorte te doen opgaan in de verandering van de relatie, waarin de zondaar tot God staat'²⁶, doet hij hem naar onze overtuiging geen recht. Stellig ontkent Kohlbrugge de wedergeboren mens, zoals wij verderop nog zullen zien, iedere autonomie en weet hij hem permanent afhankelijk van zijn relatie tot God. Maar er is meer te zeggen. Er is sprake van de 'blijving', de inwoning

²¹ *Johannes* 3, 8.

²² *Id.*, 5.

²³ *Id.*, 8f.

²⁴ Aang. in P.N. Holtrop, o.c., 285 - Archief III B 26, 28 -

²⁵ *Beproeft uzelfen!*, 48. O.i. bedoelt Kohlbrugge hier geen volgorde aan te geven, maar gelijktijdigheid. Of hij zich heeft uitgelaten over het dilemma voluntarisme of intellectualisme, is ons niet bekend. Het komt ons voor dat deze vraag naar het primaat zijn belangstelling niet heeft. Zie voor deze kwestie in het Puritanisme en het Piëtisme, C.A. van der Sluijs, *Puritanisme en Nadere Reformatie*, 24v., 34v., 40-45, 48-51, 54. Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 141v.

²⁶ De Groot, *De Wedergeboorte*, 125.

en inwerking van de Heilige Geest. Deze inwoning is te innerlijk en te ingrijpend om de wedergeboorte slechts een relationele verandering te noemen. Zij is niet louter relationeel, maar existentieel en kwalitatief ²⁷. Het is werkelijk 'de gehele mensch' die herschapen wordt. Zijn hart verandert, niet alleen zijn stand. Dit wordt, zoals De Groot overigens releveert, door Kohlbrugge met nadruk verklaard. Wanneer het presbyterium van de gereformeerde kerk in Elberfeld hem in 1846 vraagt of Gods genadewerk volgens hem alleen bestaat in een verandering van de relatie ['Stellung'] of ook in een verandering van het hart, luidt zijn antwoord dan ook: tevens in hartsverandering ²⁸. De Groot houdt deze en dergelijke uitspraken kennelijk voor incidenteel. Wij achten ze structureel. Kohlbrugge is ervan overtuigd dat de Geest het Woord van Christus in de ziel brengt, het verstand verlicht en de wil lieflijk overbuigt, om het Woord voor zichzelf te geloven, zodat men met de Heere één wordt ²⁹. De vernieuwing door de Geest grijpt diep in en wendt de door de zonde geperverteerde geestelijke faculteiten van de mens ten goede.

Hoe nu stelt Kohlbrugge zich deze vernieuwing van de gehele mens voor? Niets wil hij weten van die voorstelling van zaken volgens welke niet de mens zelf wordt wedergeboren, maar *in* de mens een 'wedergeboren deel' ofwel een 'nieuwe mens' tot stand wordt gebracht ³⁰. Voor deze beschouwing heeft hij geen goed woord over. 'Zo verwacht zich de mens in de filosofie van het vlees, terwijl hij wandelt in de voetstappen van de oude filosofen die beweerden: de geest van de mens is een edeler deel van God, en moet zich bijgevolg meer en meer tot God, zijn oorsprong, opwaarts heffen'³¹. Op deze manier verraaft men er blind voor te zijn dat de mens geheel vlees is, met lichaam en geest ³². En zoals de gehele mens in Adam verloren is, zo is het ook de gehele mens die uit God geboren wordt. Want Jezus zei niet: "Tenzij in iemand de nieuwe geboorte gelegd wordt", maar: "Tenzij iemand wederom geboren wordt"³³. Door de wederbarende Geest is een zondaar door het geloof ['am Glauben'] geheel dat waartoe de genade hem geformeerd heeft ³⁴. De wedergeboorte is dus noch louter relationeel, noch partieel, maar existentieel en totalitair.

²⁷ Wij zijn ons bewust dat ook deze aanduidingen te kort schieten om het geheimenis van de herscheppende Geest in het mensenhart te omschrijven. Het gaat er bij iedere terminologie om, welke lading zij dekt. Het waarheidsselement van de relationele benadering is dunkt ons dat het wedergeboorteleven geen nieuwe substantie in de mens vormt, maar zich voltrekt als ontmoeting tussen het subject van de goddelijke Geest en het subject van de menselijke geest. Toch lijkt ons deze vertolking in die zin ontoereikend, dat zij voorbijgaat aan de achterliggende vraag, hoe het mogelijk is dat de onkundige en onwillige zondaar met God tot deze kennis- en wilsrelatie geraakt. Omdat Kohlbrugge onmiskenbaar oog heeft voor deze vraag en erop antwoordt dat dit te danken is aan het innerlijk herscheppende werk van de Geest in hart en verstand, zijn wij van mening dat de typering "existentieel" en "kwalitatief" adequater zijn dan "relationeel". Wij gebruiken de term "kwalitatief" om uit te laten komen dat het niet gaat om een ingegoten substantie, maar om de kwalitatief vernieuwende inwerking van de Geest. Vgl. H. Bavinck, *De zekerheid des geloofs*, 85v.

²⁸ Zie W. Kreck, o.c., 106. Vgl. G.C. Berkouwer, *Kohlbrugge in onze tijd*, 15. Th.L. Haitjema, *Prediking des Woords en bevinding*, 25v., doet aan dit aspect geen recht. A.J. Rasker, 'Een nieuwe visie op Kohlbrugge?', in A.J. Rasker e. a. (red.), *Woord en wereld*, 174, vereenzelvigt te gemakkelijk de term 'niet-substantieel' met 'relationeel'.

²⁹ *Beproeft uzelf*!, 48. Vgl. *Brieven-Helbig*, 22 ['30]: 'Met één woord: wij moeten geheel van nature veranderd, verlicht, wedergeboren worden, zullen wij het koninkrijk Gods ingaan, en ons beproeven of er in waarheid zulk een verandering heeft plaats gehad (...)'.
³⁰ *Licht* 4, 55 ['47] - *Tw.* 5-6, 210 -. Vgl. J. van Lonkhuyzen, *Hermann Friedrich Kohlbrügge en zijn prediking*, 485; G. Oorthuys, *Kruispunten op den weg der Kerk*, 202; Th.L. Haitjema, *De Heidelbergsche Catechismus*, 221 v.

³¹ *Ib.* - *Tw.* *ib.* -. Vgl. Kohlbrugge's brief aan A. Drost ['44], aang. in J. van Lonkhuyzen, *Bijlage B*, 16.

³² *Id.*, 56 - *Tw.* *id.*, 211 -

³³ *Ib.*, - *Tw.* *ib.* -

³⁴ *Id.*, 57 - *Tw.* *id.*, 212 -

Voor al Kohlbrugge's polemieken met Da Costa in 1834 is in dit verband instructief. Deze laatste verwijt Kohlbrugge naar aanleiding van diens preek over Romeinen 7:14, dat hij 'blijft staan bij ellende en verlossing, bij den Christus voor ons' en dat hij de Christus in ons verwaarloost³⁵. Hij herinnert Kohlbrugge eraan dat wie in Christus gelooft tot rechtvaardiging, daardoor ook een nieuw schepsel wordt. Deze nieuwe mens omschrijft Da Costa als 'dat nieuw beginsel, ziedaar den Christus in ons'³⁶. Kohlbrugge repliceert nogal bits dat de Schrift wel van een nieuw schepsel weet, maar niet van een nieuw beginsel. 'De Heilige Geest wederbaart en vernieuwt ons geheel. Wij zijn vernieuwd, de persoon is vernieuwd, niet een deel van ons (...). Wij als wedergeborenen en vernieuwden zijn door de Geest des Heeren, Welken Hij ons gegeven heeft, door het geloof vereenigd met Christus, zijn zóó in Hem, gelijk Hij in ons (...). Dit in-zijn is eene vereeniging des Zoons en des Vaders door den Zoon met ons; en van ons, door den Geest en den geloof, met den Vader en den Zoon'³⁷.

Kohlbrugge geeft hier uitdrukking aan een tweevoudig bezwaar tegen Da Costa's voorstelling van zaken. Zijn eerste bezwaar is dat daarin een inconsequente en daarom onjuiste invulling aan de "nieuwe mens" wordt gegeven. Da Costa zegt immers eerst dat de gelovige zélf een nieuw schepsel wordt, maar even later omschrijft hij dit begrip als nieuw beginsel, de Christus in ons. Kohlbrugge wil daartegenover staande houden dat de nieuwe mens deze wedergeborene zelf is. Zijn tweede bezwaar richt zich tegen de invulling van Christus' inwoning. Da Costa denkt daarbij aan een nieuw beginsel in de mens. Kohlbrugge daarentegen legt er de volle nadruk op dat deze inwoning een zaak van geloof is, van geloof dat Christus weliswaar in-nerlijk kent, vertrouwt en zo Zijn inwoning ervaart, maar dat daarmee toch geen andere Christus voor ogen heeft dan de Christus buiten ons. Hiermee wil hij recht doen aan de spanning van Christus-in-ons en Christus-buiten-ons. Christus woont in ons, maar louter op de wijze van dat geloof dat zich verlaat op Christus buiten ons.

Kohlbrugge adstrueert zijn bedoeling door de volgende verklaring: 'Was de nieuwe mensch de Christus in ons, dan moesten wij - met de mystieken - God op den bodem der ziele zoeken. Wij zijn echter geschapen met de oogen hemelwaarts. Naar boven zullen wij opzien'³⁸. Omdat de interne inwoning van Christus niet van materiële, maar van geloofsmatige aard is, is de gelovige krachtens de aard van het geloof extern gericht. Het is juist het innerlijk beoefende geloof dat het oog op de Christus-buiten-ons vestigt. De nieuwe mens nu is die mens die door het geloof innerlijk aan Christus wordt gehecht. In de wedergeboorte wordt niet "iets" in de mens ingeplant, maar wordt de mens door de inwerking van de Heilige Geest in

³⁵ Hoogst belangrijke briefwisseling, 14.

³⁶ Id., 13.

³⁷ Id., 26. In een later stadium, wanneer de heiliging aan de orde komt, brengen wij Da Costa's bezwaren tegen Kohlbrugge breder ter sprake. Interessant is wat Da Costa schrijft in een brief, gedateerd 1 maart 1834, aan H.P. Scholte: 'Zijn preek over Rom. VII, 14 is bedroevend. Evenwel heeft die bij velen van Gods volk grooten ingang gevonden; en Kohlbrugge weet zijne zaak zoo knap voor te dragen, dat het velen moeilijk valt, eigenlijk te bemerken, waar hem de dwaling zit. Op eene brief, dien ik hem in Nov. l.l. met aanmerkingen en waarschuwingen tegen zijn niet Gereformeerde Bijbelsche leer schreef, ontving ik deze dagen een zeer bits en overigens uitvoerig, zeer kunstig samengesteld antwoord. Hij behandelt alles zeer uit de hoogte, en weigert zommige der vrienden alhier de broederhand. De Heere geve ook in deze wijsheid, liefde, kracht!' (aang. in C. Smits, *De Afscheiding van 1834. Zesde deel. Het Réveil en ds. H.P. Scholte. Correspondentie*, 83).

³⁸ Id., 27. Cursivering door Kohlbrugge.

Christus in ons
gemeenschap

Nog op een
van een we
Woord en gel
geloof met
in geval van
geboorte-
in een heel g
kinderen die
zoals wij bij
Maria de
de binnena
zich verho
jonge kind
manchik van
een drie-
menschen
strooit met
het is en bij
het is inge

Het is de
shimmerend
schepende
In het v
suggere
verme
eigenmach
zelfovers
heid. Het
niet in
wederge
leeff. heef
telkens in
Kohlbrugge
Woord met

35 Zie Kohl
zij verk
geschiede
36 Vg. met
Nederl
37 H
38 In Vg. de
Anders en
ingep
39 H
40 H

Christus ingeplant³⁹. Het leven van de wedergeborene is niets anders dan de geloofsgemeenschap aan Hem Die het Leven is⁴⁰.

Nog op een andere manier valt te illustreren, dat Kohlbrugge weigert te spreken van een wedergeboorteleven als van een ingestorte habitus, die min of meer los van Woord en geloof bestaat. 'Waar de waarachtige wedergeboorte is, daar zal ook het geloof niet ontbreken'⁴¹, zo is zijn standpunt. Hierin is hij zo consequent dat hij zelfs in geval van geestelijk leven op zeer jonge leeftijd, niet denkt aan wedergeboorte-zonder-geloof, maar zeer beslist aan geloof. Dit geloof kan door de Geest al in een heel pril stadium worden gewekt. 'Er bestaan voorbeelden van dat reeds in kinderen die het levenslicht nog niet hadden aanschouwd, het geloof gewerkt was, zoals wij bijvoorbeeld weten uit hetgeen met Johannes de Doper plaatshad, toen Maria, de moeder des Heeren, het huis van zijn moeder Elisabeth binnentrad en deze de binnentredende begroette'⁴². De vraag naar de wijze waarop dit prenatale geloof zich verhoudt tot het Woord, laat Kohlbrugge liggen. Maar als het om geloof van jonge kinderen gaat, versluiert hij zijn gevoelens niet. De Heilige Geest, zo gaat hij namelijk voort, kan het geloof op een stille, verborgen wijze werken in het hart van een drie-, vier- of vijfjarig kind. God 'verstaat het koninklijk, het hart van een zondig mensenkind tot Zich te trekken en voor Zich in te nemen. Het door Hem uitgestrooide zaad ontwikkelt zich dan meer en meer. En, op welke leeftijd dit geschiedde, het is en blijft de hoofdzaak dat het onvergankelijke zaad van Gods Woord in het hart is uitgestrooid (...)'⁴³.

Het is duidelijk dat Kohlbrugge niet denkt aan de ontwikkeling van een sluimerend vermogen of van een substantiële kwaliteit, maar aan de wasdom van het scheppende Woord. De vrucht van dit kiemkrachtige zaad is het geloof.

In het verlengde hiervan moeten wij zijn stellige afwijzing verstaan van de suggestie 'dat de mens na de wedergeboorte met behulp van de genade iets kan en vermag'. Dat voert, vindt hij, 'tenslotte slechts tot huichelarij of vertwijfeling'⁴⁴. Iedere eigenmachtigheid op grond van een innerlijk geschonken vermogen berust op zelfoverschatting. Het leven van de wedergeborenen is er een van diepe verlegenheid. Het leidt geen eigen leven, maar het leeft louter uit God en Zijn Woord. Het is niet introvert van aard, maar extravert. Ofschoon de Heilige Geest een mens wedergeboren en levend gemaakt heeft en 'dus het zaad, Gods Woord, in iemand leeft', heeft deze mens toch het leven niet in eigen hand 'of op zak', maar moet hij 'telkens in het geschreven Woord binnen'⁴⁵. Kennelijk is deze spanning volgens Kohlbrugge voor de wedergeborene karakteristiek. Door het innerlijk geloofde Woord weet de wedergeborene, dat hij zijn heil en leven heeft te zoeken in het

³⁹ Zie Kohlbrugge's brief aan W.B. Barbe, in P.N. Holtrop, o.c., 284: 'Zoo komt gij dan ook tot een *iets* in ons? Dat zij verre; niet een *iets*, maar wij hebben den Geest Christi, wij in Gode, God in ons door den H. Geest'. Vgl. voor de geestelijke vereniging met Christus, F. Thiele, o.c., 179.

⁴⁰ Vgl. voor deze problematiek, overigens in het kader van de heiliging, Th.L. Haitjema, *De richtingen in de Nederlandse Hervormde Kerk*, 135; inz. G. Oorthuys, o.c., 176 v.v.

⁴¹ *Heidelberger*, 124 - *Schriftverklaringen*, nr. 301 v.v. -

⁴² *Ib.*

⁴³ *Ib.* Vgl. *Beproeft uzelf!*, 49; *De bekering tot God en het geloof in onzen Heere Jezus Christus*, [74] in W. Aalders en D. van Heyst, *Hermann Friedrich Kohlbrugge*, 259: 'Bij menigeen ontwikkelt de wedergeboorte zich langzamerhand van der jeugd af aan'. Uit de context blijkt dat Kohlbrugge ook hier denkt aan de werking van het Woord.

⁴⁴ *Heidelberger*, 227 [58] - *S. A.* 18, 455 -

⁴⁵ *S. A.* 5, 78 [59].

Woord buiten zichzelf ⁴⁶. Kohlbrugge schrikt niet terug voor de paradox dat de levendgemaakte telkens weer aan Christus' dood wordt gelijkgesteld en hem alle kracht ontnomen wordt, 'zodat overblijft een zuchtend schepsel dat roept vanwege zijn dood, ja, in het geheel niet meer roept, maar neerligt, neerligt en dood is'. Daar komt Christus, om alles aan te brengen. Hij verheerlijkt aan zo'n "dode" Zijn wonderbare macht ⁴⁷. Het is duidelijk dat Kohlbrugge hier met "een dode" niet doelt op een mens die nog van God vervreemd is, maar veeleer op de mens die Gods eigendom is. Het is juist deze wedergeboren mens die 'tot een jammerlijke gestalte' wordt en bij wie het eigen leven wordt afgesneden ⁴⁸. Zelfontwerp en zelfontplooiing zijn verleden tijd. Wat hij leeft, dat leeft hij in Christus, op Wie hij in eigen verlegenheid permanent blijft aangewezen ⁴⁹.

Onze conclusie is dat Kohlbrugge de wedergeboorte beschouwt als een ingrijpend gebeuren, waarbij Woord en Geest de mens radicaal tot verandering brengen, tot in de grond van diens existentie. Tegelijkertijd wacht hij er zich voor, de vrucht van dit Geesteswerk te verzelfstandigen tot een substantiële kwaliteit in de mens. De wedergeboorte is geen nieuwe hebbelijkheid in de mens, maar vernieuwing van de mens door het geloof. Voor zover wij konden nagaan doet Kohlbrugge geen poging om de antropologische implicaties in die zin bloot te leggen, dat hij zich bezig houdt met de vraag in hoeverre de oude mens nog vatbaar is om vernieuwd te kunnen worden. Van enige tegemoetkoming door wil of verstand is geen sprake. Toch vormen zij kennelijk in zoverre het aangrijpingspunt dat zij niet vernietigd en vervangen worden, maar dat hun pervertering wordt opgeheven. De schepping wordt niet vernield, maar vernieuwd, in de herschepping van de Geest. Zware nadruk valt hierop, dat het vernieuwde leven ons ten deel valt door het geloof in Christus. De wedergeborene *blijft* ook strikt afhankelijk van Christus en Zijn Woord. Wedergeboorteleven is geloofsvereniging met Hem Die het leven is.

Wedergeboorte en rechtvaardiging in Christus

Wij willen thans ingaan op het markante gegeven dat naar Kohlbrugge's conceptie de wedergeboorte sterk betrokken is op de rechtvaardiging door het geloof. In dit verband is het dienstig om vooreerst te releveren dat hij weet van een wedergeboorte die plaats vond in het heilshistorische *hapax* - het eens voorgoed verrichte feit - van Christus' geboorte, dood en verrijzenis. Nu eens zegt hij: 'Wederom werd ik geboren in Bethlehem en op Golgotha'⁵⁰, dan weer lezen wij dat deze geboorte plaatsvond 'in

⁴⁶ Het is niet verwonderlijk dat Kohlbrugge in zijn ten dele gewijzigd Avondmaalsformulier deze passage uit het klassieke formulier inhoudelijk onveranderd overneemt: '... weil wir unser Leben ausserhalb uns in Christo suchen, bekennen wir, dasz wir mitten in dem Tode liegen'. Zie hiervoor *Bekentniss-Schriften und Formulare der Niederländisch-Reformirten Kirche in Elberfeld*, 110.

⁴⁷ *Heidelberger*, 227 - S. A. 18, 455f. -

⁴⁸ Id., 316 [71] - A. Z. 6, 332 -

⁴⁹ Id., 227 - S. A. 18, 455 -

⁵⁰ *Pfingst*, 90f. [54] - *Feest*, 335 -. De preek waaraan dit citaat is ontleend, is een verkorte versie van Kohlbrugge's waarschijnlijk in 1850, in het Nederlands geschreven *De Taal Kanaäns*. Hierin noemt hij de plaatsen waar hij (weder-)geboren is: 'het Broodhuis en ook doodskopsheuvel' en 'Wentel den Steen af, 'het vlak veld', 'dal der benauwdheid en deur der hope'. Op de vraag in welke tijd het was dat hij op laatstgenoemde plaatsen werd geboren, antwoordt hij: 'Het was een stik-donkere nacht, vroeg tegen de morgen, het licht brak juist zoo snel door als de hinde in den dageraad snel is haren jongen te verzorgen' (autograaf in Archief III A 69, 2; gedrukt in 1884, citaat op pag. 11).

de opstanding van Jezus Christus⁵¹. Meteen verbindt hij dan hieraan telkens de applicatie door de Geest. Deze toeëigening is tot ons gekomen toen wij geloofden, 'want toen wij geloofden werden wij herschapen, werden wij wedergeboren, werden wij nieuwe mensen en was het oude van ons weggenomen'⁵². Terwijl de wedergeboorte 'plaatsvond' in Christus' opstanding, ervoeren wij de kracht ervan 'toen wij tot geloof gekomen zijn door de prediking van het Woord en de werking van de Heilige Geest, waardoor wij in het geloof [am Glauben] zijn overgezet in Christus'⁵³. Hoezeer naar Kohlbrugge's besef verwerving en toepassing zijn verweven, blijkt wanneer hij zegt dat Christus Zijn bruid herschapen heeft 'in Zijn dood, in Zijn opstanding en in de uitreiking [Ertheilung] van Zijn Geest'⁵⁴. Th.L. Haitjema spreekt in dit verband terecht van 'de onlosmakelijke tweeëenheid van het "perfectum" der Christusopenbaring met het "praesens" van die Geesteswerkzaamheid, die de zondaar in geloof met het historisch heilswerk van Christus verenigt'⁵⁵.

In *Die Lehre des Heils* bewegen zich Kohlbrugge's gedachten in dezelfde richting. Hij gebruikt daar de woorden wedergeboorte en bekering promiscue⁵⁶. De aflegging van de oude mens en het aangedaan hebben van de nieuwe mens heeft 'eigenlijk' plaatsgevonden in Christus' kruisiging en opstanding⁵⁷. Over het delen in de vrucht hiervan schrijft hij: 'Ofschoon het heil van Christus voor ons voorhanden is, dient zich nochtans in ons leven een zeker tijdstip aan waarop wij door de Geest des geloofs in dit heil worden overgezet en van de dood in het leven overgaan. Dit is de volledige omvorming [Umgestaltung] van een mens, die hem tevreden maakt met de gerechtigheid die voor God geldt, een omvorming die ook wedergeboorte heet'⁵⁸. Ook hier ligt de wedergeboorte gegrond in Christus' volbrachte werk en wordt zij ons eigen door de Geest van het geloof dat zich op het Woord van dit voldongen heil verlaat⁵⁹.

Kohlbrugge kent dus aan het leven der wedergeboorte een strikt christologische inhoud toe⁶⁰. Dáár is de nieuwe geboorte, waar men 'in een Ander bevonden is'⁶¹. Vanaf het moment dat de Geest 'onder de komst van het Woord is ingeblazen', is Hij altijd bezig, 'leerende met blijdschap wateren des levens te scheppen uit de volheid Christi, opdat zij (de wedergeborenen) in deze nieuwe schepping leven, wandelingen

⁵¹ *Petrus I*, 16 [51]. Vgl. *Predigt Galaten 5:25*, 11 [47] - *Tw.* 5-6, 13 -

⁵² *Id.*, 124 [51].

⁵³ *Id.*, 16.

⁵⁴ *Die anvertrauten Pfunde*, 35 [50] - *Tw.* 11-12, 192 -. Zo ook *Johannes 3*, 11. Vgl. *Tw.* 11-12, 424 [51] - geen Duitse tekst -: 'Zij (sc. de wedergeborenen) hebben alles (...) afgelegd in het lichaam van Christus aan Zijn kruis, en zijn daarvan vrijgemaakt in Zijn bloed door de Geest'.

⁵⁵ Haitjema, *De nieuwere geschiedenis van Neerlands Kerk der Hervorming*, 182.

⁵⁶ Vgl. *Fr.* 314 - over de bekering! - met *Fr.* 317 en 318, waarin hij de bekering ook wedergeboorte noemt ('eine Umgestaltung welche auch Wiedergeburt heisst').

⁵⁷ *Fr.* 315, 316.

⁵⁸ *Fr.* 317. Vgl. *Fr.* 318: 'Wie werkt de wedergeboorte? God, door mededeling van de Geest van Christus'.

⁵⁹ Vgl. *Fr.* 319.

⁶⁰ Dat de doop hierbij van grote betekenis is, vermelden wij hier slechts terloops; wij gaan er in een afzonderlijk hoofdstuk, gewijd aan Kohlbrugge's sacramentsbeschouwing, op in. Wij zullen dan op een soortgelijke spanning stuiten, namelijk de onderscheiding tussen een van Gods zijde deelachtigmaken van de wedergeboorte in de doop én de latere vrucht daarvan die de mens van zijn kant door almachtige genade geniet. Zie *Johannes 3*, 11.

⁶¹ *Id.*, 5.

vergeving n
hij naar aan
roept, de su
God om ge
wedergebo
het verlang
van Kohl
vaardiging
Dat deze
het leven
is, kan no
blijven sta
gevense

De conti...

Is het w
het er. nu
gesteld. d
wedergel
affectie.
Woord. D
hem door
schijnt te
het met
opkomst
de con
Woord. D
maar wel
overwel
overdru
voorn
het leu
Kath
subst
de he
hij
Woord
hij

⁶³ *Johannes 3, 8. Vgl. Licht 4, 72* [47] - *Tw. 5-6, 227* -: 'Daar is de ware wedergeboorte, waar men zichzelf aanklaagt, God gelijk geeft en in Christus gelooft'.

⁶⁵ *Heidelberger*, 316 ['71] - *A. Z.* 6, 332 -

⁶⁶ Ib. - *A. Z.* id., 332v. -

⁶⁷ Id., 317 - A. Z. id., 333 -

⁶⁸ *Petrus I*, 107 ['51].

⁶⁹ Id., 11f. Vgl. *Die Lehre*, Fr. 320: 'Wat is het kenteken van uw wedergeboorte? Dat ik mijn God vrees, mijn naaste acht en liefheb, ook mij niet troost met mijn wedergeboorte, maar met de eeuwige trouw en ontfeming van God'.

70 *Id.*, 11.

⁷¹ *Im Anfang*, 72f. ['50] - *Tw.* 9-10, 368v. -

⁷² *De bekering tot God en het geloof in onzen Heere Jezus Christus*, in W. Aalders en D. van Heyst, o.c., 258.

vergeving nog niet weten te getuigen, van wedergeboorte wil spreken. Evenzo stelt hij naar aanleiding van iemand die door God wordt staande gehouden en die tot God roept, de suggestieve vraag: 'Is hij nog onwedergeboren, als hij ter aarde ligt, als hij bij God om genade aanhoudt, als hij de zonde verafschuwt?'⁷³ Kennelijk behoren wedergeboorte en rechtvaardiging weliswaar bijeen, maar zijn zij niet identiek. Ook het verlangen naar de rechtvaardiging is vrucht van wedergeboorte. De hoofdlijn van Kohlbrugge's visie is evenwel dat hij beide zo dicht bijeenhoudt, dat de rechtvaardiging de inhoud van de wedergeboorte is.

Dat deze rechtvaardiging overigens onverbrekkelijk aan de concrete heiliging van het leven ligt gekoppeld, is in Kohlbrugge's geschriften evident. Wie wedergeboren is, kan noch wil het gebod van de broederlijke weerstaan, zal niet op eigen recht blijven staan, maar kan tegenover zijn naaste de minste zijn, hij is trouw en vergevingsgezind ⁷⁴.

De continuïteit van de wedergeboorte

Is het wederbarende zaad van het Woord eenmaal in het hart gestrooid, dan blijft het er, naar Kohlbrugge's overtuiging ⁷⁵. Het is met deze continuïteit ten diepste zo gesteld, dat zij niet afhangt van de wedergeboren mens, maar van het Woord zelf. De wedergeborene geraakt telkens weer in omstandigheden die hem van de Levensbron aftrekken. Welk verweer heeft hij daartegen? Het verweer ligt in de vlucht naar het Woord. Dat 'moet hem staande houden, het Woord moet hem weer helpen, dat moet hem door en over alles heendragen'⁷⁶. Maar hoe nu, indien dit Woord ons in de steek schijnt te laten? Kohlbrugge's antwoord is: wanneer het zaad is uitgestrooid, dan ligt het niet stil. Het werkt in het verborgene door, 'totdat het opeens in de ziel weer opglanst en helder wordt, zodat men weer goed weet waar men aan toe is'⁷⁷. Achter de continuïteit van het nieuwe leven zit het geheim van het dynamisch creatieve Woord. Het is een creativiteit die de activiteit van het hart intussen niet uitschakelt, maar volledig in dienst neemt. Het zaad van het Woord 'spreekt in het hart en overweldigt het zeer zoet en teer, met overpeinzingen [Sinnen], gedachten en overleggingen'⁷⁸. Het werkzame Woord roept werkzaamheden op. Het 'beweegt ook voortdurend het hart van de uit God geborene, dat het bruist [wallt] van wederliefde tot hem die ook uit God geboren is'⁷⁹.

Kohlbrugge ontkent dus niet de volledige betrokkenheid van het menselijk subject in het leven van de wedergeboorte. Wat hij evenwel veilig gesteld wil zien, is de herkomst van deze betrokkenheid. De activiteit van de wedergeboren mens heeft haar levensbron in Woord en Geest. 'Is iemand uit dit Woord geboren, dan leeft dit Woord ook in hem met al zijn beloften, ook al heeft hij er zelf meestal het klare bewustzijn niet van'⁸⁰. Wat wij in eigen kracht met dit Woord vermogen, is juist het

⁷³ Id., 262.

⁷⁴ *Petrus I*, 107f.

⁷⁵ *Heidelberger*, 8 ['59] - *Der einige Trost*, 4 -

⁷⁶ Ib.

⁷⁷ Ib.

⁷⁸ *Licht* 4, 69f. ['47] - *Tw.* 5-6, 224v. -

⁷⁹ Id., 70 - *Tw.* id. -

⁸⁰ *Die Herrlichkeit I*, 48f. ['49] - *Tw.* 7-8, 310 -

tegendeel van het te geloven. 'Is het (Woord) er, terstond is er ook de tegenstand tegen het Woord, tegenstand van de kant (...) van het eigen hart, van de kant van het ongeloof'⁸¹. Hoe kan het Woord dan desondanks vrucht dragen? Doordat de Heilige Geest in de wedergeborene worstelt voor het Woord en hem er toe drijft, 'te roepen dat God Góð blijve en de waarheid tot waarheid worde'⁸². Niet door ónze geest, maar door de Heilige Geest is het dat het Woord zich doorzet⁸³. Overigens gaat dit in geen geval buiten ons om, want wij zijn het die God vasthouden 'bij het Woord van Zijn trouw, bij de eedzwering van Zijn liefde'⁸⁴.

Duidelijk is dat het voortbestaan van het wedergeboorteleven al evenzeer aan de Geest van Christus te danken is als het ontstaan ervan. Het nieuwe leven is niet in staat om zichzelf in leven te houden. Het oude leven zou het verstikken als niet Christus machtig was 'om voortdurend het nieuwe leven niet alleen gaande te houden, maar ook voortdurend als uit de dood te voorschijn te roepen'⁸⁵. Zo is het 'naar de ervaring', voegt Kohlbrugge eraan toe. Die een valse religie aanhangen, kunnen zichzelf levend maken en in leven houden met 'allerlei middelen'. Maar in het gezonde geestelijke leven kan men zichzelf niet redden. 'Veel makkelijker kan men uit harde doornen lieflijke bloemen te voorschijn roepen dan dat een kind van God een daad te voorschijn roept die in God is gedaan'. Daartoe is een 'voortdurend scheppen en werken als uit de doden' nodig⁸⁶. Maar - kan men opwerpen - is het zaad van het Woord dan niet aanwezig? Jawel, is Kohlbrugge's reactie, 'maar zal er vrucht geschapen worden (...), dan moet er kracht van boven komen'⁸⁷. Alle pretentie in dezen acht hij funest. 'Maar de belijdenis dat wij midden in de dood liggen, drijft tot het ootmoedig gebed: "Maak mij levend dóór Uw Woord". En dit behoudt in het leven'⁸⁸.

Waar Kohlbrugge dus voor pleit is een passiviteit die niet bestaat uit achte-loosheid, maar uit een biddend achten en inwachten van de levenwekkende kracht van Woord en Geest. Het is een besef van gestage, algehele afhankelijkheid. 'De heiligen van het vlees en de duivel hebben allemaal kunnen zwemmen, zelfs wanneer zij van steen zijn geweest', luidt het naar aanleiding van Jona's gebed, maar 'de waarachtige heiligen die van de Geest en van God zijn, zouden vanouds zijn ver-dronken, als de Heere Zelf hen niet wonderbaar had behouden'⁸⁹. Men moge deze waarheid dan smalend een 'lijdelijk christendom' noemen, niettemin schept alleen deze

⁸¹ Id., 49 - Tw. id., 310v. -

⁸² Ib. - Tw. id., 311v. -

⁸³ Vgl. *Licht* 3, 55 [47] - Tw. 5-6, 166 -: 'Er is een zaad in het hart geworpen, waaruit een roos opgroeit, die, ofschoon ook zevenmaal vertreden, zich nochtans weer opricht. Er is een Geest aanwezig in het hart, de Heilige'.

⁸⁴ Id., 56 - Tw. ib. -

⁸⁵ *Heidelberger*, 226 [58] - S. A. 18, 454 -. In zijn door P.N. Holthrop, o.c., 285, aangehaalde brief aan W.B. Barbe zegt Kohlbrugge het zo: 'God heeft zijnen Geest in mij geblazen, alzoo werd ik tot eene levendige ziele. Trekt God dien terug, ik ben natuurlijk dood - worden mij neus en mond gewelddadig digt gehouden, het beletsel tusschen de levenslust en geest in mij en buiten mij, zou mij doen stikken. Jezus Christus is geworden tot een levendigmakenden Geest. Hij is mijn leven'.

⁸⁶ Ib. - S. A. ib. -

⁸⁷ Ib. - S. A. id., 454v. -. Vgl. *De bekering tot God en het geloof in onzen Heere Jezus Christus*, in W. Aalders en D. van Heyst, o.c., 263.

⁸⁸ Id., 227 - S. A. id., 455 -. Vgl. *De bekering tot God en het geloof in onzen Heere Jezus Christus*, in o.c., 262: 'Bij de wedergeborene is er veel meer gevoel van zonde dan bij de niet-wedergeborene'.

⁸⁹ *Jona*, 17 [48]. Vgl. 66: 'Zijn wij van mening, dat wij iets konden en moesten nadat wij tot bekering zijn gekomen, dan moeten wij bitter teleurgesteld raken'; evenzo S. A. 18, 150f.

desert
desert en
in het ge
schept Z
Op
mens uit
zijn en bij

Samen

Terwijl
wordt ge
en in
Geest he
identite
toebeho
Christus
scheidelij
Het woord
Geest

In menig
aan die van
geboorte
plaats in
beslissend
kritische
unfreund
'reiszit aus
seinen ge
kennis, van
Haec om
abgekünd
goddelijke
cooperatio

⁹⁰ Id., 55. Vgl.

⁹¹ Aang. in E.

⁹² Ib.

⁹³ Id., 12. Vgl.

⁹⁴ Ib. Vgl.

⁹⁵ R. Prentiss.

passiviteit 'vrucht die blijft' en is alleen zij 'werkzaam ten leven', omdat zij 'in God bestaat en werkzaam is'. In de nieuwe schepping der genade in Christus heeft 'vlees in het geheel geen betekenis meer'. Daarin doet God alles alleen, en Hij 'werkt en schept Zelf in en door de mens'⁹⁰.

Opnieuw zien wij Kohlbrugge's mening onderstreept, dat de wedergeboorte de mens ont-eigent, om hem geheel horig te maken aan Christus' Woord en Geest. Deze zijn en blijven de bron van het nieuwe leven.

Samenvatting

Terwijl het woord wedergeboorte door Kohlbrugge betrekkelijk zelden expliciet wordt genoemd, is de werkelijkheid ervan bepalend voor zijn gehele oeuvre. Wat hij erin hoort vertolkt, is de radicaliteit en exclusiviteit van Gods genadebetoon. De Geest herschept de mens door het geloofde Woord tot een nieuwe mens, die zijn identiteit heeft in Christus, het Leven. "Veranderde mensen" zijn mensen die de Ander toebehoren. De inhoud van het wedergeboorteleven is dan ook het geloof in Christus, onze gerechtigheid. Wedergeboorte en rechtvaardigend geloof zijn onafscheidelijke metgezellen. Het leven der wedergeboorte is het tegendeel van autarkie. Het wordt biddend geleefd. De continuïteit ervan ligt gewaarborgd in Woord en Geest.

2. Kohlbrugge's visie in het licht van de Reformatie

2.a. Luther

In menig opzicht is Kohlbrugge's benadering van de wedergeboorte sterk verwant aan die van Luther. Het valt direct al op dat Luther evenals Kohlbrugge de wedergeboorte betrekkelijk weinig noemt. De *term* neemt ook bij hem geen overheersende plaats in. Maar tegelijk heeft hij met Kohlbrugge gemeen dat de werkelijkheid ervan beslissend is. Bovendien heeft het woord wedergeboorte ook voor Luther een *kritische* lading. Jezus' reactie op Nicodemus' toenadering noemt hij 'eine harte und unfreundliche Rede', 'eine saure Antwort, eine scharfe Buszpredigt'⁹¹. Dat antwoord 'reiszt aus seinem Herzen allen Stolz und Vermessenheit, schleudert ihn weg mitsamt seinen guten Werken und stöszt ihn zu Boden'⁹². Van Nicodemus' verstand en kennis, van heel zijn 'Judentum', van zijn vrije wil, vroomheid en gerechtigheid geldt: *Haec omnia nihil esse* (dit alles is niets)⁹³. De zaligheid wordt hem 'dürr abgekündigt' en zijn "Vernunft" wordt 'rein totgeschlagen'⁹⁴. Wedergeboorte is goddelijke schepping uit niets⁹⁵. God de Heilige Geest doet het alleen. Iedere *cooperatio* is uitgesloten, want *creare solius Dei est* (scheppen is alleen Gods werk)

⁹⁰ Id., 53. Vgl. voor deze thematiek, A. de Reuver, *Kohlbrugge - herder en heraut*, 31-78.

⁹¹ Aang. in E. Ellwein, *Summus Evangelista*, 11.

⁹² Ib.

⁹³ Id, 12. Vgl. F. Beisser, *Claritas Scripturae bei Martin Luther*, 161.

⁹⁴ Ib. Vgl. H.J. Iwand, *Luthers Theologie*, 144.

⁹⁵ R. Prenter, *Spiritus Creator*, 187f.

96. De mens heeft hierin op geen manier de hand. 'Mit dem (menschlichen) Creatore ins hellische feuer, *qui seipsum creat* (die zichzelf schept)'. Wij moeten louter passief 'stille halten' en ons laten scheppen 97.

Ook volgens Luther voltrekt de Heilige Geest dit scheppingswonder door het geloof in het Woord. Dat dit geloof geen menselijke bijdrage is, maar scheppingsgave Gods, staat hierbij vast. In zijn disputatie *De fide infusa et acquisita* (1520) grenst Luther het geschonken geloof af van het zelfgemaakte geloof: 'Het verworven (sc. aan menselijke capaciteit ontsprongen) geloof zonder het ingegoten geloof is niets; het ingegoten geloof zonder het verworven geloof is alles' 98. De nadere verklaring "geschonken" maakt duidelijk dat Luther met dit ingegoten geloof niet een ingestorte genade bedoelt, maar dat hij met deze metafoor krachtig wil onderstrepen dat het geloof van hogerhand afkomstig is. Dit geloof is dan ook meer dan gehoorzaamheid en vertrouwen - dat is het ook -, maar het is vooral de nieuwe geboorte uit het Woord. Gelovigen zijn *creaturae verbi Dei* 99. De plaats van het Woord in dit Geesteswerk wordt door Luther dus sterk geprofileerd. De Geest is wel soeverein en onzichtbaar, maar niet willekeurig en onhoorbaar. Wij horen Zijn geluid. *Spiritus sanctus auditur* (wordt gehoord), namelijk in het Woord 100. Het 'Sausen' van de Geest 'ist das leibliche Wort, die Predigt und das Zeugnis das die Prediger führen' 101. Waar men het Evangelie hoort 'hauchen und rauschen', daar mag men zeggen: 'Das ist der Geist' 102. Hoe worden wij wederom geboren? 'Den Wind anhauchen lassen, das Wort hören und alles andere sozusagen mit geschlossenen Augen Gott befehlen, so geschieht's' 103. J.C.S. Locher is van oordeel dat het Luther onmogelijk is, 'zich voor te stellen, dat de eerste ommekeer in den mensch anders dan door het Woord zou kunnen worden teweeggebracht' 104.

Dat dit Woord geloofd wordt, is schepping van de Geest, hoorden wij. Maar Woord en Geest houdt Luther zo hecht bij elkaar, dat hij ook kan volstaan met te zeggen dat het Woord het geloof schept. 'Het Woord *eist* geloof en het *werkt* geloof. In één beweging. *Causa* en *effectus*, oorzaak en gevolg vallen hier samen' 105. Hiermee hangt samen dat Luther wedergeboorte en geloof onafscheidelijk bijeen houdt. Ofschoon hij weet van een werking van de Geest voor en tot het geloof 106, spreekt hij eerst dan van wedergeboorte wanneer de Geest werkt door het geloof 107. Geloven is een goddelijk werk in ons, 'das uns wandelt und new gepirt aus Gott (...) und bringet den heyligen geyst mit sich. O es ist eyn lebendig, schefftig, thettig,

96 *WA* 41, 611.

97 *Id.*, 610f.

98 *WA* 6, 89: *Fides acquisita sine infusa nihil, infusa sine acquisita omnia est*. Zie hierbij E.-W. Kohls, *Luther oder Erasmus II*, 25, vgl. 145.

99 Aang. in H.J. Iwand, o.c., 215.

100 Aang. in E. Ellwein, o.c., 18.

101 *Ib.*

102 *Ib.* Vgl. 25, alsook U. Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, 236.

103 *Ib.*

104 Locher, *De leer van Luther over Gods Woord*, 278.

105 K. Exalto, *De roeping*, 30.

106 F. Beisser, o.c., 161, schrijft dat het volgens Luther 'die Hauptaufgabe des Geistes ist', ons het geloof in te planten. Hetzelfde zal T. Stadtland, *Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin*, 111, op het oog hebben, als hij stelt: 'Luther lässt häufig den Glauben durch die Wiedergeburt zustande kommen'.

107 Vgl. K. Exalto, o.c., 29: 'Alleen vanuit het geloof komen bij hem wedergeboorte, bekering, enz. ter sprake'.

mechtig ding umb den glawben (...)'¹⁰⁸. Wie gelooft in het Evangelie, 'der wirt ynn gottis *utter* (schoot) empfangen und geporn'¹⁰⁹. Hoe dit wonder waardoor 'die seel in ein ander wesen kumme' toegaat, 'sollen wir allain glawben, nit wissen; got wirkt es'¹¹⁰. Nicodemus wil met de vinger kunnen aanwijzen hoe de geestelijke geboorte zich voltrekt, en hij ziet niet 'dasz der Weg zur Erkenntnis nur über das Wort und über den Glauben an das Wort geht, über jenen Glauben, der allen Dünkel fahren lässt, der der Vernunft den Kopf abschlägt, die Augen zuschlieszt, aber Ohr und Herz aufzut, dem Wort allein anhängt und dem traut, was Gottes Wort sagt'. Wij moeten niet 'forschen nach der Engel Weisheit, sondern auf der Heerstrasze bei dem Sausen des Wortes bleiben und unserem Geleitsmann folgen, da sind wir sicher'¹¹¹. Het is in dit anti-scholastische klimaat niet verwonderlijk dat Luther geen uitgesproken interesse aan de dag legt voor de volgorde van wedergeboorte en geloof, maar liever de samenhang onderstreept. Zoals Woord en Geest bijeen horen, zo ook geloof en wedergeboorte. Luther kan de nieuwe geboorte door het Woord zelfs onbevangen als geloof aanmerken ¹¹². Wedergeboorte en geloof zijn te onderscheiden, niet te scheiden. De zaak waar het om gaat is een en dezelfde, namelijk de vernieuwing van de mens. Deze vernieuwing heet wedergeboorte, omdat de Geest er de auteur van is. Zij heet geloof, omdat de mens er door het geloofde Woord in deelt.

Ook inzake het *antropologische aspect* van de wedergeboorte heerst volledige overeenstemming tussen Luther en Kohlbrugge. De wedergeboorte reikt verder dan een louter relationele heroriëntatie. Zij behelst veeleer een ingrijpende herschepping, die tot in de diepte van de existentie reikt en van kwalitatieve aard is. De Heilige Geest 'nimmt mich wie einen Thon und machet aus mir eine neue Creatur, so jetzt andere Sinne, Herz und Gedanken krigt, nemlich recht Erkenntnis Gottes und recht herzlich Vertrauen seiner Gnade. Summa, Grund und Boden meines Herzens wird verneuert und geändert, dass ich gar ein neu Gewächs werde, gepflanzt in den Weinstock Christum und aus ihm gewachsen'¹¹³. Luther omschrijft deze nieuwe geboorte in termen als *immutari, transmutari, renovari, plane novus fieri* ¹¹⁴. De mens ontvangt in de wedergeboorte niet een nieuw kleed, maar wordt zelf geheel nieuw. Hij trekt wel zijn oude huid uit, 'wie die schlange thutt, wenn yhr hawtt allt wirtt', maar daar blijft het niet bij. De 'gantz mensch' moet 'ynn das Euangelium kriechen unnd alda new werden'¹¹⁵. Hij wordt een 'anderer Mensch'. Hij wordt van de grond af nieuw, hij wordt tot een kind ¹¹⁶. Het wederbarend geloof is een 'schefftig ding, der den menschen gleych vernewert, anderweitt gepyrrt und gantz ynn eyn new weysze unnd weszen furet, also das unmöglich ist, das der selb nicht sollt on unterlas gutts thun'¹¹⁷. Het is duidelijk dat ook Luther bij wedergeboorte

¹⁰⁸ WA DB 7, 10. Vgl. E. Seeberg, *Luthers Theologie II*, 269; U. Asendorf, o.c., 369.

¹⁰⁹ WA 10 I 1, 114.

¹¹⁰ WA 12, 591.

¹¹¹ Aang. in E. Ellwein, o.c., 19.

¹¹² J.C.S. Locher, o.c., 279. Zie WA 10 I 1, 228: 'Die gotliche gepurt ist nu nichts andersz, denn der glaub'. Vgl. ook P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 204; C. Graafland, 'Luthers leer van Woord en Geest in relatie tot het gereformeerd protestantisme', in C. Graafland e.a. (red.), *Luther en het gereformeerd protestantisme*, 236.

¹¹³ Aang. in Th. Hamack, *Luthers Theologie II*, 365. Vgl. U. Asendorf, o.c., 233, 236.

¹¹⁴ E. Ellwein, o.c., 12.

¹¹⁵ WA 10 I 1, 233.

¹¹⁶ E. Ellwein, ib. Vgl. WA 10 I 1, 228: 'Aber der glawb wandellt die person unnd macht eyn kind aus dem feynd'.

¹¹⁷ Aang. in U. Asendorf, o.c., 369.

evenmin als Kohlbrugge aan een partiële, maar aan een totalitaire, existentiële vernieuwing denkt.

De *nieuwe mens* wordt ook door Luther niet omschreven als Christus-in-ons, maar als de mens die zich siert met de waarheid en de klare kennis van Christus ¹¹⁸. Deze mens is door het geloof in Christus, en Christus is in hem. Dit tweevoudige, synchrone in-zijn noemt Luther 'die zwei höchsten und nöthigsten Stücke: wir in Christo und Christus in uns'¹¹⁹. 'Also müssen wir über uns und ausser uns in ihn schwingen. Das ist das erste Hauptstück. Darnach gehets wieder von oben herab, also: wie ich in Christo bin, also ist wiederum Christus in mir. Ich habe mich sein angenommen und bin in ihn gekrochen, aus der Sünde, Tod und Teufels Gewalt getreten; so erzeugt er sich wieder in mir und spricht: gehe hin, predige, tröste, täufe, diene dem Nächsten, sei gehorsam, geduldig; ich will in dir sein und Alles thun; was du thust, das will ich gethan haben. Wer nun Solches könnte im Glauben üben und erfahren, der wäre ein rechter Christ und vollkommener Mensch'¹²⁰.

Wij signaleren hier dezelfde eigensoortige tweeledigheid als bij Kohlbrugge. De nieuwe mens is die mens in wiens hart Christus woont door het geloof en wiens hart tegelijk geheel op Christus-buiten-zichzelf is gericht ¹²¹. E. Ellwein vertolkt Luthers gevoelen zo: 'Die Wiedergeburt ist das, was ganz in mir geschieht. Aber sie geschieht so in mir, dasz ich ganz von mir hinweg auf das mir fremde Wort und Werk Gottes hingewiesen werde (...). Und doch wird in diesem geistlichen Anblick das, was ausser mir ist, mein ganz persönliches Eigentum: ich sehe Christus mit meinen Augen als meinen Heiland, Herrn und Erlöser an. Eben das ist die Wiedergeburt'¹²². Hij voegt eraan toe: 'Das, was intra me ist, lebt ganz und gar von dem, was extra me ist. Hinwiederum ergreift dieses extra me, ohne aufzuhören das extra me zu bleiben, gleichzeitig mich in meiner persönlichen Existenz und wird so zum intra me'¹²³.

Het *zaad* van deze nieuwe geboorte is het Woord. God laat het Evangelie uitgaan en het als een zaad in het hart vallen. 'Wo nu der (Same) ym hertzen hafftet, so ist der heylige geyst da und macht eyne neuen menschen'¹²⁴. Hoewel Luther, zoals wij hoorden, met nadruk kan spreken van een ingestort geloof, verwerpt hij de scholastieke gedachte van de ingestorte genade. Hij wil niet denken aan een onpersoonlijke *gratia infusa* als *causa* van het nieuwe leven, maar aan de persoonlijke werking van Christus' Geest in het Woord ¹²⁵. Het zaad van de wedergeboorte is geen habitus of kwaliteit in de mens, waarop het Woord kan inwerken, maar het Woord van de Geest zelf, waardoor het geloof wordt gewerkt. Dit betekent evenals bij Kohlbrugge dat het geloof niet introvert, maar extravert van aard is. Het geloofsleven van de wedergeboorte is aan de belofte van het Evangelie niet alleen ontsprongen, maar zij is er ook op gericht ¹²⁶.

¹¹⁸ *WA* 41, 440f.

¹¹⁹ Aang. in Th. Harnack, o.c., 364.

¹²⁰ *Ib.*

¹²¹ Vgl. P. Althaus, o.c., 204. Vgl. W. van 't Spijker, ' "Extra nos" en "in nobis" bij Calvin in pneumatologisch licht', in *Th. Ref.* XXXI (1988) 276: 'Op hetzelfde moment waarop wij in het geloof het heil buiten onszelf in Christus zoeken, woont Christus in ons (...). Het *extra nos* vormt bij Luther niet een tegenstelling met het *in nobis*'.

¹²² Ellwein, o.c., 26.

¹²³ *Ib.* Wij achten deze adequate weergave van Luthers zienswijze tevens zeer instructief voor die van Kohlbrugge.

¹²⁴ *WA* 12, 298.

¹²⁵ C. Graafland, o.c., 236. Vgl. K. Exalto, o.c., 30.

¹²⁶ Vgl. C. Graafland, o.c., 237.

Een volgende analogie, die uit de vorige voortvloeit, is de sterke en gestage betrokkenheid van het leven der wedergeboorte op *Christus'* heilswerk. Het is Christusleven ¹²⁷. Wanneer wij geloven dat Christus voor ons geboren is, dan worden ook wij wedergeboren ¹²⁸. Ten diepste is onze wedergeboorte in het Kerstwonder geschied. 'Sihe, alsoo nympt Christus tzu sich von unsz unszer gepurrt und vorsenckt sie ynn seyner gepurrt und schenckt unsz die seyne, das wyr darynn reyn und new werden, alsz were sie unszer eygen, das eyn iglicher Christen mag sich diszer gepurrt Christi frewen und ruhmen, denn alsz were er auch, gleych wie Christus, leylich von Marien gepornn. Wer das nit glewbt odder tzuweyffelt, der ist keyn Christen'¹²⁹. Geen ogenblik wil Luther de wedergeboorte van (het geloof in) Christus isoleren. De Heilige Geest maakt 'aus Christo und den Christen Ein Kuchen, und Ein Leib'. Buiten deze eenheid met Christus is van geen wedergeboorte sprake. Daarom vermaant Christus Zijn discipelen 'dass sie bleiben bei seinem Wort, so da neugeborne und genaturte rechte Christen machet, die da viel Früchte bringen aus dem Weinstock und sich hüten vor allerlei anderer Lehre, so Solches verkehren und aus der Frucht den Baum, oder aus Disteln und Dorn Trauben machen wollen. Denn es wird doch nimmer nichts draus'¹³⁰.

Ofschoon Luther frequenter dan Kohlbrugge op het verband van de wedergeboorte en de heiliging wijst ¹³¹, is ook voor Luther de *rechtvaardiging* het hart van de wedergeboorte. Het Woord waaruit wij worden wedergeboren, verkondigt ons dat Jezus Christus gestorven is en onze zonden weggenomen heeft ¹³². Het 'neue Wesen' dat de Heilige Geest creëert, houdt in 'dasz man nicht auf seinem Tun stehe, sondern in der Gnade, die der Herr durch Christus gibt'. Met deze genade bedoelt Luther, dat Christus onze zonde voor Zijn rekening nam en Gods toorn voor ons heeft afgewend ¹³³. Blijkbaar kan de reformator rechtvaardiging en wedergeboorte eenvoudig laten samenvallen ¹³⁴. C. Graafland stelt met recht dat de rechtvaardiging voor Luther 'zo allesbeheersend' is, 'dat ook de wedergeboorte en vernieuwing van de zondaar vandaaruit wordt verstaan'¹³⁵. E. Ellwein verklaart kortweg: 'Empfang der Wiedergeburt und der Gerechtigkeit vor Gott sind für Luther identisch'¹³⁶.

