

'Bedelen bij de Bron'

Kohlbrugge's geloofsopvatting
vergeleken met Reformatie
en Nadere Reformatie

DR. A. DE REUVER

Tweede druk



Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

De zekerheid van het geloof

1. Kohlbrugge's visie

Herhaaldelijk hebben wij in het voorafgaande kunnen constateren dat het geloof voor Kohlbrugge sterk extravert van karakter is. Het heeft zijn voorwerp en vastheid buiten zichzelf. Dit maakt de zekerheid ervan uit. Deze overtuiging belet hem evenwel niet om de gemeente bij tijd en wijle op te roepen tot zelfonderzoek, waarbij de echtheid van de geloofsakte, aan de hand van kenmerken, wordt getoetst. Dit wijst erop dat men volgens Kohlbrugge in het geloof niet alleen zeker is omtrent de betrouwbaarheid van de geloofsinhoud, maar dat men toch ook zekerheid dient te hebben omtrent de authenticiteit van de geloofsdaad. Bij de eerstgenoemde modus van de geloofszekerheid is de gelovige extravert gericht, bij de tweede mede introvert. De eerste geschiedt direct, terwijl men het Woord gelooft, de tweede komt reflexief tot stand, via de zelftoetsing aan de hand van aan het Woord ontleende criteria. In Kohlbrugge's geschriften zijn beide lijnen present, de eerste dominerend, de tweede flankerend.

De vraag is of deze tweesporigheid geen verwarring ten gevolge heeft inzake zijn visie op de geloofszekerheid. Moet juist op dit cruciale moment wellicht gesproken worden van een inconsistentie binnen zijn theologie? Of weet hij beide lijnen duidelijk te onderscheiden? Slaagt hij erin zowel de legitimiteit en de noodzaak van de reflexieve zekerheid omtrent de echtheid van eigen geloof als die van de directe geloofszekerheid omtrent het geloofde Woord zo uiteen te houden, dat dit laatste niet door het eerste wordt verdrongen? Hierbij dient zich tevens de kwestie aan of de zekerheid omtrent het persoonlijk delen in het heil tot stand komt ná - en op grond van - de reflexieve zekerheid omtrent eigen geloof, of dat deze heilszekerheid aan het - extraverte - geloof inherent is. Het zijn deze vragen waarop wij het antwoord willen opsporen.

Onderscheid en onderzoek

Kohlbrugge is van mening dat er 'in de prediking van het Evangelie allerwegen een haakje gelegd' moet worden ¹. Dergelijke haakjes treft hij aan 'overal in de brieven van de apostelen'. Zij mogen de mens dan pijn doen, maar zo alleen komt hij door de enige deur naar binnen ². Met deze haakjes doelt hij op de vermaningen tot levensheiliging. Zij drijven ons in het nauw en stellen ons voor de onontwijkbare vraag, of wij 'daarmee overeenkomstig' zijn ³. Kohlbrugge wil zijn gemeente door dit

Zwanzig, 277 [46] - Tw. 1-2, 502 -

1b.

1d., 278 - Tw., id., 503 -

vermaan tot zelfonderzoek 'in nood' brengen ⁴. Waarom hij dat nodig acht, verzwijgt hij niet. Zijn kijk op de gemeente blijkt geen optimistische te zijn. Hij signaleert veel vleeselijke gerustheid. De schijn houdt men op, maar daarachter gaan onkunde en ongerechtigheid schuil ⁵. Er zijn er maar al te velen 'die zichzelf met een gestolen troost bedriegen' ⁶. Kohlbrugge heeft met deze categorie vooral die mensen op het oog, die er zich niet om bekommeren of zij tot de schapen des Heeren of tot de bokken behoren ⁷. Hun onverschilligheid wil hij met zijn oproep tot zelftoetsing doorbreken. 'Wie van u behoort tot de natuurlijke mensen? Wie tot de geestelijke? Beproeft uzelf (...)', zo luidt het in de voorafsprak van zijn preek over Lukas 11:33-36 ⁸. Kennelijk moet en kan men dit van zichzelf weten.

Kohlbrugge vindt het een gemeenschappelijke trek ['Zug'] van allen die zalig worden, dat zij de waarheid doen en zich wel honderdmaal afvragen of er geen leugen in hun hand is, en dat zij getrouw met zichzelf omgaan ⁹. De bereidheid en drang tot zelfbeproeving is voor hem eigen aan het oprechte geloof ¹⁰. Geloven doet men in vreze en beven. Deze verlegenheid komt niet voort uit twijfel aan de deugdelijkheid van de grond waarop het geloof steunt - het Woord -, maar uit de vraag of men ook zelf metterdaad deze grond onder de voeten heeft ¹¹. 'Dikwijls wordt het degene die uit God geboren is bang, dat hij op het laatst met het geloof bedrogen zal uitkomen, en daarbij gaat het er dan om of de grond waarop men staat en gaat, de grond en bodem van God is of van Belial' ¹².

Wij stellen vast dat in Kohlbrugge's geschriften de onderscheiding tussen waar en vals geloof een niet onbelangrijk aspect uitmaakt. Dit onderscheiden kan gepaard gaan met een expliciet appèl tot zelfonderzoek. Meestal blijft dit appèl onuitgesproken op de achtergrond present. Hij laat dan duidelijk het eigene van het echte geloof uitkomen in onderscheid van het schijngeloof, zonder expliciet tot zelfbeproeving op te roepen. Maar ook de expliciete oproep ontbreekt niet. Zij neemt weliswaar geen dominante, maar toch wel een markante plaats in. Herhaaldelijk dringt hij erop aan, zichzelf te controleren. Men moet weten het echte geloof te beoefenen. Zo staat het onderscheidende element van zijn prediking ten dienste van een bepaalde vorm van geloofs zekerheid, namelijk de zekerheid dat eigen geloofsbeoefening de ware is. Het is Kohlbrugge's zorg dat men zich op dit punt niet bedriegt. Van belang is zijn

⁴ Id., 276 - Tw. id., 501 -. Vgl. een brieffragment uit 1855, aang. in A. Zahn, *Aus dem Leben*, 289: '(...) schaden kan het nooit, wanneer een menskenkind in zijn hart afdaalt en zich zo nauwkeurig mogelijk onderzoekt'; *Briefe-Wichelhaus*, 11 [44]: 'Wel hem, die zichzelf nauwkeurig beproeft'; Tw. 11-12, 258 [50] - geen Duitse versie -: 'Ik acht dien gelukzalig, die zichzelf gedurig onderzoekt'; *Licht* 6, 63 (vgl. 75): 'Heilzaam, o hoe heilzaam zou de zelfbeproeving voor menigeen zijn'.

⁵ Id., 276f. - Tw. id., 502 -. Vgl. *Johannes* 3, 22 [48], waar Kohlbrugge in het kader van het zelfonderzoek zegt: 'Bijna alles houdt zich voor wedergeboren (...), bijna allen willen slechts weten van geloof en van vrije genade, bijna allen willen arme zondaars zijn. En onder dat woord van geloof en vrije genade, onder dat woord arme-zondaar leeft en beweegt' de ongerechtigheid.

⁶ *Die anvertrauten Pfunde*, 16 [50] - Tw. 11-12, 166 -

⁷ Ib.

⁸ *Predigt Lucas 11:33-36*, 4 [50] - Tw. 11-12, 218 -. Vgl. *Pfingst*, 88, 104 [54] - *Feest*, 333, 348 -. De derde zin van deze preek over de Sprake Kanaäns luidt: 'Bij het vernemen hiervan beproeve zich een ieder, of zij (sc. deze sprake) hem klinkt als zijn eigen taal [heimatlich] en of zij uit zijn eigen hart gesproken is (...), of dat zij hem vreemd voorkomt'.

⁹ *Johannes*, 99.

¹⁰ Tw. 7-8, 224 [48] - geen Duitse versie -

¹¹ Ib.

¹² *Im Anfang*, 73 [50] - Tw. 9-10, 369 -

verklaring dat juist de oprechte gelovigen deze zorg delen, en dat de schijngeelovigen daaraan vreemd zijn. Impliciet geeft hij daarmee al een criterium aan waardoor zich echt van onecht laat onderscheiden. De vraag die wij ons thans stellen is of hij, om zijn geestelijke leiding te concretiseren, ook expliciet van kenmerken melding maakt.

Kenmerken

Kohlbrugge volstaat niet met de oproep tot zelftoetsing, maar omrankt die met de vermelding van kenmerken die het geloof normeren¹³. Op een viertal criteria valt te wijzen.

Het eerste criterium dat Kohlbrugge regelmatig vermeldt is dat van de *zelfkennis*. De schijngeelovige is 'een vreemdeling in eigen hart'¹⁴. De ware gelovige kent en veroordeelt zichzelf. Omdat wij aan de zondekennis een afzonderlijk hoofdstuk hebben gewijd, kunnen wij over dit aspect thans kort zijn. Wij onderstrepen slechts dat Kohlbrugge deze zelfkennis normatief acht. Hij noemt haar een eigenschap van al Gods heiligen¹⁵. Waar 'het werk van God in waarheid is', daar vindt een voortdurende verbreking onder Gods gericht plaats, in een heilige vreze en een ootmoedige wandel¹⁶. Opvallend is de vaak sterk gevoelsmatige woordkeus waarmee Kohlbrugge deze werkelijkheid vertolkt. 'Verbrijzeld en geheel verslagen' ligt men voor Gods aangezicht. 'O, hoe diep buigt het gevoel der zonde de ziel'¹⁷. Men beeft voor Gods Woord¹⁸. Wanneer deze verootmoediging ontbreekt, schort het niet slechts aan een ornament van het geloof, maar aan een vitaal onderscheidingsteken¹⁹. Het Evangelie kan slechts daar waarachtig worden geloofd, waar 'ons de voortspoedende benen, de machtige armen en de harde nek verbroken zijn, en wij daarbij de genadeslag ontvangen, zodat wij geen vin [Duits: Fittich] meer kunnen verroeren'²⁰. Maar juist zo vindt er in het zaligmakend geloof een gebedsstrijd plaats. Men smeekt, zoals de tollenaar deed, om genade. Men gelooft, maar vraagt onder tranen, zijn ongelooft te hulp te komen²¹. In dit kader hebben wij naar ons oordeel ook dat kenmerk onder te brengen, dat wij Kohlbrugge al impliciet hoorden aanduiden, namelijk de drang tot zelfbeproeving. Echt geloof is het tegendeel van zelfverzekerdheid.

Het tweede criterium van het zaligmakend geloof is de gerichtheid op *Christus*. Het geloof graaft zo diep, 'tot het anker verzonken is in de enige grond der behoudenis, in de gerechtigheid van de Middelaar'²². Van ganser harte nemen de ware gelovigen de Heere Jezus aan²³. Hem 'telkens opnieuw' aan te nemen, is hun 'gedurige

¹³ Een illustratieve preek in dit opzicht is *De gelijkenis van den zaaier*, Leerrede over Lucas 8, vs. 4-15, die Kohlbrugge als gastpredikant in augustus 1857 houdt te Nichtevecht en in september van datzelfde jaar te Middelburg.

¹⁴ *Anleitung*, 17.

¹⁵ *Sechs Predigten*, 43 [61]. Vgl. *Licht* 6, 27 [48] - *Tw.* 5-6, 312 -; *S. A.* 15, 505 [54].

¹⁶ *Petrus II*, 174 [53].

¹⁷ *Anleitung*, 9.

¹⁸ *Gelijkenis zaaier*, 5. Vgl. *A. Z.* 7, 45; *Anleitung*, 18: 'Welk een wegzinken (...) voor des Heeren Woord'.

¹⁹ *Sechs Predigten*, 51.

²⁰ *Passions II*, 29 [47] - *Lijdens*, 151 -. Treffend is de analogie met een brieffragment van A. Comrie, waarin hij aan J.L. Verster schrijft hoe hij indertijd over diens wettische periode dacht: 'Ik dacht: (...) hij zal niet aflat en te werken en te arbeiden, voordat God zijn werkende armen en lopende benen in stukken breekt en hem waarlijk als een arme zondaar doet sterven (...)'. Zie G.H. Leurdijk, *Twee pastorale brieven van Alexander Comrie*, 28.

²¹ *Anleitung*, 18.

²² *Id.*, 20.

²³ *Id.*, 21.

werkzaamheid'²⁴. Zij hebben in hun armoe 'alleen genoeg (...) aan eenen rijken Jesus'²⁵. Christus moet geheel in hen wonen; hun hart moet in Zijn liefde geworteld zijn, 'in iets minders kan dat hart niet rusten'²⁶. Ook bij dit aspect legt Kohlbrugge sterke nadruk op het existentiële karakter van het geloof. Hem aannemen is geen 'lippenwerk', maar 'hartezaak'²⁷. Het is juist deze rechte en hartgrondige toeëigening 'in de Heilige Geest' die in de schijngeelovige wordt gemist²⁸.

Het derde criterium is de *aanvechting*. In het voorafgaande hoofdstuk, waarin wij Kohlbrugge's aanvechtingsleer uitvoerig releveerden, vernamen wij al dat hij haar normatief acht voor het echte geloof. Huichelaars en mondchristenen ['Maulchristen'] ervaren niet hoe men in het beloftegeloof telkens weer de dood ingaat. Gods heiligen daarentegen worden met het tegendeel van de beloften geconfronteerd²⁹. Maar juist dan manifesteert zich het zo kenmerkende nochtanskarakter van het geloof. Bij de ware gelovigen is er 'een gedurig bezwijken, maar ook een waarachtige en zalige ervaring, dat het "nochtans Gods" de overhand behoudt'³⁰.

Het vierde criterium betreft de *heiliging* van de levenswandel. Voor Kohlbrugge loopt er een breuklijn tussen het (onechte) geloof zónder de werken en het (echte) geloof mét de werken. Het heeft ons getroffen dat hij deze visie veelvuldig en klemmend vertolkt. Ongetwijfeld ontspringt dit aan zijn hoogachting voor de Wet. God vraagt in Zijn geboden om daadwerkelijke geloofsgehoorzaamheid. In zijn *Opleiding tot recht verstand der Schrift* omschrijft hij het geloof veelzeggend als 'het wandelen in Gods geboden'. 'Wat de wet zegt, moet er bij ons zijn, niet bespreken, niet beschouwen, maar *doen* wat God zegt'³¹. De Heilige Geest, Die het geloof werkt, schept een wandelen naar de Geest, 'zodat het geloof niet louter een gedachte is (...), maar een leven dat zich uit in alle verhoudingen ten opzichte van God en in de wereld, een uitoefenen van de gerechtigheid en de liefde tot God en de naaste'³². Godskennis die geen gestalte krijgt in handel en wandel houdt Kohlbrugge voor 'onwetendheid' en 'zelfbedrog'³³.

Kohlbrugge gaat het niet uit de weg om de dingen bij de naam te noemen. Schijnchristenen kan hij ongeflatteerd portretteren. Zij willen Christus wel tot Priester, maar niet tot Profeet en Koning hebben. Zij spreken van zaligheid, geloof, Christus, wedergeboorte, maar willen daarnaast echtbreken, drinken, stelen, hebzuchtig zijn en niemand het zijne geven. Voor anderen zijn zij streng, maar voor zichzelf inschikkelijk. Het ontdekkende licht schuwen zij³⁴. 'Velen onder u vleien zich met

²⁴ Id., 21f.

²⁵ *Gelijkenis zaaiër*, 13.

²⁶ Id., 15.

²⁷ *Anleitung*, 21.

²⁸ Id., 16.

²⁹ *Petrus I*, 27 ['51]. Vgl. *Die anvertrauten Pfunde*, 19 ['50] - Tw. 11-12, 170v. -; S. A. 17, 155f. ['52].

³⁰ *Anleitung*, 23.

³¹ *Opleiding*, 124 ['45]. Op dezelfde manier spreekt Kohlbrugge, *Petrus I*, 8 ['51], over de gehoorzaamheid aan het Evangelie. Zij komt tot uiting in het leven, 'zodat het geen praten is, maar doen'. Vgl. *Over den eersten Psalm*, 9 ['45]: 'Geloof is geloof, geen theorie of hersenschim, maar leven en doen'. Vgl. ook *Unser Feind*, 7 ['70].

³² *Dreizehnte Psalm*, 30 ['49]. Vgl. *Zwei Predigten über die heilige Taufe*, 18f. ['49] - Tw. 9-10, 67 -: 'De apostel houdt ons hier waarheden voor die zeer zeker in de toerekening liggen, evenwel niet in zulk een toerekening die slechts in de verbeelding zou bestaan of die in de lucht zweeft, maar die zich in de werkelijkheid zal uiten, die in handel en wandel en in de gehele gezindheid van de mens zich zal openbaren, indien er maar geloof is'.

³³ *Predigt Lucas 11: 33-36*, 8 - Tw. 11-12, 224 -

³⁴ *Johannes 3*, 97f.

zaken die zij niet hebben'. Velen horen op zondag het Evangelie, maar door de week heeft het gehoorde geen consequenties. Drankzucht, genotzucht en eierzucht beheersen hun leven. Zij beroepen zich op genade en verkeren in de mening dat 'de leer van de dankbaarheid en de heiliging' hen niet aangaat ³⁵. Het is echter Gods wil dat wij geen 'zondagsheiligen' zijn, maar 'weekdagheiligen'³⁶. Wanneer in Gods gericht de boeken zullen opengaan, dan komen deze vragen aan de orde: 'Hebt gij gerechtigheid gedaan, een ieder jegens zijn naaste, gerechtigheid met de weegschaal en de el? Hebt gij barmhartigheid beoefend jegens uw naaste in het gericht en hem met blijdschap geholpen waar hij verlaten was?' God zal vragen: 'Hebt gij niet de vrome gespeeld, maar hebt gij gedaan wat Ik u bevolen heb?'³⁷ In de omgang met de naaste zal de oprechtheid van het geloof blijken. Kohlbrugge noemt het 'de toetssteen' van het ware geloof, 'dat men zijn naaste die men onrechtvaardig heeft behandeld, gerechtigheid laat wedervaren, en niet te trots is om het voor hem te willen weten dat men heeft gezondigd'³⁸.

Hoewel Kohlbrugge's normerende vermaningen gewoonlijk het smalle spoor van de micro-ethiek, de persoonlijke heiliging, betreffen en geen breed politieke en maatschappij-hervormende pretentie voeren ³⁹, kan men er concreetheid niet aan ontzeggen. Zijn paraenese is alles behalve spiritualistisch. Met C. Graafland zijn wij van oordeel dat Kohlbrugge 'het leven met God plaatst midden in het concrete leven van alle dag. Hij doet dat niet maatschappijcritisch (...), maar wel volop reëel en door en door gewoon'⁴⁰. In het alledaagse bestaan moeten de talenten - volgens Kohlbrugge zijn dat de ons toebetrouwde woorden Gods - tot daden leiden ['in 's Leben

³⁵ *Passions III*, 87f. [49] - *Lijdens*, 313v. -

³⁶ *Licht* 8, 66 [47] - *Tw.* 5-6, 115 - . Vgl. *S. A.* 11, 82.

³⁷ *Id.*, 64f. - *Tw.* *id.*, 114 - . Vgl. *Gott, sei mir gnädig!*, 62 [50].

³⁸ *Die Herrlichkeit II*, 89 [50] - *Tw.* 11-12, 125 - . Vgl. *Petrus I*, 239, 245 [52].

³⁹ Vgl. A.J. Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795*, 111v.; van dezelfde, 'Een nieuwe visie op Kohlbrugge?', in A.J. Rasker e.a. (red.), *Woord en wereld*, 160-175; inz. G.W. Locher, 'Hermann Friedrich Kohlbrugge (1803-1875), getuige der vrije genade', in *Ecclesia* 82 (1991) 124. Nadat Locher eerst het verwijt heeft ontzenuwd dat Kohlbrugge de heiliging zou hebben verwaarloosd, wil hij 'een kritisch woord niet verzwijgen'. Hij schrijft: 'Nu moeten wij toegeven: het ging ook bij Kohlbrugge, evenals bij de piëtisten en liberalen van de 19de eeuw, in hoofdzaak om wat theologen noemen: *individuele ethiek*; de sociale ethiek treedt weinig op de voorgrond. Niet dat men in het christelijke Wuppertal geen sociaal verantwoordelijkheidsgevoel heeft gehad. Er werd zeer veel filantropische arbeid verricht (...). Ook Kohlbrugge's rijke vrouw en hijzelf schonken - uit de honoraria van zijn geschriften - heimelijk zeer veel voor wezen en armen; dat is uitgelekt. Maar wanneer we bedenken, hoe in dezelfde jaren een zekere *Friedrich Engels* uit Barmen, later de belangrijkste medewerker van Karl Marx - hij was een zoon van een gereformeerde ouderling en had zelf in zijn jeugd zo iets als een piëtistische bekering doorgemaakt - hoe deze "kapitalist" in zijn dagboeken de kinderarbeid in de fabrieken, de uitbuiting en de ellende van het proletariaat beschreef, moeten wij vaststellen dat deze toestanden in Kohlbrugge's preken geen weerklank hebben gevonden. Ze hebben dit gemeen met bijna het gehele kerkelijke christendom van het Europa van die eeuw (...). Maar wij verwonderen ons erover, dat een man die zo nauw met het Oude Testament leefde, er niet van repte dat hier economische en politieke verschijnselen zozeer in strijd waren met de Wet van God en de toorn van de profeten'. Wij tekenen hierbij echter aan dat de aanduiding "individuele ethiek" toch ook weer niet helemaal opgaat. Zie de instructieve beschouwing van D. van Heyst, 'Dr. H.F. Kohlbrugge en de maatschappelijke vragen, naar aanleiding van een brief uit 1862', in D. van Heyst (vert.), *Het Woord is ons gegeven*, 318-322. Van Heyst herinnert er terecht aan dat in de Niederländisch Reformierte Gemeinde het 'Elberfelder System' is opgekomen, waarin lang voordat er van een wettelijk geregelde "bijstand" in Duitsland sprake was, vanuit het Evangelie op diakonale wijze 'allerlei sociale nood gelenigd en zoveel mogelijk werk voor de behoeftigen gedaan werd' (*id.*, 322). Verrassend is de informatie dat Kohlbrugge op een klacht over de toename van de moderne prediking in Nederland ooit reageerde: 'Ik weet iets dat Neêrlands kerk nog meer kwaad gedaan heeft dan heel de moderne prediking: de geldgierigheid!' (*id.*, 321).

⁴⁰ Graafland, 'Kohlbrugge's prediking in het licht van de Nadere Reformatie', in *Kerkbladje* 68 (1977) 198.

übergegangen sein']⁴¹. Hij vermeldt daarbij met name de relaties in huwelijk, gezin, ambt en werkgelegenheid ⁴². Het hemelse leven met Christus is niet gereserveerd voor de binnenkamer, maar bepaalt en doortrekt het volle leven. 'Uw hemel is daar waar Christus is. Christus echter is in het huishouden, in de kelder, in de stal, in de keuken, op de werkplaats, in de fabriek, aan de weefstoel (...). Aan de oven, bij de kast, aan de wastobbe staat Christus; voor Hem neemt gij het stof af, voor Hem maakt gij de bedden op, voor Hem gaat gij naar de markt'⁴³.

Wij achten het niet uitgesloten dat achter dit gestage accent op de normativiteit van de concrete heiliging een element van verweer schuilt tegen de beschuldiging van antinomianisme. Mogelijk heeft dit Kohlbrugge's aandacht voor de praktische implicaties van het rechtvaardigend geloof verscherpt. Zeker is dat hij verontwaardigd kan reageren op antinomiaanse gevolgtrekkingen die sommigen, wellicht ook in eigen gemeente, uit zijn genadeprediking menen te kunnen maken. Zo verklaart hij op de biddag van 1850: 'En nu word ik stellig wel zeer slecht begrepen, als men het de prediking die ik u houd van de macht van Christus' genade niet afvoelt, dat deze prediking de dood is voor de zonde, de dood van de wereldse begeerlijkheid, de eigenliefde, de dood van alle onheilig en onbekeerd bestaan, terwijl zij bedoelt de waarachtige heiliging'⁴⁴. Wat hij met de kwalificatie "waarachtig" bedoelt, laat hij niet in het midden. De Koning zal eenmaal vragen of wij onze vrouw hebben liefgehad zoals Hij Zijn gemeente; onze kinderen hebben opgevoed met scheldwoorden, of in de vreze van Zijn Naam; ons huis hebben gebouwd met gebeden, of hebben afgebroken met vloeken; onze boze driften en begeerten hebben nagejaagd en tot in de late nacht onze vrouw op ons hebben laten wachten, of 'een voorbeeld' zijn geweest. De vrouwen en moeders wordt de vraag voorgelegd of zij zorg hebben gehad voor hun gezin, in plaats van maar wat 'rond te lopen praten'. Zo worden diverse categorieën vermaand ⁴⁵. Daarop stelt hij uitdrukkelijk, geenszins te beweren dat men uit de werken wordt gerechtvaardigd, maar houdt hij niettemin staande: 'Al wat uit het geloof-alleen gerechtvaardigd is, zal ook uit *dit* werk gerechtvaardigd worden, dat de liefde het hem zal hebben ingegeven daarvoor te zorgen, dat hij met de olie in de brandende lamp ook olie mede in het vat heeft'. Met deze olie bedoelt hij de op het gebed verkregen 'Geest der heiliging en der tucht'⁴⁶.

Het zijn deze vier genoemde normatieve kenmerken die bij Kohlbrugge als constanten aan te merken zijn. Op die manier krijgt zijn onderscheidende prediking een concrete invulling. Aan de hand van genoemde kenmerken kan en moet men zich toetsen, om aan de weet te komen of het geloof dat men beoefent, schijn of werkelijkheid is. Het lijkt ons duidelijk dat hij dusdoende de reflectie een functie toekent in

⁴¹ *Die anvertrauten Pfunde*, 12 - Tw. 11-12, 156 -

⁴² Ib. De markt waarop men met zijn talenten woekeren moet, is 'voor ieder van u: zijn kring, zijn zaak, zijn ambt, zijn bedrijf, zijn huis, zijn gezin, zijn naaste'. 'Voor u, mannen, uw vrouw (...). Voor u, ouders, uw kinderen'.

⁴³ *Petrus I*, 188f. ['51].

⁴⁴ Tw. 9-10, 428 ['50] - geen Duitse versie -. De preek gaat over de gelijkenis van de tien maagden. Opmerkelijk is dat Kohlbrugge tien dagen eerder, nl. zondag 14 april, over dezelfde tekst had gepreekt (*Licht* 5, 83f. - Tw. 9-10, 409v.-). Blijkbaar heeft de receptie van die preek hem verontrust en wil hij in de biddagpreek zijn bedoelingen nog eens aanscherpen. Hij zegt althans dat er zijn die zichzelf hebben geveleid met de illusie tot de wijze maagden te behoren, terwijl zij maar 'eten, drinken, jagen naar geld en hun lust, totdat zij sterven' (425). Vgl. voor het (door Da Costa gemaakte) verwijt van antinomianisme, hoofdstuk VI, bij noot 44.

⁴⁵ Id., 428v.

⁴⁶ Id., 429. Zie voor de verhouding rechtvaardiging-heiliging, hoofdstuk VI.

de totstandkoming van de zekerheid omtrent de authenticiteit van eigen geloof. Het treffende is evenwel dat deze reflexieve lijn doorsneden wordt door een andere, die er ogenschijnlijk mee in tegenspraak is. Heel vaak komt Kohlbrugge namelijk ook tot een zeer kritische benadering van de zelfreflectie met behulp van de kenmerken. Naar de bedoeling daarvan gaan wij nu op zoek.

Het misbruik van de kenmerken

Om te beginnen acht Kohlbrugge het een misbruiken van de kenmerken, wanneer men zich erop beroemt. Het staat voor hem vast dat Gods Woord ons niet leert om 'ons veel of weinig ermee op te houden wat wij zijn of niet zijn', maar om ons uitsluitend te verlaten op Gods erbarmen⁴⁷. Hij zegt dit aan het adres van diegene die zich op grond van zijn positieve zelfbeoordeling een status aanmeet en vervolgens zijn naaste meet met de 'meetstok' [Elle] waarmee hij eerst zichzelf gemeten heeft. Hierbij heeft hij die mensen op het oog die denken: 'Wij hebben recht op genade (...), want ons is dit en dat ten deel gevallen, wij hebben dit en dat ervaren (...), - wat zullen die daar?'⁴⁸ Bij hen resulteerde de zelfreflectie in zelfgenoegzaamheid. Daarvan dreigen anderen de dupe te worden. Daarenboven is het Gods eer te na. Wie zich beroemt in wat hij door genade is geworden, begrijpt in de verste verte niet waartoe God Zijn genade bewijst, namelijk daartoe, 'dat de mens in het geheel niets is en God alles in allen'⁴⁹. Met S. Gerssen is te zeggen dat er bij Kohlbrugge vanaf het moment dat hij de komma ontdekte in Romeinen 7:14, een scherp front ligt tegen vrome mensen die weten wat zij waard zijn en zich duidelijk van de goddelozen onderscheiden willen zien. 'Vroom activisme en zelfbewuste bevindelijkheid worden in de preken van Kohlbrugge doorlopend uit hun schuilhoeken opgejaagd en te kijk gezet als verschansing tegen de genade'⁵⁰. Wellicht hoort men dit verzet tegen de zelfbewustheid meeklinken in zijn enigszins vinnige antwoord op de vraag, hoe men weten kan of men bekeerd is: 'Een mens heeft niet te vragen, wat hij is of niet is, maar zich voortdurend van alle verkeerdheid te bekeren en uitsluitend te vragen naar God, Die in mensen een welgevallen heeft'⁵¹.

Kohlbrugge's hoofdkritiek richt zich naar ons inzicht evenwel op iets anders. Terwijl de kenmerken een onmisbare functie hebben voor de zekerheid omtrent de echtheid van de geloofsakte, wijst hij deze functie uitdrukkelijk af wanneer de vraag in het geding is naar de zekerheid omtrent het geloofde heil. Deze zekerheid berust niet op introspectie en kan niet worden onderbouwd met geobserveerde kenmerken. Men vindt haar door de extraverte geloofsdaad, die zich uitsluitend grondt op het Woord en het werk van Christus. Kohlbrugge noemt het zelfs 'een gruwelijke zonde', dat wij de grond van ons delen in de zaligheid niet daarin willen leggen dat Jezus Gods Zoon is, maar de kentekenen van de wedergeboorte steeds weer zoeken in onszelf. Op die manier kan echter voor ons nooit gelden, dat het leven ons Christus is⁵².

⁴⁷ Zwanzig, 231 [46] - Tw. 1-2, 421 -

⁴⁸ Id., 230 - Tw. ib.

⁴⁹ Tw. 3-4, 206 [47] - geen Duitse versie -

⁵⁰ Gerssen, 'Inleiding' in *Feeststoffen* (1982), III.

⁵¹ *Die Lehre*, Fr. 312. Vgl. *Johannes* 3, 84; S. A. 9, 241; S. A. 22, 25.

⁵² *Passions II*, 56 [48] - *Lijdens*, 180 -. Vgl. Zwanzig, 279 [46] - Tw. 1-2, 504 -: 'Dát is niet een "uit God geboren zijn", wanneer de mens meent, de kenmerken bij zichzelf te kunnen vinden juist in datgene, wat hij gedaan heeft'; *Oster*, 78 [48] - *Feest*, 151v. -: Wie zich oprecht beproeft of hij een schaap van de Herder is, 'bouwt zijn zalige verwachting

Dit speuren in zichzelf naar bewijzen van geestelijk leven als grond van de heilszekerheid acht hij eigen aan mensen die 'Christus al lang achter de rug hebben' en 'de derde periode, de heiliging' hebben bereikt. Maar hun schip loopt vast op een zandbank. En omdat het niet meer voorwaarts wil, zoeken zij naar allerlei kentekenen van hun genadestaat. Maar dan zoekt men het bij gebroken bakken, in plaats van bij de springader van het levende water ⁵³. Wie evenwel tot de levende bron gaat, die gaat daar niet vol naartoe, maar leeg en dorstig. 'En wie de levende bron prijst, die prijst niet het water dat hij in zichzelf heeft, nog minder zichzelf omdat hij het water in zich heeft, maar hij prijst de levende bron'⁵⁴. Wie tot God gaat moet niet eigen liefde, wedergeboorte, bekeerd en uitverkoren-zijn laten gelden en moet niet tot Hem gaan als 'een rechtvaardige die den toets kan doorstaan'. 'Laat dat alles te huis, als gij voor God verschijnt (...); bind alles wat het uwe is in een bondelken te zamen en laat het veilig achterwege en kom tot Hem als een mensch, uitgeschud gelijk gij zijt (...). In *dien Eene* al de volheid, en aan *dien Eene* alle genade'⁵⁵. In deze en dergelijke passages wil Kohlbrugge de wacht betrekken bij de grond van de heilszekerheid, die het geloof eigen is. Deze is niet gelegen in genadebezit, maar in de genadige God.

Ook zijn oordeel over wat hij noemt de 'heiligingskrukken' staat in deze omlijsting. Het is bedoeld voor lieden die bij zichzelf vooruitgang in de heiliging willen waarnemen, om zo aan de weet te komen of zij Christus deelachtig zijn ⁵⁶. Het 'schip' zal echter alleen op genade drijven. 'Werp uw heiligingskrukken weg, verre van u weg! Gij komt er de berg Sion niet mee op. Ruk die lompen weg waarmee gij uw wonden bedekt houdt en toon u aan Hem Die heilig en rechtvaardig is, zoals gij zijt. Laat al het uwe los. Hier aan zichzelf te wanhopen is zaligheid'⁵⁷. Bidt - zo vervolgt Kohlbrugge - dat God u de hand van het geloof zal geven. Dan breekt het licht door ⁵⁸. Kennelijk is de heilszekerheid niet het resultaat van geconstateerde kenmerken, maar is zij de vrucht van het daadwerkelijk geloof ⁵⁹.

Het oponthoud door de kenmerken

Kohlbrugge beschouwt het zoeken naar kenmerken als een hindernis op de weg naar geloofs-zekerheid omtrent het persoonlijk heil. Deze overtuiging komt duidelijk aan de dag in zijn preek over 1 Timotheüs 2:5v. ⁶⁰. Velen van u - zegt hij daar - zouden graag willen weten of God ook *hun* God is. Zij denken zich een 'lange, lange weg tussen God en hen'. Hadden zij maar de bewijzen en kentekenen van genade,

niet daarop dat hij een schaap is, maar op de eeuwige herderstrouw van Jezus Christus'; *Licht* 2, 44f. [47] - *Tw.* 3-4, 441v. -

⁵³ *Licht* 10, 95f. [47] - *Tw.* 5-6, 257v. -

⁵⁴ *Id.*, 96 - *Tw.* *id.*, 258 -

⁵⁵ *Psalm* 50, 56v. (cursivering door Kohlbrugge). Vgl. *Petrus* 1, 124 [51]; *Licht* 3, 48 [47] - *Tw.* 5-6, 50 - : 'Wie de Heere gelooft, die gelooft niet in zijn vroomheid'.

⁵⁶ *Gastpredigten*, 6 - *Tw.* 1-2, 52 - Kohlbrugge houdt deze preken in de zomer van 1833, tijdens zijn eerste nadere kennismaking met het piëtistische Wuppertal. Zie H. Klugkist Hesse, o.c., 132 f.

⁵⁷ *Id.*, 10 - *Tw.* *id.*, 57 -

⁵⁸ *Ib.* - *Tw.* *id.*, 58 -

⁵⁹ Vgl. *Zwanzig*, 35 [46] - *Tw.* 1-2, 165 v. - : 'Om waartekenen is het u te doen? Om waartekenen is het Gódt te doen, dat gij (...) in alle ongedwongenheid en eenvoudigheid des harten vrolijk zijt voor uw God, zonder een enkel werk te hebben waarop gij kunt zien'. Kohlbrugge heeft maar één remedie: 'Met ons is het uit, - tot God heen, wij allen, zonder onderscheid, altijd opnieuw' (*id.*, 37 - *Tw.* *id.*, 167 -).

⁶⁰ 'Er is één God en één Middelaar tussen God en de mensen'. *Licht* 11, 19f. [50] - *Tw.* 11-12, 199v. -

dan zouden zij zeker zijn. Kohlbrugge vindt dit echter een dwaalweg, waarover God slechts toornen kan, 'omdat men geen acht slaat op Zijn Woord'. Men wil niet gelóven, maar 'zien, gevoelen en tasten, en uit zijn werken besluiten', hoe het er voor staat met zichzelf. Bevrijdend stelt hij hier tegenover: 'Wilt gij het van Godswege weten of God uw God is, o mens, zoals gij zijt, - het Evangelie zegt het u: "Er is één God", dat is, Hij is uw God, gij moogt zijn wie gij zijt'. En wie vraagt wat de grond hiervan is, krijgt ten antwoord: 'Verneem het. Zo heet het hier in het Evangelie: "Er is één Middelaar tussen God en de mensen" '61. Kohlbrugge's intentie is duidelijk. De heilszekerheid vindt de gelovige niet in wat hij bij zichzelf bespeurt, maar in wat hem uit het Evangelie wordt verkondigd 62.

Niet zelden poogt Kohlbrugge een zekere onbekommerdheid te scheppen rond de kenmerken. Zij moeten er wel zijn, maar veeleer als vrucht van de heilszekerheid dan als weg ertoe. Zij gaan niet aan de zekerheid vooraf, maar volgen erop. 'Moet soms de genezing eerst aanwezig zijn en dan de medicijnmeester? Eerst de kentekenen van ware genade en dan de genade zelf? De duivel en het versaagde geweten zouden graag de fundamenteën van aarde en hemel omkeren, maar ik zeg: eerst de Medicijnmeester met de balsem van Gilead, en Hem de wond en de schande ontdekt, en dan de genezing. En eerst de genade, de ware, die alleen genade is, en dan de kentekenen'63. In dit verband komt Kohlbrugge dan tot de opmerkelijke verklaring dat wij de kentekenen niet in onszelf, maar in Christus hebben te zoeken: 'Maar deze (kentekenen) niet in ons gezocht, maar in de open littekenen des Heeren, waarin Thomas die vond, kentekenen niet naar óns verstand, oordeel en mening, maar naar het oordeel, de uitspraak en mening der genade. Eerst het geloof, dan het werk'64. Hiermee wil hij dunkt ons zeggen dat de heilszekerheid niet het resultaat is van een aan de hand van de kenmerken voltrokken zelfbeoordeling, maar rechtstreeks door te geloven tot stand komt. Op de eigenaardige "objectivering" van de kenmerken - buiten ons in Christus gelegen - gaan wij nu niet verder in; wij komen erop terug wanneer wij nader vragen naar de grond van de zekerheid.

Graag reikt Kohlbrugge op deze manier de hand aan hen die hun heilszekerheid geblokkeerd weten door het verlegen besef dat zij de kenmerken missen. Hij schroomt niet om aan hun adres te stellen dat het nu juist de oprechtheid van de oprechten is, dat zij geen oprechtheid bij zichzelf kunnen vinden 65. Wie tobt met de

61 Id., 20f. - Tw. id., 200v. -

62 Vgl. Heidelberg, 171.

63 A. Z. 3, 66 [60].

64 Ib.

65 Johannes 3, 101 [48]. Zo ook *Anleitung*, 26f. Vgl. W. Kreck, *Die Lehre von der Heiligung bei H.F. Kohlbrügge*, 123. Hij schrijft dat de kenmerken volgens Kohlbrugge 'niemals einfach vorhanden sind, so dasz man nur die Augen recht aufzumachen braucht, um sie zu entdecken, sondern sie sind erkennbar, wann und wo Gott sie sichtbar machen will, wann und wo er sie aus ihrer grundsätzlichen Verborgenheit heraufführen will ans Licht'. Kreck beroept zich hiervoor op *Eine Weckstimme*, 4 [70], waar Kohlbrugge schrijft dat de oprechten enerzijds 'zekere kentekenen' hebben 'waarmee zij door de Heilige Geest worden vertroost', maar dat deze kentekenen hun in de aanvechting 'anderzijds verborgen' zijn. Zonder te ontkennen dat Kreck's interpretatie een belangrijk waarheidselement bevat, stellen wij toch meteen dat Kohlbrugge's denkbeelden onvolledig worden weergegeven, wanneer men alleen spreekt van een 'grundsätzlichen Verborgenheit' van de kenmerken. Als criteria voor de echtheid van het geloof acht hij ze immers wel degelijk herkenbaar, al kan de aanvechting ze versluieren, en al komen zij als grond van de heilszekerheid niet in aanmerking. Kreck's beroep op *Eine Weckstimme* doet aan dit normatieve karakter van de kenmerken niets af. Kohlbrugge gebruikt daar de term kenmerken in een specifieke zin. De kenmerken waarmee de Geest de oprechten troost zijn nl. deze, 'dat zij rechtvaardig zijn voor God en erfgenamen des eeuwigen levens, dat zij zich ook geven gelijk zij zijn'. Het is duidelijk dat Kohlbrugge hier met de kenmerken niet doelt op de criteria waaraan men zich dient te toetsen,

vraag of de vergeving der zonden wel voor hem is, legt hij een andere vraag in de mond: 'Vraag eerst naar de grond waarom het niet voor u zou zijn! Vraag eerst: Mijn hart, heeft God genoegdoening? (...) Ja of nee? Wanneer gij dat weet, dat God betaling heeft ontvangen, dat de zaak er naar luid van het Evangelie zo voorstaat, beproef u dan of gij kentekenen van de genade hebt. Hebt gij er géén, en zijt gij daarom bankroet, dan is Jezus voor u Borg. Dat is de grond (...). Daarop kunt gij u verlaten'⁶⁶. Op soortgelijke wijze wekt hij de gemeente ook op, om met vrijmoedigheid het Onze Vader te bidden en de vertrouwelijke aanspraak Vader op de lippen te nemen. De oorzaak van schroom daartoe is hem niet onbekend: als er een Vader is, dan moet er toch ook een kind zijn! Maar dan pakt hij deze overweging op, om er de volgende wending aan te geven: 'Alsof het kind de vader maakte en niet de vader het kind!' Wat ons tot kind maakt, is niet een of ander kenmerk, maar het woord van Christus, waarin Hij ons leerde bidden: "Onze Vader"⁶⁷. Wie bidt buiten het geloof in Christus om, zal weinig nut van al zijn 'paternosters' hebben. De ware kinderen zijn zij, die zich er niet op laten voorstaan kinderen te zijn, maar die krachtens Christus' permissie en vanwege hun grote nood "Abba" schreeuwen, 'evenals kleine kindertjes die verder niets kunnen zeggen'⁶⁸.

Het is opnieuw duidelijk dat de heilszekerheid van het geloof niet het gevolg van introspectie is, maar veeleer wordt beoefend in een zelfvergetelheid die de zelfcontrole achter zich laat ⁶⁹. Zij is geloof *in actu*. Terwijl de zekerheid omtrent de echtheid van het geloof met behulp van zelfonderzoek aan de hand van kenmerken tot stand komt, is de blikrichting in de heilszekerheid van het geloof voluit extravert. Deze zekerheid is louter gegrond op wat buiten haar ligt. Zij moet zich door de reflectie niet laten ophouden. Vrede en zekerheid liggen in het hart dat zegt: 'Of ik een verkeerde ben of een bekeerde, of ik een wedergeborene ben of een verlorene, of ik zondenvergeving heb of vol zonden ben, daar kan ik niet naar vragen. Is het goed, hier hebt Gij het. Deugt het niet, hier hebt Gij het ook. Ik ben een arm mensenkind, zwak, en een zondaar, - er woont in mij niets goeds. Gij, Heere Christus, zijt het alleen, zoals Gij mij van de Vader zijt geschonken. Dat weet ik in de Heilige Geest'⁷⁰.

Het syllogisme

Wij willen thans in verband met het thema van de heilszekerheid onderzoeken hoe Kohlbrugge's houding is ten opzichte van het syllogisme. Deze constructie heeft in de geschiedenis van het Gereformeerd Protestantisme een vitale functie vervuld. In het laatste onderdeel van dit hoofdstuk zal dat herhaaldelijk blijken.

C. Graafland schrijft dat men in de na-reformatorische tijd de heilszekerheid veelal ging zien 'als het resultaat van een sterk gestructureerde reflectie, die zich voltrekt in

maar op de vrucht van het geloof waarmee de Geest vertroost, juist dan als het zicht erop ontbreekt.

⁶⁶ S. A. 1, 54 ['66]. Vgl. *Predigt Galater 5*, Vs. 24, 14f. ['47] - Tw. 5-6, 17 -. Men zou kunnen opmerken dat de verslagenheid (onder het gemis van de kenmerken) dan toch een kenmerk is. Niets in de context wijst er evenwel op dat dit kenmerk mede constitutief voor de zekerheid is. De grond is exclusief Jezus' borgtocht.

⁶⁷ Zwanzig, 301 ['46] - Tw. 1-2, 529 -

⁶⁸ Id., 303f. - Tw. id., 532 -. Vgl. S. A. 17, 202 ['60]; *Licht 1*, 18f. ['46] - Tw. 1-2, 283v. -, waar Kohlbrugge verklaart, het dwaasheid te achten om naar kenmerken te zoeken, maar wijsheid, om 'rechtstreeks tot het hart van God zijn toevlucht te nemen'. Vgl. ook *Licht 9*, 40 ['47] - Tw. 3-4, 547 -

⁶⁹ Vgl. S. A. 21, 272 ['52]; S. A. 15, 1, 165 ['59]; *Heidelberger*, 317 ['71] - A. Z. 6, 333 -; Zwanzig, 298 - Tw. 1-2, 524 -

⁷⁰ *Licht 2*, 36 ['47] - Tw. 3-4, 428v. -

de vorm van een aan het scholastieke denken ontleende syllogismus⁷¹. In deze methode vergelijkt men eigen levenswandel met de Bijbelse criteria. Wanneer de wandel daarmee overeenstemt, trekt men daaruit voor Gods aangezicht de conclusie, in het heil te delen. Dit noemt men de praktische sluitrede [*syllogismus practicus*]. Indien niet de uiterlijke levenswandel, maar de innerlijke geloofsbeleving het punt van vergelijking is, spreekt men van de mystieke sluitrede [*syllogismus mysticus*].

Wij beginnen met het *praktische syllogisme*. Voor zover wij konden nagaan maakt Kohlbrugge van deze constructie beslist geen gebruik wanneer de heilszekerheid in het geding is. Ook wanneer het om de zekerheid omtrent de authenticiteit van het geloof gaat, voltrekt hij dit syllogisme nooit in formele zin. Wel is te zeggen dat zijn toetsing van het geloof tendeeft in de richting van het syllogisme. Wij zagen immers dat déze zekerheid berust op de bij zichzelf waargenomen overeenstemming van de levenspraktijk met de normatieve kenmerken. Herhaaldelijk sluit hij zich dan ook uitdrukkelijk aan bij de gedachte die in Zondag 32 van de *Heidelberger Catechismus* wordt verwoord, dat men bij zichzelf van zijn geloof uit de vruchten verzekerd zal zijn⁷². De heiliging in de praktijk 'blijft eens en voor altijd de toetssteen van het waarachtige leven'⁷³. Het frappeert echter dat Kohlbrugge juist in deze context met geen woord rept van een "geheiligde redenering", maar wel met nadruk verklaart, dat de gelovige zich in zijn werken niet beroemt, maar louter roemt in zijn zwakheden en in de reiniging van zijn zonden⁷⁴. Daarmee is naar ons besef gezegd dat de werken weliswaar een criterium vormen voor de echtheid van het geloof, maar in geen geval in aanmerking komen voor de heilszekerheid van het geloof. Déze heeft haar grond buiten zich, in Gods vergeving. Mogelijk is Kohlbrugge's opmerking bedoeld als verholten kritiek op wat naar zijn overtuiging misbruik van het syllogisme is. Hij stemt met de tekst van de Catechismus in, maar komt in het geweer wanneer er meer in wordt gelezen dan er staat. De werken normeren en bevestigen de echtheid van het geloof, maar funderen niet de heilszekerheid ervan. In zijn *Erläuternde und befestigende Fragen* lijkt het er zelfs op, dat hij ook bij de tekst zelf een waarschuwings-signaal plaatst. Daar zegt hij naar aanleiding van Zondag 32 namelijk dat de gelovigen alleen weten van genade, dáárbij blijven 'zoals de hond bij zijn meester' en juist zo naar Gods Wet wandelen⁷⁵. Dat deze benadering in een zekere spanning staat

⁷¹ Graafland, 'Van syllogismus practicus naar syllogismus mysticus', in W. Balke e.a. (red.), *Wegen en gestalten in het gereformeerd protestantisme*, 107. Vgl. voor de formele structuur van het syllogisme (*propositio*, *assumptio*, *conclusio*), C. Graafland, *Zekerheid*, 95. Zie ook J. van Genderen, *Het practisch syllogisme*, 3v.: 'Een syllogisme is in de logica een figuur, die uit drie oordelen bestaat. Uit een eerste stelling, de propositio major, en een tweede, de propositio minor, volgt een conclusie. Een eenvoudig voorbeeld is: Alle mensen kunnen dwalen. De theologen zijn mensen. Dus kunnen de theologen dwalen'. Zie voor het verband tussen het syllogisme en de heroriëntering op de filosofie, annex de rationalisering van de theologische methode, W. van 't Spijker, 'Calvijn tussen Reformatie en Orthodoxie', in *Geest, Woord en Kerk*, 144.

⁷² *Licht* 4, 75 ['49] - *Tw.* 9-10, 26 -. Vgl. *A. Z.* 10, 247 ['60].

⁷³ *Id.*, 81 - *Tw.* *id.*, 32 -

⁷⁴ *Id.*, 88 - *Tw.* *id.*, 39 -. Vgl. *A. Z.* 10, 247.

⁷⁵ *Erläuternde*, 151, 153. Vgl. *Der Herr, Philippus und Nathanaël*, 20f. ['62], waar Kohlbrugge op de vraag of Nathanaël van zijn eigen oprechtheid afwist, antwoordt: 'Ik denk dat hij daarover niet veel gespeculeerd en gedacht heeft, maar steeds rechtstreeks te werk ging [führ immer stracks zu] en veel zal hebben gebeden om een hart dat vast in Gods wegen was; ook wel van eigen oprechtheid zal hebben afgezien, daarentegen niet heeft afgezien van de oprechtheid als vrucht van de Geest in hem'. Vgl. ook *Tw.* 7-8, 394 ['49] - Duitse tekst, in handschrift, Archief III B 11.12 -: de Heilige Geest geeft ons 'alleen de verzekering dat wij Gode behagen, ingeval wij geloven'. Nogmaals wijzen op *Licht* 11, 20f. - *Tw.* 11-12, 200 -, waar Kohlbrugge in afkeurende zin gewag maakt van het feit dat 'men uit zijn werken wil besluiten' of men deelt in het heil.

met zijn oproep tot zelfbeproeving via de kenmerken, is buiten kijf.

Een specifieke situatie waarop de gelovige zich op de werken mag beroepen, is die waarin hij zich heeft te verweren tegen valse beschuldigingen. De oprechten 'verdragen het kwaadspreken van de wereld', maar houden, uit de vruchten van hun geloof verzekerd, vast aan hun zakelijke onschuld. Zij 'zeggen met Job: "Ik weet dat ik rechtvaardig ben", en met David: "Ik was mijn handen in onschuld" '76. Wat Kohlbrugge bedoelt - en niet bedoelt - komt duidelijk aan het licht in zijn antwoord op de vraag, hoe iemand zijn roeping en verkiezing vastmaakt. Hij begint met een verwijzing naar Zondag 32, maar knoopt daaraan de vraag vast: 'Welken troost hebt gij daarvan? Antwoord: Het verzekert mij niet van mijne rechtvaardigheid voor Gods Rechterstoel, maar van de oprechtheid van mijnen wandel en van de rechtvaardigheid mijner zaak tegenover alle vijanden mijns Heeren'77. Een passage in *De bekering tot God* wijst in dezelfde richting: 'David is in zijn leven zo vaak met beschuldigingen overladen waarin niets waars was. Zo roept hij bijvoorbeeld in Psalm 7 luide uit: "Heere mijn God, heb ik dat gedaan en is er onrecht in mijn handen (...), zo vervolg de vijand mijn ziel (...)". David wist daar dus dat hij het niet gedaan had. Zo was hij dan van zijn geloof uit de vruchten verzekerd'78.

Ook hier treft ons echter in hetzelfde zinsverband weer de kritische kanttekening, dat de gelovige in een heel andere situatie, namelijk die waarin hij schuldig staat voor God, geen enkele zekerheid aan de vruchten ontleent. Kohlbrugge refereert aan David die zijn volk geteld had, en zegt dan: 'Nu zou ik u echter willen vragen: Was David van zijn geloof uit de vruchten ervan verzekerd, toen hij zo zwaar gezondigd had? "Ach Heere", sprak hij, nadat hij het volk geteld had, "vergeef de misdaad Uws knechts!" Hoe komt David ertoe, om vergeving te vragen voor zijn misdaad? hoe komt hij ertoe, zich des Heeren knecht te noemen? Hij is dus daarvan verzekerd, dat hij iets heeft. Wat dan? Een God, Die vergeven wil! een Heere, Wiens eigendom Hij is!'79 Het is duidelijk dat in dit geval geen beroep op de vruchten plaatsvindt, maar louter op de vergevende God. Inzake de zekerheid omtrent eigen (betwiste) oprechtheid vormen de werken een constituerende factor, maar inzake de zekerheid van het persoonlijke heil is men strikt extravert op Gods genade aangewezen.

Naar ons inzicht bestaat er onvoldoende grond om Kohlbrugge de erkenning van de *sylogismus practicus* toe te schrijven. In de eerste plaats, omdat hij haar nooit in de formele zin hanteert⁸⁰. In de tweede plaats, omdat nu juist het karakteristieke van dit syllogisme - namelijk dat het zekerheid verschaft aangaande het persoonlijk heil - bij hem ontbreekt. Wel honoreert hij de zekerheid omtrent de echtheid van het geloof op grond van de werken, maar de zekerheid omtrent het aandeel in het heil ziet hij exclusief in de naar buiten gerichte geloofsdaad tot stand komen. Het komt ons voor

76 *Die anvertrauten Pfunde*, 9 - Tw. 11-12, 152v. -

77 *Eenige Vragen en Antwoorden tot zelf-onderzoek en zelf-oefening*, 50v.

78 *De bekering tot God en het geloof in Jezus Christus*, in W. Aalders en D. van Heyst, *Hermann Friedrich Kohlbrugge*, 260. Zo ook *Die Stiftshütte I*, 93 ['57] - *Tabernakel*, 92v. -

79 Ib. Vgl. *Predigt Lucas 11:33-36* ['50], 10 - Tw. 11-12, 225v. -: Wie bevindt zich in de ware stand der genade? De verloren zondaar die naar Gods gemeenschap dorst, tot Hem de toevlucht neemt, en wiens schat de algenoegzame God is.

80 De enige ons bekende plaats die aan een formele sluitrede zou kunnen doen denken is *Petrus II*, 156 ['53], waar Kohlbrugge zegt dat wij uit de vruchten van ons geloof en uit de laster van de tegenstanders 'den Schlus zielehen sollen', dat de Geest der heerlijkheid op ons rust. De context betreft evenwel stellig niet de vraag naar de heilszekerheid, maar de kwestie hoe wij kunnen weten dat de Geest der heerlijkheid op ons rust zonder deze Geest altijd te gevoelen ['empfinden'].

dat de reflexieve, syllogistische methode om tot heilszekerheid te komen niet alleen ontbreekt, maar dat hij er kritisch op reageert ⁸¹.

Voor de *sylogismus mysticus* geldt naar ons oordeel hetzelfde. Hoe innerlijk het geloof ook wordt ervaren, de ervaring fungeert nooit als een bezit op grond waarvan men tot een geconcludeerde heilszekerheid kan geraken. Wel kan Kohlbrugge tot de aangevochten gelovige zeggen - wij signaleerden deze notie al - dat hij op grond van bepaalde ervaringen, zoals gevoel van verlorenheid en van de heiligheid van Gods Wet, kan weten tot 'Gods Israël' te behoren ⁸², maar juist dit aangevochten Israël wordt verwezen naar de armen van Gods barmhartigheid, die dieper reiken dan onze verlorenheid. Als het om de zekerheid van het delen in het heil gaat, wijst hij niet de weg van het syllogisme, maar die van het hopen op genade. 'De grond onzer zaligheid, onzer hoop, ligt buiten ons' ⁸³. De heilszekerheid komt niet door de reflexieve sluitrede, maar door de directe geloofsdaad tot stand. Wie het ware geloof kent, die kan zich er niet op verlaten dat hij begenadigd is, maar verlaat zich alleen op vrijmachtige genade ⁸⁴. Zo iemand kan God niet aan zich binden, maar voelt zich gebonden aan God en Zijn Woord ⁸⁵. Wij lezen hieruit af dat over Gods ondervonden genade nooit zo kan worden beschikt, dat men er de heilszekerheid op baseert. Houvast vindt men niet op de wijze van de sluitrede, maar op de wijze van de geloofsakte.

Christus als de grond

Zeker van het heil is het geloof volgens Kohlbrugge alleen, wanneer het zich op Christus en Diens volbrachte werk verlaat. Het gaat hierbij niet om een reflexieve, maar om een directe geloofsdaad, waarbij men 'den grond der zekerheid' niet zoekt en vindt in zichzelf, maar 'in den dood Christi aan het kruis' ⁸⁶. Het opmerkelijke is dat Kohlbrugge als synoniem van het woord "grond" de termen waarteken en kenmerk kan gebruiken, ter aanduiding van wat Christus betekent voor de heilszekerheid. Zo noemt hij 'Gods eigen lieve Zoon' het beste en betrouwbaarste 'teken' van ons heil ⁸⁷. Wanneer de duivel ons de broeder-naam betwist, omdat wij er geen enkel kenmerk van bezitten dat wij broeders zijn, mag het geloof zeggen: 'Het kenteken dat ik een broeder van mijn lieve Heere (...) ben, is mijn Jezus Zelf en Zijn Woord. Iets anders heb ik niet, maar dit is mij ook genoeg' ⁸⁸. Wil iemand 'een stellig waarteken hebben' van de vergeving der zonden, 'zie dan hoe uw Heiland uw vlees en bloed heeft aan-

⁸¹ Onze interpretatie wijkt af van die van G.Ph. Scheers, 'Calvijn en Kohlbrugge', in W. Aalders en D. van Heyst, o.c., 133, en van die van C. Graafland, 'Kohlbrugge's prediking in het licht van de Nadere Reformatie', in *Kerkbladje*, 68, (1977) 188, die beiden stellen dat er bij Kohlbrugge sprake is van de *sylogismus practicus*. Scheers maakt overigens het voorbehoud, dat dit alleen het geval is wanneer de gelovige onder valse aantijgingen verkeert. Graafland beroept zich voornamelijk op Scheers. Voorzichtiger formuleert W. Kreck, o.c., 117: 'Er (sc. Kohlbrugge) scheint bisweilen tatsächlich den Syllogismus practicus des Heidelberger Katechismus aufzunehmen'. Kreck maakt inhoudelijk hetzelfde voorbehoud als Scheers. Wij zijn van mening dat de connotatie van de heilszekerheid te zeer aan het gebruik van het syllogisme is verbonden, om dit Kohlbrugge toe te kunnen schrijven.

⁸² *Licht* 6, 27 ['48] - *Tw.* 5-6, 312 -. Vgl. *Matthäus* 1, 119.

⁸³ *Id.*, 29 - *Tw.* 5-6, 314 -

⁸⁴ *Johannes* 3, 23. Vgl. A. de Quervain, *Die bekennende Kirche bei H.F. Kohlbrügge*, 21.

⁸⁵ *Id.*, 24.

⁸⁶ *Vijftal Leerredenen*, 14 ['58].

⁸⁷ *Gottes Rat*, 3 ['59].

⁸⁸ *Oster*, 30 ['49] - *Feest*, 99v. -

genomen en hoe Hij om onzentwil veel dieper lag dan één van ons ooit kan komen te liggen'. Dit noemt Kohlbrugge het enige waarteken dat niet bedriegt ⁸⁹. Op deze manier geeft hij een opvallend extraverte wending aan de voor de hand liggende introverte suggestie die van de term kenmerken uitgaat. Wij moeten deze niet bij onszelf, maar bij Christus zoeken ⁹⁰.

Wanneer wij ons afvragen wat de achtergrond van deze "objectivering" van de kenmerken is, denken wij die te moeten zoeken in een kritische reactie op een subjectivistische geloofsbeleving die de heilszekerheid bouwt op de beschouwing van innerlijke "genaden" en niet op de genade als *favor Dei* (gunst van God) buiten ons ⁹¹. Kohlbrugge is kennelijk met de kenmerken-terminologie goed op de hoogte. Hij maakt er ook vrijmoedig gebruik van wanneer het om de onderscheiding van waar en vals geloof gaat. Maar zodra de heilszekerheid in het geding is, geeft hij aan de kenmerken een verrassend nieuwe zin. Zij krijgen dan de betekenis van grond, waarmee dan echter niet de grond in, maar buiten onszelf is bedoeld.

Hiermee correspondeert dat Kohlbrugge, wanneer het fundament van de geloofszekerheid aan de orde is, niet verwijst naar Christus-in-ons, maar naar Christus-voor-ons. Hij appelleert niet aan onze geloofsvereniging met Christus, maar aan Christus' heil, eenmaal voor ons volbracht. Wel 'duizend tongen' zou hij willen hebben om zijn gemeente op te wekken, het Schriftwoord, dat God in Sion een grondsteen heeft gelegd ⁹², boven alle andere hoog te schatten, zodat zij tot de slotsom komt: 'Welaan, er zij gezondigd of goedgegaan, wat kan ik daar nog naar vragen? (...). God zegt: "Zie, Ik leg een grondsteen", - hierop laat ik mij zinken, daarop laat ik mij bouwen'⁹³. Omdat hij weet hoe 'genadeschuw' de mens is ⁹⁴, schuilt er een sterke stuwkracht in zijn prediking: 'Vat het toch eens, lieve mensen [Seelen]! (...) Wat helpt het een mens, of hij allerlei weet op te sommen van wegen en ervaringen? En welke vrucht heeft iemand ervan dat hij zijn ziel laat weerhouden door de bedenking: ik ben nog niet die ik zijn moet; ik moet eerst een heel ander mens worden, alvorens ik geloven mag? In ons midden, diep onder ons, ligt een grondsteen. God heeft Hem gelegd. Voor God is Hij uitverkoren, voor God van grote waarde. En wat Hij voor God is, dat is Hij u ten goede, wanneer gij in Hem gelooft. Op Deze derhalve gezonken! Hij draagt ons met onze volle last'⁹⁵. De grond waarop de verloren zondaar mag staan is Jezus' zelfovergave ⁹⁶. 'Een hechte, levende grond moeten wij onder onze voeten hebben, een grond buiten onszelf. En deze grond is: "Eenmaal is Christus geofferd, om veler zonden weg te nemen" '⁹⁷. Wij moeten er niet naar vragen, 'hoe wij ons bevinden, of wat wij in onszelf hebben of gehad hebben, maar naar wat Christus eens en voorgoed [ein für allemal] heeft gedaan, opdat wij ons in het geloof aan Hem houden'⁹⁸. In dit

⁸⁹ S. A. 18, 504 ['59].

⁹⁰ Zacharias und Elisabeth, 15 ['48] - Tw. 7-8, 141 -. Vgl. Petrus I, 164 ['51]; S. A. 23, 58 - A. Z. 6, 155 -: de 'bewijzen' die de Heilige Geest aanvoert van ons kindschap Gods, bestaan hieruit, dat er Eén op Gabbatha heeft gestaan en op Golgotha aan het kruis heeft gehangen.

⁹¹ Vgl. C. Graafland, 'Kohlbrugge's prediking in het licht van de Nadere Reformatie', in *Kerkblaadje* 68 (1977) 198.

⁹² 1 Petrus 2:6.

⁹³ Petrus I, 146 ['51].

⁹⁴ S. A. 18, 495 ['59].

⁹⁵ Petrus I, 148f. Vgl. id., 154. Vgl. ook *Anleitung*, 21f.

⁹⁶ Passions II, 64f. ['47] - *Lijdens*, 190v. -

⁹⁷ Licht 8, 62 ['47] - Tw. 5-6, 111 -

⁹⁸ Id., 63 - Tw. id., 112 -. Vgl. Heidelberg, 18 ['56] - *Der einige Trost*, 16 -

feit hebben wij het bewijs te zoeken, dat God gedachten van vrede over ons heeft, en niet in onszelf⁹⁹.

De heilszekerheid ligt in Christus' volbrachte heilswerk verankerd. Om dit te meer te profileren, geeft Kohlbrugge de aoristusvormen van de Griekse grondtekst graag pregnant weer. Zoals wij al eerder releveerden, vertaalt hij Romeinen 6:19 met: 'Hebt uw leden gesteld om dienstbaar te zijn aan de gerechtigheid'¹⁰⁰. Hij bedoelt daarmee te onderstrepen dat de gelovige het ervoor te houden heeft, sedert Christus' opstanding met Hem aan de zonde gestorven en aan de gerechtigheid gewijd te zijn. Behalve dat deze gedachte ons van groot gewicht bleek in zijn heiligingsleer, legt Kohlbrugge op deze manier meteen een hechte basis onder de heilszekerheid. Die laat zich niet aflezen aan onszelf, maar wordt ons afgekondigd: 'Ziet, mijn geliefden, dit is nu uw zalige toestand. In Hem zijt gij louter gerechtigheid en heiligheid'¹⁰¹.

Het Woord als de grond

De grond van de geloofszekerheid ligt in Christus' heilswerk. Maar omdat Christus Zich niet laat vinden dan in het Woord, kan Kohlbrugge ook dit Woord aanmerken als de grond. Wie zich daaraan vasthoudt, heeft waarachtig deel aan wat God in Christus belooft¹⁰². Het geloof noemt Kohlbrugge 'een wonderlijk ding'. Het houdt zich aan het Woord alleen. 'Heel onze zaligheid (...) staat vast in een uitspraak uit de mond van God'¹⁰³. 'Dit is de zekerheid van de gelovigen, dat zij het op Gods Woord getroost wagen (...). Het geloof in het Woord hééft en bezit wat het gelooft'¹⁰⁴. Dit Woord is een gekwalificeerd Woord, namelijk beloftewoord. Het is het document van de belovende God. 'Alle zekerheid van onze zaligheid kan uitsluitend steunen op de Heere alleen, op Zijn trouw, waarheid en goedheid. Zoals nu de koningen handvesten en privileges aan hun onderdanen schenken, zo geeft ons ook de Heere God in de hemel een handvest, zodat wij ons daaraan houden mogen, het ga hoe het gaat. Dit is Zijn Woord en Zijn eedzwering: Waarlijk, zegenende zal Ik u zegenen'¹⁰⁵. Ook in dit kader verklaart Kohlbrugge met grote nadruk dat de grond van de zekerheid derhalve niet in het subject ligt. 'Het staan en blijven staan der heiligen moet in het Woord van God zijn, en niet in zichzelf. Alleen in het Woord staat een mens vast en wordt hij ook daarin door Gods machtige hand staande gehouden in nood en aanvechting, terwijl men zich aan het Woord van genade onderwerpt en zich daaraan alleen houdt, zonder iets in zichzelf te zien, ja in weerwil van hetgeen men in zichzelf gewaar wordt'¹⁰⁶. Wij behoeven 'slechts twee dingen te hebben: van onze zijde zonde (...), en van Gods zijde het getrouwe Woord'¹⁰⁷. God wil dat wij 'gezonken zijn op Zijn Woord'¹⁰⁸.

Men mag, vindt Kohlbrugge, de betrouwbaarheid van dit Woord niet afzwakken

⁹⁹ Tw. 7-8, 217 [48] - geen Duitse versie -. Vgl. Licht 11, 15 [49] - Tw. 9-10, 16 -

¹⁰⁰ Licht 12, 65 [47] - Tw. 3-4, 507 -. Vgl. Licht 12, 70 - Tw. 3-4, 511 -; Licht 8, 95 - Tw. 5-6, 200 -.

¹⁰¹ Ib.

¹⁰² Kinderlehre I [68], in bundel Diversen (handgeschreven afschriften).

¹⁰³ Petrus I, 33 [51].

¹⁰⁴ Die Herrlichkeit II, 39 [63]. Vgl. S. A. 11, 134f. [52].

¹⁰⁵ Sacharja, 52f. [47].

¹⁰⁶ Tw. 3-4, 218 [47] - geen Duitse tekst -. Vgl. A. Z. 2, 110.

¹⁰⁷ Licht 8, 31f. [48] - Tw. 5-6, 363 -

¹⁰⁸ Licht 5, 36 [47] - Tw. 5-6, 149 -

door de tegenwerping: 'Ja maar, hoe staat het dan met de Heilige Geest?'¹⁰⁹ Hierop reageert hij: 'Ach, laat die vraag rusten, - maar gij, als gij dorst hebt, drink gezond, koel water, en zie of uw geest niet wederkeert! Drink als gij vermoeid en geheel uitgeput zijt een dronk wijn'. Zoals wijn alleen maar te verkrijgen is in een 'fles of vat', zo geldt dat ook van de Heilige Geest. Het vat dat Hem bevat, is de belofte van het Evangelie. Waar deze 'gehandhaafd wordt', daar zal de Geest 'niet uitblijven, maar van binnen troosten'¹¹⁰. Zeker van de zaligheid wordt men 'door den troost des Heiligen Geestes', wanneer men zichzelf 'op zijde zet om in te zien in Gods Woord en Verbond'¹¹¹.

De geloofsverzekerende betekenis van het Woord is evident. Wat wij vervolgens onder ogen willen zien, is de kwestie hoe Kohlbrugge zich hierbij de betekenis van de Geest precies indenkt.

De verzegeling door de Heilige Geest

Ofschoon de term *verzegeling door de Heilige Geest* in Kohlbrugge's geschriften beslist geen dominante plaats inneemt, ontbreekt zij toch niet. In zijn brief uit 1835 aan W.B. Barbe zet Kohlbrugge in het kort uiteen hoe hij deze verzegeling opvat. Nadat hij eerst heeft gesteld dat de Geest wordt ontvangen door de prediking, en dat wij door 'het geloove Christi, hetwelk de H. Geest door het Evangelium in mijn hart werkt' worden wedergeboren, schrijft hij vervolgens dat wij in dit geloof worden 'bevestigd en verzegeld'. Dit geschiedt 'door den Geest Christi, die mij gegeven is, en in zijnen Geest, in wien ik met Hem vereenigd blijve, en in Hem blijve, en met Hem in Gode, die de waarmaker van zijn Woord is'¹¹². Enkele aspecten zijn duidelijk. Ten eerste dat het voorwerp dat verzegeld wordt, hier niet de belofte, evenmin het geloof of de ervaring is, maar de gelovige zelf. Ten tweede dat deze verzegeling bestaat uit de bevestiging in de geloofsvereniging met Christus. Niet expliciet duidelijk is, wie nu de auteur van de verzegeling is. De parallellie van de voorzetsels *door* en *in* geeft aan, dat Kohlbrugge een *dativus instrumentalis* op het oog heeft. Dat impliceert dat hij de verzegeling voltrokken ziet *door middel van* de Geest. Het auteurschap laat hij hier onbesproken. Elders spreekt hij zich daarover wel uit. Dan zegt hij dat het de Geest is Die aan de gelovige verzegelt wat hij geloofd heeft ¹¹³. Het opmerkelijke is dat hier, anders dan in de brief aan Barbe, niet de gelovige, maar het geloofde - de belofte - wordt verzegeld. Wil dit zeggen dat Kohlbrugge's gedachtengang op dit punt niet consistent is, of gaat achter zijn tweeërlei benadering één conceptie schuil? Dit laatste lijkt ons het geval. Inzake het auteurschap van de verzegeling betekent dit, dat hij zowel aan God-dóór-de-Heilige-Geest denkt als aan God de Heilige Geest Zelf. Trinitarisch gedacht sluiten beide benaderingswijzen elkaar niet uit maar in. Ook met betrekking tot het voorwerp van de verzegeling behoeft Kohlbrugge's voorstelling niet als tegenstrijdig beoordeeld te worden. Wat hij dunkt ons bedoelt te zeggen, is dat God (door) de Heilige Geest de gelovige verzegelt, *door* in hem de belofte te verzegelen. Zo merkt God de gelovige tot Zijn onvervreemdbare eigendom. Op een

¹⁰⁹ Heidelberg, 165 - Duitse tekst, in handgeschreven afschrift, Archief III B 15,34 -

¹¹⁰ Ib.