Ook de notie dat de *continuïteit* van de wedergeboorte louter is gewaarborgd door de blijvende presentie en activiteit van de Heilige Geest, vinden wij bij Luther terug. De Geest geeft Zijn gaven niet zo, dat Hij Zelf intussen elders vertoeft of dat Hij slaapt, maar Hij is persoonlijk aanwezig om de gelovigen te bewaren en te bekrachtigen ¹³⁷. De genade is geen in het hart sluimerende kwaliteit, maar de nimmer ophoudende werkzaamheid van de Heilige Geest, Die ons leidt en regeert ¹³⁸. Hoewel

¹²⁷ Vgl. H.J. Iwand, *Glaubensgerechtigkeit*, 115f.

¹²⁸ U. Asendorf, o.c., 78. Hij voegt eraan toe: 'Christi Geburt ist so die Ursache unserer Geburt'. Vgl. O. Bayer, *Promissio*, 280. Zie voor het verband met de doop, M. Ferel, *Gepredigte Taufe*, 200f.; E. Ellwein, o.c., 15.

¹²⁹ *WA* 10 I 1, 72. Vgl. *WA* 11, 220: Christus' geboorte is *in nostram* zu flechten, *ut sit nobis natus Christus*.

¹³⁰ Aang. in Th. Harnack, o.c., 365.

¹³¹ Zie bijv. U. Asendorf, o.c., 235, 318, 369; Th. Harnack, o.c., 365.

¹³² *WA* 12, 300.

¹³³ U. Asendorf, o.c., 231f.

¹³⁴ U. Asendorf, o.c., 235.

¹³⁵ Graafland, o.c., 236.

¹³⁶ Ellwein, o.c., 27.

¹³⁷ *WA* 40 II, 421f. Luther schrijft: *Spiritus non res mortua sed vivax*. Zie K. Exalto, *Psalm 51. Maarten Luther*, 98.

¹³⁸ Id., 99. Vgl. U. Asendorf, o.c., 238.

veel minder geprononceerd dan dat Kohlbrugge doet, spreekt ook Luther van die eigenaardige passiviteit van de wedergeborene, waarin deze weet te wachten op God en Zijn Woord. Het werk van de nieuwe mens - zo kan Luther poneren - bestaat 'uit niets anders dan op God wachten'. Want het is de belofte van deze God waardoor de mens in stand gehouden wordt ¹³⁹.

Wij zijn van oordeel dat Kohlbrugge's visie op de wedergeboorte in wezen niet afwijkt van die van Luther. De verschillen zijn minimaal. Wij noemen er twee. Vaker dan Kohlbrugge brengt Luther de wedergeboorte met de *heiliging* in verband. Omdat echter voor beiden het hart van de wedergeboorte in de rechtvaardiging is gelegen en zij beiden, naar ons nog zal blijken, rechtvaardiging en heiliging hecht bijeen houden, en omdat bovendien ook bij Kohlbrugge de relatie tussen wedergeboorte en heiliging beslist niet ontbreekt ¹⁴⁰, gaat het hier om een slechts gradueel verschil. Het valt te verklaren uit beider onderscheiden context. Terwijl Luther behalve een wetticistisch front een krachtige beweging van antinomisme tegenover zich vindt ¹⁴¹, waardoor hij zijn leer van vrije genade verbasterd weet, blijft Kohlbrugge, zonder overigens de dwaling van de wetsverachting ongemoeid te laten, toch speciaal voor het nomisme beducht. Wellicht met hetzelfde verschil in frontstelling heeft het tweede onderscheid te maken, namelijk dat Kohlbrugge veelvuldiger dan Luther melding maakt van het *blijvende onvermogen* van de wedergeborene. Maar ook nu betreft het stellig geen absoluut verschil. Beiden zijn het er over eens dat de wedergeborene niet leeft uit zijn wedergeboren status, maar uit het Woord van de Geest.

Onze conclusie is dat men aangaande beider visie op de wedergeboorte kan spreken van een materiële verwantschap die aan identiteit grenst.

2.b. Calvijn

Tussen Kohlbrugge's wedergeboortebeschouwing en die van Calvijn liggen onmiskenbaar ettelijke raakvlakken. Op een zestal vestigen wij de aandacht.

In de eerste plaats hoort ook Calvijn in het woord wedergeboorte vertolkt dat het heil exclusief van de *andere* kant komt. Zij is een *magnificum et singulare Dei opus* (een wonderlijk en buitengewoon Godswerk) ¹⁴², waarbij elke vorm van samenwerking tussen God en mens uitgesloten is ¹⁴³. 'Want zo dikwijls wij van God vragen dat Hij ons door Zijn Geest verlicht, leggen wij een plechtige verklaring af [protestation solennelle] dat wij hier komen als arme blinden, doven, algeheel onwetenden, totdat God ons herschapen [reformez] en tot Zich getrokken heeft' ¹⁴⁴. De wedergeboorte onderstreept dat de genade exclusief en effectief [*efficax*] is. B.B. Warfield

¹³⁹ Aang. in J. Kamphuis, 'Luther over de boete', in C. Graafland e.a. (red.), *Luther en het gereformeerd protestantisme*, 194.

¹⁴⁰ Zie bijv. *Acht Predigten Joh. 3*, 9, inz. 10 ('Menigeen houdt zich voor nieuw geboren, die het met zijn werken - zoals hij zich tegenover de zijnen en zijn naaste gedraagt - wel bewijst dat hij het niet is'), 12, 13.

¹⁴¹ Zie H.J. Iwand, *Gesetz und Evangelium*, 304-308. Vgl. W. von Loewenich, *Martin Luther*, 329f.; W. van 't Spijker, *Luther, belofte en ervaring*, 214-217.

¹⁴² *C O* 31, 518 (comm. Ps. 51:12). Vgl. S. van der Linde, *Leer H. Geest*, 118.

¹⁴³ S. van der Linde, o.c., 119v. Vgl. W. Krusche, *Das Wirken*, 93f.

¹⁴⁴ *C O* 28, 490. Vgl. D.J. de Groot, *De Wedergeboorte*, 145v.

spreekt in dit v
Calvin's soteriol

In de tweede
overeen, dat ooi
toch ook weet
denken is onmis
nos regenerari
schrift boven *In*
door de Heilig
conversio (boetv
stuk behandelt h
afsterven van d
in het leven der
gevolgen van c
(Christus) 149. I
geloof, *fidei eff*
tot stand door m
voor Calvijn is
commentaar op
unio die notwen
Christus gefunc
eeuwig leven l.

C. Graafland
Calvijn 'een gela
ook een ander a
(Christus) inbren
Johannes 1:13 z

¹⁴⁵ Warfield, *Calvin a*

¹⁴⁶ *O S IV*, 55.

¹⁴⁷ W. Niesel, *Die Th*

Bauke, *Die Probleme d*

¹⁴⁸ C. Graafland, ib.

Nederlandsche Geloofs

¹⁴⁹ F. Wendel, *Calvin*

o.c., 181: 'Das Wesen

darzustellen'.

¹⁵⁰ Aang. in W. Krus

Graafland, o.c., 54; W

XXXI (1988), 283.

¹⁵¹ W. Kolffhaus, o.c.,

¹⁵² *CO* 55, 229.

¹⁵³ Stadtland, o.c., 18

¹⁵⁴ *C O* 32, 170 (comm

¹⁵⁵ C. Graafland, 'Was

zoek naar God, 157, v

de rechtvaardiging te b

voor de weg van de pos

Deze gedachte wordt

Overigens valt meteer

ontspringen.

spreekt in dit verband over de wedergeboorte als een 'fundamental principle in Calvin's soteriology'¹⁴⁵.

In de tweede plaats komen Calvijns gedachten in die zin met Kohlbrugge's opinie overeen, dat ook Calvijns gewoonlijk spreekt van wedergeboorte *door* geloof, maar toch ook weet van wedergeboorte *voor* en *tot* geloof. De hoofdlijn in Calvijns denken is onmiskenbaar deze, dat de wedergeboorte geschiedt door het geloof. *Fide nos regenerari* (dat wij door het geloof worden wedergeboren), staat er in het opschrift boven *Institutie* III, 3¹⁴⁶. Calvijns bedoelt ermee de levenslange vernieuwing door de Heilige Geest. Synoniemen zijn *poenitentia*, *sanctificatio*, *renovatio*, *conversio* (boetvaardigheid, heiliging, vernieuwing, bekering)¹⁴⁷. In genoemd hoofdstuk behandelt hij de boetvaardigheid, de *poenitentia*, 'vooral in de betekenis van het afsterven van de oude mens en de opstanding van de nieuwe mens, geconcretiseerd in het leven der heiliging'¹⁴⁸. Deze afsterving en opstanding zijn de onmiddellijke gevolgen van de door de Geest geschonken *unio cum Christo* (vereniging met Christus)¹⁴⁹. Het deelgenootschap aan Christus is op zijn beurt vrucht van het geloof, *fidei effectus*¹⁵⁰. Deze geloofsvereniging met Christus door de Geest komt tot stand door middel van het Woord ofwel de prediking van het Evangelie¹⁵¹. Ook voor Calvijns is het Woord het *zaad* van de wedergeboorte, zoals blijkt uit zijn commentaar op 1 Petrus 1:23¹⁵². T. Stadland stelt: 'So ist der Glaube als Mittel zur unio die notwendige Bedingung der Wiedergeburt'¹⁵³. Het is door het geloof in de in Christus gefundeerde beloften dat God Zijn uitverkoren volk wederbaart tot het eeuwige leven¹⁵⁴.

C. Graafland attendeert er echter met recht op dat het begrip *regeneratio* bij Calvijns 'een gelaagde betekenis' heeft. Calvijns kan namelijk evenals Kohlbrugge soms ook een ander accent leggen, namelijk 'dat God door Zijn Geest het nieuwe leven (uit Christus) inbrengt in het hart, waaruit het geloof opkomt'¹⁵⁵. In zijn commentaar op Johannes 1:13 zet hij naast elkaar dat wij door het geloof het onvergankelijke zaad

¹⁴⁵ Warfield, *Calvin and Augustine*, 107.

¹⁴⁶ *O S IV*, 55.

¹⁴⁷ W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, 120v. Vgl. W. Kolffhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, 57; H. Bauke, *Die Probleme der Theologie Calvins*, 76.

¹⁴⁸ C. Graafland, *ib.* Vgl. T. Stadland, *Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin*, 182; A.D.R. Polman, *Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis III*, 116.

¹⁴⁹ F. Wendel, *Calvin*, 212; W. Kolffhaus, o.c., 68f.; W. Niesel, o.c., 121; C. Graafland, *Zekerheid*, 54; T. Stadland, o.c., 181: 'Das Wesen der Wiedergeburt ist nur innerhalb des soteriologischen Rahmens der unio cum Christo darzustellen'.

¹⁵⁰ Aang. in W. Krusche, o.c., 270. Vgl. S.P. Dee, *Calvijns geloofsbegrip*, 188; W. Kolffhaus, o.c., 16, 39; C. Graafland, o.c., 54; W. van 't Spijker, ' "Extra nos" en "in nobis" bij Calvijns in pneumatologisch licht', in *Th. Ref.* XXXI (1988), 283.

¹⁵¹ W. Kolffhaus, o.c., 39f. Vgl. S. van der Linde, o.c., 122; W. van 't Spijker, o.c., 282.

¹⁵² *CO* 55, 229.

¹⁵³ Stadland, o.c., 181. Vgl. W. Krusche, o.c., 265f.

¹⁵⁴ *C O* 32, 170 (comm. Ps. 111:9).

¹⁵⁵ C. Graafland, 'Waarheid in het binnenste', in J. v.d. Graaf (red.), *Een vaste Burcht*, 63. In zijn *Gereformeerden op zoek naar God*, 157, veronderstelt Graafland dat een van Calvijns motieven om in zijn *Institutie* de wedergeboorte voor de rechtvaardiging te behandelen, wel niet uitgesproken maar toch duidelijk deze is geweest, dat hij ruimte wilde maken voor de weg van de poenitentia naar de iustificatio. In die zin zou de secunda gratia toch voorafgaan aan de prima gratia. Deze gedachte wordt ondersteund door het feit dat voor Calvijns de zondekennis aan de heilskennis voorafgaat. Overigens valt meteen te bedenken dat hij de poenitentia niet aan het geloof laat voorafgaan, maar eraan ziet aanspringen.

van het Woord ontvangen waardoor wij worden wedergeboren, én dat dit geloof, als een werk van de Heilige Geest, zelf al een vrucht is van de wedergeboorte ¹⁵⁶. Wij maken hierbij twee kanttekeningen. Ten eerste mag het ons niet ontgaan dat de volgorde wedergeboorte-geloof in Calvijns oeuvre exceptioneel is ¹⁵⁷. Ten tweede valt het op dat Calvijn heel omzichtig formuleert. Hij haalt de wedergeboorte tót het geloof en de wedergeboorte dóór het geloof niet zonder meer uiteen, om zodoende de zaak doorzichtig in systeem te brengen, maar spreekt veeleer behoedzaam van enerzijds-anderzijds. 'Het geloof is dus in verschillend opzicht [*diversos respectus*] een deel van onze wedergeboorte'¹⁵⁸. Enerzijds is het de bron, anderzijds de vrucht ervan. Onze indruk is dat het eerste zonder reserve wordt gezegd, het tweede met enige terughoudendheid. Dit laatste niet, omdat hij zou twijfelen aan de goddelijke herkomst van het geloof, maar omdat hij dit geheim niet graag aanduidt met de term wedergeboorte.

Het is dan ook zeer opmerkelijk dat hij voortgaat met te zeggen: 'Doch ook een andere onderscheiding kan men maken, die duidelijker en minder bezwaarlijk is [*clarior et magis expedita*]'¹⁵⁹. Deze onderscheiding, die kennelijk zijn voorkeur heeft, ziet er als volgt uit: 'Terwijl [*quum*] de Heere het geloof inspireert [*inspirat*], wederbaart Hij ons op een verborgen en in zekere zin geheime [*arcano*] en voor ons onbekende wijze [*incognito modo*]'¹⁶⁰. Naar ons besef verraadt dit *quum*, dat Calvijn liever denkt aan gelijktijdigheid dan aan volgorde, met dien verstande dat in het door de Geest geïnspireerde geloof de wedergeboorte opbloeit. Bij hoge uitzondering duidt hij de allereerste schenking van het geloof aan als wedergeboorte. Met C. Graafland is te zeggen dat ook dit laatste dan nog niet betekent dat Calvijn de opvatting van de wedergeboorte in de engere zin heeft gehuldigd 'zoals deze later is geleerd'. De wedergeboorte 'strekt zich uit over het gehele leven, en ook het geloof krijgt daarin zijn plaats'. Calvijn wil zich klaarblijkelijk 'niet verdiepen in allerlei schijnbaar logische distincties', maar hij staat 'in de bewuste geloofshouding, die alles vindt in Christus'¹⁶¹. De kwestie van de volgorde is Calvijn betrekkelijk onverschillig.

¹⁵⁶ CO 47, 12v. Vgl. T. Stadtland, o.c., 111: 'Der Glaube ist selber Produkt der wiederneuschaffenden Heilstätigkeit Gottes'; ook 165, 169; D.J. de Groot, o.c., 189v.; S. van der Linde, o.c., 122; C. Graafland, *Zekerheid*, 56v.; van dezelfde 'Waarheid in het binnenste', o.c., 63; K. Exalto, *De roeping*, 53.

¹⁵⁷ De luttele "bewijspplaatsen" die D.J. de Groot, o.c., 189-191, verder te berde brengt om te staven dat Calvijn meer dan eens de wedergeboorte opvat 'in beperkte zin', adstrueren niet meer dan dat het geloof voor Calvijn een gave van de Heilige Geest is, maar tonen stellig niet aan dat het woord wedergeboorte 'door hem wel degelijk in tweeërlei zin wordt gebruikt'(191). Evenmin achten wij de Calvijnterpretatie van J. van der Haar juist, wanneer deze in zijn *Het geestelijke leven bij Calvijn*, 193, poneert dat de wedergeboorte, als vernieuwing van de mens, geen vrucht van, maar oorzaak van het geloof is. De 'nadere bevestiging' die hij van 'deze leer' geeft, biedt niet wat wordt gepretendeerd. Bevestigd wordt slechts dat de Geest de auteur is van zowel geloof als wedergeboorte.

¹⁵⁸ CO 47, 13. Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 57; D.J. de Groot, o.c., 190.

¹⁵⁹ Ib.

¹⁶⁰ Ib.

¹⁶¹ Graafland, o.c., ib. Een ander accent legt Graafland in 'Heeft Calvijn een bepaalde orde des heils geleerd?', in J. van Oort e.a. (red.), *Verbi Divini Minister*, 122, waar hij terecht onderstreept dat volgens Calvijn het geloof van volstrekt goddelijke komaf is en door een verborgen werking van de Geest wordt geschonken, maar o.i. te weinig honoreert dat Calvijn sterk aan de gelijktijdigheid van geloof en wedergeboorte hecht. Calvijns voorkeur-formulering luidt immers niet: het geloof volgt op de wedergeboorte, maar: terwijl [*quum*] de Geest het geloof werkt, wederbaart Hij ons op Zijn verborgen wijze. H. Bavinck, *Roeping en wedergeboorte*, 76, is van mening dat Calvijn nog geen plaats heeft voor de wedergeboorte in engere zin. 'Wel spreekt hij van wedergeboorte, maar hij vat deze niet op als instorting van het allereerste, nieuwe levensbeginsel, welke aan het geloof voorafgaat, maar hij verstaat eronder de gansche geestelijke vernieuwing van den mensch, zooals die door het geloof tot stand komt en van het geloof de vrucht is'. Toch schrijft hij even verderop dat de notie van de wedergeboorte in engere zin 'in beginsel en kiem' bij Calvijn aanwezig is (77). Hij

S. van der Linde oordeelt dat geloof en wedergeboorte voor Calvijn correlaat zijn, waarover 'niet levend kan worden gesproken, als ze tóch uit elkaar worden gehaald'. Het zijn 'twee kanten van dezelfde zaak'¹⁶².

De derde congruentie waarbij wij de vinger leggen is dat ook Calvijn onder de wedergeboorte niet slechts een partiële, maar een *totale* verandering verstaat. Zoals door de zonde onze corruptie totaal is, zo is door de wedergeboorte ook de *reformatio* totaal [*in toto et singulis partibus*]. Zij is niet slechts een gedeeltelijke correctie [*non partis unius correctio*], maar een renovatie van onze gehele natuur¹⁶³. Dat deze zienswijze een zekere spanning oproept met andere uitspraken, waarin Calvijn gewag maakt van nog slechts een *pars animae* dat door de Heilige Geest in bezit genomen is¹⁶⁴, zal ons verderop bezighouden. Thans constateren wij dat Calvijn in ieder geval ook een optiek kent waarvan de analogie met Kohlbrugge treffend is.

Een vierde parallel is de sterk *christocentrische* invulling van de wedergeboorte. Wij zagen al hoe fundamenteel voor Calvijn het geheim van de *unio cum Christo* is. Zij is dat met het oog op Calvijns theologie als geheel¹⁶⁵, bij uitstek met het oog op zijn wedergeboorteleer¹⁶⁶. De wedergeboorte is een gave die uit twee weldaden bestaat, die ons beide toekomen uit de gemeenschap met Christus [*ex Christi participatione*]. De ene weldaad is deze, dat wanneer wij door het geloof deel krijgen aan Zijn dood, 'onze oude mens door Zijn kracht wordt gekruisigd'; de andere deze, dat wanneer wij delen in Zijn opstanding, 'wij daardoor worden opgewekt tot een nieuw leven'¹⁶⁷. Dit geschiedt door Christus' Geest, Die ons met Hem verbindt en tot geloof roept¹⁶⁸. Het wedergeboorteleven is ook voor Calvijn Christusleven. Het is uit Hem afkomstig en het wordt door Zijn Geest geregeerd. Zoals de ziel het lichaam leven schenkt, zo ademt [*inspirat*] Christus Zijn leden het leven in¹⁶⁹.

Evenals voor Kohlbrugge en Luther betekent dit voor Calvijn ook meteen dat de wedergeboren mens, in wie Christus woont, het leven *buiten* zichzelf in Hem heeft [*fideles extra se vivere, hoc est in Christo*]¹⁷⁰. Juist omdat de gelovigen met Christus een *vera et substantialis communicatio* (een waarachtige en wezenlijke gemeenschap) hebben, leven zij *extra se* (buiten zichzelf)¹⁷¹. Strak houdt Calvijn verbonden dat Christus *in nobis* leeft en wij *extra nos* leven. Dat Christus een gestalte in ons krijgt en wij in Hem, betekent hetzelfde [*idem est*]¹⁷². Dit impliceert dat het wedergeboorteleven volstrekt blijft aangewezen op Hem Die het Leven is. De wedergeboorte - zo geeft S. van der Linde Calvijns gevoelens trefzeker weer - 'zet ons niet op eigen voeten, om het nu zelf wel te weten en te kunnen, maar houdt ons juist

wijst dan m.n. op Calvijns 'onderscheiding tusschen zaad en daad des geloofs' (78).

¹⁶² Van der Linde, 'Calvijns leer van de Heilige Geest volgens Institutie III', in *Opgang en voortgang*, 32. Vgl. K. Exalto, o.c., 53.

¹⁶³ *C O* 47, 54 (comm. Joh. 3:3).

¹⁶⁴ *C O* 49, 132 (comm. Rom. 7:18).

¹⁶⁵ E. Mülhaupt, *Die Predigt Calvins*, 135; W. Kolffhaus, *Christusgemeinschaft*, 12, 150; W. Krusche, o.c., 266; T. Stadtland, o.c., 118; W. van 't Spijker, o.c., 278.

¹⁶⁶ Zie o.a. W. Krusche, o.c. 270.

¹⁶⁷ *O S IV*, 63 (*Inst. III*, 3, 9).

¹⁶⁸ W. Niesel, o.c., 122. Vgl. T. Stadtland, o.c., 129f.

¹⁶⁹ *C O* 50, 199 (comm. Gal. 2:20).

¹⁷⁰ *Ib.*

¹⁷¹ *Ib.*

¹⁷² *C O* 50, 235 (comm. Gal. 4:19). Vgl. W. van 't Spijker, o.c., 282, 286.

bij Christus, in Wien Gods genade volkomen is, die door genadige toerekening de onze wordt¹⁷³. Christus woont op geen andere wijze in ons dan door Zijn Geest en door het geloof, dat Hem in de belofte van het Evangelie - *evangelio vestitus* - ontmoet¹⁷⁴. Hiermee wordt opnieuw onderstreept dat de wedergeboorte een geloofs-realiteit is.

De vijfde overeenkomst betreft de *antropologische* kant van de wedergeboorte. Twee aspecten zijn te noemen. Enerzijds denkt Calvijn niet aan 'een nieuwe, ons als een substantie ingegoten natuur', niet aan een habitus die als geloofsvermogen wordt ingestort¹⁷⁵. God geeft niet een "iets", maar Hij geeft Zichzelf in Jezus Christus door Zijn Geest¹⁷⁶. De wijze waarop de Geest te werk gaat is door het Woord. Het Evangelie is, zoals wij al vernamen, het zaad van het nieuwe, onsterfelijke leven. Evenals Kohlbrugge kan ook Calvijn de Heilige Geest Zelf het zaad en de wortel van het hemelse leven noemen¹⁷⁷. Opnieuw signaleren wij dat Calvijn het wedergeboorteleven in geen geval verzelfstandigt tot een "mechanisme" dat de wedergeboren mens ter beschikking staat. De Geest van God houdt de regie, door het Woord.

Anderzijds verzuimt Calvijn niet te benadrukken dat deze goddelijke Geest terdege verandering aanbrengt in de mens. Hij omschrijft de wedergeboorte als een levend gemaakt worden, als een vernieuwing van het beeld Gods tot ware kennis en heiligheid, als een vereniging met Christus¹⁷⁸, waarbij 'wij uit onze eigen natuur overgaan in de Zijne'¹⁷⁹. Dit behelst een kwalitatieve vernieuwing. Wij ontvangen nieuwe ogen en een nieuwe wil¹⁸⁰. Alle zinnen worden vernieuwd tot ware zuiverheid; God verandert ons van de wortel af, zodat wij worden 'omgesmolten' [refondus] tot nieuwe schepselen¹⁸¹. Calvijn schroomt niet om ruimschoots gebruik te maken van beeldende woorden als "instorten", "inblazen" en "indruppelen", om de diep in de ziel dringende activiteit van de Geest te vertolken. De Geest druppelt het geloof in, stort Zijn kracht in ons uit, blaast godvruchtige affecten [*pios affectus*] in¹⁸². Een enkele keer spreekt Calvijn zelfs van een 'ingestorte kwaliteit der genade'¹⁸³. Daarmee komt hij, althans terminologisch, dicht in de buurt van de door hem gewraakte roomse gedachte van de *gratia infusa*¹⁸⁴. Ondanks deze formele nabijheid blijft er materieel een grote afstand. Wanneer Rome denkt aan de genade als een ingestorte hebbelijkheid die (mede) de grond van de rechtvaardiging vormt,

¹⁷³ Van der Linde, *Leer H. Geest*, 125.

¹⁷⁴ W. van 't Spijker, o.c., 287. Vgl. W. Kolffhaus, o.c., 42.

¹⁷⁵ S. van der Linde, 'Calvijns leer van de Heilige Geest volgens Institutie III', o.c., 31. Vgl. van dezelfde, *Leer H. Geest*, 125; ook J.G. Woelderink, *Het doopsformulier*, 207.

¹⁷⁶ C. Trimp, 'De toeëigening van het heil in het perspectief van historie en confessie', in W.H. Velema (red.), *Delen in het heil*, 27.

¹⁷⁷ O S IV, 2 (*Inst.* III, 1, 2). Vgl. C. Graafland, 'Van syllogismus practicus naar syllogismus mysticus', in W. Balke e.a. (red.), *Wegen en gestalten in het Gereformeerd Protestantisme*, 109. Vgl. ook H. Bavinck, o.c., 77v.

¹⁷⁸ Aang. in S. van der Linde, *Leer H. Geest*, 121. Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 52.

¹⁷⁹ Aang. in W. Kolffhaus, *Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin*, 100. Ook in W. Krusche, o.c., 267.

¹⁸⁰ W. Krusche, o.c., 95.

¹⁸¹ C O 28, 570; C O 26, 488. Vgl. D.J. de Groot, o.c., 145.

¹⁸² Vindplaatsen in D.J. de Groot, o.c., 147. Dat Calvijn, evenals Kohlbrugge, spreekt van een *semen fidei* in het hart van jonge kinderen, willen wij bespreken in het hoofdstuk over de sacramenten.

¹⁸³ C O 8, 608. Vgl. D.J. de Groot, o.c., 149.

¹⁸⁴ Vgl. D.J. de Groot, o.c., 148.

vindt dat bij Calvijn scherpe afkeuring ¹⁸⁵. Zelf maakt hij van de uitdrukking gebruik om aan te geven dat de Geest der wedergeboorte de mens tot in de grond van zijn existentie raakt en vernieuwt. Dat hij hierbij niet doelt op een fysische substantie, maar op een door de Geest gewerkte genadige kwaliteitsverandering - niet aan een "iets", maar aan een "hoe" -, blijkt uit zijn 41-ste preek over de Efezebrief, waarin hij de eenheid met Christus adstrueert. Deze eenheid komt tot stand doordat Christus ons van de vloek bevrijdt én ons met Zijn Geest verlicht. Calvijn voegt hieraan toe: 'Cela donc est comme une qualité (que on appelle), et non pas substance'¹⁸⁶. In het nieuwe leven wordt niet "iets" aan het oude toegevoegd, maar voegt de Heilige Geest Zich bij de mens, om hem vanuit de binnenkant van zijn existentie kwalitatief te vernieuwen.

De zesde analogie waarop wij opmerkzaam maken regardeert de *continuïteit* van de wedergeboorte. De vernieuwing door Christus' Geest voltrekt zich 'noch in een ogenblik, noch in een dag, noch in een jaar', maar Hij heeft ons leven lang werk aan ons ¹⁸⁷. Dit houdt ons continu van Hem afhankelijk. Christus roept ons tot een krijgsmacht [*militia*] die eerst met de dood haar einde vindt ¹⁸⁸. En hoe voltrekt zich deze strijd? Wij moeten in de loop van ons leven steeds meer ons onvermogen leren (er-)kennen, opdat wij de genade niet vergeten ¹⁸⁹. 'Dagelijks ervaren wij hoeveel er nog aan ontbreekt dat onze gemeenschap met God volkomen is; van top tot teen is louter weerspanning in ons'¹⁹⁰. Wij moeten weten dat wij de kracht van het nieuwe leven niet in onszelf hebben, maar in Christus ¹⁹¹. 'Anfang und Ende der Wiedergeburt sind in ihm beschlossen', zo is Niesels conclusie ¹⁹². S. van der Linde herinnert in dit kader aan Kohlbrugge, die de herboren mens 'op een zeer eigen wijze onder kritiek gezet en hem buiten eigen bolwerken, naar Christus toe gedreven' heeft, en hij knoopt hieraan vast: 'Calvijn heeft geen andere bedoeling'¹⁹³. Het werk van de Heilige Geest in de wedergeboorte is geen ander 'dan tot de *unio mystica cum Christo* te brengen en er in te houden, door strijd en wanhoop heen en toch wél geborgen'¹⁹⁴. Wij merken hoezeer Calvijn op deze manier het afhankelijkheidskarakter van de wedergeboorte articuleert.

Naast verwantschap valt echter ook *verschil* waar te nemen. Het eerste verschil betreft de *aard van de christologische concentratie*. Kohlbrugge en Calvijn zijn in zoverre gelijkgezind, dat zij beiden het herboren leven verworteld weten in Christus. Toch denken wij dat op dit punt een verschil in accentuering naar voren komt. Terwijl Kohlbrugge vrijmoedig kan getuigen dat wij *in* het eens voorgoed geschiede heilsfeit van Christus' geboorte, sterven en opstanding wedergeboren zijn, formuleert Calvijn liefst zo, dat wij door de Geest herboren worden *krachtens* Christus' volbrachte werk ¹⁹⁵. Wellicht is het verschil zo aan te geven, dat Calvijn de eigenlijke

¹⁸⁵ Id. Vgl. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek IV*, 234; G.C. Berkouwer, *Geloof en heiliging*, 79.

¹⁸⁶ *C O* 51, 770. Vgl. D.J. de Groot, o.c., 210; A.D.R. Polman, o.c., 119.

¹⁸⁷ *O S IV*, 63v. (*Inst.* III, 3, 9).

¹⁸⁸ Id., 65 (*Inst.* ib.).

¹⁸⁹ Ib. (*Inst.* III, 3, 10); *C O* 46, 360.

¹⁹⁰ *C O* 48, 590.

¹⁹¹ *C O* 23, 36. Vgl. W. Niesel, o.c., 121f.

¹⁹² W. Niesel, 123.

¹⁹³ Van der Linde, 'Calvijns leer van de Heilige Geest volgens Institutie III', in o.c., 31.

¹⁹⁴ Van der Linde, *Leer H. Geest*, 132.

¹⁹⁵ Zie bijv. W. Niesel, o.c., 122.

wedergeboorte zich pneumatologisch ziet voltrekken - ofschoon christologisch, heilshistorisch gemotiveerd -, en dat Kohlbrugge de eigenlijke wedergeboorte christologisch voltrokken weet - hoewel de pneumatologische, heilsordelijke toe-eigening daarmee onafscheidelijk verbonden is -. Het komt ons evenwel voor dat dit verschil beter niet te brengen is op de noemer van het onderscheid tussen een objectieve en een subjectieve benadering. Dat doet aan beider intentie geen recht. Ook Calvijn weet namelijk hoe volstrekt de applicatie door de Geest gegrond is in de heilshistorische verwerving door Christus. En ook Kohlbrugge weet hoezeer het christologische heil in Christus vraagt om de toepassing door de Geest. Dit neemt niet weg dat het verschil in accent opmerkelijk is. Een voorzichtige conclusie van contextuele aard zou kunnen zijn, dat Calvijn vooral beducht is voor zowel de scholastieke verzakelijking van het geloof als voor de libertinistische uitholling van het christenleven, terwijl Kohlbrugge er meer op gespist is het gevaar van het subjectivisme te bezweren. Theologie-historisch laat zich vaststellen dat Kohlbrugge in dit opzicht meer affiniteit met Luther dan met Calvijn vertoont.

Het tweede verschil betreft de invulling van het *wedergeboortebegrip*. Zonder dat Calvijn uit het oog verliest dat wedergeboorte en rechtvaardiging beide ontspringen aan de ene gemeenschappelijke bron van de geloofsvereniging met Christus, accentueert hij toch onmiskenbaar beider onderscheid. Het gaat immers om tweeërlei gave ¹⁹⁶. De wedergeboorte vult hij in als heiliging, niet als rechtvaardiging ¹⁹⁷. Ofschoon Kohlbrugge, zoals wij in later verband zullen vernemen, wil vasthouden aan het onderscheid tussen rechtvaardiging en heiliging, ligt bij hem de nadruk op beider onafscheidelijke eenheid. Ook in zijn wedergeboorteleer wordt dit manifest. Hij omschrijft de wedergeboorte in termen die zowel de rechtvaardiging als de heiliging beogen, waarbij een sterke voorkeur voor de eerste invulling echter niet valt te ontkennen.

In de derde plaats is te wijzen op een *terminologisch* verschil. Calvijn pleegt onbeschoemd gebruik te maken van woorden als "instorten", "indruppelen" en dergelijke, termen die naar ons inzicht weliswaar beeldsprakig zijn bedoeld, maar die, geïsoleerd uit de context, toch de suggestie zouden kunnen wekken van een ingegoten substantie. Kohlbrugge is op dit punt minder onbevangen. Doorgaans beperkt hij zich tot de direct aan de Schrift ontleende uitdrukking van het in de harten *uitgestrooide* zaad. Verwant aan deze gedachte is de zinswending, dat het blijven van de Heilige Geest 'inklevend' is in 'de oprechten van gemoed' ¹⁹⁸. Een enkele keer spreekt hij van geloof, hoop en liefde die de uitverkorenen 'ingeschapen, ingeplant, ingegoten' zijn door de Heilige Geest ¹⁹⁹. De formulering 'ingestorte kwaliteit der genade', die overigens ook in Calvijns oeuvre sporadisch is, vermijdt hij. Het ligt naar onze gedachte voor de hand dit onderscheiden woordgebruik te verklaren uit klimaatsverschil. Calvijn wil met bedoelde uitdrukkingen onderstrepen hoe diep existentieel en kwalitatief de werking van de Geest het hart aangrijpt en vernieuwt, en hij kan volstaan met daarbij zijn bedoeling af te schermen tegen de roomse notie van de ingestorte genade. Kohlbrugge, die overigens van dezelfde radicale inwerking van de Geest overtuigd is, legt inzake deze "naïeve" terminologie

¹⁹⁶ W. Niesel, o.c., 120; F. Wendel, o.c., 130f., vgl. 225; T. Stadtland, o.c., 121. Vgl. W. Krusche, o.c., 277.

¹⁹⁷ S. van der Linde, o.c., 121; F. Wendel, o.c., 215; W. Krusche, o.c., 288.

¹⁹⁸ *Eenige vragen en antwoorden tot onderzoek en oefening van zichzelf*, vr. 94 [61], in *Beproeft uzelf!*, 50.

¹⁹⁹ *Petrus I*, 14 [51]. Vgl. *A. Z.* 10, 227 [60], waar hij zegt dat het Woord in het hart is 'uitgestort en erin gelegd'.

een zekere behoefte
gelederen, namelijk
(gunst van God)
Het is een ontwijfeling

Het vierde moment
van de wedergeboorte
gedachte dat de
expliciet van een
momenten toch
dit naar voren. Dit
in bezit genomen
heerschappij van
zin 'dubbel [dubbel]
Kohlbrugge ver-
Calvijn hier niet
heldere denktraject
verschillende ziens-
aanduidt, doelt op
realiseren vernieuw-
over de wedergeboorte
Geest geleidelijk
benadering die
kader van de heil-
ing

Een andere terminologie
partiële terminologie
werkelijkheid
Hij geeft Calvijn
Geest ihn regie
nicht unter die
"alter Mensch"
wedergeboren
tweeërlei gezicht
anderszins - is
echter twijfel
staan dan zijn
terminologisch

200 Vgl. S. van der Linde, o.c., 121.

201 *CO* 49, 132.

233; S. van der Linde, o.c., 121.

202 *CO* 49, 133.

203 W. Krusche, o.c., 288.

voren brengen.

204 Wanneer S. van der Linde, o.c., 121.

deze 'de breuk' van

terwijl 'Calvijn' blijft.

blijft, is dit verschil

dan hij. Ook voor

vleselijk -, maar

volkomen

een zekere behoedzaamheid aan de dag. Hij weet van het misbruik ervan in eigen gelederen, namelijk de aandachtsverschuiving van de genade in de zin van *favor Dei* (gunst van God) naar de "genaden" in de zin van vermogens in de mensenziel 200. Het is een ontwikkeling die ons verderop nog zal bezighouden.

Het vierde moment van verschil zien wij gelegen in de opvatting over de *omvang* van de wedergeboorte. Wij zagen hoe fervent Kohlbrugge zich verzet tegen de gedachte dat de wedergeboorte partieel zou zijn. Het opmerkelijke is dat ook Calvijn expliciet van een totalitair wedergeboortebegrip blijk geeft, maar dat hij op andere momenten toch lijkt te retireren. Met name in zijn commentaar op Romeinen 7 komt dit naar voren. Daar noemt hij "geest" dat deel [*pars*] van de ziel dat de Heilige Geest in bezit genomen en hersteld heeft, en "vlees" dat deel dat nog niet onder de heerschappij van de Heilige Geest staat 201. Zo is de wedergeboren mens in zekere zin 'dubbel [*duplex*]' 202. Deze partiële voorstelling van zaken is ver van die van Kohlbrugge verwijderd en er zelfs mee in contrast. De vraag kan bovendien rijzen of Calvijn hier niet in tegenspraak komt met zichzelf. Dit laatste ligt gezien Calvijns heldere denktrant niet voor de hand. Waarschijnlijker achten wij het dat hij twee verschillende zaken op het oog heeft. Wanneer hij de wedergeboorte als een totale aanduidt, doelt hij naar ons inzicht op de door de Geest geïntendeerde en ook ooit te realiseren vernieuwing van de complete mens. Wanneer hij evenwel in partiële termen over de wedergeboren mens spreekt, geeft hij te kennen dat de vernieuwing door de Geest geleidelijk verloopt en levenslang fragmentarisch blijft. Het is deze laatste benadering die bij Calvijn sterk de overhand heeft. In hoofdstuk VI gaan wij, in het kader van de heiliging, hierop nader in.

Een andere solutie is de veronderstelling dat Calvijn weliswaar een onmiskenbaar partiële terminologie hanteert, maar niettemin de bedoeling heeft om een totalitaire werkelijkheid aan te duiden. Onze indruk is dat W. Krusche in deze richting denkt. Hij geeft Calvijns gevoelens namelijk als volgt weer: 'Insoweit (qua parte) der Heilige Geist ihn regiert, ist er (der Mensch) "Geist" oder "neuer Mensch", insoweit er noch nicht unter die Regierung des Heiligen Geistes gekommen ist, ist er "Fleisch" oder "alter Mensch" ' 203. Volgens deze interpretatie gaat het Calvijn er niet om, de wedergeborene in twee compartimenten te splitsen, maar hem te beschouwen onder tweeërlei gezichtspunt: eensdeels - in de zin van enerzijds - is hij geest, anderdeels - anderszins - is hij vlees. Wanneer deze interpretatie adequaat zou zijn - hetgeen ons echter twijfelachtig voorkomt -, zou Calvijns visie veel dichterbij die van Kohlbrugge staan dan zijn terminologie laat vermoeden. Overigens blijft ook in dat geval het terminologische verschil te markant om het voor een bagatel te houden 204. Tegelijk

200 Vgl. S. van der Linde, o.c., 124v.; van dezelfde 'De leer van de Heilige Geest volgens Institutie III', in o.c., 31.

201 *CO* 49, 132 (comm. Rom. 7:18). Vgl. W. Krusche, o.c., 283. Vgl. G. Oorthuys, *Kruispunten op den weg der Kerk*, 233; S. van der Linde, *Leer H. Geest*, 128.

202 *CO* 49, 133 (comm. Rom. 7:22). Vgl. W. Krusche, o.c., 284.

203 W. Krusche, o.c., ib. Cursivering door ons. In hoofdstuk VI zullen wij onze bezwaren tegen deze interpretatie naar voren brengen.

204 Wanneer S. van der Linde, *Leer H. Geest*, 129, aan Oorthuys - en impliciet aan Kohlbrugge - het verwijt maakt, dat deze 'de breuk van het wedergeboren leven voorbarig heelt en anticipeert op wat pas na dezen werkelijkheid zal zijn', terwijl 'Calvijn blijft staan bij de gebrokenheid der religieuze werkelijkheid' en voor hem de herschepping 'een torso' blijft, is dit verwijt althans aan Kohlbrugge's adres misplaatst. Als iemand de 'contradiction' in de mens heeft beleden, dan hij. Ook voor Kohlbrugge blijft de wedergeboorte subjectief gezien een "torso" - de wedergeborene blijft zelfs vleeselijk -, maar hij troost de mens-in-zijn-tweespalt niet met diens wedergeboren deel, maar met het geloof in de volkomen wedergeboorte in Christus. Precies zoals Van der Linde verderop Calvijn weergeeft: 'De wedergeboorte is in

moet echter worden opgemerkt dat, zoals wij al zagen, er grote eenstemmigheid tussen Kohlbrugge en Calvijn heerst inzake de blijvende poverheid van de wedergeboren mens. Juist in het kader van de verschillen mag dit teken van affiniteit niet worden miskend.

Het vijfde onderscheid betreft de *frequentie* waarin het woord wedergeboorte wordt vermeld. Bij Calvijn is die frequentie aanzienlijk hoger dan bij Kohlbrugge ²⁰⁵, zonder dat dit voor Kohlbrugge intussen iets afdoet aan het beslissende karakter van de wedergeboorte.

Onze conclusie is dat, ondanks markante verschillen, de overeenkomst tussen Kohlbrugge en Calvijn binnen onderhavige thematiek het wint van het onderscheid. Kohlbrugge's affiniteit tot Luther overweegt evenwel.

3. Kohlbrugge's visie in het licht van Dordt

Meermalen is onder volgelingen en geestverwanten van Kohlbrugge met betrekking tot de wedergeboorte gewezen op een van de Reformatie - en ook van Kohlbrugge - afwijkend standpunt in de *Dordtse Leerregels* ²⁰⁶. In het geding was dan vooral de zinsnede uit paragraaf III-IV, 11, waarin beleden wordt dat God door de Heilige Geest niet alleen het Evangelie doet prediken en het verstand krachtig verlicht, maar dat Hij ook doordringt tot in de binnenste delen van de mens met de krachtige werking van die wederbarende Geest, het gesloten hart opent en in de wil nieuwe hoedanigheden instort [*voluntati novas qualitates infundit*]²⁰⁷. Met name Kohlbrugge's leerling en schoonzoon E. Böhl acht deze Dordtse voorstelling van zaken laakbaar. De reformatorische rechtvaardigingsleer had de wedergeborene 'stets ans Forum divinum gewiesen und die Wirkungen vorsichtig umschrieben'. 'Aber man wusste in Dortrecht sich nicht anders zu helfen, als, anstatt die Rechtfertigungslehre klar zum Schilde gegen die Arminianer zu erheben, Sätze auszusprechen, die gewisse Qualitäten des Wiedergeborenen und den lebendiggemachten oder geheiligten Willen zwischen den Menschen und den heiligen Geist mitten hineinstellten und so die Sache auf Osiander's Manier ²⁰⁸ eigentlich verdunkelten. Wie gut hätte man sich auf den Standpunkt der Rechtfertigungslehre stellen können und von hier aus, ohne das Heiligthum den Hunden preiszugeben, einfach die Arminianer abweisen sollen'²⁰⁹.

hen zelf onvolkomen, maar in Christus geheel'(132).

²⁰⁵ Wanneer S. van der Linde, 'Calvijns leer van de Heilige Geest volgens Institutie III', in o.c., 32, zegt, getroffen te zijn door het feit 'dat Calvijn over die wedergeboorte zelf zo betrekkelijk weinig zegt, veel minder dan vele van zijn latere vrienden', moet hij het oog hebben op het "begin" van de wedergeboorte, in de zin van "levendmaking".

²⁰⁶ Instructief over ontstaan en betekenis van de *Canones* zijn C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, 121-163, en W. van 't Spijker, 'Voorgeschiedenis' en 'De synode en de Remonstranten', in W. van 't Spijker e.a. (red.), *De Synode van Dordrecht in 1618 en 1619*, resp. 11-56, en 95-120.

²⁰⁷ J.N. Bakhuizen van den Brink, *De Nederlandsche Belijdenisgeschriften*, 250. Zie voor de kritiek hierop het vermelde in D.J. de Groot, o.c., 120-130; G.C. Berkouwer, *Geloof en heiliging*, 76v.

²⁰⁸ Over Osiander, zie M.J. Arntzen, *Mystieke rechtvaardigingsleer*, 118-122; inz. 142v., waar Arntzen op Böhl's verwijt ingaat.

²⁰⁹ Böhl, *Von der Rechtfertigung durch den Glauben*, 52. Vgl. van dezelfde *Zur Abwehr*, 8f.; *Dogmatik*, 491. Overigens kan Böhl zich ook minder kritisch over Dordt uitlaten, en zeggen 'dass durch diese Synode die reformatorische Lehre gerettet worden (ist)' (aang. in D.J. de Groot, o.c., 126). Het verwijt dat Dordt de positie in de rechtvaardigingsleer verliet, is aan Kohlbrugge ontleend, ofschoon deze dit verwijt maakt inzake Dordts praedestinatieleer (Zie J. van

Het is om te
Canones en d
verwijt jegens
ieder geval ook
juist sprake is v
richting 211. O
vonden, zijn o
stemming tusse
verdrieten dat
aard van de her
met de Remons
het doordring
werking van de
gewraakte form
"zedelijke aanr
exclusief Godd
clusiviteit hand
aan en vernieu
nieuwe scheppi
laatste 'ligt het
spraken ook van
menselijke wil
maken, 'dat de
slechts *als vrije*
vernieuwd'²¹⁶.

Volgens G.C.
om, bepaalde ho
de Heilige Gees
onuitsprekelijke
nieuwe substant
geen sprake. He
noemt het een
wanneer men be

Lonkhuyzen, o.c., Bijl.

210 De Groot, o.c., 14.

211 Polman, *De Nederl*

212 G.C. Berkouwer, *G*

213 Ib.

214 G.C. Berkouwer, *D*

215 C. Graafland, *Van*

Gereformeerden op zoe

gereformeerden en rem

vrome wens dan werke

(1981) 44.

216 Ib. G.C. Berkouwer

Vgl. van dezelfde *De zo*

Roeping en Wedergebo

217 G.C. Berkouwer, *G*

218 G.C. Berkouwer, *I*

Belofte en Werkelijke

Het is om te beginnen de vraag of deze gesuggereerde discrepantie tussen de *Canones* en de Reformatie aan de werkelijkheid beantwoordt, en voorts of *dit* verwijt jegens Dordt in de geest van Kohlbrugge is. Wat het eerste aangaat is er in ieder geval ook een andere solutie aangedragen. D.J. de Groot is van oordeel dat er juist sprake is van onmiskenbare verwantschap²¹⁰. Ook A.D.R. Polman denkt in deze richting²¹¹. Op grond van wat wij in het voorgaande hebben onderzocht en gevonden, zijn ook wij van mening dat er op dit punt van een principiële overeenstemming tussen Dordt en de Reformatie moet worden gesproken. Het kan Böhl wel verdrieten dat Dordt achter de rechtvaardiging-uit-het-geloof doorvraagt naar de aard van de herkomst van dat geloof, maar niets minder dan dat was in het conflict met de Remonstranten aan de orde. 'Op zeer concrete wijze wordt gehandeld over het doordringen van God tot in de binnenste delen van de mens met de krachtige werking van de Geest'²¹². Men dient hierbij scherp in het oog te houden dat in de gewraakte formuleringen geopponeerd wordt tegen het remonstrantse begrip van de "zedelijke aanrading"²¹³. De *Canones* 'stonden tegenover de miskenning van het exclusief Goddelijk karakter der genade'²¹⁴. Dordt wil niets anders dan deze exclusiviteit handhaven. De genadige God *raadt* ons niet alleen aan, maar Hij *raakt* ons aan en vernieuwt ons. Vandaar dat men spreekt van de wedergeboorte als 'een nieuwe schepping', 'een levendmaking', die God 'zonder ons in ons werkt'. In dit laatste 'ligt het cardinale verschil met de Remonstranten'²¹⁵. De Remonstranten spraken ook van genade, maar zij gaven tevens ruimte aan de mede-activiteit van de menselijke wil. Dordt wil met de uitdrukking "ingestorte hoedanigheden" duidelijk maken, 'dat de wil van de mens een gebonden en verdorven wil is, die maar niet slechts *als vrije wil* hoeft te worden omgebogen, maar ook als wil zelf moet worden vernieuwd'²¹⁶.

Volgens G.C. Berkouwer gaat het er 'in alle gebrekkige formuleringen' zeker niet om, bepaalde hoedanigheden 'in te schuiven' - zoals Böhl meent - *tussen* de mens en de Heilige Geest'. Niet zonder opzet wordt gesproken 'van de verborgen en onuitsprekelijke werking des Geestes'²¹⁷. 'Het gaat hier niet om de creatie ener nieuwe substantie. Van een gecreëerd "donum superadditum" was voor de *Canones* geen sprake. Het ging om de genade-prioriteit in het werk Gods'²¹⁸. D.J. de Groot noemt het een karikaturale voorstelling van de gereformeerde wedergeboorteleer, wanneer men beweert dat daarin het veranderde hart wordt opgevat 'als een zelf-

Lonkhuyzen, o.c., Bijlage B, 24).

²¹⁰ De Groot, o.c., 144-150.

²¹¹ Polman, *De Nederlandsche Geloofsbelijdenis III*, 118-120.

²¹² G.C. Berkouwer, *Geloof en heiliging*, 91.

²¹³ *Ib.*

²¹⁴ G.C. Berkouwer, *De voorzienigheid Gods*, 71.

²¹⁵ C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, 158. Hoe 'springlevend deze controverse nog is', blijkt uit C. Graafland, *Gereformeerden op zoek naar God*, 78, inz. 160: 'Er wordt wel van vele kanten beweerd, dat dit conflict tussen de gereformeerden en remonstranten verouderd is omdat het met nieuwe denkmethodes is overstegen, maar dat is meer een vrome wens dan werkelijkheid'. Vgl. V. Brümmer en C. Graafland, 'Genade en onwederstandelijkheid', in *Th. Ref.* XXIV (1981) 44.

²¹⁶ *Ib.* G.C. Berkouwer, *De Kerk II*, 43, wijst erop dat de *Canones* het remonstrantse vertrouwen op de rede afwijzen. Vgl. van dezelfde *De zonde I*, 214: 'Canones III en IV, 12, is gericht tegen de intellectuele "suasio"'. Vgl. H. Bavinck, *Roeping en Wedergeboorte*, 31v.

²¹⁷ G.C. Berkouwer, *Geloof en heiliging*, 84.

²¹⁸ G.C. Berkouwer, *De voorzienigheid Gods*, 71. Vgl. van dezelfde, *Conflict met Rome*, 330; J.G. Woelderink, *Belofte en Werkelijkheid*, 48.

standig heilingsprincipe of als een kiem, waaruit zich in een geleidelijk proces uit eigen inherente krachten het nieuwe leven ontwikkelt²¹⁹. Wij hebben hier in de *Canones* van doen met een poging om het geheim van de volstrekt gratuitieve, existentieel-kwalitatieve vernieuwing onder woorden te brengen die door de werking van de Geest tot stand wordt gebracht²²⁰. Het gaat de Dordtse vaders niet om een *potestas*, een geloofsvermogen, dat ons verzelfstandigd bezit zou zijn, maar om het geloof zelf, nader bepaald, om de waarheid dat het God Zelf is Die door Zijn Geest geloof, gehoorzaamheid en liefde als nieuwe kwaliteiten instort in het hart²²¹. Dit wordt gesteld in de polemiek met het remonstrantse gevoelen, dat het geloof een daad van de mens is en 'niet anders kan gezegd worden een gave te zijn, dan ten aanzien van de macht om daartoe te komen'. Terwijl de Remonstranten blijven steken in helpende genade, stoten hun opposanten door tot gevende genade. Het is, om met Berkouwer te spreken, de *Canones* niet te doen om 'een ontologie der genade of een habitus-theologie'²²² met een zelfstandige interesse van (in? A. de R.) de mens, maar om een uiteraard gebrekkige poging om de eer der vernieuwing *niet* aan de mens zelf toe te schrijven, maar de mens te tekenen, zoals hij op de genade gaat bouwen en op niets anders in eigen leven²²³. De scopus is - zoals *Canones* III-IV, 14 het formuleert - 'dat het geloof een gave is, niet omdat het aan de vrije wil wordt aangeboden [*offeratur*], maar omdat het de mens metterdaad wordt medegedeeld, ingegeven en ingestort [*reipsa conferatur, inspiratur et infundatur*]'²²⁴. Zo hoorden wij ook Calvijn spreken. Luthers *fides infusa* wijst in dezelfde richting.

Wij zijn van mening dat, wanneer althans de zienswijze juist is dat "kwaliteit" niet op een "iets" doelt, maar op de diep insnijdende, kwalitatieve vernieuwing door de Heilige Geest, het verwijt van Böhl aan Dordt niet in Kohlbrugge's geest is. Al vermijdt deze het gebruik van het woord kwaliteit - wellicht riekt het hem te zeer naar "substantie" -, inhoudelijk is zijn uitwerking van het antropologisch aspect van de wedergeboorte sterk aan de *Canones* verwant. Ook wanneer D.J. de Groot schrijft dat naar de gereformeerde wedergeboorteleer het veranderde hart nooit de levenshouding kan aannemen van de *beatus possidens*, 'die zich zelfgenoegzaam op de

²¹⁹ De Groot, o.c., 165. Vgl. V. Brümmer en C. Graafland, o.c., 43.

²²⁰ Vgl. C. Graafland, *Gereformeerden op zoek naar God*, 162v. Terecht wijst de auteur op de Dordtse hantering van in die tijd voor de hand liggend begrippenmateriaal. 'Duidelijk is, dat zij ook met het geheimenis hebben geworsteld. Zij putten daarvoor hun woorden uit de Schrift, maar zij konden en wilden zich ook niet losmaken van de culturele context, waarin zij als theologen en gelovigen zich bevonden'. Vgl. id., 164: 'De enige mogelijkheid tot het totstandkomen van een vernieuwde relatie tussen God en mens wordt geschapen, wanneer God tot en zelfs in de mens komt, en zelf het contact met hem legt en hem vernieuwt tot een positieve reactie op deze contact-legging van Godswege. De grote waarde van de Dordtse Leerregels is, dat zij op dat beslissende punt speciaal de aandacht hebben gevestigd'.

²²¹ *Canones* III-IV, 'Verwerping der dwalingen', art. 6, in J.N. Bakhuizen van den Brink, o.c., 256. Hoezeer de *Canones* wedergeboorte en geloof verstrengeld zien, blijkt ook uit III-IV, 12, waar wordt gesteld dat 'al diegenen, in wier harten God op deze wonderbare wijze werkt, zekerlijk, onfeilbaar en krachtiglijk wedergeboren worden en daadwerkelijk geloven [*certo, infallibiliter et efficaciter regenerentur et actu credant*]'. Zie id., 250.

²²² Overigens gebruiken de *Canones* in aang. art. het woord *habitus* als synoniem van *qualitates*. Het andere synoniem - *seu dona* - alsmede de context maken echter duidelijk dat men niets anders wil onderstrepen dan dat het geloof een goddelijke creatie is in het hart.

²²³ G.C. Berkouwer, *Geloof en heiliging*, 92. Vgl. inz. D.J. de Groot, o.c., 139v.; ook S. van der Linde, 'De Dordtse Synode en haar Leerregels', in *Opgang en voortgang*, 135; J. de Boer, o.c., 76.

²²⁴ J.N. Bakhuizen van den Brink, o.c., 250.

borst slaat en
Kohlbrugge's
Toch
distantie
het geloof
houdt in
hanteert
geloof

Het
Dordt op
Billijk
Canones
formele
verantw
de wed
Die kwe
kathode
accenten
moet de
Reformat
te worden
evident
en - z

Hoezeer
op het
het red
zouden
zich be
Kohlbr
discr

De
en zich
zich zelf
Kohlbr
Kohlbr
Kohlbr
Kohlbr
Kohlbr
Kohlbr
Kohlbr
Kohlbr
Kohlbr

borst slaat en zich op zijn wedergeboorte verhoovaardigt', accordeert dat volledig met Kohlbrugge's overtuiging ²²⁵.

Toch moet nadat dit alles is gezegd, worden gewezen op twee momenten van distantie. Het eerste betreft een terminologisch verschil. Kohlbrugge noemt de aan het geloof voorafgaande werking van de Geest nooit wedergeboorte. Terminologisch houdt hij zich aan de formulering die Luther steeds en die Calvijn overwegend hanteert. Hij spreekt eerst dan van wedergeboorte wanneer de Geest werkt door het geloof.

Het tweede verschil raakt de accentuering. De nadrukkelijke concentratie van Dordt op het begin van het nieuwe leven, is bij Kohlbrugge niet gebruikelijk. Billijkheidshalve moet hierbij de situationele kanttekening worden gemaakt, dat de *Canones* in polemisch-dogmatisch gesprek zijn. Zij pogen een antwoord te formuleren op tegenstanders die hen uitdagen om zich juist op dit punt te verantwoorden. Het was Arminius die 'de aandacht van de rechtvaardiging weg naar de wedergeboorte toe' wendde ²²⁶. De *Dordtse Leerregels* gaan op de uitdaging in. Die kwestie is aan de orde. Wanneer evenwel de na-Dordtse periode niet alleen op de kathedraal, maar ook op de kansel, in de reguliere prediking van het Evangelie, de accenten verlegt van de rechtvaardiging naar (het begin van) de wedergeboorte ²²⁷, moet dit stellig worden beschouwd als een verschuiving ten opzichte van de Reformatie. Voorzover de *Canones* tot deze ontwikkeling hebben bijgedragen, dient te worden gesproken van een indirecte distantie van Kohlbrugge tot Dordt. Het is evident dat Kohlbrugge's klemtoon op de rechtvaardiging aansluit bij de Reformatie, en - zoals wij aanstonds zullen zien - niet bij de na-Dordtse verschuiving.

4. Kohlbrugge's visie in het licht van de Nadere Reformatie

Hoewel van vrijwel heel de fase van het Gereformeerd Protestantisme die wij thans op het oog hebben geldt, dat zij de neiging vertoont om meer de wedergeboorte dan het rechtvaardigend geloof in het centrum te plaatsen ²²⁸, betekent dit niet dat wij zouden kunnen spreken van een unanieme wedergeboortebeschouwing. Er doen zich beduidende schakeringen voor, die voor een genuanceerde vergelijking met Kohlbrugge niet te verwaarlozen zijn. In het algemeen gesproken is er sprake van discrepantie, maar er zijn gradaties.

²²⁵ De Groot, o.c., 167. Hij voegt eraan toe: 'Het wedergeboren hart is een verbrijzeld hart, een hart, dat zich bewust is en zich steeds meer bewust wordt, dat het leeft van genade; dat niet moede wordt om te belijden, dat het niets heeft uit zich zelf en dat het in zijn hulpeloosheid en armoede door de Geest steeds weer geworpen wordt op Christus om te drinken uit de eeuwige bron van Gods weergaloze ontferming, die het in Hem zich ontsloten ziet'. De affiniteit met Kohlbrugge is treffend. Het is dan ook niet goed in te zien op welke grond De Groot elders (bijv. 123-125) zo'n distantie schept tussen Kohlbrugge's wedergeboorteleer en de gereformeerde.

²²⁶ C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, 155.

²²⁷ Ib., waar de auteur stelt dat 'het overgrote deel van het Gereformeerd Protestantisme' het spoor van deze aandachtsverschuiving volgde. Vgl. van dezelfde *Zekerheid*, 56; W. van 't Spijker, 'De Nadere Reformatie', in *De N. R.*, 12v.; G.C. Berkouwer, *Zoeken en vinden*, 362.

²²⁸ C. Graafland, 'Kernen en contouren van de Nadere Reformatie', in *De N. R.*, 354. Vgl. W. van 't Spijker, 'De Nadere Reformatie', in id., 12v.

Wij beginnen bij Amesius, van wie K. Reuter 'met enig recht' heeft geponeerd dat hij degene is geweest die aan het Gereformeerde Piëtisme zijn theologische grondslag heeft gegeven ²²⁹. Amesius denkt zich de overbrenging van de natuurlijke mens naar de staat der genade niet als vrucht van de geloofsvereniging met Christus, maar 'als een abstracte scheppingsdaad Gods, een physische inwerking van God op de mens', waarbij bovennatuurlijke krachten [*vires*] in de mens worden ingegoten, die hun oorsprong vinden in het hoogste Zijn ²³⁰. Zo wordt het nieuwe leven een op zichzelf staand gegeven, de bron waaruit de akte van het geloof opkomt ²³¹. Het is een beschouwing die niet zonder invloed is gebleven ²³².

W. Teellinck

Bij Teellinck vallen de accenten anders. De mens die tot wezenlijke vernieuwing wil geraken, heeft juist omdat dit een exclusieve Godsdaad is, zijn ganse vertrouwen op Christus te stellen ²³³. Tegelijk noemt hij deze vernieuwing een daad van de bovennatuurlijke kracht van Gods Geest, Die middellijk - vooral door het Woord - te werk gaat ²³⁴. Van deze vernieuwing is de geloofsvereniging met Christus het geheim. Vanuit Christus vallen ons vergeving en genezing ten deel ²³⁵. Wij worden naar Zijn beeld vernieuwd. H. Bouwman is van oordeel dat Teellinck 'geheel in overeenstemming met de Nederlandsche geloofsbelijdenis spreekt' over de verhouding van geloof en bekering, welke bekering de zin van totale levensvernieuwing heeft ²³⁶. Deze vernieuwing is een 'vrucht off werckinge / welcke voort-spruyt uit onse vereeninge met Christo / gelijk die bladeren en vruchten des booms spruyten uit de vereeninge van de ente met de Stamme' ²³⁷. Teellinck weet echter ook van de omgekeerde volgorde. Opmerkelijk is de wijze waarop hij deze aan het geloof voorafgaande bekering invult. Zij bestaat uit 'die roeringhe / en bewegingen van 's menschen herte / daer door hy (overtuyght zijnde van sijn sondigheyt / en van Godts

²²⁹ C. Graafland, *Zekerheid*, 139.

²³⁰ C. Graafland, o.c., 149. Graafland wijst erop dat het woord "fysisch" hier niet is op te vatten als 'een substantieel genadefluidum', maar als aanduiding van de goddelijke, bovennatuurlijke herkomst van dit leven. Zo ook D.J. de Groot, *De Wedergeboorte*, 208-212.

²³¹ Ib.

²³² Zie C. Graafland, 'Jodocus van Lodenstein (1620-1677)', in *De N. R.*, 100.

²³³ H. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik*, 130.

²³⁴ Huys-boeck, 448. Vgl. H. Heppe, o.c., 137, vgl. 135; W.J.M. Engelberts, *Willem Teellinck*, 104; H. Bouwman, *Willem Teellinck en de practijk der godzaligheid*, 31.

²³⁵ Id., 279. Teellinck stelt hier dat het zeker is, 'dat de Sone Gods geen Salichmaker by halven / ende by snucken en is / maer ter deghe / ende geheel'. Dezelfde christocentrische benadering treffen wij aan in Teellincks *Soliloquium* (uitg. H. Vekeman), 2: 'Nu het wesen van een weder-gheboren Christen mensche, begripe ick hier in sonderlinge gelegen te wesen: dat wy alleene in den Heere Christo onse Zalicheyt soeckende door den geloove; voorts zijn in een gheduerighe beweginghe tot God-waerts (...)'. Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 171.

²³⁶ Bouwman, o.c., 33v.

²³⁷ *Toetsteen*, 468. Vgl. *De worsteling eenes bekeerden Sondaers*, 54: 'De wedergeboorte is de belofte van het Genaden-verbondt / welcke wy door den geloove in Christum ontvangen'. Een hiermee verwante visie op de wedergeboorte is aan te treffen bij G. Udemans. Voor hem is wedergeboorte synoniem met heiligmaking. Zie K. Exalto, 'Godefridus Udemans (1581/2-1649)', in *De N. R. en het G. P.*, 111: 'Nergens kwamen wij bij hem tegen de scholastieke onderscheiding van een wedergeboorte in engere en in ruimere zin'. Wij attenderen nog op overeenkomst met J. Taffin. Zie S. van der Linde, *Jean Taffin*, 148.

genade in Cl
tot Godt) and
Godt opdat
sprake zijn v
(aangeboden)
verhouding v
de orde will

Dat Teellinck
van de Geest
Adam rechte
herschepend
zin ²⁴⁰. De I
planting in C
rechtvaardig
onder de son
weer, door in
galg hangt
punt de son
nochtans teg

G. Voetius

In een and
wij de visie v
toezwaait 24
geboorte. Hij
Heilige Gees
een zekere ge
die in hem bli
en eigenlijk v
vermogen, a
naturalis], en
vermogen is

²³⁸ Ib.

²³⁹ H. Heppe, o.c., wortel der sake, Jo

²⁴⁰ Exalto, 'Willem Geest', 87. De Bo

²⁴¹ *Toetsteen*, 4 vernieuwing van h de Moederdeucht als treckt ofte schi ons afvloeyen'. Vg

²⁴² C. Graafland, 2

²⁴³ Zie W.J.M. En in P. Bange e.a. (re Willem en Ewout dankzij de invloed

²⁴⁴ W. van 't Spij

genade in Christo aangeboden aan alle die gene die sich van hare sonden af-wenden tot Godt) voor-neemt sich van zijn sonden na zijn uiterste vermogen af te wenden tot Godt / opdat hij mochte de straffe ontgaen / en genade bekomen'²³⁸. Kennelijk kan er sprake zijn van een hartgrondige overtuiging - niet alleen van zonde, maar ook van (aangeboden) genade - die voorafgaat aan het zaligmakend geloof. Omdat dit de verhouding van geloof en zondekennis betreft, die wij in een volgend hoofdstuk aan de orde willen stellen, gaan wij hierop nu niet in.

Dat Teellinck overigens ronduit erkent dat het geloof door de almachtige werking van de Geest in het hart wordt ingestort, is buiten kijf ²³⁹. In zijn befaamde werk *Adam rechtschapen, wanschapen, herschapen* betreft hij volgens K. Exalto het *herschepend werk* van de Geest zo goed als geheel op de wedergeboorte in engere zin ²⁴⁰. De herhaalde nadruk die hij legt op het bronkarakter van de *insitio* (in-planting) in Christus mag men evenwel niet over het hoofd zien. Van daaruit worden rechtvaardiging en vernieuwing ons deel ²⁴¹. Deze vernieuwing staat voor Teellinck onder de spanning van het reeds en nog-niet. Hij geeft deze spanning beeldsprakig weer, door te zeggen dat de oude mens in de herborene als een misdadiger aan de galg hangt; hij is gebroken, maar nog niet gestorven ²⁴². Kohlbrugge voert op dit punt de spanning hoger op. De herborene is nog oude mens in zichzelf, maar nochtans tegelijk reeds gestorven en vernieuwd in Christus.

G. Voetius

In een ander, veel meer aan Amesius verwant klimaat bevinden wij ons, wanneer wij de visie van Voetius in ogenschouw nemen. Ondanks de lof die hij W. Teellinck toezwaait ²⁴³, legt zijn theologie toch andere accenten, zeker inzake de wedergeboorte. Hij tekent de uitverkorene als de mens die vanaf de moederschoot door de Heilige Geest geheiligt is, 'van onwedergeborenen onderscheiden doordat aan hem een zekere gave of geestelijke genade door de Heilige Geest is ingestort of ingedrukt, die in hem blijft en aan hem vast kleeft'. Deze genade noemt hij niet een hebbelijkheid en eigenlijk ook niet een zekere dispositie, maar iets dat gelijkt op een geestelijk vermogen, een bovennatuurlijke aanleg [*facultas spiritualis seu potentia supernaturalis*], een aanleg die zich eerst later kan openbaren ²⁴⁴. Dit bovennatuurlijk vermogen is te beschouwen als het zaad en de wortel van geloof, hoop en liefde.

²³⁸ Ib.

²³⁹ H. Heppe, o.c., 135. In zijn *Soliloquium*, 2, spreekt Teellinck over de wedergeboorte als 'het leven Gods ende de wortel der sake, Job 19. 28. even de Goddelijke natuere'.

²⁴⁰ Exalto, 'Willem Teellinck (1579-1629)', in *De N. R.*, 42. Vgl. echter J. de Boer, *De verzegeling met de Heilige Geest*, 87. De Boer is van mening dat Teellinck de wedergeboorte steeds ziet als de dagelijkse bekering.

²⁴¹ *Toetsteen*, 455v. Zie ook *Adam Rechtschapen, Wanschapen, Herschapen*, 363, waar Teellinck i.v.m. de vernieuwing van het beeld Gods in de zondaar schrijft, dat het 'principale middel' daarbij het geloof is. 'Het gheloove is de Moederdeucht / het is als het Goddelijk Pinceel / daer mede de Gheest Godts het beelt Christi wederom in onse ziele als treckt ofte schildert'. Het geloof is 'het Canael / daer door alle die geestelijcke gaven / die in Christo Jesu zijn / tot ons afvloeyen'. Vgl. H. Bouwman, o.c., 34.

²⁴² C. Graafland, *Zekerheid*, 171.

²⁴³ Zie W.J.M. Engelberts, o.c., 198v.v.; W.J. op 't Hof, 'Eenen tweeden Thomas à Kempis (doch ghereformeerden)', in P. Bange e.a. (red.), *De doorwerking van de Moderne Devotie*, 154; van dezelfde, 'Gisbertus Voetius en de gebroeders Willem en Ewout Teellinck', in J. van Oort e.a. (red.), *De onbekende Voetius*, 92-108. Op 't Hof wijst erop dat Voetius dankzij de invloed van o.a. W. Teellinck 'theoloog van de Nadere Reformatie' is geworden.

²⁴⁴ W. van 't Spijker, 'Gisbertus Voetius (1589-1676)', in *De N. R.*, 62. Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 152.

Door de roeping en in de dadelijke bekering treedt dit vermogen naar buiten ²⁴⁵. Het is bij de wedergeboorte dat deze *radix* van het geloof wordt ingeplant ²⁴⁶. 'Van deze wedergeboorte is het geloof niet de oorzaak, maar het einddoel en het gevolg. De wortel van het geloof kan dus slechts in oneigenlijke zin geloof genoemd worden. Ze staat in verhouding tot het geloof zelf, als het zaad tot de boom, het ei tot de hen, de knop tot de bloem' ²⁴⁷.

Deze wedergeboorte wordt, aldus C. Graafland, 'abstract en substantieel beschouwd', en hij acht het duidelijk dat Voetius hier een ander wedergeboortebegrip huldigt dan Calvijn en zijn directe volgelingen ²⁴⁸. Ook tot Kohlbrugge is de afstand niet gering. Als deze naar Bijbels spraakgebruik in dit verband melding maakt van het zaad, heeft hij het oog op het Geestkrachtige Woord. Van deze identificatie lijkt ons bij Voetius geen sprake ²⁴⁹. De wedergeboorte komt bij hem 'te ver van het geloof af te staan, 'en daarmee van Christus zelf en zijn Woord' ²⁵⁰. De intentie van Voetius' wedergeboorteleer valt te honoreren. Hij wil er niets anders mee articuleren dan de gratuïteit van de genade. 'Daer is dan veelvoudighen troost, in deese Leere soo die van onse Kercken uyt Godes Woort geleert wert'. Die troost bestaat hierin, dat God de eerste is ²⁵¹. Het effect is echter een accentverlegging van de rechtvaardigende God naar de wedergeboren mens ²⁵².

J. de Labadie

De Labadie laat de wedergeboorte ontspringen aan de 'krachtdadige roeping'. Door deze roeping 'formeert' de Heilige Geest in ons de genade, als 'een boven-natuurlijke en Christelijke wesen'. Zo ontvangen wij het geloof en de genade van God 'om ons te rechtvaardigen voor God / en te heyligen in ons' ²⁵³. C. Graafland wijst erop dat De Labadie een sterk ontologische visie op de genade heeft, 'die veel overeenkomst vertoont met de ingestorte genade, die we bij Rome tegenkomen' ²⁵⁴. Deze wedergeboorte-genade - het bovennatuurlijke wezen - gaat aan het geloof in Christus vooraf. Het dient 'als een soort kwalificatie vooraf, die geschikt moet maken

²⁴⁵ Ib. Vgl. W. van 't Spijker, 'Voetius practicus', in J. van Oort e.a. (red.), o.c., 247. Van 't Spijker wijst nadrukkelijk op de overwegende rol van 'het etisch element' in Voetius' theologie (245). Diens 'echte belangstelling gaat niet uit naar de ervaringen, die de mens in de wedergeboorte opdoet, ook al weet hij er over te schrijven, doch naar de vruchten ervan in een leven naar Gods geboden' (247v.). Zie ook het belangwekkende artikel van W.J. op 't Hof, 'Gisbertus Voetius' evaluatie van de Reformatie. Een voorlopig onderzoek', in *Th. Ref.* XXXII (1989) 211-242.

²⁴⁶ C. Graafland, *Zekerheid*, 151.

²⁴⁷ Ib., vgl. 154v. Vgl. J.G. Woelderink, *Het Doopsformulier*, 225v. Zie ook H. Vekeman, *Panorama van de Spiritualiteit in en om de Reformatie in de Nederlanden 1530-1800*, 50.

²⁴⁸ Graafland, o.c., 152, vgl. 154: Uit alles blijkt 'hoezeer Voetius de genade ziet als een "donum internum"'. Vgl. A. de Groot, 'Pietas im Vorpietismus (Gisb. Voetius)', in J. van den Berg und J.P. van Dooren (Hrsg.), *Pietismus und Reveil*, 125.

²⁴⁹ Vgl. H. Bavinck, *Roeping en wedergeboorte*, 236, die het Woord voorstelt als 'het middel waardoor', maar het zaad 'als het beginsel, waaruit de wedergeborene is voortgekomen'. Zie over Bavincks ambivalentie in dezen, J. Veenhof, *Revelatie en Inspiratie*, 502v., inz. 505.

²⁵⁰ C. Graafland, o.c., 152.

²⁵¹ Aang. in W. van 't Spijker, o.c., 64. Vgl. voor Voetius' anti-remonstrantse stellingname, C. Graafland, 'Voetius als gereformeerd theoloog', in J. van Oort e.a. (red.), o.c., 15v., inz. 28.

²⁵² Vgl. W. van 't Spijker, ib.; J.C. Trimp, *Jodocus van Lodensteyn*, 180.

²⁵³ Aang. in C. Graafland, 'De Nadere Reformatie en het Labadisme', in *De N. R. en het G. P.*, 307. De eigenaardige, actieve formulering van de rechtvaardiging, waarop Graafland attendeert, laten wij hier onbesproken.

²⁵⁴ Ib.

aan wij hant
werd gema
smier en h
dat hij De La
is het voor
weren. Van
marke van d
wijst werke
die ons de we
genomen dat
vergelijking
wedergeboorte
Kohlbrugge

J. van La

Voor Van La
geloof. Zij wa
van goddelijk
onmiddellijk
tegen een
scheidt name
wedergeboorte
ervaarbare wij
tussen de Geest
Geest bij Van La
twijfel, maar sch
door onder ande
voor het geve
wedergeboorte
gezegd dat ook
levensvernieuw

²⁵⁵ C. Graafland, o.c.

²⁵⁶ C. Graafland, o.c.

²⁵⁷ S. van der Linde, *en voortgang*, 182.

²⁵⁸ Ib.

²⁵⁹ Ib.

²⁶⁰ C. Graafland, ib.

²⁶¹ C. Graafland, *Jodocus*

²⁶² Id., 99.

²⁶³ Vgl. id., 97.

²⁶⁴ Id., 87, 100.

²⁶⁵ Zie bijv. *Beschouwing*
Graafland, o.c., 100v.

om vrij baan te krijgen tot Christus'²⁵⁵. Het valt ons verder op dat van de roeping wordt gezegd, dat de Heilige Geest deze werkt door de middelen, 'of ook somtijds sonder en boven deselve werckende'²⁵⁶. Ons uit het vorige hoofdstuk herinnerend dat bij De Labadie 'het onmiddellijke in het werken van de Geest overal achter ligt'²⁵⁷, is het voor ons de vraag in hoeverre het bijwoord 'soms' ernstig genomen moet worden. Voorts melden wij De Labadie's zienswijze, dat elke wedergeborene 'in een morele zin' door de Geest een Christus wordt ²⁵⁸. S. van der Linde oordeelt: 'Op deze wijze wordt de christen tot een mondigheid gebracht en tot een zekere autonomie, die ons dat verwonderlijk hoge zelfgevoel der labadisten verklaren'²⁵⁹. In aanmerking genomen dat het geloof bij De Labadie 'in feite zo'n geringe plaats inneemt in vergelijking met de actieve heiligheid en mystieke innerlijkheid'²⁶⁰, vormt zijn wedergeboorteleer naar ons besef al met al niet minder dan een contrast met die van Kohlbrugge.

J. van Lodenstein

Voor Van Lodenstein gaat de wedergeboorte als levendmaking vooraf aan het geloof. Zij wordt door Gods Geest onmiddellijk gewerkt en betekent een mededeling van goddelijk leven in en aan de ziel ²⁶¹. Wij hebben de indruk dat hij met deze onmiddellijkheid niet opponeert tegen de samenhang van Geest en Woord, maar tegen een samengaan van de goddelijke Geest en de menselijke geest. Hij onderscheidt namelijk een eerste en een tweede genade. In de eerste genade - die der wedergeboorte - werkt de Geest niet met, maar ondanks de mens, zij het wel op ervaarbare wijze, terwijl er in de tweede genade een samenwerking plaatsvindt tussen de Geest en de wedergeboren mens ²⁶². Dat de onderscheiding van Woord en Geest bij Van Lodenstein in sterke mate prevaleert boven beider eenheid, lijdt geen twijfel, maar scheiden wil hij hen niet ²⁶³. Ofschoon Van Lodenstein zich laat leiden door onder anderen Amesius ²⁶⁴, komt het ons voor dat Van Lodenstein beduchter is voor het gevaar om het door de Geest medegedeelde goddelijke leven der wedergeboorte te verzelfstandigen ten opzichte van het Woord. Wel moet worden gezegd dat ook bij hem het hoofddaccent is verlegd van de rechtvaardiging naar de levensvernieuwing ²⁶⁵.

²⁵⁵ C. Graafland, o.c., 339.

²⁵⁶ C. Graafland, o.c., 307.

²⁵⁷ S. van der Linde, 'De betekenis van de Heilige Geest in het spiritualistisch piëtisme van de labadisten', in *Opgang en voortgang*, 182.

²⁵⁸ Ib.

²⁵⁹ Ib.

²⁶⁰ C. Graafland, ib.

²⁶¹ C. Graafland, 'Jodocus van Lodenstein (1620-1677)', in *De N. R.*, 100. Vgl. J.C. Trimp, o.c., 180.

²⁶² Id., 99.

²⁶³ Vgl. id., 97.

²⁶⁴ Id., 87, 100.

²⁶⁵ Zie bijv. *Beschouwingen van Zion*, Dl. I, 17; Dl. II, 9v. Vgl. P.Jzn. Proost, *Jodocus van Lodenstein*, 137; C. Graafland, o.c., 100v., 103; C.P. van Andel, *Ontmoeting met Jodocus van Lodenstein*, 28.

Costerus omschrijft de wedergeboorte als een 'veranderinge ende vernieuwinge'. 'Daer door wert de mensch in sijn persoon selfs verandert / sijn Geest, Ziel, ende Lighaem'²⁶⁶. De natuurlijke 'kragten', zoals verstand, wil en memorie, blijven hierbij in 'haer natuurlijk wesen'. De natuurlijke 'complexie ofte het temperament van 's menschen bloet en humeuren blijft mede deselfde / immers de Wedergeboorte neemt die niet weg'. Is iemand 'van gestalte lugtig en vrolik / de Wedergeboorte verandert dat niet in swaermoedigheyt: Is een ander phlegmatijc en melancholijc ofte swaer en tay van temperament / de Wedergeboorte maekt daer in geen veranderinge / maer laet hem soodanig: De driftigheyt / dewelke in Petrus natuurlijk ende hem eygen was / wierde door den heyligen Geest wel ten besten gebruykt / ende tot haer rechte voorwerp geapplianceert / maer niet weg-genomen'²⁶⁷. De Heere plant een verlichtende kennis en een hebbelijkheid van heilichheid en gerechtichheid in de mens ²⁶⁸. Deze vernieuwing werkt Costerus breed uit ²⁶⁹. Hij noemt het een nieuwe gestalte die in de mens gebracht wordt, een geschiktheid 'welcke is het Zaet ende beginsel van alle deugden', een 'inklevende genade'²⁷⁰. 'Het is even dat / 't welk in Gods woort genaemt wort het Beelt Gods', of ook de goddelijke natuur, de nieuwe mens, de inwendige mens ²⁷¹.

Enkele aspecten vallen op. Ten eerste Costerus' psychologische belangstelling en nuchterheid ²⁷². De wedergeboorte snijdt wel diep in, maar 'de tegenstelling is er bij hem een tussen zonde en genade, en niet tussen schepping en genade'²⁷³. Ten tweede, hoe totalitair Costerus zich de wedergeboorte ook denkt, toch legt hij een zwaar accent op de wedergeboorte als *beginnel* in de mens. Ten derde merken wij op dat hij zich niet uitspreekt over de relatie van het door hem genoemde zaad en het zaad van het Woord. Dit laatste impliceert overigens niet dat het Woord geen betekenis zou hebben in de wedergeboorte. Om wedergeboren te worden, zegt hij, zijn wij verplicht, 'aen onse syde desen weg in te slaen', en dan wijst hij in vier richtingen. De eerste is het 'algemene middel der vernieuwinge wel waer te nemen, namentlik / de Bedieninge des Woorts, dat is het ordinaire ende van God geheyligde middel / waer onder / ende waer door hy het Herte vernieuwt'²⁷⁴. Het tweede middel is 'een aandachtig ende omsigtig ondersoek doen, wat ons Herte schort'. Het derde: 'In 't bysonder; Gods Woort na eysch van onse gestalte op het Herte leggen, dat overwegen / dat ons gemeen maken / dat ons toepassen'. Het vierde: 'Onse Herte voor den Heere open leggen met een innerlike begeerte / dat hy dat selve wil vernieuwen / en verbeteren'²⁷⁵. Zo mogen wij verwachten de kracht van deze beloofde weldaad in ons te zullen bevinden ²⁷⁶.

²⁶⁶ *De Geestelyke Mensch*, 4.

²⁶⁷ *Ib.*

²⁶⁸ *Id.*, 5.

²⁶⁹ *Id.*, 50-79.

²⁷⁰ *Id.*, 5.

²⁷¹ *Id.*, 5v.

²⁷² Vgl. K. Exalto, *Beleefd geloof*, 159v.

²⁷³ K. Exalto, o.c., 160.

²⁷⁴ *De Geestelyke Mensch*, 48.

²⁷⁵ *Id.*, 48v.

²⁷⁶ *Id.*, 49.

Hoewel Kohlbrugge's invulling van de wedergeboorte afwijkt van Costerus' zienswijze en er op bepaalde punten zelfs mee contrasteert, doet zich toch deze overeenkomst voor, dat ook Kohlbrugge spreekt van een begaanbare weg tot de wedergeboorte. Het treffende is dat hij exact dezelfde woordkeuze hanteert, namelijk 'de weg in te slaan'²⁷⁷. Kohlbrugge spreekt dan over het gebed, zoals ook Costerus. Tegelijk valt ook het verschil in het oog. Terwijl Costerus volstaat met te wijzen op het overigens veelbelovende Woord en gebed, komt Kohlbrugge uit bij de oproep tot geloof. Want die toegangsweg is voor hem tenslotte niets anders dan Christus 'te omhelzen als de enige gerechtigheid voor God'.

W. à Brakel

A Brakel acht de wedergeboorte het begin van alle geestelijke leven ²⁷⁸. Het valt echter op dat hij uitdrukkelijk verklaart: 't Geloof gaat vóór de wedergeboorte, wel niet in tijd, maar in de orde der natuur; want het Woord is het zaad der wedergeboorte, 1 Petr. 1:23, en het Woord kan geen nut doen, dan door het geloof, Hebr. 4:2' ²⁷⁹. De levendmaking is vrucht van 'de eerste aanneming en vereeniging met Jezus' door het geloof ²⁸⁰. Elders zegt hij: 'Het eerste beginseltje des levens ontvangt hij (sc. de mens) met de eerste daad des geloofs; geloof en leven zijn in den tijd gelijk, maar in de orde gaat het geloof voor, als een oorsprong des levens; want daar is geen leven dan in de vereeniging met Christus, die hun leven is, en het geloof is het middel van vereeniging met Christus'²⁸¹. A Brakel beseft dat elke volgordelijke schematisering ontoereikend is. 'Men moet niet meenen, dat iedere daad zoo op elkander volgt en op zoo eene orde na elkander in de ziel komt en volgt, als wij hier beschreven hebben. Neen, wij kunnen het niet tegelijk zeggen, en daarom moeten wij het eene na het andere stellen'²⁸².

A Brakel houdt de wedergeboorte dus verbonden met het Woord en met het geloof. In dit verband treft ons de uitspraak, dat de Heilige Geest de wedergeboorte werkt door 'het Woord als een middel', maar dan zo dat Hij de ziel onmiddellijk -'als door eene scheppende kracht' - aanraakt op een voor ons onbekende wijze ²⁸³. Wij zagen in het vorige hoofdstuk al dat à Brakel met deze paradoxale manier van spreken twee dingen veilig wil stellen. Ten eerste dat de Geest niet zonder het Woord werkt. Ten tweede dat de Geest wél zonder menselijke bemiddeling werkt, waarbij bemiddeling dan de gevoelswaarde van inbreng en bijdrage heeft. Het onmiddellijke en 'onbekende' van het innerlijke Geesteswerk betekent namelijk niet dat het onbewust toegaat. Uit de manier waarop à Brakel beschrijft hoe de wedergeboorte zich voltrekt, blijkt hoezeer het hem ernst is met de bemiddeling van

²⁷⁷ *Johannes* 3, 10.

²⁷⁸ *Redelijke Godsdienst I*, 1109. Vgl. J. van Genderen, 'Wilhelmus à Brakel (1635-1711)', in *De N. R.*, 183.

²⁷⁹ *Id.*, 769.

²⁸⁰ *Ib.* Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 195: 'Brakel echter heeft het geloof aan de wedergeboorte doen voorafgaan vooral met de negatieve bedoeling om te ontkomen aan de labadistische geloofsbeschouwing, waarin geloof en leven mogelijk werden geacht buiten het persoonlijk kennen en bezitten van Christus om'. Zie ook H. Vekeman, o.c., 24.

²⁸¹ *Id.*, 755v. Vgl. 147, 747. Op de vraag 'of in alle uitverkorenen, van hun eerste begin des levens, een zaad van wedergeboorte is, 't welk op den bestemden tijd uit spruit', antwoordt hij: 'Neen; want ik vind geen grond daarvan in het Woord'.

²⁸² *Id.*, 756.

²⁸³ *Id.*, 147.

het Woord. Onder het Woord geschiedt zij. Daar werkt de Geest. Maar hoe de Geest precies te werk gaat wanneer Hij het hart levend maakt, onttrekt zich aan onze waarneming en beschrijving ²⁸⁴. Dat de Geest het doet onder en door het Woord staat vast, maar hoe de Geest dit Woord tot een innerlijk gelóófd Woord maakt, blijft Zijn geheim. Het resultaat is in ieder geval een overgang van de dood naar het leven ²⁸⁵. Dit leven is de gemeenschap met God ²⁸⁶.

Meteen stuiten wij dan op de spanning in à Brakels wedergeboortebeschouwing. Want ofschoon hij herhaaldelijk en gedecideerd verklaart dat de wedergeboorte door de geloofsgemeenschap met Christus geschiedt, kan hij er niet omheen om tevens te stellen dat Christus in ons leeft door de wedergeboorte ²⁸⁷. Elders zegt hij dat de wedergeboorte een algehele verandering is van dood naar leven, 'van zich zelve en alle schepselen tot Christus' ²⁸⁸. Deze gedachte van de wedergeboorte tot de geloofsgemeenschap met Christus staat naast die van de wedergeboorte vanuit deze gemeenschap ²⁸⁹. A Brakel is in zoverre consequent, dat hij trouw blijft aan zijn relativisering van de volgorde. Kennelijk weet hij zich hier voor een geheim gesteld, dat hij wil respecteren zonder erover te speculeren. Dezelfde tweesporigheid troffen wij ook bij Luther, Calvijn en Kohlbrugge aan. Wat à Brakel eveneens met hen verbindt, is dat - binnen deze spanning - de notie van de wedergeboorte door het geloof domineert ²⁹⁰. Een verschil met Kohlbrugge is anderzijds dat deze de levendmaking vóór het geloof niet aanduidt als wedergeboorte, terwijl à Brakel dit wel doet.

Dat ook à Brakel de terminologie weet te relativiseren, blijkt uit zijn opmerking dat men roeping, wedergeboorte, bekering en heiligmaking wel kan onderscheiden 'als de volgende uit de vorige vloeiende', maar dat de Schrift dit onderscheid niet altijd kent en de woorden promiscue kan gebruiken ²⁹¹. Als hij dan ook komt tot een inhoudelijke uiteenzetting van de wedergeboorte, heeft hij het over de 'weg van

²⁸⁴ Id., 750.

²⁸⁵ Id., 748v.

²⁸⁶ Id., 749.

²⁸⁷ Ib.

²⁸⁸ Id., 1112. Cursivering door ons.

²⁸⁹ Wanneer C. Graafland, *Zekerheid*, 194, opmerkt dat bij à Brakel de vraag waar het geloof vandaan komt, onbeantwoord blijft, doet hij hem met deze formulering onvoldoende recht. Waar het geloof vandaan komt, laat à Brakel niet in het midden: het komt van de Geest, door het Woord. De kwestie die à Brakel uiteindelijk onbeslist laat, is dunkt ons, of de Geest door het Woord de levendmaking laat voorafgaan aan het geloof of het geloof aan de levendmaking. Naar ons inzicht is deze "lacune" niet zozeer een vorm van onduidelijkheid als wel van ingetogenheid.

²⁹⁰ C. Graafland, 'De Nadere Reformatie en het labadisme', in *De N. R. en het G. P.*, 339v., is van oordeel dat à Brakel, wanneer hij in zijn polemieken met het Labadisme het geloof aan de wedergeboorte laat voorafgaan, 'zichzelf in gereformeerdheid overtreft'. Graaflands motivatie is dat à Brakel, wanneer hij thetisch de zaken heilsordelijk op een rij zet, de volgorde omkeert. Wij merken hierbij op dat de volgorde van de hoofdstukken, waarbij het geloof inderdaad na de wedergeboorte komt, à Brakel niet belet om - zonder expliciete anti-labadistische polemieken - zich uitdrukkelijk en herhaaldelijk uit te spreken voor de volgorde geloof-wedergeboorte. Naar ons inzicht is voor à Brakel de geloofsgemeenschap met Christus de bron van de wedergeboorte. I.t.t. Graafland denken wij dat à Brakel in dit opzicht op de Calvijnsse lijn zit. Wanneer Graafland in zijn *Zekerheid*, 194, attendeert op à Brakels distantie tot 'het oud-reformatorisch standpunt', omdat deze uitgaat 'van een wedergeboortebegrip in engere zin', tekenen wij daarbij aan dat à Brakel de wedergeboorte zeker niet alleen in engere zin invult - als 'eerste principiële verandering des harten' (D.J. de Groot, o.c., 182) -, maar ook - en wellicht vooral - in de ruimere zin van bekering en geloofsleven. Naar onze mening neemt à Brakel met zijn wedergeboortebeschouwing een middenpositie in. De wezenlijke noties van de Reformatie heeft hij overgenomen, maar die gecombineerd met eigentijdse interesse in het begin der wedergeboorte.

²⁹¹ *Redelijke Godsdienst I*, 746.

²⁹² Id., 751.

²⁹³ Bijv. id., 751. Het is niet betamel om gemeen te bedroeft het.

²⁹⁴ Id., 755.

²⁹⁵ Ib.

²⁹⁶ Ib.

²⁹⁷ *Redelijke Godsdienst I*, 746.

²⁹⁸ Id., 12.

²⁹⁹ Id., 9.

³⁰⁰ J. van Geesteren, *...*

bekeering'²⁹². Interessant is dat ook à Brakel, wanneer hij het wedergeboorteleven gaat invullen, heel duidelijk bij de rechtvaardiging door het geloof uitkomt. Weliswaar gaat daar heel wat aan vooraf en speelt de zelfreflectie een rol die zij bij Kohlbrugge zo niet heeft ²⁹³, maar uiteindelijk gaat het er toch om dat de wedergeborenen zich gerechtvaardigd 'bevinden' en vrede hebben met God door Christus ²⁹⁴.

Dicht bij Kohlbrugge's zienswijze staat op het eerste gezicht à Brakel ook, wanneer hij zegt: 'Deze toepassing van de voldoening en heiligheid van Christus geschiedt niet eens, en daarmede gedaan, en ter zijde gelegd zijnde, daarvan af te zien, en zich dan maar voorts tot heiligmaking bevljtgende, maar 't is de dagelijksche oefening der geloovigen (...) om zich Christus gedurig toe te passen tot rechtvaardigmaking'²⁹⁵. Wanneer à Brakel hier evenwel doorheen vlecht: 'niet als telkens weer buiten de genade, en als van voren aan Christus aannemende', en hij hieraan toevoegt dat wel de 'zwakken en eerstbeginnenden' twijfelen aan hun genadestaat en wedergeboorte, maar dat de 'verder toegenomenen' de genoemde toepassing slechts oefenen om verwakkerd te worden 'in de liefde, en daaruit tot heiligmaking'²⁹⁶, moet bij nader inzien toch worden opgemerkt dat hij hier andere accenten legt dan Kohlbrugge. Volgens Kohlbrugge zijn het niet alleen de eerstbeginnenden die het zicht op hun genadestaat kwijt kunnen zijn en het besef hebben dat zij 'van voren aan' moeten beginnen, maar alle wedergeborenen.

Een niet gering verschil doet zich voor bij de omschrijving van de "nieuwe mens". Voor à Brakel is dit 'de geestelijke hoedanigheid, het geestelijke leven, de geheiligde natuur, het beeld Gods'²⁹⁷, de nieuwe natuur die door de Heilige Geest wordt ingestort ²⁹⁸. Wel wil hij echter tegelijk erkend hebben, dat deze nieuwe mens die wordt ingestort 'den mensch een geheel ander, een vernieuwde mensch maakt'²⁹⁹.

Onze vergelijking leidt tot een conclusie die ambivalent uitvalt. Op diverse momenten heerst overeenstemming tussen à Brakel en Kohlbrugge, op sommige punten komt ook verschil aan het licht.

H. Witsius

In Witsius' dogmatiek vormt de wedergeboorte een centraal begrip ³⁰⁰. Hij noemt haar een bovennatuurlijke daad Gods, waardoor in de uitverkoren mens, die geestelijk dood is, een nieuw en goddelijk leven wordt ingestort, uit het onvergankelijke zaad van Gods Woord, vruchtbaar gemaakt door de onmetelijke kracht

²⁹² Id., 751.

²⁹³ Bijv. id., 754: 'Elke goede gedachte, ieder stapje dat zij naar Christus doen, ja iedere opslag der oogen naar den hemel om genade, 't minste neerdruijpende traantje, de minste zucht erkennen zij eene goedheid van God te zijn, en 't bedroeft hen, dat ze in die erkenenis nog zoo duister zijn'.

²⁹⁴ Id., 755.

²⁹⁵ Ib.

²⁹⁶ Ib.

²⁹⁷ *Redelijke Godsdienst II*, 9.

²⁹⁸ Id., 12.

²⁹⁹ Id., 9.

³⁰⁰ J. van Genderen, *Herman Witsius*, 153. Vgl. van dezelfde, 'Herman Witsius (1636-1708)', in *De N. R.*, 210.

van de Geest ³⁰¹. Deze wedergeboorte (in engere zin) komt dus middellijk tot stand, namelijk door het zaad van het Woord. Daarom behoeft men haar ook niet lijdelijk af te wachten, maar zal men haar mogen verwachten onder het lezen, horen en overdenken van Gods Woord ³⁰². Hoewel aan niemand met stelligheid kan worden beloofd, dat hij wedergeboren zal worden als hij maar volhardt in het beluisteren van het Woord, is het toch waar dat er veel meer hoop op bekering bestaat voor hen die de middelen gebruiken dan voor hen die ze geringschatten. Men moet met bekommerning en verlangen de middelen waarnemen en Gods genade verbeiden ³⁰³.

Niet iedereen kan volgens Witsius een verslag doen van tijd en wijze van zijn overgang uit de dood naar het leven. Intussen is het wel ieders zaak om naarstig te letten op de werkingen van de Geest der genade in eigen hart ³⁰⁴. De kenmerken der wedergeboorte moeten hier blijkbaar uitkomst bieden. Witsius hanteert een wedergeboortebegrip in engere zin ³⁰⁵. Het geloof is vrucht van de wedergeboorte ³⁰⁶.

Witsius' benadering is een andere dan die van Kohlbrugge, hoewel de nadruk op het Woord hen verbindt.

B. Smytegelt

Smytegelt omschrijft de wedergeboorte, die hij ook bekering noemt, als herschepping: 'eene almachtige daad Gods, eene scheppinge, een uit den dooden levendig te maken' ³⁰⁷. In Gods verkiezing is het 'sondetje' bepaald, waar en wanneer men wedergeboren zal worden ³⁰⁸. In een van zijn Catechismuspreken spreekt Smytegelt de wens uit, 'dat in Gods eeuwigen Raad en in het Boek des Levens mijne en uwe namen ten leven mogen zijn opgeschreven; en dat gy in de loopbaan van uw leven / zoo een sondetje heugen moogt / dat gij bereids gekregen hebt / of nog krijgen zult / dit geestelijk leven' ³⁰⁹. Twee dingen vallen ons op. Het eerste is dat ook Smytegelt uitgaat van een wedergeboortebegrip in engere zin. Het tweede dat opvalt is zijn wensende wijs. Toch kan hij ook een andere route volgen. Dat is de weg van de oproep, weliswaar niet tot geloof, maar om de middelen te gebruiken. Zielsverandering, zegt hij, is iets anders dan de (on-middellijke) verandering van water in wijn. God bindt de mens aan Zijn genademiddelen, Hij overtuigt en nodigt hem ³¹⁰. Hoge verwachting heeft Smytegelt van de wekroep van het Woord. Doden zullen horen! 'Is dat wel apparent, dat die dooden dat hooren zullen?' Zijn antwoord luidt: 'Het was niet zeer apparent / dat de muren van Jericho zouden omvallen / op

³⁰¹ Ib. In zijn *Oeffeningen over De Grondstukken*, 443, zegt hij: 'Dat leven nu schijnd zijn aanvang te nemen van een nieuw licht door den Geest in de Ziele aangestoken'. Zie *Exercitationes Sacrae*, 441. Vgl. D.J. de Groot, o.c., 136.

³⁰² Id., 154. Deze zienswijze staat in een zekere spanning met wat wij Witsius in ons vorige hoofdstuk hoorden betogen inzake de onmiddellijke werkingen van de Geest.

³⁰³ Id., 155.

³⁰⁴ Id., 154.

³⁰⁵ C. Graafland, *Zekerheid*, 165.

³⁰⁶ J. van Genderen, o.c., ib.

³⁰⁷ Aang. in M.J.A. de Vrijer, *Ds. Bernardus Smytegelt en zijn "Gekrookte Riet"*, 106v. Vgl. T. Brienens, 'Bernardus Smytegelt (1665-1739)', in *De N. R.*, 223. In *Des Christens Eenige Troost in leven en in sterven*, 383, spreekt Smytegelt van het door God gewerkte 'beginseltje van het geloove'.

³⁰⁸ T. Brienens, ib.

³⁰⁹ *Des Christens Eenige Troost*, 42v.

³¹⁰ M.J.A. de Vrijer, o.c., 184v.

het rondom gaan der stad / en echter vielen zij (...). Wij moeten dat maar navolgen / wat God ons gebiedt / de middelen gebruiken en dan des Heeren zegen afwachten³¹¹. Uitdrukkelijk noemt hij het Woord Gods het zaad der wedergeboorte³¹². God gebruikt overigens ook kloppingen in het geweten, tegenspoeden, zegeningen, en zelfs dromen over hemel- en helleleven³¹³. Terzijde wijzen wij erop dat volgens Smytegelt de wedergeboorte vanaf de natuurlijke geboorte als een zaad in het hart kan sluimeren, totdat het door Gods genade tot ontkieming komt. De blijken daarvan in het kinderleven bestaan uit vonkjes en sprankeltjes van devotie, tere en oprechte liefde tot God en tot de Heere Jezus en vurige gebedjes³¹⁴.

Smytegelts opvatting over de wedergeboorte in engere zin deelt Kohlbrugge niet. De hoogschatting voor het Woord is daarentegen geheel in zijn geest.

J. Verschuir

Verschuir vindt dat 'Bevindingen van de kragdadige Roeping / Wedergeboorte en 't Gelove so nauw met malkander overeenstemmen / dat daar uyt gemakkelijk af te nemen is / datse gereedt malkander volgen en als vervangen / schoon in Order dus moeten geschikt worden / en het een sonder het ander niet syn kan'³¹⁵. Zonder dat hij de systematiek in de heilsorde wil loochenen, gaat zijn sympathie toch blijkbaar uit naar de bevinding ervan. In de bevinding liggen roeping, wedergeboorte en geloof aan elkaar vastgekoppeld. Elders werkt hij dit uit. De roeping geschiedt niet alleen uitwendig door het Woord, maar ook door de krachtdadige werking van de Geest, Die het hart opent. Zo wordt het nieuwe leven der wedergeboorte gewerkt, waardoor het verstand wordt verlicht en men de 'Wegen Godts hertelyk / geestelyk en bevindelyk' gaat verstaan. Zulken gaan 'regtmatic en gevoelig van haar elendestaat oordelen' en beseffen, hoe nodig Jezus is tot redding, 'onderwerpende sig haar Wille ter gehoorsaamheit des geloofs aan Jesus / omdat hy haar is tot Regtveerdigmakinge en Heiligmakinge / met verlocheninge van alle eigen gerechtigheit en kragt / om door hem alleen verlost en bewrogt te worden'³¹⁶.

De zesde 'tZamenspraak' van Verschuirs *Waarheit in het Binnenste* bevat een exposé over de wedergeboorte dat ons nog wat nadere informatie verstrekt. De krachtdadig geroepen 'door des Heren Woordt en Geest worden door dit middel wedergeboren, en verkrygen de beginselen van een nieuw leven'³¹⁷. De wedergeboorte is 'in 't wesen der sake het selfde' als de bekering, maar verschilt er toch van³¹⁸. Door de wedergeboorte worden wij vernieuwd, door de bekering worden wij 'van weg verandert', welke verandering bestaat in het sterven van de oude, en het

³¹¹ *Maandagsche Katechisatiën*, 24v.; vgl. id., 31: 'Men moet naarstig onder het woord van God komen / en smeecken / dat het nu het stondejtje mogt zijn van onze bekeering', en men moet 'veel verkeerren met vrome menschen / om te zijn onder hun gebed en onder hunnen vermaningen'.

³¹² Id., 28. Vgl. *Des Christens Eenige Troost*, 384.

³¹³ T. Brienens, o.c., 225.

³¹⁴ Ib. De notie van het sluimerende zaad der wedergeboorte treffen wij ook aan bij o.a. Saldenus. Zie G. van den End, *Guiljelmus Saldenus (1627-1694)*, 48. Een verwante gedachte kwamen wij tegen bij Kohlbrugge, die echter nadrukkelijk spreekt over het uitgestrooide zaad van het Woord, dat God tot ontwikkeling brengt (zie bij noot 43).

³¹⁵ *Waarheit in het Binnenste*, 216.

³¹⁶ *Belydenis-Predikatie* (toegevoegd aan *Waarheit in het Binnenste*), 635v.

³¹⁷ *Waarheit in het Binnenste*, 178. Vgl. voor de bemiddeling van het Woord, 184v.

³¹⁸ Id., 180.

opstaan van de nieuwe mens ³¹⁹. Door de wedergeboorte wordt ons het geestelijk leven meegedeeld. Bij het ontvangen hiervan is de mens 'louter lydelyk', hij 'kan er niets aan toebrengen'³²⁰. Zoals een pasgeboren kind 'teder op des moeders schoot en aan haar borsten gequeekt moet worden: so ook dese nieuws geboorne wordt teder aangequeekt door waarheden / en beloften enz. opdat hy opwasse'³²¹.

Het gaat Verschuier niet om beschouwingen of 'blote Bevattingen' omtrent de wedergeboorte, maar om bevindelijke kennis ³²². Waaruit deze bevindelijke kennis van de wedergeborene bestaat, komt samengevat hierop neer: de oprechte belijdenis dat men voorheen dood was 'in 't goede en krielende in 't quade'³²³; de ondervinding, van deze dood te zijn gered ³²⁴; de ondervinding van liefde tot heiligheid en liefde tot het gezelschap van de vromen, 'om met haar daar de tale Canaans te spreken', met elkaar te bidden, het Woord te onderzoeken en 'malkanderen veelsins op te wekken door het singen van Psalmen en geestelyke liederen / met verstandt / aandacht / heilige toepassingen op haarselvs / met eerbiedigheit / om 'er Jesus in en door te vinden'³²⁵; de ondervinding dat men zelf 'het Niet en Godt het Al geworden is'³²⁶; de ondervinding van allerlei 'wisselvalligheden, gestalten en ongestalten'³²⁷; de ondervinding van 'een hertelyke lust aan den Hemel', want terwijl voor de dode zondaar de hemel geen hemel zou zijn, 'also (hij) onder soveel millioenen van volmaakte Fynen, en oneindige hemelsche Hosannaas en Halelujahs, het voor eeuwig niet soude kunnen uytharden', is de overdenking daarvan voor de wedergeborene 'heuglyk', de 'voorsmaakjes onbegrypelyk / de verwagtinge heerlyk / en het Hemelsch werk haar geluksalig'. Dit is het wat de wedergeborene ondervindt, zoals in het hele Woord van God 'en insonderheit de Psalmen en 't Hogeliedt getoont wordt'³²⁸.

Als wij ons afvragen hoe deze benadering zich verhoudt tot die van Kohlbrugge, is dat wellicht met woorden van hemzelf te typeren. 'Dat de Heere 't al is, en wij nul - is eene waarheid; maar als men nu van die nulliteit wat maakt, en naar eene gestalte staat, waarin men dat voor zich zelven als met handen zou kunnen tasten, dat men zulk een niet is, dat men weg is, dat het ik aan een kant, en Gods ik het alles is: - dan is men toch ook al weër van de eenvoudigheid af - men behaagt zich zelven in zulk een gedwongen staat (...). Vleesch is vleesch - een mensch een mensch, en hij wil zo gaarne niet mensch, maar een engel zijn (...)'³²⁹. Het verschil is dunkt ons vooral gelegen in het feit dat de wedergeborene mens bij Verschuier zijn bevinding bijna opzichtig weet (moet weten) uit te stallen. Kohlbrugge's bevinding is veel minder introvert. Wij vergeten intussen niet dat het Verschuier in de ondervinding erom gaat, daar Jezus in te vinden, en dat ook hij het nieuwe leven omschrijft als geloofsgehoorzaamheid aan Christus, tot rechtvaardiging en heiliging. Wij krijgen echter de

³¹⁹ Id., 266v.

³²⁰ Id., 180.

³²¹ Id., 181.

³²² Id., 193.

³²³ Id., 194.

³²⁴ Ib.

³²⁵ Id., 195. Vgl. voor de geestelijke liederen, J.C. Kromsigt, *Wilhelmus Schortinghuis*, 119.

³²⁶ Id., 196.

³²⁷ Ib.

³²⁸ Id., 197v.

³²⁹ *Brieven-Böhl*, 83.

indruk dat deze omschrijving weinig doorwerkt in het geheel van zijn sterk introverte wedergeboortebeschoouwing.