¹¹¹ *Eenige Vragen en Antwoorden tot zelf-onderzoek en zelf-oefening*, 51.

¹¹² Aang. in P.N. Holtrop, *Tussen Piëtisme en Réveil*, Bijlage V, 284v. - Archief III B 26, 28 -

¹¹³ S. A. 23, 58 [57] - A. Z. 6, 155 - Kohlbrugge zegt dit n.a.v. Efeze 1:13.

andere plaats spreekt Kohlbrugge zich inderdaad expliciet in deze laatste zin uit ¹¹⁴.

Onduidelijk bleef tot nu toe de kwestie of Kohlbrugge bij geloof en verzegeling aan gelijktijdigheid denkt, of dat hij de mening is toegedaan dat de verzegeling volgt op het geloof. Blijkens andere fragmenten uit zijn oeuvre geeft hij op deze vraag geen eenduidig antwoord. Enerzijds krijgen wij uit zijn 'leerrede' *Ik geloof in den Heiligen Geest* sterk de indruk, dat de verzegeling inherent is aan het geloof. 'Met het Woord' werkt de Geest het geloof. Door de Geest worden 'wij er gedurig van verzekerd' dat wij gemeenschap hebben met de Vader en de Zoon. 'Die Geest leert ons in geloofswerkzaamheden het leven gedurig zoeken en vinden, dáár waar het alleen is, dat is in den Zoon' ¹¹⁵. Hij is het Die ons 'de zekerheid van onze zaligheid te smaken' geeft ¹¹⁶. Als 'het onderpand en de verzegeling onzer zaligheid' is Hij ons persoonlijk in onze harten gegeven ¹¹⁷. Op een ander moment echter laat Kohlbrugge 'de zekerheid in de Heilige Geest' - waarmee hij naar ons inzicht de verzegeling bedoelt - volgen op het geloof. Men kan zich geheel aan Christus toevertrouwen en op Hem steunen, en toch van de zaligheid 'niet geheel zeker' zijn en allerlei aanvechting lijden. Maar als men zich steeds weer hoopvol tot Hem wendt aan Wie men 'zich eenmaal heeft gegeven', komt 'daaruit tenslotte [am Ende] de zekerheid in de Heilige Geest: Mijn Vriend is mijn en ik ben Zijn; onder bidden en worstelen ontvangt de ziel het bewustzijn, dat zij zich op de Heere verlaat, ziet meer en meer in Hem de volheid en ervaart dag aan dag de waarheid van al Zijn beloften' ¹¹⁸. Tussen het 'gedurig' en het 'tenslotte' lijkt een spanning te bestaan.

In zijn preek over Efeze 4:30 ¹¹⁹ wordt Kohlbrugge's gedachtengang echter verhelderd. Daaruit blijkt dat hij twee wijzen van verzegeling kent, namelijk één die aan het geloof van meet aan eigen is, en één die in het geloof gaandeweg wordt verkregen. Eerst zegt hij dat de Geest ons de toezegging geeft dat wij Gods kinderen zijn, door ons te roepen, te verlichten en te verzegelen met Gods genade en Christus' liefde ¹²⁰. Hier is de verzegeling geen daad die op het geloof volgt, maar die ermee gegeven is. Maar in aansluiting daarop heet het dan: 'Bovendien verzegelt Hij ons door ons in de oven van de verdrukking te werpen, in de oven van het lijden, in de strijd om de goede keus te doen', de keus namelijk om Gods geboden te gehoorzamen. 'Dan zal de Geest van God u verzegelen met Zijn genade, opdat gij ervan verzekerd zijt dat gij een kind van God zijt' ¹²¹. Wie te midden van de aanvechting 'nochtans bij het geschreven Woord' volhardt, die zal 'te Zijner tijd' worden bevestigd en met de Geest worden verzegeld, en met de troost worden vervuld, het geloof te hebben bewaard en Gods wil te hebben gedaan ¹²².

Kohlbrugge weet dus behalve van de verzegeling die direct met het geloof gegeven is, van een verzegeling die tijdens de aanvechting van het geloof plaatsvindt. Het

¹¹⁴ Id., 81 - A. Z. 6, 174 - : God wil Zijn eigendom van al het andere onderscheiden.

¹¹⁵ *Leerrede H. Geest*, 14 ['54]. Vgl. *Johannes* 3, 12 ['48], waar Kohlbrugge het getuigenis van de Geest 'het onbedrieglijke kenteken van de wedergeboorte' noemt. Kennelijk delen álle wedergeborenen daarin. Zie voor het 'gedurige' van de verzegeling, id., 100: 'Zij moeten gedurig [beständig] (...) verzegeld worden door Zijn Geest'.

¹¹⁶ Id., 12.

¹¹⁷ Id., 13.

¹¹⁸ *Johannes* 3, 83 ['48].

¹¹⁹ "... door Welke (sc. Geest) gij verzegeld zijt tot de dag der verlossing".

¹²⁰ *S. A.* 23, 79 ['57] - A. Z. 6, 173 -

¹²¹ Ib.

¹²² *Licht* 5, 45 ['47] - *Tw.* 5-6, 158v. -

frappante is dat hij noch de eerste noch de laatste modus van de verzegeling beschouwt als een statisch bezit, maar als een dynamisch gebeuren. Wat blijft, is de gave van de Heilige Geest in het hart ¹²³. Maar de subjectieve zekerheid van de zaligheid die Hij in de verzegeling schept, gaat gelijk op met de geloofswerkzaamheden ¹²⁴. Zo brengt het geloof - als geloofsakte - 'gedurig' de zekerheid met zich mee door de Heilige Geest. Hetzelfde geldt van de verzegeling die de Heilige Geest voltrekt tijdens de aanvechting. Evenals de rechtvaardiging wordt zij 'opnieuw en telkens weer opnieuw' verkregen ¹²⁵.

Wij komen tot de slotsom dat Kohlbrugge onder de verzegeling verstaat die werkzaamheid van God (door) de Heilige Geest, waarin Hij de gelovige tijdens diens geloven in de belofte, de zekerheid geeft van zijn kindschap. Zij is aan de akte van het geloof 'gedurig' eigen, nooit als "verzegeldheid", maar als een telkens door de Geest gewerkte verzegeling. Dat hij melding maakt van een daarbijkomende verzegeling, moet naar ons besef niet te zwaar geladen worden. Het betekent niet dat hij twee afzonderlijke soorten van verzegeling kent. Zij is één telkens herhaald gebeuren. Het is bij uitstek in de aanvechting dat zij opnieuw wordt ervaren. Hoewel de term verzegeling zelden valt, is de werkelijkheid ervan in Kohlbrugge's theologie van wezenlijk belang. De Geest is de auteur van het geloof en van de heilszekerheid.

De aard van de heilszekerheid

Kohlbrugge acht het 'een uitgemaakte zaak' dat men van zijn zaligheid zeker kan zijn, zelfs zeker moet zijn. 'Het komt echter op het "hoe" aan'¹²⁶. Als hij de aard van deze zekerheid dan invult, blijkt hij te denken aan een aangevochten zekerheid, die slechts in het nochtansgeloof wordt beoefend. Zij gaat met 'versagen, twijfelen en bevreesd zijn' gepaard ¹²⁷ en is geen onbetwist bezit, maar een bedreigde en bestreden geloofsdaad. Deze daad bestaat uit het amen-zeggen op het Evangelie: 'Ik ga met mijn lege korf op de volle markt van de vruchten van Zijn gerechtigheid, koop om niet en zonder geld zoveel ik dragen kan en kom met de volle korf van hetgeen aan Hem voor mij gegroeid is, in het huis van mijn God als een arme dienstmaagd, en nochtans als een rijke bruid'¹²⁸. Daar stijgen dan wel duizend 'jamaars' op in het hart en blijft het kwade geweten kloppen, om mij maar van God te laten terugschrikken, maar 'ik kom met mijn kwade geweten tot het bloed van mijn Heere (...) en leg dat op het hart, en dan zegge het kwade geweten wat het wil'¹²⁹. Zo staat de geloofszekerheid van het heil steeds weer onder spanning. En dat is niet zonder zin, want anders ontaardt zij in zelfverzekerdheid en zorgeloosheid. Zij moet echter zaak van geloof blijven ¹³⁰. De gelovige zegt 'niet zo koelbloedig alsof het een alledaagse zaak geldt', dat hij verzekerd is en 'het heeft'. God alleen heeft het in Zijn hand. 'Nimmer was

¹²³ *Leerrede H. Geest*, 13.

¹²⁴ *Id.*, 12, 14.

¹²⁵ *Anleitung*, 19.

¹²⁶ *Licht* 3, 12 [48] - *Tw.* 5-6, 399 -

¹²⁷ *Ib.* Vgl. *Oster*, 110 [47] - *Feest*, 185 -; *Gottes Bund*, 16 [46] - *Tw.* 1-2, 488v. -

¹²⁸ *Licht* 5, 41 [47] - *Tw.* 5-6, 154v. -

¹²⁹ *Id.*, 41f. - *Tw.* *id.*, 155 -

¹³⁰ *Oster*, 107f. [47] - *Feest*, 182 -

zekerheid en gerustheid van het vlees een vrucht van de Heilige Geest¹³¹.

De zekerheid is dus geen statische verworvenheid¹³². Zij moet altijd weer opnieuw in geloof worden gezocht en gevonden. Hoe meer grond men onder de voeten heeft, des te meer zal men bij God om de ware grond aanhouden, want het geestelijk leven ligt nooit stil¹³³. Geloofszekerheid is een zekerheid die wij niet 'elke dag' voelen. Dat moet ook niet, vindt Kohlbrugge. Wij moeten veeleer onze ellende gevoelen, opdat wij in de nood de naam Jezus aanroepen¹³⁴. Zonder dat hij de formele onderscheiding tussen geloofszekerheid en gevoelszekerheid hanteert - zoals wij die met name bij Comrie zullen aantreffen -, doet zijn opmerking daar toch aan denken. Materieel vult Comrie deze onderscheiding echter in op een manier die Kohlbrugge vreemd is.

Ofschoon Kohlbrugge zoals wij zagen er bij uitzondering blijk van geeft het onderscheid te kennen tussen een toevluchtnemend en een verzekerd geloof¹³⁵, beschouwt hij het laatste niet als een hogere trap van het geloof, waarbij men het eerste achter zich laat. In zijn prediking treft men dan ook geen opsplitsing aan van twee groepen gelovigen: bekommerden en verzekerden. Van deze classificatiemethode maakt hij geen gebruik. Hij onderscheidt geen categorieën gelovigen, maar diverse gestalten van het geloof in een en dezelfde gelovige¹³⁶. De geloofszekerheid blijft altijd nauw met het toevluchtnemend geloof verbonden, in die zin dat de zekerheid telkens weer gevonden wordt op de wijze van de geloofstoevlucht tot Christus. Illustratief is in dit verband Kohlbrugge's preek over de moordenaar aan het kruis. Het geloof, zegt hij daarin, heeft zich altijd aan Christus toe te vertrouwen met een: "Heere, gedenk mijner". 'Dat zij uw gehele theologie'¹³⁷. De 'zekerheid van het geloof' blijkt meer daaruit dat men zich Christus in de armen werpt, dan daaruit dat men meent 'binnen te komen omdat men bekeerd is'¹³⁸. Al de 'resultaten van de verschillende religieuze meningen zijn tenslotte toch een "God zij mij genadig" op het

¹³¹ *Gottes Bund*, 11 [46] - *Tw. 1-2*, 483 -. Vgl. *Anleitung*, 17.

¹³² Bij uitzondering maakt Kohlbrugge melding van een zekerheid die in statische zin kan worden uitgelegd. Zo in *Jesus am Meer*, 52 [55], waar hij spreekt van een drievoudige openbaring van God aan de ziel, namelijk bij het begin van de bekering, voorts wanneer de overgang van de Wet naar de genade plaats vindt en ten derde wanneer men in deze genade 'ten volle wordt bevestigd'. Toch zullen wij, gezien het geheel van Kohlbrugge's conceptie, ook hier niet hebben te denken aan een eens voorgoed uitgereikte bevestiging, maar aan een geloofservaring die zich herhaalt.

¹³³ *Gottes Bund*, 11 - *Tw. 1-2*, 483 -. Vgl. *S. A. 21*, 270 [52]: Onze 'rust' moet daarin bestaan, dat wij 'geen ogenblik geloven dat onze ziel in rust is, maar dat wij voortdurend tot God gaan en schreeuwen: "Bewaar mijn ziel" '.

¹³⁴ *Heidelberger*, 64 [59] - *Der einige Trost*, 74f. -

¹³⁵ *Johannes 3*, 83. Zie ook noot 118.

¹³⁶ Een enkele keer lijkt het erop dat Kohlbrugge genoemde classificatie van gelovigen hanteert. Zo bijv. *Licht 4*, 20f. [49] - *Tw. 7-8*, 425 -. Daar onderscheidt hij gelovigen die in Gods gemeenschap delen, en gelovigen die van verre staan en die ernaar verlangen. Maar het verrassende is dat de eerstgenoemden 'de ellendigsten en armsten' zijn, die dorsten naar gerechtigheid (id., 37 - *Tw.*, id., 442 -). In feite overlappen beide categorieën elkaar. Wanneer C. Graafland, 'Kohlbrugge's prediking in het licht van de Nadere Reformatie', in *Kerkbladje* 68 (1977) 188, erop wijst dat Kohlbrugge niet nalaat om de nabij-christen te ontmaskeren, is dit juist. Hij gaat o.i. echter te ver, wanneer hij suggereert dat bij Kohlbrugge een aan de Nadere Reformatie verwante classificatie is te vinden. Terwijl men in de Nadere Reformatie de gemeente classificeert in diverse groepen gelovigen, "classificeert" Kohlbrugge haar in echte gelovigen en schijn gelovigen. Zie voor de classificatie in de Nadere Reformatie inz. T. Bienen, *De prediking van de Nadere Reformatie*, 268: de orde des heils was geworden tot 'een volgorde van belevingsfasen en van personen, die achter elkaar in één dezer fasen verkeren'. Vgl. ook C. Graafland, 'De Gereformeerde orthodoxie en het piëtisme in Nederland', in *NTT* 19 (1964/65) 472: 'De dogmatisch wijsgerig gecreëerde geloofsdaden werden onder de ogen van de piëtistische "practizijns" tot levende personen, uit wie de gemeente was samengesteld'.

¹³⁷ *Passions III*, 33 [47] - *Lijdens*, 256 -

¹³⁸ Id., 34 - *Lijdens*, 256v. -

sterfbed'. Men moest, zo voegt hij er veelbetekenend aan toe, hiermee echter liever 'beginnen en erbij blijven'¹³⁹. Omdat de grond en het voorwerp van de heilszekerheid buiten ons liggen, komt zij permanent door het toevluchtnemend geloof tot stand.

Samenvatting

In Kohlbrugge's geschriften neemt de onderscheiding tussen de ware en de valse beoefening van het geloof een niet te verwaarlozen plaats in. Hiermee gepaard gaat soms een expliciet appèl tot zelfonderzoek aan de hand van normatieve kenmerken. Vier criteria zijn als constanten aan te merken, namelijk de zelfkennis, de gerichtheid op Christus, de aanvechting en inzonderheid de heiliging, welke heiliging in dit kader een zeer concrete invulling krijgt. Door zichzelf aan deze viervoudige maatstaf te toetsen, moet en kan men zeker zijn van de waarachtigheid van de eigen geloofsdaad. Deze vorm van geloofszekerheid is dus het resultaat van reflectie.

Anders is het evenwel gelegen met de heilszekerheid van het geloof. In dit opzicht wendt Kohlbrugge de aandacht juist zeer beslist van de zelfreflectie af, en acht hij een beroep op kenmerken verboden en het speuren ernaar overbodig. Zeker van het heil is men uitsluitend in de extraverte akte van het geloof, en niet door observatie en controle van zichzelf. Deze zekerheid is het geloof direct en wezenlijk eigen.

Ofschoon Kohlbrugge's visie op de zekerheid omtrent de echtheid van het geloof tendeert in de richting van de *sylogismus practicus*, maakt hij hiervan pertinent geen gebruik wanneer de heilszekerheid in het geding is. Hetzelfde geldt van de *sylogismus mysticus*. Het komt ons voor dat Kohlbrugge impliciet kritisch reageert op de syllogistische methode.

De grond van de heilszekerheid vindt het geloof buiten zichzelf, namelijk in Christus en in het Woord waarin Hij Zich laat vinden. Kohlbrugge brengt in verband met de heilszekerheid een opvallende objectivering van de kenmerken aan, in die zin dat deze niet in maar buiten onszelf in Christus aan te treffen zijn. De term kenmerk krijgt zo de betekenis van grond. Deze grond is niet Christus-in-ons, maar Christus-voor-ons.

Over de verzegeling door de Heilige Geest huldigt Kohlbrugge een dynamische opvatting. Hij verstaat eronder die werkzaamheid van God (door) de Heilige Geest, waarin Hij ons tijdens de akte van het geloof gedurig verzekert van de beloften, en zo van ons kindschap. Evenmin statisch is Kohlbrugge's visie op de aard van de heilszekerheid. Het is een zekerheid die in de beoefening van het extraverte geloof telkens opnieuw wordt gezocht en gevonden. Hierbij vormen het toevluchtnemend en het verzekerd geloof geen aparte stadia, maar een onlosmakelijk geheel, in die zin dat de zekerheid zich niet dan door de toevlucht van het geloof laat vinden.

¹³⁹ Ib. Vgl. S. A. II, 131 ['52].

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

2.a. Luther

Wij hebben al meermalen gemerkt hoe gedecideerd Luther het geloof wegtrekt van iedere andere grond dan het Woord. God wil dat wij alleen daarop 'fuszen'¹⁴⁰. Het geloof vindt zijn zekerheid buiten zichzelf, in Gods belofte. Toch ontbreekt ook bij Luther niet de vraag naar de zekerheid omtrent de echtheid van de geloofsdaad. Ook hij wil het *onderscheid* tussen waar en vals geloof duidelijk markeren. Een expliciete oproep tot zelfonderzoek troffen wij bij hem echter niet aan. Van een formeel gebruik van de term kenmerken is ons evenmin iets gebleken. Dit wil echter in geen geval zeggen dat de criteria materieel afwezig zijn. Wij hebben in de drie voorafgaande hoofdstukken achtereenvolgens gezien, dat hij, evenals Kohlbrugge, het geloof genormeerd weet door een oprechte zondekennis, door de gerichtheid op Christus en door de aanvechting. Terloops bleek ons dat hij ook de heiliging normatief acht voor het echte geloof. Het is dit laatste criterium dat ook voor Luther van groot gewicht is. Wij willen dit adstrueren.

Verhelderend is in dit opzicht het exposé dat P. Althaus in zijn *Die Theologie Martin Luthers* biedt over 'Liebe und Heilsgewisheit'¹⁴¹. Daarin vindt een zorgvuldige analyse plaats van Luthers gedachtengang. Deze blijkt grote affiniteit te vertonen met de denkbeelden die wij bij Kohlbrugge aantreffen. Dat Luther doelt op de verhouding geloofszekerheid-liefde, en Kohlbrugge op die van geloofszekerheid-heiliging, lijkt ons in dit verband geen zakelijk verschil. Het gaat erom dat de *fides qua creditur* voor beiden genormeerd is door de levenspraktijk.

Ook Luther ziet zich voor de vraag gesteld of alles wat zich voor geloof uitgeeft, ook werkelijk geloof is. Althaus schrijft: 'Es gibt auch den Schein des Glaubens, unechten, leeren, toten Glauben. Luther sieht es vor seinen Augen. So muß er notwendig die Frage nach den *Kennzeichen des echten Glaubens* stellen. Und hier wird der Zusammenhang zwischen Glaube und Liebe bedeutsam, zwischen dem Glauben und dem Ethos als der Frucht des Glaubens'¹⁴². Aan de hand van Luthers preken over de eerste Johannesbrief illustreert Althaus, hoe onopgeefbaar deze samenhang voor Luther is. Hij citeert: 'Also zeige durch Werke, Früchte, dasz der Glaube in dir sei. Bist du ein Wucherer, ungehorsam, in deinem Stande nachlässig, dann siehe zu, ob du glaubst'. Wie gelooft, die 'wirds mit der Tat sagen - oder lasz den Ruhm anstehen, dasz du gläubig seiest'¹⁴³. Wie de werken wel bespeurt, mag er zeker van zijn, het ware geloof te beoefenen. Luther noemt dit een *magna consolatio* (grote vertroosting)¹⁴⁴. Met Althaus is te zeggen: 'So stehen Glaube und Liebe bei Luther in Disjunktion, wenn es um die Frage geht, wodurch der Mensch vor Gott gerecht werde; aber in Konjunktion, wenn gefragt wird, ob der Glaube, mit dem der Mensch die Rechtfertigung empfangen soll, konkret bei ihm rechter Glaube sei, nämlich wirkliches

¹⁴⁰ *WA* 21, 113. Vgl. H.J. Iwand, *Luthers Theologie*, 204. Vgl. U. Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, 370.

¹⁴¹ Althaus, o.c., 372-385.

¹⁴² Althaus, o.c., 374.

¹⁴³ *Ib.*

¹⁴⁴ *WA* 20, 716. Vgl. U. Asendorf, o.c., 410. Asendorf releveert dat de werken voor Luther een stellig teken zijn, zoals een zegel op een brief, 'damit ich sicher sein kann, dasz der Glaube recht ist'.

Empfangen der Liebe Gottes'¹⁴⁵. De hoofdstrekking van deze stelling is ook op Kohlbrugge van toepassing.

Een verschil is dat Luther een enkele keer verder gaat dan Kohlbrugge. Terwijl Kohlbrugge de betekenis van de werken reserveert voor de zekerheid omtrent de echtheid van het geloof, kan Luther daarenboven, zij het a posteriori, verband leggen tussen de werken en de heilsgewisheit. Zo noemt hij de liefde het *testimonium fidei* (getuigenis van het geloof), welke liefde maakt dat wij *fiduciam habere et certe statuere de misericordia Dei* (vertrouwen hebben en zeker zijn van Gods barmhartigheid)¹⁴⁶. De Heilige Geest schenkt ons op tweevoudige wijze het getuigenis, dat wij in het heil delen, namelijk innerlijk in het hart en uiterlijk door de werken die Hij in ons werkt¹⁴⁷. Het standpunt dat Luther echter doorgaans huldigt, lijkt ons adequaat omschreven door O.H. Pesch: 'Das gute Werk macht gewisz, dasz der Glaube, der seinerseits die Heilsgewisheit verbürgt und ist, wirklich da (ist) und nicht nur, wie Luther es ausdrückt, "erdichteter", "gefärbter" Glaube ist (...). Diese Gewisheit aus den Werken kann selbstverständlich die Heilsgewisheit aus dem Glauben an das Wort nicht ersetzen'¹⁴⁸.

Tot een zelfde solutie komt Althaus. Deze attendeert op de schijnbare spanning die zich voordoet. Het *sola fide* impliceert dat de christen in de vraag naar de heilsgewisheit volstrekt niet moet reflecteren, maar zich alleen aan het Woord heeft te houden. Zo loopt de hoofdlijn. Maar deze wordt ogenschijnlijk doorkruist door die andere lijn van de reflectie. Toch betekent dit geen tegenstrijdigheid, vindt Althaus. 'Nicht auf sie reflektieren, das heiszt für die "Werke": sich nicht auf sie verlassen als auf den Grund unseres Heils, sie nicht als Leistungen vor Gott bringen. Auf sie reflektieren heiszt: sie als ein "gewisses Zeichen" rechten Glaubens nehmen'¹⁴⁹. Kennelijk vindt Luther zowel het een als het ander nodig in het christenleven: enerzijds alle heil buiten zichzelf te zoeken, anderzijds de vraag niet uit de weg te gaan of men deelt in het echte geloof. Dit laatste doet aan het *sola fide* niets af¹⁵⁰. Op deze manier is dus te spreken van een positieve benadering van de kenmerken bij Luther. Ondanks het verschil in terminologie, valt naar ons inzicht de inhoudelijke affiniteit tussen Luther en Kohlbrugge op dit punt niet te loochenen.

Betreffende de methode van het *sylogisme* is eveneens van overeenkomst sprake. Ook bij Luther komt het *sylogisme* in formele zin niet voor. Materieel echter ligt zijn waardering van de liefde als bevestigend waarmerk van het geloof dicht tegen de *sylogismus practicus* aan¹⁵¹. Voor zover dit de echtheid van het geloof aangaat, stemt Kohlbrugge hiermee overeen. Voor zover Luther de werken soms ook, zij het a posteriori, een functie toekent in de verzekering omtrent het heil, wijkt Kohlbrugge

¹⁴⁵ Id., 376. Vgl. W. von Loewenich, *Luther als Ausleger der Synoptiker*, 182. Hij citeert: 'Das du weissest, das der glaub recht sey, so mustu denn beweisen mit den wercken'. Vgl. ook E. Bizer, *Theologie der Verheissung*, 282f.

¹⁴⁶ *WA* 39 II, 248. Vgl. P. Althaus, o.c., 215: 'Die Heilsgewisheit hängt gewisz nicht allein, aber auch an dem neuen Gehorsam des Christen, das heiszt: an der Erfahrung der Macht Christi, den Menschen zu erneuern'. Althaus citeert *WA* 39 I, 292: *Opera certificant nos et testantur coram hominibus et fratribus et etiam coram nobis ipsis, quod vere credimus et sumus filii Dei in spe et haeredes vitae aeternae*. Vgl. P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, 25.

¹⁴⁷ P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 215.

¹⁴⁸ Pesch, *Hinführung zu Luther*, 124.

¹⁴⁹ P. Althaus, o.c., 216.

¹⁵⁰ Id., 216f.

¹⁵¹ Zie voor het praktische *sylogisme* in het latere lutheranisme, H.E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus II*, 68.

van hem af. Wat in dit verband frappeert is de aan beiden gemeenschappelijke gedachtengang, dat de gelovige tegenover valse aantijgingen een vrijmoedig beroep mag doen op zijn goede werken en op zijn gelijk. Luther spreekt van een *duplicam fiduciam vel rhum* (tweeledig vertrouwen of roemen). Ten overstaan van God kunnen wij uitsluitend roemen in Christus door het geloof. Dit is de 'heupt rhum und der hochste trotze'¹⁵². Maar tegenover de aanklachten van machten en mensen zullen wij met een goed geweten ons mogen beroepen op onze rechtschapen daden ¹⁵³.

Ofschoon Luther de reflectie dus een legitieme en zelfs onmisbare plaats toekent als het gaat om de onderscheiding van waar en vals geloof - en nu en dan zelfs ten einde de heilszekerheid a posteriori te bevestigen -, moet toch met nadruk worden gesteld, dat hij de heilszekerheid pertinent niet ziet ontspringen aan de reflectie, maar aan de directe geloofsakte. Het is deze notie die Luthers visie op de zekerheid van het geloof karakteriseert. Ondubbelzinnig wijst hij daarbij de weg van de reflectie af. 'Wenn du darauff sihest, was du thust, so hast du schon den Christlichen namen verloren'¹⁵⁴. Het enige dat de gelovige te doen staat, is te geloven, zonder zich erom te bekommeren of men waardig is of onwaardig ¹⁵⁵. Het is opmerkelijk dat Luther met een dergelijke permissie tot geloof juist ook hen tegemoet treedt, die hij eerst in het nauw dreef door de samenhang tussen geloof en liefde strak aan te halen. Wie de werken bij zichzelf namelijk niet aantreft, behoeft toch niet vertwijfelen. Die heeft zich veeleer te herinneren dat ons niet slechts aangeraden, maar zelfs geboden wordt om op de Heere te hopen. Dit is eenvoudigweg het hoogste gebod [*simpliciter summum praeceptum*]¹⁵⁶. Als het aan werken mankeert, moet het nochtans niet aan geloof mankeren ¹⁵⁷. Niet het vermaan tot introspectie, maar de oproep tot geloof is Luthers laatste woord.

De heilszekerheid van het geloof kent maar één *grond*, en die is God in Christus, present in het Woord der belofte ¹⁵⁸. Het geloof is volstrekt op Christus betrokken. 'Das ist die natur und art des glawbens, das er dem menschen also yns hertz bildet und spiegelt die guttickeyt Christi'¹⁵⁹. Het voorwerp van het geloof maakt meteen zijn grond uit. De zekerheid is inherent aan de geloofsakte. In God en Zijn Zoon geloven betekent: 'Ich spreche ja dazu, Da habe ich kein zweiffel dran'¹⁶⁰. Behalve van God-in-Christus spreekt Luther ook graag van Gods genade, als het om de grond der zekerheid gaat. Het geloof 'nimpt das hertz und hengts an die gnade, *ut dicat Amen*'¹⁶¹. De bodem waarop de heilszekerheid ligt gefundeerd, is niet de vrucht van Gods genade in ons, maar de genade zelf, geheel buiten ons. Befaamd is in dit verband een zinsnede uit Luthers *De servo arbitrio*: 'Aber nun, da Gott mein Heil meinem Willen entzogen und in seinen Willen aufgenommen hat und nicht auf mein Werk oder Laufen hin, sondern aus seiner Gnade und Barmherzigkeit verheissen hat,

¹⁵² WA 36, 454f.

¹⁵³ WA 36, 455, vgl. id., 449.

¹⁵⁴ WA 10 I 2, 431.

¹⁵⁵ WA 45, 431.

¹⁵⁶ WA 20, 716.

¹⁵⁷ Ib.: *Si deficiunt tibi opera, non tamen deficiat fides.*

¹⁵⁸ O.H. Pesch, o.c., 122f.

¹⁵⁹ WA 10 III, 422.

¹⁶⁰ WA 49, 10.

¹⁶¹ Ib.

mich zu retten, bin ich sicher und gewisz, dasz er treu ist und mir nicht lügen wird'¹⁶².

De wijze waarop Christus, en in Hem Gods genade, tot ons komt is het Woord ¹⁶³. Geloof en Woord hangen 'unteylich aneinander'. Zij moeten 'mit einander bulen' als bruid en bruidegom ¹⁶⁴. In het geloof dient men alles uit het blikveld te verwijderen uitgezonderd het Woord. Het is het wezen en de natuur van het geloof, dat het daarop bouwt en vertrouwt ¹⁶⁵. Waar Gods Woord niet is, daar kan geen geloof zijn ¹⁶⁶. Omdat dit geloofde Woord ons verbindt met God in Christus Zelf, kan Luther ook het Woord als grond van de zekerheid aanmerken. De oorzaak waarom onze theologie zeker is - zo verklaart Luther in zijn Galatencommentaar - bestaat hieruit, dat zij ons wegvoert van onszelf en buiten onszelf plaatst, namelijk op Gods belofte, die niet bedriegen kan ¹⁶⁷. Wie in geloof Zijn Woord aangrijpt, is er zeker van dat God hem in genade aanziet en toelacht ¹⁶⁸. In het beloftewoord vindt men een zekerheid die het innerlijk ervaren tegendeel trotseert ¹⁶⁹. In deze geloofszekerheid grijpt men dus boven eigen subjectieve gevoelens uit. Juist het onzekere en vertwijfelende hart wil Luther zekerheid bieden, door het in de stellige belofte te verankeren ¹⁷⁰. De geloofszekerheid is nergens anders in gelegen dan in de zekerheid van dit steunpunt. Daarom kan het geloof wel *infirma* (zwak) zijn, maar nooit *incerta* en *dubia* (onzeker en twijfelachtig)¹⁷¹. In deze en dergelijke zinnen komt klaar aan het licht dat Luther de geloofszekerheid niet vereenzelvigen wil met een zekerheid die wordt gevoeld. Zij is van de subjectieve beleving niet afhankelijk. Het geloof kan worden beoefend in aanvechting en zwakheid, maar in de grond is het zeker, omdat het zich verlaat op Gods belofte ¹⁷². In deze zin is met Pesch te zeggen, dat heilszekerheid en geloof 'sachlich identisch' zijn ¹⁷³. Omdat het geloof extravert is gericht op de belofte, deelt het in de zekerheid daarvan ¹⁷⁴. Geloof zonder zekerheid is een innerlijke tegenstrijdigheid.

Over de *verzegeling* door de Heilige Geest laat Luther zich sporadisch uit. Wel herinneren wij eraan dat hij, zoals wij in het kader van de herkomst van het geloof al

¹⁶² *WA* 18, 783. Vert. in O.H. Pesch, o.c., 123. Vgl. B. Rothen, *Die Klarheit der Schrift*, 228. Rothen noemt deze positie van Luther 'der Angelpunkt der Auseinandersetzung zwischen Wittenberg und Rom', 'das Herz der evangelischen Theologie'.

¹⁶³ Vgl. O. Bayer, *Promissio*, 304. Bayer citeert: 'Christus mus tzuteylet, angericht und tzu Worten werden'.

¹⁶⁴ Aang. in U. Asendorf, o.c., 367f. Vgl. W. von Loewenich, o.c., 153.

¹⁶⁵ *WA* 10 III, 423. Vgl. O.H. Pesch, o.c., 140.

¹⁶⁶ *WA* 10 I 1, 616.

¹⁶⁷ *WA* 40 I, 589.

¹⁶⁸ *WA* 32, 329f. Vgl. G. Ebeling, *Luther*, 131.

¹⁶⁹ O. Bayer, o.c., 169. Vgl. B. Rothen, o.c., 230f; G. Ebeling, o.c., 73.

¹⁷⁰ Id., 209.

¹⁷¹ Aang. in H.M. Müller, *Erfahrung und Glaube bei Luther*, 192.

¹⁷² H.M. Müller, o.c., ib., verwoordt dit als volgt: 'Die prinzipielle Gewisheit des Gläubigen ist niemals zweifelhaft oder unsicher. Nur die wirkliche Gewisheit des Glaubens kann schwach und stark, triumphierend oder verzagend sein - aber ihrerseits niemals im Grundsätzlichen unsicher, weil nie ohne die sichere Verheissung'. Ofschoon de strekking duidelijk is, lijkt het ons correcter om niet te spreken van "de werkelijke zekerheid van het geloof", maar van de ervaring die de gelovige heeft van de zekerheid. Niet de werkelijke zekerheid is aan schommeling onderhevig, maar de ervaring.

¹⁷³ O.H. Pesch, o.c., 123. Vgl. id., 124: 'Von Heilungsgewisheit zu reden, heisst (...) den Glauben und damit das Heil selbst aufheben'.

¹⁷⁴ Vgl. G. Ebeling, o.c., 197.

zagen, de Geest voluit beschouwt als de auteur van het geloof ¹⁷⁵. Dit wil in het licht van het bovenstaande niets minder zeggen dan dat de Heilige Geest ook de auteur van de heilszekerheid is ¹⁷⁶. Dat het Woord zich als Woord Gods aan de mens bewijst, noemt Luther het *testimonium spiritus sancti* (getuigenis van de Heilige Geest) ¹⁷⁷. Formeel gaat het Luther hier weliswaar niet zozeer om de heilszekerheid, als wel om de zekerheid omtrent de goddelijkheid van de Schrift, maar materieel bevat zijn uitspraak stellig een indicatie voor de heilszekerheid. Elders verklaart hij trouwens uitdrukkelijk dat de zekerheid van de zondevergeving niet uit onszelf opkomt, maar een geschenk van de Heilige Geest is ¹⁷⁸.

Ons is één plaats bekend waar Luther expliciet op de verzegeling door de Heilige Geest ingaat. Hij doet dat in een preek over Johannes 3:32,33. Hij zegt daarin dat de gelovigen verzegeld zijn, en legt dit dan zo uit, dat de Heilige Geest het gepredikte Woord in hun harten heeft geschreven, zodat het de waarheid voor hen persoonlijk is. Hoe dicht Luther dit verzegelende werk van de Heilige Geest bij Christus houdt, blijkt wanneer hij hetzelfde ook zo verwoordt: Christus neemt de letters van het Woord, zodat een christen uit het hart van de Heilige Geest de waarheid en het geloof ontvangt. Dit schrijven en verzegelen door de Geest van Christus is niets anders dan Zijn spreken en prediken. Waar dat gebeurt wordt de mens *zeker*, want het Woord is in zijn hart gegrift. Dit door de Geest in het hart geschreven Woord noemt Luther een pand, een ring en stempel, zodat men geen twijfel meer heeft aan Gods betrouwbaarheid ¹⁷⁹.

Wat in deze benadering opvalt is ten eerste de nauwe band tussen de Geest en Christus, ten tweede dat de Geest de auteur is van de verzegeling, ten derde dat het de gelovigen - niet de beloften - zijn die worden verzegeld, ten vierde dat deze verzegeling geschiedt doordat het Woord in het hart wordt ingegrift, ten vijfde dat het op deze manier komt tot geloof(szekerheid) en ten zesde dat dit gebeuren niet wordt voorgesteld als een extra toevoeging aan het geloof, maar als de geloofsdaad zelf. Het zijn stuk voor stuk elementen die wij ook bij Kohlbrugge aantreffen. Een detailverschil is dat Luther het auteurschap nu eens toeschrijft aan de Geest en dan weer aan Christus-door-de-Geest, terwijl Kohlbrugge afwisselend spreekt van de Geest en van God-door-de-Geest.

Ook ten opzichte van de *aard* van de geloofszekerheid treft ons een grote mate van congenialiteit tussen Luther en Kohlbrugge. Evenals Kohlbrugge schermf Luther de heilszekerheid van het geloof - de *certitudo* - nadrukkelijk af van de zelfverzekerdheid - de *securitas* -. Heilszekerheid kan nooit als een bezit worden beschouwd ¹⁸⁰. Pesch schrijft: 'Der Christ stellt nach Luther nicht etwa wie in einer ärztlichen Diagnose fest, sein Heil sei gewisz. Vielmehr hat er stets neu darum zu ringen, seines Heiles gewisz zu sein' ¹⁸¹. Deze zekerheid staat of valt met de telkens opnieuw vol-

¹⁷⁵ F. Beisser, *Claritas Scripturae bei Luther*, 173; R. Prenter, *Spiritus Creator*, 188; P. Schempp, *Luthers Stellung zur Heiligen Schrift*, 50.

¹⁷⁶ Vgl. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, 390.

¹⁷⁷ *WA* 30 II, 688.

¹⁷⁸ O. Bayer, o.c., 207.

¹⁷⁹ *WA* 47, 179-185. Vgl. W. van 't Spijker, *De verzegeling met de Heilige Geest*, 47-51.

¹⁸⁰ O.H. Pesch, o.c., 120.

¹⁸¹ Id., 122. Vgl. L. Pinomaa, *Sieg des Glaubens*, 110: 'Die christliche Gewiszheit ist (...) so beschaffen, dasz man sie sich nicht als einen festen Besitz ein für allemal aneignen kann. Vielmehr gibt es sie nur als immer neu zu erkämpfende Gewiszheit. Dies meint Luther offenbar, wenn er die Glaubensgerechtigkeit mit dem Schwanz des Aals vergleicht, der so

trokken akte van het geloof. Zij is, door de aanvechting heen, in het buitenwaarts gerichte geloof ons deel ¹⁸². Het is duidelijk dat ook Luther geen tegenstelling ziet tussen een toevluchtnemend en een verzekerd geloof. Het verzekerd geloof wordt veeleer gedurig op de wijze van het toevluchtnemend geloof beoefend. 'Wij moeten dus dagelijks meer en meer van de onzekerheid tot de zekerheid heen worstelen' ¹⁸³. Met C. Graafland is te zeggen: 'De zekerheid in het geloof en de strijd van het geloof sluiten elkaar niet uit, maar zijn juist voortdurend tegelijk aanwezig' ¹⁸⁴.

Wij concluderen dat er betreffende de zekerheid van het geloof principieel sprake is van een diepe verwantschap tussen Luther en Kohlbrugge. Praktisch doet zich echter dit niet te verwaarlozen verschil voor, dat de uitdrukkelijkheid waarmee Kohlbrugge oproept tot zelfbeproeving, bij Luther ontbreekt. Wel markeert Luther - zij het naar onze indruk minder vaak dan Kohlbrugge - duidelijk het onderscheid tussen waar en vals geloof, maar de formele aansporing tot zelftoetsing troffen wij niet aan. Wat bij Kohlbrugge in dit opzicht soms expliciet aan de dag treedt, blijft bij Luther steeds onuitgesproken op de achtergrond.

Ter verklaring van dit verschil valt erop te wijzen dat Kohlbrugge het Piëtisme in de rug heeft. Hoewel hij, zoals wij al herhaaldelijk constateerden, daar stellig niet kritiekloos tegenover staat, kan niet worden ontkend dat hij er toch ook de invloed van heeft ondergaan. Onder de thema's die hij daarin aantrof, valt ongetwijfeld ook de frequente vermaning tot zelfbeproeving. Dat hij aan dit thema een eigen, kritische invulling geeft, doet aan de bedoelde beïnvloeding niets af.

Tegen het reliëf van dit praktisch-homiletische verschil tussen Luther en Kohlbrugge, valt de principieel-theologische analogie te meer op. Deze analogie betreft de vermelding van dezelfde criteria en de waardering daarvan, de absentie van het formele syllogisme, de omschrijving van de grond der heilszekerheid, de invulling van de verzegeling door de Heilige Geest en die van de aard der heilszekerheid. De kern van hun verwantschap is dunkt ons hierin gelegen, dat zij beiden de heilszekerheid van het geloof niet als het resultaat van reflectie zien, maar als een zekerheid die aan de extraverste daad van het geloof inherent is. Alleen trekt Kohlbrugge deze lijn in die zin verder door, dat hij in tegenstelling tot Luther de gedachte vermijdt, dat de werken de heilszekerheid bevestigen.

2.b. Calvijn

Met grote nadruk betoogt Calvijn dat het geloof zeker is van aard ¹⁸⁵. Hij noemt het een *firma certamque cognitionem* (vaste en zekere kennis) van Gods welwillendheid jegens ons. Deze zekerheid ligt gefundeerd in de waarheid van Gods genadige belofte in Christus [*gratuitae in Christo promissionis*] ¹⁸⁶. Aan dit objectieve,

schwer zu ergreifen und festzuhalten ist: "Ideo gehts nicht so zu, das mans auff einmal (packt)" ¹.

¹⁸² Vgl. id., 123.

¹⁸³ *WA* 40 I, 579: *Debemus igitur quotidie magis magisque luctari ab incertitudine ad certudinem*.

¹⁸⁴ Graafland, 'Luthers leer van Woord en Geest in relatie tot het gereformeerd protestantisme', in C. Graafland e.a.(red.), *Luther en het gereformeerd protestantisme*, 213. Graafland attendeert terecht op de samenhang met Luthers *simul iustus et peccator*.

¹⁸⁵ S.P. Dee, *Het geloofsbegrip van Calvijn*, 26; S. van der Linde, *Leer H. Geest*, 133v.; C. Graafland, *Zekerheid*, 29; H. Schützeichel, *Die Glaubenstheologie Calvins*, 135; K. Exalto, *De zekerheid des geloofs bij Calvijn*, 7v.; J.R. Beeke, *Personal assurance of faith*, 45.

¹⁸⁶ *O S IV*, 16 (*Inst.* III, 2, 7).

extraverte karakter van de geloofszekerheid besteedt Calvijn breedvoerig aandacht ¹⁸⁷. Toch kan en wil ook hij niet heen om de vraag naar de *echtheid* van de geloofsakte zelf. Het frappeert dat hij in zijn *Institutie*, alvorens tot de eigenlijke uitwerking van zijn geloofsdefinitie over te gaan, eerst deze kwestie onder ogen ziet ¹⁸⁸. Er bestaat immers een geloof dat niet echt is, een schijngeloof [*fidei seu umbra, seu imago*], van geen betekenis en eigenlijk niet waard om geloof genoemd te worden ¹⁸⁹. Hij illustreert dit *temporalis fides* (tijdelijk geloof) ¹⁹⁰ met de geschiedenis van Simon de tovenaars (Hand. 8:9v.) en met de gelijkenis van het zaad in de akker (Lukas 8:5v.). In dit kader klinkt dan de oproep tot *zelfonderzoek*. Ofschoon Calvijn dit, voor zover ons bekend, slechts zelden doet, is hij in zijn formuleringen niet minder beslist dan Kohlbrugge. De gelovigen worden geleerd zich zorgvuldig en nederig te onderzoeken, opdat niet in plaats van de zekerheid [*certitudo*] des geloofs de zelfverzekerdheid [*securitas*] van het vlees over hen zal komen ¹⁹¹. Het is op dit punt dat hij reflectie legitiem en geboden acht. De mens dient niet alleen zeker te zijn van het geloofde heil buiten zichzelf, maar ook van de deugdelijkheid van de geloofsdaad in eigen hart.

Hoewel Calvijn in dit verband de term *kenmerken* sporadisch gebruikt ¹⁹², ontbreken zij inhoudelijk gesproken in zijn geloofsbeschouwing niet. Aan de hand van criteria grenst hij het ware geloof af van het schijn- en tijdgeloof. Wij hebben in eerder stadium ¹⁹³ gezien dat hij de zelfkennis, de Christusgerichtheid en de heiliging normatief acht voor het ware geloof. Dit heeft hij met Luther en Kohlbrugge gemeen. Ook zijn visie dat de aanvechting een teken van verkiezing en heiligheid is, staat niet ver van Luther en Kohlbrugge af, al zijn dezen op dit punt beslister, door de aanvechting tot de normatieve kenmerken van het ware geloof te rekenen. Daarnaast dient zich een accentverschil aan. Terwijl Luther en Kohlbrugge, wanneer het gaat om de zekerheid aangaande de echtheid van het eigen geloof, zware nadruk leggen op de concrete levensheiliging, haalt Calvijn vooral de innerlijke aspecten van het geloof naar voren. Dat het hierbij om niet meer dan een verschil in accentuering gaat is evident. Immers ook Luther en Kohlbrugge geven er voortdurend blijk van, dat het echte geloof zowel naar de kant van de zondekennis als naar die van de Christus-kennis een voluit existentiële, innerlijk ervaren werkelijkheid betreft. Anderzijds laat ook Calvijn niet na om het geloof te normeren aan de christelijke levenswandel. Dit laatste doet hij met name in zijn commentaar op de eerste Johannesbrief ¹⁹⁴. Dan geeft de Bijbeltekst hem daar dus directe aanleiding toe.

Het valt echter op, dat wanneer Calvijn in zijn *Institutie* het thema van echt en schijngeloof aan de orde stelt, hij het beslissende criterium legt in het gehalte van de

¹⁸⁷ Zo bijv. in *O S IV*, 39-44 (*Inst.* III, 2, 29-33). Vgl. C. Graafland, o.c., 31v.

¹⁸⁸ *O S IV*, 18-24 (*Inst.* III, 2, 9-13).

¹⁸⁹ *O S IV*, 19 (*Inst.* III, 2, 10).

¹⁹⁰ Id., 20 (*Inst.* III, 2, 11). In hetzelfde verband, id., 21, heet het *fides caduca* (voorbijgaand).

¹⁹¹ Id., 21 (*Inst.* III, 2, 11): *Interea docentur fideles, solliciti et humiliter seipsos excutere, ne pro fidei certitudine obrepant carnis securitas*. Vgl. *C O* 45, 365 (comm. Matth. 13:20): *Quare se quisque penitus examinet (...)*; *C O* 40, 281 (Prael. Ezech. 13:8,9): (...) *excutere nos ipsos, et examinare (...)*.

¹⁹² In *C O* 40, 281 (Prael. Ezech. 13:8,9) spreekt hij over *interiores notae*.

¹⁹³ In de hoofdstukken V en VI.

¹⁹⁴ K. Exalto, o.c., 46v. Vgl. J. de Boer, *De verzegeling met de Heilige Geest*, 36.

innerlijke geloofservaring ¹⁹⁵. Niet de ervaring als zodanig is onderscheidend, maar de diepte, de kracht en de kwaliteit ervan. Ook de schijngelovigen hebben immers ervaringen. Zij worden enigmatische [*utcunque*] geroerd ¹⁹⁶ en hebben een zekere smaak [*quodam gustu*] in het Woord ¹⁹⁷. Het onechte kan dus sterk op het echte lijken. De verworpenen worden soms door een nagenoeg gelijk gevoelen [*simili fere sensu*] getroffen als de verkorenen ¹⁹⁸. Calvijn schrijft deze ervaring toe aan de Heilige Geest, zij het aan Zijn lagere werking [*inferior operatio*]¹⁹⁹, waardoor men zelfs zo kan worden verlicht, dat men Gods genade erkent ²⁰⁰. Waar het dit 'soort van geloof'²⁰¹ echter aan schort is diepgang en klaarheid. Het 'dringt allerminst door tot het hart'²⁰². Terwijl de effectiviteit [*efficacia*] van het Woord door de verkorenen waarlijk [*vere*] gevoeld wordt ²⁰³, nemen de tijdgelovigen de kracht van de geestelijke genade en het geestelijke licht van het geloof niet grondig [*solide*] in zich op ²⁰⁴. De verworpenen krijgen slechts een onduidelijk besef [*sensum confusum*] van genade, terwijl de Geest aan de verkorenen de vergeving der zonden in eigenlijke zin [*proprie*] bezegelt ²⁰⁵. Bij de eersten komt het niet tot een grondige uitwerking en genieting [*solidum effectum et fruitionem*] van Gods genade, bij de laatsten wel ²⁰⁶. De verkorenen ervaren dit door een bijzonder geloof [*speciali fide*] en door een bijzonder getuigenis [*peculiari testimonio*] ²⁰⁷.

Midden in dit betoog stelt Calvijn dan de vraag of de gelovigen nog wel iets overblijft, waaruit zij met zekerheid hun aanneming tot kinderen kunnen opmaken ²⁰⁸. Dat een dergelijke vraag opkomt, is niet verwonderlijk. Maar de formulering verrast. Want de vraag die voor de hand ligt, is die naar de zekerheid omtrent de waarachtigheid van de geloofsdaad. Maar die stelt hij formeel niet. In plaats daarvan werpt hij de vraag op naar de heilszekerheid. Kennelijk voelt hij aan, dat deze door de reflexieve benadering waarmee hij bezig is kan worden bedreigd. Zijn antwoord is opmerkelijk. Hij zegt: ofschoon er grote overeenkomst heerst tussen Gods verkorenen en de tijdgelovigen, 'vigeert' toch alleen in de verkorenen dat vertrouwen [*fiducia*], waarvan Paulus roemt dat zij volmondig [*pleno ore*] roepen: "Abba, Vader" ²⁰⁹. Wij achten dit antwoord daarom opmerkelijk, omdat Calvijn daarin het subjectieve en het objectieve aspect van het geloof bijeenhoudt. Enerzijds geeft hij aan, dat slechts zulk geloof zeker van het kindschap is, dat wordt gekenmerkt door een vrijmoedig vertrouwen - hetgeen men kennelijk in eigen subject kan constateren -, anderzijds dat

¹⁹⁵ Vgl. C. Graafland, 'Waarheid in het binnenste', in J. van der Graaf (red.), *Een vaste Burcht*, 57; vgl. ook van dezelfde, 'Van syllogismus practicus naar syllogismus mysticus', in W. Balke e.a. (red.), *Wegen en gestalten*, 110, 112.

¹⁹⁶ O S IV, 19 (*Inst.* III, 2, 9).

¹⁹⁷ Id., 20 (*Inst.* III, 2, 10).

¹⁹⁸ Ib. (*Inst.* III, 2, 11). Zo ook id., 23 (*Inst.* III, 2, 12): *magna est similitudo et affinitas fidei temporalis cum viva et perpetua*.

¹⁹⁹ Id., 21 (*Inst.* III, 2, 11).

²⁰⁰ Ib.

²⁰¹ Id., 20 (*Inst.* III, 2, 10).

²⁰² Ib. Vgl. de citaten in K. Exalto, o.c., 17v.v.

²⁰³ Ib. (*Inst.* III, 2, 11).

²⁰⁴ Id., 21 (*Inst.* III, 2, 11).

²⁰⁵ Ib.

²⁰⁶ Ib.

²⁰⁷ Ib. Vgl. ib.: *Viva autem fidei radice solos electos dignatur (...)*.

²⁰⁸ Ib.

²⁰⁹ Ib.

het nu juist het kenmerkende van dit geloof is, dat het - hoe subjectief ook beoefend - extravert gericht is, namelijk door de toevlucht te nemen tot de Vadersnaam. Zo vermijdt Calvijn, de heilszekerheid afhankelijk te maken van de reflexieve zekerheid omtrent eigen geloofsgehalte. Want het is niet zo dat Calvijn het geloofsvertrouwen blokkeert, door conditioneel te poneren dat men dit slechts mag beoefenen wanneer men weet dat het echt is, maar hij stelt veeleer concessief dat dát geloof echt is dat zich voltrekt als een vertrouwensvol uitgaan uit zichzelf tot de Vader ²¹⁰.

Met deze interpretatie nemen wij een middenpositie in tussen S.P. Dee en C. Graafland. Dee is van mening dat Calvijn 'geen opsomming van criteriën' geeft, 'waarnaar de geloovigen zichzelf te beoordeelen hebben om daaruit tot de aanwezigheid van hun geloof te concluderen'. Het geloof is uit zichzelf zeker ²¹¹. Hiermee veronachtzaamt Dee evenwel de aperte onderscheiding die Calvijn maakt tussen schijn en zijn, alsook diens aansporing tot zelfonderzoek en zijn vermelding van criteria. Het gelijk van Dee is gelegen in zijn stelling dat Calvijn de heilszekerheid in de beloften ziet rusten ²¹².

C. Graafland legt het accent heel anders. Hij haalt juist geprononceerd naar voren wat naar zijn vermoeden in het onderzoek omtrent Calvijns geloofsbeschouwing 'wat onderbelicht is gebleven', namelijk diens verwijzing naar de 'innerlijke beleving', om echt van vals te onderscheiden ²¹³. De correctie die Graafland aanbrengt lijkt ons van grote betekenis. Bij een onderdeel van zijn beschouwing maken wij echter enige kanttekeningen. Het betreft zijn suggestie dat ook de wedergeboorte-in-engere-zin voor Calvijn een toetssteen is van de oprechtheid van het geloof ²¹⁴. Graafland vindt dat deze gedachte moeilijk te volgen is, omdat Calvijn in zijn uitleg van Joh. 1:13 over deze wedergeboorte zegt, dat zij op een voor ons in zekere zin verborgen en onbekende wijze [*arcano et incognito nobis modo*] plaatsvindt, dat wil zeggen zonder dat wij er een bewuste ervaring van hebben ²¹⁵. De verborgenheid enerzijds en het kenmerkarakter anderzijds verdragen elkaar niet. Graafland noemt dit een van de 'vragen' waarmee Calvijn ons laat zitten ²¹⁶. Het komt ons echter voor dat Calvijn zelf deze vraag niet oproept.

Noch in de *Institutie*, noch in de door Graafland aangehaalde uitleg van Ezechiël 13:8,9 fungeert, althans naar ons besef, de wedergeboorte-in-engere-zin als kengrond van de zekerheid omtrent het geloof. In de *Institutie* wordt wel verklaard dat God de verkorenen, in tegenstelling tot de verworpenen, door een onverderfelijk zaad wederbaart en hun de levende wortel van het geloof waardig keurt ²¹⁷, maar dit kenmerk wordt nu juist niet aangeduid als onderscheidingsteken voor de gelovige zelf. Wat Calvijn blijkens de context ermee wil onderstrepen, is veeleer een werkelijkheid die uitsluitend in Gods hand ligt, maar die zich nooit door de wedergeborenen zelf laat

²¹⁰ Vgl. W. Krusche, *Das Wirken*, 254: '(...) indem er (sc. Calvin) als das den Zeitglauben von der vera fides unterscheidende Moment das Fehlen der fiducia bezeichnet, weckt er zwar das Reflektieren über das eigene Glaubensvertrauen, ruft aber doch sogleich davon weg zum glaubenden Vertrauen auf die Heilsverheissung'.

²¹¹ Dee, o.c., 147.

²¹² Ib.

²¹³ Graafland, 'Waarheid in het binnenste', in o.c., 57.

²¹⁴ Id., 63v. Wij laten hier buiten beschouwing de kwestie of er wel voldoende grond is, Calvijn de notie van wedergeboorte in engere zin toe te kennen. Zie hoofdstuk III, rond noot 160.

²¹⁵ Id., 64.

²¹⁶ Id., 65.

²¹⁷ O S IV, 21 (*Inst.* III, 2, 11).

constateren, namelijk deze, dat zij in onderscheid van de *tijd*-gelovigen, tot het einde toe volharden [*in finem usque perseverent*]²¹⁸. Wat God begint in de wedergeboorte, volvoert Hij in de gave der volharding. Het is duidelijk dat dit voor de gelovige wel als een belofte kan fungeren, maar niet als een toetsingskenmerk ²¹⁹.

Wat betreft het fragment in Calvijns Ezechiëluitleg is het de vraag of daarin de wedergeboorte aan de orde is. Calvijn waarschuwt er voor de schijn van uiterlijk vertoon. Daarom moeten wij onszelf onderzoeken of de innerlijke tekenen [*interiores notae*], waarmee God Zijn kinderen onderscheidt van de anderen, in ons zijn, namelijk de levende wortel van vroomheid en geloof [*viva radix pietatis et fidei*]²²⁰. De context wijst naar ons inzicht uit, dat Calvijn bij deze wortel niet denkt aan de wedergeboorte, als de verborgen oorsprong van vroomheid en geloof, maar aan de innerlijke vroomheid en geloofsoefening zelf, die in tegenstelling tot het uiterlijk vertoon, de wortel vormen van het nieuwe leven ²²¹. De echtheid van dit leven laat zich niet aflezen uit uiterlijk vertoon, evenmin uit de verborgen wedergeboorte, maar uit de innerlijke geloofsverworteling in Christus. Dát christenleven is echt, dat bevindelijk aan het heil buiten zichzelf is vastgehecht. Het directe vervolg bevestigt deze interpretatie. Daarin zegt Calvijn namelijk dat heel de zekerheid van ons heilsvertrouwen ligt verankerd in Gods vaderlijke gunst, ons in Christus geschonken. Met andere woorden, waaraan wij onszelf hebben te toetsen is niets anders dan dit innerlijke kenteken, of wij het tot in de diepte van ons hart beleefde, maar buitenwaarts gerichte geloof in Gods genade beoefenen. Als onze zienswijze juist is, vertoont Calvijns gedachtengang hier een treffende gelijkenis met de manier waarop wij hem in de *Institutie* het subjectieve en het objectieve aspect van de heilszekerheid bijeen hoorden houden.

Recapitulerend valt te zeggen dat Calvijn niet dikwijls maar wel beslist het onderscheid markeert tussen echt en vals geloof, en dat hij op dit punt aanspoort tot een zelfbeproevende reflectie aan de hand van vooral innerlijke kentekenen van het geloof, maar dat hij er zich voor wacht om deze introspectie ook een functie toe te kennen wanneer de grond van de heilszekerheid in het geding is. De heilszekerheid rust niet op de zekerheid omtrent de oprechtheid van eigen geloof, maar op de betrouwbaarheid van de belofte. De vraag of deze heilszekerheid ook subjectief waarachtig is, wordt beslist door de innerlijke verworteling in Christus, met andere woorden door het innerlijk beoefende, maar niettemin extraverte geloof zelf. Van deze subjectieve oprechtheid mag men zeker zijn, wanneer men in vrijmoedig en hartgrondig vertrouwen zeker is van het in Christus gelegen heil. In hoofdzaak beweegt Kohlbrugge zich in dezelfde lijn. Ook bij hem treffen wij de duidelijke onderscheiding aan tussen waar geloof en schijn geloof, alsook het appèl tot zelfbeproeving aan de hand van kenmerken. Evenmin als Calvijn ziet Kohlbrugge de heilszekerheid tot stand komen via de reflectie. Twee verschillen doen zich echter voor. Ten eerste legt Kohlbrugge bij de normering van het oprechte geloof het hoofdaccent niet zozeer op het gehalte van de innerlijke ervaring, als wel op de gestalte van de praktische levens-

²¹⁸ Ib.

²¹⁹ Vgl. W. Krusche, o.c., 254.

²²⁰ *C O* 40, 281.

²²¹ De genitief betreft o.i. een *genitivus explicativus* (de levende wortel, te weten vroomheid en geloof). Een parallel van deze gedachte komt voor in *C O* 46, 408 (Serm. Luk. 2:35), waar Calvijn de vraag beantwoordt, hoe ons geloof vast kan zijn. 'Gij moet ingeworteld zijn in Jezus Christus (...). Onze vastheid ligt in de diepte (...), want christenen hebben hun verborgen wortel, en hun fundament ligt onder de oppervlakte'.

wandel. Ten tweede, terwijl in Calvijns oeuvre de oproep tot zelfbeproeving sporadisch opklinkt, horen wij dit appèl in Kohlbrugge's geschriften minder zelden, al is het ook daar niet dominant.

De volgende kwestie die onze aandacht vraagt is deze, of Calvijn gebruik maakt van de *sylogistische methode*. W. Niesel ontkent het: 'Calvin lehrt nirgends den Syllogismus practicus'²²². Wel is het volgens Niesel zo, dat Calvijn zijn roomse oponenten incidenteel toegeeft, dat de syllogismus een zekere waarde heeft, 'wenn uns zuvor und gleichzeitig die Verheissung vollgenugsam der Güte Gottes vergewissert'. Maar Niesel voegt eraan toe: 'Zum Schlusze hebt er dieses Zugeständnis fast wieder ab'²²³. Hij is zelfs van gevoelen dat Calvijn het grote gevaar van de sylogistische methode duidelijk onderkent²²⁴.

Andere onderzoekers stemmen met Niesels betoog in, voor zover hij articuleert dat Calvijn de zekerheid primair aan de belofte ziet ontspringen, maar willen daarbij toch sterker honoreren, dat hij het waarnemen van de goede werken een functie toekent in de heilszekerheid. Dit betreft dan geen primair funderende, maar een secundair bevestigende functie²²⁵. Deze genuanceerde visie klopt met de documenten. Calvijn maakt duidelijk onderscheid tussen het fundament van de heilszekerheid en de bevestiging ervan. Dit blijkt uit zijn commentaar op 1 Johannes 3:14: 'Want hoewel door alle genadegaven van God, als door hulpmiddelen [*adminiculis*], het geloof bevestigd wordt, toch houdt het geloof niet op, zijn fundament te hebben in Gods barmhartigheid alleen (...). Nadat zo het geloof in Christus gefundeerd is, kunnen er sommige dingen bijkomen [*accidere*], die het geloof helpen. Het rust intussen nochtans in Christus' genade alleen'²²⁶. En bij vers 19 tekent hij aan: 'En waarlijk, wij weten uit niets anders dat wij Gods kinderen zijn dan daardoor, dat Hij door Zijn Geest aan onze harten verzegelt Zijn genadige aanneming tot kinderen, en dat wij daarvan het stellige onderpand, ons in Christus aangeboden, door het geloof omhelzen [*amplectimur*]. De liefde is dus een toevoeging of ondergeschikt hulpmiddel [*accessio vel adminiculum inferius*] tot stut van het geloof, maar niet tot fundament waarop het rust'²²⁷.

Dezelfde gedachte verwoordt Calvijn in de *Institutie*. Het vaststellen van ons heil geschiedt uitsluitend met het oog gericht op Gods goedheid, zonder acht te slaan op onze werken. Maar 'wanneer het geweten zo gefundeerd, opgericht en bevestigd is [*fundata, erecta, stabilita*], wordt zij ook bevestigd [*quoque stabilitur*] door het

²²² Niesel, 'Syllogismus practicus?', in *Aus Theologie und Geschichte der reformierten Kirche*, Festgabe für E.F. Karl Müller, 171.

²²³ Ib. Vgl. Niesels *Die Theologie Calvins*, 167, waar hij nog beslister formuleert, nl. dat Calvijn tenslotte zijn concessie 'eigentlich' weer terugneemt.

²²⁴ Id., 173.

²²⁵ Zie K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II/2*, 367f.f.; L. van der Zanden, *Praedestinatie. Onze verkiezing in Christus*, 117v.v.; J. van Genderen, *Het practisch syllogisme. De sluitrede des geloofs*, 5v.v.; J. de Boer, o.c., 39; G.C. Berkouwer, *De verkiezing Gods*, 350v.v.; C. Graafland, *Zekerheid*, 48v.v.; C. Graafland, 'Van syllogismus practicus naar syllogismus mysticus', in o.c., 106v.v.; K. Exalto, o.c., 45v.v.; J.R. Beeke, o.c., 73-78. Onder hen is het vooral de laatste die, zij het onder voorbehoud, met een zekere nadruk betoogt dat de *syllogismus* bij Calvijn voorkomt (74). Barth schrijft: 'Ich halte es nicht für möglich (...) zu leugnen, dass das, was man später den *Syllogismus practicus* genannt hat, in der Sache schon ein Element der Theologie Calvins selbst gewesen ist' (id., 369). Graafland - althans in zijn laatstgenoemde publicatie - en Exalto achten het niet juist, Calvijn het gebruik van de sylogistische methode toe te schrijven.

²²⁶ *CO* 55, 339.

²²⁷ Id., 341v.

beschouwen van de werken, namelijk voor zover zij getuigen zijn dat God in ons woont en regeert²²⁸. De goede werken zijn tekenen [*signa*] van Gods welwillendheid jegens ons, om het geloof te schragen²²⁹. C. Graafland brengt het op deze formule, dat de levensvernieuwing voor Calvijn geen fundamenteel, maar een 'signi(fi)catief karakter draagt²³⁰. Het luistert hier voor Calvijn nauw. Want even verderop verklaart hij dat onze zielen alleen geschraagd worden door Gods genadige aanneming. De gaven die Hij daarna schenkt, moeten wij zo vastknopen [*subnectere*] aan deze oorzaak, dat zij haar in geen enkel opzicht te kort doen²³¹. Zodra de werken iets verdienstelijks wordt toegeschreven, wordt niet alleen Gods lof, maar ook de heilszekerheid te niet gedaan²³².

Met Graafland is te zeggen dat Calvijn 'nergens de constructie van de syllogismus in formele zin hanteert. Wij vinden haar wel in de scholastische theologie vóór Calvijn, en zij keert weer terug in de gereformeerde theologie ná Calvijn, die opnieuw van de scholastieke methode gebruik maakt (...). Dit systematiserende denkklimaat is bij Calvijn (nog) niet te vinden'²³³. Men kan volgens Graafland 'niet verder gaan dan te zeggen, dat Calvijn in zijn geloofsbeschouwing een volwaardige plaats geeft aan de heiliging als vernieuwing van het leven in al zijn facetten, en dat deze ook haar plaats krijgt in verband met de geloofszekerheid, omdat deze erdoor wordt bevestigd en versterkt'. De syllogistische reflectie is bij Calvijn echter niet te vinden²³⁴. Bij hem vormt niet de reflexieve weg van het syllogisme, maar de in geloof ontvangen en door de Geest in het hart verzegelde Evangeliebelofte het constitutieve element van de heilszekerheid²³⁵.

De *syllogismus mysticus* komt bij Calvijn evenmin voor. Overigens wijst Graafland er met recht op dat het een vertekend beeld oplevert, wanneer men wel aandacht heeft voor de momenten waarop Calvijn een geloofsversterkende functie toekent aan de werken, maar niet of nauwelijks voor de momenten waarop hij de innerlijke geloofservaring normatief acht. Op dit laatste ligt echter juist Calvijns hoofddaccent. 'Komt de levensheiliging naar buiten een secundaire, bijkomstige betekenis toe in verband met de geloofszekerheid, de innerlijke geloofsbeleving en de vernieuwing van het hart staan bij Calvijn in dit verband veel meer centraal'²³⁶. Wij hebben gezien dat dit inderdaad het geval is, althans in zoverre, dat de subjectieve geloofservaring het

²²⁸ O S IV, 236 (*Inst.* III, 14, 18).

²²⁹ Id., 237 (*Inst.*, ib). Vgl. id., 238 (*Inst.* III, 14, 20), waar de werken *vocationis signa* heten.

²³⁰ Graafland, *Zekerheid*, 50.

²³¹ O S IV, 239 (*Inst.* III, 14, 21).

²³² Ib. (*Inst.* III, 15, opschrift).

²³³ Graafland, 'Van syllogismus practicus naar syllogismus mysticus', in o.c., 107. In zijn dissertatie - 15 jaar eerder verschenen - komt Graafland materieel tot dezelfde interpretatie, maar formuleert hij, dat 'Calvijn wel de syllogismus practicus kent', echter zonder daardoor het *sola fide* en de geloofszekerheid in gevaar te brengen (*Zekerheid*, 50v.).

²³⁴ Ib. Van een ander gevoelen is J.R. Beeke, o.c., 74-78. Beeke vindt dat Calvijn 'does not hesitate at times to place this secondary assurance (sc. from the effects of grace) into the mold of the *syllogismus practicus*' (74). Beeke adstrueert dit echter met citaten die niet overtuigen. Integendeel, juist de 'mold' (vorm) van de syllogistische methode ontbreekt o.i. Beeke noemt het gebruik van de *syllogismus practicus* 'infrequent and substantive' in Calvijns theologie. Maar hij tekent er wel bij aan, dat dit 'never draws attention away from Christ to an alternate foundation of assurance' (76). 'In sum, Calvin teaches the *syllogismus practicus* at least implicitly, and at most embryotically. And always he pulls it under the umbrella of Reformation principles - sola scriptura, sola fide, sola gratia; break one of these principles in teaching the *syllogismus practicus*, and the whole concept becomes a curse instead of a blessing' (78).

²³⁵ Graafland, 'Van syllogismus practicus', 112. Vgl. K. Exalto, o.c., 48: 'Bij Calvijn is de geloofszekerheid dus niet een indirecte, niet een zekerheid via de omweg van het vaststellen van kenmerken'.