W. Schortinghuis

Ook Schortinghuis houdt, in sterke affiniteit tot Verschuier, wedergeboorte, vernieuwing, geloof en bekering bijeen ³³⁰. Hij noemt de wedergeboorte een 'bevindelijke geloofs-overgang', die plaatsvindt wanneer 'een overtuigde en verlegene / waarlijk over zijne zonden bekommerde zondaar / als een geheel ellendige en gansch ontblootte / met verlooeheninge van alle eigene gronden en steunselen / alleen uit vrije genade / den alleen genoegzamen / gepasten en bereidwilligen Heiland Jezus Christus alleen en geheel / om niet omhelst en aanneemt / tot verzoeninge / heiligmakinge en eeuwige behoudenis' ³³¹. Ook in deze omschrijving is de overeenkomst met Verschuier treffend ³³².

Opmerkelijk is dat Schortinghuis de inplanting in Christus niet aan het geloof laat voorafgaan, maar erop laat volgen. Door de 'toevluchtneming en omhelzing des geloofs van dien gezegenden Middelaar des Verbonds' wordt de zondaar 'met Hem vereenigd / in Hem ingeëntet en geplant', en ontvangt en ondervindt hij het nieuwe geestelijke leven der genade, om voortaan niet meer voor zichzelf, maar voor Christus te leven ³³³. Zo wordt alles nieuw. Het verstand wordt verlicht, zodat men 'op eene geestelijke en onderscheidene wijze bevindelijk' God, zichzelf en 'Jezus in zijne weergalooze schoonheid / dierbaarheid en alles overklimmende heerlijkheid' leert kennen ³³⁴. Het 'oordeel' wordt 'opgeklaard en gezuiverd' en de wil gebogen om de Heere te kiezen en te beminnen ³³⁵. Ogen, tong, handen en voeten worden wapenen der gerechtigheid ³³⁶.

Als 'Geoefende' - een van de gesprekspartners in de gefingeerde samenspraak - deze omschrijving heeft geboden, krijgt 'Begenadigde' het verzoek, 'daaromtrent nu eens nader berigt' te doen vanuit 'eigen bevindinge'. Waarop 'Begenadigde' reageert: 'Zeer gaarne wil ik daar aan. En och of het nog een middel was, om (...) andere daardoor uit te lokken' ³³⁷. Eerst vertelt deze dan over 'eenige dingen / die als 't ware aanleiding en gelegenheid' gaven tot de 'merkelijken overgang' ³³⁸: indrukken van God en Christus, zielsuitgangen naar Hem, liefde tot Gods volk, gezicht op eigen

³³⁰ *Het Innige Christendom*, 314.

³³¹ Ib. Overigens valt het op dat hij in zijn *Nodige Waarheden in het herte van een Christen*, in heel het hoofdstukje over de wedergeboorte (55-57) wel uitvoerig over het innerlijke Geesteswerk spreekt, maar zwijgt over het geloof in het Woord. Van het Woord maakt hij alleen terloops melding, wanneer hij aandringt op nauwkeurig onderzoek 'by onbedrieglyke merktekenen uit Gods Woord', of men 'wel waarlik wedergeboren' is.

³³² J.C. Kromsigt, *Wilhelmus Schortinghuis*, 123, wijst op de sterke overeenkomst tussen Verschuiers *Waarheit in het Binnenste*, dat in 1735 verscheen, en Schortinghuis' *Het Innige Christendom*, dat het licht zag in 1740, 'met dit verschil, dat 't laatste meer is een beschrijving van het christelijk leven, 't eerste een geregelde uiteenzetting van de orde des heils'. Ook beider gedichten vertonen veel overeenstemming (id., 41). Beiden waren krachtige voorstanders en bevorderaars van gezelschappen en oefeningen (id., 119, 123, 138).

³³³ *Het Innige Christendom*, 314v.

³³⁴ Id., 315.

³³⁵ Ib.

³³⁶ Id., 316.

³³⁷ Ib.

³³⁸ Ib.

zondigheid, zuchten om verbrijzeling en enig zicht op Christus' dierbaarheid³³⁹. Daarop volgde 'de merkelijke overgang zelf'. Hij wil er zich nu niet mee inlaten 'om juist te bepalen of er voor deze merkelijke / doorbrekende en klare overgang niet al waarachtige beginselen der genade en des geestelijken levens' in zijn hart geweest zijn, 'gelijk ik doch ook denke'³⁴⁰. Hierna wordt dan een gedetailleerde verslaggeving geboden van de 'merkelijke overgang', die plaats vond toen hij 'op zekere tijd des morgens ontwakende' zeer gevoelig over zijn ongevoeligheid was³⁴¹. Hij zuchtte wel, maar 'niet regt bewogen'. Doch nadat hij zich tot het onderzoek der 'Goddelijke schriften' had begeven, werd hij 'schielijk en zeer onverwacht / als in een oogenblik gansch overstelpt met vele tranen / bewegingen en innerlijke ontroeringen des gemoeds'³⁴². Daarop zag hij zijn 'helwaardige nietigheid en verdoemelijkheid', tot beschamens toe. 'In dezen zelven oogenblik wierde ik / ô wonder! levendig en met vele opgeklaardheid en licht ingeleid in het gezigte' van de majesteit Gods in Christus, zodat 'mijne gansche ziele tot dien zaligen God en dierbaren / oververwonderings waardigen Heere Jezus' uitging³⁴³. Deze lieflijke 'ontdekkinge Gods' was van dien aard, dat hij niet anders kon dan 'gedurig luidkeels / met herhalinge en met vele hartelijke bewegingen en dierbare / immer mij zoo zoete hartetranen van verwonderinge / liefde en blijdschap / uitroepen en opheffen met dien zaligen J. van Lodensteijn:

Och! dat aller menschen tongen,
 Aller eng'len wakkerheid,
 t'Zamenspanden, t'zamen zongen,
 Jezus lof en heerlijkheid!
 Waakt op hart, mond en hand,
 Waakt op mijn cyter; want
 Jezus is te lieven, lieven, loven;
 Waakt al op, hier is stof,
 Zingt zonder einde Jezus lof³⁴⁴.

Het treffende hierbij is ten eerste dat Schortinghuis wel denkt dat er vóór deze overgang al beginselen van genade en geestelijk leven aanwezig waren, maar de vraag openlaat hoe deze beginselen zich dan precies verhouden tot de 'merkelijke overgang'. Is deze merkelijke overgang ook de werkelijke en eigenlijke? Of gaat de werkelijke aan de merkelijke vooraf? Deze vraag heeft kennelijk zijn belangstelling niet³⁴⁵. Het demonstreert een zekere onverschilligheid ten opzichte van de schoolse

³³⁹ Id., 317v.

³⁴⁰ Id., 318.

³⁴¹ Ib.

³⁴² Id., 319.

³⁴³ Id., 320.

³⁴⁴ Id., 321. Het gedicht is de laatste strofe van het bekende 'Hoog! omhoog! mijn ziel / na boven', uit J. Van Lodenstein, *Uytspanningen*, 156-159. Van Lodensteins strofe begint echter niet met "Och", maar met "Ah"; de zevende regel luidt in de authentieke tekst: 'Jezus is te loven, loven / loven'. In de laatste regel wordt in de door ons gebruikte uitgave van *Het Innige Christendom* ten onrechte "einde" i.p.v. "einden" gespeld. In de tweede druk staat correct: 'Zingt zonder eynden Jezus lof', waarbij "eynden" dient te worden opgevat als een werkwoord (eindigen). Zie voor Schortinghuis' "tranen", M.J.A. de Vrijer, *Schortinghuis en zijn analogieën*, 96v.

³⁴⁵ J.C. Kromsigt, o.c., 164, verwijt Schortinghuis, dat hij 'verwarrend' over de wedergeboorte spreekt. 'Dit laatste heeft hij - aldus Kromsigt - trouwens met alle schrijvers uit dien tijd gemeen'.

behoefte tot ontrafeling. Ten tweede blijkt dat Schortinghuis de wedergeboorte niet wil abstraheren van het geloof. Wedergeboorte is geloofsovergang in Christus. Net als bij Verschuier krijgt daarbij echter het gevoel een onevenredig grote plaats.

Onze conclusie is dat er ondanks duidelijke raakvlakken - waarbij met name valt te denken aan beider desinteresse met betrekking tot scholastische vragen en aan hun christocentrische invulling van de wedergeboorte - toch een beduidend klimaatverschil heerst tussen Schortinghuis' wedergeboortebesouwing en die van Kohlbrugge. Naar ons oordeel wordt dit vooral veroorzaakt door hun uiteenlopende visie op het Woord. Bij Schortinghuis geschiedt de wedergeboorte wel rond het onderzoek der 'Godelijke schriften', maar bij de bevrijdende 'overgang' lijkt het Woord meer aanleiding dan bron. Het eigenlijke speelt zich af in het gevoelsleven. Weliswaar is de Geest daarvan de auteur, maar de plaats van het levenwekkende beloftewoord blijft onduidelijk. Voor Kohlbrugge is nu juist het "vreemde" Woord van de Geest, dat neerdaalt in het hart en dit hart "binnenstebuiten" keert, doorslaggevend. De verhouding tussen het *Christus extra nos* en het *Christus in nobis* - voor Kohlbrugge en de reformatoren zo kenmerkend - is bij Schortinghuis uit balans ten koste van het eerste. Het zal hiermee samenhangen dat Schortinghuis' wedergeboortekonceptie een onmiskenbaar antropocentrische indruk achterlaat. De wedergeborene mens treedt onverhuld voor het voetlicht. Bij Kohlbrugge daarentegen treft ons een diepgaande reserve jegens de wedergeborene mens. Zijn wedergeboorteleer heeft een sterk theocentrische spits.

Th. van der Groe

Volgens Van der Groe volgt de wedergeboorte op het geloof. Zij vloeit voort uit de geloofsvereniging met Christus³⁴⁶. In tegenstelling tot zijn tijdgenoot Comrie hanteert hij de constructie van de *habitus* en de *actus fidei* niet, al is de daarin uitgedrukte gedachte hem niet geheel vreemd. Met C. Graafland is te zeggen dat Van der Groe, die in het geheel niet wijsgerig denkt, veel meer uitgaat van de geloofsdaad. 'Wel spreekt hij over een "hebbelijk" grondbeginsel van het geloof, waaraan het te danken is, dat de gelovige nooit tot wanhoop komt, ook noemt hij het een enkele maal het "zaadachtelijk" geloof, dat aan de bekering voorafgaat, maar deze aspecten treden in het geheel van zijn geloofsbesouwing nauwelijks naar voren. Centraal staat de bewuste geloofsvereniging met Christus'³⁴⁷. Dat voor Van der Groe de wedergeborene het nieuwe schepsel in Christus is en de wedergeboorte bijgevolg heel dicht bij de rechtvaardiging komt te staan, doet ons direct aan Kohlbrugge

³⁴⁶ *Verzameling van veertien nagelaten Biddags-Predikatiën*, 129. Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 242; T. Brien, 'Theodorus van der Groe (1705-1784)', in *De N. R.*, 289.

³⁴⁷ Graafland, *Zekerheid*, 241v. Zie Th. van der Groe, *De waarachtige bekering*, 11: 'Daarom is het Gods grote en voornamelijk werk, als Hij een zondaar bekeert, hem allereerst door de Geest des geloofs met Christus te verenigen'. Vgl. *Toetssteen II*, 141: 'Ziet / waar de Geest is / aldaar is ook het geloof, en waar het geloof des Geestes is / daar moet ook zekerlijk eene ware gemeenschap met Christus zijn; want het geloof is als de hand der ziele / die Hem aangrijpt. Daardoor treden wij geheel uit ons zelve (...) en leven alzoo in Hem en door Hem'. Vgl. ook *Verhandeling over Hosea II*: 4, 47, 53, 56. Zie voor het geloof als 'nieuw kiemkrachtig zaad' of 'grondbeginsel', *De waarachtige bekering*, 4. Zie voor de ingestorte 'hebbelijke genade des Heiligen Geestes', id., 22. Vgl. *Toetssteen II*, 322, waar Van der Groe gewag maakt van het geloof dat door de Heilige Geest 'diep geworteld' in het hart zit (evenzo, id., 302). Zie ook *Verzameling van een tiental Godvruchtige Predikatiën*, 67.

denken, te meer wanneer wij vernemen dat de geloofsvereniging met Christus sterk wordt bepaald door het geloof in de beloften Gods ³⁴⁸.

A. Comrie

Comrie omschrijft in zijn *Eigenschappen* de wedergeboorte als volgt. 'In naauweren zin, beteekent het dat almachtig, krachtdadig en onwederstaanlijk werk Gods, waardoor de uitverkoren zondaar van dood, levend gemaakt wordt; in dezen naauweren zin leeren onze godvruchtige Godgeleerden, dat al het voorbereidend werk als eene oorzaak moet buiten gesloten worden, en dat de wedergeboorte in dit opzicht vóór het geloof moet gesteld worden, als de wortel en het beginsel, uit hetwelk het ware geloof voortspuit; want is het geloof eene levende daad en werkzaamheid van de ziel, zoo veronderstelt zulks, in de orde der natuur, leven, om zulks te kunnen oefenen. Maar het woord beteekent in eenen ruimeren zin niet alleen de levendmaking van den zondaar, maar ook het herstellen van Gods beeld in hem, en de volmaking van het werk Gods in de ziel; in welk opzicht het in zich sluit geloof, bekeering en alle andere genade des H. Geestes, die uit deze bron voortvloeit'³⁴⁹. Tot 'staving' verwijst Comrie naar de grote Calvijn, naar de godzalige Voetius en naar Witsius. Het curieuze is dat Comrie de volgorde wedergeboortegeloof van toepassing acht zowel op de wedergeboorte in engere zin als op de wedergeboorte in ruimere zin. In het eerste geval noemt hij de wedergeboorte: wortel en beginsel van het geloof, in het tweede geval: bron. Dat Calvijn in het laatste geval de orde omkeert, blijft onvermeld. Evenmin rept Comrie van het feit dat het nu juist déze volgorde geloof-wedergeboorte is, die de evidente hoofdlijn van Calvijns wedergeboortekonceptie uitmaakt.

Op de vraag waarin de wedergeboorte in engere zin zich nu principieel van de wedergeboorte in ruimere zin onderscheidt, geeft Comrie in zijn *Eigenschappen* geen rechtstreeks antwoord, want hij verklaart aanstonds: 'Doch wij zullen het woord in dezen ruimeren zin nemen'³⁵⁰. Daarvan zegt hij dan vervolgens: 'God brengt op eene onbegrijpelijke wijze zijn Woord, hetwelk het zaad van de wedergeboorte is, in 's mensen hart, aldaar indrukkende de ware zaak van dat Woord'³⁵¹. Hiermee is het aandeel van het Woord, althans bij de wedergeboorte in ruimere zin, gewaarborgd. Niettemin volgt dan een passage die voor verrassingen stelt. In de eerste plaats vanwege het feit dat Comrie nu toch, tegen zijn uitdrukkelijke verklaring in, de wedergeboorte in engere zin ten tonele voert. In de tweede plaats vanwege de manier waarop hij de betekenis van het Woord daarbij beschrijft. Op de vraag wat dit zaad 'eigenlijk' is, antwoordt hij namelijk: het is 'een levendmaken door Gods almachtige kracht, dat Woord vergezellende'³⁵². Het zaad is strikt genomen dus niet het Woord zelf, maar 'een levendmaken'. Waarin bestaat deze levendmaking? Deels in een levendmaken van het licht van natuur en geweten dat in dodelijke

³⁴⁸ Id., 242. Vgl. ook *Toetssteen II*, 304v.: eerst ontmoeten de uitverkorenen 'de verkondiging des H. Euangeliums', en 'ziet / dan komt nu zijn Geest'. Het Evangelie is 'Gods blijvend zaad in het harte / waar het geloove uit moet wassen / en het hemelsch licht / waar de H. Geest het geloove door komt ontsteken'.

³⁴⁹ *Eigenschappen*, 179.

³⁵⁰ Ib.

³⁵¹ Id., 180.

³⁵² Id., 181.

gerustheid ligt te slapen, deels in 'een bijzetten van klem en kracht aan hetgeen gezien wordt door den Heiligen Geest, met en overeenkomstig het Woord werkende'. Dit levendmaken is 'ook een onwederstaanlijk vatbaar maken van het hart, om datgene, hetwelk door het licht van het geweten (sc. het gewekte geweten) en het Woord ontdekt wordt, toe te stemmen zonder schroom. In dit opzigt wordt het beginsel des levens aldaar eerst als dat zaad in de ziel gelegd, de Geest Gods het Woord des Evangelies makende niet alleen de wijsheid, maar de kracht Gods tot zaligheid (...)'³⁵³.

Als wij Comrie goed verstaan, doet hij een poging om een spanning te vertolken. Enerzijds wil hij de Geest der wedergeboorte dicht bij het Woord houden, anderzijds is er toch sprake van een primaire levendmaking, waarbij nieuw leven als zaad in de ziel wordt gelegd, zodat de ziel wordt vatbaar gemaakt. Zonder dat het Woord hier van de Geest echt wordt geïsoleerd, valt toch wel zware nadruk op 'het beginsel des levens' dat de Geest eerst inplant. Wij krijgen de indruk dat Comrie graag volgorde denkt: eerst wedergeboorteleven door de Geest - de rol van het Woord hierbij wordt wel genoemd, maar blijft tamelijk formeel -, vervolgens het geloof.

Typerend is zijn antwoord op de vraag *hoe* nu het zaad der wedergeboorte in het hart wordt gebracht. Wat het inwendige aspect betreft, zegt hij dat dit 'voor ons schijnt verborgen te zijn'³⁵⁴. Weliswaar voegt hij er nog aan toe dat het beter gevoeld dan beschreven kan worden, maar het woordje 'schijnt' achten wij onthullend. Voor een beschrijving schrikt hij, zoals wij nog zullen zien, dan ook niet terug. Op 'de uitwendige zaken' lettend, geeft hij een opsomming van diverse wijzen waarop het wedergeboortezaad tot ons komt. Hij noemt dan de godvruchtige opvoeding, het getuigenis van wedergeborenen, een kloppend geweten, nachtelijke dromen, een invallende spreuk (zoals: 'Uitstel, zelden wel'), verdrukking, bekering van 'medgezel' bij wien men menigmaal zonde gepleegd heeft', het inzicht slechts letterkennis te bezitten, nieuwsgierigheid zoals van Zacheüs, de verrassing dat men door 'de middelen' die men wil bespotten, 'in het hart gepriemd wordt' en de vermaningen van overleden ouders en vrienden ³⁵⁵. Merkwaardigerwijs blijft de rechtstreekse vermelding van Schrift en verkondiging achterwege.

Woord en prediking ontbreken al evenzeer in de - thans uitvoeriger geformuleerde - definitie die nu volgt. Dit levend maken 'is eene almachtige, onwederstaanlijke scheppende daad van den Drieëenigen God, Vader, Zoon en H. Geest, waarin het uitverkoren vat, den uitverkoren mensch, de eerste kiemen van het nieuwe schepsel ingelegd worden; zoodat hij als een embryo (mensenkiem) in 's moeders ligchaam leeft, en al de deelen van een' mensch wezenlijk heeft, ofschoon het nog niet tot die volmaaktheid gekomen is, waartoe het naderhand zal gebragt worden. Dit, mijne aandachtigen! schijnt ons toe (want zedigheid past hier bijzonderlijk) geleerd te worden door den H. Geest (...)'³⁵⁶. Waar de Geest deze 'eerste levende kiemen van het nieuwe schepsel' heeft ingeplant, 'geschiedt er vereeniging tusschen Christus en dat levend gemaakte onderwerp', welke vereniging door 'onze braafste Godgeleerden' is aangemerkt als 'eene lijdelijke vereeniging'³⁵⁷.

³⁵³ Ib.

³⁵⁴ Id., 182.

³⁵⁵ Id., 182-186.

³⁵⁶ Id., 187v. Wel citeert Comrie Joh. 5:25 ("... doden zullen horen..."), maar dit speelt hier verder (nog) geen rol.

³⁵⁷ Id., 188.

Antropologisch denkt Comrie dus eerst aan een *kiem* van het nieuwe schepsel, maar daarbij laat hij toch ook niet na om van de formering van een *nieuw schepsel* te spreken. Hij noemt dit 'de nieuwe mensch, het nieuwe hart, de Goddelijke natuur, welke deelachtig wordt gemaakt niet door instorten van Goddelijke eigenschappen, maar door gelijkvormig maken met de mededeelbare eigenschappen Gods', waarbij hij denkt aan kennis, gerechtigheid en heiligheid ³⁵⁸. In dit nieuwe schepsel is 'eene hebbelijkheid, een levend vermogen, om te kunnen werken door de Goddelijke medewerking'³⁵⁹. De 'werkoorzaak' van deze geboorte is niemand minder dan 'God zelf door den Geest'³⁶⁰, hetgeen reeds duidelijk was uit de definitie. De 'middeloorzaak' is 'het eenvoudig woord Gods, in den Bijbel beschreven' en in de prediking uitgelegd ³⁶¹, hetgeen uit de definitie nog niet was gebleken en daar dus geen plaats in krijgt. Aan dit voor Kohlbrugge zo centrale aspect schenkt Comrie slechts marginale aandacht.

In zijn Catechismusverklaring vinden wij de essentie van wat wij tot nu toe hebben gevonden terug. Ook daar krijgt het Woord in de wedergeboorte wel een plaats, maar slechts een ondergeschikte. Het is nadrukkelijk middel, niet meer dan dat. De wedergeboorte is een onwederstandelijk en onmiddellijk werk Gods - zonder voorbereiding en bijdrage van de mens -, waaraan Comrie dan tussen haakjes toevoegt: '(schoon Hij het Evangelie gebruikt, zoo is het niet het Woord zelf, maar Gods onmiddellijke kracht in hetzelfde, die de ziel aanraakt en wederbaart)'³⁶². Het is God Die 'het leven en het geloof beide tegelijk instort', heet het dan tot onze verrassing ³⁶³. Maar hierop dient men zich niet te verkijken. Want blijkens het vervolg bedoelt hij met dit synchrone geloof beslist niet de daad van het geloven, maar de hebbelijkheid ervan; niet de actus, maar de habitus. Zodra het over de verhouding van levendmaking en daadwerkelijk geloven gaat, is er geen sprake van gelijktijdigheid, maar is Comrie wel degelijk alles gelegen aan de volgorde leven - geloof.

Wij hebben hierbij te bedenken in welk raamwerk Comrie's stellingname staat. Het is zijn polemieek met pelagianisme en remonstrantisme. Met gestage kracht houdt hij tegenover hen staande dat de inlijving in Christus aan de geloofswerkzaamheid van het aannemen voorafgaat ³⁶⁴. Geen daad zonder leven ³⁶⁵. Geen 'geloven' zonder 'geloof'³⁶⁶. 'Onthoud het in het vervolg: *geloof* geeft te kennen de genade des geloofs of de ingestorte hebbelijkheid, maar *gelooven* geeft te kennen, de werkzame

³⁵⁸ Id., 186v. Vgl. A.G. Honig, *Alexander Comrie*, 194.

³⁵⁹ Id., 217.

³⁶⁰ Id., 195.

³⁶¹ Id., 196.

³⁶² *Katechismus*, 359. Deze formulering bevestigt ons in onze eerder gelanceerde mening, dat Comrie met de onmiddellijkheid van het Geesteswerk niet uitsluitend doelt op het feit dat de Geest zonder menselijke bemiddeling te werk gaat, maar er ook mee wil aangeven dat het eigenlijke wel in samenhang met het Woord, maar toch per se niet door het Woord geschiedt. Niet het Woord zelf doet het, maar Gods onmiddellijke kracht in het Woord. Ofschoon wij ook de reformatoren en Kohlbrugge hoorden spreken van de onmacht van het Woord op zich en van de soevereiniteit van de Geest, krijgen wij toch de indruk dat de accenten anders liggen. Voor hen staat de onopgeefbare eenheid voorop, voor Comrie de tweeheid. Interessant is in dit verband de visie van H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek IV*, 440.

³⁶³ Id., 360.

³⁶⁴ Id., 367, 371. Vgl. G.H. Leurdijk, *Twee pastorale brieven van Alexander Comrie* ('Inleiding'), 18.

³⁶⁵ Id., 370.

³⁶⁶ Id., 381. Vgl. H. Vekeman, o.c., 28v. Een verwante visie treft men aan bij Gomar. Deze onderscheidt het habituele geloof en het actuele geloof. Zie G.P. van Ilterson, *Franciscus Gomar*, 359; C. Graafland, *Zekerheid*, 87v.

daden, uit dat geloof voortkomende'³⁶⁷. Niet voor niets hebben 'de bovennatuurkundigen' hierop een regel gebouwd: 'Is het vermogen weg, zoo houdt de dadelijkheid of de daad op'³⁶⁸. Wat is nu deze hebbelijkheid? Comrie antwoordt dat het een door God geschonken vermogen is, en definieert: 'Deze hebbelijkheid uit Christus tot de uitverkorenen voortvloeiende, en in hunne harten ingeplant zijnde in en door de mededeeling van het geestelijk leven en van de nieuwe natuur, is alleen het middel, door 't welke Christus de ingang in de harten der uitverkoornen voor zich maakt (...) en ook het middel, waardoor de ziel wedergeboren wordt'³⁶⁹.

De habitus vloeit dus uit Christus voort, wordt als vermogen ingeplant in en door de mededeling van geestelijk leven en vormt de toegangspoort voor Christus en het middel tot Zijn wederbarend werk. Niet het (geloofde) Woord is hierbij het middel tot de wedergeboorte, maar het ingestorte geloofsvermogen. Dat is begrijpelijk, want Comrie is juist op zoek naar het antwoord op de hem intrigerende vraag, hoe het ooit tot geloof in het Woord kan komen. Zijn antwoord is: door middel van de habitus. Hierdoor wordt men wedergeboren en is de mogelijkheid geschapen tot daadwerkelijk geloven. Het verwarrende is echter dat de habitus enerzijds wordt voorgesteld als het gevolg van de inplanting van het geestelijk leven en anderzijds als het middel waardoor de Geest Zijn wederbarend werk verricht. De vraag hoe er sprake kan zijn van geestelijk leven vóór de wedergeboorte, en van welke kwaliteit dit onwedergeboren geestelijk leven dan is, laat Comrie onbeantwoord. C. Graafland schrijft mild: 'In zijn spreken over de wedergeboorte is Comrie niet helemaal duidelijk'³⁷⁰. Naar ons gevoel blijkt op momenten als deze het eigenlijke gewicht van het zoëven als onthullend aangeduide woordje "schijnt". Het innerlijk werk van de Geest *schijnt* verborgen, maar *is* het voor Comrie toch niet voluit. Hij doet althans een poging om het geheim te ontraadselen. Het resultaat is echter teleurstellend, tenzij men de abstractie van een onwedergeboren geestelijk leven acceptabel acht. Wij zijn van mening dat de soberheid van de reformatoren en van Kohlbrugge, waarmee zij het geheimeniskarakter van de wedergeboorte en de verborgen samenhang van Woord en Geest eerbiedigen, meer zeggingskracht heeft dan Comrie's acribie.

Men kan zich afvragen wat nu eigenlijk de zin van Comrie's habitus-leer uitmaakt. Zijn intentie is wel duidelijk. Hij wil ermee aanduiden dat geloven geen menselijk maakwerk is, doch wonder van de scheppende Geest ³⁷¹. Maar deze werkelijkheid is zowel bij de reformatoren als bij Kohlbrugge volstrekt evident, zonder een zweem van Comrie's filosofische hulpconstructie. Wij vallen J.G. Woelderink bij: 'Wat Comrie wenscht te bestrijden, is dus juist, maar hij had de theorie van het geloofsvermogen daarvoor niet nodig (gehad). Dat had hij ook zonder deze theorie kunnen

³⁶⁷ Ib. Zie ook Comrie's *Verzameling van Leerredenen II*, Voorreden XXV. Vgl. het art. over Comrie van R.A. Flinterman, in *Biogr. lexicon III*, 76v.; J.R. Beeke, *Personal assurance of faith*, 273.

³⁶⁸ Ib. J.G. Woelderink, *De Rechvaardiging uit het geloof alleen*, 181, laakt Comrie's scholasticisme, 'waardoor hij stellingen uit de metaphysica, d.i. de wijsbegeerte van Aristoteles, voor even vast beschouwt en geschikt om tot grondslag van zijn theologie gelegd te worden als het Woord van God zelf'.

³⁶⁹ Id., 383v. O.J. de Jong, *Nederlandse Kerkgeschiedenis*, 276, omschrijft deze habitus als het 'vermogen om open te staan voor de werking van het Woord'.

³⁷⁰ Graafland, o.c., 222.

³⁷¹ Zie *Katechismus*, 404. Vgl. C. Graafland, 'Alexander Comrie (1706-1774)', in *De N. R.*, 343; J.R. Beeke o.c., 276.

doen, terwijl hij door middel van deze theorie het rationalisme gesterkt heeft, dat de ondergang van het ware geestelijke leven beteekent³⁷².

Het negatieve bij-effect van Comrie's conceptie treedt naar ons inzicht bij uitstek aan het licht, wanneer wij hem nog eens expliciet ondervragen inzake de betekenis van het Woord. Stellig brengt Comrie dit in zijn wedergeboortebeschouwing ter sprake. Maar wij kunnen ons toch niet aan de indruk onttrekken dat het Woord eerst dan zijn nominale, formele betekenis verliest en een materiële rol gaat spelen, wanneer, zoals wij in ons vorige hoofdstuk al signaleerden, de actus van het geloof aan de orde is. 'Het *geloof* wordt in de mededeling van de nieuwe natuur, als deszelfs eerste en voornaamste deel, waardoor wij wedergeboren worden, in één punt des tijds ingestort; maar *gelooven* komt trapsgewijs tot zijne volkomenheid, van minder tot meerder, van zwakker tot sterker; en zoo (men lette op dit "zoo"! A. de R.) dienen al de middelen der genade, het Woord, het gebed, de prediking van het Woord, de sacramenten en de bijeenkomsten der heiligen, om als middelen door de medewerking des H. Geestes ons in het geloof op te bouwen³⁷³. Wij achten het een vergissing, wanneer Comrie beweert dat zijn voorstelling van zaken 'in overeenstemming' is 'met de leer der Hervormers'³⁷⁴.

Dat de distantie met Kohlbrugge groot is, vergt geen betoog. Alle behoefte tot scholastische ontleding en abstractie is hem vreemd³⁷⁵. Het is stellig geen toeval dat in de grotendeels letterlijk aan Comrie ontleende preekschets, die wij in ons vorige hoofdstuk releverden, juist deze Comriaanse zinswending ontbreekt, dat het manco van het 'natuurlijk geloof' dit is, dat het niet 'uit eene bovennatuurlijk ingestorte hebbelijkheid geoefend wordt'. Kohlbrugge volstaat met te zeggen dat dit natuurlijk geloof zich slechts op de letters, en niet op Christus laat vallen³⁷⁶. Dit is geen gering verschil. Overigens merken wij op dat er ook heel wat preken van Comrie voorhanden zijn waarin zijn habitus-constructie beslist niet domineert. In de *Eigenschappen* is zijn benadering doorgaans aanmerkelijk minder scholastisch dan in zijn *Katechismus*.

Conclusie

Kohlbrugge heeft met de Reformatie, Dordt en de Nadere Reformatie strikt gemeen de overtuiging dat de wedergeboorte een exclusieve scheppingsdaad Gods is. Wij behoeven hier niet te herhalen op welke punten Kohlbrugge's opvattingen qua essentie overeenstemmen met de reformatoren, inzonderheid met Luther.

³⁷² Woelderink, o.c., 181. Vgl. C. Graafland, 'Waarheid in het binnenste,' in J. van der Graaf (red.), *Een vaste Burcht*, 77. Grote waardering voor Comrie's habitus-leer heeft J.R.Beeke, o.c., 272-290.

³⁷³ *Katechismus*, 385v. Vgl. ook 402, 404v. Vgl. A.G. Honig, o.c., 199v.

³⁷⁴ Id., 387. Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 234: '(...) de grondconstructie van zijn denken verhinderde hem deze bronnen in hun eigen betekenis te verstaan'. O.i. valt dan ook veeleer te denken aan overeenstemming met meer scholastiek georiënteerde theologen als H. Zanchius, F. Gomarus en G. Voetius (zie C. Graafland, o.c., resp. 82, 88v., 151v.). Ook het Puritanisme zal hier van belang zijn. Zie R.W. de Koeijer, 'Pneumatologia'. Enkele aspecten van de leer van de Heilige Geest bij de puritein John Owen (1616-1683)', in *Th. Ref.* XXXIV (1991) 237. De *wedergeboortebeschouwing van Owen*, die o.i. sterke affiniteit vertoont met die van Comrie, acht De Koeijer toonaangevend in de Puriteinse traditie.

³⁷⁵ C. Graafland, 'Gereformeerde Scholastiek VI. De invloed van de Scholastiek op de Nadere Reformatie (1)', in *Th. Ref.* XXX (1987) 131: 'In Comrie ontmoeten wij de meest geprononceerde vorm van dienst van de Gereformeerde Scholastiek aan de christelijke gemeente'.

³⁷⁶ Comrie, id., 37. Kohlbrugge, *Heidelberger*, 94.

Ten aanzien
inzicht of acc
Kohlbrugge ve
van de na-refu
Woord, het gel
der Groe signa
treden het mees
377. Vooral bij
ziel ingestorte
toch ten opzic
antropologiser
en anderzijds
Graafland vind
tijd de neiging
Daarmee versc
vraag of men v
Reformatie tot
het belijden va
gericht, een ho
beking³⁸². W
raakt, en dat he

In een recen
verschuiving i
Nadere Reform
context van de
aard dat men
geloofszeke
staan en ging
centrum - de
geboorte -. De
erger maken in

³⁷⁷ De onderschei
gebruikt deze de
laten slaan op de

³⁷⁸ Graafland, *Van*
116. Vgl. van de

³⁷⁹ Id., 117.

³⁸⁰ C. Graafland, *W*
Pietismusforschun
wedergeboorte als

End, o.c., 49.

³⁸¹ Ib. Vgl. W. van
Nadere Reformatie

³⁸² C. Graafland, *V*
prediking in het Sc
rechtvaardiging een
andersom is'.

Ten aanzien van de Nadere Reformatie valt over het algemeen een verschil in inzicht of accentuering op te merken. Het minst is hiervan sprake wanneer wij Kohlbrugge vergelijken met die - overwegend "stichtelijke" - vertegenwoordigers van de na-reformatorische tijd die het wederbarend werk van de Geest dichtbij het Woord, het geloof en de rechtvaardiging houden. Inzonderheid met à Brakel en Van der Groe signaleerden wij in dit opzicht evidente overeenkomsten. De verschillen treden het meest aan het licht in de vergelijking met de meer systematische schrijvers³⁷⁷. Vooral bij deze laatsten wordt, aldus C. Graafland, 'het geloof gezien als een in de ziel ingestorte habitus en kracht, die wel met het Woord in verbinding staat, maar toch ten opzichte hiervan een zekere zelfstandigheid krijgt'³⁷⁸. Er treedt een antropologisering op, met enerzijds een te veel aan belangstelling voor de gelovige en anderzijds een te weinig aan belangstelling voor het Woord der belofte³⁷⁹. Graafland vindt dat trouwens in het algemeen te zeggen is, dat de na-reformatorische tijd de neiging heeft om de wedergeboorte in engere zin centraal te stellen³⁸⁰. Daarmee verschuift de aandacht van de rechtvaardiging door het geloof naar de vraag of men wedergeboren is³⁸¹. Graafland is van oordeel dat het in de Nadere Reformatie tot een nevenschikking komt van wedergeboorte en geloof, 'waardoor het belijden van het sola fide der Reformatie, dat geheel op de rechtvaardiging was gericht, een hoofdstuk toegevoegd krijgt in de ware beleving van wedergeboorte en bekering'³⁸². Wij tekenen hierbij aan dat dit oordeel Van der Groe goeddeels niet raakt, en dat het voor à Brakel slechts ten dele geldt.

In een recente studie is Graafland overigens van mening dat gesignaleerde verschuiving in zoverre positieve waardering verdient, dat de theologen van de Nadere Reformatie praktische, pastorale theologie wilden bedrijven, midden in de context van de situatie waarin de gemeente zich bevond. Deze situatie was van dien aard dat men niet meer staande kon blijven op de hoogte van de reformatorische geloofszekerheid en de rechtvaardiging, maar steeds meer onder dit niveau kwam te staan en ging vragen naar het begin van het geloof. De aandacht boog van het centrum - de rechtvaardiging - terug naar het begin van het geloof - de wedergeboorte -. Deze aanpassing bergde weliswaar gevaren in zich en kon de kwaal erger maken in plaats van genezen, maar de intentie moet worden gehonoreerd, aldus

³⁷⁷ De onderscheiding "stichtelijk"- "systematisch" ontleen wij aan C. Graafland, *Zekerheid*, 139, 165. Alleen gebruikt deze de genoemde onderscheiding slechts voor - globaal genomen - de 17de eeuw, terwijl wij haar hier ook laten slaan op de 18de, daarbij denkend aan de stichtelijke, maar sterk systematiserende schrijver Comrie.

³⁷⁸ Graafland, 'Van syllogismus practicus naar syllogismus mysticus', in W. Balke e.a. (red.), *Wegen en gestalten*, 116. Vgl. van dezelfde, *Zekerheid*, 152.

³⁷⁹ Id., 117.

³⁸⁰ C. Graafland, 'Waarheid in het binnenste', in o.c., 74. Vgl. de opmerking van M. Schmidt, 'Epochen der Pietismusforschung', in J. van den Berg und J.P. van Dooren (Hrsg.), *Pietismus und Revival*, 63, die van de wedergeboorte als zodanig zegt: 'Die Wiedergeburt ist der sachliche Einheitspunkt für alle Pietisten'. Zie ook G. van den End, o.c., 49.

³⁸¹ Ib. Vgl. W. van 't Spijker, 'De Nadere Reformatie', in *De N. R.*, 12v.; ook C. Graafland, 'Kernen en contouren van de Nadere Reformatie', in *De N. R.*, 354v.

³⁸² C. Graafland, 'Kernen en contouren van de Nadere Reformatie', in o.c., 355. Vgl. van dezelfde, 'Kohlbrugge's prediking in het licht van de Nadere Reformatie', in *Kerkbladje* 68 (1977) 197, waar hij schrijft, dat 'bij Kohlbrugge de rechtvaardiging een meer centrale plaats krijgt dan de wedergeboorte, terwijl dit in de Nadere Reformatie precies andersom is'.

Graafland. Want zo heeft 'onze traditie' ernst gemaakt 'met de hopeloosheid van de mens', zijn schuld en zijn machteloosheid ³⁸³.

Een factor die ongetwijfeld van groot belang is geweest bij de verlegging van accenten, is de stellingname ten opzichte van het remonstrantse gevoelen. Tegenover deze stroming kwamen de gereformeerd gezinden krachtig op voor het wederbarende werk van de Geest, omdat zij daarin het volstreekte vooraf van de genade vertolkt wisten.

Wij hebben bemerkt dat Kohlbrugge aan genoemde verschuiving niet meedoet. De reden daarvan is niet dat hij minder pastoraal betrokken zou zijn op de stand van zaken in de gemeente of die hoger zou aanslaan. Al werkt hij niet in de volkskerk, ook hij heeft geen hoge dunk van het geestelijke gehalte van zijn gemeente. De reden is evenmin dat hij van het *sola gratia*-karakter van het heil minder overtuigd zou zijn. De oorzaak moet elders worden gezocht. Die is dunkt ons deze, dat hij de gevaren van die verschuiving doorziet. Hij wil de neiging tot een zekere verzelfstandiging van de wedergeboorte bestrijden, door een heroriëntatie op de reformatische theologie ³⁸⁴. Zijn prediking cirkelt niet om de vraag naar het begin van het geloof, maar om het louter op de genade en de belofte betrokken, christocentrische gehalte van de rechtvaardigende geloofsakte zelf. Bij alle reminiscenties aan met name stichtelijke schrijvers uit de 17e en de 18e eeuw, ademt het totaal van zijn wedergeboorteleer toch een andere geest. Terwijl hij aan het *sola gratia* het volste recht doet, wil hij dat in dezelfde mate doen aan het *sola fide* en het *sola scriptura*.

Van der Groe is degene die met zijn wedergeboortebeschouwing qua intentie het dichtst bij Kohlbrugge staat, al ontbreekt voor zover wij weten ook bij hem de voor Kohlbrugge zo kenmerkende gedachte dat de eigenlijke wedergeboorte heeft plaatsgevonden in het heilshistorische werk van Christus. Met dit laatste beweegt Kohlbrugge zich in Luthers spoor, al scherpt hij diens zienswijze wel aan.

m. i. van der Groe in de gereformeerde kerk, 1960, p. 100.

³⁸³ Graafland, *Gereformeerden op zoek naar God*, 159.

³⁸⁴ C. Graafland, o.c., 163, omschrijft deze verzelfstandiging zo, 'dat men de wedergeboorte beschouwde als een bezit, een hebbelijkheid, die men door genade ontving, maar eenmaal ontvangen, ook als een substantieel statisch gegeven beschouwde'.

De aard van het geloof

1. Kohlbrugge's visie

Kennis en vertrouwen

'Het ware geloof bestaat in kennis Gods', schrijft Kohlbrugge¹. Hoezeer deze geloofskennis verweven is met het vertrouwen, blijkt wanneer hij geloven omschrijft als 'op de Zoon van God steunen, zich op Hem verlaten, zich aan Hem toevertrouwen'². Elders sluit hij zich aan bij de Heidelberger Catechismus en zegt hij dat het geloof 'in de eerste plaats een zekere kennis is, waardoor ik alles voor waarachtig houd, wat God ons in Zijn Woord heeft geopenbaard, maar ook tevens een hartelijk vertrouwen, dat dit niet alleen voor anderen, maar ook voor mij waar is'³. Het woordje 'tevens' doet vermoeden, dat Kohlbrugge ook hier kennis en vertrouwen bijeen wil houden. Toch is de formulering 'in de eerste plaats' opmerkelijk. Niet minder opmerkelijk is wat hij eraan toevoegt, namelijk dat wij 'derhalve' niet eerst te vragen hebben of Christus wel voor ónze zonden is gestorven, 'maar ik heb mijzelf eerst goed te onderwijzen omtrent de vraag, of Hij in 't algemeen voor de zonde gestorven is, en dan eerst heb ik te komen met de vraag: Is dat ook voor mij?' Hoe valt dit te interpreteren? Doelt hij met die kennis op de onderbouw van een verstandelijk historisch geloof, dat chronologisch voorop gaat, en met het vertrouwen op de bovenbouw van het existentieel zaligmakend geloof, dat op het eerste volgt? Dat kan blijkens andere uitlatingen niet bedoeld zijn. Hij noemt deze kennis namelijk uitdrukkelijk een toestemmen van de waarheid Gods 'met een volkomen voornemen des harten'⁴. Ook de kennis is dus geen louter intellectualistische akte, maar zaak van het hart. Vanwaar dan niettemin deze orde?

¹ A. Z. 12, 253 [z.j.].

² Johannes 3, 76 [148].

³ A. Z. 10, 232 [160].

⁴ A. Z. 12, 253. Wij herinneren hier aan wat wij Kohlbrugge in ons vorige hoofdstuk hoorden verklaren over het antropologisch aspect van de wedergeboorte. Niet het verstand, maar het hart heeft daarin het primaat. De beantwoording van de vraag of Kohlbrugge zich met deze existentiële invulling van de kennis in het spoor van de Catechismus bevindt, hangt af van de interpretatie van Zondag 7,21. C. Graafland, *Zekerheid*, 121-125, is van gevoelen dat zich daar de invloed van Melancthon en Ursinus in die zin laat gelden, dat in de kennis 'de persoonlijke, existentiële factor wordt gemist'(125). Een andere mening zijn toegedaan J. van Genderen, *Geloofskennis en geloofsverwachting*, 13, en K. Exalto, *De enige troost*, 83v. Zij houden het erop dat in de Catechismus een existentiële kennis is bedoeld, die onverbrekkelijk met het vertrouwen samengaat. Nog weer een andere solutie biedt J. Woelderink, *De Rechvaardiging uit het geloof alleen*, 237. Zijn opvatting is als een variant te beschouwen van de laatstgenoemde. Hij is van mening dat het "niet alleen, maar ook" zich niet betreft op kennis en vertrouwen als zodanig - daar dit twee gelijkwaardige grootheden zijn -, maar op het voorwerp van beide: 'Het ware geloof houdt niet alleen *alle Woord Gods* voor waarachtig en dat met heel het hart, zoodat men daarop vertrouwt, maar in het bijzonder *het Woord van Gods genade*'. Zo ook in zijn *De inzet van de Catechismus*, 87v. Voor Ursinus' formuleringen zie men diens *Verklaring op den Heidelbergschen Catechismus* (vert. C. van Proosdij, welke vertaling dichter aansluit bij Ursinus' oorspronkelijke tekst dan het zogeheten *Schatboek*, in 1657 door J. Spiljardus uitgegeven. Zie o.c., XIX.), 143-148, en *De Grootte Catechismus* (vert. G. Bouwmeester). Helaas is geen preek van Kohlbrugge over Zondag 7 voorhanden.

De context biedt opheldering. Kohlbrugge is namelijk bezig met - pastoraal - te onderstrepen dat het onderwijs in het Woord voorafgaat aan het ontvangen van de Heilige Geest. Door dit onderwijs werkt de Geest het geloof. Dit gaat zo toe. Tijdens het onderricht in het Woord wordt 'het verstand meer en meer verlicht, de wil overgebogen tot Gods wil, en het hart veranderd', zodat men 'meer en meer zinkt op de enige grond der zaligheid'. Even verderop formuleert hij het zo, dat men door dit onderricht gaandeweg meer bevestigd wordt in de overtuiging dat Gods Woord waar is, 'en dan wordt ook uw vertrouwen gesterkt, zodat gij de Heere Jezus Christus en al Zijn weldaden met het volle vertrouwen uws harten voor eeuwig omvat'⁵. Hij stelt hier niet, dat wanneer éérst het Woord als waarachtig aangenomen is, daarna het vertrouwen wordt gewerkt, maar dat het dan wordt gesterkt. Iets kan niet worden versterkt, als het niet reeds is gewerkt. Kennelijk gaat de geloofskennis van meet aan gepaard met vertrouwen. Van een chronologische volgorde kennis - vertrouwen lijkt ons daarom geen sprake. Waar Kohlbrugge echter wel aan denkt, is een causale orde inzake de bevestiging in de kennis van het Woord en de versterking van het vertrouwen. Het eerste denkt hij zich als de bron en bodem van het tweede.

Als wij ons afvragen wat hij met deze conceptie beoogt, komt het ons voor dat wij in deze richting moeten denken. Hij wil de weg aangeven waarlangs het tot de versterking van het vertrouwen komt. Deze weg is: de omgang met en de erkenning van de waarheid van het Woord. Op deze manier wil hij het objectieve gehalte van het vertrouwen veilig stellen. Geloofsvertrouwen is geen subjectivistisch besef dat in zichzelf berust, maar een vertrouwen dat weet waarop het gefundeerd is, namelijk op het Woord. De blikrichting van het vertrouwen is primair en principieel theocentisch, en van daaruit tevens antropocentrisch. In deze zin verstaan wij Kohlbrugge, wanneer hij verklaart dat het 'de aard van het geloof' is, het Woord aan te nemen en voor betrouwbaar te achten en daarop ['sodann'] zich over te geven en toe te vertrouwen aan Christus tot gerechtigheid, heiligheid en zaligheid ⁶. Het voorwerp van het vertrouwen is niets anders dan het met het hart gekende en aangenomen Woord, door welk Woord men tot Christus komt, Die men houdt voor de ons door de Vader geschonken Profeet Die de weg ter zaligheid is, voor onze Hogepriester Die ons met Zijn bloed gerechtigheid en heiligheid verworven heeft, en voor onze Koning Die ons bij deze zaligheid bewaart ⁷.

Al is de aandacht van het geloof in eerste instantie gericht op het Woord en in tweede instantie op het eigen subject, deze beide momenten - die zich laten onderscheiden - horen wel onafscheidelijk bijeen, wil er althans van zalmakend geloof sprake zijn. De waarde van een historisch geloof wordt door Kohlbrugge dan ook duchtig gerelativeerd. Hij heeft er zo weinig belangstelling voor, dat hij het zelden noemt. Als hij er al van spreekt, doet hij dat in misprijzende zin. 'Men kan een historisch geloof hebben, waarnaar men de dingen die in de Schrift staan, voor waar houdt, en men zal daarbij een groot geschreeuw aanheffen over degenen die ze *niet* voor waar houden. Maar dat is wel een zonderling geloof, daar de wandel er niet mee

⁵ A. Z. 10, ib.

⁶ Johannes 3, 76 ['48].

⁷ Id., 76f., vgl. 79. Th.L. Haitjema, *De Richtingen in de Nederlandse Hervormde Kerk*, 127, introduceert de term "geloofszakelijkheid" en deelt Kohlbrugge bij de vertegenwoordigers daarvan in. Hij zegt er echter bij (142) dat deze geloofszakelijkheid niet verward dient te worden met een kil hersengeloof, want 'onder de rijke, troostvolle prediking van een Kohlbrügge kan men op het innigst doorleven, dat het geloofscriticisme waarlijk niet tot "Kopfglaube" behoeft te ontaarden.'

in overeenstemming is. Alles voor waar houden, kunnen en moeten de duivelen ook⁸. Het is heel iets anders, om de hele Catechismus uit het hoofd te kennen en de waarheid met het verstand te geloven, dan de waarheid 'in het leven te hebben'⁹. Wie de waarheid liefheeft kan zich niet met de beschouwing van abstracte leerbegrippen ophouden, maar vraagt telkens of wat geschreven staat waarheid bij zichzelf is¹⁰. Het gaat Kohlbrugge om waarheidskennis met het hart, een kennis die een existentieel karakter draagt. Louter objectieve kennis kent hij geen plaats toe binnen zijn geloofsconceptie.

Maar meteen moet hierbij worden aangetekend, dat wij hem evenmin recht zouden doen, door te stellen dat geloofskennis voor hem louter subjectief van aard is. De waarheid wordt weliswaar in die zin subjectief gekend en vertrouwd, dat zij door het subject van de mens wordt ontvangen en beaamd, maar deze kennis is te zeer op het van buiten het subject komende Woord gegrond en gericht, om haar louter subjectief te noemen. O. Noordmans formuleert trefzeker dat Kohlbrugge zijn standpunt daar neemt, 'waar subject en object elkaar gevonden hebben'¹¹. Geloofskennis is noch puur objectief noch puur subjectief. Zij wordt geboren in de ontmoeting van Gods subject met het onze, en is vanwege haar Woordbetrokkenheid van eigensoortige aard. Dit kennen is meer dan objectief weten. Het impliceert overgave, onvoorwaardelijke onderwerping en gehoorzaamheid aan de macht van het Woord¹². Het 'Hauptstück' van het geloof is, zich onvoorwaardelijk aan de genade overgeven¹³. Met recht heeft W. Kreck erop gewezen dat Kohlbrugge veelvuldig gebruik maakt van het woord 'anerkennen', om het eigene van de geloofsakte te vertolken¹⁴. Het kennen van het geloof bestaat uit het erkennen van Gods gezagvolle boodschap¹⁵. Omdat Kohlbrugge zelf, zoals wij zullen vernemen, pleegt te onderscheiden tussen geloof en ervaring, en naast de samenhang ook de spanning tussen beide onderkent, dekt de term ervaringskennis niet volledig de zaak die hij onder geloofskennis verstaat. Zoveel is duidelijk, dat geloofskennis met het hart wordt beoefend en een existentieel karakter draagt.

⁸ A. Z. 12, 253. Terloops maakt Kohlbrugge hier ook melding van 'een tijdgeloof' en 'een bijgeloof'. Van het bijgeloof geeft hij dit voorbeeld: 'God maakt Zijn Woord waar, dat Hij het verdiende dubbeltje wil zegenen. Wanneer men echter twee of drie gulden voor zijn plezier verkwist, en daarbij op God rekt, dan is dat bijgeloof.'

⁹ *Die Herrlichkeit II*, 67 [47] - Tw. 5-6, 66v. -. Willem de Clercq getuigt van Kohlbrugge's prediking: 'Waarlijk, er is een diepte bij hem, die ik nergens vond (...). Dat is het treffende van de waarheid, zoals hij die stelt, dat zij niet nageemaakt kan worden, dat men er in moet zijn om die te kennen of te erkennen'. Aang. in O. Noordmans, 'Kohlbrügge-Festpredigten', in J. Haantjes en A. van der Hoeven (red.), *Kerkelijke Klassieken*, 363. Vgl. C.E. te Lintum, *Willem de Clercq. De mensch en zijn strijd*, 172v.

¹⁰ *Licht 12*, 60 [47] - Tw. 3-4, 501 -. Vgl. J. van Lonkhuyzen, o.c. 131. Hij citeert uit het *Onuitgegeven Dagboek* van Willem de Clercq: 'Kohlbrügge sprak heel goed over hetgeen orthodoxie zonder leven is en hoe dezelve tot allerlei dwalingen en ketterijen leidt, dat b.v. hij die geen behoefte aan een Drieëinig verlossend God aan zijn hart gevoelt en (lees: maar) daarover in speculatie komt, gevaar loopt in allerlei dwalingen te vervallen'.

¹¹ Noordmans, ib., vgl. 372.

¹² *Die Lehre*, Fr. 293.

¹³ Id., Fr. 294.

¹⁴ W. Kreck, o.c., 155. Kreck vermeldt een reeks van bewijspplaatsen.

¹⁵ Op de beslissende betekenis van het Woord komen wij verderop terug.

Geloof en ervaring

Wanneer J. van Lonkhuyzen poneert dat Kohlbrugge's theologie grotendeels wordt 'beheerst door zijn subjectieve zielservaring'¹⁶, behoeft deze stelling zeker correctie, maar verdient zij toch ook bijval. Tegen te spreken is dat Kohlbrugge's theologie door zijn subjectieve ervaring wordt beheerst. J.C.S. Locher heeft het gelijk aan zijn kant, wanneer hij tegenover Van Lonkhuyzen poneert dat Kohlbrugge zijn theologie heeft gevonden in de Schrift en zich daardoor heeft laten beheersen. Daaruit heeft hij 'geput als uit een levend Woord'¹⁷. Toch bevat Van Lonkhuyzens these een belangrijk waarheidselement. Het frappeert dat Locher, juist in zijn kritiek op die stelling, dit element onderkent. Hij schrijft namelijk: 'Niet langs den weg van bespiegeling, maar door zijne ervaring is Kohlbrügge evenals alle ware godgeleerden tot de kennis der Waarheid gekomen'¹⁸. Locher ontkent dus enerzijds dat Kohlbrugge's theologie door de ervaring wordt beheerst, maar erkent anderzijds wel dat hij door de ervaring tot zijn theologie is gekomen. Wij zullen het erop mogen houden dat het Woord bron en norm is van Kohlbrugge's theologie, en dat de ervaring de weg is waarlangs hij tot deze theologie kwam. Al is de ervaring niet normatief, de betekenis die zij heeft is niet gering¹⁹. Men behoeft er de biografieën van Wichelhaus en Böhl, van Van Lonkhuyzen en van Klugkist Hesse maar op na te slaan, om de waarheid hiervan bevestigd te zien²⁰.

Wanneer wij attenderen op de betekenis van Kohlbrugge's eigen ervaring, denken wij niet alleen aan de innerlijke kant hiervan, maar veeleer aan de samenhang van de uiterlijke omstandigheden en de innerlijke verwerking van het Woord. De fysieke, psychische, sociale, kerkelijke en innerlijk-geloofsmatige aspecten gaan hand in hand. Op enkele momenten willen wij wijzen. Kohlbrugge's leven is van meet aan met diverse gestalten van het lijden verweven. Bij zijn geboorte is hij zo zwak, dat men voor zijn leven vreest²¹. Het gezin waarin hij opgroeit, verkeert in zorgwekkende omstandigheden²². Kohlbrugge's vriend en leerling Johannes Wichelhaus vertelt: 'Wie sein ganzes späteres Leben, also waren schon diese seine Jugendjahre reich an Trübsal und Leiden und doch auch angefüllt mit allerlei Erfahrungen der Güte und

¹⁶ Van Lonkhuyzen, o.c., de derde van de aan zijn dissertatie toegevoegde stellingen.

¹⁷ Locher, *Toelichting en Verweer*, 8. Vgl. F.W. Krug, *Hulde aan de Waarheid. Herroeping van vroegere onjuiste oordeelvellingen omtrent den Weleerw. Heer Dr. Kohlbrügge en zijne leer*, 12, die zegt dat Kohlbrugge door grondige Bijbelstudie en bestudering van de hervormers, door een 'wezenlijk leven uit de bron der kennis (sc. het Woord) en naar de bron toe' en 'door een vertrouwelijken omgang met God' werd toegerust. Hij is van oordeel dat bij Kohlbrugge 'de objectiviteit van het Woord Gods met zijne eigene subjectiviteit innig versmolten, en, om zoo te zeggen, tot één werd'. 'Ondervinding en kennis (...) doordringen elkander op de innigste wijze'. Vgl. ook R. Eberhard, 'Die theologische Existenz Hermann Friedrich Kohlbrüggens', in *Evangelische Theologie* 1 (1935) Heft 11, 407, waar Kohlbrugge's prediking scherp wordt afgegrensd tegen het subjectivisme.

¹⁸ Ib.

¹⁹ Het komt ons voor dat A.J. Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795*, 109, voor de categorie van de ervaring te weinig oog heeft, wanneer hij schrijft dat het geloof voor Kohlbrugge geen zaak van menselijk ervaren is, maar 'uitsluitend een zich vasthouden aan het Woord'. Ook W. Kreck, o.c., 151, neigt tot een zekere depreciatie van de ervaring, als hij stelt dat geloof 'grundsätzlich zu unterscheiden (ist) vom Schauen, wie überhaupt von aller Erfahrung'. Even verderop corrigeert hij zichzelf echter: 'Dennoch würden wir Kohlbrügge falsch verstehen, wenn wir nicht auch von Glaubenserfahrung sprächen. Er weisz (...) recht massiv von Gnadenerfahrungen zu reden'.

²⁰ J. Wichelhaus (von Dr. Ed. Böhl ergänzt), *Lebensskizze von Dr. Hermann Friedrich Kohlbrügge*; J. van Lonkhuyzen, o.c.; H. Klugkist Hesse, o.c.

²¹ J. Wichelhaus, o.c., 3. Vgl. J. van Lonkhuyzen, o.c., 48.

²² Ib.

Hülfe Gottes. Sein körperlich werden: zu w ausharren und Eindrücke wunderbar an ihm um so diesen immer Kohlbrugge verdriet nach Hermann Friedmoeder zu de ontredning. seinem Her den Rebellen den Worten der meine Gnad hinführen. Van Kohlbrügge's eigen ervaring, denken wij niet alleen aan de innerlijke kant hiervan, maar veeleer aan de samenhang van de uiterlijke omstandigheden en de innerlijke verwerking van het Woord. De fysieke, psychische, sociale, kerkelijke en innerlijk-geloofsmatige aspecten gaan hand in hand. Op enkele momenten willen wij wijzen. Kohlbrugge's leven is van meet aan met diverse gestalten van het lijden verweven. Bij zijn geboorte is hij zo zwak, dat men voor zijn leven vreest²¹. Het gezin waarin hij opgroeit, verkeert in zorgwekkende omstandigheden²². Kohlbrugge's vriend en leerling Johannes Wichelhaus vertelt: 'Wie sein ganzes späteres Leben, also waren schon diese seine Jugendjahre reich an Trübsal und Leiden und doch auch angefüllt mit allerlei Erfahrungen der Güte und

Hülfe Gottes. Sein stark entwickeltes inneres Leben wirkte immer nachtheiliger auf sein körperliches Befinden ein. Fast zwei Jahre lang stand er in Gefahr, blind zu werden; zu wiederholten Malen musste er Tage, ja Wochen lang im dunklen Zimmer ausharren und im häuslichen Kreise traten ihm nicht immer die wohlthätigsten Eindrücke entgegen ²³ (...). Aber Gott, der die Verlassenen tröstet, nahm sich seiner wunderbar an. Und während seine äusserlichen Augen geschlossen waren, öffnete er ihm um so mehr die innerlichen Augen (...). Er konnte noch im späteren Alter von diesen inneren Erlebnissen erzählen und verweilte gern dabei ²⁴. Diep wordt Kohlbrugge in 1825 gewond door het overlijden van zijn vader, die stierf van verdriet nadat zijn bedrijf hem door 'allerlei machinaties' afhandig was gemaakt ²⁵. Op Hermann Friedrich, die de oudste zoon in het gezin is, komt de zorg neer voor zijn moeder en de overige gezinsleden. Het gemis van zijn vader brengt hem in grote ontredde. 'Murren, Auflehnung, Zweifel, Unglaube kämpften schrecklich in seinem Herzen. Da erbarmte sich der im Himmel Thronende über den Verwaisten und den Rebellen; ein Lichtstrahl und ein Lichtstrom drang in die Finsternis der Seele mit den Worten des Propheten: "Es sollen wohl Berge weichen und Hügel hinfallen, aber meine Gnade soll nicht von dir weichen, und der Bund meines Friedens soll nicht hinfallen, spricht der Herr, dein Erbarmer" ²⁶.

Van Kohlbrugge's wederwaardigheden in de Hersteld Lutherse Gemeente en van zijn teleurstellende ervaringen met de 'Hervormde Gemeente hier te lande' zijn wij uitvoerig op de hoogte gebracht door zijn geschrift *Het lidmaatschap bij de Hervormde Gemeente hier te lande mij willekeurig belet*. Tegen het eind van het 'Voorafwoord' daarvan lezen wij: 'Ik heb dit schrijven geëindigd aan de sponde mijner doodkranke Echtgenoot ²⁷ (...). Ik ben sterfelijk, misschien nog een weinig strijd, lijden, tranen, verdrukking en beproeving voor mij, en ik juich met haar (terwijl dit blad werd afgedrukt, is die dierbare met verheuginge opgenomen in de Gemeente, die boven is) en alle verlost voor den thron van het Lam Gods (...); acht de een of ander mij, die van mijn jeugd af een lijder was, hier als van God geplaagd, op den heerlijken dag der dagen zal het anders blijken ²⁸.

Als hij in 1833 - nog geen dertig jaar oud - op doktersadvies genezing zoekt in het Wuppertal, overkomt hem de ontdekking van de komma in Romeinen 7:14. Treffend zijn opnieuw de situatie en de gemoedsgesteldheid waarin dit gebeuren zich voltrekt. 'In der Erfahrung nun des eigenen Lebens, was ein Mensch ist in seinem Innersten Ich und Wesen, in dem tiefen Schmerz und der Trostlosigkeit, das Entgegengesetzte zu sein von dem, was das heilige, gute und gerechte Gebot vor Augen stellt, - war ihm das Wort aufgegangen (...)' ²⁹. Kohlbrugge's brieven leggen er voorts her en der

²³ Vgl. J. van Lonkhuyzen, o.c., 49v.: 'De zorg voor de instandhouding zijner zaken en voor het gestadig wassend gezin lieten den vader weinig gelegenheid zich met den knaap bezig te houden. Want kommersvol waren de tijden. Zwaar drukt de hand van Napoleon op onze gewesten. Door de invoering van het "Continentaal stelsel" in 1806 werd aan de handel en industrie, ook aan de Noord-Hollandsche zeepfabrieken de nekslag toegebracht'. Ook Kohlbrugge's vader, die in Amsterdam een zeepziederij had, werd van deze malaise de dupe.

²⁴ J. Wichelhaus, o.c., 4f.

²⁵ J. van Lonkhuyzen, o.c., 57. Vgl. inz. *Brieven-Helbig*, 89v.

²⁶ J. Wichelhaus, o.c., 7f. Vgl. J. van Lonkhuyzen, o.c., Bijlage B, 17.

²⁷ Catharina Louise Engelbert, met wie Kohlbrugge 30 juli 1829 in het huwelijk was getreden, ontvalt hem 12 februari 1833 op 25-jarige leeftijd, na een slopende ziekte. Ontroerende brieven getuigen van Kohlbrugge's diepe droefheid. Zie J. van Lonkhuyzen, o.c., 145v.

²⁸ *Het Lidmaatschap*, XIX.

²⁹ J. Wichelhaus, o.c., 18.

getuigenis van af, hoezeer zijn geloofsleven wordt beïnvloed door de wendingen en de weerbarstigheden van het alledaagse leven.

Kohlbrugge's eigen op het reële bestaan betrokken geloofsleven stempelt zijn prediking³⁰. Het leven met God, zo noteert C. Graafland, plaatst hij 'midden in het concrete leven van alle dag'³¹. Deze belangrijke notie komt direct al naar voren in de inzet van *Die Lehre des Heils*. 'Wat houdt u staande [aufrecht] en geeft u moed en troost in leven en sterven? De Naam des Heeren is Ontfermer (...)'³². 'Vanwaar weet gij dat God zulk een Ontfermer voor u is? Ik ondervind [erlebe] het alle dagen en weet het uit Zijn heilig Woord'³³. Ter nadere verklaring voegt Kohlbrugge eraan toe: 'Ik weet het uit de Schrift en uit de ervaring [aus der Erfahrung]: 1. dat ik een mens ben en niets meer; 2. dat God *God* is; 3. dat Hij Zijn beloften ook aan mij vervult'³⁴. Schrift en dagelijkse ondervinding worden hier zo nauw op elkaar betrokken, dat zij samen de bron van de geloofskennis schijnen te vormen. Toch zal dit niet de bedoeling zijn. Met 'uit de Schrift en uit de ervaring' wil hij naar ons besef zeggen: vanuit de Schrift, waarvan de kracht echter in de werkelijkheid wordt ervaren. De oorsprong van de geloofskennis ligt exclusief in het Woord. Maar het gaat hierbij niet om theoretische, objectieve kennis, maar om een Woordkennis die wordt beoefend in de praktijk van het totale bestaan. In het volle leven bewijst het Woord zich als waar en werkelijk. Het Woord is de bron, maar dát het de bron is, wordt geleerd op de wijze van de ervaring, in de dagelijkse omgang met God. Het is vooral 'de nood' die tot God uitdrijft, en 'dan maken wij ervaringen, dat Gods getuigenis (...) waarachtig is'³⁵.

Dat Kohlbrugge de verhouding van Woord en ervaring zich op deze wijze denkt, zien wij bevestigd in zijn antwoord op de vraag hoe wij uit de ervaring weten dat God Zijn beloften ook aan ons vervult: 'Daaraan, dat God bij mij in alle moeiten Zijn Woord zeer trouw vervult, dat Hij de ellendigen heerlijk helpt, ook mij door Zijn beloften rust geeft'³⁶.

Nu doet zich inzake deze geloofservaring echter iets opmerkelijks voor. Het feit dat God Zijn Woord in de ervaring van het bestaan vervult en bevestigt, betekent doorgaans niet dat zich de waarheid van het Woord zonder meer laat aflezen uit de

³⁰ F.W. Krug, o.c., 9, gaat te ver, wanneer hij schrijft: 'Al wat hij in persoon geestelijk had beleefd en ondervonden, alsmede zijn algeheele indringen in geestelijke zaken, dit waren nu, na zijne volkomene bekeering, zijne eenige onmiddellijke leermeesters geworden'.

³¹ Graafland, 'Kohlbrugge's prediking in het licht van de Nadere Reformatie', in *Kerkbladje* 68 (1977) 198. Vgl. *Brieven-Böhl*, 143v. [42], waar Kohlbrugge de gedachte 'van een atmosfeertje apart om zalig te maken' hekelt. 'Schrijf en wrijf, en reken en tel gelijk gij zijt, zonder wat uit u te maken of van u bijzonders te gelooven -en het zal goed gaan, zóó gij genade gelooft'; *Brieven-Helbig*, 104: 'De zake Gods wordt ons door den Heiligen Geest opgehelderd, van dag tot dag uit de gewone en platte dingen dezes levens. Dat zij ons boek om onze ellende te kennen; het andere boek: Gods Woord, het Woord Christi ontsluit zich dan daarbij om zoo te zeggen voor en na van zelf'.

³² *Die Lehre*, Fr. 1.

³³ Id., Fr. 2.

³⁴ Id., Fr. 4.

³⁵ *Brieven-Helbig*, 103. Vgl. *Eenige vragen en antwoorden tot onderzoek en oefening van zichzelf of bij het doen van de belijdenis des geloofs*, in *Beproeft uzelf*!, 36v. Opmerkelijk is dat Kohlbrugge hierin enkele vragen stelt waarop het antwoord niet wordt gedictieerd, maar aan de lezer (catechisant) zelf ter beantwoording wordt voorgelegd. Zo vraagt hij n.a.v. het geloof in de Drieëenheid: 'Wat hebt gij daarvan voor uzelf ondervonden?' N.a.v. de Godsleer: 'Vertel ons eens ter onzer versterking des harten wat gij van Gods deugden en volmaaktheden voor lichaam en ziel ondervonden hebt en wat invloed deze op uwen wandel hebben?' Soortgelijke vragen stelt Kohlbrugge ook n.a.v. Gods verkiezing en voorzienigheid.

³⁶ *Die Lehre*, Fr. 279. Vgl. *Brieven-Helbig*, 42.

ons omringende ervaren werkelijkheid ³⁷. Daarvoor gaat het geloofsleven te zeer door het tegenstrijdige heen, zoals wij nog zullen zien. De ervaring dat God Zijn beloften vervult, is meestal geen zaak van aanschouwing en waarneming, maar van innerlijke vrede in het hart. God geeft 'rust' door Zijn beloften, hoorden wij. Welke rust? 'Dat ik Hem ken als mijn God, Die mijn zonden genadig is, en Die maakt dat ik met Zijn Wet in overeenstemming ben'³⁸. Het is 'een goed geweten tot God'³⁹. Al verandert er aan de uiterlijke omstandigheden - de 'moeiten' - niets, te midden daarvan ervaart het hart een onvervreemdbare vrede in Gods beloften. Het lijkt ons duidelijk dat de geloofskennis uit de ervaring in haar wezen niet iets anders is dan de geloofskennis uit het Woord. Daarin vindt zij rust. De ervaring voegt aan de inhoud van de kennis niets toe, maar zij is de modus waarop het gekende Woord zich innerlijk als waar en werkelijk bewijst.

Als wij Kohlbrugge goed verstaan, heeft de ervaring voor hem een gelaagde betekenis. Zij heeft een uiterlijk aspect en een innerlijk. Deze twee vallen niet samen, maar wel gaan zij samen. De uiterlijke ervaringen van het bestaan vormen weliswaar niet de bron, maar wel het groeizame klimaat waarin de innerlijke ervaring met het Woord zich voltrekt. Dit betekent niet dat bij deze laatste ervaring - de Woord-ervaring - pas van Godservaring sprake is. Kohlbrugge ontmoet God ook in het uiterlijke gebeuren, in de weg die Hij met de mens gaat. Daarin ontwaart hij Gods hand, Gods handelen. Maar niet zonder meer. Niet los van het Woord. Op een tweevoudige manier is de ervaring van Gods hand betrokken op de ervaring van Zijn Woord. In de eerste plaats omdat het concrete gebeuren slechts doorlicht wordt tot op God en Zijn leiding, wanneer het licht van het Woord daarover valt. In de tweede plaats omdat het de - vaak paradoxale - ervaring van deze uiterlijke werkelijkheid is die de aanleiding, de gelegenheid vormt om de werkelijkheid van het Woord innerlijk te ervaren. Deze Woordervaring is niet geïsoleerd van het concrete bestaan, maar er veeleer aan gerelateerd.

Het zijn met name de van hogerhand toegeschikte ervaringen van ontredde en hulpbehoevendheid die het Woordgeloof verdiepen tot intense en intieme Godservaring. Dat is dunkt ons Kohlbrugge's bedoeling, wanneer hij verzekert: 'Het ware geloof heeft diepe aarde, omgeploegd door veel bekommernis en droefheid der ziel, door kamp en strijd; het blijft niet in de prediking hangen, maar gaat ook waarlijk door het Woord tot de Heere, draagt verlangen naar Hem om en verenigt zich met Hem'⁴⁰. Wij herinneren hierbij aan de door hem aan Comrie ontleende gedachte, dat het geloof in het Woord-fundament het wézenlijke fundament - Christus - vindt. Daarbij is de 'kennis der ellende' het middel ⁴¹. 'Het gemoed van de oprechte', die door een diepte wordt gevoerd waarin hij 'heg noch steg' weet, 'kan slechts daardoor vrede hebben, dat het de Heere heeft'⁴². Kohlbrugge vindt het heel iets anders 'waarheid gevonden te hebben en te horen, en Hem gevonden te hebben'. Dit laatste komt via een weg van afbraak en verlegenheid tot stand in een zeer persoonlijke ontmoeting. 'Het koningskind kruipt Hem na als een bedelkind, en bedelt om genade, genade'.

³⁷ Dat Kohlbrugge overigens ook voor deze mogelijkheid ruimte laat, zien wij verderop.

³⁸ *Die Lehre*, Fr. 280.

³⁹ *Id.*, Fr. 282f.

⁴⁰ *Johannes 3*, 86 [48].

⁴¹ *Heidelberger*, 94.

⁴² *Johannes 3*, 84.

Zo worden die twee één. Dit geschiedt door middel van de prediking. 'Intussen is dat het toch eigenlijk niet, maar zó worden zij één, dat de zondaar zegt: "Geef mij Jezus, of ik sterf, zonder Jezus is mijn ziel verloren", en dat de Heere Jezus komt en zegt: "Daar hebt gij Mijn ring. Ik ben de uwe, en gij zijt de Mijne" '43. Door de prediking komt een dialoog tot stand, waarin men de vereniging met Christus Zelf ervaart.

Aan deze geloofservaring is een specifieke spanning eigen. Kohlbrugge vertolkt die spanning wanneer hij naar aanleiding van de eerste vraag van de Heidelberger Catechismus, de enige troost omschrijft als 'een troost buiten ons, en niet in ons', maar hier meteen achteraan verklaart: 'Zoals wanneer iemand treurig, verlegen, geschrokken is, en daar komt een ander tot hem met woorden die hem opbeuren en rustig maken: dan is dat wat die ander brengt wel buiten de treurige en verlegene, maar toch komt het dan in de treurige en verlegene binnen. Deze troost waarvan de Catechismus hier spreekt, is dat wat God in Christus Jezus is voor de arme, verloren mens, opdat deze troost gesmaakt en gevoeld [empfunden] wordt in het hart (...)44. Het betreft 'een troost in het leven'45, aan de binnenkant ervaren, maar niet vanuit het innerlijk afkomstig. Wij weven die niet 'op de weefstoel', ons hart brengt hem niet teweeg, ons verstand en onze wil scheppen hem niet 46. Alleen van God is deze troost afkomstig. 'Puur buiten ons ligt dit kleinood, en nochtans is het aanwezig. Zoals het puur buiten ons is, zo is het nochtans in het hart van een ieder die God bekeerd heeft'47. De troost komt strikt van buitenaf binnen, permanent. 'Het gebruik ervan heeft men niet in eigen handen'48. En zoals de herkomst buiten ons ligt, zo ook de inhoud. Deze is immers niets anders dan wat God in Christus voor ons is.

God wordt niet moe om ons gedurig uit onszelf naar buiten te leiden. Door Woord en Geest alsook door 'allerlei omstandigheden' lokt Hij ons 'uit ons donkere kamertje, waar wij toch niets zien van de heerlijke schepping Zijner genade', naar de plek waar wij buiten onszelf zien. En juist dan 'ondervinden' wij een diepe vrede 49. De 'ervaring' die wij in elke nood opdoen met de God van het Woord is deze, dat Hij ons 'de ogen opent' om op Hem te zien. Wat dan gezien wordt, is dat Christus gestorven is om ons uit 'alle lijden en nood' te redden 50.

Naast de tegenstelling tussen geloven en zien, waarop wij in eerder stadium al attendeerden, is er bij Kohlbrugge dus ook sprake van verwantschap. Het betreft in dat geval wel een specifieke wijze van zien. Het geloof krijgt nieuwe ogen. Al kunnen wij de Bruidegom niet meer lichamelijk waarnemen, wij zullen niettemin, wanneer wij Zijn stem vernemen, 'ervaringen maken waarbij Hij ons de ogen openen

⁴³ A. Z. 4, 96v. [59]. Vgl. A. de Reuver, 'Kohlbrugge: prediking van hart tot hart', in A. G. Knevel (red.), *Bevindelijke prediking*, 57v. Het begin van het citaat herinnert aan een bekend lied, dat ook door Schortinghuis wordt geciteerd (zie hfdst. V, noot 425).

⁴⁴ *Heidelberger*, 13 [59] - *Der einige Trost*, 11 -. Vgl. *Tw.* 7-8, 234v. [48] - geen Duitse versie -, waar Kohlbrugge van de vrede uit het "Ere zij God" zegt, dat de grond ervan geheel buiten ons in Christus ligt, maar dat zij door het Woord het hart binnenkomt. Daar neemt zij velerlei gestalten aan. Zij openbaart zich als 'een lieflijk stil-zijn' tot God, waarbij de ziel zich uitsprekt tot God in een vast geloof, 'zonder te weten dat zij gelooft'; als een tevredenheid met al Gods wegen; in een zekerheid van schuldvergeving; als vrijmoedig gebed; als verlangen naar de heerlijkheid.

⁴⁵ *Heidelberger*, ib.

⁴⁶ Id., 12 - *Der einige Trost*, 10 -

⁴⁷ Id., 13 - *Der einige Trost*, 11 -

⁴⁸ Ib.

⁴⁹ *Gottes Bund*, 7 [46] - *Tw.* 1-2, 478 -

⁵⁰ *Zwanzig*, 393f. [46] - *Tw.* 3-4, 149 -

zal zodat wij Hem herkennen'⁵¹. De inhoud van de innerlijke ervaring is weer het ons in de belofte van het Evangelie verkondigde heil in Christus. Wie bij dit Evangelie blijft, zal gewaarworden [innewerden] dat hij in dit Woord de Vader en de Zoon heeft⁵². De waarheid en zekerheid van deze gemeenschap heeft men 'nimmer te zoeken in dat wat men in zichzelf vindt, maar in de leer van Christus'⁵³. Het geloof steunt niet op de ervaring, maar op het ervaren Woord⁵⁴.

Dit neemt niet weg dat de innerlijke ervaring voor Kohlbrugge van vitaal belang is. Al draagt zij geen bronkarakter, zij is toch van mede beslissende betekenis. Dit hangt samen met zijn al eerder gereleveerde overtuiging, dat het in de prediking verkondigde christologische heil zijn pneumatologische neerslag ontvangt in de toeëigening aan het hart. In Kohlbrugge's gedachten over de ervaring zien wij de wat wij noemden pneumatologische grondtrek van zijn theologie manifest worden. Christus heeft de zijnen weliswaar eenmaal levend gemaakt in Zijn sterven en verrijzen, maar even onmiskenbaar is het dat zij 'een tijd hebben gekend waarin hun dit alles is toegeëigend door de Heilige Geest'⁵⁵. Daarbij is Christus - heet het dan, in een zinswending die sterk aan zowel Luther als Calvijn herinnert - 'geenszins werkeloos in de zijnen'. 'Men heeft het wel ervaren wat de macht van de zonde is, het wel ervaren dat Gods geboden zich maar niet zo laten overtreden (...). Ja, het is wel door harde wegen heengegaan. Want God weet de zijnen wel klein te maken, ja klein te stoten en te vermorzelen [zerreiben]'⁵⁶. Geloven in het eenmaal tot stand gebrachte heil is immers geen 'rekenom' [Rechenexempel]. 'Volgens de ervaring staat de nieuwe mens bij het kruis van Jezus en moet de oude mens met al zijn lusten voor en na in de dood'⁵⁷. Zo wordt het vlees, 'dat lieve ik met zijn wil,' in de praktijk van het leven gekruisigd, waarbij 'een mens aan zichzelf zomin behagen heeft als Christus aan Zichzelf', waarbij men afstand leert doen van eigenmachtigheid en zelfzucht en men zijn vijand leert liefhebben en zegenen. Dit 'hebben zij van Christus geleerd'⁵⁸. Zo gaat het pneumatologisch toe. Maar meteen buigt de lijn dan weer terug naar het christologisch aspect, wanneer Kohlbrugge verklaart dat zij hun 'lieve ik' aan de schandpaal van

⁵¹ Oster, 64 [48] - Feest, 136 -. Vgl. *Etliche Gedanken über Gottes Wort*, in *Evang. Sonntagsbote* 2 (1866), 65.

⁵² Licht 7, 13 [49] - Tw. 7-8, 471 -

⁵³ Id., 13f. - Tw., ib. -. Zo ook Lobet I, 83 [57]: 'Als wij ons heil en onze zaligheid buiten onszelf en alleen in Christus Jezus zoeken, zullen wij die in Hem ook ongetwijfeld vinden (...). Dat wil geloofd zijn, en wanneer het geloofd wordt, ervaren wij het wel dat al Gods beloften ja en amen zijn in Christus Jezus, onze Heere'. Vgl. Licht 8, 12 [48] - Tw. 7-8, 24 -. In een van zijn brieven, geciteerd in J. van Lonkhuyzen, o.c., 434, verklaart Kohlbrugge dat dit buitenwaarts gerichte geloofsleven het kenmerk van de goede prediker is: 'Gij zult het nooit vergeten dat gij de ervaring hebt opgedaan, dat wij zo in het geheel tot niets deugen en tot alles onbekwaam zijn (...). Wij zullen het niet in de zak of in de mouw hebben, wat wij van Godswege aan de mensen uit de volheid van Christus uit te reiken hebben. Het wordt ons op die tijd en dat uur gegeven, wanneer het ons nodig is'. Zie ook *Briefe-Wichelhaus*, 66. Vgl. A. de Reuver, 'Overwegingen bij een paasprek van Kohlbrugge', in C. den Boer e.a. (red.), *Transponeren. Homiletische handreiking* 2, 82v.

⁵⁴ Van belang is de opmerking van S. Gerssen, 'Ter inleiding', in *Feeststoffen* (uitg. 1982), I: 'Wanneer de theologie tot antropologie dreigt te verworden en de menselijke ervaring het gezag van Gods openbaring verdringt, fungeert deze prediking (sc. van Kohlbrugge) als de kritische tegenstem, die terugroept naar datgene wat aan de prediking haar eigen gezag verleent en aan het geloofsleven haar eigen diepte'.

⁵⁵ *Predigt Galaten* 5:25, 11 [47] - Tw. 5-6, 13 -

⁵⁶ Ib. Vgl. voor de uitdrukking bij Luther dat Christus niet *otiosus* is, *WA* 40 II, 537. Zie ook E. Seeberg, *Luthers Theologie II*, 459. Vgl. voor Calvijn *CO* 55, 334 (comm. 1 Joh. 3:6).

⁵⁷ *Passions III*, 11 [49] - *Lijdens*, 232 -

⁵⁸ *Predigt Galaten* 5:24, 13 [47] - Tw. 5-6, 15v. -

Christus hebben genageld ⁵⁹, aan dat kruis waaraan Christus eenmaal stierf en Zijn gemeente met Hem ⁶⁰. Zo ligt het *praesens* van de innerlijke geloofservaring verstrengeld met het christologische *perfectum* dat aan alle ervaring voorafging.

Heel markant komt deze samenhang naar voren in twee preken over Galaten 2:19,20 ⁶¹. Eerst komt de volle nadruk te vallen op het *perfectum*. Christus is eens voor goed in onze plaats gekruisigd. 'Deze heeft de toorn, de hoon, de smaad en schande waarmee de Wet mij overlaadt, opwaarts willen dragen in Zijn lichaam aan het kruis, tezamen met al mijn ongerechtigheden, en is voor mij een vloek willen worden' ⁶². 'Deze andere Man nam mij in Zich op, want Hij was mijn vlees en bloed deelachtig' ⁶³. 'En zo werd ik met Hem gekruisigd' ⁶⁴.

Maar vervolgens stelt Kohlbrugge het *praesens* aan de orde. 'Daar is het echter bij hen niet alleen een zaak van toerekening, maar ook van ervaring, dat zij werkelijk voor Gods gericht, voor hun geweten en de wereld, met Christus de schande van hun kruisiging en de vloekwaardige dood die zij bij de Wet verdiend hebben, door-gemaakt hebben' ⁶⁵. Kohlbrugge werpt dan de kernvraag op, waar God 'genoegdoening vindt' voor onze overtredingen. In zijn antwoord hierop verwijst hij niet louter naar het verleden, maar tast hij naar de samenhang van *praesens* en *perfectum*. 'Wij zullen op zulk een ernstige vraag het antwoord schuldig moeten blijven, als wij ons niet in geloof en liefde met de Heere verenigd gevoelen, zoals Hij voor het Sanhedrin als Godslasteraar veroordeeld, zoals Hij op Gabbatha gehoond en verworpen werd, zoals Hij daar stond voor het volk, in de gebonden handen een rietstok, op het geslagen hoofd een doornenkroon, om de opengereten rug een purperkleed (...) ' ⁶⁶. Wanneer wij ons zo met Christus verenigd gevoelen, dán hebben wij op de opgeworpen vraag het antwoord: "Ik ben met Christus gekruisigd" ⁶⁷.

Daarop geeft Kohlbrugge weer wat in deze geloofsvereniging met Christus wordt 'gevoeld', in een fragment waarin hij nu eens de gelovige, dan weer Christus als subject van het kruislijden aanduidt. De mens 'gaat met zijn Christus in de geest des geloofs aan het kruis, draagt voor Gods rechterstoel zijn eigen vloek, zijn schande en smaad, hoon en spot van de zijde van zijn eigen geweten, van alle duivels en van de eigengerechte wereld (...), en hij klemmt zich aan zijn Heere aan het kruis vast, ziet zijn Heere gewillig ook zijn vloek, zijn schande en smaad dragen en zegt: "Ach, draagt Gij dit alles ook voor mij?" Zoals echter de Heere onteerd en gedood is omwille van de zondaar om voor hem alles te boeten, zo is de zondaar naakt en zonder eer, hulpeloos en dood vanwege zijn zonden, vanwege zijn schending van Gods Wet' ⁶⁸. Even hulpeloos en dadenloos als Christus hangt hij aan het hout, met Christus. 'Predik hem dat hij de Wet moet houden, -hij zal zichzelf niet helpen om van het kruis af te komen en te tonen dat hij iets is en dat hij iets vermag. Hij blijft met zijn Christus aan het hout hangen, zonder zich te roeren of te bewegen. Hij vermag niets.

⁵⁹ Ib.

⁶⁰ Id., 11 - Tw. 5-6, 12 -

⁶¹ Licht 6, 62-91 [61] - Twee Leerredenen over Galaten 2, vs. 19 en 20 -

⁶² Licht 6, 73.

⁶³ Id., 73f.

⁶⁴ Id., 74.

⁶⁵ Ib.

⁶⁶ Id., 79.

⁶⁷ Ib.

⁶⁸ Id., 80.

Handen en voeten zijn hem vastgenageld, en hij is dood. En nochtans, Hij Die daar dood aan het kruis hangt, - dood is Hij naar het lichaam; Hij kan naar het zichtbare niet meer werken, niets meer uitrichten; Hij moet zich laten afnemen, dragen en in het graf leggen -, dood is Hij niet naar de geest; naar de geest leeft Hij Gode. Dat zal zich openbaren op de derde dag, op de dag der opstanding'. En zo geldt het ook degene die met Christus gekruisigd is: 'Dood is hij naar het lichaam, naar de mens zoals hij van Adam komt, en nochtans is hij niet dood, nee, hij leeft naar de geest, hij leeft Gode'⁶⁹.

Op deze wijze vertolkt Kohlbrugge hoe reëel de geloofservaring is, wanneer de Heilige Geest het werk van Christus aan het mensenhart toeëigent. Het komt ons voor dat O. Noordmans' oordeel, dat Kohlbrugge 'ver van alle bevindelijke theologie' afstaat, de werkelijkheid geweld aan doet ⁷⁰. Evenwichtiger is het gevoelen van S. van der Linde. Enerzijds noemt hij Kohlbrugge een geduchte bestrijder van religieus subjectivisme en van eigenmachtige vroomheid, anderzijds verklaart hij dat dit anti-subjectivisme echter niet omslaat in objectivisme. 'We dwalen als we vermoeden dat deze prediker-theoloog met dat scherpe profiel dus een man zou moeten zijn die vijandig staat tegenover alle "bevinding", tegenover vroomheid des harten en innerlijkheid'. Kohlbrugge's geloof had een 'binnenkant' en hij wist van velerlei ervaringen ⁷¹.

Geloof en waarneming

Tot nu toe viel een sterk accent op de innerlijke ervaring van het beloftewoord. De belofte wordt in het geloof ervaren, maar de vervulling ervan nog niet waargenomen. Deze tegenstelling van geloof en waarneming is kenmerkend voor Kohlbrugge's geloofsopvatting. Geloven in de belovende God staat onder spanning. Van wat het gelooft ziet het geloof niets, of het ziet het tegendeel. Kohlbrugge schroomt niet om juist dit paradoxale karakter van het geloof als blijk van echtheid in stelling te brengen tegen het schijn geloof dat daaraan vreemd is ⁷². Het is deze gedachte die met de meeste nadruk in zijn geschriften vertegenwoordigd is en een markant spoor door heel zijn prediking trekt.

Toch wordt deze lijn hier en daar doorsneden door een andere. Het ontgaat hem namelijk niet dat God Zijn Woord niet alleen vervullen zal in het eschaton, maar ook reeds heden hier en daar vervult. Dit is met name het geval wanneer het specifiek-concrete beloften betreft, zoals bijvoorbeeld Simeon er ooit één ontving ⁷³. Simeon kende een wachtenstijd zonder de belofte vervuld te zien, maar beleefde ook het uur van zichtbare inlossing. Kohlbrugge laat deze beloftevervulling, die weliswaar op een uitzonderlijk moment in de heilsgeschiedenis plaatsvond, toch model staan voor wat door alle tijden heen geschieden kan. Want hij verklaart dat zij die God vrezen, nog voor hun sterven 'allerlei bewijzen' verkrijgen van de betrouwbaarheid van Gods Woord ⁷⁴. Dat Kohlbrugge dit opvat als een voorschot op wat eenmaal komen gaat, blijkt uit het vervolg. Wanneer wij bij tijd en wijle gewaarworden dat het geen be-

⁶⁹ Ib. Een belangwekkende, zeer persoonlijk gekleurde parallel in *Brieven-Helbig*, 106-110.

⁷⁰ Noordmans, 'De betekenis van Kohlbrügge voor de theologie van onze tijd', in *Geestelijke Perspectieven*, 17.

⁷¹ Van der Linde, 'Kohlbrugge's strijd tegen het religieus subjectivisme', in *Th. Ref.* XVIII (1975) 170v. Vgl. F. Spemann, *Theologische Bekenntnisse*, 189.

⁷² *Petrus I*, 27 ['51]; *Die anvertrauten Pfunde*, 19 ['50] - *Tw.* 11-12, 170v. -. In het hoofdstuk dat wij aan de aanvechting wijden, gaan wij hierop nader in.

⁷³ Lukas 2:26.

⁷⁴ *Die Herrlichkeit I*, 50 ['49] - *Tw.* 7-8, 312 -

drog maar waarheid is wat wij geloven, dan is dat 'een zoete vrucht uit het paradijs van God waarheen wij voorttrekken [pilgern]'⁷⁵. Het aan de dag treden van de belofte waarop wij hopen, is - zo interpreteren wij - een onderpand van de uiteindelijke onthulling van alle beloften. Zo doen wij ervaringen op van de waarheid, dat de hoop niet beschaamt. Deze ervaringen brengen een diepe vrede in het hart teweeg, die God ons als 'een schone reispenning' uitreikt en waarmee men rijkelijk uitkomt. Het is een vrede waardoor 'wij met de Eliawagen reeds opgevaren zijn voordat de lijkkoets komt'⁷⁶.

In een gedeelte van zijn preek over Psalm 68:19,20 treffen wij een soortgelijke benadering aan. Duidelijk blijkt hier dat de voorlopige vervulling van de belofte geen eindpunt vormt, maar als een nieuw vertrekpunt fungeert voor het geloof. Naar aanleiding van de woorden: "Maar Hij helpt ons ook"⁷⁷, stelt Kohlbrugge het "maar" van het vlees tegenover het "maar" van het Woord. Dit laatste "maar" noemt hij dan 'zoveel machtiger dan elke tegenspraak', omdat het door de 'ervaring' wordt bevestigd⁷⁸. Wat hij hiermee bedoelt te zeggen is het volgende. Al is het waar dat in het geloofsleven vaak 'alles donker voor de ogen' is, toch zal men niet kunnen loochenen dat het niet vergeefs is om bij 'het vaandel van de Leidsman van onze zaligheid' te zijn gebleven, 'zodat wij van allerlei uitredding en heil te verhalen hebben'. In die uitreddingen werd ons immers Gods machtige "maar" bij ondervinding openbaar. En 'het bewustzijn' van deze vroeger ervaren uitreddingen verheft het hart tot God, zodat men opnieuw in elke nood bij Hem de toevlucht zoekt⁷⁹. Het is dus de overdenking van ondervonden blijken van Gods trouw die tot God heendringt. De reflectie maakt het geloof niet overbodig, maar is veeleer een impuls tot de hernieuwde akte van het geloof, totdat 'wij met Hem als koningen zullen heersen'⁸⁰.

Nu staat dit gedenken van Gods bevestigende daden niet los van de inwerking van de Heilige Geest. Juist daar waar het geloof 'als het ware machteloos en verstorven' ligt, weet de Heilige Geest ons heerlijk ['fein'] te vertroosten⁸¹. Als men dan vraagt hoe deze vertroosting zich voltrekt, antwoordt Kohlbrugge dat de Geest dit zo doet, 'dat, ofschoon wij niets dan zonde en allerlei nood en druk voor ons zien, en het ook de schijn heeft als waren wij nu verloren en verdorven, wij in zo'n angst en hel als het ware in een bundeltje samenwikkelen en alles bijeenpakken wat wij ervaren hebben en ook weten van de levende God en trouwe Heiland'⁸². Het markante is hierbij de wisseling van subject. Het is de *Geest* Die troost⁸³, maar Hij gaat zo te werk dat Hij *ons* hierbij inschakelt, zodat *wij* een 'bundeltje' maken van Gods ondervonden trouwbewijzen. Of de Geest dit indachtig maken van Gods daden verricht door het Woord óf door een rechtstreekse beïnvloeding van het hart, vermeldt hij niet. Het komt ons voor dat wij hier hebben te denken aan het laatste. Dit zou dan een uitzondering op de regel zijn. Regel is voor Kohlbrugge, zoals wij hebben gezien,

⁷⁵ Ib.

⁷⁶ Id., 52 - Tw. 7-8, 314 -

⁷⁷ Naar Luthers vertaling.

⁷⁸ *Zwanzig*, 391 [46] - Tw. 3-4, 146 -

⁷⁹ Id., 391f. - Tw. 3-4, 146v. -

⁸⁰ Id., 393 - Tw. 3-4, 148 - Vgl. *Lobet II*, 32 [49].

⁸¹ Id., 356 [46] - Tw. 3-4, 105 -

⁸² Ib.

⁸³ In dit zelfde verband noemt hij deze Geest een 'Ik in ons', 'Gods Ik', en het is in en door *die* 'kracht' dat wij ons aan God toevertrouwen.

dat de Heilige Geest niet los van het Woord werkzaam is. Hij werkt Woordgewijs. Maar kennelijk heeft Hij ook déze pijn op Zijn boog, dat Hij de gelovige weet te leiden tot de overdenking van ondervonden daden van uitredding⁸⁴. Overigens buigt de aandacht weldra weer terug naar wat de Heilige Geest ons in het Woord laat zien van Gods heilsdaden die aan al ons ervaren voorafgingen. Dat doet de Geest door ons van stuk tot stuk in te leiden in wat God in Christus gedaan heeft voordat wij Hem kenden⁸⁵. Dan varen wij op als met arendsvleugels, 'rechtstreeks tot het hart van God', waarbij Kohlbrugge dan denkt aan 'een opvaren in het Woord en op het Woord, te midden van tranen, sidderen en beven, een opvaren van het nochtans, al zou hier ook alles gelogen schijnen'⁸⁶. Enerzijds verzwijgt hij dus niet hoe betekenisvol de ervaringen zijn die wij in de loop van ons geloofsleven opdoen met door God merkbaar vervulde beloften, anderzijds laat hij de "bundeling", de overdenking ervan toch uitlopen op het geloof in de door het Woord betuigde heilsdaden die God buiten ons en voor ons deed. Wat God de gelovige ooit tastbaar te ondervinden gaf, krijgt geen geïsoleerde plaats, maar heeft verwijzende waarde⁸⁷. Kohlbrugge miskent deze waarde niet. Dat het geloof van de vervulling een en ander ziet, is vertroostend. Maar het laat onverlet dat het geloof krachtens zijn eigenlijke aard niet leeft van wat het aan vervulling waarneemt, maar van wat het in de belofte verneemt.

Geloof en gevoel

Onbevangen kan Kohlbrugge getuigen van wat het hart gevoelt, merkten wij al. Dat zal niet losstaan van zijn karakterstructuur. Wij krijgen uit biografische gegevens de indruk, in Kohlbrugge met een sensitieve persoon van doen te hebben. J. van Lonkhuyzen kent hem 'een ontvankelijk gemoed' toe en spreekt van 'een niet onbeduidende poëtische aanleg'⁸⁸. Ettelijke gevoelvolle gedichten van zijn hand zijn

⁸⁴ Vgl. *Predigt Psalm 138, Vs. 8, 3* [47] - Tw. 3-4, 328 -, waar Kohlbrugge zegt dat David door de Heilige Geest werd vertroost, zodat hij bemerkte dat al Gods beloften voor hem in vervulling gingen: 'Nun, mein Kind, habe ich dir nun nicht fein Wort gehalten?'

⁸⁵ *Zwanzig*, 357 - Tw. 3-4, 106v. -

⁸⁶ *Id.*, 358 - Tw. 3-4, 107v. -

⁸⁷ Vgl. J.G. Woelderink, *Belofte en Werkelijkheid*, 18, legt, ondanks belangrijke momenten van overeenkomst met Kohlbrugge's visie, toch andere accenten. In reactie op een bevindelijkheid die haar houvast niet zoekt in de belofte, maar in het (wedergeboren) innerlijk, komt hij tot de uitspraak: 'Als de belofte gedeeltelijk vervuld is en tot werkelijkheid is geworden, heeft zij gedeeltelijk haar betekenis verloren'. In de afwijzing van de introvertie is Kohlbrugge even rigoreus. Maar voor de voorlopige, fragmentarische vervulling van de belofte heeft hij meer oog dan Woelderink.

⁸⁸ Van Lonkhuyzen, o.c., 51v. Zie Kohlbrugge's *Troostwoorden in Dichtregelen*. Vgl. K. Groot, *Kohlbrugge in en uit zijn gedichten*, 77: 'Wat in Kohlbrugge's gedichten gezegd wordt, is altijd ervaring van een gevoelig gemoed en ontroering van een bewogen hart.' Interessant is de beschrijving van F.W. Krug, o.c., 9: 'De slanke, bleeke, meer zenuwachtige dan gespierde gestalte van Dr. H.F. Kohlbrugge, zijn vurige, scherpe blik, zijne vaste houding, zijn gewelfd voorhoofd geven een nerveus-choleriek temperament te kennen, verbonden met groote verbeeldingskracht, en groote kracht en vastheid van wil'. A. Zahn, *Aus dem Leben eines Reformierten Pastors*, 285, die in veel intiemere relatie tot Kohlbrugge stond, legt echter een ander accent: 'Es war in ihm etwas Geknicktes, Armes, Hilfloses, ein von Gottes Majestät niedergeworfener Geist'. Het een behoeft het ander niet uit te sluiten. In een brief uit 1870 aan zijn dochter Anna zegt Kohlbrugge dat men zich 'telkens in hem vergist': hij lijkt een krachtige persoonlijkheid, maar 'wie begrijpt mij, dat ik een worm ben (...), die de kracht zoeken moet waar ze te vinden is' (*Brieven-Helbig*, 126). Van Lonkhuyzen spreekt van een hartstochtelijke aard (155), van gebrek aan voorzichtigheid (170), van bitsheid (186), neiging tot het absolute (189), felheid (207, 216), hardheid (225), stugheid (255), hoogmoed (229), maar ook van later ingetreden nederigheid (303, 338), en hij roemt ook Kohlbrugge's pastorale bewogenheid en zijn onverschrokkenheid en moed

bewaard gebleven. Beïnvloeding door de Romantiek in het algemeen en door Bilderdijk in het bijzonder laat zich daarin gelden ⁸⁹. In zijn 'Dichtstuk' *Bij den dood van mijnen vader* (1825) komen de volgende illustratieve regels voor:

O, eenzaam kerkhof, in de stilte van den nacht
Zijt gij 't, die, als de star, mij vriend'lijk tegenlacht ⁹⁰.

Nu dwaal ik eenzaam rond, mijn wereld zijn de graven,
Mijn God! van waar nu troost, om 't smachtend hart te laven? ⁹¹.

Toch dient men inzake zijn geloofsvertolking, zonder de karakterologische en contextuele factoren te veronachtzamen, vooral de invloed van Luthers vocabulaire en inzonderheid die van de Bijbeltaal, met name de taal van de Psalmen, niet te onderschatten. Voor de Psalmen legt Kohlbrugge een zekere voorkeur aan de dag. Hij preekt er opvallend vaak over ⁹². In zijn dissertatie tekent hij aan dat Christus en de apostelen ons leren 'dat het Oude Testament in het algemeen en het boek der Psalmen in het bijzonder [*specialiter*] het Woord van God is' ⁹³. Wij achten het voor de hand liggend dat zijn weergave van de geloofservaring bij uitstek door de Psalmen is ingekleurd. Daar trof hij een rijke schakering van ervaringscategorïeën aan - van verbijzeling tot uitbundigheid -, die Kohlbrugge met de verzamelnaam "gevoel" [*fühlen, empfinden*] omschrijft. Wat hij eronder verstaat is het specifiek innerlijke aspect van de geloofservaring. Als synoniemen van gevoel kunnen in zijn Nederlandstalige geschriften soms de woorden bevinding en gewaarwording dienst doen ⁹⁴. In dit verband noteren wij overigens het frappante verschijnsel, dat het woord *bevinding* betrekkelijk sporadisch in Kohlbrugge's oeuvre voorkomt, terwijl de term *bevindelijk* nagenoeg ontbreekt ⁹⁵.

(299v.). E. Gewin, *In den Réveilkring*, 190, vertelt dat men Kohlbrugge 'ruig als een robbevel' noemde. Wat Van Lonkhuyzen als felheid en hoogmoed aanmerkt, kan echter ook wijzen op zijn sterke roepingsbesef, waarin hij geheel schuil gaat achter het Woord. Zie *Brieven-Böhl*, 110v., 117, 131, 165, 216, 233, 238. Vgl. ook C.E. te Lintum, o.c., 86v., 103v.

⁸⁹ Zie voor Kohlbrugge's relatie tot Bilderdijk, J. van Lonkhuyzen, o.c., 106, 123; K. Groot, o.c., 53. Is. da Costa, *De mensch en de dichter Willem Bilderdijk*, 327, meldt enkele karakterologische bijzonderheden van Bilderdijk die aan Kohlbrugge herinneren. Hij spreekt o.a. van 'des Dichters heftigen aard' en diens 'helling naar tegengestelde uitersten'. Vgl. H. Bavinck, *Bilderdijk als denker en dichter*, 9, inz. 16v.: 'Het soms al te sterk zich verheffend zelfbewustzijn wisselt af met een diep gevoel van afhankelijkheid, kleinheid en ootmoed'. Zie ook id., 24, waar Bavinck melding maakt van Bilderdijks sensibeleiteit, en id., 30, waar hij diens neiging tot verabsolutering noemt. Zie voor Bilderdijks innigheid en gevoelsmatigheid, *Brieven van Mr. Willem Bilderdijk aan Mr. Isaac da Costa*, 59, 65, 67.

⁹⁰ *Bij den dood van mijnen vader. Dichtstuk*, 5

⁹¹ Id., 11.

⁹² Het *Geschriften Register der Bijbelverklaringen* bevat bijna 7 pagina's met behandelde Psalmfragmenten, tegenover bijv. 2,5 op Genesis, 3,5 op Mattheüs, bijna 4 op Lukas, 3,5 op Johannes, 2 op Romeinen, 3 op Hebreëën.

⁹³ *Commentarium in Psalmum quadragesimum quintum*, 129.

⁹⁴ *Brieven-Helbig*, 103v. [46].

⁹⁵ In zijn *Leerrede over het artikel "Ik geloof in den Heiligen Geest"* [54], dat Kohlbrugge zelf uit het Duits in het Nederlands vertaalde, valt de term *bevindelijk* niet, de term *bevinding* een paar maal, de term *ondervinding* zes keer - bij een zo "bevindelike" thematiek is deze geringe frequentie opvallend -. Treffen wij een vergelijking met de Duitse tekst (*Schriftmässige Erläuterung des alten, allgemeinen, ungeschwefelten, christlichen Bekenntnisses: "Ich glaube in den heiligen Geist"*), dan blijkt hij er bijna doorlopend het Duitse *Erfahrung* mee weer te geven (eenmaal het Duitse *Verständnis*). In *De drie stukken van ons Formulier* (oude Twaalfstallen 8, 7-de preek) - zijn vertaling van *Anleitung zur wahren Prüfung* - komen "bevinding" en "bevindelijk" niet voor, eenmaal "in zich bevinden", enkele malen "ondervinding". Voor de verklaring van Kohlbrugge's terughoudendheid t.o.v. de term *bevinding* zullen wij om te beginnen in aanmerking hebben te nemen, dat hij nagenoeg steeds in het Duits preekt, en dat deze taal geen equivalent

Wij willen thans onderzoeken hoe Kohlbrugge dit gevoelsleven waardeert. Hierbij laten wij buiten beschouwing dát gevoel dat met het geloof contrasteert en zich tegen het Woord verzet - dit facet zal later onze aandacht vragen -. Wij richten ons op het gevoel voor zover dat met het geloof correspondeert en aan het Woord ontspringt.

Hoe nauw voor Kohlbrugge de samenhang van dit gevoel is met het geloof, bespeurt men in wat hij aantekent bij het Johanneïsche "God is liefde": 'Het zien en voelen van zulk een liefde berust, wanneer het gezond is, louter daarin, dat wij zulk een liefde ontvangen door het geloof'⁹⁶. Twee aspecten vallen op. Ten eerste dat, precies zoals wij dat Kohlbrugge over het vertrouwen hoorden zeggen, het gevoel volgt op het geloof. Bron en bodem van het gevoel worden gevormd door het geloofde Woord. Het tweede dat opvalt, is zijn kritische notitie. Zonder de genoemde relatie tot het geloof is het gevoel ongezond. Dit geeft meteen de eigensoortige aard van het geloofsgevoel aan. Hoe innerlijk het ook wordt ervaren, het is volstrekt naar buiten gekeerd. Juist waar 'niets meer in eigen hand gevonden wordt', 'drijft' het geloof de mens tot de troon der genade. 'Daar voelt gij dat gij vastgehouden wordt door een eeuwige genade. Daar wordt gij gewaar dat deze genade nog een bodem onder uw voeten is, nog een muur en schutse om u heen, en gij wordt u bewust [inne]: Mijn verlossing ligt in de hand des Heeren (...), mijn heil staat boven vast en wel verzekerd door het verbond van eeuwige genade'⁹⁷. Innerlijk gevoelen wij in geloof dat wij buiten onszelf geborgen zijn. Het houvast dat wij voelen is niets anders dan het gevoel dat God ons vasthoudt. In een brief uit 1846, waarin Kohlbrugge enerzijds wijst op de grote waarde van de ervaring, maakt hij anderzijds de nadrukkelijke kanttekening: 'Aan die ervaringen hebben wij geen houvast. Gevoel en bewustheid der waarheid, der genade geeft geen houvast en daarom ook geen blijvende vrede. De eenige houvast is hetgeen er geschreven staat'⁹⁸.