²³⁶ Id., 108.

beslissende criterium vormt voor de echtheid van het geloof ²³⁷. Op grond hiervan zou men kunnen stellen dat Calvijns denkbeelden meer wijzen in de richting van de *sylogismus mysticus* dan in die van de *sylogismus practicus*. Niettemin dienen wij Calvijn noch de een noch de ander toe te schrijven: de praktische sluitrede niet, omdat de reflectie op de werken voor de heilszekerheid niet constitutief, maar slechts bijkomend van betekenis is, de mystieke sluitrede niet, omdat de reflectie op de innerlijke ervaring wel uitsluitend geeft over de authenticiteit van het geloof, maar geen basis vormt voor de heilszekerheid.

Zoals Kohlbrugge kent ook Calvijn een beroep op de werken, dat zich voltrekt in de confrontatie met valse beschuldigers. Het betreft een betuigen van het eigen gelijk, in een zaak waaromtrent men een goed geweten heeft voor God. Gedwongen [*coactus*] door de laster van goddelozen, mag men eigen trouw en oprechtheid, waarvan men weet dat zij God behagen, tegen iedere vervloeking van mensen staande houden ²³⁸. Met nadruk tekent Calvijn aan dat het hierbij niet gaat om een aanmatiging tegenover de volmaakte God, maar om een verdediging van eigen recht tegenover kwaadaardige mensen ²³⁹.

Wij menen te kunnen stellen dat Kohlbrugge ook betreffende de kwestie van het syllogisme in hoofdzaak met Calvijn overeenstemt. Ook Kohlbrugge hanteert de sluitrede niet. Ook voor hem is het fundament van de heilszekerheid louter buitenwaarts gelegen. Toch is er ook van discrepantie sprake. Dat de werken een secundaire ondersteunende functie hebben voor de heilszekerheid, zegt Kohlbrugge Calvijn niet na. Hij kent de werken alleen betekenis toe als criterium van het echte geloof.

De grond van de heilszekerheid vindt het geloof ook volgens Calvijn in Gods genadige belofte. Daarop berust het geloof eigenlijk [*proprie*]²⁴⁰. Ofschoon Calvijn naar wij vernamen de gave der wedergeboorte - in de zin van de totale levensvernieuwing - als secundaire bevestiging ten volle honoreert, kan zij niet de eigenlijke basis van de vrijmoedigheid zijn. Omdat de wedergeboorte in dit vlees [*in hoc carne*] altijd onvolmaakt blijft, bevat zij veeleer een veelvuldige stof tot twijfel ²⁴¹. Het geloof moet zijn grond hebben buiten de mens, in het getuigenis dat God in de belofte Zelf van Zijn goedheid verleent. Daarom is het geloof evenzeer van het Woord afhankelijk als een vrucht van haar wortel ²⁴². Calvijn acht het zeker dat het geen vastheid vindt, tenzij het verankerd ligt in Gods beloften ²⁴³. Weliswaar omhelst het geloof het totale Woord, maar het krijgt toch eerst stabiliteit wanneer het is gekomen tot de genadige belofte ²⁴⁴. Bij de belofte begint het geloof toch eigenlijk, daarop rust het, daarin eindigt het ²⁴⁵.

In zijn definitie spreekt Calvijn van 'de genadige belofte in Christus'²⁴⁶. Met dit 'in Christus' bedoelt hij tot uitdrukking te brengen, dat de beloften in Christus ja en

²³⁷ Vgl. id., 112.

²³⁸ O S IV, 268 (*Inst.* III, 17, 14).

²³⁹ Ib. Vgl. C O 31, 180 (comm. Ps. 18:21).

²⁴⁰ O S IV, 39 (*Inst.* III, 2, 29).

²⁴¹ Id., 220 (*Inst.* III, 13, 5).

²⁴² Id., 40 (*Inst.* III, 2, 31).

²⁴³ C O 23, 176 (comm. Gen. 12:1): *Nam certum est fidem non constare, nisi fundata sit in Dei promissionibus.*

²⁴⁴ O S IV, 40 (*Inst.* III, 2, 30).

²⁴⁵ Id., 39 (*Inst.* III, 2, 29): *Proprie tamen a promissione incipit, in ipsa constat, in ipsam desinit.*

²⁴⁶ Id., 16 (*Inst.* III, 2, 7).

amen zijn (2 Kor. 1:20)²⁴⁷. In zijn commentaar op dit woord van Paulus schrijft hij, dat wij de wijze waarop Gods beloften in Christus ja en amen zijn, het beste verstaan, wanneer wij ons de vrucht van Zijn dood en opstanding voor ogen stellen. Daarin zijn de beloften tot vervulling gekomen ²⁴⁸. Het is om deze reden dat Calvijn het geloof grondvest op de belofte. Iedere belofte is een betuiging [*testificatio*] van Gods liefde, welke liefde in Christus zetelt en rust. Daaruit leidt Calvijn af dat wij de ogen moeten slaan op Christus, zo dikwijls ons enige belofte wordt aangeboden ²⁴⁹. Christus is er het onderpand alsook het fundament van ²⁵⁰. De grond van de heilszekerheid, zoals Calvijn haar beschrijft, kan men daarom met evenveel recht Christus Zelf noemen. In de belofte gaat het immers om Hem. Daarom moet het geloof op Hem zien, van Hem afhangen en in Hem rusten en besloten zijn ²⁵¹. Het vindt zijn totale vastigheid [*totam stabilitatem*] in Christus ²⁵². Op dit punt is er sprake van een duidelijke consensus tussen Calvijn en Kohlbrugge.

Van wezenlijke betekenis in Calvijns beschouwingen over de zekerheid van het geloof is de notie van het *testimonium Spiritus Sancti* (getuigenis van de Heilige Geest), door hem ook wel aangeduid als *obsignatio* (verzegeling)²⁵³. Het grote belang dat Calvijn hecht aan dit eigen werk van de Geest, blijkt al aanstonds uit zijn geloofsdefinitie. Daarin wordt weliswaar de belofte als de grond der zekerheid aangeduid, maar meteen nadrukkelijk verklaard dat deze belofte door de Heilige Geest aan ons verstand wordt geopenbaard [*revelatur*] en in ons hart wordt verzegeld [*obsignatur*]. Terecht schrijft C. Graafland: 'Dit verlichtende en verzegelende werk van de Geest in ons verstand en hart behoort dus mede tot het *wezen* van het geloof en dus ook van de geloofszekerheid'²⁵⁴. Hiermee is niets te veel gezegd. Omdat - zo verklaart Calvijn, met een verwijzing naar Efeze 1:13 - het gebrek aan vertrouwen des harten zo groot is, fungeert de Geest als een zegel [*sigilli vice fungitur*], om juist die beloften in onze harten te verzegelen [*obsignandas*] waarvan Hij de zekerheid eerst in ons verstand heeft ingedrukt, en is Hij tot pand [*arrahae*] om die te bevestigen en vast te maken [*confirmandas et constituendas*]²⁵⁵.

In zijn commentaar op Efeze 1:13 schrijft Calvijn in dezelfde geest: 'Waarachtig [*vera*] is dus de overtuiging die de gelovigen hebben aangaande Gods Woord, hun heil en heel de dienst aan God [*tota religione*]. Deze overtuiging stamt niet uit de waarneming van het vlees [*sensu carnis*], niet uit menselijke of filosofische overleggingen [*rationibus*], maar uit de verzegeling van de Geest, Die hun gewetens zozeer

²⁴⁷ Id., 42 (*Inst.* III, 2, 32).

²⁴⁸ C O 50, 23 (comm. 2 Kor. 1:20).

²⁴⁹ O S IV, 43 (*Inst.* III, 2, 32).

²⁵⁰ Aang. in H. Schützeichel, o.c., 165.

²⁵¹ C O 51, 200 (comm. Ef. 4:13): *Nam in ipsum solum respicere debet fides, ab illo pendere, in illo quiescere et concludi.*

²⁵² O S IV, 9 (*Inst.* III, 2, 1). Vgl. W. Krusche, o.c., 257; K. Exalto, o.c., 32; C. Graafland, 'Waarheid in het binnenste', in o.c., 54.

²⁵³ S. van der Linde, *Leer H. Geest*, 77v.; J. de Boer, o.c., 31; C. Graafland, 'Van syllogismus practicus naar syllogismus mysticus', in o.c., 110; H. Schützeichel, o.c., 168f.; K. Exalto, o.c., 33-35; J.R. Beeke, o.c., 70. Beeke schrijft dat 'in Calvinian thought the witness of the Spirit is deemed essential for personal assurance in the life of the believer'.

²⁵⁴ Graafland, 'Waarheid in het binnenste', in o.c., 58. Zie ook W. van 't Spijker, *De verzegeling met de Heilige Geest*, 67v.: de verzegeling is geen toevoeging aan of bekroning van het geloof, maar wezenlijk voor het geloof. Eerst 'in later tijd' maakt men van geloof en verzegeling twee afzonderlijke daden. Dit gebeurt bijv. bij H. Zanchius (id., 84v.).

²⁵⁵ O S, IV, 47 (*Inst.* III, 2, 36).

verzekerd maakt, dat Hij alle twijfel opheft²⁵⁶. Ook hier attendeert Calvijn op de tweevoudige werking [*duplex effectus*] van de Geest, namelijk de verlichting van het verstand en de bevestiging van het hart. De kennis [*notitia*] noemt hij het begin [*initium*] van het geloof, terwijl hij de voleinding [*consummatio*] ervan omschrijft als de vaste overtuiging [*persuasio*] die geen enkele twijfel toelaat. Dat de Geest het onderpand is, betekent voor Calvijn dat de beloften voor ons, wanneer wij de Geest ontvangen hebben, rechtsgeldig [*ratas*] zijn, zodat wij niet behoeven te vrezen dat zij teruggenomen worden²⁵⁷.

Op de vraag wie het subject van de verzegeling is geeft Calvijn evenmin een eenduidig antwoord als Kohlbrugge. Nu eens noemt hij de Geest Zelf de auteur²⁵⁸, dan weer spreekt hij van God, Die *door* Zijn Geest [*per Spiritum suum*] ons het getuigenis geeft²⁵⁹. Ook inzake het object van de verzegeling bespeuren wij bij Calvijn dezelfde tweesporigheid als bij Kohlbrugge. In de *Institutie* en in het commentaar op Efeze 1:13 is het zoals wij vernamen de belofte die verzegeld wordt²⁶⁰, maar in het commentaar op Efeze 4:30 zijn het de gelovigen die God met Zijn Geest verzegelt²⁶¹. Kennelijk ziet ook Calvijn het zo, dat God (door) de Heilige Geest de gelovige verzegelt *door* in het hart de beloften te verzegelen. Zelf zegt Calvijn dit met zoveel woorden. Vlak na elkaar formuleert hij, dat God door de Geest óns bevestigt, alsook dat het het ambt van de Heilige Geest is om in ons vast te maken [*confirmare*] wat God in Zijn Woord belooft²⁶².

Een volgende overeenkomst met Kohlbrugge is dat ook Calvijn het dubbele aspect van de verzegeling honoreert, namelijk het subjectieve en het objectieve. Dit wordt duidelijk wanneer hij schrijft dat het woord verzegelen niet alleen kan worden uitgelegd als de bevestiging van het heil aan de gelovigen, maar ook in deze zin, dat God als het ware Zijn merkteken [*quasi notam suam*] in ons afdrukt, om allen die hij zo gemerkt [*signatos*] ziet, onder Zijn kinderen te rekenen²⁶³.

Ons is inmiddels wel duidelijk geworden dat dit verzegelende werk van de Geest voor Calvijn van vitale betekenis is. Het is zonder twijfel constitutief voor de heilszekerheid. Toch lijkt het ons niet verhelderend om het met J.R. Beeke aan te merken als de *grond* van de zekerheid²⁶⁴. Wanneer hij het eerder, met R. Letham, 'the root cause' ervan noemt, is daar geen enkel bezwaar tegen. Hiermee is veeleer adequaat aangeduid wat Calvijn bedoelt, namelijk dat de geloofszekerheid van een 'pneumatic nature' is²⁶⁵. Maar de formulering 'ground of assurance' achten wij misverstand-

²⁵⁶ C O 51, 153.

²⁵⁷ Ib. Vgl. W. Balke, 'Calvijn en de Pinksterprediking', in J. van Oort e.a. (red.), *Verbi Divini Minister*, 39v. Zie voor de verzegelende functie van de sacramenten, W. van 't Spijker, o.c., 76-79.

²⁵⁸ Behalve op de reeds geciteerde plaatsen, ook C O 50, 62 (comm. 2 Kor. 5:5).

²⁵⁹ C O 50, 24 (comm. 2 Kor. 1:21) Zo ook C O 51, 212 (comm. Ef. 4:30): *Quia ergo Spiritu nos suo Deus obsignavit (...)*.

²⁶⁰ Zo ook C O 50, 24 (comm. 2 Kor. 1:22) en C O 50, 62 (comm. 2 Kor. 5:5).

²⁶¹ C O 51, 212.

²⁶² C O 50, 24 (comm. 2 Kor. 1:21).

²⁶³ C O 51, 212 (comm. Ef. 4:30).

²⁶⁴ Beeke, o.c., 72. C. Graafland, 'Waarheid in het binnenste', in o.c., 60, valt deze stelling in zoverre bij, dat hij haar 'inderdaad mogelijk' acht, al maakt hij meteen het voorbehoud, dat 'met volle nadruk eraan moet worden toegevoegd, dat deze Geest de Geest van Christus is en dat de Geest in Zijn verlichtend en verzegelend werk niets anders doet dan Christus in en aan het hart brengen, zodat de gelovige in Hem rust vindt voor zijn ziel'. O.i. is dit het voorbehoud dat Beeke zelf al maakt (o.c., 71).

²⁶⁵ Id., 70.

wekkend. Mogelijk is Beeke associatief tot deze beeldspraak gekomen, via de gedachte van de wortel-oorzaak, en wil hij ermee zeggen dat de zekerheid ontspringt aan de "wortelgrond" van de verzegeling. Dan verstaat hij onder het begrip grond dus niet het fundament waarop de zekerheid vaststaat, maar de bron waaruit zij ontstaat. De omschrijving die hij van deze 'ground of assurance' geeft, wijst inderdaad duidelijk in deze richting: 'In short, Calvin's primary ²⁶⁶ ground of assurance is this: The Holy Spirit, by working the miracle of faith in the believer, reveals to him that God is a propitious Father in the promise of His Word also for him by viewing the believer in the contents (sc. Jesus Christ) for himself'²⁶⁷. Nog afgezien van het feit dat de formulering als zodanig naar ons besef weinig Calvijns aandoet, stellen wij vast dat het in strijd is met Calvijns eigen verklaringen, om op deze manier de *grond* der zekerheid te omschrijven. De term grond vult Calvijn, zoals wij zagen, in als fundament, en dan doelt hij daarmee niet op het applicatieve werk van de Geest, maar reserveert hij deze term voor Christus en de belofte.

Het lijkt ons voor een zuivere weergave van Calvijns gevoelens gewenst om de termen grond en oorzaak duidelijk te onderscheiden ²⁶⁸. Beeke doet dit niet. Terwijl hij voorgaande de grond te beschrijven, heeft hij het in werkelijkheid over de oorzaak die ertoe leidt dat het geloof zijn zekerheid vindt op de fundering van Gods belofte in Christus. De zaak die Beeke weergeeft is conform Calvijns intentie. Maar dan dient men ook de terminologie zuiver, dat wil zeggen in Calvijns geest te houden. Het is volgens Calvijn *door* het innerlijke, verzegelende werk van de Geest, dat wij onze bodemvastheid vinden buiten onszelf, namelijk in Christus, Die wij in de belofte ontmoeten ²⁶⁹. Hiermee pleiten wij voor onderscheiding, niet voor scheiding. Geest en belofte behoren bijeen. Stellig heeft C. Graafland gelijk, wanneer hij onderstreept dat het volgens Calvijn niet zonder meer de belofte, maar de door de Geest verzegelde belofte is, waarop de heilszekerheid steunt ²⁷⁰. Calvijns geloofsdefinitie laat hierover geen misverstand bestaan. Maar dat neemt niet weg dat Calvijn de grond omschrijft als : de belofte-door-de-Geest-verzegeld, en niet als: het werk van de Geest ²⁷¹. Dat het pneumatologische moment voor Calvijn wezenlijk tot het geloof en tot het heil zelf behoort, lijdt geen twijfel. Alleen, hij noemt het niet het fundament waarop het geloof vaststaat, maar de werkzaamheid waardoor de Geest ons op het belofte-fundament vastmaakt. Inhoudelijk denkt Kohlbrugge er niet anders over.

²⁶⁶ Naast deze primaire grond wil Beeke spreken van een reflexieve 'subordinate means of assurance by the Spirit' (id., 72).

²⁶⁷ Id., 72.

²⁶⁸ Wij sluiten ons op dit punt aan bij S.P. Dee, o.c., 126v.; W. Krusche, o.c., 247; C. Graafland, *Zekerheid*, 40 (vgl. echter noot 271).

²⁶⁹ Vgl. W. van 't Spijker, 'Extra nos' en 'in nobis' bij Calvijn in pneumatologisch licht, in *Th. Ref.* XXXI (1988) 286v., 291.

²⁷⁰ Graafland, 'Waarheid in het binnenste', in o.c., 58.

²⁷¹ Wij vinden het dan ook bezwaarlijk met Calvijns intentie te rijmen, wanneer Graafland, o.c., 60, zegt, het nodig te vinden niet alleen Christus als de grond van het geloof te zien, maar 'ditzelfde ook te zeggen van de Geest'. Het ontgaat ons niet dat hij tot deze gedachte komt juist vanuit de overweging dat Christus en de Geest een eenheid vormen. Naar onze opinie geeft Calvijn echter aan deze eenheid toch een andere invulling. Christus en de Geest zijn één, maar binnen deze eenheid heeft zowel Christus als de Geest een eigen ambt. Christus legde in Zijn dood en opstanding de grond van de geloofszekerheid (zie bijv. comm. 2 Kor. 1:10), de Heilige Geest fundeert het geloof op deze grond. Calvijn weet dat Christus en de Geest één zijn, maar hij zegt over beiden niet hetzelfde. Zie voor een kritische reactie op Graaflands opstel, J. van Genderen, 'De heilszekerheid in samenhang met de rechtvaardiging en de heiliging', in J. van Genderen e.a. (red.), *Ten dienste van het Woord*, 121v.

Een opvallend verschil tussen Calvijn en Kohlbrugge is gelegen in de *frequentie* waarmee zij de verzegeling van de Heilige Geest releveren. Terwijl Calvijn dit veelvuldig doet ²⁷², is Kohlbrugge er spaarzaamelijk mee. Toch dient men zich op dit verschil niet te verliezen. Het is formeel van aard. Want ofschoon Kohlbrugge, zoals wij in hoofdstuk II al merkten, de Heilige Geest veel minder vaak dan Calvijn expliciet ter sprake brengt, is toch ook voor hem alle geloofs zekerheid pneumatologisch van herkomst. Materieel doet zich deze belangrijke overeenkomst voor, dat zowel Calvijn als Kohlbrugge de verzegeling constitutief achten voor het geloof. Zij beschouwen het bevestigende werk van de Geest niet als een facultatief extra of als een uitzonderlijk sluitstuk in het geloofsleven, maar zij achten het aan alle ware geloof eigen ²⁷³. Dat er volgens Kohlbrugge sprake is van een verzegeling die 'bovendien' plaats vindt in de aanvechting, is een notie die voor zover ons bekend, zo bij Calvijn niet voorkomt. Wel kent hij de daaraan verwante gedachte, dat de aanvechtingen uitlopen op de zekerheid van het vertrouwen ²⁷⁴. Wat wij voorts bij Calvijn evenmin aantreffen, is het door Kohlbrugge gekoesterde denkbeeld dat de verzegeling een dynamisch, voortgaand gebeuren is. Hiermee is echter niet gezegd dat Calvijn een statische opvatting over de verzegeling huldigt. Het feit dat hij haar inherent acht aan het geloof en niet beschouwt als een toegift, wijst in een andere richting. Maar hij spreekt zich over deze kwestie, naar ons weten, niet expliciet uit.

Wij sluiten onze beschouwing over Calvijn af met te vragen naar zijn visie op de *aard* van de geloofs zekerheid. Dat de zekerheid aan het geloof eigen is, staat voor Calvijn vast ²⁷⁵. Zodra ook maar de minste druppel geloof in onze harten is ingedruppeld, beginnen wij reeds het vriendelijke, lieflijke en ons goedgunstige gelaat van God te aanschouwen, weliswaar uit de verte en op afstand, maar toch met een zo zekere blik [*certo intuitu*], dat wij weten, het ons allerminst in te beelden [*hallucinari*] ²⁷⁶. Met J.R. Beeke is te zeggen: 'Since faith takes its character from the promise on which it rests, faith takes to itself the infallible stamp of God's very Word, and hence possesses assurance in its very nature. Assurance, confidence, certainty, trust - such is the very essence of faith' ²⁷⁷. Maar evenveel recht van spreken heeft hij, wanneer hij verklaart dat volgens Calvijn 'assurance is often contested by doubt; trust in God is hedged about with fear' ²⁷⁸. Calvijn bedoelt namelijk naar eigen zeggen met de zekerheid van het geloof niet een zekerheid die door geen enkele twijfeling [*dubitatio*] geraakt wordt, en niet een gerustheid [*securitatem*] die door geen enkele bekommernis [*solicitudine*] wordt aangevallen. Veeleer hebben de gelovigen een voortdurende strijd [*certamen*] met hun eigen gebrek aan vertrouwen

²⁷² Zie S.P. Dee, o.c., 117.

²⁷³ Vgl. C. Graafland, id., 61. Terecht wijst Graafland er tegenover H. Schützeichel op dat weliswaar zowel Trente als Calvijn de zekerheid *bijzonder* noemen, maar dat het grote verschil is, 'dat volgens Trente deze bijzondere, geopenbaarde zekerheid alleen bij wijze van uitzondering aan gelovigen wordt geschonken, terwijl Calvijn stelt, dat zij *aan alle* (ware) gelovigen ten deel valt'. Deze openbaring is 'wel bijzonder, maar niet uitzonderlijk'. Vgl. id., 72.

²⁷⁴ O S IV, 31 (*Inst.* III, 2, 21).

²⁷⁵ Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 29.

²⁷⁶ O S IV, 29 (*Inst.* III, 2, 19). Vgl. de krasse, tegen Rome gerichte uitspraak in Calvijns commentaar op 2 Kor. 13:5, waar hij hen die er aan twifelen of zij Christus bezitten, verworpen [*reprobos*] noemt. Alleen dat geloof geldt als het echte, waarmee wij *stabilis constantique certitudine* in Gods genade rusten (C O 50, 151).

²⁷⁷ Beeke, o.c., 45. Terloops merken wij op dat Beeke hier de grond van de zekerheid gelegen ziet in de belofte.

²⁷⁸ Id., 49.

[*diffidentia*]²⁷⁹. Hij is van mening dat zij die over een geloof dromen dat geheel zonder vrees [*omni timore vacuum*] is, nog nooit hebben gesmaakt wat het ware geloof is ²⁸⁰. Gods kinderen hebben een dusdanig geloof, dat zij voortdurend bidden of de Heere hun ongelovigheid te hulp komt. Want het ongeloof is 'une maladie (...) enracinée en nostre nature'²⁸¹. In allen is met het geloof altijd het ongeloof [*incredulitas*] vermengd ²⁸². De geloofszekerheid is dus voor Calvijn evenmin als voor Kohlbrugge een statische verworvenheid, maar een dynamisch gebeuren. Hij weet dat de gelovigen een voortdurende strijd [*perpetuum certamen*] hebben met hun eigen wantrouwen [*diffidentia*]²⁸³. Het kan gebeuren dat wij door dat wantrouwen worden heen en weer geslingerd. Maar toch verzinken wij niet in de afgrond daarvan [*eius abyssum*]²⁸⁴. Want het geloof is als een palmboom die zich door alle moeiten heen omhoog heft ²⁸⁵. Calvijn verklaart deze spanning van zekerheid en twijfel uit de verdeling (*divisio*) van vlees en geest, waardoor wij eensdeels doorstroomd worden met Gods lieflijkheid, anderdeels wegens het besef van onze ellende door bitterheid worden benauwd ²⁸⁶. Wat betreft deze verklaring volgt Kohlbrugge hem overigens niet. Omdat Calvijn aan zijn verklaring echter niet de consequentie verbindt dat de zekerheid derhalve permanent tot onze beschikking staat, lijkt ons dit verschil in benadering niets af te doen aan de zakelijke overeenstemming.

Ofschoon het geloof van meet aan zekerheid in zich bergt, verhindert dit Calvijn niet om te spreken van een opwas in het geloof. Aanvankelijk is het nog bevangen met veel onwetendheid [*ignorantia*]. Maar langzamerhand [*paulatim*] verdwijnt die ²⁸⁷. Toch valt het op dat Calvijn niet spreekt over een ontwikkeling van onzekerheid naar zekerheid, maar over een vordering - hij gebruikt het woord *proficere* - van zekerheid naar des te méér zekerheid ²⁸⁸. Ook aan de fase van veel onwetendheid wil hij de zekerheid niet ontzeggen. Hij maakt in dit verband de vergelijking met iemand die door een klein venster van zijn gevangenis de zon ziet schijnen. Deze doet dat nog wel niet met vrije blik [*libero aspectu*], maar de glans die hij opvangt is toch niet twijfelachtig [*ambiguus*]²⁸⁹. Met C. Graafland is in te stemmen, wanneer hij schrijft: 'Een onderscheiding tussen toevluchtnemend en verzekerd geloof kent Calvijn dus niet'²⁹⁰. Ook het toevluchtnemend geloof is verzekerd van wat het gelooft, en het verzekerd geloof voltrekt zich altijd op de wijze van de toevlucht.

Naar ons oordeel geeft J.R. Beeke een voorstelling van zaken die aan Calvijn vreemd is, wanneer hij de spanning van zekerheid en twijfel mede verklaart uit de onderscheiding die deze zou aanbrengen tussen het ingeplante geloof en het beoefende geloof. Omdat het geloof - zo interpreteert Beeke - als zaad is ingeplant door

²⁷⁹ O S IV, 27 (*Inst.* III, 2, 17).

²⁸⁰ C O 23, 438 (comm. Gen. 32:6).

²⁸¹ C O 5, 444.

²⁸² O S IV, 12 (*Inst.* III, 2, 4).

²⁸³ Id., 27 (*Inst.* III, 2, 17). Vgl. K. Exalto, o.c., 41.

²⁸⁴ Id., 29 (*Inst.* III, 2, 18). Zie voor Calvijns gebruik van de term *abyssus*, W.J. Bouwsma, *John Calvin. A Sixteenth Century Portrait*, 131-188.

²⁸⁵ Id., 28 (*Inst.* III, 2, 17).

²⁸⁶ Id., 29 (*Inst.* III, 2, 18). Vgl. H. Schützeichel, o.c., 149-152.

²⁸⁷ Ib. (*Inst.* III, 2, 19).

²⁸⁸ Ib. Vgl. M. van Campen, o.c., 25v.

²⁸⁹ Id., 29v. (*Inst.* III, 2, 19).

²⁹⁰ Graafland, *Zekerheid*, 41.

de Geest, 'faith contains and retains the element of assurance'. Dat betekent: 'The sense or feeling of assurance increases and decreases with the rise and decline of faith's exercises, although the seed of faith can never change or fluctuate'²⁹¹. Beeke spreekt dan van 'assurance in embryo'. Zo zou er bij Calvijn sprake zijn van een zekerheid die alle gelovigen wel bezitten - embryonaal -, maar die zij niet altijd gevoelen en waarvan zij zich niet altijd bewust zijn. Deze constructie is echter stellig niet Calvijns. Terecht schrijft C. Graafland dat op deze manier 'een bepaalde geloofsweg in Calvijn wordt ingelezen, die misschien wel voor de latere ontwikkeling van het gereformeerde geloofsbegrip opgaat, maar die bij Calvijn (nog) niet is terug te vinden'²⁹². Volgens Calvijn is de zekerheid al vanaf het begin een bewuste zekerheid. Dit impliceert in geen geval dat het besef daarvan steeds even sterk is, noch dat zij ongeschokt verloopt. Maar dit wordt door Calvijn zelf niet verklaard uit het feit dat de zekerheid dan zou liggen te sluimeren, maar uit de ervaring dat zij wordt betwist en door de twijfel wordt besprongen vanwege de menselijke poverheid.

Hoe vruchtbaar Calvijn de dynamische spanning van geloof en verlegenheid acht - juist met het oog op de geloofszekerheid -, blijkt wanneer hij schrijft dat wij met grote verwerping van onszelf [*cum multa nostri deiectione*] op hebben te zien naar Gods kracht. Want niets wekt ons zozeer op om ons vertrouwen en de zekerheid van onze ziel [*certitudinem animi*] op de Heere te werpen, als wantrouwen jegens onszelf [*nostri diffidentia*] en benauwdheid, die ontstaat uit het bewustzijn van onze ellende²⁹³. Zo grenst ook Calvijn de geloofszekerheid af tegen de zelfverzekerdheid.

Concluderend valt te wijzen op een grote mate van affiniteit tussen Luther, Calvijn en Kohlbrugge. Gedrieën achten zij de zelfbeproeving aan de hand van kenmerken nodig om te komen tot de zekerheid omtrent de echtheid van het geloof, zij het dat Calvijn hierbij meer de nadruk legt op de norm van de innerlijke beleving, en Kohlbrugge meer op die van de levenswandel. In dit laatste staat Kohlbrugge dichter bij Luther dan bij Calvijn. Een verschil met beide reformatoren doet zich daarin voor, dat Kohlbrugge in tegenstelling tot Luther en enigszins vaker dan Calvijn tot zelfbeproeving oproept. De mogelijke achtergrond hiervan hebben wij voor zover het Luther betreft reeds toegelicht. Ten aanzien van Calvijn geldt dunk ons hetzelfde.

Een saillante overeenkomst is voorts dat Luther en Calvijn evenmin als Kohlbrugge de heilszekerheid tot stand zien komen langs de weg van de reflectie. Deze zekerheid is het geloof direct en wezenlijk eigen. In tegenstelling echter tot Kohlbrugge kennen zowel Luther als Calvijn de werken een secundaire, bevestigende functie toe in de heilszekerheid. Maar geen van drieën hanteren zij de methode van het syllogisme. De grond van de heilszekerheid is voor alle drie exclusief Gods belofte in Christus. Ofschoon Calvijn veel frequenter dan Luther en dan Kohlbrugge de verzegeling van de Heilige Geest ter sprake brengt, stemmen zij volledig overeen

²⁹¹ Beeke, o.c., 60. Ter adstruatie verwijst Beeke naar O S IV, 22 (*Inst.* III, 2, 12), waar Calvijn zegt dat, hoe zwak in de verkorenen het geloof ook is, nochtans het stempel [*sculptura*] van de Geest, Die het zegel en onderpand van hun aanneming is, nooit uit hun harten kan worden verwijderd. Het lijkt ons echter evident dat Calvijn met *eius sculptura* volstrekt niet denkt aan een geloofszaad, maar aan de verzegeling. Terzijde merken wij op dat de vertaling van A. Sizoo op deze plaats weliswaar grammaticaal niet onmogelijk, maar materieel niet gelukkig is. Hij vertaalt *eius sculptura* met 'het indruksel daarvan' (sc. van het geloof), terwijl de Latijnse zinsbouw er veeleer op wijst dat *eius* moet worden betrokken op de Geest.

²⁹² Graafland, 'Waarheid in het binnenste', in o.c., 67v., 80.

²⁹³ O S IV, 33 (*Inst.* III, 2, 23).

in de gedachte dat de Geest van beslissende betekenis is bij de totstandkoming van het geloof en zijn zekerheid. Wat de invulling van de verzegeling betreft heerst nauwe verwantschap tussen hen drieën. Hetzelfde geldt voor de aard van de zekerheid. Zij is alle echte geloof eigen, maar geen statisch bezit. Zij voltrekt zich in de spanning van geloof en ongelovigheid. De formele onderscheiding van geloofszekerheid en gevoelszekerheid hebben wij bij Luther en Calvijn evenmin aangetroffen als bij Kohlbrugge.

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

W. Teellinck

Voor Teellinck staat het vast dat het zaligmakend geloof zich van 'alle andere soorten des geloofs' onderscheidt door het vertrouwen. Dit vertrouwen omschrijft hij als 'een versekertheit des herten / steunende op de beloften Gods / die inden Euangelio geopenbaert zijn / welcke een Christen heeft / dat alle zijne sonden om Christi wille / vergeven zijn'²⁹⁴. Het 'gheloovich gemoet' neemt de beloften aan 'als ofte die in 't bysonder geseyt waren tot hem selven'²⁹⁵. Toch gaat het in dit verzekerde beloftegeloof niet zo rechtstreeks toe als het hier op het eerste gezicht lijkt. Teellinck vervolgt namelijk met te verklaren, dat deze toeëigening van de beloften echter 'niemant waerlijcx doen en can tot sijnen trooste / dan die naervolghens de conditien der belofte des Euangeliums / hem selven waerlijcx eeniger maten soo gestelt vindt / gelijk dan die ons beschreven werden te moeten zijn / aenden welcken de Heere God in zijn woort betuycht / dat de Heere Christus toe-behoort'²⁹⁶. Omdat hier zeer veel 'aen ghelegen is / ende seer veel in ghemist (sc. gedwaald) wert', wil Teellinck nu 'cortelijck aen-wijzen' hoe deze toeëigening 'beleyt wert'.

Door de 'heymelijcke werckinge des Gheestes' begint de overtuigde zondaar 'uyt hem selven ghedreven te worden' en te 'hyghen' naar Christus. 'By maniere van spreken' stijgt hij op tot de hemel en 'reckt en streckt zijn ziele uyt / so verde ende wijt datse Christum aengrijpt', door te steunen op de beloften Gods²⁹⁷. Wat is nu precies deze 'bysondere werckinge der gelooviger ziele'? Dit, dat de zondaar Christus 'leydt aen zijn eygen gewont herte / door dese gheloovighe / ende op de beloften Godts steunende sluyt-redene / aldus: Alle die daer over hare sonden verslagen ende bedroeft zijn (seyt d'arme sondaer) die sich van hare sonden bekeeren / ende haer salicheyt inden Heere Christo alleene soeken / aen dien is de Heere Christus met alle zijne verdiensten belooft / dien behoort hij toe / ende diens Salichmaker is hij'²⁹⁸. Wanneer dit 'door d'oprechte ondersoeckinghe der ghelegentheit des herten / neffens den worde des Heeren' is vastgesteld, spreekt de ziel: 'maer ick vinde door Gods genade / dit in my gewrocht'. Zo besluit de ziel 'ten lesten', steunend op de

²⁹⁴ *Huys-boeck*, 100. Vgl. *De Toetsteen des Geloofs*, 427, waar Teellinck het de aard van het geloof noemt, 'dat het ons doet geheel en al (...) uit ons selven gaen / en ons geheelick werpen op de genade en barmhertigheydt onses Godts uitgestreckt in Christo Jesu onsen Heere / om door hem behouden en saligh gemaect te worden' (vgl. inz. ook id., 448). Zie eveneens *Den Christelicken Leytsman*, 85v.

²⁹⁵ Id., 101.

²⁹⁶ Ib.

²⁹⁷ Id., 101v.

²⁹⁸ Id., 102.

onbedrieglijke beloften: 'Soo is dan de Heere Christus met alle zijne verdiensten oock my belooft / soo behoort my dan de Heere Christus oock toe / soo is hy dan oock ghewisselijcken mijnen / jae mijnen eygen Salichmaker'. Teellinck noemt dit een 'geloovige / ende op Gods belofte inden Euangelio geopenbaert vaststeunende sluyt-redene'²⁹⁹. Wie zo, steunend op de belofte, Christus aanneemt 'navolghens de voorgemelde sluyt-redene', diens gemeenschap met Hem is 'soo vast ende gewis / als de beloften Gods selve zijn / welcke wederom soo vast ende sterck zijn / als God selve is / die die ghemaect heeft'³⁰⁰. C. Graafland typeert deze syllogistische methode als volgt: 'Het Woord is de bron en de norm, de ziel is het controleterein'³⁰¹.

Teellinck ziet dus de heilszekerheid ontstaan via de zelfreflectie. Het motief hiertoe is zijn overtuiging dat alleen die zondaren de belofte toekomt, die van hun 'sonden bekeert' zijn ³⁰². Anders heeft men niet het oprechte geloof, doch 'alleene eenen ydelen waen des gheloofs', een bedrog dat 'seer ghemeyn is onder den naemdraghenden gereformeerden Christenen'³⁰³. Al degenen die Christus wel aannemen, maar dit niet doen 'navolghens het voorgaende bescheet', laten zich 'door een stercke inbeeldinge harer herssenen / ofte spokerie des Satans' er wel op voorstaan in Hem te geloven, maar zij missen de kracht ³⁰⁴. Daarom vermaant Teellinck: 'En gheeft uwe ziele gheen ruste / tot dat ghy dadelijck (sc. daadwerkelijk) bevindet / dat ghy die conditien in u hebt / ende in sulcken staet zijt / als die ghene wesen moeten / die daer op goeden gronde soudon moghen vertrouwen / dat sy waerlijckx den Heere Jesum Christum wel aen-ghenomen hebben'³⁰⁵. Alleen wie zich 'door de cracht Christi bekeert voelet', kan besluiten dat Christus de zijne is ³⁰⁶.

Nu voelt Teellinck aan dat hier een moeilijkheid schuilt. Ook om zich te bekeren heeft men immers geloof in Christus nodig. Hij zegt hieromtrent dat men dit geloof kan bezitten zónder 'het gevoelen des gheloofs stracx' te hebben, maar dat men eerst 'ter deghe en sekerlijck' gewaarwordt het geloof te hebben, wanneer men zich bekeerd weet van zijn boze wegen en zich 'van herten beweecht vindt / om den Heere Christum te zoeken'³⁰⁷. Kennelijk denkt Teellinck het zich zo, dat men zich eerst in een geloof dat niet als geloof wordt herkend, tot Christus wendt ter bekering, vervolgens uit de bekering en het zoeken naar Christus opmaakt dat men het echte geloof heeft, en tenslotte op grond van de beloften aan zulk geloof gedaan, besluit dat Christus de zijne is. Terwijl de eerstgenoemde wijze van geloven - toevluchtnemend van aard - direct verloopt, is de weg tot de zekerheid omtrent het deelgenootschap aan Christus een indirecte, namelijk via de conclusie die wordt getrokken uit de waargenomen bekering en de behoefte aan Christus. Op déze manier, dus via de

²⁹⁹ Ib. Vgl. *Toetsteen des Geloofs*, 470, waar Teellinck in nagenoeg dezelfde bewoordingen zich over de sluitrede uitlaat. Vgl. ook id., 433, waar hij verklaart dat wij, om ons te verzekeren van de zaligheid, moeten zien wat God in ons gewrocht heeft 'ter Godtsaligheyt', waarmee hij de bekering bedoelt. Zie voor de invloed van W. Perkins op Teellinck, m.n. betreffende het syllogisme, C. Graafland, *Zekerheid*, 178; J.R. Beeke, o.c., 125. Vgl. J.J. van Baarsel, *William Perkins*, 300.

³⁰⁰ Id., 105.

³⁰¹ Graafland, *Zekerheid*, 185.

³⁰² *Huys-boeck*, 102v., vgl. 106.

³⁰³ Id., 106v.

³⁰⁴ Id., 104. Het door Teellinck vaak gebezigde woord 'bescheet' betekent zoveel als: verklaring, informatie, redebeleid.

³⁰⁵ Id., 107.

³⁰⁶ Id., 104.

³⁰⁷ Ib. Het 17de eeuwse woord 'stracx' betekent: aanstonds. Zie A. Weynen, *Zeventiende-eeuwse Taal*, 108.

reflectie, komt de heilszekerheid tot stand. Weliswaar spreekt Teellinck nadrukkelijk over het steunen op de belofte, maar het ontgaat ons niet, dat dit alleen aan hen geoorloofd is die weten, te behoren bij diegenen voor wie de belofte geldt. Dit weet men wanneer men de condities bij zichzelf onderkent. Eerst dan - 'ten lesten' - besluit men, steunend op de belofte, dat men deelt in het heil. Als het erop aan komt is het niet de extraverste, directe geloofsdaad die op de belofte steunt, maar de introverte, reflexieve 'geloovige sluyt-redene' die dat doet ³⁰⁸.

Naar ons besef voltrekt zich hier, vergeleken met het reformatorische inzicht, een verschuiving in het beloftebegrip. Terwijl volgens de reformatoren het geloof zich, om zekerheid te krijgen, direct aan de belofte, als de persoonlijk gerichte sprake Gods, mag toevertrouwen, krijgt de belofte bij Teellinck in dit verband iets algemeen en is zij slechts dan persoonlijk toe te eigenen tot zekerheid, wanneer men de sluitrede (met goed gevolg) heeft voltrokken. Hiermee correspondeert het verschil in opvatting betreffende de heilszekerheid zelf. Naar reformatorisch inzicht - en Kohlbrugge deelt dit - is deze inherent aan het geloof als zodanig. Er is wel sprake van groei, alsook van wisseling in sterkte, maar ook tot het prilste en zwakste geloof behoort de zekerheid. De reden hiervan is dat alle geloof ligt gefundeerd op de vaste, persoonlijk geadresseerde belofte. Teellinck daarentegen beschouwt de heilszekerheid als vrucht van het geloof, die 'ten lesten', via de sluitrede, tot stand komt.

Enerzijds doet hij dat, zoals wij merkten, vanuit de zorg om echt van vals te onderscheiden. Men zou dit het vermanend motief kunnen noemen. Anderzijds wordt Teellinck gedreven door een vertroostend motief. Hij wil namelijk diegenen niet ontmoedigen, 'die Godt niet en bedroeft'³⁰⁹. Daarmee heeft hij hen op het oog die 'ten tijde van aanvechtinge / wanneer sy swack zijn / en meest troost van doen hebben', de verzekerdheid ontberen, terwijl zij toch ware gelovigen zijn. Teellinck doet hen een pastorale handreiking, door erop te wijzen dat ofschoon de zekerheid 'vroegh off laete' uit het ware geloof voortkomt, zij evenwel niet de 'eerste werckinge des waren geloofs' is ³¹⁰. Immers moet men eerst de Heere Jezus Christus aangenomen hebben, alvorens verzekerd te kunnen zijn van de zaligheid. Men kan zich namelijk van de zaligheid alleen verzekeren, wanneer zij ons toekomt. Dus dient men eerst van dit laatste zeker te zijn. Dit nu komt niet anders tot stand 'dan gelijk wy vinden / dat wy waerlijck den Heere Jesum Christum tot onsen Salighmaker hebben aengenomen'. Maar dit kan alleen door het ware geloof. 'Soo moeten wy dan nootsakelijck het ware salighmakende geloove hebben: eer wy ons konnen van de saligheyt versekeren'. Hieruit volgt dat de zekerheid des heils niet de eerste werking van het geloof is, maar 'yet sulcx / dat daer volghet uit het gheloove in Christum: en is een van d'alder troostelijckste werckingen des gheloofs / welck doch niet altydt strax van een yeder

³⁰⁸ Naar ons oordeel is de interpretatie van J.R. Beeke, o.c., 125, op dit punt niet helder. Enerzijds schrijft hij dat er volgens Teellinck naast de 'assurance by the uprightness of faith working through love' sprake is van 'a second way to reach assurance', namelijk de 'assurance by the promises of God'. Anderzijds verklaart hij dat deze tweede weg tot de zekerheid 'almost always rides tandem with the first', en dat 'also this second route of assurance is reachable by way of *sylogismus practicus*'. Wij zij van mening dat Teellinck niet aan twee wegen denkt, maar aan een en dezelfde weg. Het steunpunt van de heilszekerheid ligt voor Teellinck niet zowel in de heiliging als in de beloften, maar uitsluitend in de beloften. Alleen, dit steunen is eerst geoorloofd, wanneer men van zichzelf weet aan de voorwaarde (de heiliging) te voldoen.

³⁰⁹ *De Toetsteen des Geloofs*, 449.

³¹⁰ Id., 448.

Christen mensche die nu doch het ware gheloove waerlijck heeft / bereyckt wordt³¹¹. Teellinck vindt wel dat de gelovigen 'niet alleen mogen / maer oock behoorden sich te versekeren van hare saligheyt', maar verzucht: 'Och ermen / wie weet niet / dat de ware geloovige seer dickwijls te kort komen / van het gene daer sy toe vermaent worden en dat sy behoorden te doen / verhindert zijnde / door hare aenklevende verdorventheyt'³¹².

Het is inmiddels duidelijk geworden dat Teellinck de grens tussen waar en vals geloof scherp wil markeren. Hij laat dan ook niet na, tot zelfonderzoek aan te sporen, opdat wij 'den rechten aert des waren salighmakenden geloofs' leren onderscheiden van 'andere soorten' die niet zalig maken, en 'oock van dat geconterfeyte salighmakende geloove daer mede de waen-geloovige bedroogen worden'³¹³. Diverse kenmerken worden ter normering vermeld. Soms volstaat Teellinck met 'twee dingen', namelijk 'dat men volgens Godts beloften in den Heere Christum Jesum alleen syn saligheyt soecke', en 'dat men volgens Godts gebodt' zoekt te leven³¹⁴. Op een ander moment noemt hij er vijf. Het eerste 'teecken' is dat men zich door de Heilige Schrift laat leiden. Hierbij komt dan het volgende viertal: nederigheid - niets te zijn in eigen oog -, ijver voor Gods eer, liefde tot de naaste en een godvruchtig leven³¹⁵. Elders wijst hij op de verslagenheid van hart³¹⁶. Sterke nadruk legt hij, zoals wij vernamen, op de nieuwe levenswandel en de goede werken³¹⁷. Met C. Graafland is te zeggen, dat Teellinck de kentekenen zoekt zowel in de innerlijke beleving van het hart als in de heiliging, maar dat deze laatste de voornaamste plaats inneemt³¹⁸.

Wanneer Teellinck de zekerheid omtrent de echtheid van het geloof ziet ontstaan uit de beschouwing van de kenmerken, verbindt hem dat met de reformatoren en met Kohlbrugge. Inzonderheid met deze laatste heeft hij de nadruk op de heiliging gemeen. Discrepancie echter is gelegen in het feit dat Teellinck uit de reflectie niet alleen de zekerheid omtrent de geloofsechtheid laat opkomen, maar ook de heilszekerheid. Kohlbrugge zegt het Teellinck niet na: 'Ende vindet ghy u zelven eene van de treurders / vint ghy waerlycx dat ghy aldus ghesint zijt / uwe sonden te laten / ende Christum te volgen / waerom sout ghy dan oock niet uwe ziele versekeren / dat oock de Heere Jesus u int bysonder sal verquicken / ende met synen hemelschen Vader versoenen?'³¹⁹

Toch lijkt er in dit opzicht een zekere spanning in Teellincks oeuvre te bespeuren. Hij kan namelijk ook verklaren dat de oorzaak van veel twijfelingen daarin is te zoeken, dat men te weinig afgaat op Gods Woord en te veel op zichzelf³²⁰. Wij moeten niet rusten op onze deugden, maar ons werpen op Christus³²¹. 'Dese twee dinghen / moet het verslaghen herte te samen voegen; de clærheyt der belofte Gods / ende d'onfeylbare waerheydt ende trouwe Gods: dat dan slechts d'arme verslaghen

³¹¹ Id., 449.

³¹² Ib. Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 176v.

³¹³ *De Toetsteen des Geloofs*, 443, vgl. 458. Vgl. ook *Huys-boeck*, 106; *Sleutel der Devotie II*, 142v.

³¹⁴ Id., 460.

³¹⁵ *Sleutel der Devotie II*, 143-145.

³¹⁶ *Den Christeliicken Leytsman*, 116v.

³¹⁷ *Huys-boeck*, 614v., vgl. 620. Vgl. J.R. Beeke, o.c., 123v.

³¹⁸ Graafland, o.c., 179.

³¹⁹ *Den Christeliicken Leytsman*, 117.

³²⁰ Zie C. Graafland, o.c., 178.

³²¹ Ib.

sondaer / in hope teghen hope / sich verlate op de gewisse belofte Gods / dat hy daer op steune en leune / en sijner sal geholpen worden. Grijpt Gods belofte aen / ende ghy grijpt de waarheydt Gods aen'. Zo staat de belofte aan onze kant, 'al hebben wy schoon / de verdorvene bewegingen onses herten tegen ons'. Teellinck illustreert dan met voorbeelden uit de Schrift wat hij bedoelt, 'tot een ghewisse versekertheydt'. In een zinsnede die ons sterk aan Kohlbrugge doet denken, voegt hij daaraan toe: 'Weet oock ditte / dat het uwen schuldighe plicht is / Gods onfeylbare beloften / meer gheloove te gheven / dan u bedrieghelijck herte'³²². Toch vlecht hij ook door deze passage de opmerking heen: 'Soo wanneer dan een verslaghen / bedroeft herte waerlyckx in sich vindt / sulcken conditie als God vereyscht (...): Als voor exempel (...) een ongheveynsden ernst om God den Heere te soecken / soo moet sulcken eene (...) in hope teghen hope ghelooven / dat het jae ten lesten hem noch sal wel gaen (...). God is meerder dan ons herte'³²³. Hoewel het hoofdaccent op het laatstgenoemde valt, wil Teellinck kennelijk toch ook hier niet om de reflectie heen.

Over de verzegeling door de Heilige Geest denkt Teellinck ambivalent. Enerzijds spreekt hij daarover op een manier die Calvijns aandoet. Door een 'heymelijke cracht' trekt de Geest tot het Woord. Door een wonderbaarlijke en onuitsprekelijke kracht opent Hij het hart en brengt Hij de verzekerdheid in het hart, zoals Hij dat deed bij Lydia (Hand. 16:14). Dit is 'als het zegel des H. Gheests / dat hy druckt in de herten der gheloovighe / tot versekertheydt / dat alle beloften des ghenadenverbondts hun oock toe-behooren'. Teellinck verwijst hierbij naar Efeze 1:13 ³²⁴. Opmerkelijk is dat hij dit verzegelende werk van de Geest voltrokken weet onder de prediking - 'by de betrachtungen der mannen Godts / welcke daer sich bevlijtigen met het woordt des Heeren / de menschen 't overtuyghen' - ³²⁵. Anderzijds verlaat hij het spoor van Calvijn, wanneer hij deze verzegeling ook zó invult, dat de Geest de - bestreden - gelovigen uit de Schrift doet verstaan, 'dat ja haer berouw ende gheloove / al-hoewel het ghebreckelijck is / nochtans oock oprecht is'. Zo komen de gelovigen ertoe, alles 'ter deghe t'overweghen / ende te vergelijken met het gene dat God in zijn woort / aen sijne kinderen belooft / ende van sijne kinderen ghetuycht heeft'. Op deze wijze worden, onder medewerking van de Heilige Geest, hun harten meer en meer ingewonnen, om zich ervan te verzekeren dat zij kinderen Gods zijn ³²⁶. Volgens deze benadering is de verzegeling niet de verborgen kracht in de belóften en in de prediking, maar in het syllogisme ³²⁷. Terwijl Teellinck aanvankelijk de indruk wekt dat hij de verzegeling inherent ziet aan de directe geloofsdaad, geeft hij in zijn laatstvermelde voorstelling blijk van de gedachte dat de verzegeling een via het syllogisme verkregen extra is. Niet toevallig zegt hij dat zij 'ten leste' komt ³²⁸. Frappant is dat ook Kohlbrugge een verzegeling kent die in de bestrijding en 'tenslotte' [am Ende] wordt verkregen. Syllogistisch - door te overwegen en te vergelijken - gaat het daarbij echter niet toe.

Concluderend valt te zeggen dat er tussen Teellinck en Kohlbrugge overeenstem-

³²² *Den Christelicken Leytsman*, 124v.

³²³ *Id.*, 126.

³²⁴ *Huys-boeck*, 340.

³²⁵ *Ib.*

³²⁶ *Id.*, 341.

³²⁷ Vgl. J. de Boer, o.c., 83.

³²⁸ *Huys-boeck*, 607.

ming is omtrent de noodzaak van zelfbeproeving inzake de echtheid van het geloof. Beiden benadrukken zij de heiliging als criterium. Voor beiden is de grond van de heilszekerheid gelegen in de belofte. Het grote verschil is evenwel dat Kohlbrugge de zekerheid direct op de belofte gegrond weet, terwijl Teellinck hier de indirecte weg van de reflectie en het syllogisme bewandelt. Ook de bij Teellinck gesignaleerde ambivalentie in zijn benadering van de verzegeling deelt Kohlbrugge niet. Typerend achten wij tenslotte het feit dat Teellinck vaak de uitdrukking "zich verzekeren" gebruikt. Het is een terminologie die wij in de na-reformatorische periode vaker zullen ontmoeten. Wij zien in dit formele gegeven een indicatie van het feit, dat bij de totstandkoming van de heilszekerheid sterke nadruk valt op de - syllogistische - werkzaamheid van het gelovige subject. Het voor de reformatoren en Kohlbrugge karakteristieke woordgebruik is niet, dat de gelovige zich verzekert, maar dat hij wordt verzekerd.

F. Costerus

Costerus hecht grote waarde aan de zekerheid van het geloof. De gelovigen zijn niet blind, maar weten dat zij geloven. Zij staan niet 'los', maar zijn zeker van hun zaligheid. Deze zekerheid acht Costerus 'eygen aen alle Geloovige'³²⁹. Ofschoon hij wel weet, 'dat deze versekeringe soo ligt niet te bekomen is / datse veel stribbelingen onderworpen is', toch vindt hij 'se mogelijk'³³⁰. Hij bindt zijn lezers dan ook op het hart, dat zij 'moeten tragten' verzekerd te zijn van hun 'Genade-staet'³³¹. Een gewichtige kwestie is, of wij het rechte geloof deelachtig zijn. Zorgeloze lieden spreken immers 'seer ligt van het geloove / als of het maer een segs-woort was'. Bekommerde zielen daarentegen vrezen dat hun geloof geen geloof is, 'dat het niet meer is als een waen en wijsmakinge'. Daarom hebben wij, om onszelf niet te bedriegen, 'ons te beproeven / of wy in den staet des geloofs sijn'³³². Daartoe moeten wij op drie dingen letten. Ten eerste hierop, hoe wij aan het geloof gekomen zijn. Als wij het geloof hebben verkregen zonder overtuiging, berouw en verslagenheid, acht Costerus dat een 'quaet teken'. Hij vergelijkt het met het 'Gebraet' dat Jakob zijn vader Izak 'soo haest bragte'. Met recht vond Izak het 'suspect / of dat het regte Wild-braet al (sc. wel) was'. Het was bedrog. Daarom vraagt Costerus: 'Hoe ist / dat gy het geloove so haest verkregen hebt? Hoe syt gy 'er soo gemakkelijk aengekomen? Is dat het regte geloove al?' Alleen als wij verbrijzeling en veroordeling in ons 'bevonden' hebben en ons daarop tot de Heere Jezus hebben gewend, dan is het 'de regte slag'³³³. Ten tweede moeten wij erop letten, of wij Christus 'in het geheel aennemen'. Schijngelovigen willen wel een Christus tot hun 'Rechtveerdigmaker', maar niet tot 'Heyligmaker'³³⁴. Het derde criterium is de vrucht in de levenswandel. Terwijl het geveinsde geloof los en zorgeloos is van aard, is het oprechte geloof levendig en werkzaam door de liefde. Het is kenbaar uit de werken. Het is 'lugtig en lustig' om Gods weg te lopen³³⁵. De

³²⁹ *De Geestelyke Mensch*, 698.

³³⁰ *Id.*, 185.

³³¹ *Id.*, 432.

³³² *Id.*, 148.

³³³ *Id.*, 148v.

³³⁴ *Id.*, 149.

³³⁵ *Ib.*

relevantie van de reflectie is duidelijk.

Naast de zekerheid omtrent de echtheid van het geloof wordt door Costerus echter vooral de zekerheid omtrent het deelgenootschap aan het heil ter sprake gebracht. In feite vallen deze twee gestalten van de zekerheid voor hem samen, in die zin dat hij de zekerheid omtrent eigen geloof onmiddellijk laat overgaan in de zekerheid omtrent eigen zaligheid³³⁶. Het blijkt ook uit het feit dat in deze heilszekerheid de hoofdaandacht ligt geconcentreerd op de staat van het subject. Op de vraag hoe het tot deze heilszekerheid komt, antwoordt hij herhaaldelijk dat daartoe geen 'extraordinaire openbaringe' nodig is³³⁷. Een mens kan 'na de Regul van het Euangelium / door een aendagtig onderzoek / weten (...) in wat staet hy is'³³⁸. Ook in dit opzicht wijst Costerus dus de weg van de reflectie. Eigenaardig is de functie die de Schrift hierbij vervult. Hij zegt namelijk dat God over de heilszekerheid in Zijn Woord 'soo veel berigt geeft' en dit Woord zodanig op het hart van de gelovigen 'bewerkt', 'dat sy het regte bescheyt daer van niet verre hebben te zoeken / maar binnen in sig vinden'³³⁹. De Schrift verschaft dus klare informatie, welke informatie door het hart wordt verstaan. In dit hart wordt, na aandachtig onderzoek, het rechte 'bescheyt' gevonden. Hoe stelt Costerus zich dit voor?

Het voorgaande wijst al in de richting van het syllogisme. Het is inderdaad deze methode die Costerus te hulp roept. Hij ziet de heilszekerheid weliswaar 'eerst' ontstaan uit de beloften en 'ten anderen' uit het getuigenis van de Heilige Geest, maar in beide gevallen³⁴⁰ gaat het uitdrukkelijk syllogistisch toe. De weg 'uyt Gods beloften' vult hij als volgt in. Het Evangelie leert ons hoedanig de personen zijn die aan de Verlosser deelhebben: zij zijn arm, hongerig, vermoeid en belast. Na een 'on-partydig onderzoek' zegt de gelovige: 'Ik ben soodanig'. Daarop volgt de conclusie: 'Ergo / Ik weet, dat ik deel heb aen de Verlosser'³⁴¹. De moeilijkheid bij deze sluitrede is volgens Costerus niet in de 'eerste stelling' gelegen - het zijn immers de 'eygen' woorden van het Evangelie -, maar in de tweede, althans wanneer de gelovigen 'die preuen niet klaer en onder-scheyden in sig' vinden. Dan kunnen zij 'met de sluyt-reden niet voortgaen / nog de saek tot een conclusie brengen'. Maar als zij die bewijzen wel in zich bevinden, volgt het 'besluyt'³⁴². Het gaat bij deze bewijzen om 'sekere Merk-tekenen' die kenbaar zijn en waaruit men zijn 'staet' kan aflezen³⁴³. Uit zulke merktekenen kan men 'een vast besluyt maken' en 'vervolgens tot sekere wetenschap komen'³⁴⁴.

Onder het getuigenis van de Heilige Geest, waaruit wij worden verzekerd, verstaat Costerus in wezen niet iets anders dan het voorgaande. Met deze 'andere' modus wil hij echter om zo te zeggen de dieptedimensie van de sluitrede aangeven. Wat doet namelijk de Geest? Zonder dat Hij met zoveel woorden zegt: 'Christus is uw Saligmaker,

³³⁶ Id., 149v.

³³⁷ Id., 185, 699.

³³⁸ Id., 185.

³³⁹ Id., 699.

³⁴⁰ Het is overigens de vraag of er van tweevoudigheid sprake is. Naar ons inzicht beschrijft Costerus veeleer een en dezelfde werkelijkheid vanuit tweeërlei gezichtspunt. Wel valt bij het tweede gezichtspunt de gevoelsmatige invulling op.

³⁴¹ Id., 699v. Evenzo id., 140, 713.

³⁴² Id., 700.

³⁴³ Beperkt Costerus zich hier tot innerlijke kenmerken, elders, nl. id., 230, noemt hij als 'Toetsteen' ook nadrukkelijk de levenswandel ('de trein van haer leven / van haer woorden en bejegeningen / ende van haer daegeliks bedrijf'). Vgl. ook id., 713.

³⁴⁴ Id., 713.

Uwe sonden sijn u vergeven', reinigt Hij ons wel het hart, verlicht Hij het verstand en geeft Hij de gelovigen 'een gesigte en bevindinge van die Geestelike hoedanigheden en eygen-schappen / daer het Euangelium van spreekt / en die waerlik in haer sijn'³⁴⁵. Wanneer nu de gelovigen 'alle dese dingen by malkander brengen / en daer uyt een geloovige sluyt-reden maken / soo komt dan den H. Geest, en verzegelt dat op hare herten / soo datse de waerheyt daer van sien / en de kracht en de soetigheyt desselfs aan hare ziele gewaer worden'³⁴⁶. Terwijl van de 'eerste' modus de gelovige het subject was, blijkt dit thans, volgens de 'andere' modus, de Geest te zijn. Hij is het Die het Woord doet verstaan, vervolgens laat zien dat men de kenmerken bezit die met het Woord in overeenstemming zijn en tenslotte de betrouwbaarheid van deze geconstateerde overeenstemming bekrachtigt.

Ingrijpende nog dan bij Teellinck vindt bij Costerus een verschuiving in het beloftebegrip plaats. De belofte is gedevalueerd tot bericht, informatie. De heilszekerheid ontspringt dan ook niet aan de belofte, maar aan de sluitrede, die tot stand komt door de reflexieve vergelijking - en de gesignaleerde overeenstemming - tussen de kwalificaties die zondaren volgens het Evangelie moeten hebben en de hoedanigheden die men in eigen leven aantreft. De Geest bekrachtigt niet de belofte, maar de reflectie. In deze zin hebben wij Costerus dunkt ons te verstaan, wanneer hij in het kader van de 'middelen' tot heilszekerheid, de herkomst van deze zekerheid nog eens op formule brengt: 'Ik weet het uyt Gods beloften / Ik weet het uyt de verzegeling van den Heyligen Geest / Ik weet het uyt eygen bevindinge'. Wie 'uyt ervarentheyt met versekeringe' kan spreken, die 'gaet seer vast in sijn wetenschap'³⁴⁷. Begrijpen wij Costerus goed, dan geeft voor hem in de trits belofte-Geest-bevinding de laatste de doorslag.

Ambivalent is Costerus als het gaat over de grond waarin de heilszekerheid rust. Enerzijds verklaart hij onverholen dat de ziel van de gelovigen 'rust' op de sluitrede, en dat zij 'in geval van aenveginge en twyffelingen' er telkens hun toevlucht toe nemen ³⁴⁸. Hij noemt het een 'in-klevende versekeringe', welke verzekering niet alleen het 'Voor-werp des geloofs' betreft, namelijk het Evangelie, maar het persoonlijke aandeel daaraan. Opnieuw beschrijft hij hoe de gelovige 'reden-kavelt', en tot de slotsom komt: 'Soo dan, Ik heb het eeuwige leven; en zoo wordt het getuygenisse / het welke in het Euangelium geschreven staet / overgebracht in het boek sijner conscientie / en aldaer in geschreven / en van den H. Geest onder-tekent'. Daarop poneert Costerus: 'Siet dat is de gront / waer op sy bouwen / en waer aen sy haer selven vast houden'³⁴⁹.

Anderzijds weet Costerus dat de gelovigen door 'aen merkinge van eygen onweerdigheyt' aan twijfelmoedige invallen onderworpen zijn, en in die situatie dan wel

³⁴⁵ Id., 700.

³⁴⁶ Id., 701. De verzegeling brengt Costerus slechts terloops en summier ter sprake. Vgl. id., 532, waar hij onder verwijzing naar Ef. 1:13 zegt, dat de Heilige Geest al de Evangeliebeloften en de gemeenschap van Gods genade 'op onse herten' verzegelt als ja en amen, zodat de ziel daarin rust. In dezelfde context (id., 533) vult Costerus dit, verwijzend naar Rom. 8:16, dan zo in, dat er in de gelovige 'twee consonante getuygen' zijn, te weten zijn eigen geest en de Geest van God. De geest van de gelovige ziet op de tekenen van Gods liefde die hij in zichzelf bevindt, redekavelt daarover en maakt 'eyndelik' een besluit, dat 'de Heere hem wel wil'. Daarop komt dan de Heilige Geest, die 'neffens' de geest van de mens getuigt, 'dat het soo is / en verzegelt hem in dat geloove'. Vgl. id., 627. De affiniteit met W. Teellinck is duidelijk.

³⁴⁷ Id., 715.

³⁴⁸ Id., 703. Cursivering door ons.

³⁴⁹ Id., 703v.

een 'goede' sluitrede kunnen maken, maar 'het geconcludeerde haer selven als haer eygen niet durven aenmatigen'³⁵⁰. Waarom deze sluitrede dan toch goed mag heten, wordt niet verduidelijkt. Hoe het ook zij, Costerus kan het 'Steunsel' van het geloof ook aanduiden als geheel buiten de mens gelegen, namelijk in Christus, op Wie wij ons volkomen hebben te verlaten, om in Hem gerust te zijn ³⁵¹. Wij hebben alle reden om in Zijn voldoening te rusten. En dat onze verlossing ligt verankerd in de 'weder-sydse' wil van de Vader en de Zoon, noemt Costerus het 'seker fundament', om ons op Christus' voorbede te verlaten ³⁵². Gezien deze laatste noties bevreemdt het dat Costerus de mens die zijn houvast aan de sluitrede kwijt is, niet naar Christus en de belofte verwijst, maar adviseert de sluitrede weer te 'her-vatten', om de zekerheid van zijn staat tegen alle valse 'reden-kavelingen' te verdedigen ³⁵³. Zo buigt Costerus de persoonlijke zekerheid omtrent het heil steeds weer terug naar de zekerheid omtrent eigen staat. Het gevolg is dat deze zekerheid niet inherent is aan de geloofsakte als zodanig, maar het resultaat is van de reflectie.

Toch weet Costerus ook van een 'vastigheyt' buiten de 'reden-kaveling' om. Maar dit betreft een zekerheid van uitzonderlijke aard. Hij denkt aan 'tyden en stonden' waarin de gelovigen 'een klaer en daedlik gesigte hebben van haer staet / en de waarheyt daer van soo gevoelig en gemoedelik smaeken als of se in den Hemel waren op-getogen'. Dit gebeurt 'selden'³⁵⁴, namelijk ter overvloedige vertroosting na zware strijd, of op het 'Siek, of Dood-bed' of in geval van 'Martyr-dom'³⁵⁵.

De gebruikelijke zekerheid wordt dus door het syllogisme verkregen. Dat deze zekerheid volgens Costerus het deel van alle gelovigen is, lijdt geen twijfel. Alleen de mate waarin zij wordt ervaren, verschilt aanmerkelijk. Er zijn nu eenmaal vaders, jongelingen en kinderen, 'soo wel in genade als in jaren'. Waar minder genade is, daar is ook minder verzekering. De 'voldriftigheyt des geloofs kan daer zoo veel plaetse niet hebben'. Er zijn zelfs zielen die nooit tot 'eenige merkelike sterkte komen / en der-halven al haer leven lang zukkelen'. Maar ook deze leven niet zonder, maar slechts met 'weynig versekeringe'³⁵⁶. Ook een en dezelfde gelovige kan niet altijd 'vry uyt sonder eenige strampelinge' van zijn zekerheid getuigen. Costerus denkt dan aan fasen van zwaarmoedigheid en geestelijke verlating en aan situaties waarin men in 'merkelike sonde' is gevallen. Door dit laatste wordt de inwendige zekerheid ernstig 'gestoort', de pardonbrief beklad, de kwitantie onleesbaar gemaakt en het zegel van de Geest geschonden. Het gevolg is dat men niet kan 'voort-gaen / en tot het besluyt komen'³⁵⁷. Het eigenaardige is dat Costerus deze impasse niet doorbreekt door extravert naar de belofte van Gods genade te verwijzen, maar dat hij volhardt in zijn syllogistische betoogtrant. Door wat voor 'toevallen' ons de zekerheid ook ontvalt, wij moeten de sluitrede toch maar weer hervatten ³⁵⁸.

Wij concluderen dat Costerus' en Kohlbrugge's visie op de heilszekerheid onder-

³⁵⁰ Id., 702v.

³⁵¹ Id., 687.

³⁵² Id., 688, vgl. 689.

³⁵³ Id., 714.

³⁵⁴ Id., 704.

³⁵⁵ Ib.

³⁵⁶ Id., 701.

³⁵⁷ Id., 702.

³⁵⁸ Id., 714.

ling beduidend uiteenlopen. Naar ons besef staat Costerus' beloftebegrip nog weer verder af van de reformatoren - en ook van Kohlbrugge - dan dat van Teellinck. Voor Teellinck is de grond van de zekerheid nog de belofte, zij het na de voltrokken reflectie. Voor Costerus zijn grond en houvast gelegen in het door de Geest geleide en bekrachtigde syllogisme, althans in de daarin geconstateerde innerlijke genade. De belofte heeft slechts informatieve, geen funderende functie. Waar Kohlbrugge de heilszekerheid tot stand ziet komen door de extraverte geloofsakte, ziet Costerus die ontstaan door introspectie. Niet de geloofde belofte geeft voor Costerus de doorslag, maar de waargenomen ervaring. Weliswaar acht Costerus de heilszekerheid in mindere of meerdere mate het deel van alle gelovigen, maar dit betekent toch niet dat hij haar beschouwt als inherent aan de directe geloofsakte. Dat hij deze zekerheid - normaliter - ziet ontspringen aan het syllogisme, lijkt te impliceren dat hij haar, in tegenstelling tot de reformatoren en Kohlbrugge, en in aansluiting bij Teellinck, niet rekent tot het wezen van het geloof. Toch plaatst hij haar evenmin daarbuiten. Zij is immers ook de zwakste gelovigen in bepaalde mate eigen. De conclusie lijkt daarom gewettigd, dat Costerus zich geen zaligmakend geloof kan denken zonder de sluitrede. Inderdaad neemt hij het syllogisme inhoudelijk al op in zijn omschrijving van het geloof³⁵⁹. De zekerheid behoort dáárom tot het wezen van het geloof, omdat het syllogisme daartoe behoort. Voor Kohlbrugge behoort de zekerheid tot het geloof, omdat het zich direct verlaat op het vaste Woord.

J. Eswijler

Voor Eswijler is het onderscheiden tussen waar en vals geloof een uiterst aan-gelegen punt. Dit onderscheid betreft in de eerste plaats de grote caesuur tussen letterkennis en bevindelijke kennis. Voor de 'letter-wijzen en genadenlosen mensch' is het ganse Woord en heel de 'historiale waarheyt van het lijden en sterven Christi' slechts een 'raetsel en gelijckenis'. De geestelijke zin, de verborgenheden en de diepten Gods 'die daer achter schuylen / en in de letter steekt (...), daer en raeckt hy niet by'. Dat alles is door 'studien of menschen-leer' niet te verkrijgen³⁶⁰. Ogenschijnlijk brengt men het overigens met zijn 'redenkavelingh door het letterlijcke woort' heel ver. Het gaat daarbij eventueel zo emotioneel toe, dat men 'tot wanhoopens toe belast kan zijn / en daer dan over oock besonder klagen en hertelijk bedroeft kan worden / zodat de tranen biggelen'³⁶¹. Zelfs komt men soms tot het inzicht dat 'een boven natuurlijke kracht' ertoe nodig is, zal men 'van ietwes los / ofte aen eenige genaden krachte / vast geraken'³⁶². Men weet ook 'verstandige [sc. verstandelijke] besluyten' op te vatten, 'als namenlijck dat men om genade en krachten te bekomen / van hem (sc. zich) zelve af moet staen en zo enkel en alleen buyten hem zelve na Jesus moet gaen'³⁶³. Maar een 'verlicht verstandt' kan dit allemaal 'wel letterlijk en onderscheyden kennen / sien / en seggen / en evenwel daer van het ware wesen van die

³⁵⁹ Id., 140. Geloof is kennis, algemene toestemming en bijzondere toestemming. Op dit laatste komt het aan. Zij komt onmiskenbaar via het syllogisme tot stand: wij horen uit het Evangelie voor welke categorie zondaren Christus is verschenen; wij bevinden ons zodanig; 'derhalven' 'mijnen' wij Hem.