Van dit specifieke, aan het Woord gebonden gevoel kan Kohlbrugge hoog opgeven. De Heere bekleedt Zijn ellendigen niet alleen met gerechtigheid, maar vervult hen ook met de troost van de Heilige Geest, zodat zij Gods nabijheid 'bemerken'

heeft voor wat in de geschiedenis van het Gereformeerd Protestantisme onder bevinding wordt verstaan. Kohlbrugge is aangewezen op woorden als *erfahren* en *empfinden* (voelen). Toch is met deze taalkundige verklaring lang niet alles gezegd. Het opmerkelijke is namelijk dat het woord bevinding (bevindelijk) ook in zijn direct in het Nederlands geschreven brieven zeer spaarzaamlijk opklinkt. Evenzo staat het met zijn in het Nederlands geschreven of eigenhandig vertaalde verhandelingen en preken. In zijn *Opleiding tot recht verstand* spreekt hij eenmaal over "ondervinding" in de zin van levenspraktijk (89), eenmaal over "bevinding" in de zin van beproefdheid (17). In de befaamde preek over Rom. 7:14 gebruikt hij twee maal "ondervinden" (17, 27), in de zin van gewaarworden, bemerken. In zijn antwoord aan Da Costa kwamen wij de term niet tegen. In zijn *Over den eersten Psalm* (52 pagina's) troffen wij drie keer het woord "ondervinden" aan (13, 35, 47), één keer "bij zich bevinden" (35), één keer "zich bevinden" in een bepaalde gesteldheid (13), één keer "bevinding" (51: het is 'de bevinding' van degene die naar Gods geboden wandelt, dat de Heere hem staande houdt). In *Vijftal Leerredenen*, w.o. twee Hoogliedpreken, vonden wij één keer de uitdrukking "bevindelijk Gods vloek kennen". Naar de reden van deze gereserveerdheid valt slechts te gissen. Wellicht zijn drie factoren te overwegen. Ten eerste dat hij zich bij het begrip bevinding liefst houdt aan de oorspronkelijke Paulinische betekenis van beproefdheid. Ten tweede dat hij zich, als het om ervaringscategorieën gaat, aansluit bij het taalgebruik van de reformatoren - inzonderheid van Luther -, die wel van ervaring, gevoel e.d. spreken, maar uiteraard niet van het specifiek Nederlandse bevinding. Ten derde valt hier misschien een impliciete distantie tot het taalgebruik van de na-reformatorische ontwikkeling te signaleren, waarin de termen bevinding en bevindelijk nu juist wel opgang maakten. Terzijde merken wij op dat in de nieuwere uitgave van de *Twaalfstallen* het Duitse "Erfahrung" doorgaans met "bevinding" wordt vertaald. De oude uitgave, die tijdens Kohlbrugge's leven het licht zag, geeft het correcter weer met "ervaring", "ondervinding".

⁹⁶ *Licht* 4, 36 [49] - Tw. 7-8, 441 -

⁹⁷ *Petrus I*, 15 [51].

⁹⁸ *Brieven-Helbig*, 103.

[spüren]. 'Want de Heere heeft niet zulk een zaligheid voor de zijnen aangebracht waarbij zij hier dor en leeg zouden blijven, maar zij zullen reeds hier de eerstelingen ervan in alle volheid genieten'⁹⁹. Hij zorgt dat zij het goed hebben. 'Hij heeft ons een schone hof gegeven, dat wij daarin wandelen en somtijds de ellende van dit leven geheel vergeten mogen en ons verzadigen met het genot van de edele vruchten die Hij voor ons laat groeien'¹⁰⁰. Even verderop noemt Kohlbrugge dit genot 'het bovenmate heerlijke', 'het zoete' dat 'gesmaakt' wordt, door de werking van Hem Die het niet alleen beloofd heeft, maar het 'geheel wonderbaar teweegbrengt, zó dat het naar de geest wordt ondervonden ['erfunden' heet het, niet geheel correct, in Kohlbrugge's Duits] als waarheid'¹⁰¹. Bij een andere gelegenheid zegt hij dat wij naar de inwendige mens louter Koningskinderen zijn, 'die hemelbrood eten, wijn drinken zoals er op aarde niet wast en een woning hebben (...) waar wij ons bevinden in gestadig verkeer met de volzalige God om Zijn lieflijkheid voortdurend te smaken'¹⁰².

In hooggestemde taal, waarin zijn gevoel voor lyriek tot uitdrukking komt, vertolkt Kohlbrugge in een van zijn Hoogliedpreken de vreugde van de geloofsgang met 'de Koning'. De Heilige Geest zingt een lied opdat wij ermee instemmen. Dan worden wij door de Trooster 'ingeleid in het Woord der belofte' en door het Woord met het hart de hemel binnengeleid ¹⁰³. Daar 'gevoelen' wij Christus' liefde en worden wij vol van de Geest. Dat is, vindt Kohlbrugge, ware 'Pinkstervreugde', wanneer de Geest 'zo de Heere Jezus verheerlijkt'. 'Bij zulk een lied drinkt men en maakt men gedruis [rumort] van zulk een liefde als van wijn, en wordt men vol als de bekkens en de hoeken van het altaar (Zach. 9:15)'¹⁰⁴. Opnieuw treft het ons dat hij het geloofsgevoel invult als ervaring van God in het Woord der belofte. Dáárin leidt de Geest ons binnen en daar vindt de vreugdevolle ontmoeting met Christus plaats.

Het zijn echter niet alleen de vreugdevolle momenten van de Godservaring die Kohlbrugge met emotionele categorieën vertolkt, maar ook de momenten van bekommering en schuldbesef. Een gelovige, vindt hij, wil telkens weer opnieuw van Gods lippen vernemen dat zijn heil bij Hem vaststaat. Wanneer God Zijn aangezicht verbergt, is hij hierover 'ontzet en gevoelt hij zich dood midden onder doden en als in een graf'¹⁰⁵. Uit een brief die Kohlbrugge schrijft drie dagen na de preek waaraan dit citaat is ontleend, kan men opmaken hoe sterk dergelijke uitspraken samenhangen

⁹⁹ *Sacharja* 3, 107f. [47]. Opmerkelijk is de formulering, dat de éérstelingen - ondanks hun voorschotkarakter - toch al in alle volheid worden genoten. Overigens kent Kohlbrugge ook een intens verlangen naar de hemel en naar Christus' parousie. Zie *Oster*, 111 [47] - *Feest*, 186 -; *Passions* III, 36 [47] - *Lijdens*, 258v. -; *Heidelberger*, 242 [54] - *Predigten auf Himmelfahrtstag*, 29, en *Feest*, 217 -; *Petrus* I, 28f. [51]: 'Gods volk leeft met het hart niet in de tijd en ure waarin het leeft; het leeft in die tijd en ure (...) waarin de Bruidegom zal komen. Op deze tijd en ure is hun oog gericht, en daarin verheugt zich Gods volk en jubelt het midden in ellenden. Hoe dit echter toegaat, laat zich beter gevoelen dan beschrijven'. In de aanvechting wordt men met een hemelse vreugde 'overgoten', 'zo dikwijls wij uit het Woord met het woord "nachts" getroost en ons kristallijnen vensters gemaakt worden, en wij de Koning in de geest zien komen in al Zijn pracht en heerlijkheid'. Vgl. A. de Reuver, *Kohlbrugge - herder en heraut*, 85-114.

¹⁰¹ Id., 111. In dit verband onderstreept Kohlbrugge de evangelisatorische inspiratie die van deze genietingen uitgaat: 'Wie het ooit smaakt dat de Heere goedertieren is, kan het volstrekt niet laten, ook zijn naaste tot zo'n goedertierenheid te nodigen' (110).

103 *Pfingst*, 86 ['52] - *Feest*, 330 -

¹⁰⁵ *Licht* 4, 100 ['49] - *Tw.* 7-8, 300 -

met zijn eigen ervaringen. In deze brief doet hij verslag van soortgelijke gevoelens bij zichzelf ¹⁰⁶.

Met name ook wanneer hij de geloofservaring vertolkt die door Gods beschuldigend oordeel opgeroepen wordt, grijpt hij veelvuldig naar het begrip gevoel. Zonder thans in te gaan op het theologisch kader waarin het schuldbesef bij Kohlbrugge staat - wij wijden er een afzonderlijk hoofdstuk aan -, brengen wij hier naar voren hoe diep dit besef ingrijpt in de affectieve laag van de existentie. Kohlbrugge kan zich heel sterk uitdrukken. Als de bazuin der Wet de mens verdoemt, 'dan gevoelt hij zich in een eenzaamheid die hem zo verschrikkelijk is als de hel' ¹⁰⁷. Bij elke nieuwe overtreding 'gevoelt' de uit God geborene 'een drukkende beklemdheid'. De onvrede en de toorn van God kunnen woeden 'als vuur in alle leden' van het lichaam ¹⁰⁸. Zulke ervaringen zijn zo hevig dat zij niet lang uit te houden zijn ¹⁰⁹. Over de herkomst van dergelijke ervaringen laat Kohlbrugge geen twijfel bestaan. Zij worden teweeggebracht door de Wet ¹¹⁰, de 'geestelijke politie' die ons staande houdt ¹¹¹. Zij vormen de emotieve reactie op het geloofde Woord der Wet.

Geloof en mystiek

Wij vernamen hoe innig Kohlbrugge's taal kan zijn om de ervaring van Gods liefde te verwoorden. Soms draagt zij mystieke trekken. Waar de Heilige Geest Zijn genadeschenken als olie in ons uitgiet, daar ligt het hart geheel in 'balsemgeur van vrede' ¹¹². Daar is de winter voorbij en heeft de lente intocht gehouden, en heel de mens is van haar geur doortrild ['durchzuckt']. Men 'bevindt zich opeens tot God gebracht en heeft vrede van binnen en rondom zich heen' ¹¹³. Wanneer de Koning ons als Zijn bruid rondleidt in 'al de lieflijke verborgenheden van Zijn koninkrijk', bidden wij Hem tenslotte 'dat Hij toch op zal houden, want er is geen geest meer in

¹⁰⁶ *Briefe-Wichelhaus*, 72. De preek, over Ps. 119:17, hield Kohlbrugge op 21 januari 1849. Bedoelde brief is gedateerd 24 januari 1849. Daarin verhaalt hij aan Wichelhaus over zichzelf, hoe hij de dagen voor Kerst aan de grond zat: 'Ich lag ohne Gefühl, wie tot (...). Wie manchmal sitze ich auf meiner Stube und weine, dasz ich ein so erbärmlicher Knecht bin, und dasz ich so nichts weisz'. Wat in de preek wordt verwoord met 'zich dood gevoelen', heet hier: 'zonder gevoel, als dood liggen'. Dit laatste ziet kennelijk niet op apathie, maar op een ervaring van Godsgemis dat terdege wordt gevoeld. Beide aanduidingen slaan o.i. op dezelfde gemoedstoestand. Dat dergelijke ervaringen Kohlbrugge tot in zijn latere jaren begeleiden, blijkt uit een brief, gedateerd 4 november 1869, aan zijn dochter Anna, waarin hij klaagt: 'Ik zie en voel vaak geen God meer en loop door Elberfelds straten als een dode onder levenden' (*Brieven-Helbig*, 125). Vgl. ook *Gebete*, 14 - *Gebeden*, 67v. -

¹⁰⁷ *Der verheiszene Christus*, 36f. [49] - *Tw.* 9-10, 261 -. Ook in *S. A.* 17, 365.

¹⁰⁸ *Id.*, 37 - *Tw.*, ib. -. Vgl. *Heidelberger*, 219 [58] - *S. A.* 15 (I), 257f. -. *Heidelberger*, 138 - *Schriftverklaringen*, nrs. 301-304 -

¹⁰⁹ *Passions I*, 50 [48] - *Lijdens*, 74 -. Onder twee dingen houdt de mens het 'geen twee seconden' uit: 'Gods toorn, als die in waarheid gevoeld wordt, en de liefde van de Heere Jezus, als Hij komt en de mens met Zijn vleugels bedekt. Onder beide moet de mens bezwijken [verderben] als het lang duurt' (*Heidelberger*, 149 [58] - *A. Z.* 6, 348v. -. Duitstalig handschrift in Kohlbrugge-Archief, III B 9,2). Vgl. *Passions II*, 65 [47] - *Lijdens*, 191 -

¹¹⁰ *Heidelberger*, 138, 149.

¹¹¹ *Id.*, 219.

¹¹² *Pfingst*, 81 [52] - *Feest*, 324 -. Vgl. Kohlbrugge's brief aan Drost, in J. van Lonkhuyzen, o.c., Bijlage B, 17: 'Een wolk van diepen vrede was in mij en om mij heen (...)'.
¹¹³ *Id.* - *Feest*, 325 -. Vgl. *Korte verklaring van Genesis I*, vers 27, 8v., waar hij spreekt van de ziel die 'dronken in liefde' wordt.

ons'¹¹⁴. Toch wil Kohlbrugge zelf deze geloofservaring afbakenen van de mystieke ervaring. Tegenover de mystiek stelt hij 'de gezonde leer'¹¹⁵. Wat hij aan de mystiek ongezond vindt, komt hierop neer. In de eerste plaats ziet hij er een devaluatie van het geloof in. Het verborgen leven met God is 'enkel zaak des geloofs'¹¹⁶. Zijn tweede bezwaar hangt hiermee onmiddellijk samen. Hij verwijt de mystiek een gering-schatting van het Woord. 'Ja, een mystieke vereniging met de Heere Jezus, een beeld der fantasie waarbij men zichzelf aanbidt, zodat men met een Heere Jezus Die niet bestaat, in en uit kan gaan, - daarvan droomt het menselijk hart, dat tovert de mens zich in gedachten voor ogen. Maar dat alles is niets (...). Daarin bestaat de vereniging met de Heere Jezus, dat gij Zijn Woord bewaart'¹¹⁷. Zijn derde punt van kritiek betreft de subjectivering van het geestelijk leven. Een ingekeerd mystiek leven, dat zich 'in innerlijke beschouwing verdiept', meent wel op te gaan in God, maar wat men daarbij voor God aanziet, is niets anders dan 'het eigen lieve ik'¹¹⁸.

Kohlbrugge's Godservaring impliceert geen versmelting in Gods wezen, evenmin verzinking in eigen zielegrond. Zij is geloofsmatig van aard en sterk op het Woord betrokken. Het valt echter niet te ontkennen dat deze ervaring soms mystiek aan-doet. Of het predikaat mystiek hier inderdaad op zijn plaats is, hangt af van de invulling die men eraan geeft. Kohlbrugge's eigen reserve maant tot voorzichtigheid. Klaarblijkelijk heeft hij een negatieve opvatting over de mystiek en beschouwt hij

¹¹⁴ Id., 84 - *Feest*, 328 -. Het motief dat Gods liefde de menselijke draagkracht te boven gaat, treft men ook aan in de middeleeuwse mystiek, bijv. bij Mechtild van Maagdenburg. Zie J. Thiele (red.), *De Minne is al*, 68. Ook bij Schortinghuis is het te vinden. Zie diens *Het Innige Christendom*, 417.

¹¹⁵ *Licht* 9, 42 ['47] - *Tw.* 3-4, 549 -. In zijn *Het lidmaatschap*, 2, vertelt hij dat hij in zijn studententijd via een van de 'jonge lieden' aan wie hij privélessen gaf in aanraking kwam met 'eenige mystieke boeken', en niet rustte voordat hij 'met het geheele bedorvene mysticismus bekend was, en hetzelfde in praktijk had gebracht', totdat het mysticisme 'moest plaats maken voor de gezonde leer'. Hij vermeldt helaas niet welke mystici het betrof. Het 'in de praktijk brengen' doet denken aan de Middeleeuwse ascetische mystiek met haar drie wegen van reiniging, verlichting en vereniging (zie A. Adam, o.c., 128; vgl. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek IV*, 526v.; W.J. Aalders, *Mystiek. Haar vormen, wezen, waarde*, inz. 214-229; H.A. Oberman, *The Harvest of Medieval Nominalism*, 336). Milder is Kohlbrugge's oordeel in zijn dissertatie, 108, noot 3, waar hij over de Middeleeuwse mystieken die G. Tersteegen in zijn *Das Leben heiliger Seelen* beschrijft, opmerkt dat hun vroomheid bewondering wekt, maar tegelijk toch aantekent dat Tersteegen's boek wel met een gezonde geest en met behoedzaamheid dient te worden gelezen [*sana mente et caute legendo*] en niet dan door hem die zo vast in zijn geloof staat, dat niet de verkeerde mysticus te voorschijn komt [*ne mysticus evadat pravus*]. Zie voor Tersteegen, W.J. Aalders, *Groote Mystieken. Tersteegen*, en W. Nigg, *Grote heiligen*, 254-291, waarin naast klaarblijkelijke verschillen toch ook enkele frappante analogieën met Kohlbrugge naar voren komen. Instructief voor Kohlbrugge's relatie tot de mystiek is M. Verduin, 'Hermann Friedrich Kohlbrugge en het Hooglied', in T. Domburg e.a. (red.), *Actueel Evangelie*, 103-118, alsook P.J. Stam jr., *Mystiek geloof. Tauler - Luther - Kohlbrugge*, 10-22. In biografisch opzicht interessant is de informatie van H. Klugkist Hesse, o.c., 54, die vermeldt dat Kohlbrugge zich met Th. à Kempis en G. Tersteegen heeft beziggehouden.

¹¹⁶ *Tw.* 7-8, 392 ['49] - uit de laatste van de twee preken over Kol. 3:1-5, die in Duits handschrift aanwezig is in het Kohlbrugge-Archief (III B 17,12).

¹¹⁷ *Heidelberger*, 343 ['59] - *A. Z.* 6, 365v. -. In *Tw.* 7-8, 392, vraakt hij mystiek als 'Gehirn-Leben'.

¹¹⁸ *Pfingst*, 78f. ['52] - *Feest*, 322v. -. Vgl. *Tw.* 7-8, 393, waar hij vraagt of de inwendige heerlijkheid in de gelovige zelf ligt. Zijn antwoord is: 'Ja, zo dromen zij het zich die hun verborgen leven met God leiden, wier God evenwel geen ander is dan hun eigen ik (...)'. De gelovige heeft 'voor zichzelf' geen heerlijkheid, maar heeft het alleen 'met Christus', in God verborgen. Zo ook in zijn eerste in Duitsland gehouden preek, *Drei Gastpredigten*, 44f. ['33]: 'Deze heerlijkheid ziet de Koning alleen (...). Voor anderen en voor de ziel is zij slechts enigermate [in etwa] of ook in het geheel niet zichtbaar (...)'. Vgl. zijn opmerking in *Hoogst belangrijke briefwisseling*, 27, dat wij God niet, met de mystieken, op de bodem van de ziel moeten zoeken. Dat Kohlbrugge's bezwaren niet ongegrond zijn, blijkt uit diverse passages in H.H. Blommestijn en F.A. Maas, *Kruispunten in de mystieke traditie*, en in J. Thiele (red.), o.c.

mystiek en geloof als een dilemma ¹¹⁹. Wij merken hierbij op dat het evenwel niet noodzakelijk is om van deze tegenstelling uit te gaan. Mystiek behoeft niet per se buiten de bemiddeling van het Woord om te gaan. Men kan er ook mee duiden op de verticaal op Christus en het Woord gerichte attitude van het geloof ¹²⁰. Onder mystieke ervaring wil dan verstaan zijn de diep in het innerlijk ervaren Woordgemeenschap met God in Christus door de Heilige Geest. Zij wekt verwondering en aanbidding ¹²¹. Het is in deze zin dat Kohlbrugge's geloofservaring menig keer mystieke trekken draagt.

Geloof en Woord

Dat in Kohlbrugge's geloofsopvatting het aspect van de ervaring een beduidende rol speelt, is ons duidelijk geworden. Telkens bemerkten wij echter ook hoe dominant de betekenis van het Woord hierbij is. Dit Woord is voor de geloofservaring niet alleen dominant, maar ook volstrekt normatief. Zo waar het is dat het Woord ervaringen en gevoelens oproept, zo waar is het evenzeer dat het Woord de waarde daarvan meteen ook weer relativeert.

In de eerste plaats bestrijdt Kohlbrugge dat het geloof in het Woord zou moeten worden voorafgegaan door een bepaalde gevoelservaring. Men vergist zich als men meent Gods liefde te moeten opwekken door eigen liefde. 'God heeft ons eerst liefgehad. Geloof deze liefde, zonder dat gij liefde gevoelt, zo zal uw hart wel beginnen te branden'¹²². Zo is het ook gelegen met de belofte van de zondevergeving. Zij wil geloofd zijn. Wie hiertegenover stelt dat hij 'dit toch eerst gevoelen' moet, vergeet 'dat alles wat wij geloven geen dorre leer is, maar belofte'¹²³. Naar ons besef wil Kohlbrugge hiermee, zoals wij eerder vernamen, zeggen, dat het de geloofde belofte is die het gevoel meebrengt. Het gevoel is vrucht van het geloof in het Woord. Waar het Woord en het geloof 'één ding' worden, daar brengt het Woord mee wat God heeft beloofd, namelijk vergeving en troost ¹²⁴. In dezelfde geest onderstreept hij het woord uit de Hebreeënbrief, dat wij een Hogepriester hebben. 'Hier gaat het niet om een gevoelsleven, om een zich opgedrongen overtuiging, ook niet om bijzondere openbaringen', maar om geloof ¹²⁵. 'Gods Woord zegt dat wij Hem hebben'¹²⁶.

In de tweede plaats ontkent Kohlbrugge aan de ervaring en het gevoel iedere funderende betekenis. Wij hebben er 'geen houvast' aan, vernamen wij al. 'De Bijbel, die wij hebben, is Gods Woord. Wij hebben erop acht te geven wat dat Woord zegt en niet te vragen naar onze bevindingen of gevoel dienaangaande'¹²⁷. Wij zijn geroepen

¹¹⁹ Vgl. voor dit dilemma S. van der Linde, 'Mystiek en bevinding in het Gereformeerd Piëtisme', in G. Quispel (e.a.), *Mystiek en bevinding*, 48. Instructief over de relatie geloof-mystiek is W. von Loewenich, *Luthers Theologia crucis*, 199-201.

¹²⁰ Zo J. de Boer, *De verzegeling met de Heilige Geest*, 22, vgl. 18-21.

¹²¹ Vgl. C. Graafland, *Gereformeerden op zoek naar God*, 175v.

¹²² *Licht* 4, 36 [49] - Tw. 7-8, 441 -

¹²³ *Heidelberger*, 158 [71] - A. Z. 6, 306 - Zo ook *Apostelgeschichte*, 237 [73], waar Kohlbrugge het geloof zonder gevoel vergelijkt met de wetenschap dat de zon, ook al gaat ze achter grauwe wolken schuil, nochtans aan de hemel staat. Wij herinneren in dit verband aan *Die Lehre*, Fr. 294, waar Kohlbrugge zegt dat het 'Hauptstück' van het geloof is 'zich onvoorwaardelijk te onderwerpen aan de macht van het Woord'.

¹²⁴ S. A. 8, 203 [52]. Vgl. *Lobet den Herrn I*, 83 [57]; *Licht* 9, 70 [47] - Tw. 5-6, 32 -; *Pfingst* 78f. - *Feest*, 322v. -

¹²⁵ *Licht* 3, 11 [48] - Tw. 5-6, 398 -

¹²⁶ *Id.*, 8 - Tw. 5-6, 395 -

¹²⁷ *Brieven-Helbig*, 103, vgl. 104, 109.

tot het geloof in Gods Woord, en 'niet om op gevoelsleven, verschijningen en dergelijke te betrouwen (...). Willen wij meer hebben in het schip, dan gaat het te diep en blijft het op de grond vastzitten'¹²⁸. 'Geloven is niet gevoelen (...). Maar geloven is de vinger leggen op het Woord en zeggen: "Er staat geschreven"'¹²⁹.

De reden waarom het Woord van onopgeefbare betekenis is voor het geloof, is gelegen in het feit dat ons daarin een stabiliteit wordt geboden die buiten ons ligt. Door het geloof in het Woord krijgen wij houvast aan Christus. Het geloof is 'een aangrijpen van de belofte, dat Christus ons alles zal zijn, als het ware een vastmaken van deze belofte aan de troon der genade, alsof ik daar een touw aan bevestigde om mij daaraan vast te houden. Zo woont Christus in onze harten'¹³⁰. Niet door ons verstand of gevoel, maar door Zijn Woord zijn wij zeker van Christus' nabijheid¹³¹. In de innerlijke ervaring van het geloof komt het accent dus geheel te vallen op het Woord¹³². Karakteristiek is in dit verband Kohlbrugge's omschrijving, dat het geloof 'een denken aan de Heere Jezus' is, een 'levend denken, waarbij gedacht wordt aan Zijn Woord en waarbij dit Zijn Woord wordt aangegrepen en vastgehouden'¹³³. Geloven is weliswaar een akte, maar in deze akte gaat het volledig om wat het Woord ons verzekert. 'Het geloof is de bevende, sidderende hand van een bedelaar, die hij uitstrekt om een gift in ontvangst te nemen'¹³⁴. Het is de hand waarmee een verwijfelde drenkeling grijpt naar het hem toegeworpen touw¹³⁵. Met dit touw dat ons in handen wordt gegeven en zo wordt aangegrepen, bedoelt Kohlbrugge niets anders dan het Woord. 'O, neem toch Gods Woord ter hand, lees daarin. Dat is de weg om Gods barmhartigheid en genade ook voor uzelf te leren kennen en begrijpen'¹³⁶.

Hoe volstrekt het geloof is aangewezen op deze buiten ons gelegen draagkracht van het Woord, treedt met name in de aanvechting aan het licht. Ofschoon wij aan de aanvechting een afzonderlijk hoofdstuk wijden, kan zij toch ook hier in de context van de aard van het geloof niet onvermeld blijven. Juist in de aanvechting manifesteert zich dat niet de daad, maar het voorwerp van het geloof de doorslag geeft. Waar men 'niets dan omkomen' ziet, lijkt het 'belachelijk dat men dingen gelooft waarvan slechts het tegendeel gezien wordt'. 'O, hoe naakt en kaal, hoe afgestroopt raakt dit geloof'. Maar bij uitstek dit afgestroopte geloof schept moed, wanneer het hoort dat er 'in ons niets hoeft te zijn' en dat alles ligt in het Woord¹³⁷. Het geloof is 'een wonderlijk ding'. Het gelooft dat heel de zaligheid 'vastligt in een uitspraak uit Gods mond'¹³⁸. Het is de aard van het geloof, zich toe te eigenen wat God belooft, en 'er niet naar te vragen of men handen heeft om het aan te grijpen. Een hongerige ziel bijt terstond in het brood'¹³⁹. Zoals Luther kan ook Kohlbrugge in lapidaire stijl stellen:

¹²⁸ *Tw.* 7-8, 393v.

¹²⁹ *Wachet und betet*, 45 ['74].

¹³⁰ *S. A.* 11, 243 ['70].

¹³¹ *Lobet I*, 62f. ['57].

¹³² Vgl. W. Kreck, o.c., 147, die met recht stelt dat het geloof vanuit zijn voorwerp bepaald wordt, en dat daarom het zwaartepunt in geen geval van het voorwerp naar de akte van het geloven mag worden verschoven.

¹³³ *Heidelberger*, 347 ['59] - *A. Z.* 6, 367 -

¹³⁴ *Heidelberger*, 294.

¹³⁵ *Id.*, 295.

¹³⁶ *Ib.*

¹³⁷ *Petrus I*, 25 ['51].

¹³⁸ *Id.*, 33. Vgl. *Tw.* 3-4, 216.

¹³⁹ *Licht* 5, 44 ['47] - *Tw.* 5-6, 157v. -

Wie het
die Gode
de dinge
wat het
Het
werkelijk
gemeen
met ons
Moedig
geloof
hij erbij
akker
buiten
Kohl
en bijt
minder
mens
mache
Gods
Gods
waarheid
oprechter
om aan
komt het
huis
Christus
aan de
kennen
toch voor
hoog
zonder

141 Over het
142
143 Westminster
van de hand
daarby
woord
144 Johannes
145 Vgl. Heide
heeft zich
Maar de
146 - Tw
147 en er
148 genade. Z
149 S. A.
150 Over het
151 Licht
152 Godes
153 Licht
154 De

'Wie het gelooft, die heeft het'¹⁴⁰. Maar wie gelooft het? Het antwoord is: 'Diegene die Gods Woord hoger acht en voor wezenlijker houdt dan al zijn twijfel en alles wat de duivel hem toefluistert [zuraunt]. Want Gods Woord zal bij ons gelden en niet dat wat het zwakke hart zegt, niet dat wat wij zien of gewaarworden'¹⁴¹.

Het Woord heeft beslissende geldingskracht. God zegt erin hoe het er in werkelijkheid voor staat. In een preek over de Immanuël-naam roept Kohlbrugge zijn gemeente toe: 'Al zegt uw hart ook louter nee, laat u Zijn Woord, de daad dat God met ons is (...) gewisser zijn dan alle twijfel die u kwelt omdat gij zo zondig zijt (...). Moedig de sprong gewaagd in de zee van vrije genade. Er is geen gevaar'¹⁴². Het geloof, stelt hij ergens, kan niet anders dan geloven ¹⁴³. Wat hij ermee bedoelt, zegt hij erbij: 'Wie gelooft kan niets meer van zichzelf verwachten, geen vrucht van eigen akker zoeken, hij weet te goed dat er niets meer is'. Het geloof zoekt het volslagen buiten zichzelf, in God en Zijn Woord. Andere mogelijkheden heeft het niet ¹⁴⁴.

Kohlbrugge weet dat dit Woordgeloof 'geen lichte zaak' is. 'Ik zeg u: te geloven is en blijft de gelovigen in de praktijk zelfs onmogelijk'¹⁴⁵. De duivel gelooft men in een minuut, maar de Heere in geen drie jaar ¹⁴⁶. Dit ongeloof noemt hij 'de meest verdoemenswaardige van alle zonden, omdat het een voortdurende verloochening is van de macht Gods'¹⁴⁷. Het is een zonde die hij zowaar bij de 'gelovigen' signaleert. 'Die bij Gods waarheid volharden, zijn zelf gedurig vol twijfel hoe Gods beloften bij hen waarheid kunnen zijn'¹⁴⁸. Toch heeft deze twijfel niet het laatste woord. Bij 'de oprechte' verwekt het 'een diepe droefheid', dat er in hem 'zo helemaal geen vezel is' om aan God vast te houden ¹⁴⁹. Het gaat erom dit eerlijk voor God te belijden. Zo komt het dan toch tot geloof. 'Wel ons, als wij het van onszelf belijden dat wij van huis uit zulke afvalligen zijn, dat wij volstrekt niet vermogen in het Woord, in Christus te blijven, en zulke ongelovigen dat wij als het erop aankomt zo geheel niets aan dit Woord kunnen toevertrouwen. Immers als wij deze ellendigheid van ons bekennen [ingestehen], zullen wij ons door dit Evangelie des te meer vermaand voelen toch vooral bij dit Woord, bij Christus, te blijven, en zullen wij het geleerd hebben, dat hoog in ere te houden, als een Woord waarin wij God en alle dingen hebben, en zonder welk wij niets hebben'¹⁵⁰. In deze geest aarzelt Kohlbrugge niet, te zeggen

¹⁴⁰ *Oster*, 85 [48] - *Feest*, 158 -. Zie voor Luther *WA* 10 III, 92.

¹⁴¹ *Ib.*

¹⁴² *Weihnachts*, 60 [52] - *Feest*, 63v. -. Vgl. *Brieven-Helbig*, 128v. [niet gedateerd], waar Kohlbrugge aan het adres van iemand die vreest verloren te gaan als hij een belofte zich toeëigent, schrijft: 'Mijn eenvoudige gedachte was daarbij steeds: "Immers ben ik toch verloren! Ik kan toch niet meer dan verdoemd en verloren zijn". Zo neem ik dan dat woord alsof het alleen voor mij was'.

¹⁴³ *Johannes* 3, 109 [48].

¹⁴⁴ Vgl. *Heidelberger*, 343v. [59] - *A. Z.* 6, 366 -: 'Dit Woord heeft men in de nood gevonden op het Bijbelblad en men heeft zich daaraan vastgehouden. Wel zei de duivel: "Als gij dat doet en zegt dat het voor u is, dan zijt gij verloren". Maar de verzinkende zegt: "Ik heb niet anders!" Zo heeft hij dan het Woord lief en houdt het vast'. Ook *Zwanzig*, 252f. [46] - *Tw.* 1-2, 446 -: 'Hebt gij in het geheel niets meer, neem dan dit dode papier voor u, houd u aan de schijnbaar dode letter, en er zal wel een opening komen, zodat van boven uit het hart van God op u neerregenen zal vrede, vreugde en genade'. Zo 'bestehen' wij 'op Zijn beloften'.

¹⁴⁵ *S. A.* 11, 46 [74]. Vgl. *Oster* 64 [48] - *Feest*, 136 -, waar hij het geloof 'ein hohes schweres Stück' noemt.

¹⁴⁶ *Over den Vijftigsten Psalm*, 40 [45-46] - ook in *S. A.* 22, 628 -

¹⁴⁷ *Licht* 11, 11 [49] - *Tw.* 9-10, 12 -

¹⁴⁸ *Gottes Bund mit Abram*, 8 [46] - *Tw.* 1-2, 478 -

¹⁴⁹ *Licht* 11, 9 - *Tw.* 9-10, 9v. -

¹⁵⁰ *Im Anfang*, 16 [49] - *Tw.* 9-10, 300 -

dat men juist bij een diep gevoel van verlorenheid het Woord heeft te geloven. 'Zulk één kan zich met de vraag niet ophouden of hij geloven kan. Hij moet'¹⁵¹. Kohlbrugge noemt het elders: 'trots al het tegenstrijdige geloven zonder geloof'¹⁵². De achtergrond van deze paradoxale uitspraak is dunkt ons zijn overtuiging dat het geloof radicaal extern gericht is. Zodra en zolang de gelovige buiten zichzelf op het Woord gericht is, gelooft hij. Zodra hij binnenwaarts op zoek gaat naar de capaciteit ertoe, stagneert het geloof. Dat zal Kohlbrugge bedoelen wanneer hij zegt: 'Als het erop aankomt kan men zijn geloof niet voor geloof houden. Men onderwerpt zich aan des Heeren Woord van ganser harte, men zegt met heel zijn ziel dat men gelooft, en klaagt zich aan dat men zo ongelovig is'¹⁵³. Wie gelooft, heeft aan eigen geloven geen houvast. Dat heeft hij alleen aan het Woord. Daarom kan het geloof niet anders dan geloven.

Samenvatting

De eigen aard van het geloof is volgens Kohlbrugge kennis van God in het Woord. Deze kennis heeft het karakter van erkennenis, onderwerping, gehoorzaamheid van het hart. Zij is met het vertrouwen van meetaan verweven. Naarmate de kennis wordt bevestigd, wordt het vertrouwen gesterkt. Geloven is een existentiële akte. Het speelt zich af in de werkelijkheid van de alledaagse ervaring. Innerlijke geloofservaring doet men op uit het Woord, te midden van de ervaring van alledag. Deze alledaagse ervaring kan met het geloof contrasteren, zij kan het geloof ook bevestigen, wanneer beloften concreet worden vervuld. De pneumatologische geloofservaring van het christologische heil krijgt in Kohlbrugge's oeuvre een uitgesproken accent en hoge waardering. Deze ervaring geeft hij veelvuldig weer met behulp van gevoelscategorieën. Het is een gevoel dat door het Woord wordt verwekt en daarom is af te grenzen tegen een van het Woord ontkoppelde mystiek. Waar de ervaring de funderende en normerende betekenis van het Woord wil overnemen, weet Kohlbrugge de ervaring geperverteerd. Het meest wezenlijke van het geloof is, dat het, hoe intern ook ervaren, extern op het Woord is gericht.

2. Kohlbrugge's visie in het licht van de Reformatie

2.a Luther

Ook voor Luther is het geloof *existentieel* van aard. Hij onderscheidt geloof aangáánde Christus, en geloof in Christus. Het eerste 'ist noch ein recht kalt ding'. Het tweede is het echte geloof, 'eine lebendige volkomene zuversicht ym hertzen (...), das alle mein ding ynn seiner hand stehen, und er bey mir sey mechtiglich ym leben und sterben'¹⁵⁴. Dit geloof bergt zich in Christus en sluit Hem in het hart ¹⁵⁵. 'So sihestu flugs, das du einen gnedigen Gott habst, Denn der glaube leitet dich hinauff und thut

¹⁵¹ *Licht* 12, 96 [47] - Tw. 3-4, 396 -. Vgl. *Die Herrlichkeit I*, 86f. [49] - Tw. 7-8, 352v. -

¹⁵² Tw. 7-8, 103 [48] - Duitse tekst in handgeschreven bundel *Diversen*, in bezit van D. van Heyst -

¹⁵³ A. Z. 7, 191 [68].

¹⁵⁴ Aang. in U. Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, 359f.

¹⁵⁵ Id., 360.

dir Gottes hertz und willen auff, da du eitel uberschwingliche gnade und liebe sihest'¹⁵⁶. Louter historisch geloof baat niet. De duivels hebben het ook. Het gaat om het vertrouwend geloof dat *pro me*-karakter draagt en met Christus verenigt ¹⁵⁷. Dan worden wij met heel ons geloofsgevoel [*pleno affectu fidei*] bij het volbrachte werk van Christus betrokken ¹⁵⁸. C. Graafland geeft Luthers zienswijze als volgt weer: 'Het onderwerpelijke van het beleven van het heil bestaat juist in het geworpen zijn op wat buiten ons ligt: Jezus Christus in zijn persoon en werk'¹⁵⁹. Het is duidelijk dat Kohlbrugge's gedachten zich geheel in Luthers spoor bewegen.

Wat ons intrigeert is de vraag of er eveneens een aanknopingspunt met Luthers theologie valt aan te wijzen, wanneer Kohlbrugge het theocentrische gezichtspunt van het geloof laat prevaleren boven het antropocentrische. Op het eerste gezicht is dit, gezien het uitgesproken *pro me*-karakter van Luthers geloofsbegrip, onwaarschijnlijk. Bij nader inzien achten wij overeenkomst echter niet uitgesloten. Wij herinneren ons dat Kohlbrugge deze visie naar voren brengt, om te onderstrepen dat het Woordonderricht en de daaruit geboren overtuiging aangaande de geloofwaardigheid van dit Woord voorafgaat aan het vertrouwen dat men in Christus' heil deelt. Het meest karakteristieke van de geloofsaard is voor Kohlbrugge blijkbaar de erkenning van de waarheid van het Woord als zodanig, eerbetoon jegens de betrouwbare God. Dit nu ligt bij Luther niet anders. Geloven noemt hij voor alles: zich laten gezeggen door het Woord en 'slecht dein hutlein abziehen und ja da zu sagen und war lassen sein' ¹⁶⁰. H.J. Iwand wijst erop dat wij gewend zijn om het geloof te interpreteren door iets wat eigenlijk slechts een vrucht is van het geloof, zoals gehoorzaamheid, beslissing, vertrouwen. Maar voor Luther is naar Iwands oordeel dát ten diepste geloof, 'dasz das Wort Gottes über mir steht und ich es über mir stehen lasse (...). Erst von da aus ergibt sich dann Gehorsam, Entscheidung, Vertrauen usw.'¹⁶¹. P. Althaus attendeert op het theocentrisch karakter van dit geloof. 'Es handelt sich für ihn (sc. Luther) bei dem Glauben nicht nur, anthropozentrisch, um das Heil des Menschen (...), sondern vor allem auch, theozentrisch, um die Ehre Gottes'. Dit theocentrische aspect van het geloof is overigens voluit van existentiële aard. 'Wenn die seele gottis wort festiglich glaubt, so helt sie yhn für wahrhaftig, frum und gerecht'¹⁶². Het komt ons voor dat wij hier mogen spreken van een denktrant waaraan die van Kohlbrugge verwant is.

Ook inzake de verhouding *geloof-ervaring* is van sterke affiniteit sprake. In de eerste plaats omdat ook Luthers geloofsvertolking zo duidelijk de sporen draagt van

¹⁵⁶ WA 32, 328. Vgl. H. Bornkamm, *Martin Luther in der Mitte seines Lebens*, 183.

¹⁵⁷ H.J. Iwand, *Glaubensgerechtigkeit*, 121. Vgl. R. Prenter, *Spiritus Creator*, 69; O. Bayer, *Promissio*, 269.

¹⁵⁸ WA 5, 638.

¹⁵⁹ Graafland, 'Luthers leer van Woord en Geest in relatie in het gereformeerd protestantisme', in C. Graafland e.a. (red.), *Luther en het gereformeerd protestantisme*, 212, vgl. 213v. Belangwekkend is in dit verband de visie van L. Pinomaa, *Sieg des Glaubens*, 112: 'Das wichtigste war für ihn (sc. Luther), dasz die frohe Botschaft auf die Gewissensfragen des einzelnen bedrängten Menschen Antwort gab. Diesen existentiellen Gesichtspunkt, demgemäsz das Hauptgewicht auf dem Gottesverhältnis der einzelnen Seele liegt, behielt er sein ganzes Leben lang bei (...). Seine Grösze wird jedoch gerade darin offenbar, dasz sich in seiner Theologie die grösste Subjektivität und die grösste Objektivität in wunderbarer Weise vereinigen'.

¹⁶⁰ WA 37, 45. Vgl. P. Althaus, *Die Theologie Luthers*, 55.

¹⁶¹ H.J. Iwand, *Luthers Theologie*, 216. Vgl. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, 382: 'Der Glaube bringt nichts Neues zu dem Wort hinzu, sondern ist das Wirksamwerden des Wortes als das, was es zu sein beansprucht: als Gottes Wort'.

¹⁶² WA 7, 25. Zie Althaus, o.c., 49.

zijn ervaringen in het concrete leven ¹⁶³. J.T. Bakker stelt zelfs dat 'Luther zelf het centrum van zijn denken was', waarmee niet is gezegd dat dit denken cirkelde om zijn eigen ziel en leven, maar 'dat zijn vertolking van Gods Woord en zijn verstaan van de openbaring alleen duidelijk wordt, wanneer men het wezenlijke, intrinsieke verband tussen zijn persoonlijke "experientia" en zijn kennen van God ziet'¹⁶⁴. In de tweede plaats brengt ook voor Luther het geloof zelf een eigensoortige ervaring met zich mee. Zij is onontbeerlijk. Al zou men honderd jaar prediken over Gods goedheid, het is alles nog niets wanneer men die niet door ervaring proeft ¹⁶⁵. Het is met name dit moment van de ervaring die de *fides specialis* onderscheidt van de *fides historica* ¹⁶⁶.

Evenals Kohlbrugge gaat het Luther om een geloofservaring die in spanning staat met ervaringen die niet uit het Woord opkomen ¹⁶⁷. 'In der Erfahrung des Glaubens - so schreibt R. Prenter - kämpft das Zeugnis des Geistes Gottes gegen unsere eigene ratio und unsere sensus'¹⁶⁸. Ofschoon wij in het kader van de aanvechting breder op het contrast tussen geloof en ervaring hebben in te gaan, kunnen wij er ook hier niet geheel omheen. Net als voor Kohlbrugge's visie is ook voor die van Luther karakteristiek, dat geloven en waarnemen doorgaans in scherpe tegenstelling tot elkaar staan ¹⁶⁹. Het geloof richt zich op de *occulta* (verborgen dingen) en wordt uitdrukkelijk afgegrensd tegen de *sensus* (gevoel) en de *experientia* (ervaring). Het heeft niet met de *visibilia* (zichtbare dingen), maar met het *verbum Dei* (Woord Gods) van doen ¹⁷⁰. 'Damit also Raum sei für den Glauben, ist es not, dasz alles was geglaubt wird, verborgen werde', en 'es kann aber nicht tiefer verborgen werden, als wenn es dem Augenschein, den Sinnen, der Erfahrung gerade entgegengesetzt ist'¹⁷¹. De ervaring van het geloof is van eigen orde.

Ook voor Luther hangt deze eigensoortige ervaring van het geloof direct samen met de innerlijke werking van de Heilige Geest. Deze wordt door Luther de Leermeester genoemd, en de ervaring omschrijft hij als de school van de Heilige Geest ¹⁷².

¹⁶³ Vgl. W. von Loewenich, *Luthers Theologia crucis*, 102. Vgl. W. van 't Spijker, *Luther, belofte en ervaring*, 192.

¹⁶⁴ Bakker, *Coram Deo*, 16, vgl. 21v.v., inz. 44. Vgl. het citaat in id., 24: *Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando*. Vgl. ook L. Pinomaa, *Der existentielle Charakter der Theologie Luthers*, 91; W. Aalders, *De grote ontsparing*, 44; H.G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, 21: 'Neben dem wohlregulierten Springbrunnenspiel der Theologie des Aquinaten mutet Luthers Theologie wie ein wilder Sturzbach an. Sie ist (...) zutiefst "existentielle Theologie" '; inz. G. Ebeling, *Luther*, 24: 'Die Beschäftigung mit Luthers Theologie stöszt in einem Masz wie bei kaum einem Theologen sonst auf die Verflochtenheit mit seiner Person. Luthers Aeuszerung "Sola... experientia facit theologum" steht wie ein deutendes Motto über seinem eigenen Leben'.

¹⁶⁵ Aang. in W. van 't Spijker, o.c., 197, vgl. 98.

¹⁶⁶ W. von Loewenich, o.c., 130. Elders onderscheidt hij *cognitio experimentalis* en *cognitio speculativa*. Zie W. van 't Spijker, 'Experientia in reformatorisch licht', in *Th. Ref.* XIX (1976) 243.

¹⁶⁷ R. Prenter, o.c., 67. Vgl. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, 400f.

¹⁶⁸ Id., 68. Vgl. W. von Loewenich, o.c., 130, 140.

¹⁶⁹ W. von Loewenich, o.c., 98. De opvatting dat dit accent bij de oudere Luther afgezwakt zou zijn, wordt door Von Loewenich sterk gerelativeerd.

¹⁷⁰ Id., 99.

¹⁷¹ *WA* 18, 633. Vert. in P. Althaus, o.c., 58, vgl. 59, 61. Wel weet ook Luther van dat eigensoortige "zien met de oren". Zie de citaten in G. Ebeling, o.c., 387: 'Obs schon nit sihest, soltus doch sehen mit dem ghör', en: 'Stecke die augen jnn die ohren'.

¹⁷² *WA* 7, 546. Vgl. W. von Loewenich, o.c., 142, 144, inz. 146: 'Der Begriff des heiligen Geistes ist der laute Protest gegen eine psychologische Deduktion des Glaubens'. Vgl. H.M. Müller, *Erfahrung und Glaube bei Luther*, 29, 148; A. de Reuver, 'Geloof en ervaring in reformatorisch licht', in *Th. Ref.* XXVI (1983) 196.

Zo is het geloofsleven *vita experimentalis* ¹⁷³, een leven dat ervaringen opdoet met God en Zijn Woord. Dit betekent ook voor Luther dat men door de Geest in het praesens bij het christologische perfectum innerlijk betrokken raakt, zoals dit bijvoorbeeld in zijn Galatencommentaar treffend aan het licht treedt ¹⁷⁴. Evenals bij Kohlbrugge gaat het hierbij om een zeer existentieel gebeuren. 'Wie Christus am leyb unnd seel jamerlich in unzern sunden gemartert wirt, müssen wir auch ym nach alsozo gemartert werden im gewissen von unzern sunden. Es geht auch hie nit zu mit vielen Worten, sondern mit tieffen gedanken und grosz achtung der sonden' ¹⁷⁵.

Luther schroomt niet om veelvuldig gebruik te maken van de categorie *gevoel*. Geloof is, zoals hij in de Voorrede van zijn Römerbrief zegt, iets 'im höchsten Masze Fühlbares' ¹⁷⁶. Wij ervaren dat het Woord macht over ons heeft en dat het ons 'beschlieszt und begreift' ¹⁷⁷. Het Woord 'tut dem Herzen genug', zodat het hart 'fühlt, wie wahr und recht das Wort sei'. Het gevoelt en 'schmeckt' de kracht ervan ¹⁷⁸. Luther oordeelt: 'Szo lange du das fulen nicht häst, szo lange hastu gewiszlich gottis wort noch nicht geschmeckt' ¹⁷⁹. Ook Luther denkt hierbij aan de vrucht van het geloof. Door het geloof ontstaat een *dulcissimus affectus cordis* (een allerzoetste aan-doening van het hart) ¹⁸⁰.

Luther kan dit geloofsgevoel met grote innigheid vertolken, niet zelden in termen die aan de mystiek zijn ontleend ¹⁸¹. Graag grijpt hij naar het beeld van het huwelijk ¹⁸². Het gaat de bruid niet om de ring of andere gaven, maar om de Bruidegom zelf:

¹⁷³ *WA* 2, 499. Vgl. *WA* 7, 546: 'Niemand kansz aber von dem heiligenn geist habenn, er erfarensz, vorsuchs und empfinds denn'.

¹⁷⁴ *WA* 40 I, 280f.

¹⁷⁵ *WA* 2, 138.

¹⁷⁶ Aang. in H. Bornkamm, o.c., 183. Vgl. *WA* 11, 49: *Fides est res, quae maxime sentitur (...). Ubi autem Christiani sunt, facit deus, ut sentiant fidem*.

¹⁷⁷ Aang. in P. Althaus, o.c., 62.

¹⁷⁸ Ib. Vgl. P. Schempp, *Luthers Stellung zur Heiligen Schrift*, 59; L. Pinomaa, o.c., 144.

¹⁷⁹ *WA* 10 II, 23.

¹⁸⁰ *WA* 6, 515. Vgl. W. von Loewenich, o.c., 119. Luther bezigt de termen *sapere* en *sentire*. Vgl. W. von Loewenich, *Luther als Ausleger der Synoptiker*, 85. Zie ook T. Bell, *Bernhardus dixit. Bernardus van Clairvaux in Martin Luthers werken*, 269v.

¹⁸¹ H. Bornkamm, o.c., 183. Zie voor Luthers verhouding tot de mystiek J.C.S. Locher, *De leer van Luther over Gods Woord*, 128v., 133, 261v.; E. Vogelsang, *Der angefochtene Christus bei Luther*, 40-43; H. Boehmer, *Der junge Luther*, 86, 124-128; P. Bühler, *Die Anfechtung bei Martin Luther*, 160f.; W. von Loewenich, o.c., 105, 199-228; J.P. Boendermaker, *Luthers commentaar op de brief aan de Hebreëen 1517-1518*, 119; F.E. Stoeffler, o.c., 190-193; H.J. Iwand, *Glaubensgerechtigkeit*, 48; H.A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, 233, 327; van dezelfde, 'Die Bedeutung der Mystik von Meister Eckhart bis Martin Luther', in *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, 42: 'Er (sc. Luther) hat diejenigen, die wir heute als Mystiker bezeichnen, wohl eher als wahrhaft und nahrhaft christliche Autoren gelesen'; van dezelfde, 'Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik', in id., inz. 67-89; A.E. Mc Grath, *Iustitia Dei. A history of the Christian doctrine of justification* (II), 20; P.J. Stam, o.c., 52-70, inz. 69v.; M. Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis*, 27-31. Verhelderend is het artikel van W. van 't Spijker, 'Middeleeuwse mystiek in de 20e eeuw', in *Protestants Nederland* 57 (1991) nr. 6-7, pag. 2. Nadat Van 't Spijker gewezen heeft op de betekenis van vooral Gerson, Bernardus en Tauler, noemt hij twee momenten waarin Luthers theologie zich van de middeleeuwse mystiek onderscheidt: i.p.v. de mystieke opklimming tot God beklemtoont Luther Gods genadige afdaling tot de zondaar; en de *unio mystica* is voor hem geen zaak van wezensversmelting, maar wordt bepaald door de 'wonderlijke ruil' die ons in de rechtvaardiging ten deel valt. Vgl. ook F. van der Pol, *Duistere Middeleeuwen in het licht*, 30v. Zie voor de receptie van Bernardus door Luther, T. Bell, o.c., passim. Op pag. 1-9 geeft de auteur een belangwekkend historisch overzicht van de opvattingen over Luthers relatie tot Bernardus. Bell wil haar liever typeren als "congenialiteit" dan als "beïnvloeding" (346). F. van der Pol, o.c., 33, attendeert op het onmiskenbaar monastiek-ascetisch raamwerk van Bernardus' passiedevotie en bruidsmystiek. Hij is van oordeel: '(...) met zijn nadruk op de wilsinstemming heeft Bernardus meer een weg naar Erasmus gebaad dan naar Luther'.

¹⁸² H. Bornkamm, o.c., ib.

'Dich will ich haben allein'¹⁸³. In het geloof worden wij 'ein Kuchen' met Christus ¹⁸⁴. 'Diszer Glawb macht, das dyr Christus lieblich gefellt und suesz ym hertzen schmeckt'¹⁸⁵.

Hoe werkelijk en onontbeerlijk de ervaring ook is - *sola autem experientia facit theologum* (immers alleen de ervaring maakt een theoloog) ¹⁸⁶ -, zij kan noch de bron, noch de basis van het geloof vormen. Wel kunnen ook voor Luther de ervaringen die men opdoet met de merkbaar vervulde beloften een geloofsversterkende functie hebben. Wie uit de angst en nood is verlost, weet bij ervaring dat het waar is wat hij heeft geloofd ¹⁸⁷. Maar als het gaat over de grond van het geloof, is Luther zeer eenkennig. Niet gevoelen, maar geloven moet men ¹⁸⁸. Met name in het kader van de aanvechting klinkt dit geluid nadrukkelijk op. Men moet 'von empfinden abtreten und slechts das wort in die oren fassen und darnach jns hertz schieben und dran hangen'¹⁸⁹. Heel sterk worden wij aan Kohlbrugge herinnerd wanneer Luther zegt: 'Alle gedanken, was du fülest, sihest und hörest, das solt du alles aus dem hertzen schlagen und nicht darnach richten, es sey zeitlich odder ewiglich, du fülest schande odder ehre, armut odder reichthumb, tod odder leben, hymel odder helle, Gottes zorn odder gnade (...). Er wil, du sol auff nichts anders fusen denn allein auff das wort, das du gehört hast. So gar nacket wil er dich ausgezogen haben, Du komest yn hymel odder yn helle, so solt du an diesem wort bleiben, wo das bleibet, da bleibe du auch (...)'¹⁹⁰. Met het oog op de vergeving der zonden moet het geloof de ogen sluiten en niet oordelen naar het gevoel. Alles wat wij van Christus hebben is verborgen 'und wirdt gleich undter dem widerspiel gesehen'. Het geloof grondt zich op het Woord ¹⁹¹. Op deze wijze "hebben" wij Christus. Want God maakt Hem 'tzu wortten'¹⁹². H.J. Iwand schrijft: 'Der ganze Bereich dessen, was Luther gern mit dem Begriff des "sentire", des Empfindens und Fühlens, der "experientia" zuschreibt, wird transzendiert durch das verbum'¹⁹³. Zo komt het tot die geheel nieuwe, eigensoortige ervaring,

¹⁸³ Aang. in H. Bornkamm, o.c., ib. Vgl. *WA* 21, 152: 'Also wenn wir gleuben, so ist der glaube der traw odder brautringk, der uns mit Gott als braut breutigam bindet'.

¹⁸⁴ Aang. in J.C.S. Locher, o.c., 261; H.J. Iwand, *Luthers Theologie*, 224; H. Bornkamm, o.c., ib.