³⁶⁰ *Ziels-eenzame Meditatie*, 26. Vgl. id., 10.

³⁶¹ Id., 178. Vgl. id., 182: men kan 'gansch radeloos' zijn. Vgl. ook id., 304.

³⁶² Id., 181.

³⁶³ Id., 183.

zaek noch niet eens deelachtig zijn / of zoo 't zoo is / noch wonderlijk in die koers verbystert wezen'³⁶⁴.

In het laatst geciteerde zinsdeel komt aan het licht dat Eswijler dus nog een tweede onderscheiding aanbrengt. Hij kent niet alleen het onderscheid tussen het zogenaámde geloof van de onbegenadigden en het echte geloof van de begenadigden, maar - in de tweede plaats - ook dat tussen een ware en een valse gestalte van het geloof, binnen de categorie die 'het ware wesen van de zaek' deelachtig is. Waar zit dit verschil volgens hem op vast? Het beslissende onderscheid tussen 'waen' en 'waer' ziet hij gelegen in het dilemma: zelfwerkzaamheid of passiviteit. De dolende gelovige beweert wel dat hij van zichzelf heeft af te zien en dat het van de andere kant moet komen, maar intussen slaat hij op een verkapte manier de weg van de zelfwerkzaamheid in. Hij constateert namelijk bepaalde kenmerken bij zichzelf, zoals 'dorst en honger', concludeert daaruit dat hij dus de 'eerste genade' ontvangen heeft en gaat vervolgens op grond daarvan - 'daer uyt' - naarstig aan de slag, in de stellige overtuiging dat God langs deze weg 'alle genade' zal schenken ³⁶⁵. Bevindelijke zielen echter kunnen zich hiermee 'zo blootelijk niet ophouden noch behelpen'³⁶⁶. De reden is dat zij 'in 't besonder meer van haer geestelyke onmacht in het binnenste komen te kennen en te sien; te weten dat zy niets en zijn in 't minste die iets kunnen doen'³⁶⁷. De wezenlijke, geestelijke gestalte van het geloof 'poogt suyverlyck bewoogen' te worden, en wordt gekenmerkt door een radicale afhankelijkheid van Christus ³⁶⁸. Als de echte gelovigen dit niet 'wesentlijk genieten', weten zij dat zij 'averighs en onbequaam' zijn tot de 'minste zucht / beweginge of hertstocht'³⁶⁹. Direct koppelt Eswijler hieraan vast, dat ook dit het onderscheid uitmaakt tussen een 'verstandigh-werkende' en een bevindelijke ziel, dat deze laatste door 'een geestelyker verstant tot de waarheden Godts wort ingeleyt' en dat hij de waarheid 'even zo geestelijk ondervind inwendigh / als het woort des Heeren daer van seyt uytwendigh'³⁷⁰. Het gaat Eswijler zeer nadrukkelijk om waarheid in (ook wel: 'uyt') het binnenste ³⁷¹, een waarheid die hij meermalen aanduidt als de 'waere waerheydt'³⁷².

Wanneer wij deze accenten vergelijken met Kohlbrugge's opvattingen, valt ons een discrepantie op. Ten eerste is voor hem de onderscheiding tussen letterkennis en geestelijke kennis stellig niet karakteristiek. Ten tweede fixeert Kohlbrugge de kenschetsing van het ware geloof niet zo eenkennig op de lijdelijkheid als Eswijler. Diens concentratie daarop grenst aan reductie. Voor Kohlbrugge is de erkenning van de menselijke machteloosheid - die hij trouwens veel meer dan Eswijler ontmaskert in haar schuld karakter - niet meer dan één van de kenmerken. Ofschoon Kohlbrugge zich meer dan eens van uitdrukkingen bedient die sterk aan Eswijler herinneren, krijgt bij de eerste het aspect van de geloofsvrucht in handel en wandel veel meer nadruk dan bij Eswijler. Wij tekenen hierbij overigens aan dat Eswijlers eenzijdigheid

³⁶⁴ Id., 184.

³⁶⁵ Ib.

³⁶⁶ Id., 186. Vgl. id., 194v.

³⁶⁷ Ib.

³⁶⁸ Id., 187.

³⁶⁹ Ib.

³⁷⁰ Id., 187v. Vgl. id., 239, 240, 243, 245, 247, 305.

³⁷¹ Id., bijv. 58, 61, 81, 271, 342, 397, 398.

³⁷² Id., 81, 239, 408. Het wemelt in de *Meditatien* van het woord "bevindelijk".

samenhangt met de strekking van zijn meditaties. Reeds uit zijn 'Voorreden' blijkt dat het onderscheid tussen de eigenmachtigheid van het waangeloof en de afhankelijkheid van het ware geloof een van de hoofdmotieven van zijn geschrift vormt. Dit neemt echter niet weg dat het verschil met Kohlbrugge beduidend blijft, niet alleen gradueel, maar in een bepaald opzicht ook materieel. Zoals wij eerder opmerkten, deelt Kohlbrugge namelijk wel Eswijlers passiviteitsopvatting voor zover daarin het protest tegen een activistisch heilingsstreven doorklinkt, maar staat hij ver van diens lijdelijkheid af, wanneer hiermee wordt gepleit voor het wachten op het 'wezenlijk genieten' van God in de ziel.

Wat is nu volgens Eswijler het wezen van het ware geloof? Hij omschrijft dit - in onderscheiding van de oefening of vrucht des geloofs³⁷³ - als 'het ingestorte leven des geloofs in de Ziele des geloovers', welk leven wordt verkregen door 'inwooninge van Christus, gewortelt en gegront in 't herte'. Dit dient de ziel te erkennen, 'dat sy dat als een onberouwen gifte van den Heer uyt vrye genade alreets ontfangen heeft'³⁷⁴. Hieraan verbindt Eswijler dan de gedachte, die Van der Groe een halve eeuw later sterk zal aanspreken, dat de gelovige 'uyt desen grondt / of geestelyk genaden-deel' altijd een 'versekert gemoet en een altoos durende vry moedigheyt tot Godt' behoudt. Ofschoon ons hart 'na ons vleeschen-deel' ons veroordeelt, 'na dat geestelyke genaden-deel' hebben wij vrijmoedigheid om in volle verzekerdheid des geloofs 'gedurighlyk en alle oogenblicke' met al onze 'bevindelyke verlegentheden' in vertrouwen tot de geopende troon te gaan, 'om genade / kracht en hulpe / onder-werpe-lyk na sijn wille voor ons af te bidden'³⁷⁵. Eswijler aarzelt niet om te stellen, dat een gelovige 'alletydt uyt syn genaden deel grootmoedig, vrymoedig, en versekert is in syn staet'³⁷⁶. Het is duidelijk dat de zekerheid omtrent eigen staat een wezenlijke component van het geloof is. Maar even duidelijk is dat deze voorstelling van zaken ver van Kohlbrugge af staat. Het komt in hem niet op, de zekerheid omtrent eigen staat te laten ontspringen aan het bewustzijn dat men het ingestorte leven, als een inwendig genadedeel, heeft ontvangen. Kohlbrugge koppelt de zekerheid niet aan Christus-in-ons, laat staan aan een inwendig genadedeel, maar aan Christus-buiten-ons.

Genoemde zekerheid wil Eswijler niet verward zien met 'de ruste des gemoets'. Hiervan verklaart hij nadrukkelijk dat zij niet het geloof zelf is, maar 'een vrucht door de oeffening des geloofs'³⁷⁷. Van het 'wesentlyke des geloofs' is naar zijn 'meyningh' sprake, wanneer de ziel, onder het 'distincte bevindelyke gesicht' van eigen vloekwaardigheid en onmacht, op Christus ziet en door dit 'middel' (sc. Christus) zeer gaarne wil geholpen zijn, 'na 't voorstel Godts'³⁷⁸. Dit wezen des geloofs wordt 'in de allerleegste [sc. allerlaagste] trap van de minste en swakste van Godts kinderen noch

³⁷³ Id., 83. Vgl. id., 148. Eswijler spreekt óók van 'vruchten door de oeffening des geloofs'. Vgl. id., 108, waar hij de formule bezigt, dat geloven het werk Gods *in* ons is, en dat het geloof oefenen de werken Gods *door* ons zijn.

³⁷⁴ Id., 155, noot w.

³⁷⁵ Id., 369. Van der Groe citeert deze uitspraak met instemming in zijn *Beschrijvinge van het oprecht en ziel-zaligend Geloove*, 6v. In zijn zeer uitvoerig schrijven aan J. Groenewegen (id., 267v.) zegt hij over de *Meditatien*, dat 'de geheele ziel, pit en merg van dat Boekje alleen loopt op de versekertheit des geloofs in het wedergeboore deel der ziele'. En soo gaeuw gij maer dat eene ding uit dit Boekje wegneemt, soo is dat heele Boeckje met sijn gansche inhoud niet anders meer, dan, bij maniere van spreken, een andere mahometaensche alkoran vol herssenloose Tabulen [Fabulen? A. de R.] en Chimeeren'.

³⁷⁶ Ib., noot e.

³⁷⁷ Id., 84v.

³⁷⁸ Id., 86v.

zaak noch niet eens deelachtig zijn / of zoo 't zoo is / noch wonderlijk in die koers verbystert wezen'³⁶⁴.

In het laatst geciteerde zinsdeel komt aan het licht dat Eswijler dus nog een tweede onderscheiding aanbrengt. Hij kent niet alleen het onderscheid tussen het zogenaámde geloof van de onbegenadigden en het echte geloof van de begenadigden, maar - in de tweede plaats - ook dat tussen een ware en een valse gestalte van het geloof, binnen de categorie die 'het ware wesen van de zaak' deelachtig is. Waar zit dit verschil volgens hem op vast? Het beslissende onderscheid tussen 'waen' en 'waer' ziet hij gelegen in het dilemma: zelfwerkzaamheid of passiviteit. De dolende gelovige beweert wel dat hij van zichzelf heeft af te zien en dat het van de andere kant moet komen, maar intussen slaat hij op een verkapte manier de weg van de zelfwerkzaamheid in. Hij constateert namelijk bepaalde kenmerken bij zichzelf, zoals 'dorst en honger', concludeert daaruit dat hij dus de 'eerste genade' ontvangen heeft en gaat vervolgens op grond daarvan - 'daer uyt' - naarstig aan de slag, in de stellige overtuiging dat God langs deze weg 'alle genade' zal schenken ³⁶⁵. Bevindelijke zielen echter kunnen zich hiermee 'zo blootelijk niet ophouden noch behelpen'³⁶⁶. De reden is dat zij 'in 't besonder meer van haer geestelyke onmacht in het binnenste komen te kennen en te sien; te weten dat zy niets en zijn in 't minste die iets kunnen doen'³⁶⁷. De wezenlijke, geestelijke gestalte van het geloof 'poogt suyverlyck bewoogen' te worden, en wordt gekenmerkt door een radicale afhankelijkheid van Christus ³⁶⁸. Als de echte gelovigen dit niet 'wesentlijk genieten', weten zij dat zij 'averighs en onbequaam' zijn tot de 'minste zucht / beweginge of hertstocht'³⁶⁹. Direct koppelt Eswijler hieraan vast, dat ook dit het onderscheid uitmaakt tussen een 'verstandigh-werkende' en een bevindelijke ziel, dat deze laatste door 'een geestelyker verstant tot de waarheden Godts wort ingeleyt' en dat hij de waarheid 'even zo geestelijk ondervind inwendigh / als het woort des Heeren daer van seyt uytwendigh'³⁷⁰. Het gaat Eswijler zeer nadrukkelijk om waarheid in (ook wel: 'uyt') het binnenste ³⁷¹, een waarheid die hij meermalen aanduidt als de 'waere waerheydt'³⁷².

Wanneer wij deze accenten vergelijken met Kohlbrugge's opvattingen, valt ons een discrepantie op. Ten eerste is voor hem de onderscheiding tussen letterkennis en geestelijke kennis stellig niet karakteristiek. Ten tweede fixeert Kohlbrugge de kenschetsing van het ware geloof niet zo eenkennig op de lijdelijkheid als Eswijler. Diens concentratie daarop grenst aan reductie. Voor Kohlbrugge is de erkenning van de menselijke machteloosheid - die hij trouwens veel meer dan Eswijler ontmaskert in haar schuld karakter - niet meer dan één van de kenmerken. Ofschoon Kohlbrugge zich meer dan eens van uitdrukkingen bedient die sterk aan Eswijler herinneren, krijgt bij de eerste het aspect van de geloofsvrucht in handel en wandel veel meer nadruk dan bij Eswijler. Wij tekenen hierbij overigens aan dat Eswijlers eenzijdigheid

³⁶⁴ Id., 184.

³⁶⁵ Ib.

³⁶⁶ Id., 186. Vgl. id., 194v.

³⁶⁷ Ib.

³⁶⁸ Id., 187.

³⁶⁹ Ib.

³⁷⁰ Id., 187v. Vgl. id., 239, 240, 243, 245, 247, 305.

³⁷¹ Id., bijv. 58, 61, 81, 271, 342, 397, 398.

³⁷² Id., 81, 239, 408. Het wemelt in de *Meditatien* van het woord "bevindelijk".

hangt met de strekking van zijn meditaties. Reeds uit zijn 'Voorreden' blijkt dat onderscheid tussen de eigenmachtigheid van het waangeloof en de afhankelijkheid van het ware geloof een van de hoofdmotieven van zijn geschrift vormt. Dit komt echter niet weg dat het verschil met Kohlbrugge beduidend blijft, niet alleen geestueel, maar in een bepaald opzicht ook materieel. Zoals wij eerder opmerkten, heeft Kohlbrugge namelijk wel Eswijlers passiviteitsopvatting voor zover daarin het protest tegen een activistisch heiligingsstreven doorklinkt, maar staat hij ver van Eswijlers lijdelijkheid af, wanneer hiermee wordt gepleit voor het wachten op het 'wezenlijk genieten' van God in de ziel.

Wat is nu volgens Eswijler het wezen van het ware geloof? Hij omschrijft dit - in onderscheiding van de oefening of vrucht des geloofs³⁷³ - als 'het ingestorte leven des geloofs in de Ziele des geloovers', welk leven wordt verkregen door 'inwooninge van Christus, gewortelt en gegront in 't herte'. Dit dient de ziel te erkennen, 'dat sy dat als een onberouwen gifte van den Heer uyt vrye genade alreets ontfangen heeft'³⁷⁴. Hieraan verbindt Eswijler dan de gedachte, die Van der Groe een halve eeuw later sterk zal aanspreken, dat de gelovige 'uyt desen grondt / of geestelyk genaden-deel' altijd een 'versekert gemoet en een altoos durende vry moedigheyt tot Godt' behoudt. Ofschoon ons hart 'na ons vleeschen-deel' ons veroordeelt, 'na dat geestelyke genaden-deel' hebben wij vrijmoedigheid om in volle verzekerdheid des geloofs 'gedurighlyk en alle oogenblicke' met al onze 'bevindelyke verlegentheden' in vertrouwen tot de geopende troon te gaan, 'om genade / kracht en hulpe / onder-werpen na sijn wille voor ons af te bidden'³⁷⁵. Eswijler aarzelt niet om te stellen, dat een gelovige 'alletyd uyt syn genaden deel grootmoedig, vrymoedig, en versekert is in syn staet'³⁷⁶. Het is duidelijk dat de zekerheid omtrent eigen staat een wezenlijke component van het geloof is. Maar even duidelijk is dat deze voorstelling van zaken ver van Kohlbrugge af staat. Het komt in hem niet op, de zekerheid omtrent eigen staat te laten ontspringen aan het bewustzijn dat men het ingestorte leven, als een inwendig genadedeel, heeft ontvangen. Kohlbrugge koppelt de zekerheid niet aan Christus-in-ons, laat staan aan een inwendig genadedeel, maar aan Christus-buiten-ons.

Genoemde zekerheid wil Eswijler niet verward zien met 'de ruste des gemoets'. Hiervan verklaart hij nadrukkelijk dat zij niet het geloof zelf is, maar 'een vrucht door de oeffening des geloofs'³⁷⁷. Van het 'wesentlyke des geloofs' is naar zijn 'meyningh' sprake, wanneer de ziel, onder het 'distincte bevindelyke gesicht' van eigen vloekwaardigheid en onmacht, op Christus ziet en door dit 'middel' (sc. Christus) zeer gaarne wil geholpen zijn, 'na 't voorstel Godts'³⁷⁸. Dit wezen des geloofs wordt 'in de allerleegste [sc. allerlaagste] trap van de minste en swakste van Godts kinderen noch

³⁷³ Id., 83. Vgl. id., 148. Eswijler spreekt óók van 'vruchten door de oeffening des geloofs'. Vgl. id., 108, waar hij de formule bezigt, dat geloven het werk Gods *in* ons is, en dat het geloof oefenen de werken Gods *door* ons zijn.

³⁷⁴ Id., 155, noot w.

³⁷⁵ Id., 369. Van der Groe citeert deze uitspraak met instemming in zijn *Beschrijvinge van het oprecht en ziel-zaligend Geloove*, 6v. In zijn zeer uitvoerig schrijven aan J. Groenewegen (id., 267v.) zegt hij over de *Meditatien*, dat 'de geheele ziel, pit en merg van dat Boekje alleen loopt op de versekertheit des geloofs in het wedergeboore deel der ziele'. En soo gaeuw gij maer dat eene ding uit dit Boekje wegneemt, soo is dat heele Boekje met sijn gansche inhoud niet anders meer, dan, bij maniere van spreken, een andere mahometaensche alkoran vol herssenloose Tabulen [Fabulen? A. de R.] en Chimeeren'.

³⁷⁶ Ib., noot e.

³⁷⁷ Id., 84v.

³⁷⁸ Id., 86v.

[sc. nog] beseeten en geoefent', door begeerte naar vereniging met God ³⁷⁹. Het merkwaardige is dus dat Eswijler enerzijds de zékerheid wezenlijk acht voor het geloof, maar dat hij anderzijds het verlängen (naar Godsgemeenschap) als het wezen van het geloof aanmerkt. Dit impliceert dat deze zekerheid níet bestaat in de zekerheid omtrent de vereniging met God. En wie Eswijlers geschrift uitleest, kan er niet aan twijfelen dat voor hem nu juist deze vereniging de kwintessens van het geestelijk leven uitmaakt. Maar tot deze kwintessens vormt het (zekere) geloof slechts de opstap. Het komt ons voor dat wij hier, vergeleken met het reformatorische gevoelen, met een sterk gereduceerde opvatting van de geloofszekerheid te maken hebben. Ook met Kohlbrugge's opinie strookt deze constructie in geen geval.

De gemoedsrust acht Eswijler dus een vrucht van de geloofsoefening. Over deze oefening schrijft hij het volgende. Zodra het geloof in het hart komt, zijn daar ook de 'uytgangen en werkingen present / om nu buyten hem selven sijn behoud in Christo alleen te kennen en te sien, en sich daer door na Godt te wenden'³⁸⁰. Deze werkingen identificeert Eswijler met de oefeningen van het geloof ³⁸¹, die hij invult als willen en begeren, hongeren en dorsten ³⁸². Dit hongerende geloof nu hoort in de belofte van het Evangelie, dat God alles om niet wil geven. Wanneer de verlegen zondaar dit verneemt, wordt hij daarop 'verlieft' en begint hij 'op sulke Evangelische beloften stil te staen en met een gestert ooge door gejang daer op te sien' en er behagen in te scheppen ³⁸³. 'Dit nu te kennen en te sien, en daer op te vertrouwen / dat is met syn hert daer in te rusten (...) ende dat / ja dat is gelooven'³⁸⁴. In dit werk en in deze oefening van het geloof neemt de ziel de toevlucht tot Jezus - zoals de zonnebloem zich keert naar de zon -, om van Hem gerechtigheid en leven te betrekken ³⁸⁵. De ziel die in zulk een oefening van het geloof 'blootelijck op de beloften' Christus onvoorwaardelijk aanneemt, die zal tot vrede en rust komen ³⁸⁶. De eigenaardige constructie is dus deze, dat de zekerheid tot het wezen van het geloof behoort, maar dat de vrede en rust eerst als vrucht, door de oefening van het geloof, tot stand komen. Pas bij deze geloofsoefening spelen de beloften een rol. Het is een opvatting die Kohlbrugge vreemd is.

Ten aanzien van de reflectie valt een zekere ambivalentie op in Eswijlers geschrift. Aan de ene kant kan men zonder aarzeling stellen dat hij er constant impliciet mee bezig is. Zijn aandacht is nagenoeg uitsluitend geconcentreerd op wat er in het hart omgaat. In deze beweging neemt hij zijn lezers mee. Hij kan tot de reflectie dan ook uitdrukkelijk oproepen. Men moet weten, de 'wesentlijke waarheyt in het binnenste' deelachtig te zijn ³⁸⁷. Wij wijzen op twee passages die in dit verband instructief zijn. De eerste staat in het kader van de vraag wat de zin is van de overlegging van Gods beloften. Mag iemand die deze beloften 'over leyt / en dan deselve hem in syn voorvallen weet verstandiglijk te gemoet te voeren / en daar op zo rust en aengaet', nu

³⁷⁹ Id., 87.

³⁸⁰ Ib.

³⁸¹ Id., 152.

³⁸² Id., 88.

³⁸³ Ib.

³⁸⁴ Id., 89. Vgl. id., 115, waar Eswijler 'kennen en sien op de beloften' de eerste daad van het geloof noemt, en het vertrouwen en rusten daarop de tweede daad.

³⁸⁵ Id., 151v.

³⁸⁶ Id., 153.

³⁸⁷ *Ziels-eenzame Meditatie*, 142. Vgl. id., 163v.

ook verwachten dat daaruit een 'besonder(e) kracht en sterkte in zijn ziele komen kan?' Eswijler reageert gedecideerd: 'O neen / doch so meent de mensch doorgaens / maer bedrogh / het zijn maer werkingen des vleeschelijken bevats na den letter die hem doot'. Het gaat echter om de 'geestelijke meyninge des geestes van het woort der beloften'³⁸⁸. Daarop doet Eswijler dan de opmerkelijke uitspraak, dat slechts diegene weet wat het is om te geloven en op de beloften te rusten, 'in wiens oore en herte' de Schrift 'geestelijk en bevindelijker wyse na Godts beloften vervult wordt'³⁸⁹. Van rusten in de beloften is dus eerst sprake wanneer deze bevindelijk in het hart vervuld zijn. Wat hij met deze vervulling bedoelt, laat hij niet in het midden: 'En hier staet ons deegelyk wel op te letten / of wy ook so geestelijk in ons bevinden en gewaer worden / dat wy die ware voorwerpen der genaed-beloften zijn / in welke dat die Goddelijke waarheyt na de schriften haer eynde bereykt / en hare vervulling heeft'³⁹⁰. Zolang dus de reflectie op de bevinding geen bevredigend resultaat heeft, is de toegang tot de beloften versperd.

Het andere fragment dat wij in verband met de oproep tot reflectie releveren, staat in de context van de innerlijke genietingen. Eswijler gaat in op de 'tegenwerping', dat gelovigen met 'geestelyke en onmiddellyke genieting' toch ook niet meer dan mensenkinderen 'van 't stof der aerde' zijn. Dit ontlokt hem de ontboezeming: 'Ja dat ben ik maer na het uiterlyke aensien nevens uws gelijk / maer wat dat ik verborgen ben / dat weet gy niet / en hoe dat ik dikmaels geestelijk door 't geloove in myn Godt door Christum verborgen worden (sc. word) met myn ziel en in 't wesentlyke opgenomen / dat en siet gy niet / noch kondt dat soo niet weeten / als my 't de Heere Godt door vrye genaed beseflyk, en genietelyk voor doet komen'³⁹¹. Op de vraag hoe in dit opzicht waar van vals kan worden onderscheiden, antwoordt hij dan dat een mens zich op de volgende punten moet onderzoeken: of hij het gewisse getuigenis in zich bevindt dat God de bewegende oorzaak van al zijn 'handeling' is, of de Heere de 'grondt-ruste' van zijn ziel is en of 'bevindelyk op zijn herte des alderhoogstens eer (...) zijn opperste oogewit en eenig eynde is'. Dit moet 'vast gaen' in de ziel ³⁹². De (oproep tot) introspectie heeft dus onmiskenbaar een functie die van belang is. Zij staat ten dienste van de zekerheid omtrent de authenticiteit van het eigen geloof. Om te weten of dit geloof het echte, dat wil zeggen het geestelijke, bevindelijke is, moet men op zijn innerlijk bevinden achtslaan.

Toch valt er ook een andere kant te constateren aan Eswijlers waardering van de reflectie. Hij geeft er blijk van, grote reserve te hebben bij de methode van het syllogisme. Aan de zinsnede dat de ziel overvloedig in Christus vindt wat zij mist in zichzelf, voegt hij de kritische kanttekening toe: 'niet dit maer zoo alleen verstandelijk by haer selven wetende / en het met wil en oordeel als een vaste / seekere / en een onfeylbare waarheydt daer voor houdende / en daer door op redenkavelinge dan besluyten van zijn saeck / datse al (sc. wel) goet is (...), zonder dat men in die waarheydt geestelyck in 't binnenste van God bewrocht wort (...) en de saecke selve by

³⁸⁸ Id., 271.

³⁸⁹ Id., 272.

³⁹⁰ Ib.

³⁹¹ Id., 315.

³⁹² Id., 318. Vgl. id., 327, waar Eswijler stelt, dat wanneer de gelovige met de 'beweginge die hy in zijn hert bevindt / na dat geestelijke grondt deel dat in hem uit Godt geboren is', zichzelf eens 'diep peijlt', hij van stonde aan zal kunnen onderkennen waarheen zijn genegenheden uitgaan en door welke Geest hij wordt 'aengeport'. Dit onderkennen noemt hij het resultaat van 'des Heyligen Geestes eygen werking' (id., 326).

ontdeckinge en bekendwordinge soo wesentlijck geniet / en aen de ziele gewaer wordt'³⁹³. Het gaat Eswijler om directe genieting, niet om kille conclusies. Dat laatste is hem te 'verstandig' en te afstandelijk.

In deze samenhang is ook te betrekken Eswijlers verzet tegen het steun zoeken in 'voelbare hoedanigheden'³⁹⁴. Ogenschijnlijk getuigt dit van een ander gedachtenstramien. In werkelijkheid echter spoort het een met het ander. Want met die negatief gewaardeerde 'voelbare hoedanigheden' doelt hij beslist niet op de gevoelige genieting van God. Dáár is het hem veeleer bij uitstek om begonnen. Maar deze Godsgenieting is een werkelijkheid *sui generis*. Daarbij vallen alle 'voelbare hoedanigheden' weg, dat wil zeggen: daarbij laat men alles achter zich wat met de natuurlijke zintuigen - denken, tasten, zien en voelen - waar te nemen is. Want dit 'voelbare' betreft louter de 'hoedanigheid' - de buitenkant, de uiterlijke 'eyenschappen', al 'de poppe kraem' van ons 'herssen bevat' -, terwijl het in het geloof uitsluitend gaat om het 'onsienelyke / dat is / geestlyke en wesentlyke'³⁹⁵. Zoals men niet kan rusten op het syllogisme, zo kan men dat evenmin op het voelbare. Het is beide te afstandelijk. Rusten kan men namelijk alleen op God Zelf. Eswijlers redebeleid verloopt in dit verband als volgt. Van onze 'uyterlijke hoedanigheden' en 'ons selfsheyt' moeten wij gereinigd worden, om 'den Heere selve in Christo tot ons grondt en rust te verkiezen'³⁹⁶. De 'wortel van het allerheyligste geloof' is deze, dat men 'het ware-wesen van den Geest des geloofs als den reegen in de aerde / in syn herte ingedronken heeft'³⁹⁷. Juist in dit opzicht signaleert hij evenwel veel 'verbysteringe' bij de 'waer, doch zwak geloovige'³⁹⁸. Deze verwarring acht hij veroorzaakt door het feit dat 'soodanige' altijd 'by haer selven talmen / en oordeelen van haer staet na haer natuerlijke vernuft en vleeschelijk bevat (...), ontrent de gevoeligheden van haer ziel / meenende dat de gelegentheyt des geloofs bestaet in dit of dat begrip / of denkbeeldt / van sichtbare / tastbare / of voelbare hoedanigheden van haer sinne-beelden (sc. zintuigen) na den letter'³⁹⁹. Maar dit rusten in het bespeuren van 'dees of geene geroerde hertstocht' is niet de ware rust. Het is niet het eigenlijke. Het is ook te vluchtig, want het verdwijnt als het waargenomene wijkt. Eswijler brengt op dit moment de bekende onderscheiding van het wezen en het welwesen des geloofs te berde: 'Lekkernyen syn doorgaens meer overtollig, dan noodtsaekelyk, daerom soo moet het weesen, van het welwesen wel onderscheyden worden'⁴⁰⁰. Hij geeft aan deze onderscheiding zijn eigen invulling. Het rusten op hoedanigheden - gewaarwordingen - merkt hij aan als het niet noodzakelijke 'welwesen' van het geloof.

Nogmaals komt Eswijler tot een omschrijving van het wezen des geloof. Wij vernamen reeds dat Eswijler tot dit wezen de zekerheid omtrent de staat rekent. Toch krijgt dit aspect in zijn geschrift betrekkelijk weinig aandacht. Het is hem om nog iets anders te doen, namelijk hier om, dat het geloof zijn grond vindt in het 'wesentlijke'. Daarmee bedoelt hij kennelijk weer iets anders dan 'de ruste des gemoets', want die

³⁹³ Id., 176v.

³⁹⁴ Id., 306.

³⁹⁵ Id., 300. Vgl. id., 306, waar Eswijler ter illustratie wijst op de apostel Thomas, die poogt 'het geloove in gemelde hoedanigheden (...) vast te maken'.

³⁹⁶ Id., 303.

³⁹⁷ Id., 305.

³⁹⁸ Ib.

³⁹⁹ Id., 306.

⁴⁰⁰ Ib., noot 1.

beschouwt hij, zoals wij weten, nu juist niet als het wezen, maar als de vrucht van het geloof. Wel verklaart hij ook in de onderhavige context dat de genoemde 'hoedanigheden' - dus bepaalde zintuiglijke waarnemingen - 'tot het wesen des geloofs niet absoluyt van noden syn'⁴⁰¹, maar het accent valt nu anders. Thans gaat het hem niet om gemoedsrust, maar om het eigenlijke rustpunt van het geloof, de grond van de heilszekerheid. Deze grond moet men 'suyver en enkel' vestigen op 'het wesentlijke en geestelijke in alle saken / het welke Godt selver is'⁴⁰². Met afzien van gevoelens en gewaarwordingen moet men het op vrije genade wagen ⁴⁰³. Op de klank af roept deze betoogtrant een sterke affiniteit op met het gevoelen van de reformatoren en van Kohlbrugge. Toch komt er veeleer een grote mate van discrepantie aan het licht, wanneer wij doorvragen naar Eswijlers bedoeling. De rust die hij wil 'bereyken', is namelijk 'de geestelijke en ware wesentlijke heerlijkheyt van syn (sc. Gods) verschyning in ons'⁴⁰⁴. Tegenover het bedrieglijke vertrouwen op gewaarwordingen stelt hij niet het eenvoudig vertrouwen op de belofte, als grond van de geloofsrust, maar het 'door syn beloften op hem selfs rusten, en alsoo met ons ziele in hem stille zijn / en in de armen van syn welbehagen nederleggen / tot dat hy syne geloften aen ons quam te vervullen'⁴⁰⁵. Ongetwijfeld doelt Eswijler hiermee op het uitzien naar Gods verschijning in ons. Zolang Hij niet Zijn intocht heeft gehouden, moeten wij Hem wachten op grond van Zijn belofte, 'ende al wachtende in den gelove syns selfs genieten'⁴⁰⁶.

Eswijlers kritiek op de reflectie heeft een specifieke spits. Die methode strookt namelijk niet met zijn opvatting over het wezen van het geloof. Men moet geen grond zoeken in de reflectie - die reikt immers niet verder dan de 'hoedanigheden' en de gewaarwordingen -, maar in het wezenlijke, dat is in God Zelf. Naar Zijn verschijning in de ziel moet men uitzien. Eswijlers alternatief van de reflectie is niet het beloftegeloof als zodanig, maar het genieten van God Zelf, door Hem te wachten ⁴⁰⁷. Het is onze overtuiging, dat deze benadering zich op grote afstand bevindt van de reformatorische. Het wezen van het geloof is noch voor de reformatoren, noch voor Kohlbrugge gelegen in een wachtend genieten op grond van de beloften die Gods verschijning in de ziel beloven, maar het is gelegen in de zekerheid dat wij God in Christus door Zijn Geest in de belofte ontmoeten.

Als wij ons tenslotte afvragen door welk grondbesef Eswijlers conceptie wordt gedragen, komt het ons voor dat het antwoord te zoeken is in zijn zucht naar onmiddellijke Godservaring. Deze ervaring draagt het uitgesproken karakter van 'lijden', ondergaan. Vandaar zijn verzet tegen de 'eygenwerckelickheyt', zijn pleidooi voor het verlies van de 'selfsheyt', zijn reserve tegenover het syllogisme en zijn protest tegen het rusten in 'hoedanigheden'. Eswijlers geloof wil rust vinden in de genieting van God. De beloften verlenen hierbij slechts in zoverre hand- en spandiensten, dat zij het genietend wachten op Gods inkomst stimuleren en funderen. Zal een christen 'recht geestelijk in zijn God door 't geloove leven / so moet hy door alle dingen / los,

⁴⁰¹ Ib.

⁴⁰² Id., 307.

⁴⁰³ Id., 309.

⁴⁰⁴ Id., 307.

⁴⁰⁵ Id., 309.

⁴⁰⁶ Id., 310. Vgl. voor het genieten van 'syn selfs', id., 329, 360.

⁴⁰⁷ Vgl. id., 311: als God wat vertoef, moeten wij in vertrouwen 'wachtende syn selfs genieten'.

vry en liber heenpasseren / en sterven oversulks aen alle onvolkomen opdoenings en hoedanigheden die minder zijn als Godt selve⁴⁰⁸. Op dit 'door 't geloove' dient men zich niet te verkrijken. Eswijler omschrijft het in termen van 'wesentlijke' en 'onmiddellijke' gemeenschap en 'subtile geestelijke genietinge Godts in 't geloove door den Middelaer'. Dit laatste is niet meer dan de opstap naar de Godsgenieting, waarin de ziel telkens 'in verheerlijking en verwondering van sulken vollen Godt voor haer genoegsaem / als buiten haer selven word opgenomen'⁴⁰⁹. In dit geloofsleven is iets 'onuitdrukkelijks / geestelijks / en wesentlijks verborgen'⁴¹⁰. Prediking, samenspraak en Schriftlezing zijn weliswaar 'verre van' nutteloos, maar vormen toch slechts een 'uyterlijk bedrijven', waar een ziel zich niet veilig 'op neer mach setten'⁴¹¹. Het zijn 'maer hulpmiddelen / om ons daer in door Christum selve tot Godt te brengen, en daer in is het wesentlijke van ruste voor de ziel'⁴¹².

Wie zijn rust zoekt in het bijwonen van een bepaalde 'oeffening' of 'bedieninge van 't woort Godts' en in het gebruik van de sacramenten, krijgt de vermaning: 'Sieje wel / waer in den mensch doorgaens zijn ruste zoekt / niet anders dan veeltijts in uyerlijke middelen / door dees of geene oefening / daer dat sy de Heere Godt selver, door Christum, als de eenige ware rust in syn beloften, door 't genaden verbondt, niet verre, maer na by haer, in haren monde / en geestelijk in haer herte hebben konnen'⁴¹³. Het is duidelijk dat Eswijler God en Zijn Woord sterk verinnerlijkt. Zonder de Heere zijn voor hem al de 'uyterlijke bedieninge' maar 'leege doosen'. Als Jezus zich 'eens geestelijk in volle en vrye genade in de ziele openbaert', dan geeft men op die uiterlijkheden niet méér acht dan op 'schaduwen en conterfeysels'⁴¹⁴. Het ondoorzichtige van Eswijlers betoog is, dat hij enerzijds over deze onmiddellijke Godservaring spreekt als het eigenlijke - en dus als iets dat door ieder is na te jagen -, maar haar anderzijds voorstelt als iets uitzonderlijks⁴¹⁵. Hoe het ook zij, de middelen bieden niet de minste garantie tot de ontmoeting met God - zij vormen geen 'waerom / ofte een waer door dat ons de Heere ontmoet' -, maar zij zijn 'niet anders als een weg / daer wy den Heere selfs geestelijk in verwachten', totdat Hij Zelf ons 'in dese of in geene weg (...) kome te ontmoeten'⁴¹⁶. Wat ons rest is, 'in vertrouwen op den Heere stil te zijn / en te wachten in 't geloove op zijn geestelijke komste / ende sien / om [zo] te

⁴⁰⁸ Id., 313.

⁴⁰⁹ Id., 314.

⁴¹⁰ Id., 315.

⁴¹¹ Id., 329v.

⁴¹² Id., 330. Een christen moet daarom 'nieuwens [sc. nergens] aen te slaefs, noch dienstbaer hangen blijven / dan aen Hem'. God kan met ons ook een 'koers' houden, 'sonder middel / boven en tegen ordinare middelen' (id.).

⁴¹³ Id., 339. Vgl. id., 354v.: 'Daerom soo dient er wel gelet / dat men de ordinare middelen (...) doch soo strickt niet poogt 't samen te koppelen met den Heere / noch te veel gewichts daer op en legge'.

⁴¹⁴ Id., 345. Vgl. id., 349, waar Eswijler ze 'maer doode dingen' noemt. Wij denken dat C.J.J. Clements, o.c., 74, tot een te milde beoordeling komt, wanneer zij stelt dat Eswijler in dit opzicht 'zich op de scherpste van het scheermes bevindt' en 'zich daarbij ook niet altijd even gelukkig uitdrukt'. Deze tegemoetkomendheid hangt samen met het feit dat Clements Eswijlers relativerende benadering van de heilsmiddelen inkadert in zijn tegenstelling van de wettische en de evangelische koers. Eswijler zou dus slechts het wettisch gebruik van de middelen kritiseren. Zonder het waarheidselement hiervan te ontkennen, menen wij evenwel dat er behalve van die tegenstelling, minstens evenzeer sprake is van een andere tegenstelling, nl. die van uiterlijk-innerlijk.

⁴¹⁵ Id., 352v.: 'Want het behaagt somtyts des Hemels wijsheyt dat hy eyndelijk eens de ordinare middelen na gewoonte / by de zielen doot en stil laet staen / om hem extraordinaris / en onmiddelyke wyse aen haer te openbaren / en zich selver / den zielen boven en tegen de middelen geestelijcker in Christo / uyt vrye genade te doen genieten om sich op een ander wijze aen de ziele kennelijk te maecken'.

⁴¹⁶ Id., 359.

seggen / al ons eygenwerking / gaven / en vertroosting / ons eygen bevattingen / plichtwyzen / formen / en ordonnantien voorby / en over 't hooft / ja als 't ware / daar door heenen op den Heer'⁴¹⁷.

Onze conclusie is dat de denkbelden die Eswijler en Kohlbrugge over de geloofs-zekerheid huldigen, ondanks ogenschijnlijke momenten van analogie, sterk uiteen-lopen. Kohlbrugge's heilszekerheid ankerd radicaal buiten de mens, in Christus en de belofte. Hoe innig en innerlijk het geloof ook wordt ervaren, het is strikt extravert gericht. Eswijlers 'rust' is gelegen in de 'wesentliche' genieting van God in de ziel. Zijn geloof is even strikt introvert van aard ⁴¹⁸. Wij zijn van mening dat Eswijlers conceptie geen werkelijk inhoudelijke verwantschap vertoont met die van Kohlbrugge, maar dat zij integendeel sterk verwant is aan die vorm van mystiek die door deze laatste nadrukkelijk wordt afgewezen.

W. à Brakel

Volgens à Brakel heeft een gelovige toereikende grond om zich 'altijd ontwijfelbaar verzekerd te houden, en hij moest het ook doen, omdat de onfeilbare beloften Gods op hem zijn'. Maar wat kan en moet, is er niet altijd. Dit ontbreken van de zekerheid komt uit 'zwakheid' voort, waardoor men weliswaar niet twijfelt aan de waarheid van Gods beloften, maar waardoor men 'duister is in zijne genade te kennen' en vreest, niet in 'zulk eene gestalte' te zijn, als die 'aan welke de beloften gedaan zijn'⁴¹⁹. Deze verklaring is instructief voor zijn benadering van de zekerheidsproblematiek. Om zeker te zijn van onze rechtvaardiging en zaligheid, dienen wij ons te beproeven, door te controleren of de kenmerken in ons zijn, zoals verlangen naar Christus, droefheid over de zonde, 'verliefdheid' op de heiligmaking en uitgaan tot Christus. 'Een gelovige weet dat al deze dingen in hem zijn, en hij weet dat hij het weet'. En als hij nu maar 'zeker wist dat hetgeen hij weet in hem te zijn, ware genade en werkingen van de Heiligen Geest, der wedergeboorte, geloof en heiligmaking waren, zoo was hij in staat om het besluit tot verzekering op te maken'. Maar 'hier scheelt het een geloovige, en daarom durft hij zich niet verzekeren'. Wanneer men echter 'door medewerking van den Heiligen Geest' zich bewust wordt van de echtheid van het in het innerlijk geconstateerde genadewerk, kan men 'niet anders dan verzekerd zijn'⁴²⁰. Ook voor à Brakel komt de heilszekerheid dus via de reflectie tot stand.

Hij waarschuwt, dat men deze zekerheid niet moet verwarren met het gevoel van zekerheid. Dit gevoel is in ieder geval niet de grond. Grond is alleen het Woord ⁴²¹. Hier beweegt à Brakel zich ogenschijnlijk in een ander spoor dan zoëven. Maar dit is inderdaad schijn. Want als hij vervolgens uitlegt wat hij met deze grond van het Woord bedoelt, zegt hij dat de gelovige zich naar dit Woord moet keren, om te zien

⁴¹⁷ Id., 441v.

⁴¹⁸ Wij komen tot een interpretatie die tegengesteld is aan die van C.J.J. Clements. Zij oordeelt: 'Eswijler wijst er voortdurend op wat de gelovigen buiten zichzelf in Christus hebben'(o.c., 85). Aangezien zij zelf juist frequent attendeert op Eswijlers accentuering van het innerlijk genadedeel, bevreedt ons haar bewering.

⁴¹⁹ *Redelijke Godsdienst I*, 888. Aan de twijfel schenkt à Brakel uitvoerig aandacht in een afzonderlijk hoofdstuk, 'Van het Ongeloof over zijn eigen staat' (id., II, 652-673). Hij behandelt daarin dertien oorzaken van twijfel, en komt de twijfelaars even zovele malen pastoraal te hulp.

⁴²⁰ Id., 883v. Vgl. F.J. Los, *Wilhelmus à Brakel*, 220; C. Graafland, *Zekerheid*, 191; J. van Genderen, 'Wilhelmus à Brakel (1635-1711)', in *De N. R.*, 180.

⁴²¹ Id., 898.

'wat beloften daar gedaan zijn, en aan hoedanigen'. Als deze dan de vereiste 'hoedanigheden in zich vindt', make hij 'een besluit tot de beloften, dat ze aan hem gedaan zijn, en diensvolgens, dat God hem rechtvaardigt'⁴²². Hier treffen wij dus weer het bekende patroon van het syllogisme aan ⁴²³.

Nadrukkelijk leert à Brakel dat de zekerheid niet tot het wezen van het geloof behoort, maar als vrucht daarvan moet worden beschouwd ⁴²⁴. De 'natuur' van het geloof bestaat in het aannemen van Jezus en het zich verlaten op Hem, maar per se niet - à Brakel acht het 'eene groote misvatting' - in 'verzekerd zijn van deel aan Hem te hebben, en zalig te zullen worden'⁴²⁵. Ongetwijfeld wil hij hiermee beschroomde beginnelingen tegemoet komen. De manier waarop hij dat echter doet, is niet die van de reformatoren. Naar reformatorsch besef ligt in Christus, op Wie men zich verlaat, nu juist direct de zekerheid. Deze directheid gaat bij à Brakel teloor. Christus in het Woord is wel de grond, maar Hij is dit indirect, namelijk via de sluitrede ⁴²⁶.

Ook de 'inwendige' verzegeling door de Heilige Geest laat à Brakel langs de weg van het syllogisme verlopen. Daarin toont de Geest namelijk 'de genaden' die in de gelovigen zijn gelegd. Hij brengt hen 'tot zulke Schriftuurplaatsen die aan degenen die zoo en zoo zijn, de zaligheid beloven', geeft hun die woorden klaar te verstaan, 'en doet hen door vergelijking van zich met die plaatsen, besluit nemen van hunnen staat der genade'. Dit besluit noemt à Brakel een 'geheiligd oordeel', omdat de Heilige Geest 'daarbij eene onmiddellijke werking op hun hart' heeft en hetzelfde getuigt als wat hun hart getuigt. Zo doet de Geest 'hen meteen levendig zijn in de verzekering van deel te hebben aan de beloften'⁴²⁷. Bij deze inwendige verzegeling voegt God de verzegeling door de sacramenten ⁴²⁸.

⁴²² Ib. Vgl. id., 1073-1075. De zienswijze van C. Graafland, o.c., 197, dat à Brakel hier de gelovige van zichzelf afwijst, lijkt ons niet houdbaar.

⁴²³ Wij troffen dit patroon o.a. nog aan in J. Koelman, *De Natuur en Gronden des Geloofs*, 144v.; H. Witsius, *Oeffeningen over De Grondstukken van het Algemeene Christelijke Geloove*, 33; P. Immens, *De Godvruchtige Avondmaalganger*, 89v.; J. van der Kemp, *De Christen geheel en al het eigendom van Christus in leven en sterven*, 9; B. Smytegelt, *Maandagsche Katechisatiën*, 49. Opmerkelijk is in dit opzicht het geschrift van G. Saldenus, *De Wech des Levens*, waarin hij de natuur en eigenschappen der godzaligheid beschrijft. Van de negentien capita lopen er vijftien uit op de spoorslag tot ernstig zelfonderzoek, waarbij hij telkens steevast vier kenmerken opsomt, aan de hand waarvan men zich kan verzekeren of men aan de gereleveerde eigenschap deel heeft (in het korte 'By-voegsel', id., 532v.v., noemt hij nog eens zes kenmerken). De term sluitrede troffen wij echter niet aan, en het woord besluiten slechts driemaal (156, 259, 354). Terwijl Saldenus in dit geschrift onmiskenbaar het spoor van het syllogisme gaat (ofschoon hij ook weet dat het geloof het 'sterckste werckt als het alleen ende teghen alle apparentien aen werckt' en hangt aan de beloften, 226v.), heeft de syllogistische terminologie klaarblijkelijk niet zijn voorkeur. Zie ook *Christelijke Kinderschool*, 53v. Ook vielen ons enkele zinsneden op in de (niet gepagineerde) 'Aenspraek' van zijn *De Droevigste Staet eens Christens*: 'Roep niet altydt soo om Teekenen (sc. kentekenen), maer loopt meer nae Christus selfs, soekt het werk niet meer, als den werker (...). 't Is goedt, dat gy ook door Teekenen uw' staet soeckt vast te stellen, maar dan deugt het evenwel niet, als gy daer door afgeleyt wordt van uw' geloove, om u onmiddellyk op Christus te werpen'. 'Vergaep u niet aen Teekenen als gy in u regte postuur niet en syt. In troubel water kan men geen silvere penningen sien, hoe wel s'er evenwel zyn'. Vgl. G. van den End, 'Guiljelmus Saldenus', in *Th. Ref.* XII (1969) 90; van dezelfde, *Guiljelmus Saldenus (1627-1694)*, 53v.

⁴²⁴ *Redelijke Godsdienst* I, 836. Vgl. id., 792.

⁴²⁵ Id. II, 658.

⁴²⁶ Ib. Vgl. id. I, 792, 913, 945. In het kader van de zekerheid omtrent de wedergeboorte volgt à Brakel dezelfde weg. Zie id., 756, 767. Vgl. W. van 't Spijker, o.c., 120v. C. Graafland, o.c., 196, attendeert erop dat à Brakel in zijn *Leere en Leydinge der Labadisten* toch ook een andere weg weet te bewandelen, nl. deze, dat de 'oefening van het geloof' enige zekerheid teweegbrengt. Mogelijk wijst hierop ook een passage in de *Redelijke Godsdienst* II, 659v.

⁴²⁷ Id. I, 949. Vgl. W. van 't Spijker, *De verzegeling met de Heilige Geest*, 113, die omtrent de onmiddellijke werking van de Heilige Geest de vraag stelt: 'Is dit de stem van de mystiek (...)?'

⁴²⁸ Ib.

Wij hebben de indruk dat er voor à Brakel in wezen weinig onderscheid is tussen de verzekering via het syllogisme en de verzegeling door de Geest. Ten eerste omdat ook de verzekering niet zonder de Geest tot stand komt. Het is immers de Geest Die de beloften in onze gedachten brengt en toont dat deze beloften aan ons zijn gedaan, **aangezien** wij de 'hoedanigheden bezitten'⁴²⁹. Ten tweede omdat het ook in de verzegeling even syllogistisch toegaat als in de verzekering. Wel is er verschil in intensiteit. A Brakel duidt de verzegeling aan als een 'zeer krachtig'⁴³⁰ en 'klaar' gebeuren⁴³¹. Mogelijk is zijn zienswijze zo weer te geven, dat hij de verzegeling beschouwt als een verbijzondering van de verzekering, welke verbijzondering gevoelsmatig van aard is. Althans, 'uit' de verzegeling 'volgt' vrede en vergenoeging⁴³². Toch kunnen deze 'buitengewone verlichting' en dit 'gevoel van de zoetheit en zaligheid der zaken' ook wel achterwege blijven. Zij vinden niet altijd plaats, maar 'soms'⁴³³. Dit 'soms' geldt echter ook van de verzegeling als zodanig. De zekerheid is er beslist niet van afhankelijk. A Brakel acht het een 'strik', die de gelovigen afhoudt van 'de gemoedigheid en blijgeestigheid', wanneer zij bij gebrek aan verzegeling menen geen verzekering te hebben. De verzegeling is dus een uitzonderlijk extra. Het kan ook zonder. Men moet 'zich vergenoegen' met 'den gewonen weg, dien God zijne kinderen leidt'⁴³⁴. Deze weg is ongetwijfeld die van het syllogisme, dat 'al biddende, al geloovende, al redeneerende' wordt voltrokken⁴³⁵. Het is duidelijk dat Kohlbrugge's benadering niet strookt met die van à Brakel.

Heel boeiend voor Kohlbrugge's relatie tot à Brakel is het verrassende feit, dat zich in de *Redelijke Godsdienst* een hoofdstuk bevindt dat onmiskenbaar model heeft gestaan voor het ontwerp van Kohlbrugge's *Anleitung zur "wahren Prüfung unserer selbst"* - een geschrift over de rechte zelfbeproeving voor de avondmaalsviering -. Kohlbrugge vermeldt dit weliswaar niet, maar de overeenkomsten zijn zo evident, dat het ontbreken van de bronvermelding in dit geval bevreemding wekt⁴³⁶. Het gaat om hoofdstuk XXXIII, getiteld 'Kenteekenen van het Zaligmakend Geloof'⁴³⁷. A Brakel verklaart daarin dat het 'noodig' is om het onderscheid tussen 'het ware en het tijdgeloof op 't klaarste voor te stellen'. Hij merkt daarbij op dat men zich niet moet 'inbeelden', dat deze twee elkaar zo nabijkomen dat zij slechts 'zeer bezwaarlijk van elkanderen te onderkennen zijn', maar dat zij 'in de geheele natuur van elkanderen verscheiden' zijn als leven en dood, licht en duisternis⁴³⁸. Deze scherpe afbakening

⁴²⁹ Id., 1074.

⁴³⁰ Id., 792.

⁴³¹ Id. II, 659. Wij wijzen nog op analogie met Costerus. Zie noot 340-346.

⁴³² Id. I, 792.

⁴³³ Id. II, 659.

⁴³⁴ Ib.

⁴³⁵ Id. I, 946.

⁴³⁶ In een preek kan het ontbreken van bronvermelding gebruikelijk worden genoemd. Het betreft hier echter geen preek, maar een verhandeling, in 1855 voor het eerst uitgegeven. Hoewel deze bij wijze van voorbereidingspreek, in een door Kohlbrugge zelf vertaalde versie, is opgenomen in het *Achtste Twaalfstal* (eerste editie), is het niet waarschijnlijk dat zij oorspronkelijk als zodanig is bedoeld. De gebruikelijke datering ontbreekt daar dan ook. Vgl. de moniemi 'Voorrede' in *Beproeft uzelf!*, waarin zich o.a. een nieuwere vertaling van het geschrift bevindt. Uiteraard dient een voorbehoud te worden gemaakt, wanneer wij afhankelijkheid veronderstellen. De mogelijkheid is niet geheel uitsloten, dat de overeenstemming van Kohlbrugge met à Brakel teruggaat op het gemeenschappelijk gebruik van een andere bron. Voor ons doel doet dit overigens niet ter zake.

⁴³⁷ *Redelijke Godsdienst* I, 809-837.

⁴³⁸ Id., 809.

van waar en schijngeloof moet Kohlbrugge hebben aangesproken. Zijn genoemde geschrift draagt daarvan de sporen. Wij willen dat aan de hand van een aantal voorbeelden adstrueren en daarbij tevens vooral attenderen op saillante momenten van verschil.

A Brakel acht zelfbeproeving noodzakelijk. Kohlbrugge niet minder ⁴³⁹. Uitvoerig gaat à Brakel in op diverse categorieën mensen die zichzelf niet of slechts oppervlakkig onderzoeken ⁴⁴⁰. Deze passage neemt Kohlbrugge niet over. Hij begint à Brakel eerst dan te volgen, wanneer deze van zijn algemene inleiding overgaat tot drie bijzondere zaken die bij de zelfbeproeving in het geding zijn, namelijk de droefheid naar God, het waar zaligmakend geloof in Christus en de rechte heiliging ⁴⁴¹.

De droefheid naar God bestaat niet in uiterlijk vertoon van schrik en tranen ⁴⁴². Zij is niet slechts uit op stilling van het geweten ⁴⁴³. Met natuurlijke droefgeestigheid mag zij niet worden verward ⁴⁴⁴. Zij bestaat evenmin in schrik voor de verdoemenis ⁴⁴⁵, noch in nabootsing van wat in anderen wordt gezien ⁴⁴⁶, noch in vrees voor openbare schande of wroeging over een grove misdaad ⁴⁴⁷. Bij al deze ontkenningen sluit Kohlbrugge zich hetzij letterlijk, hetzij inhoudelijk aan. In de rechte droefheid zien wij, volgens à Brakel, verder dan 'op de daad'; zij brengt ons 'in de tegenwoordigheid Gods', omdat wij tegen Zijn goedheid en heiligheid gezondigd hebben ⁴⁴⁸. Wij keuren Gods rechtvaardigheid goed, indien het Hem belijft te straffen. Kohlbrugge schrijft, dat de zondaar Gods rechtvaardigheid erkent en dat hij de straf wel wil dragen, maar voegt eraan toe: 'als de Heere hem maar genadig is, maar met hem verzoend zou willen zijn' ⁴⁴⁹. Echte droefheid, zo vervolgt à Brakel, 'gaat door tot de zondige natuur' ⁴⁵⁰. Zij dorst naar de levende God (Psalm 42) ⁴⁵¹. Dit heeft Kohlbrugge's instemming. Maar als à Brakel zegt: 'Och, dat ik was als in de vorige dagen (...)'. 'Och, dat mijn hart bestendig in Hem bleef, dat ik ijveriger en geduriger was in 't gebed, dat ik in teedere vreeze leefde!', drukt Kohlbrugge het Godsverlangen anders uit: '(...) in deze ellende is het alleen God Die hem troosten kan, en hem ook alleen met God troosten kan, en met al het andere niet' ⁴⁵².

De ware gelovigen - aldus à Brakel - klagen dikwijls over de hardigheid van hun hart en over het gebrek aan rechte verbrijzeling, en, niet tevreden met de droefheid zelf, begeren zij deze te 'vergeestelijken' voor Gods aangezicht, zodat zij daar beschaamd worden. Zij wensen een 'Evangelische droefheid, dat is: een wegsmelten in tranen van liefde (...). Zij willen, zij kunnen niet eerder ophouden van treuren, totdat ze eenige hope van verzoening met God, en eenige bevredigdheid der conscientie in

⁴³⁹ Ib. Vgl. *Anleitung*, 3. Vgl. voor à Brakel, C. Graafland, *Zekerheid*, 196.

⁴⁴⁰ Id., 811-816.

⁴⁴¹ Id., 816, 820, 827. *Anleitung*, 4, 12, 23f.

⁴⁴² Id., 816v. *Anleitung*, 6. Kohlbrugge gebruikt dezelfde teksten en voorbeelden (Saul, Achab, Ezau).

⁴⁴³ Id., 817. *Anleitung*, 8.

⁴⁴⁴ Ib. *Anleitung*, 7.

⁴⁴⁵ Ib. *Anleitung*, ib. ['Furcht vor der Hölle'].

⁴⁴⁶ Ib. *Anleitung*, ib.

⁴⁴⁷ Id., 818. *Anleitung*, ib.

⁴⁴⁸ Ib. *Anleitung*, 9 ['bleibt nicht bei den begangenen Sünden stehen'; 'liegt er da in der heiligen Gegenwart Gottes'].

⁴⁴⁹ Ib. *Anleitung*, ib.

⁴⁵⁰ Id., 818v. *Anleitung*, 10 ['allgemeine Verderbtheit'].

⁴⁵¹ Id., 818v. *Anleitung*, ib.

⁴⁵² Ib. *Anleitung*, ib.

Christus gewaar zijn geworden'⁴⁵³. Kohlbrugge neemt deze gedachte op, maar haalt het verlangen naar tranen eruit en geeft er een andere wending aan. Hij zegt dat de droefheid niet tot een grond wordt gemaakt om zich te troosten. 'Wie naar God bedroefd is, denkt niet aan zijn droefheid. Zijn hart is erop uit om zo te zijn, zoals de Heere hem hebben wil. Hij wil vrijgemaakt zijn van de zonde, van het kwade geweten en van de dode werken, om een levende God te dienen'⁴⁵⁴. Wie naar God bedroefd is - vindt Kohlbrugge -, die is bedroefd omdat hij niet bedroefd is. Hij klaagt over zijn stenen hart en over het gebrek aan tranen. Hij weet alleen dat hij de Heere mist en Hem wenend achterna gaat ⁴⁵⁵.

Wat de criteria van het geloof zelf betreft, legt à Brakel zware nadruk op de vraag of het geloof maar geen oppervlakkige 'flikkering in het verstand' is, maar een zaak van het hart. Hierbij sluit Kohlbrugge zich uitdrukkelijk en herhaaldelijk aan ⁴⁵⁶. De schijngeelovige 'maakt zelf zijne blijdschap', oordeelt à Brakel. Kohlbrugge spreekt van een blijdschap die van geen bekommernis weet ⁴⁵⁷. A Brakel zegt dat de schijngeelovige 'zou meenen, dat hij zondigen zou, indien hij aan zijnen staat twijfelde'. Kohlbrugge zegt dat deze 'het voor zondig zou houden, zichzelf te beproeven'⁴⁵⁸. Opmerkelijk is vooral het volgende. Volgens à Brakel ziet de schijngeelovige wel op de beloften, maar slaat hij de hoedanigheden over van degenen aan wie zij gedaan zijn. Kohlbrugge wijzigt dit als volgt. De schijngeelovige ziet vooral op de beloften die 'voor dit leven' gelden, zonder echter te onderzoeken wie en wat voor mensen het zijn die deze beloften werkelijk toekomen en bij wie zij worden waargemaakt ⁴⁵⁹. Terwijl dus à Brakel de geldigheid van de belofte-in-het-algemeen (kennelijk de heilsbelofte) afhankelijk maakt van het onderzoek naar de subjectieve gesteldheid, vindt Kohlbrugge slechts dat men inzake beloften die tijdelijke zegeningen betreffen, zorgvuldig moet onderscheiden aan wie de vervulling ervan toekomt. Beiden zijn het er voorts over eens dat het schijngeeloof van geen bestrijding weet ⁴⁶⁰.

Bij de typering van het ware geloof begint Kohlbrugge, anders dan à Brakel, met op te merken: 'Welk een wegzinken is daar voor des Heeren Woord'⁴⁶¹. Beiden maken zij gewag van een 'dikwijls' en 'gedurig' uitgaan tot Christus ⁴⁶². Maar waar à Brakel formuleert, dat de gelovigen met Hem verenigd 'willen' zijn en 'in gevoeligheid, konden ze maar, vereenigd blijven', heet het bij Kohlbrugge, dat het geloof vraagt: "Kom mijn ongeloof te hulp", dat het ook een zware strijd levert 'om voor zichzelf verzekerd te zijn en te blijven van de gewisse beloften Gods' en dat het dáárin vrede en blijdschap heeft, dat alle beloften in Christus ja en amen zijn ⁴⁶³. Beiden weten dat

⁴⁵³ Id., 819v.

⁴⁵⁴ *Anleitung*, 10f.

⁴⁵⁵ Id., 11.

⁴⁵⁶ *Redelijke Godsdienst I*, 821v. *Anleitung*, 16f. A Brakel zegt dat de schijngeelovige 'zijn hart overslaat', Kohlbrugge, dat deze 'een vreemdeling is in eigen hart'.

⁴⁵⁷ Id., 821. *Anleitung*, 17.

⁴⁵⁸ Id., 822. *Anleitung*, 17.

⁴⁵⁹ Ib. *Anleitung*, ib.

⁴⁶⁰ Ib. *Anleitung*, ib. Kohlbrugge spreekt van aanvechting.

⁴⁶¹ *Anleitung*, 18.

⁴⁶² *Redelijke Godsdienst I*, 822v. *Anleitung*, 18f. A Brakel spreekt van telkens vernieuwde daden des geloofs, waardoor Christus gedurig aangenomen wordt (id., 823). Kohlbrugge noemt het de gedurige werkzaamheid van het geloof om Christus aan te nemen en Hem telkens weer opnieuw aan te nemen (id., 21f.).

⁴⁶³ Id., 823. *Anleitung*, 18.

het de liefde is die de diepste drijfveer vormt ⁴⁶⁴. Buiten Christus is geen heil ⁴⁶⁵. Jezus is het geheel en alleen ⁴⁶⁶. A Brakel schrijft dat de gelovigen Jezus aannemen, 'om van Hem tot God gebracht te worden'. Kohlbrugge zegt het directer: 'Het zaligmakend geloof ziet zich door Christus tot God gebracht'⁴⁶⁷. Kohlbrugge valt à Brakel bij, wanneer deze het een kenmerk van het ware geloof acht, dat het Christus niet alleen aanneemt in Zijn priesterlijk werk, maar Hem evenzeer eerbiedigt als Profeet en Koning ⁴⁶⁸.

Betreffende de heiliging wijst zowel à Brakel als Kohlbrugge erop, dat de heiliging van de tijdgelovigen - Kohlbrugge spreekt van 'vleselijke heiliging' - slechts een uitwendige is ⁴⁶⁹. Ten spijt van hun 'uitstekende' deugden en hun bedoeling om God te behagen, zit er volgens à Brakel 'doorgaans' slechts 'eigen eer' achter. Kohlbrugge laat dit 'doorgaans' weg en spreekt zonder meer van 'schijn', omdat 'op de grond van al deze heiligheid' louter het 'lieve ik' ligt ⁴⁷⁰. De ware heiliging - Kohlbrugge zegt: 'de heiliging des Geestes' - daarentegen geschiedt volgens beiden door geloof en liefde ⁴⁷¹. Echte geheiligden vrezen dat zij niet geheiligd zijn, vindt à Brakel. Kohlbrugge zegt dat de heiliging des Geestes de ware gezindheid heeft, maar er voortdurend aan twijfelt of zij die wel heeft ⁴⁷². Deze heiliging is strikt afhankelijk van de geloofsvereniging met Christus. Kohlbrugge zegt: zij blijft in de Wijnstok. De invulling hiervan divergeert echter. A Brakel weet wel dat de ziel deze vereniging niet altijd gevoelt, maar - schrijft hij - 'de geloovige zal bevinden, dat hij in zijn doen dikwijls 't hart verheft, en naar invloed uitziert, begeerende van Hem kracht en geestelijkheid in 't werk, en dat toont dat hij werkt door Christus, die hem kracht geeft; en als hij deze gestalte der ziel, 't zij hebbelijk, 't zij dadelijk, niet gewaar wordt, zoo heeft hij geen genoegen in zijn werk, al was het anders nog zoo wel uitgericht'. Kohlbrugge benadert de zaak anders. De geestelijke heiliging vindt in zichzelf geen oprechtheid. Zij zou voor een oprecht hart alles over hebben, maar heeft de Heere niets te bieden dan onoprechtheid. Zij schudt alles voor de Heere uit, en zo 'wordt aangenomen het reingemaakt zijn en het heiliggemaakt zijn in Zijn bloed en Geest'. Zo vindt men 'alles bij en in Hem, en zichzelf in Hem'⁴⁷³. In de heiliging des Geestes gaat alles 'kinderlijk, onbevangen en eenvoudig toe'. Daar is geen 'moeten', maar 'een gestage, getrooste en gelukzalige afhankelijkheid van de vrije genade en de bezieling [Belebung] van de Geest'⁴⁷⁴. De notie van à Brakel dat de heiliging voortkomt uit 'vreeze Gods' en zich voltrekt in de tegenwoordigheid Gods, in ontzag voor Zijn hoogheid en heiligheid, vertolkt Kohlbrugge zo, dat de heiliging gekenmerkt wordt door een kinderlijke

⁴⁶⁴ Ib. *Anleitung*, 22.

⁴⁶⁵ Ib. *Anleitung*, 20.

⁴⁶⁶ Id., 824, vgl. 825 ('algenoezaam deel'). *Anleitung*, 20, vgl. 22 ('allgenugsame Theil').

⁴⁶⁷ Ib. *Anleitung*, 19.

⁴⁶⁸ Id., 824v. *Anleitung*, 22.

⁴⁶⁹ Id., 828. *Anleitung*, 24.

⁴⁷⁰ Id., 828v. *Anleitung*, 25.

⁴⁷¹ Id., 831v. *Anleitung*, 26.

⁴⁷² Id., 828. *Anleitung*, ib. Vgl. id., 832, waar à Brakel opmerkt dat de gelovigen Gods liefde, de bron der heiliging, 'niet altijd, en velen nooit, zeer gevoelig hebben', maar niettemin wel openbaren in de vruchten. Kohlbrugge (id., 27) schrijft, dat men zelf van het God liefhebben niets ziet - men beschuldigt zich veeleer van het tegendeel -, maar dat het toch vanzelf en vrijwillig gaat, in een liefde die met daden wordt bewezen.

⁴⁷³ Id., 831. *Anleitung*, 26f.

⁴⁷⁴ *Anleitung*, 28. Met à Brakels gedachte dat 'de godzaligen werken door den Geest, en uit het inwendig begin des geestelijken levens', gaat Kohlbrugge niet mee.

vreze. 'De tegenwoordigheid en heiligheid des Heeren is het element dat men liefheeft en waarbuiten men niet ademen kan'⁴⁷⁵.

Het meest markante verschil achten wij het feit, dat, terwijl zowel à Brakels hoofdstuk als Kohlbrugge's geschrift staat in het raamwerk van de reflexieve, onderscheidende toetsing van waar en vals geloof, à Brakel daaraan herhaaldelijk de oproep verbindt om op de wijze van het syllogisme tot zekerheid omtrent het persoonlijke heil te concluderen, en dat Kohlbrugge dit beslist nergens doet. Zo zegt à Brakel naar aanleiding van de ware droefheid, dat iemand die niet 'in den angst der wedergeboorte is geweest', zijn droefheid niet tot een kenteken van zijn 'overgebrachten staat' kan maken, maar 'nog in de natuur' is. Wanneer echter de genoemde hoedanigheden 'waarlijk in u zijn, ziet dan ook wel toe, dat gij de genade niet ontkent of klein acht, maar ziet er uit, dat God u het leven geschonken heeft'⁴⁷⁶. Wel tekent hij aan dat er wellicht gelovigen zijn, die 'deze kenteekenen lezende', ontsteld zouden kunnen worden, omdat zij mogelijk 'alles in zich zoo niet bevinden'. Merkwaa-digerwijs gaat à Brakel hier niet expliciet op door. Kennelijk suggereert hij dat men niet te veel op finesses moet letten. Voor een andere categorie die in verwarring zou kunnen gebracht zijn, heeft hij wél een uitdrukkelijk advies. Het betreft diegenen die 'in een verbijsterden, ongelovigen, wanhopigen, moedelozen of tegensprekenden staat' verkeren. Die acht hij 'niet bekwaam' om zichzelf te beproeven. Wie dit aangaat, heeft zich alleen bezig te houden 'met Jezus door het geloof aan te nemen, en te wachten totdat de Heere zijne ziel meerder stilte, licht en Geest geeft, om te weten de dingen, die hem van God geschonken zijn'⁴⁷⁷. Dit 'weten' komt tot stand via de reflectie, waardoor men 'zijne genade gezien hebbende, zijnen staat vaststelt'⁴⁷⁸.

Ook Kohlbrugge legt de toetssteen om echt van schijn geloof te onderscheiden na aan het hart. Hij doet dit minstens even klemmend als à Brakel. Maar hij acht het juist het beslissende kenmerk van het oprechte geloof, dat het - niet na reflectie, maar - in de directe geloofsdaad heilszekerheid vindt. Voor à Brakel vormt het aannemen van Christus tot ons 'algenoegzaam deel' een component in de - daaruit geconcludeerde - heilszekerheid. Voor Kohlbrugge *behelst* dit aannemen van Christus de heilszekerheid. Christus heeft het volbracht. 'Dat neem ik arme zondaar met hartelijk vertrouwen op Gods belofte aan; een andere grond heb ik niet en wil ik niet hebben; deze grond alleen houdt stand in eeuwigheid'⁴⁷⁹. Het ware geloof is er direct ('alsbald') op uit, Christus' gerechtigheid en heiligheid voor zichzelf te vinden. Het valt voor God in de schuld en neemt met beide handen de aangeboden Borg aan, met alles wat Hij voor hem is ⁴⁸⁰. Het opmerkelijke is dat ook Kohlbrugge zijn geschrift laat uitlopen op een "conclusie". Hij verklaart dat de oprecht gelovige veel zal hebben vernomen dat hem zowel ontmoedigde en verootmoedigde als bemoedigde en verblijdde. 'En de slotsom [das schlieszliche Ergebnisz] daarvan is: verwerping van zichzelf en vreugde des Geestes over de rijke ontferming en genade Gods in Christus Jezus'⁴⁸¹.