¹⁸⁵ Aang. in U. Asendorf, o.c., 364.

¹⁸⁶ *WA Tr* I, 16. Zie W. Aalders, *De grote ontsparing*, 44-49; W. van 't Spijker, 'Experientia in reformatisch licht', in *Th. Ref.* XIX (1976) 245. Vgl. G. Ebeling, *Lutherstudien. Band II*, 300, waar de auteur de belangrijke opmerking maakt, dat Luther met zijn *sola experientia* het *sola scriptura* niet weerspreekt, maar er veeleer mee wijst op de weg die de Schrift met de mens wil gaan om zich als waar te bewijzen.

¹⁸⁷ P. Althaus, o.c., 63f. Voorzichtiger is op dit punt de interpretatie van H.M. Müller, o.c., 133.

¹⁸⁸ *WA* 40 II, 32: *Non sentire, sed credere debet (...)*. Vgl. W. van 't Spijker, 'Experientia in reformatisch licht', in *Th. Ref.* XIX (1976) 242: 'Luthers theologie is geen ervaringstheologie, maar geloofstheologie, of theologie van het Woord'. W. von Loewenich, *Luther als Ausleger der Synoptiker*, 83, spreekt van het 'Ineinander von Schrifttheologie und Erfahrungstheologie'.

¹⁸⁹ *WA* 10 I 2, 222. Vgl. P. Althaus, o.c., 64; J.C.S. Locher, o.c., 264.

¹⁹⁰ *WA* 21, 113.

¹⁹¹ *WA* 33, 114. Vgl. O. Bayer, o.c., 199, die erop wijst dat het Woord voor Luther zo allesbeheersend is voor het geloof, dat het daarvan object en subject tegelijk is. In de uitdrukking *fides verbi* is de genitief niet alleen objectief, maar vooral causatief als gen. auctoris te verstaan. W. von Loewenich, o.c., 153, schrijft: 'Die Korrelation von Wort und Glaube ist für Luther unauflöslich und maszgebend für seine ganze Auffassung von Frömmigkeit'. Zie ook G. Ebeling, *Lutherstudien. Band II*, 299.

¹⁹² *WA* 2, 113. Vgl. H.J. Iwand, *Luthers Theologie*, 218f., inz. 224f.

¹⁹³ Iwand, o.c., 204f. Vgl. H. Bornkamm, o.c., 184f.

...
van Christus

Inzake de
waardige
hoge
voed

Geloof is
intellectueel
alle kennis
omvattende
mens
informe
door de Heilige
198. Calvijn
[persuasio] -
199.

Hoewel
Calvijn niet
absoluut
nieuwe elementen

Over de
hij het ver
zelf 200. De
betekenis van

194 W. van 't Spijker
Calvijn in
Glaubende
Botschaft
195 O.S.V. 14. Jan
Zie C. Graafland
196 C.O. 55. 204
Geest. 142. W. K.
Glaubensbegriff
die Intellektualis
term frigidus. W. K.
197 C. Graafland
198 De deitine
erga nos benedic
Spiritus sanctus
199 Id. 17. West. II.
200 Dee. o.c. 24
201 Id. 50v. Vgl.
202 C. Graafland

namelijk 'die van het heil, dat extra nos verankerd is in het pro nobis van het kruis van Christus'¹⁹⁴.

Inzake de aard van het geloof bij Luther en Kohlbrugge zijn ons geen noemenswaardige verschillen opgevallen. Onze conclusie is dat Kohlbrugge op dit punt in hoge mate met Luther overeenstemt en waarschijnlijk diepgaand door hem is beïnvloed.

2.b Calvijn

Geloof is volgens Calvijn *kennis*¹⁹⁵. Deze kennis is niet van speculatieve en intellectualistische, maar van existentiële aard. Nadrukkelijk stelt Calvijn dat hij geen kille kennis [*notitia frigida*] op het oog heeft, maar een kennis die onze harten doet ontvlammen [*inflammata*] in liefde tot Christus¹⁹⁶. Het is een kennis die de gehele mens raakt, niet alleen het verstand, maar ook het hart¹⁹⁷. Zij slaat niet maar een dosis informatie over God op, maar is gericht op Gods welwillendheid jegens ons en wordt door de Heilige Geest zowel aan ons verstand geopenbaard als in ons hart verzegeld¹⁹⁸. Calvijn noemt deze geloofskennis ook instemming [*assensio*] - of overtuiging [*persuasio*] -, meer een zaak van hart en gevoel [*affectus*] dan van verstand en begrip¹⁹⁹.

Hoewel volgens S.P. Dee de term historisch geloof in de gebruikelijke zin door Calvijn niet wordt gebezigd, is hij er zakelijk van op de hoogte²⁰⁰. Hij acht het absoluut ontoereikend, vanwege het louter verstandelijke karakter ervan. Het affectieve element wordt erin gemist²⁰¹.

Over de verhouding van *geloof en vertrouwen* is Calvijn niet eenduidig. Soms ziet hij het vertrouwen uit het geloof geboren worden, vaak rekent hij het tot het geloof zelf²⁰². Duidelijk is evenwel dat hij de *fiducia* (het vertrouwen) van onmisbare betekenis vindt. W. Krusche is er zelfs van overtuigd, dat 'das fiducia-Moment des

¹⁹⁴ W. van 't Spijker, 'Experientia in reformatisch licht', in o.c., 247; zie ook diens 'Extra nos' en 'in nobis' bij Calvijn in pneumatologisch licht', in *Th. Ref.* XXXI (1988) 274v. Vgl. B. Rothen, *Die Klarheit der Schrift*, 86: 'Der Glaubende erfasst das Wort, die Botschaft des Evangeliums, nicht sein Erfassen, und er beschäftigt sich mit dieser Botschaft, nicht mit seinem Empfinden und Erleben der Botschaft gegenüber'.

¹⁹⁵ *O S IV*, 16 (*Inst.* III, 2, 7). Calvijn spreekt het meest van *cognitio*, maar ook van *notitia*, *scientia*, *intelligentia*. Zie C. Graafland, *Zekerheid*, 18.

¹⁹⁶ *C O* 55, 214 (comm. I Petr. 1:8). Vgl. S. P. Dee, *Het geloofsbegrip van Calvijn*, 31v.; S. van der Linde, *Leer H. Geest*, 142; W. Krusche, *Das Wirken*, 261: 'Wiewohl Calvin den Glauben als Erkenntnis definiert, so ist deswegen sein Glaubensbegriff doch in keiner Weise etwa intellektualistisch, so dass man Calvin verantwortlich machen könnte für die Intellektualisierung des Glaubens in der späteren reformierten Dogmatik'. Zie voor Calvijns frequente gebruik van de term *frigidus*, W.J. Bouwsma, *John Calvin. A Sixteenth Century Portrait*, 174-176. Vgl. ook hierna, bij noot 212.

¹⁹⁷ C. Graafland, o.c., 18.

¹⁹⁸ De definitie in *O S IV*, 16 (*Inst.* III, 2, 7) luidt: *Nunc iusta fidei definitio nobis constabit si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuita in Christo promissionis veritate fundata, per Spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur.*

¹⁹⁹ Id. 17 (*Inst.* III, 2, 8). Vgl. C. Graafland, o.c., 17v.; S.P. Dee, o.c., 40.

²⁰⁰ Dee, o.c., 49.

²⁰¹ Id., 50v. Vgl. id., 201.

²⁰² C. Graafland, o.c., 20. Voor een overzicht van verschillende interpretaties, id., 21v. (noot 10).

Glaubens gegenüber dem cognitio-Moment das gewichtigere ist'²⁰³. Hij wijst erop dat Calvijn de *fides reproborum* (het geloof van de verworpenen) door de hieraan ontbrekende *fiducia* van de *vera fides* (het ware geloof) onderscheiden ziet ²⁰⁴. Toch is het opmerkelijk dat Calvijns definitie van het geloof niet van vertrouwen, maar alleen van kennis melding maakt. Volgens Krusche is dit echter begrijpelijk, omdat de kennis het vertrouwenselement al impliceert. In de definitie blijkt het immers te gaan om een persoonlijke kennis, die door de Heilige Geest niet alleen aan het verstand wordt geopenbaard, maar ook aan het hart wordt verzegeld. 'Der Gegenstand der Erkenntnis ist ja nicht Gott überhaupt, sondern der gnädige, barmherzige, uns wohlgesonnene Gott: wie sollte die Erkenntnis dieses Gottes eine vertrauenslose sein können?'²⁰⁵ Tevens is met het primaat van de kennis de aard van het vertrouwen veilig gesteld. Het is 'kein blindes, sondern ein gegründetes Vertrauen, es kennt den, dem es vertraut'²⁰⁶. De 'Gegenstandsbezogenheit' van het geloof is voor Calvijn onopgeefbaar ²⁰⁷.

Een enigszins andere accentuering, maar in wezen gelijkgestemde interpretatie treffen wij bij C. Graafland aan. Hij ziet zowel de kennis als het vertrouwen besloten in het wezen van Calvijns geloofsopvatting, maar beklemtoont toch het onderscheid van beide componenten. Dit zoekt hij in de *fides qua*. 'Niet het voorwerp van het geloof, maar de verschillende gerichtheid daarop heeft de onderscheiding tussen kennis en vertrouwen opgeroepen. Ze kan het best zo geformuleerd worden, dat de kennis vooral de objectieve zekerheid van het heil aangeeft, zoals God dit in Zijn Woord heeft geopenbaard, terwijl het vertrouwen vooral gericht is op de subjectieve zekerheid van het heil, dat is de zekere wetenschap van het persoonlijk deelhebben aan de genade Gods in Christus'²⁰⁸. De kennis ontleent haar primaat aan het primaat van de openbaring. Geloofsvertrouwen ligt gegrond in het door God te kennen gegeven Woord. 'Het geloof rust niet op menselijke gissing, zoals de scholastieken menen, maar het rust op objectieve zekerheid. In deze zin kan Calvijn de kennis dan ook als grond, waarop het geloof rust, aan het geloof zelf vooraf doen gaan. Door de kennis ontstaat de zekerheid, dat het geloof niet rust op een valse grond, maar op het betrouwbare fundament van het goddelijke Woord'²⁰⁹. Omdat deze objectieve zekerheid logisch aan de persoonlijke zekerheid voorafgaat, moet ook de kennis aan het vertrouwen voorafgaan ²¹⁰. Onderscheiden, maar onafscheidelijk, zo zouden wij

²⁰³ Krusche, o.c., 263. Vgl. H. Schützeichel, *Die Glaubentheologie Calvins*, 125f. Deze wijst terecht op de centrale plaats van het vertrouwen in de definitie die Calvijn van het geloof geeft in zijn eerste uitgave van de *Institutie* (1536), in zijn *Geneefse Catechismus* (1537) en in zijn *Confession de la foi* (1537). Schützeichel schrijft vervolgens, dat in Calvijns definitieve geloofsomschrijving het woord *fiducia* weliswaar ontbreekt, maar dat in de verklaring van deze omschrijving het vertrouwensmoment 'zur Geltung' komt (id., 128).

²⁰⁴ Ib. Krusche voegt eraan toe: 'Mit dieser Betonung der Affektseite des Glaubens steht Calvin näher bei den voluntaristischen Theologen des Mittelalters als bei Thomas (...)'. Volgens C. Graafland, o.c., 23, is het daarentegen duidelijk, 'dat Calvijn aan het verstand het primaat toekent boven de wil'. Maar verderop, id., 26, relativeert hij zijn mening, door op te merken dat Calvijn op deze onderscheiding geen nadruk legt. 'Bij Calvijn gaat het om de hele mens in zijn verhouding tot God. De eenheid van zijn existentie prevaleert boven het van elkaar onderscheiden zijn der menselijke vermogens'.

²⁰⁵ Krusche, o.c., 264.

²⁰⁶ Ib.

²⁰⁷ Ib.

²⁰⁸ Graafland, o.c., 27v.

²⁰⁹ Id., 28.

²¹⁰ Id., 29.

Calvins
Calvins
zich in
gaan. Het
omdat het
wederzijds
Der Calv
verworden
theologian
but also the
speculatieve
doctrinae
van het er
Woord-ke
nutte do
de Geest op
in Christus
Kolthans sch
warmes per
kennis van G
lege specul
[sentimus] d
W. van 't Sp
neutische s
er sprake van
roept enerzijds
het leven. Aan
staan. 'Zo gaat
over dingen d
ben'²¹¹. Dit
doctrina van
land stelt, met
Gods Geest in

²¹¹ Balke, *The word*
²¹² O S IV, 148.

Calvijn 'graute vor
²¹³ Graafland, *W*
wel 'toegift' in de
kan worden getint

²¹⁴ W. Kolthans, o.c.
²¹⁵ O S III, 86.

²¹⁶ Ib. Vgl. H. Schützeichel

²¹⁷ W. van 't Sp
en Orthodoxie', in *W*
Calvin', in *Aus The*

²¹⁸ Ib. Vgl. W. Balke

²¹⁹ Ib. Vgl. W. Balke

²²⁰ Graafland, o.c., 28

Calvijns visie op kennis en vertrouwen kunnen weergeven. Wij zijn van oordeel dat Calvijns benadering zakelijk sterk aan die van Luther verwant is, en dat Kohlbrugge zich in beider spoor beweegt. De kennis heeft de voorrang omdat het Woord voorop gaat. Het vertrouwen - zo moet meteen worden toegevoegd - geeft de doorslag, omdat het een existentiële kennis betreft. Kennis en vertrouwen bepalen elkaar wederzijds en vormen samen het geloof.

Dat Calvijn grote waarde toekent aan de *ervaring* van het geloof, is niet verwonderlijk. W. Balke noemt het 'in a certain sense unavoidable, because as a theologian of the Holy Spirit, Calvin sees not only the Christological point of view, but also the point of view of pneumatology'²¹¹. Calvijn is wars van de koude, speculatieve theologie van de scholastiek, die niet doorademd is van de Geest. De *doctrina* (leer) moet in het hart zinken [*transfundatur*]²¹². 'Deze hoge waardering van het ervaringskarakter van het geloof - aldus C. Graafland -, verbonden met het Woord-karakter ervan, is voor Calvijn wezenlijk (...). Belofte-waarheid wordt ons ten nutte doordat ze ervaren waarheid, waarheid in het binnenste (het hart) wordt door de Geest op de wijze van het geloof. Zo is heel Calvijns spreken over God en het heil in Christus pneumatologisch geladen, doortrokken van de Godservaring'²¹³. W. Kolffhaus schrijft: 'Die Innigkeit, die man der Mystik nachrühmt, die Sorge um ein warmes persönliches Christenleben ist Calvin wahrlich vertraut gewesen'²¹⁴. De kennis van God uit het Woord berust meer op een levend gevoel [*sensus*] dan op lege speculatie²¹⁵. Met de ervaring [*experientia*] als leermeester, gevoelen wij [*sentimus*] dat God is zoals Hij Zich in Zijn Woord bekend maakt²¹⁶.

W. van 't Spijker spreekt in navolging van H. Obendiek over de ervaring als hermeneutische sleutel²¹⁷. Bij zowel Luther als Calvijn - zo verstaan wij Van 't Spijker - is er sprake van een eigenaardige wisselwerking tussen Schrift en ervaring. De Schrift roept enerzijds ervaringen op, zowel innerlijk in het hart als uiterlijk in de gang van het leven. Anderzijds zijn het deze ervaringen die de Schrift des te dieper leren verstaan. 'Zo gaat Calvijn te werk met zijn verklaring van de Psalmen. Hij spreekt daarbij over dingen die hij zelf ook ervaren heeft, en die ook de psalmdichters ervaren hebben'²¹⁸. Dit betekent niet dat Calvijn een ervaringstheoloog is, maar wel dat 'de doctrina van het Woord in de experientia verstaan wordt'²¹⁹. Het gaat, zoals C. Graafland stelt, niet om een ervaring die tot onze natuurlijke inventaris behoort, maar 'die Gods Geest in zijn bovennatuurlijke, verborgen werking ons schenkt'²²⁰.

²¹¹ Balke, 'The word of God and Experientia according to Calvin', in W.H. Neuser (Hrsg.), *Calvinus Ecclesiae Doctor*, 21.

²¹² *OS* IV, 149 (*Inst.* III, 6, 4). Vgl. W. Kolffhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, 142. Zie ook id., 143: Calvijn 'graute vor dürrer Abstraktionen und geronnenem Denken'. Vgl. ook W. Balke, o.c., 22.

²¹³ Graafland, 'Waarheid in het binnenste', in J. v. d. Graaf (red.), *Een vaste Burcht*, 58. Vgl. id., 79: 'Deze ervaring is wel "toegift" in de zin, dat ze een "extra" bevat maar geen "toegift" in de zin, dat ze een "extra" bevat dat ook eventueel kan worden gemist'.

²¹⁴ W. Kolffhaus, o.c., ib.

²¹⁵ *OS* III, 86 (*Inst.* I, 10, 2).

²¹⁶ Ib. Vgl. H. Schützeichel, o.c., 133f.

²¹⁷ W. van 't Spijker, 'Experientia in reformatorisch licht', in o.c., 250. Vgl. van dezelfde, 'Calvijn tussen Reformatie en Orthodoxie', in *Woord, Geest en Kerk*, 145v.; H. Obendiek, 'Die Erfahrung in ihrem Verhältnis zum Worte Gottes bei Calvin', in *Aus Theologie und Geschichte der reformierten Kirche*. Festgabe für E. F. Karl Müller-Erlangen, 184-189.

²¹⁸ Ib. Vgl. W. Balke, o.c., 22.

²¹⁹ Ib. Vgl. W. Balke, ib.

²²⁰ Graafland, o.c., 59.

Geloofservaring berust op Gods openbaring ²²¹. Met recht onderstreept Graafland: 'Maar dat sluit niet uit, dat het in het geloof toch om menselijke ervaring gaat, *geloofservaring*, maar toch *geloofservaring*. Er is zelfs alleen dan van waar geloof sprake, en van heil, wanneer wij het aan en in ons hart ervaren door de Geest'²²².

Ook de notie van de *geloofsbevestigende* werking van de ervaring treffen wij bij Calvin herhaaldelijk aan ²²³. Hij onderscheidt een *scientia fidei* en een *scientia experientiae*, een geloofskennis en een ervaringskennis. De eerste houdt zich aan het Woord, ofschoon de vervulling (nog) niet wordt gezien; de tweede ziet dat God woord gehouden heeft ²²⁴. 'Niets dient méér tot versterking van het geloof dan de herinnering van die daden waardoor God ons een klare blijk [*specimen*] heeft gegeven van Zijn genade, waarheid en macht'²²⁵. Wel tekent Calvin hierbij aan dat de ervaring op zich - een *nuda experientia* - los van het Woord ons niet helpt. Het gaat altijd om de bevestiging van het *Woordgeloof*. 'The experience is no direct spoken message from God (...). It needs the Word and illumination. Experience is a phenomenon along side the Word'²²⁶.

Evenals Luther maakt ook Calvin, zoals wij terloops al vernamen, nadrukkelijk gewag van de *affektieve* dimensie van de geloofservaring. In het geloof gevoelen wij waarlijk de lieflijkheid van Gods goedheid en ervaren wij die in onszelf ²²⁷. Bekend is Calvijn's uitspraak over de *doctrina*: 'Het is niet een leer der tong, maar des levens, en het wordt niet slechts gevat met het verstand en het geheugen, zoals de overige wetenschappen, maar het wordt eerst dan aangenomen, wanneer het de ganse ziel bezit en wanneer het zijn zetel en woonplaats vindt in de innerlijke aandoening des harten [*in intimo cordis affectu*]'²²⁸. De genadige belofte, maar niet minder het beschuldigend vonnis wekken in het hart een reactie die Calvin weergeeft met

²²¹ Zie bijv. *O S* III, 71 (*Inst.* I, 7, 5), waar Calvin over het innerlijk zeker-zijn aangaande de waarheid van de Schrift zegt, dat het een *sensus* is, *qui nisi ex caelesti revelatione nasci nequeat*.

²²² Graafland, ib.

²²³ H. Obendiek, o.c., 194f. Vgl. J. van Genderen, *Geloofskennis en geloofsverwachting*, 23.

²²⁴ W. Balke, o.c., 25. Vgl. E. Mühlhaupt, *Der Psalter auf der Kanzel Calvins*, 52f.

²²⁵ *C O* 31, 272 (comm. Ps. 27:2). Vgl. F. Büsser, *Calvins Urteil über sich selbst*, 44.

²²⁶ W. Balke, o.c., 26. Vgl. W. Kolffhaus, o.c., 135f.; W. van 't Spijker, o.c., 249. Vgl. het citaat in A. de Reuver, *Belofte-boete-ballingschap*, 71 - *C O* 31, 435 (comm. Ps. 43:2) - : 'Ofschoon de kennis van Gods genade alleen kan gezocht worden uit het Woord, en het geloof slechts vaststaat wanneer het zijn steun vindt in het Woord, is het toch geen alledaagse bevestiging van het Woord en het geloof, wanneer men ondervindt dat God Zijn hand uitstrekt om ons te helpen'. Terecht attendeert M. van Campen, *Leven uit Gods beloften*, 42, erop, dat wij verzuimden dit aspect van de *experientia* te vermelden in 'Geloof en ervaring in reformatisch licht', in *Th. Ref.* XXVI (1983) 194-206. Overigens menen wij aan de daar op dit punt gesuggereerde overeenstemming tussen Calvin en Luther te kunnen vasthouden.

²²⁷ *O S* IV, 26 (*Inst.* III, 2, 15): *suavitatem vere sentiamus et experiamur in nobis ipsis*. Vgl. *O S* IV, 1 (*Inst.* III, 1, 1), waar Calvin schrijft dat wij het getuigenis van de Geest gevoelen [*sentimus*]. Zie voor het synonieme gebruik van *sentire* en *experiri*, H. Obendiek, id., 182f. Zie voor de verhouding geloof-mystiek bij Calvin, W. Kolffhaus, o.c., 125-147, inz. 128f.: 'Diese Erlebnisse und Seelenverfassungen stammen bei ihm nicht wie in der Mystik aus dem mystischen Erlebnis der Versenkung in das eigne Innere und aus der einsamen Betrachtung, sondern aus dem Hören des Wortes Gottes (...). Will der Mystiker Gottes Geheimnisse erfahren und von sich aus den Abgrund zwischen Gott und sich überbrücken, indem er in die Gottheit zu versinken trachtet, Calvin warnt vor solchem Beginnen und weist uns an das schlichte Wort'. Vgl. W. Krusche, o.c., 269: 'Für ihn sagt der Glaubende nicht wie der Mystiker: "Ich bin du" (...), sondern: "Ich bin dein"'. Zie ook P. Sprenger, *Das Rätsel um die Bekehrung Calvins*, 94.

²²⁸ *O S* IV, 149 (*Inst.* III, 6, 4). Vgl. S. van der Linde, 'Puritanisme en Piëtisme', in *Th. Ref.* XXXI (1988) 202v., die opmerkt: 'Calvin is een gevoelsmens, zie vooral zijn brieven en Psalmcommentaar. Hij maakt vaak een harde indruk, maar dat lijkt mij een afweerhouding om dat gevoel in toom te houden'. Van der Linde heeft er zelfs 'geen moeite mee Calvin een piëtist te noemen', al erkent hij 'dat het woord piëtist eigenlijk misleidend is, omdat het op allerlei manier kan worden verstaan'.

affectieve omschrijvingen. Onder het oordeel siddert en verstomt de mens ²²⁹. De belofte geniet hij ²³⁰.

Niettemin is Calvijn ook op de hoogte van de *spanning* tussen geloof en ervaring. Hij weet van de kracht van het Woord tegen de ervaring in, met name in het uur van de aanvechting. Dan rest ons niets dan de naakte beloften [*nudae promissiones*] ²³¹. Gods tegenwoordigheid moet niet gemeten worden aan onze ervaring. Dan zou het geloof vastheid noch verwachting hebben ²³². Het Woord geeft de doorslag. Het maakt de enige grond uit. Daarop verlaat zich het geloof, en op niets anders. Niets is meer in strijd met het geloof [*fidei adversum*] dan onze geest aan de ogen te hechten [*mentes nostras oculis affigere*] ²³³. Het geloof - zo schrijft hij naar aanleiding van de Thomasgeschiedenis - vraagt niet eerst naar het gevoel en overleggen van de natuurlijke mens. Het heeft aan het Woord genoeg ²³⁴.

Toch is het zaak Calvijns intentie zorgvuldig te peilen. Calvijn poneert wel dat het geloof tegengesteld is aan de natuurlijke ervaringen, maar niet dat het met alle ervaring contrasteert. Wat hij wil onderstrepen is dat het geloof een *eigen* ervaring behelst. Hij vervolgt immers met te zeggen dat het geloof ook een soort van aanschouwing [*adspectum*] kent: het ziet de onzichtbare werkelijkheid Gods ²³⁵. Zo 'genieten' wij de beloofde zaligheid. 'Want heden aanschouwen wij Christus in het Evangelie niet minder dan alsof Hij Zich voor ons tegenwoordig stelde'. Maar dit aanschouwen voltrekt zich in een geloof dat hangt aan Gods mond ²³⁶. Dit bron- en bodemkarakter van het Woord sluit de ervaring niet uit maar in, en het verschaft de subjectieve ervaring een objectieve stabiliteit. W. Balke spreekt in dit verband van ervaring als 'a basically objective happening', en stelt dat Calvijn niet geïnteresseerd is in de geloofservaringen als zodanig, maar veeleer in dat wat in het geloof ervaren wordt ²³⁷. Het gaat Calvijn om de inhoud van de ervaring. 'Here Calvin throws up a dam against an oncoming wave of anthropocentric subjectivism and individualism, already felt in the Renaissance' ²³⁸. De belofte heeft het primaat ²³⁹. Hoe waar en waardevol deze accentuering ook is, zij neemt niet weg dat ook dit anti-subjectivistisch opgevatte beloftegeloof een geloof is dat in en door het Woord de presentie van God ervaart ²⁴⁰. Dit verbindt Calvijn met zowel Luther als Kohlbrugge.

Het centrum van deze geloofservaring is voor Calvijn de *unio mystica cum Christo*, waarin de ervaring 'een zeer persoonlijk accent ontvangt' ²⁴¹. Daarin groeien

²²⁹ C O 49, 55v. (comm. Rom. 3:19). Vgl. A. de Reuver, *Kruis en gratie*, 23, 27, 30.

²³⁰ C O 38, 683 (Prael. Jer. 31: 26). Vgl. inz. ook O S IV, 21 (*Inst.* III, 2, 11).

²³¹ C O 31, 549 (comm. Ps. 56:5). Vgl. W. van 't Spijker, o.c., 251.

²³² Aang. in W. Balke, o.c., 23.

²³³ C O 49, 81 (comm. Rom. 4:18).

²³⁴ C O 47, 445 (comm. Joh. 20:29). Vgl. het citaat in E. Mülhaupt, o.c., 53: 'Kortom, wij blijven ongevoelig voor alle genadebewijzen Gods, kunnen ze ook niet erkennen en beoordelen, wanneer Zijn Woord ons niet tot hen voert en leidt. Eerst moeten wij luisteren en horen, dan zullen wij ook zien'.

²³⁵ Ib.

²³⁶ Id., 445v.

²³⁷ Balke, o.c., 30.

²³⁸ Ib.

²³⁹ M. van Campen, o.c., 48. Vgl. J. de Boer, *De verzegeling met de Heilige Geest volgens de opvatting van de Nadere Reformatie*, 28: 'Calvijn was een gevoelig mens (...). Bij Calvijn overweegt echter de intentionele gevoelsacte. Hij is gevangen in het object, in casu de Evangeliebelofte'.

²⁴⁰ Vgl. H. Obendiek, id., 206f.

²⁴¹ W. van 't Spijker, o.c., 251. Vgl. W. Balke, o.c., 28.

wij door Zijn Woord en Geest met Hem en elkaar tezamen 'tot één hart en tot één ziel'²⁴².

De verwantschap van Kohlbrugge met Calvin inzake de aard van het geloof is groot, zo concluderen wij. Op nagenoeg alle momenten heerst overeenstemming. In één opzicht menen wij echter een accentverschil te kunnen signaleren. Beiden accorderen - in Luthers gevolg - hierin, dat het in het Woord betuigde christologische heil door de Heilige Geest op de wijze van het ervaren geloof wordt toegeëigend. Persoonlijker geformuleerd: voor beiden is de in geloof ervaren gemeenschap met Christus beslissend. Maar terwijl voor Calvin hierbij het hoofaccent valt op wat ons door de Geest der wedergeboorte - uiteraard op grond van wat eenmaal in Christus is geschied - aan hemels leven wordt geschonken ²⁴³, valt voor Kohlbrugge het hoofaccent op wat deze zelfde Geest ons in het Evangelie betuigt aangaande het heils-historische werk van Christus. Enigszins schematisch uitgedrukt kan men zeggen dat Calvin graag verwijst naar wat Christus heden *in* ons is, en Kohlbrugge naar wat Christus eenmaal *voor* ons was. Zonder de zaak te verabsoluteren - bij beiden komt ook het alternatief voor -, valt toch te zeggen dat deze onderscheiden optiek voor de geloofservaring hier en daar een zeker nuanceverschil teweegbrengt. Of zich hier invloed van Luther op Kohlbrugge laat gelden, durven wij niet met zekerheid te poneren. Ongetwijfeld is de gedachte van de in ons wonende Christus Luther niet vreemd, maar onze indruk is dat zij door Calvin krachtiger naar voren wordt gebracht ²⁴⁴. Als dit juist is, staat Kohlbrugge ook in dit opzicht dichter bij Luther dan bij Calvin.

3. Kohlbrugge's visie in het licht van de Nadere Reformatie

W. Teellinck

Wij zetten dit onderdeel van ons onderzoek in bij Teellinck. Geloof bestaat voor hem uit kennis en vertrouwen ²⁴⁵. Hoewel hij het vertrouwen het 'andere deel' van het geloof noemt, bedoelt hij het geloof toch niet te omschrijven als de optelsom van verstandelijke kennis plus existentieel vertrouwen. De kennis is van meet aan een geestelijke, levendige kennis, een heilige 'persuasie' ²⁴⁶. Daarom kan hij ook met een enkelvoudige definitie volstaan: geloven is een voor waar houden vanwege de autoriteit van de sprekende God, een 'toe-verlatinge onses selfs op het gene ons toeghe-seyt is / en wy voor de waarheyt houden' ²⁴⁷. Toch weet Teellinck geloof en vertrouwen ook uiteen te leggen. In dat geval bedoelt hij met vertrouwen de verzekerdheid

²⁴² C O 5, 416 (aan Sadoletus).

²⁴³ Zie bijv. C O 49, 109v. (comm. Rom. 6:10); C O 50, 199 (comm. Gal. 2:20).

²⁴⁴ Vgl. W. van 't Spijker, 'Extra nos' en 'in nobis' bij Calvin in pneumatologisch licht, in *Th. Ref.* XXXI (1988) 271-291.

²⁴⁵ W. Teellinck, *Huys-boeck*, 99v. Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 174.

²⁴⁶ C. Graafland, o.c., 175. Vgl. het citaat in J. de Boer, *De verzegeling met de Heilige Geest*, 87: wij moeten God bidden dat Hij 'de koele kennisse (wil) verwerpen met de brandende liefde der dinghen des Gheestes Godts'.

²⁴⁷ *Toetsteen*, 446. In zijn *Huys-boeck*, 447, definieert Teellinck - in een formulering die sterk aan Calvijn's omschrijving herinnert - , dat het geloof is 'een kennisse / ende vertrouwen / van Godts ghenade ende barmhertigheyt tot onswaerts om Christi Jesu sijns Soons wille / gegrondt op sijne trouwe toe-segginghen / ende beloften'.

van de zonde
linck wordt h
dorsten naar
buitensluiten.
ook dan ges
250.

Dit laatste
trekken kom
Gods'²⁵². W.
Soliloquium
genamer zal
meer en mee
liefde Gods
tingen / na d
Thomas à K
Christe! O al
sal my geve
rusten in u? c
heel ledich e
mijn Heere a
alsoo dat ick

248 C. Graafland.

249 Ib. Graafland.

250 Ib. Dat hier

Huys-boeck, 100.

onderscheidt van

251 *Sleutel Der D*

Hof, 'Willem Teel

Vekeman), 82, wa

my selven gansc

dijner liefde van

verkeerde liefde

al, dat ick niet

K. Exalto, 'Willem

252 J. de Boer, o.c.

253 Van 't Spijker

Pietismus und d

Zeeland in de

mysticus en zie

vele Middelee

J. de Boer, o.c.

Vekeman, *Soliloqu*

is groot, de be

is de ziel in de

de doorwerking

zijn invloed op

254 *Soliloquium*

niet ontsteken

konden uyt-b

wesen dan de

hebt?

255 Id., 92.

van de zondevergeving. Dát vertrouwen noemt hij de vrucht van het geloof²⁴⁸. Teellinck wordt hierbij ongetwijfeld door pastorale motieven geleid. Ook het hongeren en dorsten naar Christus en het verlangen naar zekerheid wil hij van het geloof niet buitensluiten. De kern van het geloof is dat het zich op Christus werpt²⁴⁹. En dit kan ook dan geschieden wanneer het verzekerd gevoel van vertrouwen wordt gemist²⁵⁰.

Dit laatste wil niet zeggen dat het gevoelsleven in Teellincks werken niet aan zijn trekken komt. Hij spreekt van 'gevoelighen troost'²⁵¹ en van de gevoelige 'jonste Gods'²⁵². W. van 't Spijker noemt bepaalde passages 'mystiek van kleur'²⁵³. In zijn *Soliloquium* bidt Teellinck dat God, die 'soetste Fonteyne', hem zoeter en aangenamer zal worden dan al het andere op aarde²⁵⁴. Dagelijks wil hij 'poogen noch meer en meer' in zichzelf te verwekken 'veel yverighe spranckelkens der vyerigher liefde Gods / die daer in my mochten uyt-breken / in vyerige begeerten ende suchtingen / na dy mijn God'²⁵⁵. Hij citeert in dit verband uit *De imitatione Christi* van Thomas à Kempis: 'Daerom oock O alder-soetste Bruydegom mijner zielen Jesu Christe! O alder-suyverste Minnaer / die heerschappye hebt over alle creaturen / wie sal my geven de vleugelen der waarachtigher vryheit / om te vlieghe tot u / en te rusten in u? och wanneer sal my volcomentlijk verleent worden / dat ick sal moghen heel ledich en onbecommert van herten wesen / ende smaken hoe soet dat ghy syt / O mijn Heere en mijn God! wanneer sal ick my eens heel vereenighen in u ende met u / alsoo dat ick uyt groter liefde / my selven niet en mochte ghevoelen / maer u alleene

²⁴⁸ C. Graafland, o.c., 176.

²⁴⁹ Ib. Graafland noemt het christocentrisch karakter van Teellincks theologie overheersend (174).

²⁵⁰ Ib. Dat hier een zekere spanning in Teellincks geloofsbegrip aan de dag treedt, blijkt wanneer hij in zijn *Huys-boeck*, 100, zegt, dat het verzekerde vertrouwen in de vergeving der zonden het zaligmakende geloof nu juist onderscheidt van alle andere soorten geloof.

²⁵¹ *Sleutel Der Devotie I*, 74 (een uitnemende beschouwing over dit belangrijke werk van Teellinck biedt W.J. op 't Hof, 'Willem Teellinck in het licht zijner geschriften (32)', in *D N R* 13 (1989) 2-24). Zie ook *Soliloquium* (uitg. H. Vekeman), 82, waar Teellinck bidt, 'dat ick gheheel ende al / in dijne liefde mocht ontbranden / ende in dijne affectie / my selven gansch verliesen'. Vgl. id., 90: 'geve my dan ooc / Heere / althijts sulcken proportie te houden: laet de Zee dijner liefde / verswelghen alle beecxkens der menschelicker liefde in my / laet den gloet dijner liefde / verslinden alle verkeerde liefde / suyveren alle gebreckelicken liefde in my / ende worde soo allencxkens meer ende meer aen my / al in al, dat ick niet langher meer yets en lieve / dan om dijnen wille / dan in dy: Amen / soo zy het / O Heere: Amen'. Vgl. K. Exalto, 'Willem Teellinck (1579-1629)', in *De N. R.*, 41.

²⁵² J. de Boer, o.c., 89.

²⁵³ Van 't Spijker, 'Bronnen van de Nadere Reformatie', in *De N. R. en het G. P.*, 29. Vgl. H. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik*, 131, 135f.; W.J.M. Engelberts, *Willem Teellinck*, 107; P.J. Meertens, *Letterkundig leven in Zeeland in de zestiende en de eerste helft der zeventiende eeuw*, 177v. Meertens vindt Teellinck 'zonder twijfel' een mysticus en ziet in hem een geestverwant van Bernardus en van Thomas à Kempis, 'één van streven en willen met de vele Middeleeuwen' die de onmiddellijke vereniging van de ziel met God begeerden. Vgl. ook F.E. Stoeffler, o.c., 131; J. de Boer, o.c., 88-90; I. Boot, *De allegorische uitlegging van het Hooglied voornamelijk in Nederland*, 145-155. H. Vekeman, *Soliloquium*, XXVI-XXVII, wijst op het eschatologische perspectief van Teellincks mystiek: 'Het verlangen is groot, de bernardijnse gloed maakt zich meester van de taal, maar de tijd kan niet worden opgeheven. Ziek van liefde is de ziel in deze Hoogliedstemming. Koortsig van hunkering, maar nergens en nooit dronken van vervulling'. Inzake de doorwerking van Bernardus bij andere nadere reformatoren is interessant het opstel van J. van der Haar, 'Bernardus en zijn invloed op de Nadere Reformatie', in *Bernardus van Clerveaux. Het Hooglied van Salomo*, 9-17.

²⁵⁴ *Soliloquium*, 80v. Vgl. id., 78: 'Hadt gy dan oock maer een kleyn voncxken / der geestelicker liefde in u / soude dat niet ontsteken worden / ende aen-branden / tot een groote vlamme des Heeren, welcke vele wateren niet en soudent uyt-blusschen? soude dan niet ja de liefde Christi in u verslinden alle ander liefde? soude u die niet wonderlicker wesen dan de liefde der wijven? dan yet wat / wat het oock wesen mochte / dat ghy wel oyt met stercker liefde om-helst

in mijn?'²⁵⁶ J. de Boer is van oordeel dat bij Teellinck 'Calvijn en Bernhard worstelen om de voorrang', met 'een voorsprong voor de Bernhardtijnse affectieve mystiek'²⁵⁷. H. Bouwman schrijft overigens, dat ofschoon Teellinck zich soms ver laat meevoeren door de warme stroom van het gevoel, hij toch volstrekt niet de grenzen der Schrift overschrijdt en dat zijn mystiek zich niet verliest 'in het moeras der overgevoeligheid'²⁵⁸. Wij denken dat Bouwman hierin gelijk heeft.

Naast Teellincks affiniteit tot de geloofsopvatting van de Reformatie ²⁵⁹ en van Kohlbrugge, lijkt ons toch ook sprake van een verschil. Het betreft de *mate* waarin het gevoelsleven bij hem aan de orde is. Het komt ons voor dat het emotionele element in het geloofsleven nadrukkelijker en veelvuldiger present is dan bij de reformatoren en bij Kohlbrugge. Naar ons besef gaat het hierbij echter om een gradueel, niet om een absoluut verschil. Teellinck bevindt zich in reformatorisch gezelschap als hij, niet tevreden met 'koele kennisse', het hart verwarmd wil zien 'met de brandende liefde der dinghen des Gheestes Gods'²⁶⁰. Met zijn gevoelscategorieën wil hij onderstrepen dat de Heilige Geest het hart weet te raken ²⁶¹.

J. de Labadie

Wel heel ver van Kohlbrugge's geloofsbeschouwing af staat De Labadie's benadering. Hij noemt het hele christelijke leven weliswaar geloofsleven, maar het geloof neemt in werkelijkheid slechts een geringe plaats in, vergeleken met de mystieke

²⁵⁶ Id., 93. Vgl. W.J. op 't Hof, 'Eenen tweeden Thomas à Kempis (doch ghereformeerden)', in P. Bange e.a. (red.), *De doorwerking van de Moderne Devotie*, 162. Op 't Hof attendeert erop dat dit citaat tweemaal in Teellincks oeuvre voorkomt, en wel in beide gevallen op een hoogtepunt van diens meest mystieke werken (163). Zie voor Teellincks beïnvloeding door Thomas' *De imitatione Christi*, W.J. op 't Hof, *Engelse piëtistische geschriften in het Nederlands, 1578-1622*, 600: 'Dit was voor Teellinck - op het Engelse Puritanisme na - de belangrijkste bron'; van dezelfde, 'Thomas à Kempis bij Willem Teellinck' (1), (2), (3), in resp. *DNR* 13 (1989) 42-18; 14 (1990) 88-112; 15 (1991) 1-13; van dezelfde, *Voorbereiding en bestrijding*, 50-52; van dezelfde, het zeer inhoudrijke 'Rooms-katholieke doorwerking binnen de Nadere Reformatie. Een eerste algemene verkenning', in *DNR* 15 (1991) 95-97. Vgl. ook de inleiding van H. Vekeman in *Soliloquium*, XXXVI. Zie voor de verhouding van de Moderne Devotie en de Nadere Reformatie, C. Graafland, 'De invloed van de Moderne Devotie in de Nadere Reformatie ca. 1650-1750', in P. Bange e.a. (red.), o.c., 47-69. Graafland stelt 'globaal' vast, dat in de eerste helft van bedoelde periode die invloed duidelijk is aan te wijzen, maar dat zij in de tweede helft ervan vrijwel geheel, althans op een directe wijze, verdwenen is. Vgl. W.J. op 't Hof, 'Everhardus Schuttenius (ca. 1595-1655)', in L.F. Groenendijk e.a. (red.), *Figuren en thema's van de Nadere Reformatie*, 30: 'Het onderzoek van de Nadere Reformatie leidt in toenemende mate tot de overtuiging dat er verbindingslijnen tusschen deze groepering en de genoemde voorreformatische beweging (sc. de Moderne Devotie) bestaan'. Zie ook F. van der Pol, o.c., 34, 43v. In vooral literair opzicht is belangwekkend, H.W.J. Vekeman, 'Het literaire discours van het Soliloquium bij Mande en Teellinck', in P. Bange e.a. (red.), o.c., 179-192. Voor een beschouwing over de relatie van de Moderne Devotie en de Reformatie verwijzen wij naar W. van 't Spijker, 'Invloed van de Moderne Devotie in de reformatie te Straatsburg?', in P. Bange e.a., o.c., 136-149. Vgl. voor de Puriteinse invloed op Teellinck ook F.E. Stoeffler, o.c., 117, 127, 128; C. Graafland, 'De invloed van het Puritanisme op het ontstaan van het Gereformeerd Piëtisme in Nederland', in *DNR* 7 (1983) 3v., 8, 10, 12, 14, 17, 18; W.J. op 't Hof, *Voorbereiding en bestrijding*, 122v.

²⁵⁷ De Boer, o.c., 88.

²⁵⁸ Bouwman, *Willem Teellinck en de praktijk der godzaligheid*, 51.

²⁵⁹ C. Graafland, o.c., 175.

²⁶⁰ Aang. in J. de Boer, o.c., 87.

²⁶¹ Ten onrechte identificeert J. de Boer, o.c., 89, Teellincks 'heilige bewegingen en roeringen des Geestes Gods' met emoties. Teellinck heeft het op de door De Boer bedoelde plaats niet over menselijke gevoelens, maar over de werkracht van Gods Geest, Die ons lokt tot de waarheid.

innerlijkheid²⁶². Het gaat hem om 'deelachtigheid, vereniging, eenheid met God'. Het is de liefde die de ziel daartoe transformeert. Haar hoogste geluk ligt niet in wat zij zelf is, maar in het 'in te zijn in Hem wiens zij is' en zo één te zijn met God²⁶³. Als De Labadie gewag maakt van de contemplatie - de geestelijke ladder om tot God op te klimmen -, komt hij tot puur mystieke beschrijvingen. De ziel verliest zich in God als een dropje water in een oneindige zee, waar zij komt tot een stilheid waarin zich niets meer beweegt²⁶⁴. C. Graafland is van oordeel dat hier 'op zijn minst sprake is van een ernstige verzwakking van het geloofsaspect, ook als wij dit vergelijken met de schrijvers van de Nadere Reformatie en zeker in vergelijking met de reformatoren'²⁶⁵.

J. van Lodenstein

Van Lodenstein is volgens J. de Boer een mystieke ervaringstheoloog²⁶⁶, hoewel dit oordeel in later stadium wordt afgezwakt door de opmerking, dat hij geen vertegenwoordiger van de identiteitsmystiek is²⁶⁷. C. Graafland vindt dat Van Lodenstein weliswaar tot aan de rand kan gaan van een wezenlijke vereniging van God en mens, maar de grenzen van het Woord en het geloof toch respecteert. Wanneer Van Lodenstein spreekt van de 'genadelijke mededeling van de Godheid of het wezenlijke Woord zelf', gaat het hem erom dat wij in Christus door het geloof in het Woord, God Zelf kennen²⁶⁸. Daarmee wil hij twee dingen beklemtonen. Ten eerste dat de geloofskennis in tegenstelling tot de letterkennis existentieel van aard is. Wanneer 'de Waarheid zelve, of de zaak, die de Waarheid is', aan de mens wordt meegedeeld, 'zoo kan hij aanstonds uit dat gevoelen, gezigt, die bevinding, klare bevattingen maken van de woorden, welke hij leest of hoort'²⁶⁹. Ten tweede wil hij onderstrepen dat de waarheid die wij in het Woord ontmoeten, niemand anders is dan Christus, de Waarheid Zelf²⁷⁰. Het zijn allebei noties die wij ook bij Kohlbrugge signaleerden.

Een opmerkelijke parallel met Kohlbrugge treffen wij ook aan, wanneer Van Lodenstein zijn belijdeniscatechisanten niet alleen wil terugvragen wat hen via de catechese is bijgebracht, maar navraag wil doen naar wat de Geest hen bij ervaring heeft geleerd²⁷¹.

Ook Van Lodenstein spreekt in ruime mate over het *gevoel* van het geloof²⁷². Hij

²⁶² C. Graafland, 'De Nadere Reformatie en het Labadisme', in *De N. R. en het G. P.*, 307. Vgl. S. van der Linde, 'Gisbertus Voetius in zijn conflict met Jean de Labadie', in *Opgang en voortgang*, 270v.

²⁶³ Id., 313v.

²⁶⁴ Id., 315. Vgl. R. Bisschop, 'De scheiding der geesten: grenzen en raakvlakken tussen piëtisme en mystiek - Th. à Brakel, Koelman en De Labadie', in *D N R* 14 (1990) 44-56, inz. 53v. Vgl. ook H. Heppe, o.c., 363, over de contemplatie bij P. Yvon.

²⁶⁵ Id., 307.

²⁶⁶ De Boer, o.c., 144.

²⁶⁷ Id., 148. Vgl. I. Boot, o.c., 177-184.

²⁶⁸ *Beschouwingen van Zion*, D.I, 9, 35. Vgl. C. Graafland, 'Jodocus van Lodenstein (1620-1677)', in *De N. R.*, 95. Vgl. M.J.A. de Vrijer, *Schorthinghuis en zijn analogieën*, 133: 'Mystiek bij Van Lodenstein is (...): de persoonlijke bevinding van de trinitarische Openbaring, en geen pantheïsme'.

²⁶⁹ Id., 35. Vgl. C. Graafland, 95v.

²⁷⁰ Ib. Zie ook *Overdenkingen*, 34. Vgl. C. Graafland, ib.; A.A. van Ruler, *Theologisch werk* III, 69.

²⁷¹ Id., 192. Vgl. J. de Boer, o.c., 144. Vgl. voor Kohlbrugge, noot 35.

²⁷² C. Graafland, o.c., 96. Zie ook *Overdenkingen*, bijv. 8v., 11v., 43. Vgl. J.C. Trimp, *Jodocus van Lodesteyn*, 83. Soms komt Van Lodenstein ertoe om het geloof - hij bedoelt daar dan wel de "letterkennis" mee - expliciet te devalueren ten gunste van de liefde. Zo laat hij in zijn (dichterlijke) 'Narede' op de tweede 'Zamenspraak' in de *Beschouwingen*, 67v., een

legt er de nadruk op dat dit gevoel niet met het geloof zelf is gegeven, maar dat het bij wijze van een extra als verzegeling van het heil en als voorsmaak van de hemelse vreugde wordt geschonken ²⁷³. Zijn waardering van mystiek en gevoel is ambivalent. Enerzijds weet hij de mystieke terminologie, zolang zij althans accordeert met de gereformeerde leer ²⁷⁴, op waarde te schatten en is hij van oordeel dat velen de mystieke geschriften slechts daarom afwijzen, omdat zij zelf ongeestelijk zijn en de innerlijke bevinding missen ²⁷⁵. Anderzijds kan hij als het erop aankomt de gevoelige ervaring geducht relativiseren. 'Gij moet niet leven door gezigte, maar door 't geloove; daar zijn maar weynige / aan wien God die genade doet / datse zijn liefde gevoelen / en in hunne herten zien uitgestort'²⁷⁶. Onze indruk is evenwel dat het gevoelsaspect doorgaans sterk naar voren treedt. Het mag typerend voor hem heten, wanneer hij de omgang met God omschrijft als 'een heylsame aangrijping en omhelzing van sijne kinderen met sijn gunste en liefde, waar mede hij sijne kinderen soo omvangt, dat sy haar selven verliezen in die heylige verrukking'²⁷⁷.

criticus van de geestelijke kennis zeggen:

Al voel ik al die fikkefakkerij niet,
'k En weet van min of onmin, vreugd of pijn,
't *Geloof* is 't al, en als deez' tijd voorbij schiet,
Wat kan ik meer dan in de hemel zijn?
En daar moet mij 't geloof der Waarheid brengen.

Van Lodenstein reageert:

Zoo dult de arme letterrazebol;
Bestaat de Waarheid naar zijn' zin te mengen,
En drinkt zich dan aan zulk een waarheid dol.
Maar weet hij niet, dat *liefde* maar de zaak is,
Daar al de dienst des hemels in bestaat? (...)
Voor mij, ik ruilde duizend zulke heem'len
Voor eenen liefdekus van Jezus' mond.

²⁷³ J.C. Trimp, o.c., 83. Trimp wijst op de invloed van Bernard: 'Hij is gegrepen door Bernards stijl en pathos. Dat heeft hem ontvont tot het verlangen naar die allerinnigste omgang van de ziel met God' (187).

²⁷⁴ Zo niet, dan schaft hij die 'glad af'. Zie *Beschouwingen*, Dl. I, 61. Vgl. P.Jzn. Proost, o.c., 143v.; I. Boot, o.c., 179; J.C. Trimp, o.c., 187, 197; J. de Boer, o.c., 148; het art. over Van Lodenstein van A.J. Onstenk, in *Biogr. lexicon III*, 253v.

²⁷⁵ *Beschouwingen*, Dl. I, 60. Vgl. J.C. Trimp, o.c., 197; W. van 't Spijker, 'Bronnen van de Nadere Reformatie', in *De N. R. en het G. P.*, 31.

²⁷⁶ Aang. in C. Graafland, o.c., 109. Toen men Van Lodenstein zelf op zijn sterfbed vroeg naar 'den Toestand zyner ziele / in opsicht van het gevoel der Genade Gods', was zijn antwoord: 'Het is my genoeg, dat ik weete en Geloove, dat in God is de Volheyd en de Algenoegezaamheyd aller dingen. Ik voel niets; maar ik weete dat in den Heere Jesu Christo is de volheyd van genade, en ik legge my neder op dat sout-verbond dat onveranderlyk is' (E. van der Hooght, 'Voorreden', in Van Lodensteins *Geestelyke Opwekker*, 100).

²⁷⁷ Aang. in M.J.A. de Vrijer, o.c., 129. Vgl. Van Lodensteins *Geestelyke Opwekker*, 227-287 (twee Hoogliedpreken), inz. 268v. (vgl. hierbij I. Boot, o.c., 182v.); ook Van Lodensteins *Uytspanningen*, 115:

Mijn Zieltje wilt u voegen
Te rust / van lusten mat;
Dit kan u 't Hert vernoeogen /
Hier vind de lust zijn zat (...)

Help Hemel! Aarde help!
Help Zon / Maan / Sterren / help!
(Eer 't mijn Hert overstelp)
Help! Geesten van hier boven /
Hem in verwond'ring loven /
En zegt de Liefste Mijn /
Dat ik Zijnn' Hij Mijnn' zal zijn.

Costerus vertolkt het geloof als: de woorden van God 'toestemmen, ende voor de waarheyt houden, steunende op de Authoriteyt ende Geloofweerdigheyt van die gene, die het segt'²⁷⁸. In het geloof, dat hij strikt christocentrisch invult ²⁷⁹, ziet hij 'drie dingen te samen komen': 'kennisse', 'een Gemeene toestemminge', 'een Bysondere toestemminge'²⁸⁰. De kennis 'gaet voor af'. Zij is op zichzelf niet toeëigenend, maar wel existentieel van aard. Men weet het niet uit de boeken of van horen zeggen, maar is er 'aan sig selven soo bekend (mee) geworden, dat hy daer van volkomen overtuigt is' uit het Evangelie, dat Jezus zondaren zaligmaakt. De algemene toestemming verschilt nauwelijks van de kennis: zij houdt voor waarheid dat Jezus is gekomen om zondaren te zaligen. De bijzondere toestemming is het 'waer door den verlegen Sondaer die Evangelise Waarheyt voor sig selven gelooft / ende den Saligmaker voor sig selven aenneemt' en 'mijnt'²⁸¹. In dit laatste ziet Costerus 'de regte aert en kragt des geloofs' gelegen ²⁸². Elders noemt hij het: met al zijn vertrouwen rusten op Christus ²⁸³. De hoofdsom is dat de mens, met Christus verenigd, door dit geloof leeft, 'verheven en verhemelt door de kragt en bestieringe des Geloofs'. Alles wat hij doet 'heeft altemael een aert en geur van het Geloove'²⁸⁴.