⁴⁷⁵ *Redelijke Godsdienst I*, 832. *Anleitung*, 29.

⁴⁷⁶ Id., 820. Dezelfde betoogtrant id., 831v., 833v., 835.

⁴⁷⁷ Id., 834.

⁴⁷⁸ Id., 835.

⁴⁷⁹ *Anleitung*, 13.

⁴⁸⁰ Id., 15. Vgl. 22f.

⁴⁸¹ Id., 30.

Wij concluderen dat zich tussen Kohlbrugge en à Brakel een treffende verwantschap voordoet omtrent de afbakening van waar en vals geloof, maar dat hun meningen over de totstandkoming van de heilszekerheid aanzienlijk uiteenlopen. Wij hebben de indruk dat Kohlbrugge inzake de heilszekerheid deze andere weg welbewust kiest.

J. Verschuir

Het kan niet verwonderen dat Verschuir in zijn geschrift *Waarheit in het Binnenste, of Bevindelyke Godtgeleertheit*, dat de ondertitel draagt: 'hoe de Waarheden Christi in syn Koninkryk van desselfs Onderdanen Beschouwelyk en Bevindelyk moeten Gekent worden tot Saligheit', het zaligmakend geloof uitdrukkelijk onderscheidt van geloofsvormen die niet zaligmakend zijn. Duizenden mensen 'in de uiterlyke staat der Kerke' zullen zich 'elendig jammerlyk bedriegen', omdat zij slechts een 'ingewikkelt Gelove hebben op syn Paaps', of een dood of een geveinsd geloof, of een historisch of een tijdgeloof⁴⁸². Vooral tegen het 'Tydtgeloove' waarschuwt hij ernstig. Niet alleen omdat het slechts voor een tijd stand houdt, maar inzonderheid omdat het niet met Jezus verenigt⁴⁸³ en het de waarheden alleen bij beschouwing kent, als een 'herssenwerk', dat de kracht der waarheid nooit heeft ondervonden⁴⁸⁴. Het doorslaggevend kenmerk van het ware geloof is, dat de ziel daarin 'de Waarheden Christi Bevindelyk in haarselven kent Waarheden te syn'⁴⁸⁵. Verschuir vindt het 'ten hoogsten nodig', dat een ieder zijn staat onderzoekt, of 'hy wel ooit een Onderdaan van Jesus geworden is'⁴⁸⁶.

Duidelijk onderscheid wil hij voorts maken tussen het toevluchtnemend vertrouwen en het 'volkomen of versekerde' vertrouwen. Het eerste behoort tot het 'eigen Wesen des Geloofs / buyten welk het niet syn kan'. Het laatste noemt Verschuir 'de hoogste trap', 'of liever een kostelyke Vrugt' van het geloof⁴⁸⁷. Dat deze verzekering er is, 'wie soude daar aan twyffelen?' De Schrift bewijst het⁴⁸⁸. Maar ofschoon dit 'in sigselfs een waarheit is / so moet de Mensch sig so haast niet inbeelden deze Versekeringe te besitten'⁴⁸⁹. Er zijn ook 'kleine / tedere / swakke / gekrookte rietjes / glimmende vlaswiekjes (daar de sorgelose Natuurlingen niet na gelyken) welke om de grootheit der sake / en hun allesinsse gebrek niet Versekert handelen durven: maar welke egter dat Toevlugtnemende Vertrouwen in de grondt besitten'⁴⁹⁰. Voor zulke mensen neemt Verschuir het op. Hij gelooft dat er meer verzekering in hen is dan ze durven geloven of zeggen. Hun beschroomdheid acht hij veroorzaakt door vrees

⁴⁸² *Waarheit in het Binnenste*, 203v. Vgl. id., 202, waar Verschuir ook nog wijst op het 'Gelove der Mirakelen'. Opmerkelijk is zijn kanttekening bij het historisch geloof (id., 203v.). Dat acht hij lang niet zo algemeen als men veelal denkt. Het is beslist niet eigen aan alle 'uiterlyke belyders'. Want als de mens geloofde dat er een rechtvaardig God is en dat het oordeel aanstaande is, 'hoe konde dan de mensch / welke sulks geloofde / so sorgeloos / sondig / onrechtveerdig ja goddeloos leven / daar dit de Duyvelen selfs doet zidderen en over welk gebrek van dit Historisch gelove Godts Volk menigmaal klagen moet'.

⁴⁸³ Id., 203.

⁴⁸⁴ Id., 215.

⁴⁸⁵ Id., 206. Vgl. id., 207v., 210.

⁴⁸⁶ Id., 78.

⁴⁸⁷ Id., 213. Vgl. id., 216, 219.

⁴⁸⁸ Id., 216v.

⁴⁸⁹ Id., 217.

⁴⁹⁰ Id., 218. Vgl. id., 219.

voor zelfbedrog, hetgeen hij trouwens een klare blijk van hun oprechtheid acht ⁴⁹¹. Het zwakke geloof vergelijkt hij met de uitgestrekte hand van een bedelaar, het sterke geloof met de hand die zich de gave toeëigent ⁴⁹². 'Swak en Sterk Gelove' verschillen 'doorgaans soveel van malkander als zoeken en vinden'. Kennelijk behoeven beide akten van het geloof niet altijd samen te gaan.

Veelzeggend is de volgende formulering: 'Maar dit is (...) de volsekere waarheit: Dat onder de Gelovige sodanige gevonden worden, welke sodanige tyden beleven, datse door de genade Godts op een vasten grondt versekert syn, datse begenadigde syn, en vervolgens onfeilbaar mogen, ja moeten besluyten, datse salig worden'. Dit noemt hij het verzekerde vertrouwen ⁴⁹³. Uit deze omschrijving blijkt dat Verschuier de zekerheid gereserveerd ziet voor een deel van de gelovigen, dat hij haar beperkt weet tot bepaalde tijden, dat zij het karakter draagt van een speciale beleving en dat zij cirkelt om de overtuiging een begenadigde te zijn, waarop het besluit volgt van de komende zaligheid. Merkwaardigerwijs ontbreekt hier de expliciete vermelding van de belofte. Maar weldra brengt Verschuier die ter sprake, wanneer hij stelt dat deze verzekering even zeker en onbedrieglijk is als Gods beloften ⁴⁹⁴. Gesprekspartner 'Bekommerde' doet daarop aan 'Sterk Christen' het verzoek, 'eens te tonen / hoe dat een siele hier toe koomt / en wat daar van Ondervonden wordt'. Desgevraagd wil deze 'geerne iets daar van tot Onderrigtinge mededelen', maar - zo merkt hij fijntjes op - 'die het gevoelt, kent het op 't best'⁴⁹⁵.

Het onderricht bestaat in drie onderdelen. Ten eerste wordt gesteld dat de verzekering vrucht is van 'een heilige Redeneringe'. Een begenadigde 'kent de Bevingen in haar herte waarheit te syn'. 'Daar by hoort se (sc. de ziel) / en leest se / in het Woordt van Godt / dat aan diegene / welke hun dus bevinden, alle de beloften van vertroosting / heil en saligheid gedaan worden; dat Jesus voor die arme, elendige (...) geheel gewillig is om haar te redden'⁴⁹⁶. Daarop maakt de ziel 'veilig het besluit op: Ik sal behouden worden. Want ik Bevinde my so / Ik beschouwe het niet alleen / omdat ik het geleert hebbe / maar ik kenne het so in myn siele / ik bevinde het so. Het is derhalven Waarheit'. Opmerkelijk is dat zich hier vergeleken met Teellinck, Costerus en à Brakel nog weer een verdere verlegging van accent voordoet. Terwijl zij alle drie het syllogisme laten beginnen met de oriëntatie aan de criteria van het Woord, om daarna de blik naar het eigen innerlijk te richten, keert Verschuier dit om. Eerst constateert men de authenticiteit (de 'waarheit') van de bevindingen, vervolgens dat zij

⁴⁹¹ Ib. Overigens neemt Verschuier de twijfel niet in bescherming. Wel heeft hij er begrip voor en gaat hij er omstandig op in, maar hij probeert toch vooral een therapie aan te reiken. Deze therapie bestaat volgens hem in ieder geval niet uit het appèl: 'Twyffelen is sonde, gy moet geloven, en dit quaadt met Godts Woordt tegengaan, en op Godt betrouwen enz.'. Dat werkt niet, want 'sy sullen dit mede tot een grondt van twyffeling nemen / also (sy) hun onmagtig bevinden om dit uyt te voeren'. De 'bekommerden' moeten 'op een behendiger Wyse onderschept' worden (id., 225v.). Deze meer adequate manier betekent, dat men rekening houdt met de diversiteit van factoren die in de twijfel een rol spelen (zoals bijv. een aangeboren, natuurlijke zwaarmoedigheid en 'de bloedtsgesteltheit van 't ligchaam', of een tijdelijke onttrekking van de invloeden van Gods genade) en dat men tracht de bekommerden zicht te geven op het 'Wesen des Geloofs' en 'de Wortel der sake' die in hen zijn, 'om also de siele in te nemen / met het eigen werk der genade' (id., 226).

⁴⁹² Ib.

⁴⁹³ Id., 219. Verschuier identificeert dit met de hoop waarin de gelovigen zalig worden (id., 220).

⁴⁹⁴ Id., 220.

⁴⁹⁵ Ib.

⁴⁹⁶ Ib. Vgl. voor de conditie die verbonden is aan het zich toeëigenen van de beloften, id., 409, 412, 415. De beloften 'moeten passen en overeenkomen op die Gestalten / waar in de siele is / sullen sy regt toegepast worden en van kragt syn'. Zonder grond 'sig in de Beloften te verblyden is het werk van een Tydtgelovige' (id., 412).

beantwoorden aan de norm van het Woord. Daarop volgt de conclusie. Deze conclusie is dáárom - 'derhalven' - waarheid, omdat men eerst het waarheidsgehalte van de bevindingen heeft vastgesteld, en daarna heeft geconstateerd dat dit waarheidsgehalte wordt bevestigd door de waarheid van het (normatieve) Woord. Het komt ons voor dat op deze manier de bevindingen de bron van de heilszekerheid vormen en dat het Woord hierbij louter als norm fungeert. Verschuier houdt het erop dat deze 'slotreden' - die nu eens wordt opgemaakt 'met ruymte', dan weer 'met meer vrese, en veeltids nog bevende voor dat schriklyk monster selfbedrog' - een 'uitwerkinge' is van de 'Verligtinge des H. Geests', waarbij de Geest in het Woord getuigt dat de Geest in het hart de waarheid is ⁴⁹⁷.

Ofschoon dus ook de verzekering via het syllogisme niet buiten de Heilige Geest omgaat, kent Verschuier nog een tweede wijze van verzekering, waarbij de werking van de Geest naar ons besef toch duidelijker naar voren komt, en waarbij tevens de belofte in een ander licht komt te staan. 'Somtydts', zegt hij, 'werkt se (sc. de ziel) met het Woord der Belofte, wanneer de H. Geest tot haar bemoedinge en vertroostinge dese of gene Belofte op haar herte drukt'. Dit gebeurt met zoveel licht en kracht, 'datse ten vollen op dien tijdt overreedt is / datse genade ontvangen heeft'. Het gaat hierbij niet om 'een schielijke inval van enige tekst' - dat overkomt ook onbekeerden wel -, maar om een heilige verlichting, dat deze belofte persoonlijk aan de ziel gericht is en dat zij er deel aan heeft. Dit gaat 'vergeselschap' met een gevoel van kleinheid, waardoor de ziel 'als in haar nietigheid wegsmelt'; met een uitgaan naar en een aankleven van Jezus, een 'heilige verrukkinge' en een 'alleraangenaamste en sielstrelende blydtschap', waardoor zij 'smelt in liefde' en smaakt, gevoelt en ondervindt dat Jezus haar liefheeft en tot haar inkomt; en met een hemelse gezindheid die haar uittrekt boven het aardse ⁴⁹⁸. In déze modus van de verzekering is de functie van de beloften van veel directere betekenis dan zoëven. Maar hiertegenover staat ten eerste, dat het geloof in deze beloften een uitzonderlijk karakter draagt - 'somtydts!' - en ten tweede, dat dit beloftegeloof een dermate gevoelsmatige inkleuring krijgt, dat er in feite meer sprake is van gevoelszekerheid dan van geloofszekerheid. Bovendien valt het op dat het voorwerp van deze zekerheid toch niet gelegen is in de betrouwbaarheid van de belofte, maar in de overtuiging, genade te hebben ontvangen.

Eveneens uitzonderlijk acht Verschuier de derde wijze van verzekering, die de Heilige Geest 'meer onmiddellijk, en op bysondere Wyse' verricht. Het gebeurt namelijk 'wel eens (dog is wat seldtsaam)', dat de Geest hetzij in 'sugtingen en gebeden / of in enige andere heilige overdenkingen / of onder het gebruyk van 't H. Avontmaal enz. (...) soveel Ligt in de siele instort / datse als de Here selfs tot haar siele hoort seggen: Ik ben uw heil'⁴⁹⁹. Meestal vindt dit plaats na voorafgaande benauwdheid, aanvechting en geestelijke verlating, en na herhaalde smekingen. Dit gebeuren heeft

⁴⁹⁷ Id., 220v. Deze voorstelling van zaken staat overigens in spanning met die in id., 484, waar Verschuier het syllogisme ziet voltrokken worden door drie getuigen: het Woord, dat de eerste stelling maakt, de ziel die de tweede maakt, en de Geest die 'het Besluit' maakt. Hier gaat dus niet de bevinding voorop, maar het Woord. Vgl. voor het 'schoorvoetende' van het syllogisme id., 485. Zie ook id., 234, waar Verschuier het onderscheid tussen een tijdgelovige en een waar gelovige nog eens zo kenschetst, dat een tijdgelovige zich op losse en valse gronden gerust stelt, zonder 'de minste bewustheit van syn staat' te hebben, terwijl de ware gelovige 'geheel niet los' te werk gaat, maar vreest voor bedrog en slechts op een vaste grond verzekerd wil zijn.

⁴⁹⁸ Id., 221v. Vgl. I. Boot, *De allegorische uitlegging van het Hooglied voornamelijk in Nederland*, 251.

⁴⁹⁹ Id., 222. Vgl. id., 485: 'de H. Geest werkt nog wel meer onmiddelyk door een inwendige ingevinge op haar siele / welke door woorden niet kan uytgedrukt worden / waar door hy haar van haar Genadestaat Versekert'.

volgens Verschuir weliswaar overeenkomst met wat hij als de tweede wijze van verzekering heeft aangegeven, maar het verschil is, dat deze 'gestalte' 'dog meer onmiddelyk gewrogt wordt / wanneer Jesus haar kust met de kussen syns mondts', en dat in deze 'hoge en ongemene gestalte' de genade aan de ziel door de Heilige Geest wordt verzegeld. Deze verzegeling wordt nevenschikkend gekoppeld aan - en naar het ons toeschijnt geïdentificeerd met - het getuigenis van de Geest, Die met onze geest getuigt dat wij kinderen Gods zijn ⁵⁰⁰. Ofschoon 'dit wonder kostelyk en dierbaar is / so is het dog geen dagelyks werk; maar iets bysonders / als de Here haar dus in de binnenkameren van syn liefde leidt'⁵⁰¹. Het is niet geheel onbegrijpelijk, dat 'Onkunde' hierop vraagt: 'Ik heb wel veel gehoord van Geestdryvers / maar dese praat sou 'er wel na gelyken: de Gelovige syn dog geen Geestdryvers?'⁵⁰² Het zal echter geen toeval zijn, dat Verschuir juist 'Onkunde' deze vraag in de mond legt. 'Bekommerde' ontkent de affiniteit van het gereleveerde Geesteswerk met geestdrijverij dan ook ten sterkste. Terwijl geestdrijverij 'buiten / boven en tegen' het Woord gaat, geschiedt het genoemde Geesteswerk door en met het Woord ⁵⁰³. Of 'Onkunde' met dit antwoord content is, wordt niet vermeld.

De afstand tussen Verschuir en Kohlbrugge is groot, zo stellen wij vast. Terwijl voor Kohlbrugge ook en juist het zwakke, aangevochten geloof verzekerd is, omdat de akte van het extraverte geloof zich verlaat op de belofte, die *pro me*-karakter draagt, krijgen de beloften voor Verschuir dit karakter eerst dan, nadat de ziel de introverte weg van de reflectie heeft afgelegd, òf - bij uitzondering - wanneer de Geest een belofte op het hart drukt. Voor Verschuir berust de heilszekerheid op de door de Waarheid buiten ons genormeerde waarheid in het binnenste. Voor Kohlbrugge berust zij, hoe innerlijk ook ervaren, volstrekt op de Waarheid buiten ons.

W. Schortinghuis

Evenals Verschuir getroost ook Schortinghuis zich geen geringe moeite om echt van onecht geloof te onderscheiden. In de tiende 'Zamenspraak' van *Het Innige Christendom* handelt hij breedvoerig over de 'valsche gronden der Onbegenadigden'⁵⁰⁴. Geloven 'zonder bevindelijke werkzaamheden des harten / en zonder als een ellendige den Heere Jezus geheel en al te omhelzen', is slechts een 'historisch' geloof, op grond van 'nietige steunselen'⁵⁰⁵. 'O arme grond dan / een Zaligmaker in den hemel en in den Bijbel te kennen en niet in het binnenste van zijn hart te ondervinden'⁵⁰⁶. In het al of niet bevindelijk kennen van Christus valt de beslissende caesuur tussen begenadigden en onbegenadigden. Onder de onbegenadigden verstaat Schortinghuis niet alleen hen die kritisch bevooroordeeld zijn tegen 'innige Godvrucht en Godvruchtigen'⁵⁰⁷ en die bijvoorbeeld suggereren, dat de leer van de 'bevindinge' de

⁵⁰⁰ Ib. Vgl. id., 482v.

⁵⁰¹ Ib.

⁵⁰² Id., 223.

⁵⁰³ Ib. Vgl. hierbij J. van Genderen, 'Johan Verschuir (1680-1737)', in *De N. R. en het G. P.*, 211v.

⁵⁰⁴ *Het Innige Christendom*, 246-262. Ook in zijn minder bekende geschrift *De Geborene Christus*, roept hij herhaaldelijk tot zelfonderzoek op (bijv. p. 27, 100, 203).

⁵⁰⁵ Id., 247.

⁵⁰⁶ Id., 248.

⁵⁰⁷ Id., 226.

mensen 'menigmaal naargeestig / suffende / duttende / ja als half gek maakt'⁵⁰⁸, maar ook een 'betere sorte van belijderen'. Deze categorie verdeelt hij in drieën, namelijk 'burgerlijken, uiterlijke godsdienstigen', 'toestemmenden' en 'nabij- of schijn-Christenen'⁵⁰⁹. Het euvel van de eerstgenoemden is niet moeilijk aan te geven. Zij maken hun 'steun en grond' van hun 'zedigen en geschikten levenstrein', maar missen de bevinding ⁵¹⁰. Met de 'toestemmers' ligt het minder eenvoudig. Toestemming zonder 'genade en waarheid in het binnenste' baat niet ⁵¹¹. Dat is duidelijk. Maar er is ook een toestemming, waarin 'door overredinge des gemoeds / of door eene gemeene verlichtinge des H. Geestes' de weg der verzoening in Christus wordt erkend en gezocht. Zulke toestemmers wenst Schortinghuis toe, dat zij bij Geesteslicht, 'bevindende' toestemmers mogen worden, die het leven buiten zichzelf in Jezus zoeken ⁵¹².

Het uitvoerigst is Schortinghuis over de 'nabij-Christenen'. Een schijngeelovige 'kan zeer verre komen' in kennis van de waarheid, niet alleen door studie, maar ook door verlichting van de Heilige Geest ⁵¹³. Hij kan een bijzondere 'smaak en zoetigheid' in de gekende waarheden hebben ⁵¹⁴. Zulke 'natuurlingen' kunnen veel 'vurigheid' en 'uiterlijke reformatie' vertonen ⁵¹⁵. Het is zelfs mogelijk dat zij 'eenige contereitselen van bevindinge' hebben, zoals klare indrukken van hun verloren toestand, blijdschap en gemoedelijke aandoening tijdens gebed en Schriftoverdenking, alsmede een gezicht op Jezus, 'met betuiginge / dat zij zoo wonderlijk ingeleid / zoo verrukt / zoo opgenomen / zoo verlicht en verblijd zijn geworden / dat zij het niet genoeg kunnen uitdrukken'. Daarbij spreken zij van Schriftuurlijke beloften en vertroosting en 'die hun op het harte gevallen zijn', en geven daar zo hoog van op dat zij 'de innigste bevindingen der godzaligen al vrij wat kunnen nabootsen'⁵¹⁶. Geen wonder dat 'Kleingeelovige' hierop de bekommerde vraag stelt: 'Wat zal ik dan van mij zelfs denken / die zoo verre niet ben gekomen?'⁵¹⁷ 'Geoefende' stelt hem echter gerust: hoe hoog de schijngeelovige ook klimmen mag, hij bevindt geen 'wezenlijke ziels-werkzaamheden'. Waarin dit wezenlijke bestaat, vult Schortinghuis in met een omvangrijk citaat uit *Des Christens Groot Interest* van 'den uitmuntenden W. Gutri' ⁵¹⁸. Het komt hierop neer, dat de 'geveinsden' niet wanhopen aan hun eigen gerechtigheid, Christus nimmer hebben aanvaard als hun enige schat en parel en nooit Zijn juk hebben opgenomen ⁵¹⁹.

⁵⁰⁸ Id., 229.

⁵⁰⁹ Id., 263.

⁵¹⁰ Id., 263v.

⁵¹¹ Id., 267.

⁵¹² Id., 270. Schortinghuis maakt in dit verband een opmerking die ons aan Kohlbrugge doet denken, nl. dat wij 'bedel-arm' tot Jezus moeten gaan, met een hart 'niet zoo gelijk het wel moeste zijn / maar zoo als het is / opdat het de Heere Jezus zoo mag maken / als het wezen moet'. Niemand moet zich laten afschrikken door de grootheid van zijn nooddrift, maar liever denken: 'hoe zondiger / hoe ellendiger en armer ik ben / hoe meer aanleidinge de Heere Jezus zal hebben', om Zijn Genade aan mij te verheerlijken (id., 271).

⁵¹³ Id., 273v.

⁵¹⁴ Id., 274v. Schortinghuis vertelt dat een Turkse koning de *Navolging* van Thomas à Kempis 'met zulk een vermaak las / dat hij daarvan zeide / dit boek is mij liever dan alle Muhamedaansche Schriften'.

⁵¹⁵ Id., 275.

⁵¹⁶ Id., 278.

⁵¹⁷ Id., 279.

⁵¹⁸ Wij raadpleegden de derde druk van de door J. Koelman vertaalde uitgave van 1678, W. Guthry, *Des Christens Groot Interest, Ofte Het Zaligh Deel aan Christus. Getoetst en aangewezen, wie het heeft / ende hoe te verkrijgen*, 75-78 (*Het Innige Christendom*, 279-281).

⁵¹⁹ *Het Innige Christendom*, 281.

Naar ons besef liggen hier onmiskenbare raakvlakken met de door Kohlbrugge vermelde merktekenen van het ware geloof. Meteen attenderen wij echter op twee belangrijke momenten van verschil. Ten eerste is Schortinghuis' geprononceerde nadruk op het "nabijkomende" karakter van het schijngeloof zo bij Kohlbrugge niet terug te vinden. Ten tweede staat Schortinghuis' onderscheiding in een ander kader dan die van Kohlbrugge. Terwijl Kohlbrugge met de kenmerken namelijk te meer wil onderstrepen dat het innerlijk beoefende, maar extravert gerichte geloof zeker is van de Waarheid buiten ons in de belofte, draait het in Schortinghuis' kenmerkenleer bijna onophoudelijk om de vraag hoe de gelovige zeker kan zijn van de oprechtheid van zijn bevinding, de waarheid in het binnenste ⁵²⁰. De zekerheid daaromtrent is uiteraard reflexief van aard. Zelf zegt hij het zo: 'Indien deze wezenlijke dingen (sc. zelf-mishagen, toevlucht tot Christus en tedere levenswandel) waarlijk in u zijn / zoo moogt gij op grond naar het onbedriegelijke Woord (...) besluiten / dat uw werk waarheid is'⁵²¹.

Toch is het opmerkelijk dat wanneer Schortinghuis de zekerheid thematisch aan de orde stelt, het syllogisme een ondergeschikte plaats inneemt. Weliswaar vermeldt hij de sluitrede uitdrukkelijk, maar hij doet dat in een eigenaardige formulering: 'De Heere doet hem (sc. een 'innig christen') bij Geestes licht uit het H. Woord niet alleen eene geloovige sluitrede des geloofs opmaken / dat hij uit den dood is overgegaan tot het leven / maar die (sc. de Heere) toont hem onderscheidenlijk alle die zalige dingen, die hem door den Geest geschonken zijn / zoodat de Geest getuigt met haren geest dat zij kinderen Gods zijn'⁵²². De functie van het syllogisme is dus onmiskenbaar present ⁵²³. Schortinghuis noemt deze verzekering dan ook niet voor niets 'het bevindelijke en gestaltelijke voorregt van een innig Christen / die uit kracht van zoovele dierbare bevindingen en van zijn aandeel aan Christus te zien / verzekerd en verzegeld is'⁵²⁴. Maar het 'niet alleen, maar (ook)' frappeert. Als wij Schortinghuis goed verstaan, erkent hij de waarde van het syllogisme wel, maar beschouwt hij het niet als de hoofdzak. Zijn eigenlijke belangstelling gaat niet uit naar wat God indirect via het door de gelovige voltrokken syllogisme laat zien, maar naar wat Hij direct te zien geeft. Het betreft een rechtstreekse ondervinding van 'invloeden zijnes Geestes', van een 'verwijderinge en ruimte des harten', welke gepaard gaat met een uitnemende vrede en resulteert in een 'blijde en ziel-verkwikkende verzekering van haar aandeel aan den Heere Jezus'⁵²⁵. De belofte speelt hierbij als grond geen rol. Alle accent valt op wat de Geest de gelovige gevoelsmatig laat ondervinden. Wel is het voorwerp van deze 'vergenoeginge' Jezus alleen ⁵²⁶.

Deze 'blijde verzekering' valt echter niet ieder ten deel. Op de verzuchting van 'Kleingeloofige': 'Och dat ik dan ook eens zo gelukkig was (...), maar ô hoe geraak ik er nog eens toe?', reageert 'Geoefende' met de opmerking dat hij zijn genadestaat niet moet vastmaken aan deze 'ruimte der ziele'. Hij kan toch wel 'waarheid in het

⁵²⁰ Zie bijv. id., 277, 279, 287, 325, 414, 418, 533.

⁵²¹ Id., 325. Ook hier dus dezelfde volgorde in het syllogisme als bij Verschuier: eerst de bevinding, dan het Woord.

⁵²² Id., 412.

⁵²³ Vgl. K. Exalto, 'Wilhelmus Schortinghuis (1700-1750)', in *De N. R.*, 268v.

⁵²⁴ *Het Innige Christendom*, 412.

⁵²⁵ Ib.

⁵²⁶ Id., 413. I.v.m. de grond van de rechtvaardiging weet Schortinghuis in zijn *De Geborene Christus*, 274, het gevoel te relativeren. Hij doet dat, zoals wij in hoofdstuk IV (noot 329) zagen, met woorden aan R. Erskine ontleend.

binnenste' en zelfs 'eenige vrede en ruimte' hebben. 'ô Hoe menig is er al voor u in den hemel ingegaan / die die ruime verzekering miste'⁵²⁷. Het wezen des geloofs - Schortinghuis gebruikt als synoniem 'het innige des geloofs' - bestaat pertinent niet in 'gewisse verzekerdheid' en 'aangenaam gevoelen van de liefde Gods'. Dat men zich bij gebrek daaraan schraapt uit de rol der gelovigen, wijt hij aan een 'gansch verkeerde bevattinge'⁵²⁸. Het wezen van het geloof is 'toevlugtneming en omhelzing' van Christus ⁵²⁹. 'Kleingelovige' mag wel naar de ruime verzekerdheid uitzien - 'zij is verkrijgbaar door vrije genade' -, maar moet toch niet denken dat hij alle zekerheid mist, althans wanneer het wezen des geloofs hem niet vreemd is. 'Gaaf eens naar uwe vorige bevindingen (...). ô Zijn er niet hoekjes en plaatsjes / die nog getuigen zijn van uwen ernst / omhelzing van Christus / ja zelfs van min of meer ruimte en verkwikking der ziele. Hebt ge niet menigmaal / zelfs onder uwe twijfelingen / als er een tusschenkomend blikje was / getuigd / dat gij die hope / hoe klein zij ook in u was / voor geen wereld zoudet willen ruilen / tot een bewijs dat uw gemoed overreed was / dat de zalige God iets wezenlijks aan uwe ziele hadde geschonken'⁵³⁰. Onze indruk is dat Schortinghuis op deze syllogistisch aandoende manier ook de zwakste gelovigen wil laten zien, dat de daad van het Christus omhelzende geloof een bepaalde zekerheid eigen is, onafhankelijk van het syllogisme, en evenmin afhankelijk van de 'ruime' verzekering. Wel treft het ons dat hij ook hier het voorwerp van de zekerheid niet aanduidt als de belofte, maar als het geschenk van iets wezenlijks in de ziel.

Ook Schortinghuis weet dat iemand die tussen hoop en vrees verkeert, de vrijmoedigheid tot het opmaken van 'het besluit' kan ontbreken. Voorzichtig, maar niet onduidelijk is zijn advies in dat geval: 'ô Mogelijk is het verre het beste / dat men dat gedurig zoeken naar allerlei merkteekenen in zulk eene ongestaltige duisternisse en dat disputeren over den genadestaaf achterlate / en maar eenvoudig redenere: ô Het zij dan met mij zoo als het ook wezen mag. 't Zij ik bekeerd of onbekeerd ben / evenwel weet ik doch uit het H. Woord / dat ik gedurig als een ellendige tot Jezus moet komen / om verzoening en heiligmaking te vinden. Ei laat het dan maar uwe zucht en bede zijn / dat gij verzoend en geheiligt mogt zijn / of het den Heere op zijn eigenen tijd behaagde / uwe duisternis voor uw aangezichte tot licht te maken'⁵³¹. Zo weet Schortinghuis de reflectie te doorbreken. Wat hij er echter voor in de plaats stelt, is niet de permissie tot rechtstreekse zekerheid op grond van de belofte, maar de oproep tot gebed om zekerheid. Elders in *Het Innige Christendom*, waar niet de zekerheid van het geloof, maar de 'Inleidinge in Jezu gewilligheid' aan de orde is, weet Schortinghuis de twijfelende mens echter wél zonder reserve van zichzelf af te

⁵²⁷ Ib. Vgl. id., 325: ofschoon de 'togtelijkheden' (sc. hartstochtelijke gemoedsaandoeningen) ontbreken, mag de ziel toch krachtens de bevinding van de wezenlijke dingen zeggen, dat de 'wortel der zake' bij hem is; id., 539v.: 'Maar gij moest ook begrijpen / dat zulk eene blijmoedige verzekerdheid des geloofs aan alle opregte Zionieten niet gegund wordt; ja zelfs niet altijd aan de helden Gods'. Vgl. *De Geborene Christus*, 335v., waar Schortinghuis aan het adres van hen die het in waarheid om de Heere Jezus te doen is en die 'nu en dan ook wel een blikje van zijne gunste ondervinden', maar 'het besluit niet durven opmaken' dat zij Hem gevonden hebben, zegt: 'Dese moesten begrijpen / dat het uitsien na den Heere Jezus / en dat komen als een ellendige tot hem / de sake is / daar het wesen in bestaat / en dat sy / met dit toevlugt nemende geloof / kunnen na den Hemel gaan / alschoon 'er die ruimte des geloofs niet by gevonden word'. Wel voegt hij eraan toe: 'Egter is het haar pligt / na meerder ligt / geloof en geloofs ruimte te zoeken'.

⁵²⁸ Id., 537.

⁵²⁹ Id., 314.

⁵³⁰ Id., 413v.

⁵³¹ Id., 415. Vgl. 531-533, waar 'Begenadigde' verhaalt dat hij op deze manier zelf, na een jarenlange 'ongestalte' van twijfeling, tot klaarheid kwam.

wijzen. Daar laakt hij het heimelijk bouwen op gestalten en verzekert hij ons, dat 'de eenige grond / op dewelke wij aangenaam bij den Heere zijn / niet iets is dat in ons is (...), maar de dierbare Heere Christus zelve / die de Heere onze gerechtigheid is: het eenige fundament'. Alles wat wij voor God zijn, dat zijn wij 'alleen in Christo'⁵³². Deze lijn trekt hij evenwel in zijn beschouwing over de heilszekerheid niet door.

Zoals gezegd ligt Schortinghuis' hoofdinteresse naar ons besef niet zozeer in de syllogistisch ontstane zekerheid, maar in de directe 'ruime' verzekering. Ofschoon hij het niet uitdrukkelijk vermeldt, blijkt impliciet dat deze voor hem samenvalt met de verzegeling. 'Begenadigde' kan 'niet inhouden', om tot opwekking van kleingelovige zielen, omstandig te verhalen hoe hem dit wonder is te beurt gevallen. Eraan vooraf ging een lange periode van twijfel en verberging van Gods vriendelijk aangezicht, dat hij toch zo menigmaal had mogen aanschouwen. Dit Godsgemis mondde uit in een aanhoudend smeken om 'een zegel' op zijn hart ⁵³³. Daarop toonde de Heiland hem 'bij de stukken met veel opgeklaardheid' al zijn 'voornaamste vorige bevin- dingen', alsof Hij zei: 'Is dit niet mijn werk?' Maar hier bleef het niet bij. Dit leidde tot een hernieuwd omhelzen van 'Jezu gerechtigheid', en zo mocht hij 'door Jezus tot den Vader' gaan. De liefde tot de Heiland werd zo sterk, dat hij 'met hikken / snikken en tranen uitriep: ô Heere! wanneer komt die dag dat ik doch bij U zal wezen'⁵³⁴. God gaf hem 'vele dierbare zegelen' op zijn hart, zoals: 'Ik weet, dat mijn Verlosser leeft', en: 'Ik weet in wien ik geloofd hebbe'. 'En mag ik het eens vrijmoedig en openhartig uitdrukken? zoo hebbe ik toenmaals in die oneindige Oceaan der goddelijke liefde zoo veel gezien / dat ik mijzelf als in verrukkinge verloor / ja eenen geruimen tijd met overstromende invloeden des H. Geestes overstelpt wordende / moeste bidden: ô Heere! mijne ziele bezwijkt en kan uwe oneindige goedertierenheden niet vatten noch dragen! ô Versterkt mij met de appelen en ondersteunt mij met de flesschen (Hgl. 2:5); houdt uwe genadehand of terugge / of gunt mij sterkte om te dragen'. Bijbelteksten vielen met 'gevoel en smeltinge des harten / als in eene beke van tranen op 't harte', maar het waren tranen van pure vreugde. 'Den geheelen 148 Psalm zong ik / juichende; ô de eeuwigheid scheen mij te kort / om dien alleswaardigen God heerlijkheid toe te juichen'⁵³⁵. Hij zag zich geheel en al verenigd met 'dien overdierbaren Heere Jezus'⁵³⁶. 'Geoefende' zegt hierop: 'Wat is die lieve God aan uwe ziele goed geweest! die u niet alleen / dat groote deel der uitverkorenen / genade in zijne oogen geschonken heeft / maar daarenboven zoo vele zegelen ter bevestiginge van uwen genadestaat heeft gegeven (...). ô Dit zijn wonderen in de wonderen'⁵³⁷.

Wanneer wij deze passage op ons laten inwerken, springen vier aspecten naar voren. In de eerste plaats dat Schortinghuis zich wel even op syllogistisch spoor begeeft, maar dit vrijwel onmiddellijk weer verlaat. Het gaat hem niet om reflexieve, maar om direct ervaren zekerheid. In de tweede plaats frappeert het dat de Heilige Geest in dit toch onmiskenbaar verzegelende gebeuren op de achtergrond blijft. Hij wordt nauwelijks genoemd. Dat wil echter beslist niet zeggen dat Hij absent is. Het

⁵³² Id., 390. Vgl. M.J.A. de Vrijer, *Schortinghuis en zijn analogieën*, 95.

⁵³³ Id., 415.

⁵³⁴ Id., 416. Schortinghuis citeert een geliefde regel uit Datheens berijming van Psalm 42.

⁵³⁵ Id., 417. Vgl. voor de ook bij Kohlbrugge aan te treffen notie dat Gods liefde de menselijke draagkracht te boven gaat, hoofdstuk IV, (bij) noot 114.

⁵³⁶ Id., 418.

⁵³⁷ Ib.

zijn immers 'invloeden des H. Geestes' die de gelovige overstroomt. Het derde aspect hangt met het voorgaande regelrecht samen. Die invloed van de Geest realiseert zich in de ervaring van het Woord, of eigenlijk moeten wij zeggen: van bepaalde woorden uit de Bijbel. Deze vallen als zegels op het hart, waarmee Schortinghuis kennelijk bedoelt, dat deze woorden de volle instemming van het hart ontvangen. De nadruk valt niet primair op wat God in die woorden betuigt of belooft, maar op de vrijmoedige bijval die zij in het hart ontvangen. De verzegeling vult Schortinghuis op die manier in als een ervaringsgebeuren waarbij men onder beïnvloeding van de Geest persoonlijk bepaalde woorden uit de Schrift instemmend meezegt. Deze ervaring - en dat is het vierde aspect - draagt een uitgesproken gevoelsmatig karakter. Schortinghuis' geloofsleven kent niet alleen tranen van bittere boete, maar ook tranen van intense vreugde.

Concluderend valt te wijzen op één moment van analogie en op vier momenten van verschil tussen Kohlbrugge en Schortinghuis. Beiden bakenen zij echt en schijn geloof van elkaar af, op overeenkomstige gronden. Dat verbindt hen. Maar wat hen scheidt is van meer gewicht. Ofschoon, ten eerste, het gevoelsaspect ook bij Kohlbrugge stellig niet ontbreekt, is het bij Schortinghuis veel nadrukkelijker en vooral veel frequenter aanwezig. Ten tweede, terwijl Schortinghuis de zekerheid doorgaans niet rekent tot het wezen van het geloof, doet Kohlbrugge dat wel. Ten derde laat Schortinghuis, geheel anders dan Kohlbrugge, de heilszekerheid overwoeren door de zekerheid omtrent de echtheid van eigen bevinding. In de vierde plaats wijzen wij op een ingrijpend verschil in de visie op het Woord. Het komt ons voor dat bij Schortinghuis de betekenis van de belofte nog aanzienlijk sterker aan inflatie lijdt dan bij Verschuier. Terwijl voor Kohlbrugge - in reformatisch spoor - het Woord als belofte van het Evangelie de exclusieve grond van de heilszekerheid vormt, zijn het voor Schortinghuis bepaalde woorden uit de Schrift, die niet zozeer de grond, maar veeleer vertolkingsmodellen vormen waarmee men eigen gevoelde zekerheid verwoordt. De distantie tussen Kohlbrugge en Schortinghuis is beduidend.

Th. van der Groe

Aan de beschouwingen die Van der Groe wijdt aan de geloofszekerheid zijn twee karakteristieke aspecten eigen, namelijk enerzijds de onophoudelijke navraag naar de echtheid van het geloof, anderzijds de nadrukkelijke verklaring dat aan het geloof per definitie heilszekerheid eigen is. Wat het eerste aspect betreft, vormt hij geen uitzondering op de regel van zijn tijd, maar wat het tweede aangaat, neemt hij een standpunt in dat in zijn omgeving stellig niet gangbaar genoemd kan worden.

Wij beginnen met het eerste. De toetsing van waar en vals geloof is het thematisch stramien dat bepalend is voor Van der Groe's omvangrijke en wellicht bekendste geschrift, getiteld *Toetssteen der ware en valsche Genade*. De ondertitel spreekt van het 'onderscheid tusschen het zaligmakend werk des Geestes in de harten der oprecht geloovigen en tusschen het schijngeestelijk werk der geveinsden en tijdgeloovigen'. Maar het is beslist niet alleen de *Toetssteen* waarin dit onderscheid, met daaraan gekoppeld de oproep tot zelfbeproeving, naar voren komt. Ook in zijn andere geschriften laat hij zich er menigmaal over uit.

Terwijl hij in zijn *Toetssteen* de Heidelberger Catechismus 'ordentelijk op den voet' wil volgen, doet hij daaraan toch welbewust een 'Inleidinge voor het geheele Werk'

voorafgaan ⁵³⁸. Breedvoerig brengt hij daarin het onderscheid ter sprake tussen het zaligmakend geloof en het tijdgeloof. Dit gaat onder andere gepaard met het vermelden van de kenmerken, met de oproep tot noodzakelijke zelfbeproeving en met de behandeling van enkele 'voor-vereischten' die daartoe onmisbaar zijn ⁵³⁹. Van der Groe heeft hierbij 'meest en voornamelijk' de intentie om de schijngelovigen - 'den grootsten hoop onzer Gereformeerde Belijderen' - nog 'in tijds' te ontdekken aan 'hun rampzalig zielsbedrog'⁵⁴⁰. Maar daarnaast beweegt hem nog iets anders. Meteen wil hij de ware gelovigen tot steun zijn. Hij is er namelijk van overtuigd dat deze, vooral in tijden van 'nare bekommernissen en in twijfelmoedigheid' over hun staat, door middel van 'de onderscheidene kenmerken van het ware werk der Genade' hulp geboden wordt, 'tot meerdere vaststelling van hunnen staat'⁵⁴¹. Het is immers 'Gods ordinaire weg' om de harten der gelovigen inwendig te versterken en te verzekeren, 'beide door het geloove en door de onbedriegelijke kenmerken der ware Genade / welke dienen tot opwekkinge en ondersteuninge van het Geloove'⁵⁴². Ofschoon Van der Groe de zekerheid omtrent het delen in het heil primair ziet opgesloten in de directe geloofsdaad, weet hij haar kennelijk secundair, tot vertroosting, bevestigd door de reflectie. Vooral echter voor de kritische vorm van reflectie, het zelfonderzoek, houdt hij menig keer een ernstig pleidooi ⁵⁴³. Het komt hierbij aan op grote nauwgezetheid, omdat 'een gemeen Tijd- of Waangelooove' soms 'zeer nabij kan komen aan het ware zaligmakende Geloove', terwijl hij toch het beslissende kenmerk daarvan mist, namelijk 'de bijzondere ziel-bewerkende en hart-veranderende genade des H. Geestes'⁵⁴⁴.

Van der Groe laat het echter niet bij deze globale onderscheiding. Tot 'eens ieders ernstige ziels-onderzoek' wil hij trachten 'eens eenige wezenlijke dingen van een oprecht geestelijk Geloove voor te stellen'. Men dient volgens hem acht te geven op hetgeen in dit oprechte geloof 'voorgaat', op hetgeen 'in het eigen Wezen des Geloofs' gevonden wordt en op hetgeen als vrucht uit het geloof voortvloeit ⁵⁴⁵. Onder het voorafgaande verstaat hij eerbiedige kennis van God, verootmoedigende kennis van onszelf ⁵⁴⁶ en kennis van de weg der zaligheid ⁵⁴⁷ - welke laatste kennis de wortel en grondslag van het geloof is en daarom niet zonder reden 'doorgaans

⁵³⁸ *Toetssteen I*, 'Voorrede' (niet gepagineerd).

⁵³⁹ Id., 1-124.

⁵⁴⁰ Id., 78.

⁵⁴¹ Id., 77.

⁵⁴² Id., 78.

⁵⁴³ Bijv. id., 68, 83v., 248, 253, 281, 312 enz. Vgl. 'Voorrede' (over het ware zaligmakende geloof) in R. en E. Erskine, *Schatkamer V*, 30, 115v. Zie inz. *Toetssteen I*, 254v.: 'Omdat even aan de waarheid en oprechtigheid van het geloove de gansche zaigheid hangt van den Christen-mensche / zoo kan daar dan nimmer te veel / met Gods genadigen bijstand / van ons toegedaan worden / om de deugdelijkheid van ons eigen geloove / waarmede wij eens denken naar de eeuwigheid te gaan / op het allernaauwkeurigst en zorgvuldigst te beproeven. Waarlijk / niemand die de behoudenis van zijne onsterfelijke ziele lief heeft / zal zich hier met eene haastige en losse beproevinge ligtelijk tevreden stellen (...); hij doorzoeke veeleer zijn harte / zijnen staat en al zijne wegen met de uiterste vlijt en aandacht / door en door / in de geduchte tegenwoordigheid van de hoogen en heiligen God; hij doe zulks aldus reis op reize; hij make daar ganschelijk zijn werk van / en geve zich daar geheel aan over'. Dit onderzoek betreft niet alleen de deugdelijkheid van het geloof, maar ook die van de 'andere Genaden'.

⁵⁴⁴ 'Voorrede' (over het ware zaligmakende geloof) in o.c., 30.

⁵⁴⁵ Id., 31.

⁵⁴⁶ Id., 32-39. Het is opmerkelijk dat Van der Groe van de zelfkennis zegt, dat zij 'tot het ware Geloove des Geestes' behoort. Zie voor deze kwestie hoofdstuk V.

⁵⁴⁷ Id., 46-52.

voor een wezenlijk deel' van het geloof zelf wordt gehouden ⁵⁴⁸ -. Tot het wezen van het geloof rekent hij oprechte honger en dorst naar Christus ⁵⁴⁹, oprechte liefde voor Christus - 'de proeve op de somme'⁵⁵⁰ -, een hartelijke aanneming en omhelzing van Christus op grond van de gewisse Evangeliebeloften ⁵⁵¹, een hartelijk vertrouwen op Christus - op dezelfde grond - ⁵⁵², volkomen tevredenheid met Hem ⁵⁵³ en een 'dadelijk gebruik maken van Hem, als de Weg tot den Vader'⁵⁵⁴. Van de 'onmiddellijke' vruchten noemt hij er een tiental, namelijk inlijving in Christus, vrede met God, troost en blijdschap, vrijmoedige toegang tot de genadetroon, haat en strijd tegen de zonde, vreze Gods en gehoorzaamheid aan Hem, verzaking der wereld, eenswillendheid met God, standvastige 'Aanklevinge aan Christus en geestelijke Wasdom in Hem' en hoop op de eeuwige heerlijkheid ⁵⁵⁵.

Wanneer wij een tussentijdse vergelijking met Kohlbrugge maken, constateren wij om te beginnen deze principiële eenstemmigheid, dat zowel Van der Groe als Kohlbrugge het onderscheid tussen waar en vals geloof duidelijk markeren en zelfbeproeving strikt geboden achten. In de praktische uitwerking van dit gemeenschapelijke uitgangspunt gaan de wegen evenwel uiteen. In de eerste plaats is Kohlbrugge's rubricering van de kenmerken beperkter en daardoor overzichtelijker ⁵⁵⁶. In de tweede plaats geeft Kohlbrugge veel meer aandacht aan de nieuwe levenswandel. In de derde plaats zal hij juist de twijfelmoedige zondaar nooit de introverte weg van de reflectie wijzen, ook niet als secundaire ondersteuning. In de vierde plaats is de frequentie en vooral ook de beklemmende intensiteit van Van der Groe's oproep tot zelfonderzoek hem vreemd. Wat bij Kohlbrugge een nevenlijn vormt, behoort bij Van der Groe tot de hoofdlijn.

Wanneer Van der Groe de eigenschappen van het geloof heeft genoemd, koppelt hij daaraan de opwekking vast: 'Tracht er uzelfen doch aandachtig bij neder te leggen en uw gemoed als in de geduchte tegenwoordigheid van den Alwetenden God ernstig af te vragen, of gij zoo een opregt en geestelijk Geloove ook waarlijk in uzelfen kunt bevinden?'⁵⁵⁷ Thans blijkt dat hij met deze oproep drie categorieën op het oog heeft. Om te beginnen hen die het wagen op 'een ingebeeld en bedriegelijk waan-geloove'. Hij bidt hun toe dat zijn 'Vermaninge' door Gods Geest op hun hart zal worden gedrukt ⁵⁵⁸. Ten tweede denkt hij aan degenen die het oprechte geloof

⁵⁴⁸ Id., 53.

⁵⁴⁹ Id., 55-58. Verwarrend is dat Van der Groe van dit hongeren en dorsten óók zegt, dat het niet 'de eigenlijke en formeele geloofsdaad zelfs is', maar een 'voorvereischte hoedanigheid of geschiktheid tot het geloove, zonder welke geen waar geloove ooit bestaan kan' (57). Wij gaan op deze ambivalentie hier niet in, maar concentreren ons op het geloofskennende van de door Van der Groe genoemde facetten. In later stadium zal ons het motief van de ambivalentie blijken.

⁵⁵⁰ Id., 59v.

⁵⁵¹ Id., 61-63.

⁵⁵² Id., 64.

⁵⁵³ Id., 67.

⁵⁵⁴ Id., 70.

⁵⁵⁵ Id., 76-114. In *Toetssteen II*, 275-277, legt Van der Groe in het kader van de heiliging de vinger bij het feit, dat de goede werken het ware geloof onafscheidelijk vergezellen. Wij verwijzen naar hoofdstuk VI.

⁵⁵⁶ Overigens mag aan dit verschil niet te veel gewicht worden toegekend. Elders, nl. in 'Voorrede' (over het aannemen van de beloften), in R. en E. Erskine, *Schatkamer IV* (niet gepagineerd), noemt Van der Groe vier hoofdzaken die de geveinsden missen, nl. boetvaardige vernedering, inlijving in Christus, verzoening met God en hartsvernieuwing.

⁵⁵⁷ 'Voorrede' (over het ware zaligmakende geloof), in o.c., 115.

⁵⁵⁸ Id., 116v.

missen, maar daarover bekommerd en erom verlegen zijn. Dezen bemoedigt hij met de puntige zinsnede: 'Wie niet tot Christus kan komen met het geloove, die moet dan tot Hem gaan om het geloove (...). Deze is de kortste en veiligste weg'⁵⁵⁹. De derde categorie betreft 'de ware kinderen van God'. Die zullen, inzonderheid wanneer zij nog zwak-gelovigen zijn, onder het genoemde 'hunne hand en zegel hier gaarne onder zetten', tot 'meerder opbouw en bevestiging'⁵⁶⁰. Maar op dit moment brengt Van der Groe een belangrijke nuancering aan en plaatst hij de opmerkelijke kanttekening: 'Echter is het aan den anderen kant ook waar, dat men zoodanige kennis, als er van nooden is tot geruststelling van een duister en geslinderd gemoed, niet wel zal kunnen bekomen, zonder de gedurige werkzame en levendige oefening des geloofs zelve, in de kracht des H. Geestes. Het geestelijk en eigen geloofs-leven in de ziele, is hier voor ons de kortste weg en de beste Leermeester, om ons de ware gelegenheid des geloofs regt te doen verstaan, tot bevordering van onzen genadestaat in Christus'. Alle geloofskennis moet 'experimenteel of ondervindelijk zijn'⁵⁶¹. Deze kanttekening behelst wel geen ontkenning, maar toch een aanzienlijke relativering van de geloofsversterkende waarde die hij de reflectie aanvankelijk toeschrijft. Zonder de directe geloofsdaad brengt de reflectie geen baat.

Dit voert ons meteen naar de door ons als tweede vermelde karakteristiek van Van der Groe's geloofsbeschouwing, namelijk de notie dat de heilszekerheid inherent is aan de geloofsdaad. Soms lijkt het hierop overigens allerminst. Zo wanneer hij opmerkt dat een hartgrondige en bestendige verzekering van onze genadestaat 'zoo schielijk en gemakkelijk geenszins wordt verkregen / als velen tegenwoordig wel menen'⁵⁶². Maar een dergelijke uitroep hebben wij te verstaan in de context van zijn vermaan, gericht tot tijdgelovigen, die de zelfbeproeving schuwen en hun zekerheid baseren op valse gronden. Wanneer het echter gaat over de ware geloofskennis, die de Heilige Geest in ons werkt, schrijft Van der Groe ongereserveerd, in reformatische zin, dat deze kennis 'een opregt en hartgrondig vertrouwen des geloofs in des menschen ziele ontsteekt', waardoor hij 'ganschelijk overreed' wordt van de gewisse waarheid der heilige Evangeliebeloften en zich met een waar vertrouwen neerwerpt op Christus, als de enige Rotssteen van zijn heil ⁵⁶³. De uitverkorenen nemen Gods waarheid van het geschreven en gepredikte Evangelie met zoveel zekerheid aan, 'alsof God Zelf uit den hemel / met zijn' eigen mond / aldus tot hen kwam te spreken'. Dit is 'de wezenlijke grondslag van (...) het zekere vertrouwen'⁵⁶⁴. Van der Groe heeft het tot nu toe nog steeds over de geloofskennis. Het is overigens een kennis die van het vertrouwen doortrokken is. Het 'andere deel' van het geloof, namelijk het vertrouwen zelf, verschilt dan ook in wezen niet van de kennis. In het vertrouwen echter is het geloof gericht op het hart van de Evangeliebeloften, de vergeving der zonden om Christus' wil. Deze onbedrieglijke belofte van genade en zaligheid in Christus is ons enige plechtanker ⁵⁶⁵. De gelovigen grijpen deze belofte onverzettelijk vast - zij het soms met bevende hand -, zoals een schipbreukeling zich vastklampt

⁵⁵⁹ Id., 117v.

⁵⁶⁰ Id., 118v.

⁵⁶¹ Id., 119v.

⁵⁶² *Toetssteen I*, 84.

⁵⁶³ Id., 240v. Vgl. *Brieven I*, 65v.

⁵⁶⁴ Id., 250.

⁵⁶⁵ Id., 252.

aan een reddingstouw ⁵⁶⁶. Van der Groe acht het het kenteken van de tijdgelovigen, dat zij juist dit welgegronde en zekere vertrouwen missen ⁵⁶⁷.

Indien - schrijft Van der Groe - iemand 'een geloove stelt welkers wesen niet is een aennemen van Christus; een toeëigenen van Godts Beloften voor sigselven; een versekeren des gemoedts van de genadige vergevinge der sonden in Christus; een vertrouwen, verlaten, rusten en steunen des herte op Christus, en op Godts eige Woordt en genadige Beloften in het H. Euangelio; dan verklaere ik rondelijk, dat ik aen soo eens gestelde geloove geen part nog deel wil hebben, maer het selve met mijn gansche herte verwerpe nu en voor altoos'⁵⁶⁸. Een waar gelovige 'sonder eenige versekertheit van Zaligheid' vindt hij niet anders dan een 'gedrogtelijk herssenschim, en een loutere contradictie, even of men stelde een geloovige sonder geloove'⁵⁶⁹. Uitgerekend de zekerheid acht hij de voornaamste component van het geloof, inherent aan het wezen ervan ⁵⁷⁰. Van der Groe is er dan ook stellig van overtuigd, dat wanneer Zondag 7 van de Heidelberger spreekt van het vaste vertrouwen dat onze zonden vergeven zijn, daarin het wezen van het geloof wordt beschreven ⁵⁷¹. Tegen de stelling dat het hier zou gaan over het 'wel-wesen des geloofs' - dus over een zekerheid die niet aan het geloof inherent is, maar er als extra weldaad op volgt - heeft hij 'seer vele (...) allergewichtigste en onoplosbare swarigheden' in te brengen ⁵⁷². Hij brengt er dan ook een zestal te berde ⁵⁷³. In een zeer breedvoerig schrijven

⁵⁶⁶ Id., 253.

⁵⁶⁷ Ib. Dit herinnert ons sterk aan Calvijn.

⁵⁶⁸ *Beschrijvinge van het oprecht en ziel-zaligend Geloove*, 6. Het beroep dat Van der Groe - om zijn 'waerachtige sentiment' te onderbouwen - in dit verband (id., 4v.) doet op W. Teellinck, berust o.i. op een onjuiste interpretatie van diens zienswijze. Voor Teellinck is de zekerheid veeleer de vrucht van het geloof. Terzijde merken wij op dat Teellinck voor Van der Groe behoort tot de 'oude Rechtzinnige Theologanten', die hij op één lijn plaatst met de 'Reformateurs' (vgl. noot 577).

⁵⁶⁹ Id., 8. Van der Groe citeert uit J. Eswijlers *Ziels-eenzame Meditatie*, 369: 'Een geloovige is alletydt uyt syn genadendeel grootmoedig, vrijmoedig en versekert in syn staet'.

⁵⁷⁰ Ib. Van der Groe formuleert het zo: 'het voornaamste ingredient, in te hangen in het wesen des geloofs'. Zekerheid en geloof behoren bijeen als hitte en vuur, als licht en zon.

⁵⁷¹ Vgl. *Eenigen Troost I*, 99-127. Ook daar noemt hij het zekere vertrouwen het 'allerwezenlijkste ingrediënt' dat in het geloof blijft 'inhangen' (113).

⁵⁷² Het voert te ver - en het is binnen de grenzen van onze vergelijking met Kohlbrugge ook niet nodig - om de achtergronden op te halen van Van der Groe's polemieken. Voor zijn stellingname in het conflict tussen Th. van Thuyne enerzijds en A. Driessen en F.A. Lampe anderzijds, verwijzen wij naar T. Brienens, 'Theodorus van der Groe (1705-1784)', in *De N. R.*, 282; vgl. voor een uitgebreide analyse van genoemd conflict inz. C. Graafland, *Zekerheid*, 200-215; voor de opvatting van F.A. Lampe, van dezelfde, 'Friedrich Adolph Lampe (1683-1729)', in *De N. R. en het G. P.*, 259v. Zie voor Van der Groe's reactie op de pennestrijd, ontstaan door de publicatie van J. Eswijlers *Ziels-eenzame Meditatie*, T. Brienens, id., 281v.; inz. G.H. Leurdijk, 'Theodorus van der Groe als auteur van "De Oude Orthodoxe Leer"', in *D N R* 8 (1984) 2-8; van dezelfde 'Theodorus van der Groe als polemist voor reformatische geloofsbeleving', in *D N R* 9 (1985) 1-19; F.A. van Lieburg, o.c., 84v.v.; C.J.J. Clements, o.c., 66. Zie voor Van der Groe's kritiek op J. Groenewegen en mede op W. à Brakel, C. Graafland, o.c., 239. Wij betwijfelen sterk de juistheid van de visie waarvan J.R. Beeke, *Personal assurance of faith*, 297, blijk geeft, wanneer hij schrijft dat Van der Groe in zijn polemieken met Groenewegen 'subsequently came to be influenced by Comrie's mediating position as the only tenable one'. Naar ons inzicht is Van der Groe's theologie daarvoor te zeer tegengesteld aan de scholastische teneur van die van Comrie (vgl. W. van 't Spijker, *De verzegeling met de Heilige Geest*, 139). Terwijl Comrie het denkbild dat het geloof in wezen zeker is, onderbouwt met zijn habitus-leer, gebeurt dit bij Van der Groe gewoonlijk niet, al doet zijn Eswijler-citaat hieraan even denken. Enkele jaren vóór Beeke's studie is overigens de opvatting dat er tussen Van der Groe en Comrie 'grote overeenstemming bestond' inzake het wezen van het geloof, verdedigd door A. Moerkerken, 'Theodorus van der Groe in zijn tijd. Boetgezant in een eeuw van verval', in *D N R* 9 (1985) 24v.

Inzake het auteurschap van *De Oude Orthodoxe Leer* merken wij op, dat Leurdijks argumentatie om dit geschrift aan Van der Groe toe te kennen, zeer overtuigend overkomt. Niettemin blijft het ons bevreemden dat Van der Groe Eswijlers denkbelden voor zijn rekening neemt. Het komt ons namelijk voor dat Van der Groe's theologie, ondanks onmisken-

aan J. Groenewegen - welke brief is toegevoegd aan de *Beschrijvinge van het oprecht en ziel-zaligend Geloove* - gaat hij op deze kwestie gedetailleerd in. Groenewegen huldigt het toenmaals door velen aangehangen standpunt, dat de zekerheid niet tot het wezen van het geloof behoort. Van der Groe beroept zich voor zijn tegenovergestelde visie op de oude 'Theologanten', die in 'de grondtleere des geloofs' niet hebben gedwaald en allen eenparig en onverzettelijk hebben geleerd, wat Van der Groe voor ogen staat ⁵⁷⁴.

Dat ook 'honger en dorsten' al geloof is, wil hij niet ontkennen. Maar het 'sal der maer op aenkomen', wat daarmee wordt bedoeld. Als Groenewegen het oog heeft op het geestelijk en gelovig 'begeeren van Christus, dat altijd met een komen des herte tot Hem, en met een waer geloovig omhelsen en aennemen van Hem vergeselt gaet', dan 'sullen wij wel haest te samen in eene schuit komen'. Maar als hij eronder verstaat 'een deel duistere en ongeloovige woelingen en pogingen, strijdt, arbeidt, suchten, tranen en meer sulcks', om God toch maar tot genadebetoon te bewegen, dan is Van der Groe het pertinent met hem oneens ⁵⁷⁵. Waar het hem om gaat, is enerzijds te ontkennen dat een werkzaamheid van de mens uit reeds mag worden gerekend tot het zaligmakend geloof ⁵⁷⁶, en anderzijds te benadrukken dat zelfs in het zwakste geloof de zekerheid ligt opgesloten ⁵⁷⁷.

Dat Van der Groe zo hecht aan de zekerheid van het geloof, impliceert in geen geval dat hij zou beweren, dat deze zekerheid altijd even sterk zou worden ervaren. Zekerheid is er in trappen. Zij kan zwak en sterk zijn ⁵⁷⁸. Er zijn nu eenmaal kinderen, jongelingen en vaders ⁵⁷⁹. Tweeërlei zwakheid onderscheidt hij, namelijk een natuurlijke en een toevallige. De eerste acht hij gewoonlijk eigen aan eerstbeginnende christenen. Toch gaat dit niet altijd op, weet hij. Want soms komt juist in dit prille geloofsstadium een ruime geloofsverzekering en een 'zoete gemeenschap met Christus' voor, naar welke 'eerste liefde' men later nog wel eens 'hartelijk en met tranen' kan terugverlangen. Van der Groe vergelijkt het met 'echte lieden' die kunnen getuigen, 'hoe waarlijk die eerste teederste omhelzingen der naauw verbondene harten zoo iets zoets en beminnelijks bij zich hebben / hetwelk naderhand in het geheele huwelijksleven alzo niet meer genoten wordt'⁵⁸⁰. Zo is het dilwijls ook in de omgang met God. Van der Groe is van mening dat 'die zoete geloofs-verzekeringe' van de pril-

bare raakvlakken, toch op een andere leest is geschoeid. Overigens geeft hij er blijk van, Eswijler niet ongenueanceerd bij te vallen. Zie C.J.J. Clements, o.c., 73.

⁵⁷³ *Beschrijvinge*, 14-28. Van der Groe onderbouwt zijn bezwaren met een bewijsvoering die is ontleend aan de Catechismus zelf, aan Olevianus en Ursinus, aan de 'Reformateurs', aan de geloofsbelijdenissen, aan de 'oude godtsalige rechtsinnige Theologanten', aan het Avondmaalsformulier en aan de artikelen van de Delftse conferentie (1613).

⁵⁷⁴ Id., 148.

⁵⁷⁵ Id., 221v. Vgl. 'Voorrede' (over het schadelijk misbruik van een algemene overtuiging), in R. en E. Erskine, *Schatkamer VIII* (niet gepagineerd).

⁵⁷⁶ Vgl. vooral id., 248, waar Van der Groe spreekt van 'een bloot en ongeloovig herssenwerck', waarin de 'Geest der overtuiging' en dus de rechte ontdekking aan de zonde wordt gemist.

⁵⁷⁷ Van der Groe beseft dat hij hiermee de accenten anders legt dan de 'zalige Brakel' (id., 246). Wat à Brakel deed om de zwakgelovigen niet te ontmoedigen, mag niet worden misbruikt, vindt hij. Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 239. Van der Groe heeft weliswaar respect voor Schortinghuis ('ik hebbe een groote hoogagtinge voor dien schrijver en sijn Boeck, en ik recommandere hem soo veel ik kan'), à Brakel, Koelman, Van der Kemp, Hellenbroek, Verschuier en 'veele andere van dat slag van waerlijk geleerde en vroomme schrijvers', maar de 'oude Theologanten' zoals 'Calvijn, Luther, Melancton, Zanchius, Teellinck, Lodestein en diergelijke' wegen bij hem 'nog al eenige ponden swaerder' (id., 263v.). Vgl. T. Brienens, 'Theodorus van der Groe (1705-1784)', in *De N. R.*, 284; H. Florijn, *De Ledeboerianen*, 140.

⁵⁷⁸ Id., 8.

⁵⁷⁹ *Toetssteen II*, 307.

⁵⁸⁰ Id., 314.

gelovigen niet zozeer ontstaat uit een ingewortelde vastigheid als wel uit bijzondere 'invloeden des Geestes', waarmee de Heere hen 'zacht wil troetelen en liefelijk omhelzen en kussen / gelijk de ouders hunne kleine kinderkens alzo plagten te doen'. Later gaat de Heere echter 'arbeiten om hen uit dat gestaltelijke leven uit te leiden tot een zuiverder geloofs- en Genade-leven, op grond van zijn heilig Woord en beloften'⁵⁸¹. Dan gaat het erom, op God te betrouwen 'in het midden van vele inwendige en uitwendige verzoeken en beproevingen'. Maar dit behoort dan niet meer tot het stadium van de 'geloofs-zwakheid'⁵⁸². Naar ons besef ligt hier een accentverschil, vergeleken met Kohlbrugge. Terwijl Van der Groe het nochtans karakter van het geloof reserveert voor de sterk-gelovigen, behoort dit volgens Kohlbrugge van meet aan tot het geloof als zodanig.

De tweede soort zwakheid acht Van der Groe van 'toevallige' aard, veroorzaakt door Gods 'bestiering', satans verzoeken, de inwonende zonde en de aanvechting of verleiding van de wereld ⁵⁸³. Deze zwakheid hangt samen met karakter en omstandigheden ⁵⁸⁴. Maar hoe het ook zij, dit alles doet niets af aan zijn hoofdstelling, dat het geloof zeker is van het heil ⁵⁸⁵. Zwakheid en sterkte zijn slechts 'hoedanigheden of toevallen' van het geloof. Ook het allerkleinste geloof 'is van even dezelfde nature en natuurlijke kracht en werkzaamheid' als het allersterkste, hoezeer zij gradueel ook mogen verschillen. Het kleinste korreltje goud is in wezen niet minder deugdelijk goud als de grootste klomp, en het kleinste vonkje vuur, onder de as verborgen, is ook vuur ⁵⁸⁶. Geloof en twijfel zijn 'tegengesteld'⁵⁸⁷. Zij kunnen wel - in conflict - *bijeen* zijn, maar nooit *ineen* ⁵⁸⁸. Ogenschijnlijk in spanning met dit laatste verklaart Van der Groe in hetzelfde zinsverband, dat geloof en twijfel in een en dezelfde gelovige 'allernaauwst te zamen vereenigd zijn'. Maar hij legt dit zo uit, dat in het 'vernieuwde gemoed' het geloof woont, en in het 'nog aanklevende, zondige vlees' het ongeloof ⁵⁸⁹. Ook in dit opzicht valt een ander accent dan bij Kohlbrugge.

De vraag of Van der Groe in verband met de totstandkoming van de heilszekerheid het syllogisme hanteert, kunnen wij niet met zekerheid beantwoorden, omdat het ons ontbreekt aan een totaaloverzicht van zijn oeuvre. Op grond van wat wij daarvan wel hebben gezien, denken wij echter dat het antwoord ontkennend moet zijn. Hoezeer in zijn geloofsbeschouwing de reflectie ook domineert, zij staat toch steeds in het kader van de kritische toetsing van de geloofsakte. Voor zover ons bekend is,

⁵⁸¹ Id., 315. Een frappant gelijkende formulering troffen wij aan bij Kohlbrugge, in *Brieven-Helbig*, 109. Bij Kohlbrugge staat de zinsnede in het kader van het sterven aan de Wet. Zij luidt: 'Hij wil u van het gestaltelijk leven af en op Zijn Woord gezonken en alzo in Christus hebben'. Blijkens de context bedoelt hij hiermee dat wij met afzien van onszelf en van al onze werken en 'van al onze vorige geestelijkheid', als goddelozen, 'die het opgegeven hebben ooit vroom te worden, tevreden zijn willen met Zijn Lam' en ons zoals wij zijn aan Christus overgeven, 'dien anderen Man'. Is de analogie in formulering toeval, of heeft Kohlbrugge Van der Groe gelezen? Van dit laatste is ons niets bekend.

⁵⁸² Id., 316.

⁵⁸³ Id., 319.

⁵⁸⁴ Id., 317.

⁵⁸⁵ Id., 307. Vgl. *Beschrijvinge*, 8, 11; *Eenigen Troost II*, 13.

⁵⁸⁶ Id., 308. Dezelfde beelden ook in *Eenigen Troost I*, 125.

⁵⁸⁷ Id., 309. Vgl. *Eenigen Troost I*, 125.

⁵⁸⁸ Id., 310.

⁵⁸⁹ Id., 310. Van der Groe preciseert: 'Gelijk als licht en duisternis in den avondstond zich naauw onder een vermengen / en alzo de schemering uitmaken; eveneens vermengen zich geloove en twijfeling ook zeer naauw / niet wezenlijk, maar onderwerpelijk te zamen / in denzelfden geloovige / en maken aldus in hem eenen gemengden staat / en leven / en werkzaamheid / eensdeels van geloove, en anderdeels van ongeloove of twijfeling'.

laat Van der Groe evenwel langs de weg van reflectie en conclusie de heilszekerheid wel bevestigd worden, maar nooit ontstaan. Deze zekerheid ligt al in de geloofsdaad zelf besloten. Wij troffen in dit verband een passage aan waarin Van der Groe zich naar ons inzicht distantieert van de syllogistische methode. Het betreft een fragment uit zijn 'Voorrede' over de algemene overtuiging ⁵⁹⁰. Hij spreekt daar over mensen die, verleid door het bedrog van de satan, 'geen Christus om niet ontvangen willen uit de hand van Gods genadige belofte', maar 'arbeiden' om een ingebeelden Christus te verkrijgen op grond van algemene overtuigingen die zij 'in zich bevinden'. De grond van hun vertrouwen leggen zij zo echter in zichzelf, in plaats van in de belofte. Maar er is slechts één fundament: Christus in het Evangelie. Daarop schrijft Van der Groe: 'De menschen mogen uit de overtuigingen en uit de werkzaamheden, die zij bij zichzelf bevinden, dan eindelijk besluiten, dat zij een Christus hebben; edoch zij kunnen ligtelijk (...) duizend en meermalen hierin zeer jammerlijk bedrogen worden'. Een ánder 'besluit' prijst Van der Groe daarom aan: 'Maar degenen, die dit besluit opregt geloovig, door de werkinge des Geestes, *alleen* ⁵⁹¹ opmaken uit de beloften van Gods genade in het Euangelium, die maken een waarachtig en onfeilbaar besluit van deze zaak, hetwelk alzo vast en zeker is als God zelfs'. Hieraan verbindt Van der Groe de bede, dat ieder die tot nog toe 'met eenen geconcludeerden Christus in zijne inbeeldinge' heeft geleefd, recht ontdekt zou worden, teneinde zich gelovig te wenden tot het 'genade-volle Euangelium des H. Geestes'. Van stonde aan zal Christus de onze zijn, wanneer wij Hem uit de onbedrieglijke belofte aannemen. Hij is immers oneindig maal gewilliger om onze Zaligmaker te zijn dan dat wij het ooit kunnen wesen om Hem als zodanig te ontvangen ⁵⁹².

Het ontgaat ons niet dat de hoofdstrekking van deze passage zich keert tegen het gebrek aan waarachtige zondekennis, maar dit neemt dunkt ons niet weg dat hier impliciet een kritisch signaal is te vernemen in de richting van het syllogisme. In ieder geval is het pleidooi voor de onmiddellijke geloofsakte - waarin iedere zweem van syllogisme ontbreekt - in dit verband veelbetekenend. Nadrukkelijk komt Van der Groe's gevoel in dit opzicht ook naar voren in een fragment van een van zijn brieven: 'Hier achte ik dat het waarlijk in dezen tijd den meesten aan ontbreekt, dat zij meer arbeiden om hun staat en aandeel aan Christus vast te maken uit vele kenmerken, waar er velen helaas in bedrogen worden, dan wel om Christus zelve regt geloovig tot eenen Zaligmaker aan te nemen'. Hij houdt het voor de veiligste weg, dat iemand die over zijn staat bekommerd is, 'door genade regtuit handele om Christus zelve altijd eerst te leggen - door een zuiver geloof des H. Geestes - tot zijn eenigste kenmerk'. Wie Christus heeft aangenomen, 'die zal dan naar geene andere kenmerken zoeken, om zijnen staat nog meer vast te maken'⁵⁹³. De overeenkomst met Kohlbrugge's standpunt is treffend; ook deze kan immers Jezus Zelf zijn enige kenmerk noemen.

Ons rest nog navraag te doen naar de visie van Van der Groe op de verzegeling door de Heilige Geest. Het valt op dat hij zich daarover weinig uitlaat. Dit is te meer opvallend, als wij bedenken dat zijn geschriften beslist pneumatologisch van toonzetting zijn. De verwijzingen naar de noodzaak en de werkelijkheid van de werking

⁵⁹⁰ In R. en E. Erskine, *Schatkamer VIII* (niet gepagineerd).

⁵⁹¹ Cursivering door ons.

⁵⁹² Vgl. voor deze gedachte bij Kohlbrugge, *Sacharja* 3, 46; bij Teellinck, *Den Christelicken Leytsman*, 118.

⁵⁹³ *Brieven I*, 66v. Vgl. ook id., 70.

van de Geest zijn talloos. In zijn verklaring van de Catechismus noemt hij echter Efeze 1:13 en 14 slechts terloops, met het accent op het onderpand-karakter van de Geest ⁵⁹⁴. Dit betekent voor hem eenvoudig, dat de eenmaal gegeven Geest nimmer wordt teruggenomen en dat de zaligheid tot in alle eeuwigheid gewaarborgd ligt. Op de uitleg van Zondag 20 laat hij een afzonderlijke preek volgen over Hand. 19:2 ("Hebt gij de Heilige Geest ontvangen, toen gij geloofd hebt?")⁵⁹⁵. Alle gelovigen - zo stelt hij daarin - ontvangen de Heilige Geest, zij het niet meer op zo'n buitengewone wijze als eertijds, maar 'op gemeene wijze, door middel van het Evangelie en deszelfs verkondiging'⁵⁹⁶. Deze Geest is het zegel van het geloof en van het ware christen zijn ⁵⁹⁷ - een verklaring die hij niet uitwerkt -. Wat dit ontvangen van de Geest betekent, is af te lezen aan de vrucht die het teweegbrengt. Van der Groe denkt hierbij aan wedergeboorte of vernieuwing in Christus, geloofsvereniging met Hem, geestelijke gezindheid, heiligmaking en afhankelijkheid van de Heere ⁵⁹⁸. Wie deze Geest nog niet ontvangen heeft, behoort dus zonder meer nog tot de ongelovigen ⁵⁹⁹. Maar deze ongelovigen worden wel dringend genodigd om tot Christus te gaan, Die 'de volle bron en fontein des Geestes is' en hartelijk genegen is om Zijn Geest te schenken om niet ⁶⁰⁰.

Duidelijk is dat Van der Groe de verzegeling door de Geest niet opvat als toegift bij het geloof, die eventueel achterwege kan blijven, maar als een werkelijkheid die voor het geloof constitutief is en er daarom onvervreemdbaar eigen aan is. Zo laat hij in zijn behandeling van Zondag 23 de rechtvaardiging en de verzegeling gelijk op gaan. Nadrukkelijk en herhaaldelijk klinkt het woordje 'aanstonds' op. 'Zodra' God de zondaar rechtvaardigt, schenkt Hij hun Christus en zendt Hij de Geest van Zijn Zoon in het hart, waardoor Hij hem doet roepen: "Abba, Vader", en vervult Hij het hart 'aanstonds' met hemelse vreugde. 'Aanstonds' geeft God hem een nieuwe geest in zijn binnenste, 'ja, God verzegelt en bevestigt ook aanstonds des geloovigen zondaars harte met Zijnen Heiligen Geest, gelijk Paulus leert, Eph. 1:13 en 14'. Al deze 'genaden' gaan 'onmiddellijk en onafscheidelijk' met de rechtvaardiging gepaard, wel niet in alle gelovigen 'met evenveel licht, kracht enz., maar naar de mate van elks geloof'⁶⁰¹.

De *Toetssteen* bevestigt deze indruk. Door de Geest, Die ons persoonlijk wordt geschonken, hebben wij blijvende geloofsgemeenschap met de Vader en de Zoon ⁶⁰². De Geest en de geloofsomgang met Christus zijn correlaat ⁶⁰³. 'Steeds' woont de Geest in de gelovigen, om hen te 'verlichten / versterken en levendig te maken / en om hen te leiden tot Christus (...) en hen steeds naauwer met Hem te vereenigen'. Hierbij verwijst Van der Groe naar 2 Kor. 1:21, 22 ("Die ons ook verzegeld heeft"). Het is aan de Heilige Geest te danken dat Christus niet alleen woont in het hoofd, maar ook in het hart ⁶⁰⁴. Zo brengt de Geest de genieting van onuitsprekelijke vertroosting met

⁵⁹⁴ *Eenigen Troost I*, 476v. Zo ook *Toetssteen II*, 134.

⁵⁹⁵ *Id.*, 479-492.

⁵⁹⁶ *Id.*, 483.

⁵⁹⁷ *Ib.* 'Zeer verre weg de meesten onzer' missen deze Geest (*id.*, 484).

⁵⁹⁸ *Id.*, 484v.v.

⁵⁹⁹ *Id.*, 489, 491.

⁶⁰⁰ *Id.*, 491.

⁶⁰¹ *Id.*, 547v.

⁶⁰² *Toetssteen II*, 135.

⁶⁰³ *Id.*, 141.

⁶⁰⁴ *Id.*, 147v.

Zich mee ⁶⁰⁵. Niets wijst erop dat Van der Groe de verzegeling verstaat als een extra. Integendeel, in Calvijns spoor kan hij zich geen geloof denken zonder het verzegelende werk van de Heilige Geest.

Wij concluderen dat zich in het werk van Van der Groe enkele belangrijke overeenkomsten aftekenen met Kohlbrugge. Beiden bakenen zij echt en vals geloof scherp van elkaar af en achten zij zelfbeproeving noodzakelijk. Voor beiden behoort de heilszekerheid wezenlijk tot het geloof. Geen van tweeën kiezen zij daarbij de weg van het syllogisme. Over de verzegeling stemmen zij gelijkelijk overeen met Calvijn. Toch is er ook van divergentie sprake. Zonder de detailverschillen te herhalen, valt te wijzen op dit hoofdonderscheid, dat de hoge frequentie van de oproep tot zelfonderzoek die het werk van Van der Groe typeert, Kohlbrugge volstrekt vreemd is. Wat bij Kohlbrugge gedoseerd ter sprake komt, is bij Van der Groe dominant en in overdosering aanwezig. Daardoor biedt de lectuur van Van der Groe's geschriften inzake de heilszekerheid toch niet die ondubbelzinnige helderheid die, gezien zijn uitgesproken oriëntatie aan de 'reformateurs', te verwachten was. Zijn boodschap is ambivalent. Enerzijds voert hij een krachtig pleidooi voor de extraverte heilszekerheid, eigen aan het geloof als zodanig. Hiermee staat hij kritisch in zijn tijd, ongetwijfeld met het positieve verlangen dat het in kerk en theologie zal komen tot herbronning en tot herontdekking van het reformatorische gedachtengoed. Anderzijds is hij toch zozeer kind van zijn tijd, dat hij zich door het zijns inziens - en wellicht inderdaad - deplorabele gehalte van de kerk telkens weer geremd weet in de realisering van zijn bedoeling ⁶⁰⁶. Dit betekent dat zijn reformatorische inzicht doorgaans in de praktijk geen gestalte krijgt, concreet, dat de prediking van de beloften omkneld blijft door de permanente, vaak beklemmende vraagstelling of het geloof in die beloften wel echt is. Zo wordt, onbedoeld, het zicht op Christus toch weer versluierd door de blik naar binnen. De vraag dringt zich op of dusdoende de heilszekerheid niet wordt geblokkeerd in plaats van bevorderd. Men kan door de - legitieme - beduchtheid voor zelfbedrog dermate geobsedeerd raken, dat dit een onbewimpelde verkondiging van de beloften beknoot. Kohlbrugge's prediking is minstens even beslist in de ontmaskering van alle valse zekerheidsgronden buiten Christus. Maar zij wint het verre in kracht van die van Van der Groe, wanneer het gaat om de in de verkondiging voltrokken verankering op de enige basis die het houdt. Wat bij Van der Groe maar zelden echt tot ontplooiing komt, dat is bij Kohlbrugge schering en inslag.

A. Comrie

Ook voor Comrie is het onderscheiden tussen waar en vals geloof een zeer aan-gelegen punt ⁶⁰⁷. Zij verschillen weliswaar in hun 'specifieke natuur als Oost en West' ⁶⁰⁸, maar desondanks kan de mens in dezen zeer licht mistasten, omdat dit

⁶⁰⁵ Id., 146. Vgl. id., 138v.

⁶⁰⁶ Vgl. S. van der Linde, 'De prediking van de Nadere Reformatie', in *Th. Ref.* XIX (1976) 20: 'Van der Groe is een man-apart van wie extra geldt 'Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust'. Hij wil eigenlijk op Calvijn en de Reformatie terug (...). Maar wat hem onderscheidt is zijn moedeloosheid inzake het geestelijk gehalte van zijn tijd (...)'. Zie ook J. Harteman, *Theodorus van der Groe en de rechtvaardiging door het geloof*, doctoraalscriptie R.U. Utrecht, 89. Harteman spreekt van 'een zekere dualiteit'.

⁶⁰⁷ Vgl. C. Graafland, 'Alexander Comrie (1706-1774)', in *De N. R.*, 327.

⁶⁰⁸ 'Voorreden' in *Leerredenen II*, XXVII.

verschil in de praktijk niet zo eenvoudig vast te stellen is. Er bestaan immers 'grote overeenkomsten tusschen nabijkomende en ware geloovigen'⁶⁰⁹. Daarom is zelfonderzoek 'een stuk van de uiterste noodzakelijkheid'⁶¹⁰. De Bijbelse vermaning "Onderzoek u zelf nauw, ja zeer nauw" behoort met 'kapitale letteren' op ieders hart geschreven te worden ⁶¹¹. Met grote regelmaat somt Comrie dan ook kenmerken op, die ons in deze zelftoetsing ten dienste staan ⁶¹². Wel geeft hij, in dezelfde geest als Schortinghuis, de raad om zich met bedoelde zelfcontrole niet bezig te houden wanneer men in duisternis verkeert. Dan moet men liever niet reflecteren, maar 'naar regstreeksche geloofsdaden staan, van uitzien, vlugten, opdragen van zich zelve en aangrijpen van Jezus'. Daardoor gaat het licht weer op en kan men de kenmerken van genade met weinig moeite in zichzelf bespeuren ⁶¹³. Onder dit voorbehoud acht hij de kenmerken echter van groot gewicht. 'Waartoe heeft de H. Geest een derde deel bijna van den Bijbel, daar van het werk der genade gesproken wordt, laten in kenmerken beschrijven, zo wij ons aan dezelve niet dagelijx moesten toetsen?'⁶¹⁴ Zelfonderzoek bewaart voor zelfbedrog en leidt tot een 'praktikale kennis' van onze staat, waarbij ons hart een 'afschrift' van de Bijbel wordt ⁶¹⁵. Dat de reflectie voor Comrie van grote betekenis is, staat vast. De echtheid van het geloof moet men reflecterend toetsen. De vraag is of hij deze reflectie ook een functie toekent, wanneer de heilszekerheid van het geloof in het geding is.

Aan de zekerheid van het geloof wijdt Comrie een afzonderlijke preek in zijn *Eigenschappen* ⁶¹⁶. Hij poogt daarin klaarheid te scheppen in de toenmaals actuele kwestie, of deze zekerheid nu tot het wezen van het geloof behoort of niet. Comrie is van mening hierin de solutie te kunnen aandragen. Hiertoe ziet hij zich in staat gesteld door zijn habitus-leer. Het lijkt ons althans duidelijk dat het deze conceptie is, van waaruit hij de zaak benadert. Hij begint namelijk met te onderscheiden tussen 'het geloof in het afgetrokken op zich zelve beschouwd' en het geloof dat in werkzaamheid is. Het geloof in abstracto staat wezenlijk tegenover ongeloof, twijfel en onzekerheid ⁶¹⁷. De zekerheid behoort dus in deze zin tot het wezen van het

⁶⁰⁹ *Eigenschappen*, 248, vgl. bijv. 264.

⁶¹⁰ Id., 247.

⁶¹¹ Id., 248. Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 230.

⁶¹² Zie bijv. id., 254-273, waar Comrie de kenmerken van de wedergeboorte naar voren brengt, en het uitvoerigst is in het beschrijven van wat niet het echte is.

⁶¹³ Id., 313. Zo ook id., 515. Als het om het toetsen van anderen gaat, wil Comrie de grootste behoedzaamheid in acht nemen. Zie *Missive*, 13v.: 'Wy worden niet tot keurmeesters gestelt; wy hebben geen goudschaaltje, van God ons gegeven, om een ieder te wikken en te weegen, en wy hebben reden om God 'er voor te danken, als het Euangelium gepredikt wordt. Groeit 'er op den zelve akker onder de tarwe een soort van onkruid op, de goede tarwe zeer gelykende, wy moeten niet door onze vleeschelyke voorzichtigheid aan het opplukken gaan: door onze blindheid en onkunde konden wy de goede tarwe opplukken, en 't onkruid, die gelykende, laten staan, tot groot bederf. In myn jongen tyt in Schotland hebbe ik de oude Vromen (...) hooren zeggen, laat ons het laten Zoomeren en Winteren: en hebbe mede by Rutherford in een van zyne brieven, tot antwoord op een brief aan zyn E. gezonden, in welke hy werd beschuldigt dat hy de vrye genaade te ruim voorstelde, deeze antwoord gelezen; Ik zal de Kinderen haar brood toedeelen, al verbreken de honden haare tanden daar aan'. Comrie hanteert het beeld van het 'laten zomeren en winteren' overigens ook in andere (negatieve) zin, om er mee aan te geven dat men iemand niet te spoedig de handen op moet leggen. Zie *Leerredenen I*, 36. Comrie's kritische houding t.o.v. het beoordeelen van andermans geestelijke staat vertoont duidelijke verwantschap met J. Koelmans ideeën. Zie W. van 't Spijker, 'Jacobus Koelman (1632-1695)', in *De N. R.*, 149.

⁶¹⁴ *Leerredenen I*, 37.

⁶¹⁵ *Eigenschappen*, 248v.

⁶¹⁶ *Eigenschappen*, 359-408, over Hebr. 10:22.

⁶¹⁷ Id., 374.

geloof⁶¹⁸. Maar - zo signaleert Comrie - dit abstracte geloof bestaat niet dan in het menselijke subject; daarin heeft het zijn zitplaats. Deze mens is echter verre van volmaakt en kan derhalve ook het geloof nooit 'volkomen oefenen'⁶¹⁹. Daar komt nog bij dat God in de ziel weliswaar 'het wezenlijke' instort, maar toch 'slechts in hare eerste beginselen'. Trapsgewijs moet het vermogen dat in de ziel ligt ingestort, tot 'groei en volkomenheid komen'⁶²⁰. Wat Comrie met dit alles wil beklemtonen, is dat de zekerheid die op deze manier ontstaat, voortvloeit 'uit de natuur van het geloof zelve'⁶²¹.

De vraag hoe nu die zekerheid-in-concreto tot stand komt en wat zij behelst, beantwoordt Comrie door opnieuw een onderscheiding aan te brengen. Er is een *rechtstreekse* - directe - verzekering en een *inkerende* - reflexieve - verzekering. Bij de eerste maakt het geloof een uitgaande beweging, op het Woord gericht, bij de tweede maakt het een binnenwaartse beweging, tot zichzelf gekeerd, om daar de 'bewijzen of kenmerken' te registreren van de deugdelijkheid van de directe geloofsdaad⁶²².

De *directe* geloofsverzekering vult Comrie in, door aan te geven wat haar voorwerp is en wat haar daden zijn. Het *object* van deze verzekering is (onder andere) niet de wetenschap dat onze zonden vergeven zijn, maar dat God in het Evangelie behoud aanbiedt aan ieder die oprecht in Christus gelooft⁶²³. De *daden* bestaan uit de overtuiging dat Christus ons wordt aangeboden⁶²⁴ - eerst deze zekerheid geeft vrijmoedigheid om de verenigende, toeëigenende geloofsdaad te beoefenen⁶²⁵ -; uit innige liefde tot de aangeboden Christus, in de vorm van hongeren en dorsten naar vereniging met Hem; vervolgens uit de aanneming en toeëigening 'van den geheelen Jezus', tot rechtvaardiging en heiliging - een aanneming die 'zeer gevoelig en hartelijk' van aard is⁶²⁶ -; tenslotte uit het 'vertrouwen en verlaten van zich zelve op Hem'⁶²⁷. Het heeft er alle schijn van dat Comrie met name in zijn laatstgenoemde aspect de zekerheid omtrent eigen genadestaat opgesloten ziet. Maar in werkelijkheid is dat het toch niet wat hij bedoelt. Zelf zegt hij hierover: 'Uwe Christelijke aandacht ziet, dat in deze daden de staat zoo zeer niet in aanmerking komt, of ik een begenadigde ben of niet; maar, dat de ziel regtstreeks tot den Borg uitgaat, om in Hem gevonden te

⁶¹⁸ Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 228; J.R. Beeke, *Personal assurance of faith*, 296; W. van 't Spijker, o.c., 140.

⁶¹⁹ *Eigenschappen*, 374v.

⁶²⁰ Id., 375v.

⁶²¹ Id., 376. Comrie stelt dit in reactie op 'de Roomschegezinden, die zeggen dat de verzekering (...) door eene onmiddellijke openbaring voortkomt'. Beeke zegt dat Comrie zich met deze constructie van de sluimerende geloofs-zekerheid afschermt tegen twee dwalingen, nl. die van à Brakel - die de zekerheid beschouwt als vrucht van het geloof - en die van Van Thuyne - die het verzekerd vertrouwen rekent tot het wezen van het geloof. 'In mediating between these schools of thought, Comrie, like Calvin, maintains that assurance certainly belongs to the essence of faith, but that that assurance may not always be grasped by Christians' (id., 297). Terecht noteert C. Graafland, 'Waarheid in het binnenste', o.c., 77, dat Beeke's vergelijking met Calvijn niet opgaat. 'De habitus-leer is aan de aristotelische scholastiek ontleend en niet aan de reformatoren, ook niet aan Calvijn'. Het waarheidsselement in Beeke's opmerking lijkt ons de notie dat Comrie de pastorale intentie heeft om de 'sukkelende zielen' tegemoet te komen, die nog niet - of niet meer - de geloofs-zekerheid ervaren en door 'starre drijvers van de geloofs-zekerheid' in verwarring worden gebracht (vgl. G.H. Leuridijk, *Twee pastorale brieven van Alexander Comrie*, 34).

⁶²² Id., 382.

⁶²³ Id., 384v.

⁶²⁴ Id., 385. Nadrukkelijk verklaart Comrie dat het woord "geschonken" uit Zondag 7 moet verstaan worden als "aangeboden", dat is: 'in het aanbod geschonken'. Het lijkt ons een zeer aanvechtbare bewering.

⁶²⁵ Id., 386.

⁶²⁶ Id., 387.

⁶²⁷ Id., 388.

worden'⁶²⁸. Hoe hij dit laatste rijmt met de gereleveerde toeëigening, zal ons weldra duidelijk worden. Vooralsnog stellen wij vast dat er kennelijk sprake kan zijn van een dadelijke toeëigening van Christus 'met al Zijne verdiensten'⁶²⁹, zonder de zekerheid, in Hem gevonden te zijn. De zekerheid omtrent dit laatste volgt 'in de orde der natuur' nu eenmaal op de zekerheid die zich richt op Christus' gewilligheid, ofschoon Comrie toegeeft dat iemand deze twee wel eens 'terstond als in een ogenblik op elkander' kan hebben ⁶³⁰.

Wanneer Comrie toegekomen is aan de invulling van de *reflexieve* zekerheid, zet hij uiteen wat hij zoëven bedoelde, toen hij schreef dat het inkerende geloof zich richt op de 'bewijzen en kenmerken' van de deugdelijkheid der geloofsdaad. Hij duidt het *voorwerp* van deze reflexieve zekerheid namelijk aan als de genadestaat, nader bepaald: het kindschap Gods en de vergeving der zonde ⁶³¹. Dit betekent volgens hem concreet, dat men weet heeft, ten eerste van een 'indringende' overtuiging en een smeken om 'pardon' - 'met den strop om den hals' -, ten tweede van een 'opregte' en allernauwste geloofsvereniging met Christus en ten derde van de vrijspraak van zondesschuld in Gods vierschaar ⁶³². Hierop laat Comrie een merkwaardige zinsnede volgen. Wat men 'al verder' weten moet, om zeker te zijn van zijn kindschap, is dat men 'de ware kenmerken in zich heeft van Gods kinderen, en van een opregt geloof'⁶³³. Hij voegt dit niet toe bij wijze van vierde object waarvan men weet dient te hebben, maar veeleer bij wijze van tegemoetkoming aan hen die inzake de drie genoemde punten aarzelen. Want die zaken zijn wel 'uitnemend dierbaar, om die in zich te zien', maar het kan zoals de ondervinding leert wel gebeuren, 'dat die dikwerf niet dan bij gevolgen, door nagaan van de kenmerken van geloof, kunnen opge-maakt worden'⁶³⁴. Kennelijk denkt hij bij dit "opmaken" aan het maken van een sluitrede. Uit observatie van de ware kenmerken kunnen wij weten dat wij geloven, in Christus zijn en van schuld zijn vrijgesproken ⁶³⁵.

Naar ons besef bevat Comrie's betoog twee eigenaardigheden. De eerste is dat hij de zekerheid omtrent de schuldvergeving reserveert voor de reflexieve geloofsdaad, terwijl reeds het directe geloof zich Christus toeëigent met al Zijn verdiensten. Uiteraard bevatten - zouden wij denken - deze verdiensten (mede) de vergeving. Maar klaarblijkelijk kan men in de directe zekerheid zich Christus tot rechtvaardiging toeëigenen, zonder zeker te weten dat de vergeving ook daadwerkelijk de zijne is. Verderop zal ons blijken dat achter deze opvatting een bepaalde visie op de belofte schuilt: wat men heeft in de belofte, dat heeft men nog niet in bezit. De tweede eigenaardigheid is dat Comrie de reflexieve zekerheid gericht weet op de 'bewijzen en kenmerken' die bestaan uit 'indringende' overtuiging, 'ongeveinsd' geloof en 'klaarheid' omtrent de vrijspraak - hij benadrukt dus telkens de subjectieve diepte en echtheid -, maar vervolgens verklaart dat men bij onvoldoende zicht daarop, de

⁶²⁸ Ib.

⁶²⁹ Ib.

⁶³⁰ Ib. Vgl. id., 394, waar Comrie zegt dat God ze 'beide tegelijk kan geven'.

⁶³¹ Id., 390.

⁶³² Id., 390v. Comrie heeft hier uiteraard niet het oog op de rechtvaardiging in Gods vierschaar 'in zig zelve', die aan het geloof voorafgaat (vgl. hoofdstuk VI, vanaf noot 720), maar op de vierschaarbeleving in de consciëntie door het geloof.

⁶³³ Id., 391.

⁶³⁴ Id., 391v.

⁶³⁵ Id., 392.

kenmerken moet raadplegen. Onze vraag is of dit dan andere kenmerken zijn dan de reeds genoemde. Zo niet, dan leidt zijn advies tot een cirkelredenering. Zo ja, dan klemmt de kwestie, welke kenmerken het dan zouden kunnen zijn waaraan men houvast heeft, indien men dat nu juist aan de genoemde niet heeft. Daarop gaat Comrie niet in.

Welke zijn nu de *dad*en van de reflexieve zekerheid? Comrie omschrijft ze als een 'zien' van het geloof. Dit geloof, als 'het zielsoog', ziet dat de 'bevindingen van Gods uitlatingen' wezenlijke, Christus omhelzende daden zijn, die Gods eigen merk en stempel dragen. Met deze waarneming gaat innige blijdschap gepaard, 'zoodat uit alles blijkt, dat deze verzekering bestaat in die Geestes overreding van de ziel, door de inkeerende daden des geloofs, dat men waarlijk een kind Gods is'⁶³⁶. Uit deze laatste zinsnede komen twee dingen naar voren. In de eerste plaats de sterk gevoelsmatige aard van deze zekerheid. De gelovige ziet weliswaar zijn subjectieve ervaringen 'als Góds werk', maar wij kunnen ons moeilijk aan de indruk onttrekken, dat de geloofwaardigheid van deze waarneming mede gegarandeerd wordt door het feit dat de ziel dit ziet 'met innige blijdschap' en 'zonder beschuldiging of krachtige inwerpingen'⁶³⁷. Toch zouden wij Comrie onrecht doen, wanneer wij niet ernstig namen dat hij dit subjectieve gebeuren pertinent niet wil zien als een puur interne aangelegenheid, maar voluit in handen weet van de Heilige Geest. Dat is het tweede dat naar voren komt. Bij deze verzekering is de mens wel volledig betrokken - als subject en als object -, maar achter het subject van de mens ziet Comrie toch vooral de Heilige Geest aan de gang. Vandaar dat hij in dezelfde context zich kritisch uitlaat over een benadering van de sluitrede die het menselijk subject al te veel creativiteit toekent. De Geest moet er aan te pas komen. Geen 'bloote redekaveling' leidt tot bedoelde zekerheid. Weliswaar is 'de meerdere stelling wel klaar in Gods Woord, en de mindere in het hart', maar de gevolgtrekking maken, kan men niet zonder een 'bijzonder werk des H. Geestes'⁶³⁸. Het is dan ook zeer bewust dat Comrie spreekt van 'Geestes overreding'. In de 'Voorreden' op zijn *Leerredenen* onderstreept hij deze notie krachtig. Op zich schenkt de reflectie geen zekerheid, noch omtrent de echtheid van het geloof, noch omtrent het kinschap Gods. 'In, met en door het getuigenis' dat van de kenmerken uitgaat, moet het getuigenis van de Geest 'voor af gaan', om ons een 'vaste persuasie' te geven ⁶³⁹.

Als ingrijpend verschil met Kohlbrugge noteren wij, dat voor hem de zekerheid omtrent de vergeving der zonde gegeven is met de geloofsdaad die zich richt op de belofte. Ook voor Comrie is de directe geloofsdaad weliswaar gericht op de belofte, maar deze belofte verzekert ons slechts van het *aanbod* van Christus' heil. Men kan zich de belofte - en daarmee ook de in de belofte aangeboden Christus met al Zijn verdiensten - toeëigenen, zonder dat dit de zekerheid omtrent de zondevergeving impliceert. De belofte verzekert wel van Christus' gewilligheid om de zonde te vergeven, maar niet van de feitelijkheid der vergeving. Naar Kohlbrugge's overtuiging worden voorwerp en inhoud van de zekerheid gevormd door het in de belofte

⁶³⁶ Id., 393.

⁶³⁷ Ib.

⁶³⁸ Id., 392. Vgl. inz. J.R. Beeke, o.c., 301v.

⁶³⁹ 'Voorreden' in *Leerredenen II*, XXVIII. Eigenaardig is de combinatie van 'in, met en door' en 'vooraf'. Met het laatste wil Comrie o.i. wijzen op het overwicht van de Geest. Zijn argument is vooral dit, dat alleen God Zelf de zekerheid geeft. Wie deze kracht aan de kenmerken toeschrijft, maakt 'het gewrochte van Godt tot eenen Godt' (id., XXX).

geschonken heil. In reformatisch spoor beschouwt hij de belofte als de door de Heilige Geest betuigde verzekering van het heil, in welke belofte het geloof volledig de zekerheid vindt omtrent het kindschap en de vergeving. Comrie echter houdt de belofte voor een aanbod, een aanbod dat weliswaar zeker en vast is en dat wij ons dan ook stellig in geloof mogen toeëigenen, maar dat intussen toch niet de zekerheid omtrent de feitelijke vergeving der zonde behelst ⁶⁴⁰. Deze laatstgenoemde zekerheid is er eerst na introspectie. De Geest heeft daarin stellig de leiding. Maar de grond die Hij aanreikt is niet de belofte, maar het zicht op die innerlijke kenmerken die het recht verlenen om zich van het eigen aandeel in het beloofde heil te vergewissen. Hierdoor krijgt de zekerheid omtrent de vergeving der zonde bij Comrie een introvert karakter, terwijl zij voor Kohlbrugge juist uitgesproken extravert van aard is. Comrie ziet, door de Geest, wat God in hem heeft gewerkt, Kohlbrugge hoort wat de Geest hem van buitenaf zegt.

Ongetwijfeld ontmoeten wij in Comrie's prediking klanken die sterk verwant lijken aan wat wij bij Kohlbrugge vernamen. Zo wanneer hij zegt: 'Als gij het aanbod van het Evangelie hoort, vraagt dan niet bij u zelve: ben ik het regte voorwerp? heb ik de vereischte gestalte? heb ik kracht, om het aangeboden heil te omhelzen (...)?' Maar zoekt op het Woord te gelooven, zonder het uw hart te vragen ⁶⁴¹. Het moet ons echter niet ontgaan dat Comrie hiermee slechts het oog heeft op de directe zekerheid, en derhalve slechts op de zekerheid omtrent het aangeboden heil, en niet omtrent het geschonken heil zelf. Gulhartig voegt hij er weliswaar aan toe: 'Zoekt veel naar de aannemende daad des geloofs te staan, en de verzekering zal van zelve komen, zonder moeite' ⁶⁴², maar wij weten dat deze moeiteeloos verkregen (directe) zekerheid nog niet de (reflexieve) zekerheid over de zondevergeving is. Hoewel ook Kohlbrugge weet dat in het geloofsleven het verzekerde vertrouwen in de ure van de aanvechting ontbreken kan, vindt hij daarin geen reden om de zekerheid omtrent de vergeving niet aan de directe geloofsdaad, maar aan de reflectie te koppelen.

Dezelfde mate van ongelijkheid doet zich voor rond Comrie's onderscheiding tussen 'de zekerheid des geloofs' en 'de zekerheid des gevoels' ⁶⁴³. Dit verschil betreft niet zozeer de onderscheiding als zodanig - die hoeft met Kohlbrugge's conceptie niet te contrasteren -, maar de uitwerking die Comrie eraan geeft. Wat wil hij met deze onderscheiding zeggen? Om te beginnen merken wij op dat zij naar ons besef treffende raakvlakken vertoont met zijn onderscheiding tussen de directe en de reflexieve verzekering. Geloofszekerheid en gevoelszekerheid onderscheiden zich namelijk juist in dit opzicht, dat de eerste direct op de belofte is gericht en de tweede reflexief op de ervaring. De zekerheid des geloofs - aldus Comrie - rust alleen op Gods waarheid, ons in de belofte verpand, waardoor wij, ofschoon wij de beloofde

⁶⁴⁰ Vgl. *Eigenschappen*, 574: 'De beloften zijn zoo vele bekendmakingen van den goddelijken wil, waarin de Heere duidelijk ontdekt, hetgeen Hij aan zijn volk doen wil'. Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 231.

⁶⁴¹ *Eigenschappen*, 407.

⁶⁴² *Ib.*

⁶⁴³ *Katechismus*, 439v. Vgl. C. Graafland, o.c., 230v.; J.R. Beeke, o.c., 305-308. Comrie zelf wijst op de Engelse oorsprong van deze onderscheiding. Graafland herinnert aan een aanzet tot deze gedachte bij Perkins, en vestigt de aandacht op het werk van E. Erskine (o.c., 134v.). Ook Beeke noemt E. Erskine. Vgl. P.H. van Harten, *De prediking van Ebenezer en Ralph Erskine*, 187-190. Van Harten laat zien dat het kenmerkende verschil tussen 'the assurance of faith' en 'the assurance of sense' hierin bestaat, dat de eerste direct van aard is, en de tweede reflexief. In de eerste neemt men Christus aan, in de tweede ziet men dat men Hem aangenomen heeft. De eerste richt zich op de belofte, de tweede op Gods werk in ons. De eerste rechtvaardigt, de tweede biedt troost (id., 189).

zaak niet in dadelijk bezit hebben, zo'n vaste staat maken op Gods Woord, dat wij het beloofde als het onze aanzien en aanvaarden ⁶⁴⁴. Hij noemt dit een wezenlijke component van het geloof, en acht het onkunde, te beweren dat de hervormers onder het wezen van het geloof iets anders, met name de verzekering des gevoels verstonden ⁶⁴⁵.

Wat is nu deze gevoelszekerheid? Het is de blijde aandoening in het hart, die wordt geboren uit de door de Geest gewerkte overtuiging dat wij het beloofde dadelijk bezitten en genieten; het is de gewaarwording van Gods heil en van ons aandeel aan Christus ⁶⁴⁶. Het voorwerp van het gelóóf is Christus in het Woord der belofte, maar het voorwerp van het gevóel is Christus, 'zich van nabij in de ziel op eene zielverrukkende wijze ontdekkende'. Terwijl het geloof ziet op alles wat in Jezus is, ziet het gevoel op hetgeen het uit Jezus heeft. Het 'is blijde naarmate dat het veel in zich zelve ziet'⁶⁴⁷. Weer stuiten wij hiermee op het verschil in visie op de belofte. Met Comrie zegt Kohlbrugge dat het geloof zich alleen op de belofte verlaat. Maar terwijl volgens Kohlbrugge het aannemen van de belofte het dadelijk bezitten van het beloofde heil impliceert - omdat Christus Zich juist in de belofte ontdekt -, legt Comrie de belofte en het beloofde, geloof en bezitten uiteen. Subtiel is zijn formulering: in het geloof zien wij de beloofde zaak 'als de onze' aan, zonder deze zaak 'dadelijk te bezitten'. Dit laatste reserveert hij voor de reflexieve gevoelszekerheid. Hóe zeer hij de directe zekerheid des geloofs ook aanprijst en de reflexieve zekerheid des gevoels relativeert - door te stellen dat deze noch door allen noch te allen tijde wordt genoten - ⁶⁴⁸, het is toch eerst de zekerheid des gevoels die er zeker van is, het beloofde te bezitten. Voor Kohlbrugge is het beloftegeloof als zodanig zeker van het deelgenootschap aan het beloofde.

In Comrie's beschouwing over de verzegeling door de Heilige Geest treffen wij voor de derde maal hetzelfde denkpatroon aan. Onder deze verzegeling verstaat hij een 'onderscheiding en afzondering' der gelovigen als Gods eigendom. Met een trefzeker beeld zegt hij: 'De wereld is, om zoo te spreken, als een groot schip, met allerhande waren beladen; God heeft in dit schip de zijnen, en op Zijne eigene waren zet Hij zijn eigen merk, opdat Hij die zorgvuldig mag uitnemen, als het schip aankomt (...). Er zal geen één, op wien Gods merk gezet is, verloren gaan; de eene waar is somtijds wel kostelijker dan de andere, maar het allergeeringste en verachtste stukje, dat gemerkt is, behoort tot God zoowel als het voortreffelijkste'⁶⁴⁹. Verder behelst de verzegeling dit, dat enige 'indrukselen van de gelijkvormigheid met den Geest in de zielen der geloovigen ingedrukt worden' en dat de ziel bevestigd wordt in de hoop op de eeuwige erfenis ⁶⁵⁰.

De wijze van verzegeling is tweërlei. De eerste is deze, dat de Heilige Geest de geloofsgenade, die in de ziel 'als een vonkje onder de asch bedolven lag', opwekt en werkzaam maakt, zodat de ziel naar Christus vlucht en Hem in de armen sluit. Dit gaat

⁶⁴⁴ Id., 439. Comrie ziet dus verschil tussen het dadelijk bezitten en het aanvaarden als het onze.

⁶⁴⁵ Id., 440.

⁶⁴⁶ Ib.

⁶⁴⁷ *Eigenschappen*, 477v.

⁶⁴⁸ *Katechismus*, 440. Vgl. voor de genoemde relativering vooral *Eigenschappen*, 478: 'Want ofschoon een geloovige op het gevoel gezet mag zijn, moet nogtans zijn grond van verzekerdheid niet zijn het gevoel en Christus tezamen, want dan zou hij gedurig waggelen; maar Christus alleen, en dan zal hij staande kunnen blijven'.

⁶⁴⁹ *Eigenschappen*, 417.

⁶⁵⁰ Id., 417-419.

gepaard met grote liefde en hoogachting jegens Hem. 'Naarmate nu, dat deze werkzaamheid en onderhandeling van de ziel door de werking des H. Geestes omtrent Christus klaar is, zoo is er altijd, zoo lang het duurt, eenige verzekering en verzegeling door den Geest mede gepaard, ofschoon de ziel, die nog niet weet wat het is te gelooven, en aan het Verbond zonder gevoelige gestalte zich vast te houden, dit, als het gevoelige over is, in twijfel trekt'⁶⁵¹. Comrie houdt het erop dat deze modus van de verzegeling alle gelovigen gemeen is en dat zij 'terstond op de oefening van het zaligmakend gelooven geschiedt'⁶⁵². Twee dingen vooral zijn duidelijk. Ten eerste dat deze verzegeling samenhangt met de directe geloofsdaad. Ten tweede dat zij, hoe authentiek ook, nog niet compleet is. De eigenlijke verzegeling - zo zou men kunnen zeggen - is toch nog wat anders.

Comrie kent dan ook nog een tweede modus. Deze omschrijft hij zo: 'De Heilige Geest der belofte verzegelt de geloovigen, hen door een bijzonder werk verlichtende en bekwaam makende, om in zich zelven te kunnen nagaan en geestelijkerwijze te zien en te bespeuren het ware werk der genade en des Geestes in zich, en hun regt tot de Goddelijke beloften'. Zo wordt de ziel in staat gesteld, 'om de kenmerken van genade in zich na te gaan, volgens het Woord van God', en te besluiten dat zij deel heeft aan God en aan de goederen van het verbond ⁶⁵³. Hierdoor wordt men verzekerd van zijn kindschap ⁶⁵⁴. In deze modus van de verzegeling gaat het dus reflexief en syllogistisch toe ⁶⁵⁵. Naar ons besef is er in wezen weinig verschil met wat Comrie aanmerkt als de 'inkeerende verzekering'. Hoewel hij van de reflexieve verzegeling niet expliciet zegt, dat zij 'niet volstrekt tot de zaligheid noodig' is - zoals hij dat van de reflexieve verzekering wel zegt - ⁶⁵⁶, maar volstaat met te noteren dat hij niet durft te bepalen 'hoe vroeg of laat' deze verzegeling op het geloof volgt, en opmerkt dat er gelovigen zijn die haar lang missen ⁶⁵⁷, rekent hij haar in ieder geval evenmin als de reflexieve verzekering tot het wezen van het geloof ⁶⁵⁸. Deze verzegeling - als 'bewustheid van zijn aandeel' - is voor Comrie een zaak die volgt op het geloof, 'gemeenlijk na vele worsteling' en 'op eenen teederen wandel'⁶⁵⁹.

Interessant is het feit dat wij ook bij Kohlbrugge twee wijzen van verzegeling aantreffen. Toch is deze overeenkomst slechts formeel van aard. Materieel in het verschil beduidend. Kohlbrugge spreekt weliswaar van een verzegeling die het geloof van meet aan eigen is, alsook van een verzegeling die, tijdens de aanvechting, op het geloof volgt, maar in beide gevallen is de inhoud van de verzegeling de zekerheid van het kindschap Gods, en in beide gevallen is niets te bespeuren van enige vorm van syllogisme.

Tenslotte willen wij wijzen op een niet geringe spanning in Comrie's beschouwingen over de zekerheid. In zijn *Eigenschappen* hoorden wij hem verklaren dat de zekerheid omtrent het kindschap van God reflexief tot stand komt. In deze verzeke-

⁶⁵¹ Id., 421.

⁶⁵² Id., 425.

⁶⁵³ Id., 421v.

⁶⁵⁴ Id., 423.

⁶⁵⁵ Vgl. id., 432v.

⁶⁵⁶ Id., 395.

⁶⁵⁷ Id., 425. Dezelfde formulering gebruikt Comrie overigens ook inzake de reflexieve verzekering (id., 396).

⁶⁵⁸ Id., 424. Van de reflexieve verzekering zegt hij - de Belijdenis van de Schotse Kerk citerend - dat zij 'niet zoo zeer tot het wezen des geloofs' behoort (id., 397). Vgl. W. van 't Spijker, o.c., 149.

⁶⁵⁹ Id., 426, vgl. 424.

ring heeft de Heilige Geest wel de leiding, maar dit doet aan haar reflexieve aard niets af. In zijn genoemde 'Voorreden' echter benadert hij de zaak heel anders. Daar schrijft hij dat het kindschap wordt 'verassureert' door God de Heilige Geest, Die in de belofte van het Evangelie, door Zijn eigen goddelijke en onmiddellijke ⁶⁶⁰ stem, de ziel betuigt dat zij een kind van God is en haar de geloofsvrijmoedigheid geeft om God "Mijn Vader" te noemen ⁶⁶¹. De kenmerken komen er hier niet aan te pas. Wie het alleen op een syllogisme waagt wordt ernstig in gebreke gesteld: 'En zoo iemand dit (sc. het getuigenis van de Geest) niet heeft en zich alleen door zyne sluitredenen koestert, en door hulp van dien over de muur klimt, en pretendeert dat hy een kindt Godts is, hy is maar een dief en een moordenaar'⁶⁶². In een van de preken zelf die in de *Leerredenen* verzameld zijn, gaat Comrie hierop verder in en verduidelijkt hij zijn bedoeling. Uitdrukkelijk verzet hij zich daar tegen de idee dat de sluitrede ons 'geheel middelyk' (dat is in dit verband: autonoom door de mens zelf gecreëerd) van onze genadestaat zou kunnen verzekeren ⁶⁶³. Schamper merkt hij op dat er door lieden die zich 'door een naam van ernst van anderen willen onderscheiden', een onnoemelijk aantal kenmerken is opgegeven, 'ja kenmerken van kenmerken, daar is geen einde van haar getal'. Maar, vindt Comrie, onze conclusie op grond van de kenmerken heeft niet de kracht om ons van het *conclusum* (het beslotene) te vergewissen, tenzij de Geest die conclusie trekt en ons de verzekering ervan geeft ⁶⁶⁴.

Het syllogisme heeft dus wel een legitieme plaats, maar onder voorwaarde dat de Geest er de leiding in heeft. Dat wisten wij al uit zijn *Eigenschappen*. Wat ons evenwel verbaast is zijn antwoord op de vraag, wat nu de inhoud, het voorwerp van deze verzekering uit de kenmerken is. Dat is - poneert hij in de lijn van de 'Voorrede', maar in strijd met de *Eigenschappen* - niet ons aandeel aan God en ons kindschap. De zekerheid dááromtrent berust niet op reflectie en conclusie, maar zij komt 'eensdeels' tot stand door het directe getuigenis van de Heilige Geest en 'anderdeels' door het directe geloof, dat dit getuigenis ontvangt. Zo heeft het geloof deze zekerheid 'in zyn eige natuur, en hoeft het nergens anders van daan te halen'⁶⁶⁵. Wat de kenmerken wel bewijzen, is de oprechtheid van het geloof ⁶⁶⁶. Zij doen dit overigens alleen als de Geest er Zijn licht op laat schijnen. Comrie vergelijkt het met de 'cyffer-konst': 'al hebt gy zes 000000 ofte nullen, het doet niet'; maar als 'er voor die zes nullen een 1 staat, dan zyn ze van groote waarde: gy hebt terstond een geheele millioen'. Zo is het ook met onze werkzaamheden, gestalten en aandoeningen gelegen. Op zichzelf zijn zij 'als nullen', als het erover gaat ons kindschap te bewijzen. Maar wanneer 'er het getuigenisse des Geestes voor gaat, en dat het zaligmakend geloove dit getuigenisse

⁶⁶⁰ Wij herinneren ons dat Comrie met "onmiddellijk" niet bedoelt te zeggen, dat de Geest opereert los van het Woord, maar dat de Geest zonder menselijke bijdrage werkt. Deze onmiddellijke werking van de Geest is het hoofdthema van heel de 'Voorreden'. Aan het slot daarvan verklaart Comrie, zich daarom 'wat lang' te hebben opgehouden met dit thema, 'vermits het het scheerzel en weefsel van dit en alle onze practicale werken is. Wy hopen, schoon de zake wat beredeneert is, dat gy, Waarde Lezer, het zult kunnen begrypen, en dat gy eenig licht in dit aldersubtielste point zult bekomen' (XXXIII).

⁶⁶¹ 'Voorreden' in *Leerredenen II*, XI.

⁶⁶² Id., XII. In hetzelfde verband spreekt hij misprijzend over de 'ladder' van de kenmerken.

⁶⁶³ *Leerredenen II*, 105. Comrie brengt deze dwaling in verband met de Saumurse theologie, die volgens hem de onmiddellijke genade en werking van de Geest ontkent (id., 106). Vgl. C. Graafland, 'Alexander Comrie (1706-1774)', in *De N. R.*, 340v.

⁶⁶⁴ Id., 105v.

⁶⁶⁵ Id., 108v.

⁶⁶⁶ Id., 107v., 109. Vgl. ook 'Voorreden' XXVI-XXVIII.

ontfangt, en dan een getuiger ofte medegetuiger met den H. Geest wordt, zyn onze gestaltens en alle de kenmerken van groote waarde'⁶⁶⁷. Comrie wil hiermee dunkt ons zeggen dat de zekerheid omtrent het kindschap louter berust op het getuigenis van de Geest, in het rechtstreekse geloof ontvangen. Maar dat dit geloof echt is, wordt achteraf door de Geest aan de hand van de kenmerken bewezen, in de zin van bevestigd. In dit opzicht kunnen 'de kenmerken niet genoeg voorgesteld worden'. Als het evenwel om het kindschap gaat, worden de mensen 'jammerlijk behandelt', wanneer zij naar hun werkzaamheden in plaats van naar het getuigenis van 'Geest en Geloove' worden verwezen ⁶⁶⁸.

Comrie vindt dit getuigenis 'eene zake, die alle gelovige, geen een uitgezondert (...) hebben uit kracht van haar Kindtschap'⁶⁶⁹. Het is er wel niet altijd, en de mate verschilt, maar geen kind van God is er geheel vreemd aan ⁶⁷⁰. Wij mogen elkaar vooral niet wijsmaken, dat wij het niet volstrekt nodig hebben en dat het 'een hoge trap is'. Wij moeten het allen hebben ⁶⁷¹.

Voor zover wij zien doet zich een tweevoudige spanning voor tussen Comrie's *Eigenschappen* en zijn *Leerredenen* (II). De eerste betreft de totstandkoming van de zekerheid omtrent het kindschap. Terwijl deze in de *Leerredenen* pertinent niet reflexief van aard is, wordt zij in de *Eigenschappen* even pertinent juist wel reflexief ingevuld ⁶⁷². De tweede spanning regardeert de functie van de kenmerken. In de *Leerredenen* is de betekenis ervan beperkt tot de vraag naar de zekerheid omtrent de echtheid van het geloof. In de *Eigenschappen* strekt zich deze betekenis onmiskenbaar verder uit ⁶⁷³. Een mogelijke verklaring is het gegeven dat de *Leerredenen* zeven jaar later zijn gepubliceerd dan de *Eigenschappen*, respectievelijk in 1750 en in 1743 ⁶⁷⁴. Het is niet ondenkbaar dat Comrie's denkbeelden zich in de tussentijdse jaren hebben ontwikkeld en gewijzigd. Het motief van deze eventuele verschuiving op te sporen, valt buiten het kader van ons onderzoek.

Wij komen tot de slotsom dat Kohlbrugge met Comrie eensgezind is in het onder-

⁶⁶⁷ Id., 108. Cursivering door ons. Zie voor hetzelfde (maar in een andere context gebruikte) beeld bij Kohlbrugge, hoofdstuk VI, noot 143.

⁶⁶⁸ Id., 109.

⁶⁶⁹ 'Voorreden', XII.

⁶⁷⁰ Ib. Vgl. *Leerredenen* II, 110.

⁶⁷¹ *Leerredenen* II, 110.

⁶⁷² *Eigenschappen*, 389-393. Ook valt te wijzen op Comrie's gereleveerde syllogistische invulling van de verzegeling. Vgl. id., 578: 'de Geest gebruikt in de middellijke verzegeling (...) eene sluitreden'. De oplossing die C. Graafland, o.c., 229v., ter verklaring van deze spanning aandraagt, lijkt ons niet toereikend. Zijn verklaring is deze, dat Comrie daarom de weg van de sluitrede zowel kan waarderen als misprijzen, omdat hij de zekerheid omtrent het kindschap niet, en de zekerheid omtrent de oprechtheid van het geloof wel langs de syllogistische weg tot stand ziet komen. De moeilijkheid is echter dat deze solutie wel opgaat voor de *Leerredenen*, maar niet voor de *Eigenschappen*. Daarin komt o.i. de zekerheid van het kindschap nu juist wel reflexief, via een door de Geest geleid syllogisme, tot stand (de 'Geestes overreding van de ziel, door de inkeerende daden des geloofs!'). Bovendien geldt ook de beperking dat de kenmerken slechts functioneel zijn inzake de geloofszekerheid, alleen de *Leerredenen*, en niet de *Eigenschappen*. J.R. Becke, o.c., 303, neemt de solutie van Graafland over.

⁶⁷³ Zie bijv. 268-270 (kenmerken van de wedergeboorte) en 432v. (kenmerken van de verzegeling: 'Gij kunt het opmaken uit ...').

⁶⁷⁴ Althans de 'Voorreden' (deel II) is gedagtekend op 17 juli 1750, en het 'Aan den lezer' in de *Eigenschappen* op 16 juli 1743. Comrie vermeldt dat deze laatste preken zijn gehouden in 1739 en begin 1740, en plaatst de kanttekening dat hij ze in het licht geeft, 'zooals wij ze van den predikstoel uitgesproken hebben (...), behalve dat wij met voorbedacht de toepassingen hebben verkort, opdat het werk voor minvermogene niet te groot mogt zijn'. Helaas konden wij niet achterhalen wanneer Comrie de preken die opgenomen zijn in het tweede deel van de *Leerredenen* heeft gehouden. De preken uit het eerste deel stammen volgens A.G. Honig, *Alexander Comrie*, 147, uit het jaar 1741.

scheiden tussen waar en vals geloof en in de overtuiging dat zelfonderzoek geboden is. Hun wegen gaan uiteen in de waardering van de reflectie en vooral in de visie op de belofte. Terwijl Comrie de belofte houdt voor de bekendmaking van Gods betrouwbare gewilligheid om het heil te schenken, is zij voor Kohlbrugge de bekendmaking van het geschonken heil; beloftegeloof "heeft en bezit" wat het gelooft, niet eerst na reflectie. Volgens Comrie is het geloof in de belofte een voorstadium van het geloof in de vervulling ⁶⁷⁵ - belofte vergeving is nog geen verkregen vergeving -. Ook Kohlbrugge weet van wachten op de vervulling der beloften, maar hij bedoelt met deze vervulling dan de eschatologische ⁶⁷⁶. In deze bedeling blijft het geloof levenslang beloftegeloof. Inzake de heilszekerheid vertoont Comrie's beschouwing in de *Leerredenen* affiniteit met die van Kohlbrugge. De reflexieve heilszekerheid uit Comrie's *Eigenschappen* is Kohlbrugge daarentegen vreemd. Wat betreft de verzegeling door de Heilige Geest divergeren hun meningen evenzeer.

Conclusie

Wij menen te mogen stellen dat zich aangaande de heilszekerheid van het geloof een grote mate van affiniteit voordoet tussen Kohlbrugge en de reformatoren. Evenals voor Luther en Calvijn is voor Kohlbrugge de zekerheid inherent aan het geloof. Zij komt niet via het reflexieve syllogisme tot stand, maar door de directe geloofsdaad. De grond ervan is exclusief gelegen in het beloftewoord als gewaad van Christus, welke belofte door de Heilige Geest aan het hart wordt verzegeld. Toevluchtnemend en verzekerd geloof vormen geen op elkaar volgende stadia in het geloofsleven, maar vallen veeleer in die zin samen, dat zich de zekerheid altijd weer op de wijze van de toevlucht voltrekt. Omtrent de verzegeling door de Heilige Geest is sprake van inhoudelijke eenstemmigheid, ofschoon Calvijn haar veel frequenter bij de naam noemt dan Luther en Kohlbrugge. Wel zijn er ook enkele niet te verwaarlozen accentverschillen te signaleren. Terwijl ons bij Luther de expliciete oproep tot zelfbeproeving niet gebleken is, en die bij Calvijn sporadisch naar voren komt, is zij bij Kohlbrugge weliswaar niet overheersend, maar toch hier en daar markant aanwezig. Terwijl voor Calvijn de echtheid van het geloof zich met name moet legitimeren op grond van het innerlijke gehalte, wijzen Luther en Kohlbrugge vooral op de gestalte van handel en wandel. In tegenstelling tot de reformatoren kent Kohlbrugge de goede werken geen (secundair) bevestigende betekenis toe voor de heilszekerheid.

Gemeenschappelijk aan Luther, Calvijn, de Nadere Reformatie en Kohlbrugge is de zorg om de oprechtheid van het geloof en, in samenhang daarmee, de onderscheiding tussen waar en vals geloof, waarbij de zelfreflectie een factor van onmiskenbare betekenis vormt. Wij menen echter dat deze zorg voor de Nadere Reformatie bepalend en karakteristiek kan worden genoemd, terwijl zij dat voor Luther en Calvijn beslist niet is ⁶⁷⁷. Kohlbrugge neemt in dit opzicht een tussenpositie in.

Het doorslaggevende verschil tussen de reformatoren en Kohlbrugge enerzijds en

⁶⁷⁵ *Eigenschappen*, 606v., vgl. 602. Vgl. ook *Het A.B.C. Des Geloofs*, 215.

⁶⁷⁶ Wij zien nu af van beloften aangaande concrete uitredding, die in dit leven tot vervulling komen.

⁶⁷⁷ Vgl. C. Graafland, 'Waarheid in het binnenste', in o.c., 71. Hij formuleert het zo, dat 'wat bij Calvijn als een nevenlijn kan worden beschouwd - de confrontatie met het schijn geloof -, in de Nadere Reformatie tot een hoofdlijn gaat worden'. Vgl. ook H. Bavinck, *De zekerheid des geloofs*, 44v. De beschrijving die Bavinck, id., 47v., geeft van het 'peil' van het leven des geloofs in de zeventiende eeuw achten wij overigens karikaturaal.

een groot deel van de Nadere Reformatie anderzijds lijkt ons drievoudig. Het eerste verschil is dat de door ons geraadpleegde nadere reformatoren - Eswijler, Van der Groe en Comrie uitgezonderd ⁶⁷⁸ - de heilszekerheid niet rekenen tot het wezen, maar tot het welwezen van het geloof. De zekerheid is niet inherent aan het geloof, maar vormt een plus. Het tweede verschil is dat deze zekerheid, evenals de verzegeling door de Heilige Geest, in de Nadere Reformatie vaak reflexief, langs de weg van het syllogisme, tot stand komt ⁶⁷⁹. Eswijler en Van der Groe vormen hierop echter een uitzondering. Comrie is in dezen tweeslachtig, Schortinghuis gaat het vooral om direct gevoelde zekerheid. Opvallend is in dit verband dat de term *zich verzekeren* in zwang raakt. In deze introspectieve akte van het zich verzekeren hebben de kenmerken naar ons inzicht niet alleen een normerende, maar ook een mede-funderende functie. Het derde, ingrijpende moment van verschil is een gewijzigde visie op de belofte. In de voortgang van de gereformeerde traditie - maar het geldt beslist niet voor Van der Groe - krijgt de Evangeliebelofte hoe langer hoe meer informatieve in plaats van funderende betekenis. De grond van de zekerheid wordt verlegd van de belofte naar de syllogistische - zij het door de Geest geleide - geloofswerkzaamheid ⁶⁸⁰. Weliswaar ligt de grond van de zekerheid indirect in de belofte, voor zover zij informeert over de nodige kenmerken om tot verzekering te geraken, maar de directe grond ligt hetzij in de volvoerde sluitrede, hetzij in de gevoelige bevinding (Schortinghuis). Wel merken wij op dat ook in de Nadere Reformatie de directe weg van het geloof in de belofte nooit in vergetelheid raakt. Met name in de situatie van blijvende bestrijding en bekommering weet men meestentijds de twijfelende mens toch direct op de betrouwbare beloften te wijzen ⁶⁸¹. Wat Kohlbrugge echter eerst en steeds doet, dat doet de Nadere Reformatie doorgaans slechts tenslotte.

Dat de nadere reformatoren bij hun voornamelijk reflexieve benadering worden geleid door pastorale motieven, valt niet te betwijfelen. Zij willen ook de meest schuchtere zielen niet afschrijven, en vinden dat dezen ook zichzelf niet af moeten schrijven. In de reflectie zien zij een weg om ondanks het gebrek aan geloofsvrijmoedigheid en aan direct verkregen zekerheid, toch tot een indirect verkregen zekerheid te komen. Wie in afhankelijkheid van de Heilige Geest bij zichzelf eerbiedig vaststelt wat God in hart en leven heeft gewerkt, mag het erop houden tot Zijn kinderen te behoren. Dat deze methode in kommer en duisternis ontoereikend blijkt, ontgaat hen niet. Minder oog hebben zij dunkt ons echter voor het feit dat het gebrek aan zekerheid door de reflexieve methode als zodanig kan worden gevoeld ⁶⁸². Waar de grond wordt verlegd van de belofte naar het innerlijke werk van de Heilige Geest in het hart, staat de weg open naar onzekerheid. Het komt ons voor dat de reformatoren dit gevaar scherp onderkennen. Bij alle nadruk die zij leggen op de

⁶⁷⁸ Wanneer deze drie de zekerheid tot het wezen van het geloof rekenen, wil dit overigens niet zeggen dat de invulling ervan correspondeert met die van Kohlbrugge. Met name bij Eswijler viel ons veeleer het verschil op.

⁶⁷⁹ Voor de historische achtergrond van het syllogisme in het Gereformeerd Protestantisme verwijzen wij naar C. Graafland, *Zekerheid*, inz. 61-75 (Beza), 85-98 (Gomarus), 126 (Ursinus), 135 (Perkins), 144 (Amesius), 153 (Voetius).

⁶⁸⁰ Vgl. C. Graafland, *Zekerheid*, 72. Hij merkt n.a.v. Beza's geloofsbegrip op: 'Vergeleken met Calvin is een verschuiving bij Beza dus onmiskenbaar. Deze verschuiving kunnen wij het beste omschrijven als een verzelfstandiging van het geloof ten opzichte van het Woord, waardoor de grond der zekerheid niet meer in het Woord, maar in (de werkingen van) het geloof zelf gevonden wordt'. Hij voegt eraan toe: 'In het vervolg zullen wij bemerken, van hoe grote betekenis deze verschuiving in de latere gereformeerde theologie geworden is'.

⁶⁸¹ Vgl. S. van der Linde, 'De Godservaring bij W. Teellinck, D.G. à Brakel en A. Comrie', in *Opgang en voortgang der Reformatie*, 168; C. Graafland, 'Waarheid in het binnenste', in o.c., 75.

⁶⁸² Vgl. W. van 't Spijker, *De verzegeling met de Heilige Geest*, 153.

verzegelende kracht van de Heilige Geest in het hart, leren zij dat de Heilige Geest geen andere grond aanreikt dan de belofte.

Om het verschil tussen Kohlbrugge en de Nadere Reformatie kort te kenschetsen, is te zeggen dat Kohlbrugge de na-reformatorische aandachtsverschuiving van het geloofde naar de gelovige, in reformatorische zin terugbuigt van de gelovige naar het geloofwaardige Woord. Ofschoon ons niet gebleken is dat Kohlbrugge Van der Groe gelezen heeft, is deze evenwel degene met wie Kohlbrugge, althans inhoudelijk, de meeste affiniteit vertoont. Ook met Comrie - althans met de Comrie van de *Leerredenen* - liggen er raakvlakken. Kohlbrugge's relatie tot à Brakel is ambivalent. Enerzijds heeft Kohlbrugge hem kennelijk dermate gewaardeerd dat hij van diens inzichten gebruik maakt, maar anderzijds schroomt hij niet om op bepaalde momenten een ander spoor te kiezen.

Kohlbrugge is in zijn visie op de zekerheid van het geloof - zo resumeren wij - congeniaal met het reformatorische gevoelen, en vertoont verwantschap met de nadere reformatoren, voor zover zij zich bij het reformatorische gedachtengoed aansluiten. Wanneer de ontwikkeling die zich in de na-reformatorische traditie voordoet, daarvan echter afbuigt, brengt Kohlbrugge een correctie aan, door zich aan het brongebied te oriënteren. Van thematische beïnvloeding door de Nadere Reformatie is in zoverre sprake, dat Kohlbrugge zich door haar een zekere nadruk op de zelfbeproeving en op de kenmerken laat aanreiken. In de uitwerking van beide motieven gaan de wegen evenwel uiteen: de heilszekerheid brengt Kohlbrugge er niet mee in verband ⁶⁸³.

⁶⁸³ Wanneer K.H. Miskotte, *In de Waagschaal. Verz. werk II*, 399, stelt dat Kohlbrugge in het kader van de geloofszekerheid met de leer der kenmerken helemaal niet overweg kon, is hem dit voluit toe te stemmen voor zover het de heilszekerheid betreft. Miskotte laat evenwel na te wijzen op de betekenis die de kenmerken voor Kohlbrugge hebben bij de vraag naar de echtheid van het geloof.

Geloof en sacrament

Dit hoofdstuk is te beschouwen als een uitloper van het voorgaande, waarin wij Kohlbrugge's gedachten over de zekerheid van het geloof analyseerden. Hij vat de sacramenten namelijk op als gaven waarmee de Heilige Geest ons 'nog in het bijzonder' van Christus en al Zijn weldaden 'verzekert'¹. Wij gaan nu op zoek naar zijn visie op respectievelijk doop en avondmaal, waarbij wij ons vooral zullen richten op de geloofsverzekerende aard daarvan en ons ook thans de vraag stellen in welke traditie hij zich hiermee beweegt. Vanwege het genoemde karakter van dit hoofdstuk veroorloven wij ons, met name in het onderdeel dat de Nadere Reformatie betreft, enige beperking.

A. DE DOOP

1. Kohlbrugge's visie

Primaat van de belofte

Als vertrekpunt kiezen wij een preek over Colossenzen 2:10-12, waar Paulus spreekt van de doop als een meebegraven en meeverrezen zijn met Christus. Kohlbrugge houdt deze preek bij gelegenheid van de doop van 'verscheidene kinderen' der gemeente². Verrassend is de kritische opmerking die vrijwel direct aan het begin wordt gelanceerd: 'Wij moeten weten wat wij doen, als wij onze kinderen ten doop brengen. Als wij het doopwater niet onderscheiden, als wij niet onderscheiden wat de doop betekent, dan dopen wij even zeker ons tot een oordeel als dat wij ons tot een oordeel eten en drinken wanneer wij in het heilig Avondmaal niet onderscheiden het lichaam des Heeren'³. Kennelijk is hij er niet zo gerust op of men wel weet wat men doet bij de zuigelingendoop. Dat blijkt uit het vervolg. Hij signaleert rond het doopsacrament een ernstig manco, namelijk de verwarring van geloven en zien. 'Het is nu eenmaal zo, dat vlees zich aan Gods Woord ergert, omdat het wil *zien*'⁴. Omdat de vleselijke mens geen blijken van het kindschap Gods bij de dopeling waarneemt, brengt hij de betekenis van de kinderdoop in discrediet. Het grote misverstand - in zijn ogen niet geringer dan een misstand - ziet Kohlbrugge gelegen in de veronachtzaming van wat het Woord zegt en te geloven geeft. Ziet men geen vruchten, dan trekt men in zijn 'waanwijsheid' ['Vorwitz'] het Woord in twijfel. Dit noemt hij een toegeven 'aan het vreselijke ongelooft dat er ten aanzien van de doop der jonge kinderen

¹ *Die Lehre*, Fr. 337. Vgl. "*Siehe, das ist Gottes Lamm!*", 4 [49]: 'Wat het Woord ons predikt, verzegelt ons het sacrament'.

² *Zwei Predigten h. Taufe*, 3 [49] - Tw. 9-10, 45 -

³ Ib. - Tw. id., 45f. -

⁴ Ib. - Tw. id., 46 -

in het hart woont'⁵. Zo berooft men zichzelf 'van de eeuwige troost die men van zijn eigen doop zou kunnen hebben', alsook 'van de machtige troostgrond in zijn aanvechtingen, als namelijk de (gedoopte) kinderen tot dusver in de wereld blijven hangen en nog volstrekt geen lust tonen om de Heere te vrezen'⁶. Dit ongeloof - en 'de duivel, die dit ongeloof in het hart werpt' - wil Kohlbrugge nu 'bestrijden [entgegen-treten] met de prediking van het Woord betreffende de doop'⁷.

Het geschut dat hij gedurende heel deze preek in stelling brengt, is niets anders dan de proclamatie van het betrouwbare Woord der belofte, dat aan alle geloof voorafgaat. De belofte heeft het primaat. Zij is voluit genádige belofte ⁸. Maar wat doen nu de 'Wederdopers' en allen die met hen 'op één lijn zitten', dat wil zeggen, allen die de kinderdoop verbieden, of 'erger nog', hun eigen doop en de kinderdoop op een of andere manier als iets waardeloos achten? Zij zijn onverschillig jegens de hoogste barmhartigheid Gods. 'Men wil aan het stervende kind eerst dan de moederborst reiken als het tekenen van herleven vertoont'⁹. De mens zoekt zo altijd bij zichzelf wat hij zoeken moest bij het Woord, dat het leven te voorschijn roept uit de dood. Dit Woord verkondigt ons het plaatsbekledend werk van Christus. Zijn dood en graflegging geschieden inclusief: met Hem stierven wij mee, met Hem werden wij meebe-graven. En hoe is deze weldaad ons 'toegeëigend'? 'Toen wij gedoopt zijn'¹⁰. En dit is niet de enige weldaad die wij in de doop 'deelachtig zijn geworden'. Wij zijn ook met Hem opgewekt. Dit is zelfs het 'hoofddoel', dat wij 'in nieuwigheid des levens zullen gewandeld hebben'¹¹. Deze opwekking is door God 'gewerkt' in Christus' opstan-ding, en de Heilige Geest deed ons deze weldaad 'toekomen in de doop'. En, voegt Kohlbrugge hieraan toe, 'Hij werkt het geloof, zodat wij dit voor waarachtig en gewis houden'¹².

Wat de Geest ons te geloven geeft is volgens Kohlbrugge dus het in de doop toe-geëigende christologische heil. Nu is deze toeëigening, naar het onmiddellijke ver-volg, een toeëigening in de belofte. De term belofte heeft hier een maximale lading: 'Toen gij gedoopt zijt, hebt gij de belofte ontvangen dat gij door Christus' bloed en Geest van de onreinheid van uw zielen, dat is van al uw zonden gewassen zijt, even zeker als gij uiterlijk met het water van de doop zijt besprengd'¹³. Daar werd de be-lofte uitgereikt van de vernieuwing door de Geest van Christus, 'de belofte dat gij her-schappen zijt in Christus, wedergeboren tot een levende hoop'¹⁴. Bij de doop zijn wij met Christus in Zijn dood en graf ingegaan en met Hem opgewekt als een nieuwe mens ¹⁵. God schonk 'het getuigenis', dat Hij in eeuwigheid onze God en genadige Vader zal zijn. 'Toen wij werden gedoopt, heeft het bloed van Christus ons besprengd en gereinigt van onze zonden. Wij zijn toen door Zijn Geest herschappen van kinde-

⁵ Id., 4 - Tw. ib. -

⁶ Ib. - Tw. ib. -

⁷ Ib. - Tw. ib. -

⁸ W. Dekker, 'Kohlbrugge's dooppreken. Enkele aantekeningen', *Th. Ref.* XX (1977) 216, schrijft terecht: 'Hartstochtelijk heeft Kohlbrugge de kinderdoop verdedigd, omdat voor hem hier juist blijkt, dat genade genade is'.

⁹ *Zwei Predigten h. Taufe*, 5 - Tw. id., 48 -

¹⁰ Id., 7 - Tw. id., 50 -

¹¹ Ib. - Tw. ib. -. Vgl. *Petrus I*, 265; *Die Lehre*, Fr. 345.

¹² Ib. - Tw. id., 50v. -

¹³ Id., 7f. - Tw. id., 51 -

¹⁴ Id., 8 - Tw. ib. -

¹⁵ Ib. - Tw. ib. -

ren des toorns tot kinderen van God, en sedertdien staan wij niet meer op onze naam, maar op de Naam van de Vader en van de Zoon en van de Heilige Geest¹⁶.