Aparte aandacht wijdt Costerus aan de 'bevindinge'. Het opmerkelijke is dat hij deze niet invult als geloofservaring van het Woord, maar als het constateren van concrete feiten. Het is 'een soort van kennis (...) uyt sekere preuven, die ons selfs sijn gebleken' ²⁸⁵. Om duidelijk te maken wat hij bedoelt grijpt hij naar een voorbeeld uit de geneeskunde. Iemand kan lang gestudeerd hebben in 'de gronden van de Genees-konst / de kort-bondige Spreuken en Regels van Hippocrates van buyten opseggen (...), van den omloop des bloets / van stremmen en vloeien / van sout en suer / van steen en graveel aerdig en levendig spreken / min nogh meer als of hy 't alles doorkroopen had / en nogtans geene de minste bevindinge daer van hebben'. Maar wie 'in sijn eygen persoon de ongemakken heeft gevoelt', die is een bekwame

Soortgelijke poëtische ontboezemingen treft men ook aan in *Psalmen, Lofzangen ende Geestelyke Liedekens* van Van Lodensteins vriend en geestverwant Wilhelm Sluiter, die op p. 50v. zijn verlangen naar Jezus zo verwoordt:

Gy en ik / en niemand meer /
Weten wat mijn ziel begeer;
Dies wilt alles eens uyt-drijven /
En by my alleene blijven (...)

Soete Jesu / mijn beminde /
Wanneer sal het doch geschien /
Dat ik u alleene vinde /
En al and're dingen vlien?

²⁷⁸ *De Geestelyke Mensch*, 135.

²⁷⁹ Id., 138, vgl. 238, 241: 'Het geloove begint van de Heere Jesus / ende het brengt wederom tot de Heere Jesus / en door Hem tot God'.

²⁸⁰ Id., 139.

²⁸¹ Id., 139v.

²⁸² Id., 140.

²⁸³ Id., 239.

²⁸⁴ Id., 241.

²⁸⁵ Id., 465.

geneesmeester ²⁸⁶. Zo ook is het in geestelijk opzicht gelegen. De kracht en waarheid zelf te gevoelen en te bevinden, is heel wat anders dan uit het Woord te worden onderwezen ²⁸⁷. Op deze bevinding komt het aan. Het gaat om het opdoen van experimentele kennis, zoals het constateren van eigen zwakheden, innerlijke genade-gaven, Gods wonderlijke wegen en Zijn hulpbetoon ²⁸⁸. Het Woord heeft hierbij geen duidelijke basisbetekenis. Overigens is het wel zo, dat die ondervindingen de gelovige zijn persoonlijke basis op het gehoorde Woord verlenen. Zo althans verstaan wij de volgende zinsnede: 'Maer als het haer beurte eens wordt / dat zy in de smeltkroes der Elende worden gelegd (...), dan bevindense / en dan gevoelense / en dan geloovense 't geene zy te voren zoo menigmael hadden gehoord'²⁸⁹. Costerus aarzelt niet om een christen zonder deze bevinding 'een slegt Christen' te noemen met 'een bloote Letter-kennis'²⁹⁰. Het is niet de nadruk op de ervaring als zodanig, evenmin de nadruk op het vitale belang ervan, maar de aanvankelijk van het Woord geïsoleerde aard van de ervaring, die distantie schept tussen Costerus en Kohlbrugge.

W. à Brakel

Naar à Brakels besef behoort tot het geloof kennis en toestemming van Gods Woord, inzonderheid van de heilsboodschap aangaande Gods Zoon ²⁹¹, maar wordt het wezen van het geloof gevormd door het vertrouwen ²⁹². Nadrukkelijk verklaart hij dat dit wezen van het geloof niet bestaat in het vertrouwen dat Christus mijn Zaligmaker is - deze zekerheid is vrucht van het geloof -, maar 'in het vertrouwen des harten om door Hem tot de zaligheid gebracht te worden, op den grond van zijne vrijwillige aanbieding, en op de beloften aan die gedaan, die op Hem vertrouwen'²⁹³. Dit vertrouwen omschrijft hij als zich toevertrouwen, dat hij expliciet onderscheidt van het verzekerde vertrouwen ²⁹⁴.

Vergelijken wij à Brakels geloofsopvatting met die van Kohlbrugge, dan vallen ons twee zaken op. Ten eerste een overeenkomst. Beiden hechten aan een existentiële invulling van het geloof. Ten tweede een tweevoudig verschil. Kohlbrugge kent wel de onderscheiding van kennis en vertrouwen, maar voor hem zijn deze twee aspecten voor het wezen van het geloof gelijkelijk constitutief. Wat ons bovendien en vooral als een relevant verschil voorkomt, is de manier waarop à Brakel het object van het vertrouwen omschrijft. Het vertrouwen richt zich niet op de belofte dat Christus mijn Zaligmaker is, maar op de belofte om door Hem, als men op Hem vertrouwt, tot de

²⁸⁶ Id., 466.

²⁸⁷ Id., 467.

²⁸⁸ Id., 468v.

²⁸⁹ Id., 469.

²⁹⁰ Id., 474.

²⁹¹ *Redelijke Godsdienst I*, 777-779.

²⁹² Id., 780. Vgl. J. van Genderen, 'Wilhelmus à Brakel (1635-1711)', in *De N. R.*, 178, die à Brakels geloofsbegrip 'anti-intellectualistisch' noemt.

²⁹³ Id., 783v., vgl. 790: 'een vertrouwen des harten op Christus, om door Hem gerechtvaardigd, geheiligd en tot de zaligheid gebracht te worden'.

²⁹⁴ Id., 788v., vgl. 792.

zaligheid gebracht te worden. Dat Hij het is, maakt men uit een 'sluitreden' op 295. Voor Kohlbrugge is de vertrouwenskennis omtrent de persoonlijke zaligheid inherent aan het geloof zelf.

Aan Kohlbrugge worden wij herinnerd, wanneer wij à Brakel horen zeggen dat het geloof bij het Woord niet blijft staan - Kohlbrugge zegt: het blijft niet in de prediking hangen -, maar door het Woord tot de Persoon van Christus en de Vader gaat 296. Een gradueel verschil bespeuren wij daarentegen, wanneer à Brakel de gevoelige omgang met Christus vertolkt. Hij hanteert dan soms mystieke termen. Dat ook Kohlbrugge daarvan gebruik maakt, bleef ons niet onbekend. Maar het komt ons voor dat de sfeer die hij oproept minder verinnerlijkt is dan die van à Brakel. Over de ziel die toelustert 'wat Jezus in haar spreekt (...), bijzonder als Hij haar eene Schrif-wurplaats met klaarheid, kracht en zoetheit op het harte drukt', zegt à Brakel dat zij zichzelf 'verliest en vergeet'. 'En 't smart haar als de samenspreking afgebroken wordt, of dat het lichaam te zwak wordt om de heftigheid van hare hartstochten, en de liefelijke kussingen en invloeden te verdragen' 297. Een dergelijke woordkeus en sfeer treft men bij Kohlbrugge niet aan, hoewel wij niet vergeten dat ook deze verklaart dat men het onder de liefde van God geen paar sekonden uithoudt.

H. Witsius

Witsius vindt het moeilijk om het geloof te definiëren, omdat het zo veelomvattend is 298. In zijn catechisatieboekje geeft hij niettemin de volgende omschrijving: 'Het geloove, na de beschrijvinge der Gereformeerde, en bestaet niet alleen in soo een bloote speculatie of algemeen toestemmen van de waerheyt Godts, maar oock in een besondere toe-passinge op hem selven, en een seecker toestemminge, dat Christus mijnen Saligmaker is; in een rusten op Christus, als mijnen, in een aannemen van hem als mijnen Saligmaker, het welke de Ziele dan weten en gevoelen kan, tot haer on-uyspreckelijke vertroostinge' 299. Twee aspecten vallen op: het christologische en

295 Id., 792. Het frappeert dat Kohlbrugge, *Johannes 3*, 76f., aanvankelijk een formulering gebruikt die sterk verwant is aan die van à Brakel, nl. dat het geloof zich aan Christus toevertrouwt, 'om door Hem rechtvaardig, heilig en zalig te worden', maar dat hij dit dan aanstonds invult als: Christus houden voor de Hogepriester Die voor ons de gerechtigheid en heiligheid verworven heeft. Zie bij noot 7.

296 Id., 785, vgl. 780.

297 Id., 633. Zie voor à Brakels kritiek op de mystiek, het slothoofdstuk (XLIII) van zijn *Redelijke Godsdienst* 'Waarschuwend Bestiering tegen de Piëtisten, Quiëtisten, en dergelijke afdwalenden tot eenen natuurlijken en geesteloozen godsdienst, onder de gedaante van Geestelijkheid'. Toch maakt hij juist daarin in positieve zin melding van de ontmoeting tussen God en 'geestelijke overdenkers' die 'buitengewone en onmiddellijke openbaringen van Hem' ontvangen. Doch dit overkomt niet allen, maar sommigen, 'en dat is dan nog een zelden uur van een korten duur' (1133). Deze laatste zegswijze gaat op Bernardus terug: *Rara hora, brevis mora*. Zie J.C. Trimp, o.c., 83. I. Boot, o.c., 210, is van mening dat à Brakel indirect - nl. via Witsius - door de bernardijnse mystiek beïnvloed is.

298 J. van Genderen, *Herman Witsius*, 155. Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 162.

299 Aang. in J. van Genderen, o.c., 157. Vgl. Witsius' *Oeffeningen over de Grondstukken van het Algemeene Christelijke Geloove*, 21-43, waar hij breedvoerig op het geloof ingaat en 'de wezendlijke en voornaamste daad des Geloofs' noemt: de aanneming van Christus tot rechtvaardigmaking, heiligmaking en zaligheid (31). Zie *Exercitationes Sacrae*, 31 [*formalis ac praecipuus fidei actus*]. Eigenaardig is dat hij hier, in tegenstelling tot wat zijn definitie doet vermoeden, de zekerheid niet tot het geloof zelf rekent, maar tot de daden die op het geloof volgen (33). Vgl. C. Graafland, o.c., 163. In verband met het door Witsius gemelde gevoelsaspect viel het ons op, dat hij zijn *Oeffeningen over 't Gebed des Heeren*, 236, als volgt afsluit - met een briefcitaat van de 'moedige Lutherus' n.a.v. het woordje Amen - : 'Want ik gevoele dat Amen in mijn herte'. Zie *Exercitationes in Orationem Dominicam*, 242. Zie voor de bedoelde, aan Melanchthon gerichte brief van Luther, W.J. Kooiman, *Philippus Melanchthon*, 125v.

het existentiële. Geloven vindt hij ook 'seer aardig uitgedrukt' door de beeldspraak dat de gelovige zich werpt 'in den schoot / en op de armen' van Christus ³⁰⁰.

Scherp is de tegenstelling tussen historische kennis ³⁰¹ en 'ondervindende kennis'³⁰². Men moet trachten toegelaten te worden tot het binnenste heiligdom van de hemelse academie, waar men niet door horen, redeneren en geloven, maar door zien en smaken onderwezen wordt ³⁰³. De overdenking van wat God is, brengt de ziel soms zo in extase, dat zij alles vergeet en in die afgrond verslonden wordt ³⁰⁴. Hoewel God het schenken van Zijn zoetheid in dit leven tempert, geeft Hij die Zijn kinderen soms toch zo overvloedig te smaken, dat zij bijna belijden niet bij machte te zijn zo'n hemelse vreugde op aarde te verdragen ³⁰⁵. Van het woord mystiek maakt Witsius dan ook veelvuldig gebruik ³⁰⁶. Volgens J. van Genderen gaat in Witsius' theologie het bevindelijk genieten uit boven het geloof. 'Het is een theologie waar-aan het verlangen naar mystieke directheid niet vreemd is'³⁰⁷. Hoewel ook Kohlbrugge dit verlangen niet onbekend is, hebben wij sterk de indruk dat het bij hem een geringere plaats inneemt, en vooral dat hij de grens van het eschatologische voorbehoud zorgvuldiger in acht neemt, door zich te wachten voor anticipatie. Verreweg het zwaarste accent valt bij hem op het geloof dat nog niet aanschouwt, maar genoeg heeft aan het Woord.

J. Verschuir

Verschuir ziet een groot onderscheid tussen een uiterlijke, 'letterlyke' kennis van de waarheid en het dadelijk bezit ervan. De 'besitters sullen de werksame gestalten ondervinden'³⁰⁸. Zoals Costerus roept ook hij het voorbeeld van de geneesheer te hulp om zijn bedoeling te illustreren. De ondervinding is de beste leermeester. Zo is het ook geestelijk. Zonder bevinding blijft men een onbekeerde 'Letterkundige'³⁰⁹. De waarheden van Gods koninkrijk zijn kostelijk en dierbaar, 'maar die siele alleen is gelukkig / welke de kragt daar van by Bevindinge in syn siele besit'³¹⁰. Met deze en dergelijke zinswendingen is Verschuirs werk bezaaid. Het geloof staat bij hem soms onder de conditie van voorafgaande bevinding. Wanneer 'Onkunde' - een van de gesprekspartners - zegt in Jezus te willen geloven, zonder enige bijdrage van eigen kant, krijgt hij van 'Bekommerde' een scherpe terechtwijzing: 'Dit u seggen is maar

³⁰⁰ *Oeffeningen*, 32.

³⁰¹ Witsius noemt het liever 'beschouwend Geloof' (*Oeffeningen*, 35).

³⁰² J. van Genderen, o.c., 157, 174.

³⁰³ Id., 175.

³⁰⁴ Id., 174.

³⁰⁵ Aang. in J. van Genderen, 'Herman Witsius (1636-1708)', in *De N. R.*, 213. Wij attenderen voor dit aspect op parallelie met W. à Brakel, en ook met Kohlbrugge.

³⁰⁶ Id., 173. Vgl. C. Graafland, o.c., 164; J. van Genderen, in *De N. R.*, 215v. Van Genderen wijst op invloed van de Puritein Francis Rous, die gedachten ontleende aan de bernardijnse bruidsmystiek. Vgl. A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus I*, 281-283; I. Boot o.c., 192-203. Zie over Rous, F.E. Stoeffler, o.c., 85-87.

³⁰⁷ Van Genderen, in *De N. R.*, 216.

³⁰⁸ *Waarheit in het Binnenste*, 20.

³⁰⁹ Id., 23.

³¹⁰ Id., 76. Vgl. C. Graafland, 'Gereformeerde Scholastiek VI. De invloed van de Scholastiek op de Nadere Reformatie (2)', in *Th. Ref. XXX* (1987) 330; het art. over Verschuir van W.F. Fournier in *Biogr. lexicon I*, 398. Fournier attendeert erop dat Verschuir zich herhaaldelijk beroept op 1 Cor. 4:20, 'dat in de inleiding van alle veertien samenspraken in *Waarheit in het binnenste* aangehaald wordt'.

een sandtgrondt / gy kondt in Jesus niet geloven (...) sonder dat gy Bevonden hebt / dat Jesus (u) aangenomen heeft om u salig te maken³¹¹. Belijden dat men niets aan zijn zaligheid kan bijdragen, is van weinig waarde. Het gaat erom dat men het bevindt en 'radeloos in sigselven' tot Jezus vlucht. Wel gaat deze ondervinding met het Woord vergezelschap; wat het Woord leert wordt door innerlijke 'Leringe' van Jezus waarheid in het hart³¹². Maar in wezen is de functie van het Woord secundair. Van geloof is eerst sprake wanneer en omdat men de waarheid ondervindt³¹³. Het contrast met Kohlbrugge is evident. Voor hem ligt, vanwege het primaat van het Woord, de verhouding omgekeerd: van ondervinding is eerst sprake wanneer men gelooft.

Wat het geloof in zijn 'Wesen' is, wordt door 'Sterk Christen' uiteengezet. De kennis behoort er noodzakelijk toe, maar 'op haarselven aangemerkt is de Kennisse iets Voorgaande van 't Gelove'. Hiermee bedoelt Verschuier het 'bloot Historisch / ja Doodt Gelove'. De kennis die tot het geloof behoort is bevindelijke kennis³¹⁴. Voorts behoort ook de toestemming tot het geloof, althans wanneer zij 'uyt een dadelyke Bevindinge' voortkomt³¹⁵. De ziel moet de waarheden toestemmen, 'omdatse deselve in haar binnenste Ondervindt / geheel en al overeenkomende met het Woord van Godt'³¹⁶. Het Woord is norm. Dat het ook de grond van het geloof is wordt niet ontkend, maar blijft wel op de achtergrond. Het eigenlijke wezen van het geloof is het vertrouwen, waarmee Verschuier uitdrukkelijk niet een verzekerd vertrouwen bedoelt - dat is vrucht -, maar een 'Toevlugtnemendt Vertrouwen', waarin de ziel vertrouwt 'als sy deel aan Hem heeft / datse voorseker sal behouden worden'³¹⁷. Verschuier omschrijft dit vertrouwen als de werkzaamheid om Jezus te verkrijgen, om zich aan Hem over te geven, om Hem te hebben³¹⁸. Zo wil hij de 'tedere / zwakke / gekrookte rietjes' tegemoet komen, die (nog) niet verzekerd zijn³¹⁹. Hun verlangend vluchten tot Jezus vormt voor Verschuier het vertrouwen, en als zodanig de kern van het geloof.

De wijze waarop de reformatoren en Kohlbrugge de zwakgelovigen tegemoet treden is een andere. Zij reiken het Woord der belofte aan. Zij erkennen voluit dat de waarheid door het geloof waarheid in het binnenste is. Maar veel sterker dan Verschuier doet, beklemtonen zij dat ons binnenste verankerd ligt in de waarheid buiten ons.

W. Schortinghuis

Schortinghuis wil van een bedorven mystiek niets weten. Hij wordt er wel van ver-

³¹¹ Id., 121v.

³¹² Id., 133v.

³¹³ Id., 173.

³¹⁴ Id., 206v. Hoe de verhouding precies ligt tussen het voorafgaande historisch geloof en het bevindelijke geloof, komt niet aan de orde.

³¹⁵ Id., 210.

³¹⁶ Id., 211.

³¹⁷ Id., 211v. Vgl. J. van Genderen, 'Johan Verschuier (1680-1737)', in *De N. R. en het G. P.*, 221.

³¹⁸ Id., 214v.

³¹⁹ Id., 218. Een sterk gelovige 'mynt' Jezus met al Zijn goederen. H. Vekeman, *Panorama van de Spiritualiteit in en om de Reformatie in de Nederlanden 1530-1800*, 48, merkt op dat Verschuier 'met name de schrijver der "bekommerden" geworden' is. Vgl. voor Verschuiers piëtistische taalgebruik, J. van Genderen, id., 230v., 236. Hoewel Van Genderen erkent dat er mystieke elementen in Verschuiers theologie schuilen, acht hij de typering mystieke theologie niet verhelderend.

dacht. Maar die beschuldiging wijst hij energiek van de hand ³²⁰. Van 'die misselyke Mystikerye' heeft hij een afkeer ³²¹. Aanleiding tot de gerezen verdenking was Schortinghuis' intensieve en nagenoeg exclusieve aandacht voor het innerlijke leven. Hij doet hierin voor Verschuier niet onder. Zijn *Het Innige Christendom* wil de waarheid in 'allerinnigste en wezenlijkste deelen gestaltelijk en bevindelijk' voorstellen, zoals de ondertitel al aankondigt. Wie de waarheid bij hemels licht bevindelijk leert kennen en 'gemoedelijk' geniet, die denkt een andere Bijbel te hebben ontvangen ³²². Toen 'Begenadigde' aan Jezus bevindelijk kennis kreeg, was het hem alsof hij Hem nooit had gekend. Zijn ziel werd zo innig met de goddelijke waarheden verenigd, dat hij ze met 'verkwikkelijke approbatie' toestemde en dat zijn ziel 'op het innigste en zuiverste daarnaar uitging'³²³. Tot 'Kleingelovige', die bekommerd is en vreest slechts een beschouwende kennis te hebben, zegt 'Begenadigde': 'Och mijn sukkelende broeder!', als er over die zalige dingen wordt gesproken, en verhaald wordt hoe die 'gemoedelijk ondervonden worden', keer dan naar binnen; en als er dan herkenning is en 'er zich min of meer nog een oprechte zucht opdoet / om dezelve in kracht nader aan uw harte ontwaar te worden en te bevinden', zal dat 'een tastelijk bewijs zijn / dat gij geen vreemdeling zijt in Jeruzalem'³²⁴. Wanneer men ooit het 'zoo uitnemende verrukkende der alles overklimmende liefde Christi' in het hart heeft gevoeld, gaat men begrijpen dat deze bevindingen slechts te vertolken zijn met uitdrukkingen die de 'natuurling' barbaars voorkomen ³²⁵.

'Onbegenadigde' kan niet 'achterlaten van eens tusschen in te vragen', of zulke bevinding wel gegrond is op het Woord. 'Geoeffende' aarzelt geen moment: 'Gewisselijk ja / mijn vriend', waarop dan 'zoo vele duidelijke getuigenissen van het H. Woord' volgen ³²⁶. Als synonieme en aan de bevinding verwante begrippen worden genoemd: gevoelen, gewaarworden, ervaren, proeven, smaken ³²⁷. Over het geloof als zodanig wordt door Schortinghuis weinig gesproken. M.J.A. de Vrijer acht dat begrijpelijk. In het geding was het 'ervaren des geloofs'³²⁸. Deze ervaring wordt op een zeer gevoelsmatige wijze vertolkt. Ofschoon Schortinghuis het gevoel niet beslissend acht en soms weet te relativiseren ³²⁹, is de volgende uitspraak voor hem toch karakteristiek: 'Een levendig geloove, dat door de liefde werkzaam is (...), kan in het herte, sonder bevindinge, werkzaamheid, min of meer aandoeninge en gevoel, geen plaats

³²⁰ J.C. Kromsigt, *Wilhelmus Schortinghuis*, 292v. Vgl. ook K. Exalto, 'Wilhelmus Schortinghuis (1700-1750)', in *De N. R.*, 254. Exalto memoreert uitdrukkingen die op de rand van het pantheïsme liggen, zoals 'ontworden' en 'ontwezen' (258).

³²¹ J.C. Kromsigt, o.c., 293. Vgl. M.J.A. de Vrijer, o.c., 281.

³²² *Het Innige Christendom*, 28v.

³²³ Id., 29.

³²⁴ Id., 31.

³²⁵ Id., 36. Evenals à Brakel en Kohlbrugge kent ook Schortinghuis het motief dat de ervaring van Gods liefde de menselijke draagkracht te boven gaat (id., 417). Vgl. I. Boot, o.c., 258v. Vgl. voor Schortinghuis' taalgebruik, K. Exalto, o.c., 258.

³²⁶ Id., 40v. Vooral naar de Psalmen en het Hooglied wordt verwezen: 'Wat zijn de meeste Psalmen / wat is het geheele Hooglied anders / als eene uitbeeldinge van de geestelijke bevindinge?' Met name 'de stichtelijke rijm in den 116. Psalm' van Datheen wordt vermeld: 'En ik bevond, dat Hij was zeer weldadig'.

³²⁷ Id., 43.

³²⁸ De Vrijer, o.c., 102.

³²⁹ *De Geborene Christus*, 274. Schortinghuis schrijft dit overigens met de woorden van R. Erskine, die hij uitvoerig citeert. Erskine haalt op zijn beurt Luther aan. Vgl. ook M.J.A. de Vrijer, o.c., ib.; J.C. Kromsigt, o.c., 276.

331 Aang. n. 10.
332 K. Exalto, o.c., 254.
333 Id., 254.
334 Id., 254.
335 Id., 254.
336 Id., 254.
337 Id., 254.
338 Id., 254.
339 Id., 254.
340 Id., 254.
341 Id., 254.
342 Id., 254.
343 Id., 254.
344 Id., 254.
345 Id., 254.
346 Id., 254.
347 Id., 254.
348 Id., 254.
349 Id., 254.
350 Id., 254.
351 Id., 254.
352 Id., 254.
353 Id., 254.
354 Id., 254.
355 Id., 254.
356 Id., 254.
357 Id., 254.
358 Id., 254.
359 Id., 254.
360 Id., 254.
361 Id., 254.
362 Id., 254.
363 Id., 254.
364 Id., 254.
365 Id., 254.
366 Id., 254.
367 Id., 254.
368 Id., 254.
369 Id., 254.
370 Id., 254.
371 Id., 254.
372 Id., 254.
373 Id., 254.
374 Id., 254.
375 Id., 254.
376 Id., 254.
377 Id., 254.
378 Id., 254.
379 Id., 254.
380 Id., 254.
381 Id., 254.
382 Id., 254.
383 Id., 254.
384 Id., 254.
385 Id., 254.
386 Id., 254.
387 Id., 254.
388 Id., 254.
389 Id., 254.
390 Id., 254.
391 Id., 254.
392 Id., 254.
393 Id., 254.
394 Id., 254.
395 Id., 254.
396 Id., 254.
397 Id., 254.
398 Id., 254.
399 Id., 254.
400 Id., 254.
401 Id., 254.
402 Id., 254.
403 Id., 254.
404 Id., 254.
405 Id., 254.
406 Id., 254.
407 Id., 254.
408 Id., 254.
409 Id., 254.
410 Id., 254.
411 Id., 254.
412 Id., 254.
413 Id., 254.
414 Id., 254.
415 Id., 254.
416 Id., 254.
417 Id., 254.
418 Id., 254.
419 Id., 254.
420 Id., 254.
421 Id., 254.
422 Id., 254.
423 Id., 254.
424 Id., 254.
425 Id., 254.
426 Id., 254.
427 Id., 254.
428 Id., 254.
429 Id., 254.
430 Id., 254.
431 Id., 254.
432 Id., 254.
433 Id., 254.
434 Id., 254.
435 Id., 254.
436 Id., 254.
437 Id., 254.
438 Id., 254.
439 Id., 254.
440 Id., 254.
441 Id., 254.
442 Id., 254.
443 Id., 254.
444 Id., 254.
445 Id., 254.
446 Id., 254.
447 Id., 254.
448 Id., 254.
449 Id., 254.
450 Id., 254.
451 Id., 254.
452 Id., 254.
453 Id., 254.
454 Id., 254.
455 Id., 254.
456 Id., 254.
457 Id., 254.
458 Id., 254.
459 Id., 254.
460 Id., 254.
461 Id., 254.
462 Id., 254.
463 Id., 254.
464 Id., 254.
465 Id., 254.
466 Id., 254.
467 Id., 254.
468 Id., 254.
469 Id., 254.
470 Id., 254.
471 Id., 254.
472 Id., 254.
473 Id., 254.
474 Id., 254.
475 Id., 254.
476 Id., 254.
477 Id., 254.
478 Id., 254.
479 Id., 254.
480 Id., 254.
481 Id., 254.
482 Id., 254.
483 Id., 254.
484 Id., 254.
485 Id., 254.
486 Id., 254.
487 Id., 254.
488 Id., 254.
489 Id., 254.
490 Id., 254.
491 Id., 254.
492 Id., 254.
493 Id., 254.
494 Id., 254.
495 Id., 254.
496 Id., 254.
497 Id., 254.
498 Id., 254.
499 Id., 254.
500 Id., 254.

hebben'³³⁰. Tot Schortinghuis' sentimentaliteit behoort ook zijn tranenrijkdom ³³¹. Zelfs in het voelen van allerlei ellende ligt bij hem een zoet genot ³³². De vijf nieten noemt hij 'dierbaar'³³³. Al vergeten wij niet dat hij er de ootmoed en afhankelijkheid van de christen mee wil onderstrepen, is toch met K. Exalto te zeggen: 'Maar: zolang iets als *dierbaar* wordt ervaren, kan men er nog bij leven'. Hij voegt er veelbetekend aan toe: 'Is het wonder dat nergens in Schortinghuis' boek een klaar getuigenis omtrent de rechtvaardiging van de goddeloze wordt vernomen? Een leven bij gevoel en kenmerken weerhoudt van een restloos vertrouwen op Jezus Christus en zijn gerechtigheid, de zijne alleen'³³⁴.

M.J.A. de Vrijer heeft in zijn studie over Schortinghuis onder anderen ook Kohlbrugge geschaard onder diens analogieën. Al weerspreken wij niet dat ook Kohlbrugge een gevoelsmens en een man van bevinding is ³³⁵, hem een analogie van Schortinghuis te noemen heeft een al te smalle basis. De Vrijer zelf relativeert zijn stelling al enigermate, door te zeggen dat analogie geen gelijkenis of kopie is ³³⁶. Ook wijst hij op inhoudelijke verschillen. Bij Schortinghuis is er het heimwee naar de gevoelige geloofsrelatie, bij Kohlbrugge het voortdurende nochtans. Bij de eerste 'is er de wedergeboorte en het daaruit zich ontplooiende geloof in al zijn strijd', bij de tweede 'valt de wedergeboorte samen met de geloofsaanschouwing van het heil in Christus'³³⁷.

Wij voegen er vijf markante verschilpunten aan toe. Schortinghuis verheft het gevoel zo eenzijdig, dat het gevaar van een zekere genotzucht - J.C. Kromsigt noemt het 'geestelijk epicurisme' - niet denkbeeldig is ³³⁸. Kohlbrugge's gestage nadruk op het rechtvaardigend geloof steekt hier scherp bij af. Schortinghuis' teneur is antropocentrisch. Kohlbrugge is bij alle aandacht voor het innerlijk werk van de Geest voluit christocentrisch. Schortinghuis vindt - aldus Exalto - in de Schrift zijn eigen bevinding terug. De bevinding is zijn hermeneutiek ³³⁹. Kohlbrugge gaat het om geloofservaring die van het begin tot het einde wortelt in het Woord. Bij Schortinghuis dreigt het overtuigend zijn van de authenticiteit van eigen bevindingen het steunen op

³³⁰ Aang. in J.C. Kromsigt, o.c., 277.

³³¹ K. Exalto, o.c., 258. Deze wijst op het "charisma der tranen" in de middeleeuwse mystiek. Vgl. M.J.A. de Vrijer, o.c., 96, 151. Exalto tekent aan: 'Ook de Schrift kent het wenen om de zonden, maar dat is nooit "zoet" of "dierbaar", het is juist "bitter" en doet vluchten en rusten in Gods genade. Door niemand van de bijbelheiligen zijn de tranen ooit "verwekt" of gekoesterd. Zij krijgen geen zelfstandige aandacht'(id.).

³³² K. Exalto, o.c., 259.

³³³ *Het Innige Christendom*, 349: 'Nu leerde ik die dierbare vyf Nieten bij eigene bevindinge eenigzins kennen en practiseren: ik wil niet, ik kan niet, ik weet niet, ik heb niet en ik deuge niet'. J.C. Kromsigt, o.c., 167, memoreert dat de vijf nieten ook bij Tauler zijn aan te treffen. O. Noordmans, *Geestelijke Perspectieven*, 16v., wijst erop dat Kohlbrugge soms uitdrukkingen gebruikt die herinneren aan de vijf nieten van Schortinghuis. Hij doelt hiermee op Kohlbrugge's kenschetsing dat de gelovige een 'nul' is (*Brieven-Böhl*, 83). Maar meteen tekent Noordmans aan dat deze terminologie bij Kohlbrugge 'een geheel anderen achtergrond' heeft. Dit leest hij af aan Kohlbrugge's verklaring, dat wij van die 'nulliteit' geen gestalten mogen maken, omdat wij dan 'toch ook al weër van de eenvoudigheid af' zijn (ib.). Tot een aanmerkelijk positievere benadering van Schortinghuis' bedoeling komt M.J.A. de Vrijer, o.c., 226v.

³³⁴ Exalto, o.c., 259. Vgl. voor Schortinghuis' ambivalentie t.a.v. het gevoel J.C. Kromsigt, o.c., 330.

³³⁵ De Vrijer, o.c., 234.

³³⁶ De Vrijer, o.c., 228.

³³⁷ De Vrijer, o.c., 234. Hij voegt eraan toe: 'Schortinghuis blijft veelszins patiënt van zijn gestalten en ongestalten, Kohlbrugge is het veelszins ook, maar hij duikt er uit op de Rots, waar de gelovige nochtans geheiligd is'.

³³⁸ J.C. Kromsigt, o.c., 332.

³³⁹ K. Exalto, o.c., 260. Vgl. M.J.A. de Vrijer, o.c., 108: Schortinghuis beschrijft de bevinding, 'en hier voegt hij nu de teksten bij'. Terloops merken wij overigens op dat Schortinghuis, ofschoon hij de volgorde Schrift-bevinding soms omkeert, de bevinding niet van de Schrift isoleert, zoals Costerus geneigd is te doen. De Schrift blijft normatief.

Gods genade in de belofte van het Evangelie te verdringen ³⁴⁰. Kohlbrugge kent geen ander steunpunt dan de belofte in Christus. Tenslotte, Kromsigt maakt er opmerkzaam op dat Schortinghuis wel leert dat de ware bevinding niet hoogmoedig maakt, maar dat deze nederigheid toch zwaar op de proef wordt gesteld, wanneer de aandacht steeds op de bevindingen wordt gevestigd. 'Men moet zich bij dat herhaaldelijk verslag doen van zijne bekeeringsgeschiedenis en van zijn geestelijken toestand wel interessant gaan vinden' ³⁴¹. Naar ons inzicht krijgt een elitaire bevindelijkheid bij Kohlbrugge nauwelijks kans.

Th. van der Groe

Van der Groe omschrijft het geloof als kennis en vertrouwen ³⁴². Beide zijn wezenlijke delen. Doorlopend benadrukt hij dat dit geloof met Christus verenigt ³⁴³. Dit met Christus verenigende geloof 'heeft tot deszelfs grond eene zekere, heilige en Goddelijke kennis', waardoor de Heilige Geest het verkondigde Woord 'alzoo krachtig en gewichtig / door zijne inwendige werkinge / op onze harten drukt / dat wij het ten eenemaal voor zeker en ontwijfelbaar waarachtig houden' ³⁴⁴. Deze kennis noemt Van der Groe met nadruk 'het eerste deel'; men moet het Evangelie eerst 'geestelijk kennen', alvorens het te geloven ³⁴⁵. Evenals bij Kohlbrugge betreft het een geestelijke, existentiële kennis ³⁴⁶, die evenwel nog niet het toeëigenend vertrouwen is, maar daarvan 'de grondslag' is ³⁴⁷. Dit vertrouwen is het 'andere deel', waardoor wij waarlijk voor onszelf aannemen wat het Evangelie aanbiedt. Dit noemt Van der Groe de wezenlijke aard van het geloof ³⁴⁸.

Ook Van der Groe vertolkt een bevindelijk geloofsleven, waarin het gevoel weliswaar geen overheersende, maar toch een duidelijke plaats ontvangt. Vooral wanneer hij spreekt over het werk van de Heilige Geest, komt dat aan het licht. De gelovigen gevoelen inwendig dat de Heilige Geest hun is gegeven ³⁴⁹. Zij ondervinden Zijn kracht, wanneer Hij Zich in hun binnenste verheft, nu eens als een scherpe

³⁴⁰ Vgl. J.C. Kromsigt, o.c., 333. Ook Th.L. Haitjema, *Prediking des Woords en bevinding*, 23. Haitjema spreekt van een tweede grond naast het Woord.

³⁴¹ Kromsigt, o.c., 334.

³⁴² *Toetssteen der ware en valsche Genade I*, 247. Vgl. 262: 'Wij kunnen de geheele werkzaamheid van het geloove (...) zeer bekwaamelijk tot één trekken in die twee deelen van kennis en vertrouwen; liggende de toestemminge (dewelke sommigen nogtans liever afzonderlijk genomen willen hebben) toch altijd ontwijfelbaar in de waarheid en wezenlijkheid dier beide deelen vervat'.

³⁴³ Id., 248; *Beschrijvinge van het oprecht en ziel-zaligend Geloove*, 6. Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 240.

³⁴⁴ *Toetssteen I*, 248.

³⁴⁵ *Toetssteen II*, 303v. Vgl. *Beschrijvinge van het oprecht en ziel-zaligend geloove*, 160, waar Van der Groe aan het adres van de z.i. te weinig belezen J. Groenewegen opmerkt: 'Ik agte, dat men de dingen eerst recht moet onderzoeken en kennen, eer men der (sc. er) met fundament iets van kan gelooven'.

³⁴⁶ *Toetssteen I*, 250: in deze kennis wordt het Woord 'hartgrondig' aangenomen, 'niet minder of anders / dan alsof God zelf uit den hemel / met zijn' eigen mond / aldus tot hen kwam te spreken'. Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 243, die signaleert dat de kennis bij Van der Groe nu eens grond en voorwaarde is, dan weer een element van het geloof zelf.

³⁴⁷ Ib.

³⁴⁸ Id., 252. Zo ook, maar directer op Christus betrokken, in 'Voorrede, over de noodige Voorbereidselen, wezenlijke Eigenschappen en onafscheidelijke Vruchtgevolgen van het ware Zaligmakende Geloove', in R. en E. Erskine, *Schatkamer V*, 64. Vgl. 'Voorrede, handelende van het oprecht geloovig Aannemen en Gebruikmaken van de Beloften des H. Euangeliums, tot ontdekking van Waan-Geloovigen, en bevestiginge van ware Geloovigen', in R. en E. Erskine, *Schatkamer IV*, onderdeel 3 en 4 (niet gepagineerd).

³⁴⁹ *Toetssteen II*, 136.

350 Id., 259. Vgl. *Schatkamer II*, 24.
351 Graafland, *Zekerheid*, 24.
352 *Katechismus*, 406.
353 Id., 406. C. Graafland, *Zekerheid*, 249, wijst op het in al de verzoeken en uiteenrafeling van het in al de verzoeken van een geschiedenis met de gansche ziel.
354 Id., 407. Zie ook *Schatkamer II*, 24.
355 Id., 425.
356 Id., 429.
357 Id., 433.
358 Id., 435. Vgl. *Schatkamer II*, 24.
359 Id., 437. Deze is een kind van Hem, Christus 'de allervoortreffelijke centrum of middelpunt'.

noordenwind, dan weer als een zachte zuidenwind. 'Als die Wind alleen niet waait / dan hangen mijne zeilen slap / en dan staan de wieken en raderen van mijn harte stil; dan mis ik mijn zaligste leven en het liefelijke gevoel van de teedere omhelzing mijns Hemelschen Bruidegoms'³⁵⁰.

C. Graafland concludeert op grond van zijn onderzoek, 'dat de geloofsbeschouwing van Van der Groe voor een groot deel een reformatorisch karakter draagt'³⁵¹. Als het om de aard van het geloof gaat, valt er ook met Kohlbrugge van verwantschap te spreken, al functioneert Van der Groe's geloofsbeschouwing in de praktijk van de prediking beduidend anders dan in die van Kohlbrugge, zoals wij verderop zullen zien.

A. Comrie

Comrie ziet drie daden uit 'het ingewrochte geloof' voortvloeien: kennis, toestemming en vertrouwen ³⁵². Hij wil ze onlosmakelijk bijeen houden, zoals de 'drie liniën' van een driehoek. Alle drie zijn zij 'wezenlijkheden' van het geloof ³⁵³. De kennis is 'gans zonderling', bovennatuurlijk en zaligmakend, 'zeer verschillende van de kennis die de verstandigste letterwijze heeft'³⁵⁴. Zij richt zich vooral op Christus, de 'zielverkwikkende parel en schat', in het Evangelie verborgen ³⁵⁵. Opmerkelijk is dat ook Comrie schrijft dat dit geloof niet alleen de woorden van het Evangelie omhelst, 'maar Christus zelf in hetzelfde'³⁵⁶. Aan de kennis van het geloof wijdt hij verreweg de meeste aandacht, 25 rijkbedrukte bladzijden. Niet alleen vanwege deze uitvoerigheid, maar ook vanwege de vitale betekenis die hij aan de kennis toekent, kan hij over de beide resterende componenten betrekkelijk kort zijn. De toestemming is de tweelingzuster van de kennis. Met dat 'vermogen' stemmen wij toe dat het goddelijk getuigenis niet alleen waarachtig is, maar ook dat wij er 'het grootste belang en aandeel' in hebben ³⁵⁷. Comrie omschrijft het ook als: aannemen. Dit aannemen vult hij in als het amen en de echo in de ziel ³⁵⁸. Zij gaat gepaard met 'de onuitsprekelijkste volvaardigheid en diepste onderwerping'³⁵⁹. Het derde element, het

³⁵⁰ Id., 139, vgl. 146v. Vgl. 'Voorrede' (over de plicht van het lezen der Heilige Schrift), in R. en E. Erskine, *Schatkamer III*, LXIX, waar Van der Groe spreekt van een lezen 'met een week en gevoelig harte'.

³⁵¹ Graafland, *Zekerheid*, 244.

³⁵² *Katechismus*, 405. Vgl. J.R. Beeke, *Personal assurance of faith*, 290-298.

³⁵³ Id., 406. C. Graafland, *Zekerheid*, 223v., attendeert op de achtergrond van deze gedachte: alle drie de geloofsdaden zijn uitvloeisels van het geloofsvermogen. De vraag naar de rangorde is daarmee irrelevant geworden. Graafland, id., 219, wijst op het feit dat Comrie met zijn nadruk op de eenheid van het geloof reageert op de 'verregaande versnippering en uiteenraffeling van het geloofsleven' die hij in zijn tijd bespeurde.

³⁵⁴ Id., 407. Zie ook *Eigenschappen*, 494: 'Ofschoon de voorname zitplaats des geloofs in het verstand is, nogtans is het in al de vermogens der ziel'. Comrie wijst in dit verband op 'het uitnemende onderscheid tusschen de toestemming van een geschiedkundig en een zaligmakend geloof: dewijl het eene alleen plaats heeft met het verstand, en het andere met de gansche ziel'. Vgl. C. Graafland, 'Alexander Comrie (1706-1774)', in *De N. R.*, 328v.; J.R. Beeke, o.c., 292.

³⁵⁵ Id., 425.

³⁵⁶ Id., 429.

³⁵⁷ Id., 433.

³⁵⁸ Id., 435. Vgl. *Het A. B. C. Des Geloofs*, 38-44, over het woordje Amen. In zijn *Katechismus*, 435, verwijst Comrie zelf naar dit geschrift, en zegt: 'Het lezen daarvan is menige eenvoudige ziel tot zegen geweest'.

³⁵⁹ Id., 437. Deze aanneming krijgt een christocentrische invulling: de ziel wentelt zich in Christus' armen, 'om als een kind van Hem gedragen en aan zijne zijde getroeteld te worden' (436). Elders noemt Comrie de aanneming van Christus 'de allervoornaamste daad des geloofs' (393). Vgl. *Eigenschappen*, 58-61, inz. 135: 'God in Christus is het eenige centrum of middelpunt van de rust der ziel'; *Het A. B. C. Des Geloofs*, 38.

vertrouwen, vat hij op als persoonlijke heilszekerheid, die rust op het Woord van die God Die niet liegen kan ³⁶⁰.

Comrie's geloofsvertolking draagt een uitgesproken bevindelijk karakter ³⁶¹. Hij spreekt over het proeven en smaken van de bitterheid der zonde, over het bevindelijk zien van eigen machteloosheid, over diepe en 'zielringende' overtuiging ³⁶², over het ondervinden van Jezus' dierbaarheid ³⁶³ en over innerlijke aandoening van de ganse ziel ³⁶⁴. Merkwaardig is zijn uitspraak dat God Zijn kinderen onderricht 'nu eens door beloften, dan door bevinding' ³⁶⁵. Toch is deze distantie van Woord en bevinding niet symptomatisch. Gewoonlijk is het het Woord dat wordt ondervonden. In de zojuist geciteerde woorden zal hij het oog hebben op concrete blijken van Gods bemoeienis in het leven waardoor de beloften worden bevestigd, zoals wij dat ook bij Kohlbrugge tegenkwamen.

Het gevoelsaspect speelt bij Comrie een niet geringe rol. 'Gevoel en indruk van, en hartelijke aandoening over zijn gebrek, is een waarachtig teeken, dat men levend is geworden, dewijl een doode ongevoelig is' ³⁶⁶. De zuidenwind van de Geest verwarmt en verlevendigt de ganse ziel ³⁶⁷. Er vallen in dit kader mystieke klanken te vernemen, ofschoon ook Comrie verklaart, van de 'bedorven mystiekerij' een afkeer te hebben ³⁶⁸. In de gelovige zijn uitgangen van 'sielssuchtinge', opdat Hij Zich te genieten wil geven en de ziel 'sich in Godt moge verlustigen' ³⁶⁹. In de ziel is een reikhalzend verlangen om God te aanschouwen, 'gelijk Bernhardus zegt: *Desidero te millies, o Jesu, quando venies*' ³⁷⁰. Jezus is de gelovigen 'dierbaar in het volop, dat zij vinden in Zijne onthaling van hunne ziel' ³⁷¹. Toch weet Comrie tevens dat de waarde van de gevoeligheid beperkt is. De gestalten en gevoelens zijn voorwaarde noch grond om tot Christus te komen ³⁷². En 'vele zoete bewegingen en aandoeningen van de hartstogten in heilige zaken (...) zijn geene volstreckte bewijzen, dat iemand is wedergeboren' ³⁷³. Ofschoon een gelovige op het gevoel gesteld mag zijn, moet zijn grond niet zijn 'het gevoel en Christus tezamen, want dan zou hij gedurig waggelen; maar Christus alleen' ³⁷⁴. Een frappante analogie met het gedachtengoed van Kohl-

³⁶⁰ Id., 437, 439. Dat Comrie een onderscheiding aanbrengt tussen de verzekerdheid van het geloof en die van het gevoel, laten wij op deze plaats rusten.

³⁶¹ C. Graafland, 'Alexander Comrie (1706-1774)', in *De N. R.*, 323.

³⁶² *Eigenschappen*, 22-26.

³⁶³ Id., 128.

³⁶⁴ Id., 339.

³⁶⁵ Id., 231.

³⁶⁶ Id., 269.

³⁶⁷ Id., 371.

³⁶⁸ *Katechismus*, 21. Vgl. J. de Boer, o.c., 168v.

³⁶⁹ *Het A. B. C. Des Geloofs*, 35. Vgl. 119, 121, inz. 214: 'Ondertusschen deese oogenblikken syn maar seer kort van duur, gelyk Bernhardus segt *rara hora, brevis mora*'.

³⁷⁰ Id., 35v. Vgl. 171. Ook F. Costerus, *De Geestelyke Mensch*, 768, citeert deze regels. Hij voegt er de twee regels aan toe die Bernardus erop laat volgen: *Me laetum quando facies? Me de te quando faties?* (Ik begeer U duizend maal, o Jezus. Wanneer zult Gij komen? Wanneer zult Gij mij blijde maken? Wanneer zult Gij mij met Uzelf verzadigen?). Voetius citeerde de eerste twee regels op zijn sterfbed, waarop de Utrechtse predikant Montanus, die hem een bezoek bracht, spontaan vervolgde met de laatste twee regels (zie J.C. Trimp, o.c., 178).

³⁷¹ *Eigenschappen*, 120. Vgl. *Leerredenen I*, 202-204, waar wij ook Comrie horen zeggen dat de bruid 'van Liefde als moest bezwijken'.

³⁷² C. Graafland, *Zekerheid*, 232.

³⁷³ *Eigenschappen*, 257v. Zo ook id., 264.

³⁷⁴ Id., 478.

brugge treffen wij aan in een uitspraak over het wenen: hoe meer de bruid weent over haar zwartheid, 'hoe meer zij over haar hardtheid en verstoktheid klaagt'. Alleen, Comrie's directe vervolg schept weer distantie: 'ô Hoe liefvelyk is dit voor Godt! Hy heeft zyne flesschen om elk traantje te vergaderen; maar wat zullen veel naam-Christenen weinig 'er in hebben, die meer van praten als weenen houden'³⁷⁵.

Wij concluderen dat er inzake de aard van het geloof ten opzichte van Kohlbrugge sprake is van zowel analogie als discrepantie. De analogie betreft het existentiële, op het Woord betrokken en christocentrische karakter van het geloof, alsook de mengeling van waardering eenerzijds en relativering anderzijds van het gevoelsaspect. Discrepantie constateren wij ten eerste in het geloofsbegrip zelf. Comrie's habitus-leer, die zich allerwegen in zijn oeuvre laat gelden, is Kohlbrugge vreemd. Ten tweede is Kohlbrugge veel minder kwistig met het woord bevinding en iets terughoudender in het gebruik van mystieke terminologie. Ten derde hangt er rond Comrie's geloofsvertolking een andere sfeer. Dit verschil komt ons beduidend voor, hoewel het niet gemakkelijk duidelijk te maken is. Er zijn twee factoren in het spel. Om te beginnen Comrie's analyserende en systematiserende aard. Dat geeft aan zijn prediking iets betogends en belerends. Daarmee hangt, als tweede factor, samen zijn gewoonte om in een preek eerst lange tijd descriptief te blijven - de subjectieve geloofsbevinding wordt dan sterk objectiverend uiteengezet - alvorens deze afstandelijke benadering om te zetten in een directere aanpak. Pas in de aanzienlijk kortere toepassing wordt de derde persoon tweede. Bij Kohlbrugge kan men van meet aan geen toeschouwer zijn. Niet *de* geloofservaring, maar de *onze* is in het geding.

Conclusie

De balans opmakend komen wij tot de volgende conclusie. Voor de Reformatie is het geloof evenzeer als voor de Nadere Reformatie voluit existentieel van aard. Met W. van 't Spijker is nadrukkelijk te stellen dat de *experientia fidei* bepaald geen monopolie is van de Nadere Reformatie ³⁷⁶. Geloof is een werkelijkheid in het hart, door Woord en Geest gewerkt. Juist de persoonlijke, pneumatologische dimensie ontvangt in heel de reformatorische traditie sterke aandacht en nadruk. Kohlbrugge is met deze traditie in dit opzicht geheel eensgezind. Ook in de honorering van een legitiem gevoelsaspect doet hij voor Reformatie en Nadere Reformatie niet onder. Kohlbrugge's theologie betekent inzake deze aard van het geloof geen breuk, maar een onmiskenbare continuïteit.

In zoverre staat Kohlbrugge dicht bij de Nadere Reformatie, en dan vooral bij de latere periode daarvan - het zogeheten Gereformeerd Piëtisme -, dat ook bij hem de aandacht sterk geconcentreerd is op de persoonlijke verhouding van God en de enkele mens ³⁷⁷.

³⁷⁵ *Leerredenen II*, 169.

³⁷⁶ Van 't Spijker, 'Bronnen van de Nadere Reformatie', in *De N. R. en het G. P.*, 36. Vgl. 46: 'Wij kunnen zelfs zeggen, dat het subjectieve element proportioneel evenredig aanwezig is in de reformatorische opvatting van de theologie. Dat betekent, dat de belangstelling voor de innerlijkheid er van meetaf heeft ingezeten'.

³⁷⁷ Vgl. C. Graafland, 'Kohlbrugge's prediking in het licht van de Nadere Reformatie', in *Kerkbladje* 68 (1977) 187. Vgl. ook S. van der Linde, 'Kohlbrugge en zijn vrienden, gezien in de spiegel van Jean Louis Bernhardt', in *Opgang en voortgang*, 237. Van der Linde spreekt van wortels die Kohlbrugge onmisbaar verbinden aan de Nadere Reformatie, en schrijft: 'We ontkennen allerminst, dat hij die kritisch heeft gebruikt en gewaardeerd, maar wel, dat hij die zo negatief heeft beschouwd, als vele van zijn vrienden dat hebben gedaan'.

Toch dienen wij hier te nuanceren. Bij verscheidene vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie doet zich inzake de geloofservaring wel een ontwikkeling voor. Van 't Spijker brengt deze als volgt onder woorden: 'Het is de grote aandacht voor de experientia als zodanig. Zij wordt verzelfstandigd ten opzichte van het geloof'³⁷⁸. Hij wijst daarbij onder andere op de verschuiving van de rechtvaardiging uit het centrum naar de rand, op een zekere veruitwendiging van het Woord en een devaluatie van de genademiddelen ³⁷⁹. Al moet men naar ons besef dit oordeel, dat overigens voornamelijk op het Duitse Piëtisme is gebaseerd, zeker niet generaliseren, het gaat hier en daar stellig op. In ieder geval komt ons Van 't Spijkers vraagstelling rechtmatig voor, of er in de beweging van de Nadere Reformatie niet een vreemd, on-calvinistisch element is binnengedrongen. 'Vanwaar die actieve belangstelling voor de innerlijkheid, voor de worstelingen van de ziel, voor de subjectieve ervaring, die in al haar bewegingen wordt nagespeurd? Is hier niet een overtrokken belangstelling voor de eigen zieletoestand?'³⁸⁰ Begrijpend tekent hij overigens aan dat in deze fase van de geschiedenis, waarin de individualiteit zich aankondigde, het moment was bereikt, waarop deze zaken aan de orde moesten komen ³⁸¹. Wij willen bovendien niet miskennen dat de psychologische kennis en de geestelijke leiding, waarvan deze pastorale benadering getuigt, stellig in een behoefte heeft voorzien. Evenmin zien wij voorbij aan de diep doorleefde liefde tot God in Christus die in de geschriften van de Nadere Reformatie wordt vertolkt. Maar dat er vergeleken met de reformatorische spiritualiteit accenten worden verlegd, valt naar ons inzicht niet te loochenen.

Wij zijn van mening dat Kohlbrugge, ondanks de bevindelijke verwantschap met de Nadere Reformatie, toch - in reactie op versubjectivering - de steven wendt, om de koers van de Reformatie te kiezen. Wij staven deze mening met het volgende. Van een cultivering van de innerlijkheid, die zich bij sommige vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie voordoet, distantieert hij zich. Hoe pastoraal hij ook ingaat op gemoedstoestanden, hij kan er niet zo in opgaan. De intense beschouwelijke aandacht voor en taxatie van de eigen bevinding staan ver van hem af. Van overwoekering van het geloof door de gevoelige ervaring is geen sprake. De rechtvaardiging door het geloof wordt nergens uit het centrum verdrongen. Het Woord is niet alleen norm, maar ook exclusief bron en bodem. Hoe door en door bevindelijk zijn prediking ook is, de term bevinding heeft per se zijn voorkeur niet.

Naar ons inzicht is de wijze waarop Kohlbrugge de aard van het geloof vertolkt weliswaar sterk verwant aan de diep existentiële grondnoties van de Nadere Reformatie, maar is zij toch meteen ook aan te merken als een kritische reactie op niet-reformatorische accentverschuivingen die zich hadden voorgedaan. Zijn nabijheid tot Calvijn en inzonderheid zijn eenstemmigheid met Luther zijn evident. Opmerkelijk is de aanzienlijke mate van overeenstemming met Van der Groe. Dat deze te verklaren valt uit schatplichtigheid jegens Van der Groe, is ons nergens gebleken. Het lijkt ons het meest waarschijnlijk, te denken aan beider gemeenschappelijke oriëntatie aan de Reformatie.

³⁷⁸ W. van 't Spijker, 'Experientia in reformatorisch licht', in *Th. Ref.* XIX (1976) 252.

³⁷⁹ Id., 253.

³⁸⁰ W. van 't Spijker, 'Bronnen van de Nadere Reformatie', in id., 45.

³⁸¹ Id., 46.