Het is duidelijk dat Kohlbrugge hier de doopbelofte zeer sterke geldingskracht toekent¹⁷. Zij heeft de waarde van een verzekering, een beslissing¹⁸. In de doop 'druipen' allerlei onzichtbare genadegaven op ons neer vanuit Jezus Christus¹⁹. Hij Zelf deelt daarin vergeving en gerechtigheid uit. Dat doet dus niet het doopwater - dit is teken en zegel -, maar Christus' bloed en Geest doen het, en het Woord betuigt het ons op het duidelijkst²⁰. Op dit Woord komt het aan. De 'wederdoper of baptist' die in ons aller hart verscholen zit wil voor dat Woord niet buigen, zo stelt hij, terugkomend op de inzet van zijn preek. Zulk ongeloof hekelt hij als 'waanwijsheid', waarin men vrucht wil zien voordat er wordt gezaaid, en eerst de boom wil hebben en dan pas het zaadje waaruit de boom voortkomt²¹. Maar dat is een omkering van de werkelijke orde. Eerst het Woord en dan de gevolgen, eerst de doop en daarna de vrucht!²² Met weer een ander beeld vat Kohlbrugge zijn bedoeling samen: 'God de Heere schrijft brieven van een eeuwig erfdeel eer wij nog geboren zijn, hecht [klebt] ze aan de wand van ons hart bij onze geboorte en bezegelt ze bij onze doop. Zullen wij nu, omdat deze brieven eerst dan leesbaar voor ons worden wanneer wij in lichaams- en zielenood, in aanvechting, kruis en tegenspoed komen, het beter willen weten dan God, en beweren dat Hij deze eerst dan had moeten schrijven als wij in de nood geraakten? Is het dan voor ons als wij in zondenood komen, niet een verrassende vondst om te lezen: Ik heb u gekend van de moederschoot af, van eeuwigheid heb Ik u liefgehad. Dit heb Ik aan uw lichaam reeds verzegeld in de doop, waarmee gij naar Mijn bevel gedoopt zijt?'²³

Als wij een voorlopige balans opmaken, valt ons een vijftal aspecten op. Ten eerste dat Kohlbrugge de waarde van de doop vastknoopt aan het Woord; het water is daarbij teken en zegel. Ten tweede dat hij alle nadruk laat vallen op het onvoorwaardelijke primaat van de belofte²⁴. Ten derde dat hij de belofte opvat als de betrouwbare toezegging en verzekering van in Christus voldongen feiten²⁵. Ten vierde dat hij de

¹⁶ Ib. - Tw. ib. -

¹⁷ Vgl. S. A. 10, 59 [73]. Vgl. A. Z. 7, 24 [57]: 'Is het God geen ernst geweest met hetgeen Hij heeft gesproken? De zuivel hale die vraag!'

¹⁸ Vgl. W. Dekker, o.c., 218.

¹⁹ *Zwei Predigten h. Taufe*, ib. - Tw. id., 52 -

²⁰ Id., 9 - Tw. ib. -

²¹ Ib. - Tw. ib. -

²² Ib. - Tw. id., 53 -

²³ Id., 9f. - Tw. ib. -. Vgl. het verslag dat W. de Clercq in zijn *Onuitgegeven Dagboek* doet van een ontmoeting met Kohlbrugge [32]: ' 's Avonds bij M. Westendorp met Kohlbrügge, die mij weder goed beviel (...). Hij had een belangrijk gesprek over de Opvoeding. De kinderen moeten niet als *onbekeerden*, maar als een erfdeel des Heeren behandeld; de beloften liggen op hen' (aang. in J. van Lonkhuyzen, o.c., 132).

²⁴ Vgl. *Heidelberger*, 326 - S. A. 22, 495 [57] -, waar Kohlbrugge opmerkt dat de opsteller van de Catechismus geen wederdoper was, die eerst vrucht moest zien alvorens dit leerboek de kinderen in de mond te leggen, maar dat hij het vrijmoedig, in de geest van de geliefde hervormers, aan hen toevertrouwde. Op welke grond? Niet op grond van wat de mens is en doet, maar op grond van Christus en Zijn Evangelie.

²⁵ Tekenend komt dit naar voren in enige wijzigingen die Kohlbrugge heeft aangebracht in het doopformulier van de Kurpfalz (1563), dat in zijn Niederländisch-Reformierte Gemeinde werd gebruikt. Wij geven hiervan enkele voorbeelden. In plaats van: '(...) dass auch die sünde und schwacheyt die in uns noch uberig bleibet / je lenger je mehr getödtet (werden soll)', formuleert Kohlbrugge, dat wij 'der Gnade gewisz gemacht werden, dasz wir sind abgewaschen, dasz wir sind geheilligt, dasz wir sind gerecht geworden in dem Namen des Herrn Jesu und in dem Geiste unseres Gottes'. Het oude formulier leest voorts: 'Nachdem aber in einem jeden Bund beyde theil sich verpflichten / so verheissen auch

term toeëigening niet reserveert voor het applicatieve werk van de Heilige Geest in het hart, maar ook gebruikt om er het teken en zegel van de doop mee te karakteriseren²⁶. Ten vijfde merkten wij impliciet dat wij dit teken en zegel van God, Die ons voor is in Zijn genade, eerst in nood en aanvechting leren verstaan en waarderen.

Spanning

Het laatstgenoemde doet al vermoeden dat Kohlbrugge nog wat achter de hand heeft. Tot nu toe kon het lijken alsof hij in zijn verweer tegen de achteloosheid waarmee de kinderdoop bejegend wordt, in het andere uiterste vervalst: de automatistische overschatting ervan. Van automatisme blijkt evenwel geen sprake. Hij voert de spanning juist hoog op, wanneer hij in het vervolg van dezelfde preek in één adem enerzijds spreekt van de in de doop geschonken bezegeling, toerekening en schenking van het heil, en anderzijds van de uitwerking hiervan in geloof en levensvernieuwing: 'Het bloed en de Geest van Christus, Die het ons in de eerste kinderleeftijd in de doop bezegelen dat wij afgewassen zijn van al onze zonden, werken ook, waar en wanneer zij willen, dat er geloof en wedergeboorte, waarachtige bekering en gerechtigheid des levens aan de dag komen, ja, zo gewis aan de dag komen als zij in de doop, ofschoon het niet gezien wordt, de dopelingen dat alles toerekenen en schenken wat in de hemel der hemelen voor de verlorenen en de in de dood liggenden reeds bereid is voor hun geboorte, op Golgotha, ja, van eeuwigheid'²⁷. De vraag wat de doop dan betekent in geval deze uitwerking niet volgt en waaraan dit achterwege blijven dan ligt, stelt Kohlbrugge niet aan de orde. Hij volstaat met te verklaren: 'Wat daarvan zal gezien worden, blijve in de handen van de eeuwige Ontfermer, Die juist dat zalig maakt wat het vlees voor verloren heeft geacht'²⁸.

De spanning is niet gering. Kohlbrugge spreekt immers tegelijk zowel van schenking in de doop als van uitwerking daarvan in het geloof; tegelijk van een door Christus' bloed en Geest geschonken bezegeling dat de dopeling afgewassen is, en van een door Christus' bloed en Geest voltrokken *manifestering* daarvan in geloof, wedergeboorte en bekering, waar en wanneer het Hun behaagt. Dat hij op deze manier de noodzaak van het effect in het hart onderstreept, is duidelijk. Maar dat hij er niet aan denkt om dusdoende de geldingskracht van de doopbelofte toch weer af te zwakken, wordt uit het vervolg evenzeer duidelijk. In de belofte ligt nu juist de

wir Gott dem Vatter / Son / und heiligen Geist / dass wir durch seine gnade allein für unsern einigen waren und lebendigen Gott erkennen und bekennen wollen (...)' Kohlbrugge leest: 'Andererseits ist die Heilige Taufe uns ein Zeichen und Siegel, das wir umgeschaffen sind und berufen, diesen einigen Gott, Vater, Sohn und Heiligen Geist für unsern wahren und lebendigen Gott zu erkennen und zu bekennen (...)' Zie *Bekenntnis-Schriften und Formulare der Niederländisch-Reformierten Kirche in Elberfeld*, 101; J. van Lonkhuyzen, o.c., 289v.; E. Wendel, *Kohlbrügges Ekklesiologie im Zusammenhang und Entwicklung seiner Theologie*, 196; F. Thiele, o.c., 315-318; E. Moltmann-Wendel, o.c., 61f. Terzijde merken wij op dat Kohlbrugge kennelijk geen formalistische opvatting huldigt over de kerkelijke formulieren. Het 'Voorwoord' van *Bekenntnis-Schriften* vermeldt dat het presbyterium zich verplicht achtte om in zoverre van de aan de gemeente rechtmatig toegestane vrijheid gebruik te maken, dat het, tegemoetkomend aan het verlangen van de gemeente, in de formulieren van doop en avondmaal 'einige nöthige Verbesserungen im Ausdruck anbrachte'. 'Einige von jeher anstößige, weil dunkle und unverständliche Stellen wurden nach sorgfältiger ernstlicher Berathung geändert, und die neue Fassung ward von der Gemeinde mit grossem Beifall aufgenommen' (S. VII). Naar ons besef is er evenwel niet zozeer van verduidelijking sprake, als wel van accentverschuiving.

²⁶ Wij komen hierop terug.

²⁷ *Zwei Predigten h. Taufe*, 11 - Tw. 9-10, 55 -

²⁸ Ib. - Tw. ib. -

grond voor dat noodzakelijke geloof. God heeft het heil beloofd. 'En nu, ziet hier de troost voor u, die kinderen hebt, maar niets ziet opkomen; hier de troost voor u, gemeente Gods, voor uw zaad. Gij die met God worstelt om de bekering van uw kinderen (...), neem toch de leer ter harte die God in Zijn grote barmhartigheid aangaande de doop geopenbaard heeft (...). Wat moeten nu deze dode kinderen? Ach, mijn zwakke hart vraagt ook menigmaal zo, wanneer ik de kinderen der gemeente onder-richt. Blijven wij daaraan gedachtig op Wiens Naam zij staan, en houden wij aan met bidden en smeken tot de almachtige Heiland en grote Ontfermer. Gaan de kinderen verloren in hun onbekeerde staat, - God heeft het Zijne gedaan(...). Maar wij hebben, gemeente, grote en dierbare beloften voor ons en ons zaad'²⁹. Hoewel wij Kohlbrugge zojuist hoorden zeggen dat de uitwerking van de doopbelofte in Gods handen ligt, bedoelt hij daarmee kennelijk toch geen praedestinatieans voorbehoud aan te brengen. Het achterwege blijven van het geloof voert hij niet terug op Gods raad. Met de verklaring: 'God heeft het Zijne gedaan', geeft hij veeleer aan, dat God een belofte gaf waar Hij zonder reserve achter staat. Het ongeloof is geen onafwendbaar lot, maar schuldig verzet tegen de toewending Gods. Deze toewending is welgemeend.

Kohlbrugge haalt in deze context de term *verbond* naar voren. Hij verstaat er hier onder de trouw van God, Die niet alleen aan de ouders, maar ook aan hun kinderen Zijn naam verbindt en Zijn heil belooft. Dit verbond is het dat Hij betekent en verzegelt in de doop ³⁰. Overigens merken wij op dat het verbond in Kohlbrugge's theologie en doopbeschouwing geen dominante plaats inneemt, en dat hij er doorgaans een particulier-toegespitste invulling aan geeft. *Verbond* is - zo zou men kunnen zeggen - een ander woord voor de persoonlijk gerichte eedzwering Gods, ofschoon hij er meteen van overtuigd blijkt dat deze belofte door de bedding van de geslachten tot ons komt, van vader op zoon.

Bedoelde spanning haalt Kohlbrugge tegen het eind van zijn preek nog eens heel strak aan, door de kinderen en jongeren van de gemeente te verzekeren dat zij in hun doop 'met de Geest der genade' verzegeld *zijn*, maar hun tegelijk de vermaning mee te geven: 'Daarom, voor zover gij nog in de slaap van uw dood ligt, waakt dan op uit de strik van de duivel, buigt uw knieën in het verborgene en bidt aldus: "Ach, mijn Heere en Heiland, als ik zo blijf zoals ik nu nog ben, dan ben ik verloren, want ik heb geen hart voor Uw genade, die Gij, zoals ik hoor, al in mijn jeugd aan mij hebt willen verzegelen. Maak Gij mij zoals ik zijn moet; bekeer mij, zo zal ik bekeerd zijn, want Gij zijt mijn God" '³¹. In de slotzinnen van zijn preek recapituleert hij dan als volgt: 'Dat wij het toch geloven dat Hij de Eerste en de Laatste is; dat wij het zoeken in Zijn Woord en bevel, en niet in onze vroomheid (...). Hij moge de gemeente en haar zaad hebben gedoopt met de Heilige Geest en met vuur'³². Kennelijk gaat het toch niet alleen om de doopbelofte zonder meer, maar komt het erop aan dat de belofte door de schenking en werking van de Heilige Geest wordt geloofd ³³.

²⁹ Ib. - Tw. id., 55v. - Vgl. A. Z. 7, 24 ['57].

³⁰ Ib. - Tw. id., 56 - Vgl. id., 13 - Tw. id., 58 -; S. A. 3, 36 ['65]; *Stiftshütte III*, 121 ['59] - *Tabernakel*, 335 -; A. Z. 7, 45 ['53]. Zie ook Kohlbrugge's aantekening in M.F. Sander, *Jehova Tsidkenu*, 36.

³¹ Id., 14 - Tw. id., 58v. - Vgl. S. A. 1, 3, Heft, 25 ['57]: 'Waartoe zal mij de heilige doop moed geven? Hiertoe, dat gij aan de Heere God vasthecht en Hem uw zonde klaagt, Hem uw dood klaagt, dat gij niet bekeerd zijt, dat gij zo dood bent, dat gij Hem Zijn belofte voorhoudt en zegt: "Vervul haar aan mij" '. Vgl. ook A. Z. 7, 24.

³² Ib. - Tw. id., 59 -

³³ Vgl. A. Z. 3, 43, waar hij de 'vuurdoop' omschrijft als 'de uitgieting van de Heilige Geest over een mens'.

Wedergeboorte

Blijkbaar maakt deze dooppreek nogal wat los in Kohlbrugge's gemeente. Een week later althans begint hij met te vermelden dat zij 'bij menigeen haar werking heeft gehad', in positieve en in negatieve zin. Thans wil hij de doop opnieuw aan de orde stellen, ditmaal naar aanleiding van Romeinen 6:3-4, een paulinisch woord met dezelfde strekking als de preektekst van een week tevoren. Speciaal zal hij de aandacht vestigen op het (gewijzigde) fragment van het doopformulier, waarin de formulering wordt gebruikt dat de doop een teken en zegel is 'dat wij herschapen [umgeschaffen] zijn' en geroepen zijn om de drieënige God als de Onze te erkennen en te belijden ³⁴. Met nadruk stelt Kohlbrugge dat de doop niet, zoals de Lutherse kerk doet, voor de wedergeboorte is te houden, maar dat de doop méér is dan de wedergeboorte, 'namelijk de toeëigening [Aneignung], de betekening en bezegeling Gods, waaraan de wedergeboorte zelf kan voorafgaan, maar waarop zij ook volgen kan' ³⁵. Met dit meerdere bedoelt hij blijkens de context, dat de doop het aan ons toegekende, toeëigenende zegel is van wat in Christus eenmaal voor ons is geschied. Daar en toen zijn wij 'umgeschaffen' in Christus' dood en verrijzenis. Daar is het nieuwe leven verworven. De doop betuigt dat dit ons ten goede is geschied.

Het is in deze zin dat Kohlbrugge de doop teken en zegel van de wedergeboorte noemt. W. Dekker wijst er met recht op dat wij deze benadering dus niet in Kuypertiaanse trant hebben te verstaan, alsof Kohlbrugge de gedachte van de veronderstelde wedergeboorte was toegedaan. 'De leer van de veronderstelde wedergeboorte gaat ervan uit, dat er een genadewerk in de mens moet zijn, dat door een teken en zegel bekrachtigd wordt. Kohlbrugge echter weet slechts van een bekrachtiging door de doop van het werk Gods in Christus' ³⁶. Dit laatste acht Kohlbrugge meer dan 'de wedergeboorte zelf', waarmee hij dan in dit geval uiteraard niet doelt op de wedergeboorte in de christologische, maar in de pneumatologische zin. Wij interpreteren zijn niet erg exact geformuleerde intentie zo: de doop is daarom meer dan de pneumatologische wedergeboorte, omdat daarin de christologische, voorafgaande wedergeboorte wordt betuigd. Kohlbrugge gebruikt het woord wedergerboorte, zoals wij al wisten, in tweeërlei zin. In de wedergeboorte-in-Christus is de grond gelegd voor de wedergeboorte door Woord en Geest ³⁷. Op die christologische fundering worden wij in de doop verankerd. Met grote nadruk brengt Kohlbrugge de doop dus opnieuw in verband met het in Christus volbrachte heil. Dat is het wat het sacrament ons verzegelt. Het verbindt ons met de in Woord en water toegezegde wedergeboorte in Christus ³⁸.

Ook in deze preek aarzelt Kohlbrugge niet de doop toeëigening te noemen. Wat 'vóór achttien eeuwen' in Christus' dood en graflegging is geschied, heeft God op ons

³⁴ *Zwei Predigten h. Taufe*, 15 - Tw. 9-10, 64 -

³⁵ *Id.*, 23 - Tw. *id.*, 73 -

³⁶ Dekker, o.c., 215. Vgl. A. Kuiper, *Het werk van den Heiligen Geest*, 375,394, en *E Voto Dordraceno* III, 15,60,301; IV, 287.

³⁷ Vgl. *Petrus I*, 16 [51]: 'Deze (nieuwe) geboorte vond plaats in de opstanding van Jezus Christus, en de kracht van deze opstanding (...) ervoeren wij toen wij tot het geloof gekomen zijn door de prediking van het Woord en de werking van de Heilige Geest, waardoor wij in het geloof overgezet zijn in Christus'.

³⁸ Vgl. *Johannes 3*, 11 [48], waar Kohlbrugge gewag maakt van een *deelachtigmaking* van de wedergeboorte in de doop en het genieten van de vrucht daarvan in later stadium. Voorts zij verwezen naar hoofdstuk III, vanaf noot 50.

toegepast ['angewendet'] in de doop ³⁹. Daarin heeft Hij 'aan ons toegeëigend [angeeignet] onze rechtvaardiging in Christus' dood en begrafenis, met het doel ons deelachtig te maken de heiliging des Geestes, die voor ons bereid is in Christus' opstanding'⁴⁰. En of dit nu ook 'waarheid' is bij de gemeente, 'daar kan ik niet naar vragen'(...), bij God staat de zaak er zo voor'⁴¹. Overigens betekent dit 'daar kan ik niet naar vragen' in geen geval, dat Kohlbrugge zich om de subjectieve verwerking van de doopbelofte niet bekommeren zou. Hij wil er slechts mee articuleren dat de objectieve geldingskracht van de belofte niet van het subjectieve effect afhankelijk is. En die geldingskracht is voor hem kennelijk zó persoonlijk aan het subject geadresseerd, dat hij daarbij gebruik maakt van de hier niet geheel tegen misverstand gevrijwaarde term toepassing.

In dezelfde samenhang van de preek blijkt overigens meteen de noodzaak van de toepassing in de gangbare zin van het woord. Het in de doop aan de mens toegepaste heil moet namelijk zijn uitwerking ontvangen in de levensvernieuwing door de Heilige Geest ⁴². Maar het opmerkelijke is dat Kohlbrugge de noodzaak hiervan niet als een wettische werkopdracht door zijn prediking heenvlecht, waardoor de persoonlijk geadresseerde geldigheid van de belofte toch weer gedevalueerd zou raken. Veeler brengt hij deze onmisbare uitwerking hoopgevend ter sprake als de effectiviteit van de belofte zelf. De toerekening waarvan het doopevangelie getuigt 'zweeft niet in de lucht', maar 'zal zich in de werkelijkheid uiten', in handel, wandel en gezindheid van de mens, 'indien er maar geloof is'. De doopbeloften zijn geen dode, maar 'levende waarheden'. Dit betekent voor Kohlbrugge: 'Wat in de toerekening waar is, is niet in die zin waar dat God niet ook door middel van Zijn door Christus verworven Geest werkelijk tot stand zou brengen wat Hij een gelovige toerekent'⁴³.

De wijze waarop de Heilige Geest dit doet is de prediking van het Woord, in oproep en belofte. Dat komt duidelijk naar voren aan het slot van de preek, waar hij de vraag stelt bij wie deze dingen nu waar zijn. Zijn antwoord is dat zij vooreerst waar zijn 'bij God en in Zijn Woord'. En opdat zij 'nu ook bij u waar mogen zijn, daartoe wordt u gepredikt en betuigd de boete, de bekering tot God, en dat gij rechtschapen werken van bekering doet; oftewel: de bekering tot God en het geloof in onze Heere Jezus Christus. God laat Zijn zon schijnen, al blijft ook menig een in de duisternis zitten (...). Waak op, gij die slaapt, en sta op uit de doden, en Christus zal over u lichten'⁴⁴. Deze en dergelijke passages laten zien dat het wel toelichting behoeft, wanneer Kohlbrugge de doop als toeëigening duidt. Deze duiding moet weliswaar niet worden onderschat - het in de doop verzegelde heil is waarheid bij God en heeft een applicatieve spits, omdat onze naam met die van God in één adem werd genoemd -, maar het zijn toch eerst bekering en geloof die dit heil 'waarheid bij mij' doen zijn.

Naar ons besef hebben wij Kohlbrugge's visie zo te verstaan: door de Geest wordt ons in de doopbelofte het heil in die zin toegeëigend, dat dit ons als een voor ons per-

³⁹ *Zwei Predigten h. Taufe*, 19 - *Tw.* 9-10, 68 -

⁴⁰ *Ib.* 19 - *Tw.* *ib.* -. Vgl. *id.*, 21 - *Tw.* *id.*, 70 -: Wat 'in werkelijkheid' is geschied in Christus' dood en begrafenis - daar zijn wij 'met Hem geheel met de aarde gelijk gemaakt' -, dat is 'krachtens toeëigening' geschied in de doop, dat wil zeggen, 'God heeft op deze wijze deze weldaad van Christus op ons toegepast'.

⁴¹ *Id.*, 20 - *Tw.* *id.*, 69 -

⁴² Het valt te betreuren dat G. Oorthuys, o.c., 181-185, dit voor Kohlbrugge zo wezenlijke aspect niet nadrukkelijk genoeg releveert. Meer oog voor de spanning heeft W. Dekker, o.c., 223v.

⁴³ *Id.*, 18f. - *Tw.* *id.*, 67 -

⁴⁴ *Id.*, 24 - *Tw.* *id.*, 74 -

soonlijk geldig heil wordt toegezegd; maar dit doet niets af aan de noodzaak, dat deze zelfde Geest de voor ons geldige heilsbelofte ons ook geeft te aanvaarden en te beamen. Kohlbrugge noemt dit laatste, zoals wij zagen, een 'tot stand brengen', of ook de 'vrucht'⁴⁵. Hoe ook genoemd, klaarblijkelijk is er in de doop sprake van een applicatieve dimensie die aan het geloof voorafgaat, alsook van een applicatie van het in de doop beloofde die in het geloof tot stand komt. De heilsnoodzakelijkheid van het geloof is buiten kijf. Als doop en geloof 'uit elkaar worden gerukt', is de doop 'niets dan het slachten van een hond (Jesaja 66:3)'⁴⁶. Waar de nieuwe geboorte ontbreekt en 'men altijd aan het horen en leren blijft zonder ooit te beginnen met er naar te handelen, zonder ooit tot de kennis der waarheid te komen', daar zal de doop de mens eenmaal aanklagen en 'uw kwelling vermeerderen in de eeuwige verdoemenis, terwijl God het Zijne heeft gedaan, maar gij uzelf als bastaarden en niet als kinderen hebt gedragen'⁴⁷. Zonder gehoorzaamheid baat de doop niet, maar schaadt zij.

In de aanvechting

De doop vraagt om geloof. Maar ook het omgekeerde is waar: het geloof vraagt naar het in de doop beloofde. Althans, zo dient het toe te gaan. Kohlbrugge laat zijn vermaning uitmonden in een krachtig appèl, waarin hij de geloofsversterkende zin van de doop voluit verkondigt: 'Waarom zoekt gij de grond in uzelf? Of ook alle duivels, of ook uw versaagde hart u aanvechten en nee roepen, zie op uw doop, zie op wat God u daarin beloofd heeft, en wees niet langer ongelovig, maar gelovig, en verwacht uw heil van Gods belofte. Hij is getrouw en rechtvaardig, zodat Hij niet laat varen de werken Zijner handen'. Dat Kohlbrugge met dit werk Zijner handen de doop bedoelt, blijkt duidelijk uit wat hij laat volgen: 'Zet van u af het kunnen of niet-kunnen, en vraag: "Wat zegt God, en wat heeft Hij gedaan aan mij, toen ik nog een kind was, en toen Hij beval mij te dopen?"' ⁴⁸ Juist in het uur van de aanvechting mag het zwakke geloof de zekerheid zoeken in de doop: 'Wees niet versaagd, hoezeer gij ook de vuistslagen van de satan gevoelt (...); de gebeden en tranen van uw godvruchtige ouders zullen niet tevergeefs zijn, nog minder vergeefs uw doop (...). Hij Die het water van de doop gaf, gaf de belofte. De belofte moet toch altijd eindelijk komen, en zij zal niet achterblijven. Laat ons de Heere deze belofte voorhouden, dan zullen wij welgetroost zijn en goede moed hebben, om in al onze ellende onze doop te gedenken'⁴⁹.

Uit passages als deze ⁵⁰ treedt klaar aan de dag hoever Kohlbrugge's doopbeschouwing afstaat van doopautomatisme. Hoe geprononceerd hij de geldigheid van de doop ook naar voren brengt, hij laat er geen misverstand over bestaan dat het leven uit de doop verloopt op de wijze van het gebedspleidooi en van het nochtans-geloof. Beide kanten hangen naar onze indruk rechtstreeks samen, in die zin dat

⁴⁵ Id., 21 - Tw. id., 70 -. Vgl. *Johannes 3*, 11.

⁴⁶ *Apostelgeschichte*, 54 [73]. Met het slachten van een hond wordt in Jesaja 66 bedoeld op een heidens, bijgelovig gebruik.

⁴⁷ Tw. 11-12, 272v. [50] - geen Duitse tekst -. Vgl. voor dit vermaan W. Dekker, o.c., 224. Merkwaardig is dat Kohlbrugge in dit verband zinspeelt op een uitdrukking uit het oorspronkelijke, dus ongewijzigde doopformulier, wanneer hij de gemeente raadt, zich af te vragen: 'Waar is dit alles (bij mij), waartoe ik in de doop *verplicht* werd'.

⁴⁸ Id., 273.

⁴⁹ Id., 273v.

⁵⁰ Vgl. Tw. 11-12, 442 [51] - geen Duitse tekst -; *Petrus I*, 267 [53].

Kohlbrugge de pertinente betrouwbaarheid van de doopbelofte articuleert *teneinde* het wankelend geloof te schragen. Hier horen zijn soms objectief aandoende dooppreken thuis: in het klimaat van de aanvechting, waar de geloofszekerheid wordt betwist. Zij verschaffen geen leerstellige informatie over de doop, maar willen een bron van versterking en vertrouwen vormen voor de aangevochten mens die het spoor bijster is en zich van de vaste grond in Gods belofte weggetrokken en op eigen twijfel teruggeworpen weet. Karakteristiek is in dit verband een nog niet door ons vermelde tekstverandering in het doopformulier van Kohlbrugge's gemeente. In plaats van: 'Wann wir aber unterweilen aus schwacheyt in Sünden fallen / so sollen wir doch nit darinnen bleiben ligen', leest Kohlbrugge: 'Und ob wir auch das Widerspiel bei uns wahrnehmen, so (...)'⁵¹. Waar het tegenstrijdige wordt gezien, mag de belofte worden geloofd. De doop reikt daartoe de grond aan. Het is een grond die niet van ons geloven afhankelijk is, maar eraan voorafgaat. In de kinderdoop ziet Kohlbrugge een krachtige streep gezet onder de gratuitieve aard van Gods heilsbelofte. Juist de aangevochten gelovige, die niet 'als een vrome' gelooft, maar 'als een goddeloze' en die 'ook niets van zijn geloof, maar alleen van de genade' weet⁵², die vindt zijn houvast in de belofte. Dit is de reden van Kohlbrugge's hoge waardering van de kinderdoop.

Kinderdoop en geloof

Elders zien wij deze voorrang van de doopbelofte ten opzichte van het geloof bevestigd. Opmerkelijk is Kohlbrugge's eigenzinnige uitleg van Markus 16:16: "Wie geloofd zal hebben en gedoopt zal zijn, zal zalig worden". Hij leest hierin om te beginnen dat niemand zich 'op de doop als zodanig heeft te verlaten', maar vervolgens - kennelijk met zware nadruk op het voegwoord "en" in de Bijbeltekst - het omgekeerde van wat de tegenstanders van de kinderdoop erin plegen te lezen, namelijk: 'Had de Heere gezegd: "Wie gedoopt wordt en gelooft", dan had men nog een schijn van recht om uit deze woorden te concluderen: de kinderen mogen niet gedoopt worden, (want) zij kunnen geen geloofsbelijdenis afleggen. Nu het echter heet: "Wie gelooft en gedoopt wordt", heeft men het zo te verstaan, dat men met zijn geloof veroordeeld wordt, wanneer men zich niet heeft laten dopen'⁵³. Het gaat ons nu niet om de vraag of deze exegese houdbaar is⁵⁴, maar om de conclusie die hij eraan verbindt, namelijk dat de kracht en werking van de doop niet zijn gelegen in ons geloof, maar in het beloftewoord. 'Onderwerpen wij onszelf en onze kinderen in dit opzicht en in alles aan het Woord, dan doet het Woord het zijne voortdurend'⁵⁵. Daar is het hem blijkbaar om begonnen: om de beslissende betekenis van het Woord van de belovende God. Dát wordt in de doop betuigd, en op dit in de doop betuigde Woord zal

⁵¹ *Bekennnisz-Schriften und Formulare*, 103; J. van Lonkhuyzen, o.c., 290; E. Wendel, o.c., 196; F. Thiele, o.c., 318; E. Moltmann-Wendel, o.c., 62.

⁵² *Zwei Predigten h. Taufe*, 10 - Tw. 9-10, 54 -

⁵³ *Die Lehre*, Fr. 352.

⁵⁴ In het licht van het slot van de tekst, waarin niet staat dat men zonder doop, maar zonder *geloof* veroordeeld wordt, komt ons deze uitleg gewrongen voor. Zij is eveneens te vinden in Kohlbrugge's preek over Markus 16:16, Tw. 5-6, 236 [47] - geen Duitse tekst -. Overigens denkt hij in deze preek bij "doop" niet primair aan de kinderdoop, maar aan de volwassendoop, die gepaard moet gaan met openbare geloofsbelijdenis, welke hij dan invult als kruisdragen en beiliging (id., 240v.). Vgl. *Erläuternde*, 138, waar Kohlbrugge dezelfde nadruk legt op het "die gedoopt zal zijn": 'onze Heere heeft bedoeld dat de volwassenen die toentertijd zich bekeerden, hun geloof zouden betuigen door zich te laten dopen en alzo het kruis en de smaad van Christus op zich nemen'.

⁵⁵ *Die Lehre*, Fr. 352.

het geloof zich gronden. De volgorde Woord-geloof is voor Kohlbrugge onomkeerbaar. En omdat de doop dit voorafgaande Woord betuigt, bespeurt hij in het verzet tegen de kinderdoop een ongeoorloofde omkering van deze orde.

Maar hoe ligt het nu in het geval dat de kinderdoop nog niet kon plaatsvinden? Daar blijft de voor het kind bestemde verbondsbelofte van kracht. In dit verband brengt Kohlbrugge de notie van het verbond dus weer ter sprake. Hij gelooft dat wij 'alle kinderen der bondgenoten, bekeerd of onbekeerd, gedoopt of niet gedoopt, wanneer zij in hun jeugd sterven, mogen zalig spreken krachtens het verbond Gods waarin zij geboren zijn'⁵⁶. Zij komen in de hemel 'zonder dat zij het weten'⁵⁷. God heeft bewezen dat Hij de jonge kinderen meer liefheeft dan wij hen kunnen liefhebben, en als wij als ouders strijden om in te gaan door de enge poort, 'dan zal God wel van ons zaad laten meekomen', ook al konden zij nog niet worden gedoopt ⁵⁸. De grond van de zaligheid ligt dus niet in het doopgebeuren, evenmin in een innerlijke werking of kiem van genade, maar in de belofte van Gods verbond.

Het is deze visie die Kohlbrugge's doopbeschouwing typeert. In de doop wordt de belofte verzegeld. God verklaart daarin dat wij Zijn kind zijn ⁵⁹. Deze eigendomsrelatie wordt in de doop verzegeld en in het geloof ontvangen, maar niet door het geloof geschapen; het geloof is louter receptief. In dit belovende karakter van de doop is nu juist de kracht van de doop gelegen, want 'ware Gods waarheid afhankelijk van ons geloven, dan zou die even vaak teloorgaan als dit geloof, door onze schuld, bij ons werkeloos is'⁶⁰. Om deze onafhankelijkheid en objectieve geldigheid van Gods genadige belofte te onderstrepen, voegt Kohlbrugge hieraan toe: 'Is de ziel van een kind voor de zaligheid Gods in de hemel vatbaar [empfänglich], wanneer het sterft, dan is zij ook vatbaar voor die genade dat de Heere Zijn Naam op het kind laat leggen in de doop'⁶¹. De ontvankelijkheid van de ziel voor de genade krijgt een sterk objectieve invulling: de Naam wordt op het kind gelegd!

Overigens houdt Kohlbrugge ook de mogelijkheid open van een geloof dat in de kinderziel aanwezig is. Nadat hij in *Die Lehre des Heils* eerst heeft verklaard dat de doop niet afhangt van het geloof, maar zijn geldingskracht ontleent aan het Woord der belofte ⁶², wil hij vervolgens niet ontkennen dat ook kleine kinderen kunnen geloven. Hij doet in dit verband de uitspraak, dat God een kind reeds vanaf de moederschoot kan vervullen met de Heilige Geest en dat Hij het vermogen heeft, 'een kiem van geloof en eeuwig leven in het hart van een kind te leggen, die bij God geloof is en steeds machtiger dan menselijke rede, bevattingsvermogen en verstandsontwikkeling'⁶³. Bij deze geloofskiem denkt hij kennelijk niet aan geloof in de gebruike-

⁵⁶ A. Z. 3, 45 ['53]. Deze zin is nagenoeg letterlijk ontleend aan W. à Brakels *Redelijke Godsdienst*. Wij komen op deze analogie verderop terug.

⁵⁷ S. A. 17, 174 ['53]. Vgl. S. A. 3, 37.

⁵⁸ Tw. 5-6, 245v. Vgl. *Heidelberger*, 352 ['54] - A. Z. 3, 50 - en een opmerking in *Historisch-theologische gesprekken*, 56. 'Waarlijk, die reeds zo lang uitgekreten praedestinatie-mannen - want dat waren onze eerste kerk- en landbevrijders - predikten ruim, uit de volheid eener barmhartigheid, die hun geschied was. Zij waren zoo kleingeestig niet om op der kinderen onvermogen te zien; zij zagen op des Heeren Woord en op Zijne overvloedige en overvloeiende genade'.

⁵⁹ *Erläuternde*, 139.

⁶⁰ Id., 138.

⁶¹ Ib.

⁶² *Die Lehre*, Fr. 353.

⁶³ Id., Fr. 355. Kohlbrugge herinnert aan David, Jeremia en Johannes de Doper.

lijke zin van het woord. Het is een geloof waarvan het verstandelijke kennis-element in ieder geval minimaal of zelfs absent is. De enige "verklaring" die Kohlbrugge geeft, is dat God het voor geloof houdt. Al in eerder stadium hebben wij ons met deze kwestie beziggehouden en geconstateerd dat hij deze geloofskiem op drieërlei manier omschrijft, namelijk als de in het hart verborgen aanwezigheid van het Woord, als de verborgen presentie van de Geest, maar ook zonder meer als geloof ⁶⁴. In de aangehaalde zinsnede noemt hij het geloof. Maar het opmerkelijke is dat hij ook hier eerst nadrukkelijk spreekt van een vervulling met de Heilige Geest.

Heel verrassend is de opmerking die hij zich veroorlooft in het directe vervolg van het zojuist gegeven citaat, namelijk dat de kinderen, omdat deze geloofskiem in het hart is gelegd 'dus te beschouwen zijn als volkomen rechthebbend op de doop' ⁶⁵. Deze gedachte staat in spanning met wat hij doorgaans met zoveel nadruk te berde brengt, namelijk dat dit recht in de belofte ligt. Men is geneigd te vragen: wanneer zelfs 'de werking en de vrucht' van de doop niet liggèn in ons geloof, maar in het Woord ⁶⁶, hoe kan het volkomen recht tot de doop dan wél in het geloof gelegen zijn? Wat hier in ieder geval aan het licht komt, is dat Kohlbrugge erop bedacht is recht te doen aan de band van doop en geloof, van belofte en Geest. Kennelijk kan en wil hij in zijn vertolking van de Bijbelse gegevens omtrent de doop niet om een zekere dualiteit heen, en acht hij het met de zaak zelf gegeven dat het hier niet spanningsloos kan toegaan. Enerzijds plaatst hij een zwaar accent op het primaat van de belofte: daarin zijn recht en geldingskracht van de doop gelegen. Anderzijds belet hem dit niet om vast te houden aan de samenhang van doop en geloof: eerst in het geloof en door de Geest komt de doopbelofte - zo interpreteren wij zijn bedoeling - ten volle tot haar recht. Deze spanning brengt met zich mee dat hij ten aanzien van jonge kinderen doorgaans alle nadruk laat vallen op de objectieve geldigheid van de belofte, waarbij hij het geloof sterk objectiverend omschrijft als vatbaarheid voor de genade dat God Zijn Naam op het kind legt, maar niettemin bij uitzondering ook de mogelijkheid erkent van een in de kinderziel aanwezig geloof door de vervulling met de Heilige Geest.

Houvast

Zonder aan de gesignaleerde dualiteit afbreuk te doen, achten wij het markante van Kohlbrugge's doopbeschouwing toch dat hij de gemeente met grote frequentie en intensiteit afleidt van alle gronden in haarzelf en heenleidt naar het puur genadige karakter van de doopbelofte buiten haarzelf. Dat doet hij niet om het geloof te bagatelliseren, maar veeleer om de wankelmoedige gelovige houvast te bieden in de belofte. De 'troost' van de doop noemt hij het, 'dat ik daarin op Gods koninklijke, vaderlijke en zaligmakende Naam' sta, en 'in Zijn levensboek ben opgetekend met al mijn schulden, zonden en noden, en dat ik dus een rijke God en genadige Vader in de hemel heb'. Het is dat levensboek waarin de Mens Christus Jezus als mijn Heiland, Borg en Voorspraak, Die Zich om mijnentwil met de water- en bloeddoopt heeft laten dopen, bovenaan staat ⁶⁷.

⁶⁴ Hoofdstuk III, bij de noten 6 en 14.

⁶⁵ *Die Lehre*, Fr. 355.

⁶⁶ *Id.*, Fr. 353.

⁶⁷ *Erläuternde*, 139f. Vgl. *A. Z.* 7, 24 ['57], waar Kohlbrugge dezelfde formuleringen gebruikt.

In dezelfde sfeer van de paraclese ligt menige zinswending uit *Die Lehre des Heils*. In de VADERnaam gedoopt te zijn, betekent dat God mij, die anders een kind van dood en hel was, Zijn Naam gegeven heeft, om die te dragen en te verkondigen ⁶⁸. Dat ik in de Naam van de Zoon gedoopt ben: dat Deze 'Zich niet geschaamd heeft, mij, arme, Zijn broeder te noemen, zodat ik aan Hem een rijke Broeder heb, Die mij met al mijn noden en zonden voor Zijn rekening genomen heeft, en dat ik voortdurend tot Zijn genade de toevlucht heb'⁶⁹. Bij zijn uitleg van de doop in de Naam van de Heilige Geest valt het op dat hij niet zonder meer verwijst naar het toeëigenende werk van de Geest, maar vooral naar Zijn vruchtdragende, vervullende en voleindigende presentie. Hij omschrijft het zo: 'Dat ik, ofschoon ik mij leeg en vleselijk gevoel, nochtans daarvan zeker mag zijn, dat de vrucht van de Geest bij mij is en blijven zal, en dat ik onder de verzegeling van de Geest Gods opgenomen ben tot de volharding bij de genade en tot de verlossing die aanstaande is'⁷⁰. Kortom, in de Naam van God gedoopt te zijn, betekent: door de doop verzekerd te zijn, niet meer alleen te staan, als een buit van zonde, duivel en dood, maar opgenomen te zijn in de Naam van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, zodat God 'mij niet meer naar mijn, maar naar Zijn Naam wil noemen'⁷¹.

Dat Kohlbrugge niet aarzelt om de gemeente in lijfelijk-concrete nood te bemoeiden met haar doopbelofte, horen wij in een biddagpreek die hij houdt in mei 1849 ⁷². Rond en in Elberfeld gist het van revolutionaire woelingen ⁷³. Donkere onweerswolken drijven aan ⁷⁴. Maar 'onze Heere en God heeft alle dingen in Zijn hand en macht; ook om de tijd en de ure te veranderen als de tijd zwaar wordt; ook om brood en water te geven, al is er niets aanwezig'⁷⁵. Kohlbrugge zegt dan dat hij dit graag zou toelichten met taferelen uit de geschiedenis, maar dat de tijd dit niet toelaat. Hij heeft evenwel 'iets hogers en troostrijkers' voorhanden: 'Ik wijs u op uw doop'⁷⁶. Daarin 'hebben wij de verzekering, overeenkomstig het eeuwige verbond Gods dat Hij gemaakt heeft met ons en ons zaad, dat God, ons gehele leven door, onze en onzes zaads Vader zal zijn, ons met alle nooddrift van lichaam en ziel verzorgen en alle kwaad ons ten beste keren wil (...). Daarbij die verzekering dat de Zoon van God onze en onzer kinderen Heiland is', Die onze vloek aan het kruis genageld heeft en ons door Zijn opstanding en hemelvaart met Zijn gerechtigheid bekleedt en voor ons tussenbeide treedt. 'Bovendien hebben wij de Heilige Geest tot onze en onzer kinderen Leraar en Trooster tot in eeuwigheid'. Het is aan 'dit drievoudig snoer' dat wij mogen blijven hangen 'met lichaam en ziel, met vrouw en kind, met have en goed,

⁶⁸ Fr. 339.

⁶⁹ Fr. 340.

⁷⁰ Fr. 341.

⁷¹ Fr. 342. Vgl. A. Z. 10, 239 ['60].

⁷² Tw. 7-8, 407-416 - geen Duitse tekst -

⁷³ Zie 'Naschrift' op genoemde preek in Tw. id., 417-422. Vgl. *Briefe-Wichelhaus*, 78-82; *Brieven-Böhl*, 265-268. Terloops, maar niet onduidelijk, blijkt Kohlbrugge's standpunt over de revolutie: 'Zij die de Heere in waarheid aanhangen (...) hebben vlijtig te werken, een ieder in zijn goddelijk beroep, daarbij te volharden, en het ambt der wereldlijke regering in handen te laten van degenen wie God de Heere dit heeft toebetrouwd(...). En waar het niet toegaat zoals het behoort, daar hebben zij een wapen dat meer uitwerkt dan alle heermacht,- dat wapen is het gebed' (Tw. id., 408v.).

⁷⁴ Tw. id., 408.

⁷⁵ Id., 414.

⁷⁶ Id., 415.

met zonden en nood, met onze hongerige magen en met onze arbeid (...)'⁷⁷.

Samenvatting

Samenvattend is te zeggen dat Kohlbrugge hoge waarde toekent aan de doop in het algemeen en aan de kinderdoop in het bijzonder. Hij ziet er een en al onderstreping in van Gods vóórkommende genade, als een persoonlijk geadresseerd teken en zegel van de geldingskracht van Christus' dood en opstanding. Met F. Thiele mag worden gesteld dat hij de doop beschouwt als sacramentele verkondiging van de heilsbelofte ⁷⁸. Kohlbrugge aarzelt niet om te spreken van de toeëigenende, dat wil zeggen hoogstpersoonlijk gerichte aard van de doop. De persoonlijke geldigheid van de doopbelofte berust niet op het geloof, maar het omgekeerde is het geval. Dit doet echter niets af van het feit dat dit geloof volstrekt onmisbaar is, als de bewuste toe-eigening van de belofte door de Heilige Geest. Juist vanwege de geldingskracht van de doop is Kohlbrugge's oproep tot geloof zo klemmend en zijn vermaan aan het adres van het ongeloof zo scherp. Het hart van zijn dooponderricht klopt daar, waar hij het aangevochten geloof met de geldigheid van de doopbelofte kan troosten, om het te leiden tot een heilszekerheid waarvan de basis buiten ons ligt.

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

2.a. Luther

Diverse trekken van Kohlbrugge's dooponderricht herinneren aan dat van Luther ⁷⁹. Om te beginnen denken wij aan de sterke nadruk op het *belofte* karakter van de doop. De belofte is voor hem het eerste dat in de doop in acht te nemen is ⁸⁰. Door de doop 'ist mir zugesagt, ich solle selig sein und das ewige leben haben beide an seel und leib'⁸¹. Ook Luther is veel gelegen aan de relatie van doopbelofte en geloof. Aanvankelijk (1521) ziet hij deze samenhang gewaarborgd in de *fides aliena* (het geloof van anderen): de kinderen worden gedoopt op het geloof en belijden van de "Paten" die het kind ten doop houden ⁸². Al spoedig (1522) geeft hij deze gedachte echter prijs ten gunste van het inzicht dat het kind zelf geloof heeft, waarbij hij dan

⁷⁷ Id., 415v. Vgl. A. Z. 7, 26 [57]: 'Maar hoe weet ik dat het voor mij is geschied, hoe zal mij dat bekend worden gemaakt? Het is de Geest Die met onze geest getuigt dat wij kinderen Gods zijn. Maar ach, dat getuigenis vind ik niet in mij! Welaan, het heeft de Heere Jezus behaagd, - om wat te doen? (...) Hij heeft water genomen en liet het in de doop op onze hoofdjes sprengen, naar Zijn belofte: "Ik zal rein water op u sprengen". En in deze daad van Hem hebt gij teken en zegel, dat gij, hoewel gij siddert en beeft voor duivel en wereld, nochtans door en in Hem de nieuwe mens hebt aangedaan. - "Maar ik gevoel niets!" - Laat Gods Woord toch waar blijven!'

⁷⁸ Thiele, o.c., 271.

⁷⁹ Wij laten hier goeddeels buiten beschouwing dat Luthers zienswijze inzake de doop een ontwikkeling heeft gekend. Zie P. Althaus, o.c., 311; K. Exalto, 'De doop bij Luther', in W. van 't Spijker e.a. (red.), *Rondom de doopvont*, 217.

⁸⁰ K. Exalto, o.c., 203. Vgl. M. Ferel, *Gepredigte Taufe*, 38, 145.

⁸¹ *WA* 30 I, 217.

⁸² P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, o.c., 311. Vgl. K. Exalto, o.c., 207, inz. 219; K.-H. zur Mühlen, 'Luthers Tauflehre und seine Stellung zu den Täufern', in H. Junghans (Hrsg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, 122.

spreekt van een *fides infusa* (ingestort geloof) of 'Kinderglaube'⁸³. In later stadium - *De grote Catechismus* (1529) - drukt Luther zich nog weer anders uit: aan de kinderen is de Heilige Geest gegeven⁸⁴. Bij Kohlbrugge troffen wij de eerste lijn niet aan, de tweede soms wel - wat hij zegt over de kiem van het geloof, die 'machtiger dan de menselijke rede' is⁸⁵, doet sterk aan Luthers *fides infusa* denken -, maar vooral de derde lijn moet hem aangesproken hebben⁸⁶.

Vervolgens komt de verwantschap vooral hierin naar voren dat, hoezeer de relatie doop-geloof wordt gehonoreerd, het geloof nooit de *grond* vormt van de doop. Luther stelt: 'Das kind tragen wir erzu der meinung und hoffnung das es gleube, und bitten das yhm Gott den glauben gebe, aber darauff teuffen wirs nicht sondern allein darauff, das Gott befohlen hat'⁸⁷. Niet het geloof, maar het Woord is beslissend, en dan niet alleen het instellingswoord, maar vooral het beloftewoord. 'Wenn das wort bey dem wasser ist, so ist die Tauffe recht, ob schon der glaube nicht dazu kömt, Denn mein glaube machet nicht die Tauffe sondern empfehet die Tauffe'⁸⁸. Met name in zijn verweer tegen de Dopers klinkt dit geluid gearticuleerd op: 'Wer die tauffe wil grunden auf den glawben der taufflinge, der mus nymmer mehr kein mensch teuffen'⁸⁹.

Het behoeft geen betoog dat Kohlbrugge zich in dit spoor beweegt. Dat hangt samen met een diepe affiniteit omtrent de aard van Gods belofte. Op drie aspecten willen wij attenderen. Ten eerste dat voor beiden de belofte als bron en bodem aan het geloof voorafgaat. H.J. Iwand vertolkt Luthers visie hieromtrent als volgt: 'Promissio ist die Art, wie Gottes Tun uns nahe kommt; das ist die Art und Weise, wie er sich uns zeigt, sich uns offenbart (...). Man kann nicht anders mit Gott zu tun bekommen als in der Weise der promissio'⁹⁰. Voor Luther is de volgorde *promissio(verbum)-fides* 'im Bereich des Bundes Gottes nicht umkehrbar'⁹¹. Het tweede dat ons in Luthers verstaan van de belofte opvalt, betreft de notie van de persoonlijke geadresseerdheid ervan. In de doop wordt de belofte Gods als een 'bindende Zusage' op naam van de dopeling gezet, om deze te vergewissen van het heil. Het is een belofte die de kracht van een *assertio* (bevestiging) heeft⁹². God biedt Zich daarin aan als onze garant⁹³. Kohlbrugge zegt niets anders - hij scherpt de zaak alleen aan -, wanneer hij de doop toekenning en toeëigening noemt. Het derde punt van overeenkomst betreft de in-

⁸³ K. Exalto, o.c., 207v.; P. Althaus, o.c., 312-314. Over de aard van dit geloof is Luther niet duidelijk: 'Die Alten fassen das Wort mit Ohren und Vernunft oft ohne Glauben, sie (die Kindlein) aber hörens mit Ohren ohne Vernunft und mit Glauben. Und der Glauben ist so viel näher, so viel weniger der Vernunft ist'(313). Dat dit geloof, waaraan het kenniselement ontbreekt, een smalle basis is om de kinderdoop erop te funderen, schijnt hijzelf te hebben aangevoeld. 'Er selber klammert diese seine Gedanken vom Kinderglauben doch wieder ein, indem er erklärt (...): dürfen und sollen wir nicht (...) die Kinder taufen, weil Jesus geboten hat, sie zu ihm zu bringen, und ihren Glauben dem befehlen, der sie herzubringen heisst?' (ib.)

⁸⁴ *WA* 30 I, 218. Vgl. K. Exalto, o.c., 214v.

⁸⁵ *Die Lehre*, Fr. 355.

⁸⁶ Vgl. id., Fr. 341.

⁸⁷ *WA* 30 I, 219. Vgl. K. Exalto, o.c., 215, 216; M. Ferel, o.c., 221f., 227; U. Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, 287.

⁸⁸ *WA* 30 I, 218. Vgl. K.-H. zur Mühlen, o.c., 131f.

⁸⁹ *WA* 26, 154. Vgl. M. Ferel, o.c., 228-232; K.-H. zur Mühlen, o.c., 123-138.

⁹⁰ H.J. Iwand, *Luthers Theologie*, 276. Vgl. O. Bayer, *Promissio*, 256; K.-H. zur Mühlen, o.c., 120; W. Dekker, o.c., 217v.

⁹¹ Id., 279. Vgl. K.-H. zur Mühlen, o.c., 122.

⁹² O. Bayer, o.c., 263f. Vgl. K. Exalto, 'Luthers kerkopvatting in zijn 'Von den Konziliis und Kirchen'', in *Th. Ref.* XXVI (1983) 188.

⁹³ H.J. Iwand, o.c., 276.

houdelijke kant van de belofte: de doop is teken en zegel van het met Christus meegestorven, meebegraven en meeverrezen zijn ⁹⁴.

Wat ons voorts treft is dat Luther, evenals Kohlbrugge, voluit de *spanning* handhaaft. De doopbelofte is betrouwbaar, maar werkt niet mechanisch. Waar het geloof ontbreekt, baat de doop ons niet ⁹⁵.

Verder maken wij er opmerkzaam op dat in Luthers doopleer evenmin als in die van Kohlbrugge een min of meer uitgewerkte *verbondsbeschouwing* aan te treffen is ⁹⁶. De kracht van het verbond ziet ook Luther voornamelijk gelegen in de belofte die bij de doop persoonlijk wordt uitgereikt en waarop de gedoopte mens mag terugvallen ⁹⁷. Al ontbreekt bij Kohlbrugge zoals wij zagen de notie van de verbondscontinuïteit niet, doorgaans heeft het verbond ook voor hem de betekenis van: aan de enkeling gerichte genadebelofte. Door deze particulier toegespitste verbondsopvatting wordt beider doopleer gekenmerkt.

Tenslotte wijzen wij op de treffende analogie inzake de betekenis van de doop in de *aanvechting*. De doop is voor Luther een medicijn waarmee wij ons mogen troosten en sterken, wanneer zonde en geweten ons bezwaren ⁹⁸. 'Derhalben musz man gar keck und frey an die tauffe sich halten und sie halten gegen alle sund und erschrecken des gewiszen, und sagen demutiglich: ich weisz gar wol, das ich keyn reynsz werck nit hab, Aber ich byn yhe taufft, durch wylch myr gott, der nit ligen kan, sich vorpunden hatt, meyn sund myr nit zu rechnen, szondern zu todten und zu vortilgen'⁹⁹. Het is geheel in Luthers geest, als Kohlbrugge de aangevochten christen permissie geeft, zich op de doopbelofte te verlaten als een verloren mens die zelfs van zijn geloof niet weet ¹⁰⁰. Wanneer P. Althaus poneert dat Luthers doopleer 'niet anderes ist als seine Rechtfertigungslehre in konkreter Gestalt'¹⁰¹, schuilt daarin ook met het oog op Kohlbrugge's dooponderricht veel waars. Immers ook voor hem behelst het leven uit de doop de gestage vluchtweg van de aangevochten zondaar naar de bevrijdende belofte van de vergeving der zonden in Christus' dood en opstanding. Zo ergens het *simul iustus et peccator* van de rechtvaardiging concreet wordt, dan in het leven uit de doop.

Naast de vele analogieën valt ons echter ook een *verschil* op. De voor Luther zo markante onderscheiding van het eenmalige teken en de levenslange werking van de

⁹⁴ O. Bayer, o.c., 254. Vgl. K.-H. zur Mühlen, o.c., 119f.; J.T. Bakker, *Eschatologische prediking bij Luther*, 74.

⁹⁵ *WA* 17 II, 81. Vgl. K. Exalto, o.c., 204, 201; P. Althaus, o.c., 311.

⁹⁶ K. Exalto, o.c., 219v. Vgl. B. Loonstra, *Verkiezing - verzoening - verbond*, 45. Zie voor Luthers verbondsopvatting inz. H.A. Oberman, 'Wir sein pettler. Hoc est verum. Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation', in *Die Reformation*, 90-112.

⁹⁷ Id., 201. Vgl. O. Bayer, o.c., 256f.: pleiten op Gods genade en eigen doop gedenken is 'gott seyns bunds vormanen'; H.J. Iwand, o.c., 286: 'Bei Luther bedeutet die Taufe dasz sie jederzeit die offene Tür ist zum Gnadenbund Gottes'. De echo hiervan horen wij klinken in Kohlbrugge's verzekering, *Die Lehre*, Fr. 340, dat 'ik voortdurend tot Zijn genade de toevlucht heb'.

⁹⁸ Id., 211.

⁹⁹ *WA* 2, 732. Vgl. het citaat in H.J. Iwand, o.c., 287: tegen de levenslange aanvechting van de zonde hebben wij ten sterkste onze doop te gedenken. 'Auf dieselbige Wahrheit und Verbindung Gottes musz man sich fröhlich erwägen. So geht die Taufe wieder in ihrem Werk und Kraft, so wird das Herz wieder zufrieden und fröhlich'.

¹⁰⁰ Vgl. voor Luther, A. de Reuver, 'Een dienaar niet meer dan zijn Meester', in o.c., 211.

¹⁰¹ Althaus, o.c., 305.

doop¹⁰² komt bij Kohlbrugge slechts sporadisch voor. Wel is de zaak waar het om gaat in zijn geschriften volop aanwezig. Ook hij weet van die levenslange beweging van sterven en opstaan. Maar formeel wordt deze zelden met de doop in verband gebracht¹⁰³. Sterker dan Luther concentreert Kohlbrugge zich op het *perfectum*, dat in de doop wordt betuigd¹⁰⁴.

Onze conclusie is dat Kohlbrugge's doopleer, vooral op het punt van de geloofs-versterkende troost, in hoge mate verwant is aan die van Luther.

2.b. Calvijn

Ook Calvijns doopbeschouwing bevat kenmerkende elementen die wij bij Kohlbrugge terugvinden. Met name springt opnieuw het *belofte* karakter van de doop in het oog. Calvijn acht het van hoofdzakelijke betekenis, dat wij in onze waardering van de doop de gedachten richten op de beloften die ons daarin aangeboden worden¹⁰⁵. Het teken van de doop bevestigt als door een ingedrukt zegel [*velut impresso sigillo*] Gods belofte, en verklaart dat het zeker is dat Hij ouders en hun kinderen met Zijn goedheid en genade wil bejegenen¹⁰⁶. Het betreft een belofte die niet vraagt maar geeft, en wil aangenomen zijn. De doop is wat ons aangaat een passief werk [*opus passivum*], want wij brengen niets mee dan het geloof, dat alles in Christus heeft¹⁰⁷. Calvijn kan het ook zo zeggen: wij brengen niets mee dan onze diepe armoe [*mendicitas*]¹⁰⁸. W.F. Dankbaar spreekt in dit verband van 'een der kostbaarste heilsgoederen' die de Reformatie weer aan het licht heeft gebracht en waarop zij telkens teruggrijpt: 'dat der vóórkomende genade Gods'¹⁰⁹. De heiliging van de kinderen in de doop 'berust niet op een subjectieve kwaliteit, maar op een objectief gegeven: Gods belofte. Waar deze niet volstrekt aanvaard wordt, moet noodwendig de zekerheid des heils verlegd worden naar den mensch, hetzij naar den werkheiligen, hetzij naar den bekeerden of vromen mensch'¹¹⁰.

Hiermee hangt samen Calvijns visie op de *grond* van de doop. De doop vindt niet plaats op grond van het geloof, maar de doop ligt evenals het geloof alleen gegrond in Gods belofte¹¹¹. Dit betekent evenwel ook voor hem in geen geval dat het geloof

¹⁰² O. Bayer, o.c., 254f. Vgl. P. Althaus, o.c., 304; H.J. Iwand, o.c., 281; M. Ferel, o.c., 29,43,45,194; K. Exalto, o.c., 211; J.T. Bakker, o.c., 75: eerst op de jongste dag zullen wij 'het echte doophemd van het onsterfelijke leven aantrekken'.

¹⁰³ In zijn preek over Mark.16:16 spreekt hij van de *voortzetting* van de kinderdoop in de praktijk van het christenbestaan waarin men met Christus sterft en opstaat. Ook dit laatste noemt hij "doop" (Tw. 5-6, 241v.).

¹⁰⁴ Zo W. Dekker, o.c., 218; vgl. F. Thiele, o.c., 263. Wanneer Dekker het een gemeenschappelijke eenzijdigheid van Luther en Kohlbrugge acht 'dat er een dikkere lijn loopt van de doop naar het dagelijks sterven dan naar het dagelijks opstaan', is hem dit tegen te spreken. Deze beoordeling gaat voor Luther wellicht op (vgl. H.J. Iwand, o.c., 282; echter hiertegenover de citaten in P. Althaus, o.c., 304), maar voor Kohlbrugge niet. Juist in de preek over Mark. 16:16, waarin de implicaties van de doop aan de orde zijn, valt nagenoeg alle accent op het nieuwe leven uit Christus' opstanding.

¹⁰⁵ O S V, 305 (Inst. IV, 16, 2). Vgl. F. Wendel, *Calvin*, 287; W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, 202; J. van Genderen, 'De doop bij Calvijn', in W. van 't Spijker e.a. (red.), *Rondom de doopvont*, 263.

¹⁰⁶ O S V, 312 (Inst. IV, 16, 9). Vgl. W.F. Dankbaar, *De sacramentsleer van Calvijn*, 117; J. van Genderen, o.c., 265.

¹⁰⁷ C O 50, 245 (comm. Gal. 5:3). Vgl. O S V, 285 (Inst. IV, 14, 26).

¹⁰⁸ O S V, 285 (Inst. IV, 14, 26).

¹⁰⁹ Dankbaar, o.c., 117.

¹¹⁰ Ib.

¹¹¹ T.F. Torrance, 'Calvins Lehre von der Taufe', in J. Moltmann (Hrsg.), *Calvin-Studien 1959*, 112.

niet ter zake zou doen. Met kracht verdedigt hij juist de samenhang van doop en geloof. Het geloof is echter geen voorwaarde tot het ontvangen van de doop, laat staan de grond ervan, maar wel de voorwaarde om er profijt van te trekken. Ofschoon de doop niet eerst echt doop wordt door ons geloof - God houdt niet op waarachtig te zijn, ook al zijn alle mensen trouweloos! -, is deze wel slechts dan effectief als hij in geloof wordt aangenomen ¹¹². Om de legitimiteit van de kinderdoop te handhaven, voegt Calvijn hieraan toe dat bij wie als volwassene wordt gedoopt het geloof dient vooraf te gaan, maar dat bij wie de doop als zuigeling ontvangt dit niet nodig is ¹¹³. W.F. Dankbaar maakt erop attent dat dit laatste inzicht in de verhouding van doop en geloof evenwel 'niet van het begin af aan het deel van de hervormer is geweest'. Aanvankelijk, in zijn *Institutie* van 1536, verdedigt Calvijn volgens Dankbaar 'vooral met het oog op vroeg gestorven kinderen' nog een zeker geloof van de kinderen zelf. In de loop der jaren komt hij tot een ander standpunt. Meer en meer nemen dan ten aanzien van de kleine kinderen de wedergeboorte en de innerlijke verlichting van de Heilige Geest, Die het *semen fidei* (zaad van het geloof) in het hart legt, de plaats van het geloof in, omdat van geloof eerst met recht op latere leeftijd kan worden gesproken ¹¹⁴.

Calvijns *Institutie* van 1559 bevat de veelbesproken zinsnede, dat de kinderen 'worden gedoopt tot toekomstige bekering en geloof [*in futuram poenitentiam et fidem*]; want ofschoon die nog niet in hen gevormd zijn, ligt toch het zaad [*semen*] van beide door de verborgen werking [*arcano operatione*] van de Geest in hen verscholen [*late*]' ¹¹⁵. Wij kwamen deze notie ook bij Kohlbrugge tegen. Evenzeer als bij hem is zij ook bij Calvijn een randverschijnsel. W.F. Dankbaar althans releveert dat Calvijn dit besef alleen tot gelding brengt met het oog op jonggestorven kinderen. 'Calvijn denkt er niet aan, haar te maken tot grondslag van de doop zelf' ¹¹⁶. Zijn eigenlijke grond voor de rechtmatigheid van de doop is volgens Dankbaar geenszins het wedergeboren-zijn, doch het verbond waarin God de kinderen opneemt ¹¹⁷. Wij laten de interpretatie van Calvijns formulering verder rusten, maar signaleren bij hem

¹¹² O S V, 297 (*Inst.* IV, 15, 17); O S V, 274 (*Inst.* IV, 14, 17). Vgl. J. van Genderen, o.c., 274v. Volgens Van Genderen hangt voor Calvijn de effectiviteit van de doop ten diepste af van de verkiezende genade van God. Hij citeert o.a. C O 48, 497 (comm. Hand. 22:16): 'De uiterlijke bediening van de doop baat niets behalve wanneer het God behaagt'. W.F. Dankbaar, o.c., 126, kent echter Calvijns verbondsgedachte een overheersende plaats toe binnen diens doopbeschuwing. Zonder het waarheidselement van Van Genderens stelling te ontkennen, merken wij wel op dat Calvijn in het genoemde citaat blijkens de context in geen geval een spanning oproept tussen verkiezing en doopbelofte. Waar het hem hier om gaat is dat het 'blote teken [*nuda figura*]' krachteloos is afgezien van 'de mededeling [*exhibitio*] van de (betekende) zaak [*res*]', die 'ermee verbonden is'. Calvijn voegt hieraan toe: 'Omdat God niets op bedrieglijke wijze belooft, maar in waarheid vervult [*complet*]', wat Hij ons onder tekenen voor ogen stelt'. In dit verband zegt hij dat wij evenwel op onze hoede moeten zijn, Gods genade niet aan het sacrament te binden. Het nuttig effect van de doop hangt volgens Calvijn niet af van de uiterlijke ceremonie, maar van Gods genadig welbehagen. De pointe van Calvijns betoog is niet een relativering van de doopbelofte door de dubbele praedestinatie, maar een onderstreping van het feit dat het behoud niet door de doopceremonie, maar door God Zelf wordt gewerkt.

¹¹³ C O 6, 120 (Cat. Genève).

¹¹⁴ Dankbaar, o.c., 121. Vgl. F. Wendel, o.c., 287, 289; J. van Genderen, o.c., 284, 288v.; W. Verboom, *De catechese van de Reformatie en de Nadere Reformatie*, 208.

¹¹⁵ O S V, 324 (*Inst.* IV, 16, 20). Vgl. F. Wendel, o.c., 289f.; T.F. Torrance, o.c., 127; J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz*, 138f.; J. van Genderen, o.c., 283.

¹¹⁶ Dankbaar, o.c., 124. Hij voegt eraan toe dat de neo-calvinistische leer van de veronderstelde wedergeboorte, als geestelijke grond voor de kinderdoop, in Calvijns geschriften geen steun vindt. 'Hiernede wordt het zwaartepunt verlegd van de objectieve Verbondsgenade naar den subjectieven habitus van den wedergeboren mensch, met al de verstrekkende gevolgen van dien'. Vgl. J. van Genderen, o.c., 288-290.

¹¹⁷ Id., 125.

de zorg om de samenhang van doop en geloof zuiver te houden. Deze zorg heeft Kohlbrugge met hem gemeenschappelijk.

Ook wat de *inhoud* van de doopbelofte betreft valt de eenstemmigheid van Kohlbrugge met Calvijn op. Volgens Calvijn wordt ons in deze belofte betekend en verzegeld: de vergeving der zonden, de wederbarende vernieuwing door de Heilige Geest - als het sterven en opstaan met Christus ¹¹⁸ - en de vereniging met Christus ¹¹⁹. Kohlbrugge benadrukt voornamelijk beide eerstgenoemde aspecten. Het derde treedt bij Kohlbrugge veelmeer in diens avondmaalsleer op de voorgrond, maar is toch ook in zijn doopleer niet afwezig, getuige bijvoorbeeld zijn in *Die Lehre des Heils* geboden uitleg van de doop in de Naam van de drieënige God ¹²⁰. Wanneer Calvijn in *Institutie* IV, 15, 6 van onze reiniging en wedergeboorte zegt dat wij de oorzaak [*causa*] daarvan te danken hebben aan de Vader, de inhoud [*materia*] aan de Zoon en de uitwerking [*effectus*] aan de Geest ¹²¹, dan valt het niet moeilijk om de echo daarvan te horen klinken in de vragen 339-341 van *Die Lehre des Heils* ¹²².

Verder herkennen wij Kohlbrugge's verwantschap met Calvijn, wanneer deze met grote stelligheid de persoonlijk toegezegde, in Christus gewaarborgde *effectiviteit* van de doop poneert. Als uit Christus' hand hebben wij de doop te ontvangen. 'Wij moeten er vast van overtuigd zijn dat Hij het is Die door het teken tot ons spreekt, dat Hij het is Die ons reinigt, afwast en de herinnering aan onze zonden tenietdoet, dat Hij het is Die ons deelgenoten [*participes*] maakt aan Zijn dood'. In de doop verkwikt de Heere niet alleen onze ogen door de loutere aanblik [*nudo spectaculo pascit oculos*], maar Hij leidt ons naar de zaak die tegenwoordig is [*in rem praesentem*] en vervult tegelijkertijd doeltreffend [*efficaciter simul*] hetgeen Hij afbeeldt ¹²³. In een van zijn preken luidt het: 'Zoals het zichtbare teken aanduidt [signifie], zo ontvangen wij ook de genadegaven die erdoor zijn aangeduid' ¹²⁴. Dergelijke zinswendingen staan naar ons inzicht materieel dicht bij Kohlbrugge's gebruik van termen als toekenning en toeëigening. Maar evenmin als hij veronachtzaamt Calvijn de pneumatologische vervulling van de belofte. De Geest is het Die de zaak [*res*] van het teken [*signum*] schenkt, namelijk de nieuwe geboorte ¹²⁵.

Bij nog twee overeenkomsten willen wij de vinger leggen. Wij hoorden Kohlbrugge zijn gemeente in grote ernst vermanen, de doop *niet te verachten* door een onbekeerbare levenspraktijk. Ook Calvijn waarschuwt, de in de doop aangeboden belof-

¹¹⁸ W. Dekker schrijft, o.c., 219: 'Wél valt op, dat bij Calvijn dood en opstanding, afsterving en vernieuwing hier (sc. in Inst. IV, 15, 5) consequent dezelfde nadruk krijgen'. De suggestie die van deze kanttekening uitgaat is dat Kohlbrugge op dit punt minder evenwichtig is. Dit lijkt ons evenwel niet het geval. Voor beiden valt in die zin het accent op de afsterving, dat het nieuwe leven zich in een gestadig sterven voltrekt. Vgl. voor Calvijn, A. de Reuver, *Kruis en gratie*, 68-127.

¹¹⁹ W.F. Dankbaar, o.c., 102-107. Vgl. F. Wendel, o.c., 282-284; J. van Genderen, o.c., 268-271. Dankbaar noemt nog een vierde aspect - zelfs als eerste vermeld -, nl. de inlijving in de kerk. Wij laten dit hier buiten beschouwing en komen erop terug wanneer de verschillen tussen Kohlbrugge en Calvijn aan de orde zijn. Vgl. voor de Christusgemeenschap die in de doop wordt bevestigd, W. Kolthaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, 114.

¹²⁰ Fr. 342.

¹²¹ O S V, 289.

¹²² Daarin komen resp. naar voren verkiezing, verzoening en verzegeling annex volharding.

¹²³ O S V, 295 (*Inst.* IV, 15, 14).

¹²⁴ C O 48, 600 (*Serm. Hand.* 1:4,5).

¹²⁵ C O 52, 431 (*comm.* Tit. 3:5).

ten niet te versmaden en onvruchtbaar te maken door een onboetvaardig leven ¹²⁶. Tenslotte, evenzeer als voor Kohlbrugge is ook voor Calvijn de doop een krachtig *houvast* in de strijd met de zonde. 'Zo dikwijls als wij gezondigd hebben, moeten wij ons onze doop herinneren [*repetenda erit Baptismi memoria*] en ons gemoed met die herinnering wapenen, opdat het steeds zeker en onbekommerd [*certus securusque*] zij aangaande de vergeving der zonden (...). Want de reinheid van Christus is ons daarin aangeboden [*oblata*]: zij houdt altijd haar kracht, zij wordt door geen vlekken verduisterd, maar bedekt al onze vuilheden en wist ze af'¹²⁷. Ook bij Calvijn voltrekt zich het leven uit de doop op de wijze van de rechtvaardiging door het geloof, waarbij wij als zondaren de gerechtigheid, heiligheid en zekerheid zoeken buiten onszelf in hetgeen ons is beloofd.

Om deze vergelijking af te ronden, wijzen wij op vier punten van *verschil*. Het eerste verschil is dat Calvijn de doop niet zo direct als Kohlbrugge in verband brengt met de *heilshistorische*, in Christus' dood en opstanding voltrokken wedergeboorte.

Het tweede is dit: frequenter en nadrukkelijker heet de doop bij Calvijn een zaak die zich gedurende het *hele leven* voortzet ¹²⁸. Dit verbindt hem met Luther, niet met Kohlbrugge, die naar wij zagen dit aspect, althans in deze samenhang, zelden belicht.

Het derde onderscheid betreft de verhouding *doop - kerk*. De voor Calvijn karakteristieke zienswijze dat de doop onder andere het teken is van inlijving [*entrée*] in de kerk - als de empirische gemeenschap van het volk Gods ¹²⁹, speelt bij Kohlbrugge geen noemenswaardige rol. Dit zal samenhangen met diens kerkbegrip, waarin het horizontale aspect van de onderlinge gemeenschap met medechristenen beslist niet ontbreekt, maar toch veelal schuilt achter het verticale aspect van de persoonlijke gemeenschap met Christus ¹³⁰. Het is niet geheel zonder grond wanneer E. Moltmann-Wendel stelt dat de kerk voor Kohlbrugge 'die Gemeinschaft der *Einzelnen*' is ¹³¹. Hoofdzak is voor hem dat de kerk de verzameling vormt van al die afzonderlijke christenen die door Woord en Geest in het heil mogen delen ¹³². Het gaat Kohlbrugge om de redding en leiding van zondaren die weliswaar één Godsvolk uitmaken, maar die hij toch vooral ieder persoonlijk als een enkelvoud voor God weet te staan. Het is dit aspect dat in zijn doopleer duidelijk op de voorgrond treedt, terwijl Calvijn dit particuliere aspect combineert met de gedachte van de inlijving in de empirische kerk. Dat men dit verschil echter niet moet verabsoluteren, blijkt uit een

¹²⁶ C O 6, 120; C O 52, 431 (comm. Tit. 3:5): *Monemur (...), nisi velimus exinanire sacrum baptismum, virtutem eius novitate vitae esse comprobendam*.

¹²⁷ O S V, 287 (*Inst.* IV, 15, 3). Vgl. F. Wendel, o.c., 383; J. van Genderen, o.c., 269.

¹²⁸ C O 6, 120. Vgl. W.F. Dankbaar, o.c., 104v.; W. Dekker, o.c., 219; J. van Genderen, o.c., 270.

¹²⁹ C O 6, 115. Vgl. T.F. Torrance, o.c., 106; J. van Genderen, o.c., 268, 272; T. Brienens, *De liturgie bij Johannes Calvijn*, 211.

¹³⁰ De koinonia-gedachte komt vooral in Kohlbrugge's avondmaalsleer pregnant naar voren. Vgl. ook F. Thiele, o.c., 253.

¹³¹ Moltmann-Wendel, *Theologie und Kirche bei Hermann Friedrich Kohlbrügge*, 45.

¹³² Vgl. F. Thiele, o.c., 219; Th. Stiasny, *Die Theologie Kohlbrügges*, 164; G.Ph. Scheers, 'Kohlbrugge en Hoedemaker', in W. Aalders en D. van Heyst, o.c., 174v.v.; A. de Reuver, *Kohlbrugge - herder en heraut*, 11-29; vooral W.C. Meeuse, *De Kerk bij Kohlbrugge*, doctoraalscriptie R.U. Utrecht 1989, 72v., die overtuigend aantoonde dat het institutionele aspect Kohlbrugge beslist niet onverschillig was, maar dat het hoofddaccent in zijn preken ligt 'op datgene wat met de onzichtbaarheid van de Kerk te maken heeft', op 'de persoonlijke toeëigening van het heil'. Dat Kohlbrugge mede beïnvloed is door de kerkbeschouwing van W. Bilderdijk, is niet uitgesloten (zie *Brieven van Mr. Willem Bilderdijk aan Mr. Isaac da Costa*, 30, 45; vgl. D. Nauta, *Opera minora*, 170).

studie van C. Graafland over Calvijns visie op de kerk¹³³. De opmerkelijke conclusie daarin is dat ook in Calvijns ecclesiologie 'het hoofdaccent valt op de persoonlijke toepassing van het heil'¹³⁴. Naar ons besef is het onderscheid op deze formule te brengen: wat voor Calvijn het hoofdaccent vormt, is voor Kohlbrugge praktisch het een en het al.

Het vierde verschil hangt met het vorige samen. Kohlbrugge schenkt in zijn doop-ondericht, evenals Luther, beduidend minder aandacht aan het *verbond* dan Calvijn¹³⁵. Wij zagen dat Kohlbrugge het verbond weliswaar niet negeert, maar er wel liefst een particuliere invulling aan geeft. Het is voor hem de persoonlijk gerichte trouwbelofte van God. Maar opnieuw moeten wij opmerken dat ook dit onderscheid niet op de spits gedreven mag worden. In de eerste plaats omdat de particuliere lijn bij Kohlbrugge hier en daar toch duidelijk wordt geflankeerd door de lijn van Gods verbondsmatig handelen door de geslachten heen. In de tweede plaats omdat ook voor Calvijn tenslotte de beslissing valt in de particuliere, door de Heilige Geest voltrokken toeëigening van het heil¹³⁶.

Wij concluderen dat de overeenkomsten tussen Calvijns en Kohlbrugge's doopleer prevaleren boven de verschillen. Met name inzake de betekenis van de doopbelofte als grond en zekerheid voor het geloof heerst sterke affiniteit.

Als wij ons de vraag stellen welke verwantschap overweegt, die met Luther of die met Calvijn, neigen wij ertoe aan die met Luther een geringe voorrang toe te kennen, met name vanwege de nadrukkelijke pastorale aandacht die zowel Luther als Kohlbrugge besteden aan de betekenis van de doop in de aanvechting, alsook vanwege hun corresponderende benadering van het verbond.

Het eigene van Kohlbrugge's doopvisie zien wij gelegen in de notie van de doop als toeëigening. Wij verstaan dit als een aanscherping van de reformatorische hoogachting van de belofte, een aanscherping die naar ons besef is bedoeld als een correctief op na-reformatorische ontwikkelingen.

¹³³ Graafland, *Kinderen van één moeder*.

¹³⁴ Id., 17; vgl. 42.

¹³⁵ W.F. Dankbaar, o.c., 118v. Vgl. H.H. Wolf, *Die Einheit des Bundes*, 88f; M.B. van 't Veer, *Catechese en catechetische stof bij Calvijn*, 200; W. Balke, *Calvijn en de doperse radicalen*, 219-225; J. van Genderen, o.c., 283. Wat Kohlbrugge betreft, is het des te opvallender dat de *Kirchenordnung der Niederländisch-Reformierten Gemeinde*, die weliswaar in 1914 eerst in druk verscheen, maar blijkens het Voorwoord 'seit der Gründung der Gemeinde entstanden' is, nadrukkelijk zegt dat 'nach der Verheissung Gottes auch unsere Kinder in Seinen Bund und in Seine Gemeinde gehören' en daarom ook gedoopt moeten worden (12). Ook in de daarop volgende bepaling wordt van het verbond melding gemaakt: 'Die heilige Taufe findet in der Regel alle sieben Woche an einem Sonntage vormittags am Schlusse des Gottesdienstes, also stets vor versammelten Gemeinde statt, damit diese des Gnadenbundes Gottes, mit ihr aufgerichtet, und der eignen Taufe gedenke und gleichzeitig für die ihr zugehörigen Kinder bete' (ib.).

¹³⁶ C. Graafland, *Kinderen van één moeder*, 16: 'Calvijn is namelijk niet in de eerste plaats een verbondstheoloog geweest, maar heeft veel meer gedacht vanuit de verkiezing tot zaligheid. En omdat deze verkiezing een persoonlijke verkiezing is, gericht op een persoonlijke zaligheid, daarom staat bij hem ook het persoonlijk geloof en het persoonlijke geloofsleven veel meer centraal' (vgl. ook id., 26, 50). Vgl. voor de Calvinse spanning tussen verbond en verkiezing, C. Graafland, *Het Vaste Verbond*, 35; van dezelfde, *Van Calvijn tot Barth*, 19; W.F. Dankbaar, o.c., 127; W. van 't Spijker, *Teksten uit de Institutie van Johannes Calvijn*, 192: 'Een verzelfstandiging van het verbond en een systematisering van de theologie met behulp van het verbondsschema heeft Calvijn niet gekend'.

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

Twee standpunten

Thans willen wij navraag doen naar de verhouding van Kohlbrugge's doopondericht en dat van de na-reformatorische tijd. In het globale overzicht dat T. Brienens geeft in zijn opstel 'Doopleer en dooppraktijk in de 17e en 18e eeuw bij de gereformeerden in de Nederlanden'¹³⁷ valt op, hoezeer de eerste vraag van het Formulier voor de kinderdoop, betreffende het in-Christus-geheiligd-zijn van de kinderen, de gemeederen in beroering heeft gebracht¹³⁸. Twee standpunten stonden naast elkaar. In navolging van J. van Lodenstein brachten ettelijken een wijziging aan in de bedoelde zinsnede. Zo las men: 'Of gij niet bekend dat *sommige* kinderen in Christus geheiligd zijn', of: 'dat zij geheiligd *kunnen* zijn' of: '*behoren* te zijn', of ook: '*wanneer* zij in Christus geheiligd zijn'¹³⁹.

Daarnaast waren er die de oorspronkelijke formulering wensten te handhaven. In dit geval ging de interpretatie in twee richtingen. Naar het gevoelen van bijvoorbeeld J. Koelman en J. à Marck (1656-1731) betreft het hier een uitwendige heiligheid, als een uiterlijk delen in de gemeenschap en voorrechten van de kerk¹⁴⁰. Daartegenover stond de mening van bijvoorbeeld H. Witsius en P. van Maastricht (1630-1706), die in het voetspoor van G. Voetius¹⁴¹ stelden dat een inwendige heiligheid is bedoeld en dat alle kinderen van gelovige ouders voor wedergeboren te houden zijn, totdat bij het opgroeien het tegendeel blijkt¹⁴².

In de 18e eeuw kwam in een enigszins andere omlijsting dezelfde zaak aan de orde, naar aanleiding van de vraag of Gods beloften in de sacramenten voorwerpelijk worden verzegeld of onderwerpelijk¹⁴³. H. Janssonius (1718-1789) was van het eerste overtuigd en hield de uiterlijke "verbondsheiligheid" oftewel "betrekkelijke heiligheid" - in tegenstelling tot de "inklevende heiligheid" - voor de grond van de doop¹⁴⁴. J.C. Appellius (1715-1798) hield het op het tweede, maar oordeelde dat de doop

¹³⁷ Brienens, in W. van 't Spijker e.a. (red.), *Rondom de doopvont*, 352-387.

¹³⁸ Vgl. ook C. Graafland, 'De doop bij de labadisten en hun bestrijders', in W. van 't Spijker e.a. (red.), *Rondom de doopvont*, 404v.; J.G. Woelderink, *Het doopsformulier*, 178v.v.

¹³⁹ T. Brienens, o.c., 353. Vgl. W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus*, 115; H. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik*, 401f.; L. Doekes, *Der Heilige. Qados und Hagios in der reformierten Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts*, 219-222; O.J. de Jong, *Nederlandse Kerkgeschiedenis*, 237.

¹⁴⁰ Id., 353, 358; W. van 't Spijker, 'Jacobus Koelman (1632-1695)', in *De N. R.*, 154. L. Doekes, o.c., 211-217, toont echter aan dat à Marck hierin niet consequent is.

¹⁴¹ Vgl. voor Voetius' opvatting, L. Doekes, o.c., 138, 196f.; ook W. van 't Spijker, 'Gisbertus Voetius (1589-1676)', in *De N. R.*, 62v. Zie voor Witsius' gevoelen - inz. over doop en verkiezing -, J. van Genderen, *Herman Witsius*, 164v., 218; L. Doekes, o.c., 201-207.

¹⁴² T. Brienens, id., 358. Een ander standpunt was ingenomen door bijv. A. Walaëus (1573-1639) en G. Amesius (1576-1633), die van mening waren dat de wedergeboorte wordt gewerkt voor, onder of na de doop (ib.). Van een soortgelijk gevoelen is ook Kohlbrugge, zoals wij zagen. Zie voor kritiek op de gedachte dat de doop inwendige genade verzegelt, J.G. Woelderink, *Het doopsformulier*, 223: 'Dan kan het (sc. sacrament) nooit meer dienen tot versterking van ons zwak geloof, maar moet allereerst op allerlei gronden de aanwezigheid der inwendige genade vastgesteld worden. Wie dat niet kan, wordt aan den twijfel prijsgegeven (...). Deze omkering in den weg des geloofs van het woord der belofte naar de inwendige genade is het punt, waar de scholastiek de reformatie heeft verloochend'. Vgl. van dezelfde, *Belofte en werkelijkheid*, 8-15; *De gevaren der doopersche geestesstrooming*, 77v.v.; *Verbond en bevinding*, 106-127; 144-173.

¹⁴³ Id., 355.

¹⁴⁴ Id., 357. Vgl. L. Doekes, o.c., 223; C. Graafland, 'De Nadere Reformatie en het Labadisme', in *De N. R. en het G.*, 341.

studie van C. Graafland over Calvijns visie op de kerk¹³³. De opmerkelijke conclusie daarin is dat ook in Calvijns ecclesiologie 'het hoofdaccent valt op de persoonlijke toepassing van het heil'¹³⁴. Naar ons besef is het onderscheid op deze formule te brengen: wat voor Calvijn het hoofdaccent vormt, is voor Kohlbrugge praktisch het een en het al.

Het vierde verschil hangt met het vorige samen. Kohlbrugge schenkt in zijn doop-ondericht, evenals Luther, beduidend minder aandacht aan het *verbond* dan Calvijn¹³⁵. Wij zagen dat Kohlbrugge het verbond weliswaar niet negeert, maar er wel liefst een particuliere invulling aan geeft. Het is voor hem de persoonlijk gerichte trouwbelofte van God. Maar opnieuw moeten wij opmerken dat ook dit onderscheid niet op de spits gedreven mag worden. In de eerste plaats omdat de particuliere lijn bij Kohlbrugge hier en daar toch duidelijk wordt geflankeerd door de lijn van Gods verbondsmatig handelen door de geslachten heen. In de tweede plaats omdat ook voor Calvijn tenslotte de beslissing valt in de particuliere, door de Heilige Geest voltrokken toeëigening van het heil¹³⁶.

Wij concluderen dat de overeenkomsten tussen Calvijns en Kohlbrugge's doopleer prevaleren boven de verschillen. Met name inzake de betekenis van de doopbelofte als grond en zekerheid voor het geloof heerst sterke affiniteit.

Als wij ons de vraag stellen welke verwantschap overweegt, die met Luther of die met Calvijn, neigen wij ertoe aan die met Luther een geringe voorrang toe te kennen, met name vanwege de nadrukkelijke pastorale aandacht die zowel Luther als Kohlbrugge besteden aan de betekenis van de doop in de aanvechting, alsook vanwege hun corresponderende benadering van het verbond.

Het eigene van Kohlbrugge's doopvisie zien wij gelegen in de notie van de doop als toeëigening. Wij verstaan dit als een aanscherping van de reformatorische hoogachting van de belofte, een aanscherping die naar ons besef is bedoeld als een correctief op na-reformatorische ontwikkelingen.

¹³³ Graafland, *Kinderen van één moeder*.

¹³⁴ Id., 17; vgl. 42.

¹³⁵ W.F. Dankbaar, o.c., 118v. Vgl. H.H. Wolf, *Die Einheit des Bundes*, 88f; M.B. van 't Veer, *Catechese en catechetische stof bij Calvijn*, 200; W. Balke, *Calvijn en de doperse radicalen*, 219-225; J. van Genderen, o.c., 283. Wat Kohlbrugge betreft, is het des te opvallender dat de *Kirchenordnung der Niederländisch-Reformierten Gemeinde*, die weliswaar in 1914 eerst in druk verscheen, maar blijkens het Voorwoord 'seit der Gründung der Gemeinde entstanden' is, nadrukkelijk zegt dat 'nach der Verheissung Gottes auch unsere Kinder in Seinen Bund und in Seine Gemeinde gehören' en daarom ook gedoopt moeten worden (12). Ook in de daarop volgende bepaling wordt van het verbond melding gemaakt: 'Die heilige Taufe findet in der Regel alle sieben Woche an einem Sonntage vormittags am Schlusse des Gottesdienstes, also stets vor versammelten Gemeinde statt, damit diese des Gnadenbundes Gottes, mit ihr aufgerichtet, und der eignen Taufe gedenke und gleichzeitig für die ihr zugehörigen Kinder bete' (ib.).

¹³⁶ C. Graafland, *Kinderen van één moeder*, 16: 'Calvijn is namelijk niet in de eerste plaats een verbondstheoloog geweest, maar heeft veel meer gedacht vanuit de verkiezing tot zaligheid. En omdat deze verkiezing een persoonlijke verkiezing is, gericht op een persoonlijke zaligheid, daarom staat bij hem ook het persoonlijk geloof en het persoonlijke geloofsleven veel meer centraal' (vgl. ook id., 26, 50). Vgl. voor de Calvijns spanning tussen verbond en verkiezing, C. Graafland, *Het Vaste Verbond*, 35; van dezelfde, *Van Calvijn tot Barth*, 19; W.F. Dankbaar, o.c., 127; W. van 't Spijker, *Teksten uit de Institutie van Johannes Calvijn*, 192: 'Een verzelfstandiging van het verbond en een systematisering van de theologie met behulp van het verbondsschema heeft Calvijn niet gekend'.

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

Twee standpunten

Thans willen wij navraag doen naar de verhouding van Kohlbrugge's doopondericht en dat van de na-reformatorische tijd. In het globale overzicht dat T. Brienens geeft in zijn opstel 'Doopleer en dooppraktijk in de 17e en 18e eeuw bij de gereformeerden in de Nederlanden'¹³⁷ valt op, hoezeer de eerste vraag van het Formulier voor de kinderdoop, betreffende het in-Christus-geheiligd-zijn van de kinderen, de gemeederen in beroering heeft gebracht¹³⁸. Twee standpunten stonden naast elkaar. In navolging van J. van Lodenstein brachten ettelijken een wijziging aan in de bedoelde zinsnede. Zo las men: 'Of gij niet bekent dat *sommige* kinderen in Christus geheiligd zijn', of: 'dat zij geheiligd *kunnen* zijn' of: '*behoren* te zijn', of ook: '*wanneer* zij in Christus geheiligd zijn'¹³⁹.

Daarnaast waren er die de oorspronkelijke formulering wensten te handhaven. In dit geval ging de interpretatie in twee richtingen. Naar het gevoelen van bijvoorbeeld J. Koelman en J. à Marck (1656-1731) betreft het hier een uitwendige heiligheid, als een uiterlijk delen in de gemeenschap en voorrechten van de kerk¹⁴⁰. Daartegenover stond de mening van bij voorbeeld H. Witsius en P. van Maastricht (1630-1706), die in het voetspoor van G. Voetius¹⁴¹ stelden dat een inwendige heiligheid is bedoeld en dat alle kinderen van gelovige ouders voor wedergeboren te houden zijn, totdat bij het opgroeien het tegendeel blijkt¹⁴².

In de 18e eeuw kwam in een enigszins andere omlijsting dezelfde zaak aan de orde, naar aanleiding van de vraag of Gods beloften in de sacramenten voorwerpelijk worden verzegeld of onderwerpelijk¹⁴³. H. Janssonius (1718-1789) was van het eerste overtuigd en hield de uiterlijke "verbondsheiligheid" oftewel "betrekkelijke heiligheid" - in tegenstelling tot de "inklevende heiligheid" - voor de grond van de doop¹⁴⁴. J.C. Appelius (1715-1798) hield het op het tweede, maar oordeelde dat de doop

¹³⁷ Brienens, in W. van 't Spijker e.a. (red.), *Rondom de doopvont*, 352-387.

¹³⁸ Vgl. ook C. Graafland, 'De doop bij de labadisten en hun bestrijders', in W. van 't Spijker e.a. (red.), *Rondom de doopvont*, 404v.; J.G. Woelderink, *Het doopsformulier*, 178v.v.

¹³⁹ T. Brienens, o.c., 353. Vgl. W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus*, 115; H. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik*, 401f.; L. Doekes, *Der Heilige. Qados und Hagios in der reformierten Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts*, 219-222; O.J. de Jong, *Nederlandse Kerkgeschiedenis*, 237.

¹⁴⁰ Id., 353, 358; W. van 't Spijker, 'Jacobus Koelman (1632-1695)', in *De N. R.*, 154. L. Doekes, o.c., 211-217, toont echter aan dat à Marck hierin niet consequent is.

¹⁴¹ Vgl. voor Voetius' opvatting, L. Doekes, o.c., 138, 196f.; ook W. van 't Spijker, 'Gisbertus Voetius (1589-1676)', in *De N. R.*, 62v. Zie voor Witsius' gevoelen - inz. over doop en verkiezing -, J. van Genderen, *Herman Witsius*, 164v., 218; L. Doekes, o.c., 201-207.

¹⁴² T. Brienens, id., 358. Een ander standpunt was ingenomen door bijv. A. Walaëus (1573-1639) en G. Amesius (1576-1633), die van mening waren dat de wedergeboorte wordt gewerkt voor, onder of na de doop (ib.). Van een soortgelijk gevoelen is ook Kohlbrugge, zoals wij zagen. Zie voor kritiek op de gedachte dat de doop inwendige genade verzegelt, J.G. Woelderink, *Het doopsformulier*, 223: 'Dan kan het (sc. sacrament) nooit meer dienen tot versterking van ons zwak geloof, maar moet allereerst op allerlei gronden de aanwezigheid der inwendige genade vastgesteld worden. Wie dat niet kan, wordt aan den twijfel prijsgegeven (...). Deze omkering in den weg des geloofs van het woord der belofte naar de inwendige genade is het punt, waar de scholastiek de reformatie heeft verloochend'. Vgl. van dezelfde, *Belofte en werkelijkheid*, 8-15; *De gevaren der doopersche geestesstrooming*, 77v.v.; *Verbond en bevinding*, 106-127; 144-173.

¹⁴³ Id., 355.

¹⁴⁴ Id., 357. Vgl. L. Doekes, o.c., 223; C. Graafland, 'De Nadere Reformatie en het Labadisme', in *De N. R. en het G. P.*, 341.

eigenlijk geen zegel voor het te dopen kind is, evenmin voor zijn natuurlijke ouders, maar voor 'de zedelyke Ouders, de Gemeente'¹⁴⁵.

Uit deze notities, hoe summier ook, wordt in elk geval duidelijk dat er geen sprake kan zijn van een uniforme doopleer van de Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme. De inzichten lopen behoorlijk uiteen. Het lijkt ons zinvol om na deze globale inleiding te letten op het gevoel van enkele nadere reformatoren in het bijzonder.

W. Teellinck

Bij Teellinck is van de door Brienens gereleveerde ontwikkeling nog nauwelijks iets te bespeuren. Nadrukkelijk brengt hij de sacramenten in rechtstreeks verband met de heilszekerheid. Hij acht ze tot grote troost. De gelovige wordt er zeer door 'gevordert', om 'meer en meer verseekert te zijn' / van Godts ghenade ende jonste tot hem-waerts'¹⁴⁶. De doop is ingesteld 'tot meerdere verseekertheit' / dat ons de sonden zijn af-gewasschen door het bloedt Christi'¹⁴⁷. Sterke nadruk legt Teellinck op het beloftekarakter van de doop. Vader, Zoon en Heilige Geest 'onderteycken' met hun Naam de doop en stellen Zich garant 'om te bewaerheden / te weghe te brengen / ende uyt te voeren / 't gene daer in betracht wert', namelijk de afwassing der zonden. Daarom behoeven wij niet te twifelen, 'ofte den heylighen Doop sal oock dadelijck die vrucht schaffen aen alle die ghene / die de selve recht gebruycken'¹⁴⁸.

Opmerkelijk is dat Teellinck de doopbelofte bij uitstek als troost in de aanvechting aanreikt: 'Wanneer den Satan u gheloove met twijffelingen bespringt / dan slaet d'ogen uwes geloofs / op dien bloedighen zegel des Christelijcken Doops / welke de Heere Jesus Christus selve aen de belofte der vergevinge gehangen heeft (...); ende soo sult ghy door uwen Christelijcken Doop geweldelijck mogen gesterct werden / tegen alle twijffelingen / tot uwen troost / dat waerlijcx (...) daer gheen water en is in de gantsche wijde weereldt / al ware elck druppelken van dien een gantsch Coninckrijcke weert / dat te vergelijcken is met het water des H. Doops'¹⁴⁹.

In een uitvoerig exposé biedt Teellinck, die blijkbaar goed op de hoogte is van het doperse standpunt, een grondige verbondsmatige verdediging van de kinderdoop, duidelijk in de geest van Calvijn ¹⁵⁰. Wij lichten er enige saillante elementen uit. Het 'voorneemste ende principaelste eynde' van de doop is volgens Teellinck 'altoos ditte' geweest, dat Gods genade daarin aan de dopeling wordt verzegeld. De vastheid van deze genade hangt niet af van geloof en bekering. Zij wordt beloofd 'ende toegheseydt' omwille van de volkomen verdienste van Christus ¹⁵¹. Dit geldt zowel

¹⁴⁵ Id., 356. Vgl. L. Doekes, o.c., 222-225.

¹⁴⁶ *Huys-boeck*, 457. Vgl. *Sleutel Der Devotie I*, 109.

¹⁴⁷ Id., 463. Vgl. ook id., 464: Christus' bedoeling met de doop is, om 'den Doopelinck (...) ghewisselijcken te versekeren (...)'.
¹⁴⁸ Id., 466.

¹⁴⁹ Id., 467. Vgl. id., 470: 'Wat aengaet Gods beloften / als gy voelt u selven in sware aanvechtinge / ende dat u eenich commerlijc gepeyns over-comt / aengaende uwe eeuwighe salicheyt / siet dan op uwen Christelijcken Doop / den zegel des verbonds der genade / ende tracht u ziele wel voor te stellen / dat aengesien het Gode so ernst geweest is / om u allesins te versekeren van sijne ghenade t'uwerts / dat het wederomme uwe schuldige plicht is / volmaecktelijck te hopen op de genade / die u in den Doop bevesticht is'.

¹⁵⁰ Id., 470-527.

¹⁵¹ Id., 482.

volwassen dopelingen als zuigelingen ¹⁵². Als de kinderen 'onder de Wet' al zo bevoorrecht waren, dan zijn zij het zeker 'onder den Euangelio' ¹⁵³. Hij acht het dan ook 'een seer onlieflijk bedrijf onser weder-parthien / die doch soo veel van de liefde roemen / dat sy dorven bestaen alsoo op haer eyghen hant / ende de kinderen der bondt-ghenooten te versteken van den zegel des verbonts der ghenade / die hun toch so nut is / ende d'ouders van den troost / die sy ooc daer uyt oorboren (sc. benutten) connen' ¹⁵⁴. Hij maakt een vergelijking met 'den Coninc van Schotland', die 'in onse eeuwe' reeds 'inde wieghe ghekroont wert' ¹⁵⁵. Daaraan verbindt hij: 'want al ist schoon dat de kinderkens dat niet en verstaen / soo werden sy evenwel niet te min door sulcke Ceremonien / gheset in de possessie van haer recht' ¹⁵⁶.

Teellinck twijfelt er voorts niet aan dat niet alleen de volwassen bondgenoten de Heilige Geest ontvangen, maar dat 'oock hare kinderkens des H. Geestes deelachtig gemaect werden' ¹⁵⁷. Anders zouden zij in Gods 'Coninck-rijcke' niet kunnen ingaan. Hij is ervan overtuigd dat zij wél zullen ingaan, gewassen in Christus' bloed, wedergeboren door Zijn Geest. Het "hoe" van deze werking van de Geest laat Teellinck open. Hij doet dat blijkens *Den Christeliicken Leytsman* bewust. Daarin schrijft hij dat 'de jonghe kinderkens der belofte, die in hare onmondicheydt sterven / waerlijcx met den Heere Jesu vereenicht werden / tot hare versoeninge / al ist schoon dat sy gheen kennisse en hebben / der Christelijcker dingen (...). Maer (...) hoe God de Heere daer mede handelt / ende hoe hy de kinderkens die in het verbont zijn / ende interest hebben in de belofte der ghenade / oock der selver belofte / ende de vereeninghe met Christo deelachtig maeckt door synen gheest / dat en heeft ons God niet gheopenbaert (...), daerom en hoeven wy ons daer over niet te becommen / het moet ons ghenoech zijn / dat wy weten / dat de Heere onse God / een soo wonderlijcken ende almoghenden God is / dat hy can op duysent en duysentderley wijsen / sijn belofte aen de kinderkens des verbonts te weghe brengen / ende becrachtighen / al ist schoon dat hy ons geene van die ghelieft t' openbaren' ¹⁵⁸. Teellinck houdt het dus op een verborgen, maar werkzame presentie van de Heilige Geest in de kinderen. En al is het dat zij bij het opgroeien menigkeer blijken 'heel ledich te wesen van den goeden gheest Godts / dat en can niet verhinderen / waerom men niet de jonge kinderkens der geloovige / naer het oordeel der liefde / soude aen-sien / en aen-gaen / als die gene die des H. Gheestes deelachtig zijn' ¹⁵⁹.

Teellinck besluit zijn uiteenzetting over de kinderdoop met een viervoudige opwekking. De eerste is: 'Gewent u / dickmaels by u selven te bedencken / op occasie van uwen Doop / de groote vriendelijckheydt des Heeren uws Godts / sich hier in merckelijck openbarende / dat hy uwen naem heeft laten opschrijven inde rolle sijner kinderen / even doen (sc. toen) wanneer ghy niet machtich en waert hem te kennen / hem eenighen dienst te doen / ofte eenichsins dese genade te beseffen / veel min die

¹⁵² Id., 483.

¹⁵³ Id., 491.

¹⁵⁴ Id., 493.

¹⁵⁵ Teellinck doelt waarschijnlijk op Maria Stuarts zoon, Jacobus VI (1566-1625), die op eenjarige leeftijd als koning van Schotland werd gekroond door protestantse edelen, die zijn moeder hadden afgezet. In 1603 werd hij ook koning van Engeland, voortaan Jacobus I geheten (zie C.P. Hill, *Who's who in history*, vol. III. England 1603-1714, 1).

¹⁵⁶ *Huys-boeck*, 506.

¹⁵⁷ Id., 511.

¹⁵⁸ *Den Christeliicken Leytsman*, 96v.

¹⁵⁹ *Huys-boeck*, 512v.

te verdienen; soo dat ghy al van 's moeders lijve aen op hem geworpen zijt geweest'¹⁶⁰. De tweede vermaning is dat de doop een 'geweldige spore' moet zijn om 'te loopen inde weghen Godts'. De derde gaat die ouders aan die hun kinderen te lang ongedoopt laten. Zij worden gewezen op het verwerpelijke van dit blijkbaar veel voorkomende euvel. Tenslotte roept Teellinck de christenouders op om jegens hun kinderen getrouw te zijn in het dooponderricht ¹⁶¹.

Het is duidelijk dat Teellincks doopopvatting grote verwantschap vertoont met de reformatorische, en qua grondpatroon ook overeenkomt met die van Kohlbrugge. De sterk verbondsmatige benadering doet het meest aan Calvijn denken. De notie van de vertroostende kracht in de aanvechting herinnert vooral aan Luther en Kohlbrugge. De gestage nadruk op de geldigheid van de genadige belofte, die aan geloof en bekering voorafgaat, verbindt hem gelijkelijk aan Luther, Calvijn en Kohlbrugge.

Op twee momenten van verschil zouden wij willen attenderen. Het eerste is de voor Teellinck typerende nadruk op het appèl tot de praktijk der godzaligheid, de heiliging van het leven. Terwijl hij wel uitdrukkelijk en herhaaldelijk de rechtvaardiging in de doop beloofd weet, brengt hij de heiliging niet of nauwelijks met de belofte in verband. Hij ziet in de doop een 'gheduerige betuyginge dat wy dus gewaschen zijnde in den bloede Christi / ende navolgens Christum aen-gedaen hebbende in den Doop (...) moeten in nieuwichheit des levens wandelen (...) ende ons alle wege soo veel in ons is / soo veel alst mogelijk is / in de Godsalicheyt des levens / den Heere Jesu Christo gelijkformich stellen'¹⁶². Wel worden wij door de doop tot de afsterving aan de zonde 'gesterckt', maar de formulering die hij daarop laat volgen is opmerkelijk: 'Want gelijk ons God uyt enckele genade belooft in den Christelijcken doop / de verghevinghe onser sonden, soo verwacht hy oock / dat wy sullen uyt enckele liefde tot Christum / wederom betrachten de sonde af te sterven'¹⁶³. Wij moeten 'trouwe neersticheydt doen' om ons te wachten voor de besmettingen der wereld en toezien 'dat wy niet met de ghewasschen seughe / wederom gaen liggen wentelen in het slijck der sonde'¹⁶⁴. Ofschoon Teellinck het verband tussen heiliging en rechtvaardiging niet uit het oog verliest ¹⁶⁵, geraakt de door Kohlbrugge juist naar voren gehaalde notie dat ook de heiliging beloofd is, op de achtergrond. Ongetwijfeld hangt dit samen met Teellincks beduchtheid voor "goedkope genade" en met zijn zorg om een godvruchtige levenswandel. Kohlbrugge deelt deze intentie. In zijn therapie legt hij echter een ander accent.

Het tweede verschil betreft de naar ons gevoel niet te miskennen spanning in Teellincks visie op de belofte. Terwijl wij in zijn doopleer een reformatorische opvatting van de belofte ontmoeten - het geloof mag er zich in verband met de heilszekerheid onvoorwaardelijk op verlaten -, constateerden wij in ons vorige hoofdstuk dat de toeëigening van de belofte doorgaans niet direct, maar indirect verloopt, via de

¹⁶⁰ Id., 526.

¹⁶¹ Id., 527.

¹⁶² Id., 465. Vgl. *Soliloquium*, 32, waar Teellinck spreekt van 'de statelicke beloften / die ick dy ghedaen hebbe in mijnen Doop' om Gods geboden te onderhouden. Het is een accent dat bijv. ook voor Saldenus kenmerkend is. Zie G. van den End, *Guiljelmus Saldenus (1627-1694)*, 102, 105.

¹⁶³ Id., 467. Vgl. *Sleutel Der Devotie I*, 111v.

¹⁶⁴ Ib.

¹⁶⁵ Id., 469: 'poocht en tracht / daer door (sc. door de doop) alsoo versekert te worden van de verghevinghe der sonden, dat ghy oock *met eene daer door* gesterckt wert / tot verlatinge uwer sonden, om daer tegen voortaan vromelijck (sc. moedig) te strijden' (cursivering door ons).

reflexieve sluitrede. Teellinck is op dit punt niet duidelijk. Het is een onduidelijkheid die bij Kohlbrugge achterwege blijft.

Het Labadisme

Tot welke consequenties de door Brienens geschetste ontwikkeling aanleiding gaf, is aan de doopbeschouwing van het Labadisme te zien. Het gevoel van de labadistische stroming is weliswaar een extreem, maar volgens C. Graafland 'blijken achter deze opvatting toch gedachtengangen schuil te gaan, die ook binnen het gereformeerd protestantisme een belangrijke plaats hebben ingenomen en hetzij meer op de voorgrond, hetzij meer op de achtergrond, de problematiek rondom de doop hebben bepaald'¹⁶⁶. De sacramenten zijn volgens het Labadisme teken en zegel voor de ware gelovigen ¹⁶⁷. Alleen de wedergeborenen komt de doop toe ¹⁶⁸. In de doop wordt de innerlijke genade der wedergeboorte verzegeld ¹⁶⁹. Hoewel men in theorie vasthield aan de kinderdoop, kwam men er in de praktijk toe om de kleine kinderen nog niet te dopen. Men meende namelijk 'door eenige genoegsame redenen verzekert' te moeten zijn, dat de 'Genade waarlik in haar word gevonden'. Tot zolang achtte men uitstel raadzaam, ofschoon deze opinie niet op de spits werd gedreven ¹⁷⁰.

Het is duidelijk dat deze benadering niet strookt met de denkbeelden van de reformatoren en van Kohlbrugge. Ook Teellincks doopleer wijst bepaald (nog) niet in deze richting. Maar wij zagen in het globale overzicht, dat het gevoel van mannen als Voetius, Witsius en Van Maastricht een nadruk op de inwendige heiligheid bevat, die niet zonder verwantschap lijkt met de labadistische opvatting. Ook bij auteurs als W. à Brakel en Th. van der Groe, wier doopbeschouwing leerstellig sterk van de labadistische afwijkt, zullen wij met name inzake de troost van de doop stuiten op een aandachtsverschuiving van het heil buiten ons naar het heil in ons. De reformatoren - Kohlbrugge beweegt zich in hun spoor - leren stellig dat de doopbelofte innerlijke toepassing behoeft en laten vanwege de samenhang van belofte en verwerkelijking ¹⁷¹ weliswaar aan de rand van hun doopleer zelfs de mogelijkheid open van een inwendig geloofszaad, maar het hoofdaccent blijft toch liggen op de belofte, als verzegeling van het heil *extra nos*. Dat maakt juist de troost uit.

W. à Brakel

Wat uitvoeriger willen wij nu de doopvisie van à Brakel nagaan. De aanleiding hiertoe is niet alleen dat hij in zijn *Redelijke Godsdienst* een heldere uiteenzetting

¹⁶⁶ Graafland, 'De doop bij de labadisten en hun bestrijders', in *Rondom de doopvont*, 389, 406. Vgl. G. Oorthuys, *Kruispunten op den weg der kerk*, 133v. Zie voor de complexe verhouding Nadere Reformatie-Labadisme, C. Graafland, 'De Nadere Reformatie en het Labadisme', in *De N. R. en het G. P.*, 275v., 340, 342; en 'Het eigene van het Gereformeerd Piëtisme in de 18e eeuw in onderscheid van de 17e eeuw', in *D N R*, 11 (1987) 46; S. van der Linde, 'De betekenis van de Heilige Geest in het spiritualistisch piëtisme van de Labadisten', in *Opgang en voortgang der reformatie*, 188; van dezelfde 'Gisbertus Voetius in zijn conflict met Jean de Labadie', in id., 268; en 'Calvin, Calvinisme en Nadere Reformatie', in *D N R*, 6 (1982) 78v.

¹⁶⁷ Id., 389.

¹⁶⁸ Id., 390.

¹⁶⁹ Id., 391, 394.

¹⁷⁰ Id., 395. Graafland citeert P. Yvon. Vgl. H. Heppe, o.c., 356f.

¹⁷¹ Vgl. C. Graafland, 'De doop bij de labadisten en hun bestrijders', in *Rondom de doopvont*, 407: 'Ook de reformatoren hebben immers al geworsteld met de beloftewerkelijkheid van het heil'.

biedt van de doop, maar vooral ook de voor ons opnieuw verrassende ontdekking, dat zich in Kohlbrugge's nalatenschap een dooppreek bevindt die zo goed als geheel bestaat uit een excerpt van een fragment uit de *Redelijke Godsdienst* ¹⁷². Het betreft een voornamelijk leerstellig, didactisch gedeelte. Kohlbrugge volgt à Brakel op de voet en neemt een groot aantal facetten, formuleringen, illustraties en tekstverwijzingen woordelijk over. Om enkele saillante punten te noemen: de letterlijke betekenis van "dopen", het onderscheid tussen lichtdoop, bloeddoopt, vuurdoop en waterdoop, de samenhang van de doop van Johannes en de doop van Christus, de vraag door wie de doop mag worden bediend, de kwestie van onderdompeling of besprenkeling, de doopformule, de bedoeling van de doop, de relatie van Woord en sacrament, het adres van de doop, de plaats, de grond en de geldigheid ervan ¹⁷³. Een enkele keer wijkt hij van à Brakel af ¹⁷⁴. Hier en daar kort hij drastisch in. Het is, gezien Kohlbrugge's model, te verstaan dat deze preek sterk in didactische trant verloopt. Het frappante is dat de zo pastorale Kohlbrugge het in deze preek bij zijn onderricht ook laat, zonder applicatieve toespitsing. Dit is te meer opmerkelijk, omdat à Brakel kort na het door Kohlbrugge gevolgde fragment aan dit laatste nu juist wel toekomt, in verband met de troost uit de doop. Daarvan heeft Kohlbrugge uiteraard ook kennis genomen. Maar het zal niet toevallig zijn dat Kohlbrugge hem daarin niet volgt. Niet omdat hij de troost zou onderschatten, maar omdat hij, zoals elders blijkt, andere gedachten koestert over de wijze waarop men zich met zijn doop mag troosten. Wanneer wij ons nu vooral concentreren op het niet door Kohlbrugge overgenomen applicatieve onderdeel van de *Redelijke Godsdienst*, zal blijken waar de wegen uiteengaan.

Een labadist wil à Brakel niet zijn. Een polemisch geschrift van zijn hand bewijst het: *Leere en leydinge der Labadisten* ¹⁷⁵. Ook distantieert hij zich inzake de doop van de Voetiaanse notie der veronderstelde wedergeboorte. Het "in Christus geheiligd zijn" wil niet zeggen 'dat de kinderen nu in waarheid het beginsel des geloofs, der wedergeboorte, en heiligmaking deelachtig zijn (...); maar in 't gemeen dat de kinderen der bondgenooten, uit kracht van het verbond met de bondgenooten en hunne kinderen opgericht, de goederen deszelfs in recht hebben, en in bezitting zullen deelachtig worden(...)'. En dewijl de kinderen der bondgenooten niets vertoonen dat voor of tegen is, zoo hebben wij ze niet te onderscheiden, maar hen uit kracht van de belofte voor kinderen Gods te houden, totdat zij het tegendeel vertoonen. Zoodat in Christus geheiligd te zijn is, deel te hebben aan Christus' ¹⁷⁶.

¹⁷² A. Z. 3, 43-45 [53]. Het bedoelde fragment van à Brakel is te vinden in zijn *Redelijke Godsdienst I*, 962-978. Het eveneens voor een aanzienlijk deel aan à Brakel ontleende geschrift *Anleitung zur "wahren Prüfung unserer selbst"*, dat voor het eerst in 1855 werd gepubliceerd, kan in ongeveer dezelfde tijd geschreven zijn. Overigens geldt hier hetzelfde voorbehoud als daar: van afhankelijkheid is sprake, tenzij Kohlbrugge gebruik heeft gemaakt van een bron waaraan ook à Brakel heeft ontleend.

¹⁷³ Het frappeert dat Kohlbrugge in deze preek, in navolging van à Brakel, zowel de notie van de doop als inlijving in de kerk als die van de relevantie van het verbond naar voren brengt.

¹⁷⁴ In de afwijzing van de mogelijkheid tot herhaling van de doop is Kohlbrugge beslister. In plaats van de doop verzegeling van de wedergeboorte te noemen, spreekt hij van de verzegeling van de vergeving der zonden. In plaats van over "ware gelovigen", spreekt hij van "gelovigen".

¹⁷⁵ Zie C. Graafland, 'Nadere Reformatie. G. Voetius, W. à Brakel, J. Verschuier', in W. van 't Spijker e.a. (red.), *Bij brood en beker*, 263.

¹⁷⁶ *Redelijke Godsdienst I*, 979. Vgl. 977v. In het directe vervolg ontkent à Brakel dat het hier slechts een deel hebben aan het uitwendige verbond zou betreffen; de sacramenten zijn zegels van het genadeverbond. Vgl. L. Doekes, o.c., 218.

Toch valt het op dat ook à Brakel de verzegeling door het sacrament adresseert aan de 'ware geloovigen'¹⁷⁷, aan 'alleen uitverkorenen'¹⁷⁸. Vandaar dat hij in de verklaring dat de geheiligde kinderen delen in Christus en in het verbond, met nadruk een voorbehoud invlecht: het wil niet zeggen 'dat alle de te doopen kinderen, en bizonder dit mijn kind uitverkoren is, bekeerd en zalig zal worden'¹⁷⁹. De heiliging in Christus betekent 'in 't gemeen' dat de dopelingen verbondskinderen zijn.

Hoezeer toch ook bij à Brakel de geldingskracht van de doopbelofte afhangt van bij zichzelf geconstateerde inwendige genade, blijkt wanneer hij toegekomen is aan de troost uit de doop: 'Zijt gij geloovig, en is het beginsel des geestelijken levens in u, 't is uw plicht vooral een goed gebruik van uwen doop te maken'¹⁸⁰. Daarbij mag men vooral niet achteloos te werk gaan, zoals velen helaas doen. ' 't Is immers met velen, alsof de doop maar was een uitwendige ceremonie, alsof er geen nut in, maar aan hen tévergeefs bediend was. Velen, als zij aan hunnen doop eens gedenken, dat is maar voor een enkele reis, en dat nog als van verre, superfiëel en bolop ¹⁸¹, zonder door te dringen tot de kracht van dien'¹⁸². Toch ligt die kracht voor à Brakel niet voluit in de belofte. Want hoewel hij ontkent dat de kinderen worden gedoopt op grond van inwendige genade of op grond van de eeuwige verkiezing ¹⁸³, blijkt de inwendige genade toch wel de grond te zijn voor de tróóst van de doop. Hij zegt weliswaar: 'Geeft het ongeloof niet toe, met altijd te slingeren: ben ik al wedergeboren, ben ik al geloovig, is de doop in mij wel een zegel? Want dat zal u krenken en de kracht des doops wegnemen'¹⁸⁴, maar het is de vraag wat het gewicht van deze volzin is. De remedie althans die hij toepast is niet de verwijzing naar de doopbelofte, maar naar de kenmerken van de inwendige genade, zoals zondesmart, begeerte naar verzoening en godsvrucht, overgave aan Christus, verlangen naar de Geest ¹⁸⁵. Hierop loopt zijn dooptroost uit: 'Dit (sc. de genoemde kenmerken) weet gij dat waarheid is; nu, dit is eene blijk van genade, en alzoo dat de doop u een zegel is des verbonds. Past het u dan toe en zijt blijde'¹⁸⁶. De troost ontspringt op deze manier niet direct aan de belofte, maar bereikt de gelovige langs de indirecte weg van de reflectie.

Deze vorm van vertroosting is niet die van Kohlbrugge. Zij is er tegengesteld aan. Hem hoorden wij de beschroomde christen juist met klem uit de zelfanalyse wegroepen, om hem te wijzen op de belofte. De achtergrond van dit verschil is naar ons inzicht een andere manier van omgaan met de verkiezing ¹⁸⁷. Niet dat Kohlbrugge de samenhang van doop en verkiezing ontkent of versluiert. Hij neemt integendeel vlak voor het eind van zijn grotendeels aan à Brakel ontleende preek bijna woordelijk

¹⁷⁷ Id., 956. C. Graafland attendeert erop dat à Brakel de sacramenten plaatst in het kader van de verzegeling door de Heilige Geest. Het algemeen inleidend hoofdstuk over de sacramenten draagt de titel: 'Van de verzegeling door den Heiligen Geest en de Sacramenten' ('Nadere Reformatie', in *Bij brood en beker*, 260v.).

¹⁷⁸ Id., 977. Vgl. J. van Genderen, 'Wilhelmus à Brakel (1635-1711)', in *De N. R.*, 173.

¹⁷⁹ Id., 979.

¹⁸⁰ Id., 990.

¹⁸¹ Of gebruikt als een synoniem van superfiëel (oppervlakkig) óf in de betekenis van losjes, vluchtig. A Brakel bezigt dit ongebruikelijke woord wel vaker, bijv. id., 815.

¹⁸² Id., 990.

¹⁸³ Id., 977.

¹⁸⁴ Id., 991.

¹⁸⁵ Ib.

¹⁸⁶ Ib.

¹⁸⁷ Op de verkiezingsleer gaan wij in het volgende hoofdstuk in.

deze zinsnede over: 'De doop verzegelt (Kohlbrugge voegt toe: in waarheid) alleen de uitverkorenen'¹⁸⁸. Hij zegt dit na zijn eveneens van à Brakel afhankelijke verklaring, dat wij alle gedoopte kinderen voor bondgenoten en kinderen Gods hebben te houden, ook wanneer zij opwassen, althans, 'zolang zij zelf niet met woord en daad tonen, dat zij het verbond ontrouw zijn, en geen deel aan de belofte hebben, tenzij zij zich bekeren, waardoor het dan blijkt, dat zij in de doop verzegeld zijn geworden'. Ook voor Kohlbrugge wordt de verzegeling van de doop dus manifest in bekering en verbondstrouw. En ook voor hem kan deze bekering van de bondgenoten op niets anders berusten dan op Gods verkiezing. Niet om, maar tot de bekering verkoos God hen. Zo blijkt de verzegeling een verzegeling 'in waarheid' te zijn.

Dat er dan tevens een verzegeling is die *niet* in waarheid geschiedt, is een conclusie die logisch voor de hand ligt, maar die door Kohlbrugge niet expliciet getrokken wordt. Hij beperkt zich tot de positieve kant ¹⁸⁹. Maar dat niet alleen. Ofschoon hij evenzeer als à Brakel overtuigd is van het bronkarakter van Gods verkiezende genade, verlegt hij de aandacht niet naar de kenmerken van verkorenheid, maar wijst hij rechtstreeks op de verkiezende God Zelf, Die Zijn genade betoont in de belofte van de doop. Gods verkiezende genade is voor Kohlbrugge even beslissend als voor à Brakel, maar het verschil is dat voor de eerste Gods verkiezing zich in geloof laat aflezen aan de belofte, voor de tweede aan de kenmerken. Het 'in waarheid' van de verzegeling zal ook volgens Kohlbrugge stellig in de blijken ervan openbaar komen, maar voor de gelovige loopt de weg tot de kennis aan de waarheid van de verzegeling niet via deze blijken. Tot die waarheid komt men niet via de reflectie, maar via het rechtstreekse geloof in de belofte, juist dan wanneer de blijken ons verborgen zijn. Zowel à Brakel als Kohlbrugge weet dat de kinderen niet worden gedoopt op grond van hun verkorenheid, maar op grond van de belofte ¹⁹⁰. Als het echter op de applicatie aankomt, retireert de eerste, en trekt Kohlbrugge de consequentie. In didactisch opzicht kan Kohlbrugge goeddeels met à Brakel meegaan, maar in de applicatieve uitwerking kiest hij een andere weg.

Th. van der Groe

Volgens Van der Groe is de doop 'gerigt / om een werktuig van Gods Geest te zijn tot vermaning en verzekering van alle ware geloovigen, dat de eenige offerhande van Christus, aan het kruis geschiedt, hun ten goede komt, naarvolgens de belofte des Euangeliums'¹⁹¹. Zware nadruk legt Van der Groe erop, dat de doopbeloften 'maar alleen voor de geloovigen' zijn ¹⁹². Ongedoopte 'bejaarden' moeten eerst in de leer van het Evangelie onderwezen worden, en als zij dan 'opregtelijk' geloven, dan

¹⁸⁸ A. Z. 3, 45.

¹⁸⁹ Ook bij à Brakel ligt het hoofddaccent rond deze kwestie op de positieve kant, maar hij aarzelt toch niet om uitdrukkelijk in te gaan op de vraag die Kohlbrugge open laat. Terwijl Kohlbrugge van degenen die ontrouw zijn aan het verbond zegt dat zij 'geen deel aan de belofte hebben tenzij zij zich bekeren', verklaart à Brakel van hen hetzelfde, maar met de toevoeging: "t is een bewijs dat de doop hun geen zegel was en dat ze nooit waarlijk in het verbond zijn geweest" (id., 978).

¹⁹⁰ *Redelijke Godsdienst I*, 977v. Zie voor Kohlbrugge, A. Z. 3, 45.

¹⁹¹ *Toetssteen II*, 330. Vgl. *Des Christens Eenigen Troost II*, 31, waar hetzelfde accent op de werking van de Heilige Geest opvalt.

¹⁹² Id., 333, 335.

moeten wij 'de zegelen van den H. Geest ook hangen aan hun geloove'¹⁹³. Zo zal de Heilige Geest het zwakke geloof van Gods kinderen krachtig ondersteunen en hen, door het teken en zegel van de doop, 'inwendig aan hunne harten' verzekeren 'van hunne ware gemeenschap in het geloove aan den Heere Jezus Christus' en 'van hunne rechtvaardigmaking en heiligmaking' en 'aldus van hunnen waarachtigen Genade staat en eeuwige zaligheid'¹⁹⁴. Het is duidelijk dat de doop het zwakke geloof op deze manier niet zozeer verzegelt wat in Christus en in de belofte voor ons geldig is, maar wat de Geest in ons heeft teweeggebracht.

De vraag is nu, wat de doop betekent voor kleine kinderen die nog niet tot geloof gekomen zijn. In de *Toetssteen* merkt hij daarover slechts terloops op, dat de belofte van de verlossing door Christus aan de kinderen der gelovigen 'even zoowel geschiedt' als aan de volwassenen, 'uit welken hoofde hun het zegel van die belofte dan ook noodzakelijk mede toekomt'¹⁹⁵. Uitvoeriger hierover is hij in zijn Catechismusverklaring. Kinderen van wie nog niet te constateren valt dat zij 'genade bezitten', moeten 'in hunne geloovige ouders voor ware geloovigen en oprechte bondgenooten Gods gehouden worden, totdat zij, in vervolg van tijd, het tegendeel door hun gedrag aan ons komen te betoonen'¹⁹⁶. Dit wil niet zeggen dat de doop de zonde afwast, of dat de doop enigerlei inwendige verandering aanbrengt¹⁹⁷. Het impliceert evenmin dat deze kinderen die men voor ware gelovigen houdt, ook daadwerkelijk gelovig zijn, dat wil zeggen 'uitverkoren tot de zaligheid, en behorende tot Gods Verbond op een inwendige en geestelijke wijze'. 'Neen, geenszins geliefden! de minste kinderen zijn zoodanigen, gelijk ons de Heilige Schrift, en de dagelijksche ondervinding leert'¹⁹⁸. Blijkens de context en het vervolg van de preek bedoelt Van der Groe hiermee niet te zeggen, dat men ervan moet uitgaan dat de meeste dopelingen niet uitverkoren zijn, maar veeleer dit, dat zij nog onherboren zijn, en dat kinderen slechts bij uitzondering 'van hunne geboorte af van den Heere begenadigd en geheiligd' zijn¹⁹⁹. Of dit al of niet het geval is, behoeven wij ook niet te weten. Wij moeten dit als een verborgenheid 'voor den Heere laten, ten ware de Heere er aan vrome ouders iets naders van belooft te ontdekken'. Als het gaat om de grond van de doop, hebben wij niet te vragen naar het innerlijk werk van de Geest, maar moeten wij onze ogen slechts slaan op de genadige verbondsbeloften Gods, die Hij zonder uitzondering gedaan heeft aan ons en onze kinderen²⁰⁰. Op grond van deze beloften zijn de kinderen 'des Heeren waarachtige bondgenooten en aangenomen kinderen', en 'heiligen in Christus Jezus'. Dit is het fundament van de kinderdoop²⁰¹. Ook de kinderen behoren tot Gods gemeente en koninkrijk, en ook hun is de reiniging in Christus' bloed en de toeëigening door de Geest niet minder dan de volwassenen toegezegd²⁰².

¹⁹³ Id., 333.

¹⁹⁴ Id., 334.

¹⁹⁵ Ib.

¹⁹⁶ *Des Christens Eenigen Troost II*, 39. Met gelovige ouders bedoelt Van der Groe ouders die het christelijk geloof openlijk belijden (id., 44).

¹⁹⁷ Ib. Vgl. id., 49.

¹⁹⁸ Id., 44.

¹⁹⁹ Id., 50.

²⁰⁰ Id., 44.

²⁰¹ Id., 45.

²⁰² Id., 47.

deze zinsnede over: 'De doop verzegelt (Kohlbrugge voegt toe: in waarheid) alleen de uitverkorenen'¹⁸⁸. Hij zegt dit na zijn eveneens van à Brakel afhankelijke verklaring, dat wij alle gedoopte kinderen voor bondgenoten en kinderen Gods hebben te houden, ook wanneer zij opwassen, althans, 'zolang zij zelf niet met woord en daad tonen, dat zij het verbond ontrouw zijn, en geen deel aan de belofte hebben, tenzij zij zich bekeren, waardoor het dan blijkt, dat zij in de doop verzegeld zijn geworden'. Ook voor Kohlbrugge wordt de verzegeling van de doop dus manifest in bekering en verbondstrouw. En ook voor hem kan deze bekering van de bondgenoten op niets anders berusten dan op Gods verkiezing. Niet om, maar tot de bekering verkoos God hen. Zo blijkt de verzegeling een verzegeling 'in waarheid' te zijn.

Dat er dan tevens een verzegeling is die *niet* in waarheid geschiedt, is een conclusie die logisch voor de hand ligt, maar die door Kohlbrugge niet expliciet getrokken wordt. Hij beperkt zich tot de positieve kant ¹⁸⁹. Maar dat niet alleen. Ofschoon hij evenzeer als à Brakel overtuigd is van het bronkarakter van Gods verkiezende genade, verlegt hij de aandacht niet naar de kenmerken van verkorenheid, maar wijst hij rechtstreeks op de verkiezende God Zelf, Die Zijn genade betoont in de belofte van de doop. Gods verkiezende genade is voor Kohlbrugge even beslissend als voor à Brakel, maar het verschil is dat voor de eerste Gods verkiezing zich in geloof laat aflezen aan de belofte, voor de tweede aan de kenmerken. Het 'in waarheid' van de verzegeling zal ook volgens Kohlbrugge stellig in de blijken ervan openbaar komen, maar voor de gelovige loopt de weg tot de kennis aan de waarheid van de verzegeling niet via deze blijken. Tot die waarheid komt men niet via de reflectie, maar via het rechtstreekse geloof in de belofte, juist dan wanneer de blijken ons verborgen zijn. Zowel à Brakel als Kohlbrugge weet dat de kinderen niet worden gedoopt op grond van hun verkorenheid, maar op grond van de belofte ¹⁹⁰. Als het echter op de applicatie aankomt, retireert de eerste, en trekt Kohlbrugge de consequentie. In didactisch opzicht kan Kohlbrugge goeddeels met à Brakel meegaan, maar in de applicatieve uitwerking kiest hij een andere weg.

Th. van der Groe

Volgens Van der Groe is de doop 'gerigt / om een werktuig van Gods Geest te zijn tot vermaning en verzekeringe van alle ware geloovigen, dat de eenige offerhande van Christus, aan het kruis geschiedt, hun ten goede komt, naarvolgens de belofte des Euangeliums'¹⁹¹. Zware nadruk legt Van der Groe erop, dat de doopbeloften 'maar alleen voor de geloovigen' zijn ¹⁹². Ongedoopte 'bejaarden' moeten eerst in de leer van het Evangelie onderwezen worden, en als zij dan 'opregtelijk' geloven, dan

¹⁸⁸ A. Z. 3, 45.

¹⁸⁹ Ook bij à Brakel ligt het hoofdaccent rond deze kwestie op de positieve kant, maar hij aarzelt toch niet om uitdrukkelijk in te gaan op de vraag die Kohlbrugge open laat. Terwijl Kohlbrugge van degenen die ontrouw zijn aan het verbond zegt dat zij 'geen deel aan de belofte hebben tenzij zij zich bekeren', verklaart à Brakel van hen hetzelfde, maar met de toevoeging: 't is een bewijs dat de doop hun geen zegel was en dat ze nooit waarlijk in het verbond zijn geweest' (id., 978).

¹⁹⁰ *Redelijke Godsdienst I*, 977v. Zie voor Kohlbrugge, A. Z. 3, 45.

¹⁹¹ *Toetssteen II*, 330. Vgl. *Des Christens Eenigen Troost II*, 31, waar hetzelfde accent op de werking van de Heilige Geest opvalt.

¹⁹² Id., 333, 335.

Wat is nu de betekenis van deze belofte? Van der Groe maakt onderscheid tussen een 'recht tot' de belofte, en een 'dadelijk in uitwerking hebben en bezitten' ervan ²⁰³. Dit recht tot de beloften geeft hij een zeer positieve invulling. De kinderen komt de belofte van het verbond toe, 'dat is te zeggen, zonder onderscheid alle de beloften des Heiligen Evangelies (...), waarin Hij hun belooft het geloof, de rechtvaardigmaking, de heiligmaking (...)' ²⁰⁴. Heel de toeëigening van het heil is dus beloofd. Maar deze belofte komt pas 'dadelijk in uitwerking' door geloof en bekering. Om hun deze 'toekomstige bezitting van de beloften' te verzegelen, worden de kinderen gedoopt ²⁰⁵. Zo gaat hij dus om met de spanning tussen de waarachtigheid van de belofte en de applicatie ervan. Afgezien van het feit dat Kohlbrugge ook reeds de geldigheid van de belofte applicatieve betekenis toekent, is de door hem opgeroepen spanning met die van Van der Groe vergelijkbaar.

Het in Christus geheiligd zijn van de pasgeborenen werkt Van der Groe zo uit, dat God als het ware 'met luider stemme' uitroept: 'Ik verklaar en maak openlijk bekend, dat deze kinderen heilig zijn; en dat Ik Mijn Verbond met hen gemaakt heb; dat Ik hen van hunne zonden wil rechtvaardigen, heiligen en verlossen, door het bloed en den Geest Mijns Zoons; daarom beveel Ik ieder, die het opzicht over hen zal hebben, en met hen verkeert, hen als Mijne kinderen te houden' ²⁰⁶. Of hun kinderen 'waarlijk' - dat is in dit verband dunkt ons: innerlijk - al in Gods verbond zijn, kunnen de doopouders 'in het bijzonder niet zeker weten', maar zij moeten hen in ieder geval voor 'ware Verbondelingen Gods' houden, hen laten dopen, vurig om Gods Geest en genade bidden en hen 'als ware bondgenooten Gods opvoeden, en alle middelen tot hun bekeering en geloof aanwenden'. Wanneer deze kinderen in hun vroege jeugd, hetzij voor, hetzij na de doop, komen te sterven, moeten die godvruchtige ouders 'achten dat dezelve zalig zijn, omdat zij in Gods Verbond zijn geboren' ²⁰⁷.

Van der Groe's doopopvatting vertoont stellig belangrijke overeenkomsten met die van Kohlbrugge. Toch bevat zij ook elementen die ervan verschillen. In de eerste plaats denken wij aan het feit dat Van der Groe, zoals wij hebben gezien, bij het in de doop belofte en verzegelde heil voornamelijk denkt aan de subjectieve toepassing ervan, terwijl Kohlbrugge juist primair denkt aan het objectief voor ons verworven heil. In de tweede plaats zien wij de lijnen vooral uiteen gaan, wanneer Van der Groe de doopbelofte, die hij aanvankelijk zo positief weet in te vullen, tenslotte toch relativeert door een onverholven verwijzing naar de dubbele praedestinatatie. In een voor zijn doen ongebruikelijk harde formulering stelt hij namelijk, dat de dopelingen 'die van God niet ten eeuwigen leven uitverkoren, maar verworpen zijn, en die *daarom* altijd in hunne zonden blijven leven, en Gods Verbond ten einde toe versmaden en verachten, niet willende in den Heere Jezus gelooven', het doopsacrament wel 'uiterlijk' ontvingen, maar 'omdat zij *buiten Gods Verbond* waren', is de doop voor hen geen verbondsteken en zegel geweest ²⁰⁸. Hij verbindt hieraan de oproep, dat ieder zich ernstig heeft te onderzoeken of zijn doop een echt zegel van het verbond is. 'En ieder kan dit door Gods genade weten uit zijn ongeveinsd geloof en ware

²⁰³ Id., 47v.

²⁰⁴ Id., 47.

²⁰⁵ Id., 48.

²⁰⁶ Id., 48v.

²⁰⁷ Id., 51.

²⁰⁸ Id., 50v. Cursivering door ons.

bekeering'²⁰⁹. Noch het voorbehoud van de dubbele praedestinatie, noch de oproep tot de reflectie zijn in Kohlbrugge's geest. Ook hij weet dat het zegel van de doop een applicatieve uitwerking moet krijgen door de Heilige Geest, en ook hij gelooft dat dit vrucht is van Gods verkiezing. De persoonlijke geldingskracht van dit zegel leest men echter niet af aan de oprechtheid van eigen geloof en bekering, maar komt men aan de weet door de directe geloofsdaad, die zich voltrekt als een pleiten op de belofte en het zegel van de doop ²¹⁰.

Conclusie

Wat betreft de Nadere Reformatie vertoont Kohlbrugge's doopopvatting de meeste verwantschap met die van Teellinck, welke in grote lijnen overeenkomt met de reformatorische doopleer. Met het labadistische gevoel staat Kohlbrugge's visie duidelijk op gespannen voet. Volgens De Labadie wordt in de doop niet Gods belofte, maar de inwendige genade verzegeld. Het is een voorstelling van zaken die niet exclusief labadistisch kan worden geacht. Voor Kohlbrugge is de geloofsverzekerende aard van de doop gelegen in de genadige belofte, als onderstreping van het heil buiten ons. Voor zover ook à Brakel en Van der Groe, met name in hun beschouwingen over de kinderdoop, dit accent leggen, stemt Kohlbrugge met hen overeen. Wanneer zij echter de gelovige voor de troost en de verzekerende kracht van de kinderdoop toch weer verwijzen naar de inwendige genade in plaats van naar de te geloven belofte, gaan de wegen uiteen. Ofschoon de nadruk op de subjectieve applicatie, als een therapeutisch bedoelde reactie op de achteloosheid waarmee velen met hun doop plachten om te gaan, begrijpelijk is, vindt Kohlbrugge dit kennelijk geen therapie waarvan heil is te verwachten. Zijn expliciete protest tegen de door hem gesignaleerde devaluatie van de doopbelofte vormt naar ons oordeel een impliciete correctie op de nader-reformatorische ontwikkeling in het algemeen en op de invloed van het Labadisme in het bijzonder. Zijn sterke oriëntatie op de reformatoren, vooral op Luther, is opnieuw treffend.

²⁰⁹ Id., 51.

²¹⁰ *Zwei Predigten h. Taufe*, 14 - Tw. 9-10, 59 -

B. HET AVONDMAAL

1. Kohlbrugge's visie

Belofte

Evenals de doop staat het avondmaal voor Kohlbrugge in het teken van de verzekering van het geloof. Het avondmaal is geen middel tot vergeving der zonde, maar een 'plechtigheid' om het zwakke en 'hard aangevochten' geloof te bevestigen ²¹¹. Wat in het Evangelie is beloofd, gehoord en geloofd, wordt in het avondmaal op de wijze van zichtbare tekenen verzekerd ²¹². Zo wordt ons verzegeld dat de belofte van de zondevergeving waar en zeker is ²¹³. Aan de maaltijd des Heeren hebben wij 'allereerst daaraan te gedenken wat Hij ons beloofd heeft', namelijk dat Zijn lichaam eenmaal voor ons gebroken en Zijn bloed vergoten is ²¹⁴. In brood en wijn ontvangen wij uit Christus' hand 'pand en zegel' van Zijn belofte ²¹⁵.

Het nuttigen van Christus' vlees en bloed - de 'toeëigening' van Zijn 'ganse lijden en sterven' - vindt overigens al plaats 'zodra wij geloven.' Het wordt 'veroorzaakt door de prediking van het heilig Evangelie'. In dit beloftegeloof wil God ons aan het avondmaal bevestigen, 'daar wij zo zwak zijn' ²¹⁶. Hij doet dit in 'een voor onze zintuigen waarneembare vorm', opdat wij 'de belofte des te beter verstaan'. Zo komt het avondmaal ons 'zwakke bevattings- en voorstellingsvermogen' te hulp ²¹⁷. Nadrukkelijk blijkt uit Kohlbrugge's uiteenzettingen dat het avondmaal inhoudelijk niet iets nieuws aan het geloof toevoegt, maar dat het hetzelfde heil betuigt als het Woord, ditmaal echter niet alleen hoorbaar, doch ook zichtbaar en dusdoende bevestigend. Op dit betekende en verzegelde heil van Christus' offerdood is de avondmaalsviering geconcentreerd. Aan het avondmaal verkondigen wij Christus' dood, hetgeen voor Kohlbrugge inhoudt dat wij Zijn grote liefde jegens ons roemen, waarmee Hij Zich voor ons in de dood gaf ²¹⁸. Dan moet het kwade geweten en iedere twijfel zwijgen, want 'wij hebben hier voor niets anders tijd en aanleiding dan Hem te gedenken' ²¹⁹.

Gemeenschapsmaal

Aan de avondmaalstafel vieren wij de gemeenschap met de gekruisigde Christus. Daar bevinden wij ons 'in de geest op Golgotha' en eten wij 'tegen de honger en kommer' van onze ziel 'de Man aan het kruis' en 'nemen Hem geheel in ons op als ons leven tegen onze dood' ²²⁰. Tegelijk weet Kohlbrugge ook dat aan het avondmaal de

²¹¹ *Heidelberger*, 352v., vgl. 355 ['54] - *A. Z.* 3, 50, vgl. 55 -. Vgl. *Sechs Predigten*, 59 ['61].

²¹² *Ib.* - *A. Z.* 3, *ib.* -. Vgl. *Passions I*, 34f. ['47] - *Lijdens*, 57 -

²¹³ *Het heilig Avondmaal*, 16 ['71] - Duitse tekst in typoscript in Archief, III B 24 -

²¹⁴ *Heidelberger*, 353v. - *A. Z.* 3, 50 -

²¹⁵ *Id.*, 361 - *A. Z.* 3, 58 -

²¹⁶ *Id.*, 355 - *A. Z.* 3, 55 -. Vgl. *Die Lehre*, Fr. 365; *Sechs Predigten*, 59f.

²¹⁷ *Sechs Predigten*, 58f., vgl. inz. 62, 65.

²¹⁸ *Die Lehre*, Fr. 367.

²¹⁹ *Licht* 6, 58 ['50].

²²⁰ *Het heilig Avondmaal*, 11; vgl. *Sechs Predigten*, 63.

gemeenschap met de verheerlijkte Christus wordt beoefend. Wij nemen Hem niet alleen aan als onze lijdende en stervende Heiland, maar ook als onze levende en verheerlijkte Immanuël ²²¹. Het valt hierbij op dat Kohlbrugge telkens weer wijst op de eeuwigblijvende aard van deze Christusgemeenschap ²²². De vereniging met Christus die aan het avondmaal bevestigd wordt, is voorschot op het eeuwige leven. Zo heeft het avondmaal een eschatologische spits.

Deze Christusgemeenschap wordt door het Woord gewerkt en bewaard, en 'tegelijk' door het sacrament 'onderhouden en bevestigd' ²²³. In deze vereniging onderkent Kohlbrugge een toename. Uitdrukkelijk stelt hij 'dat wij met Zijn gezegend lichaam hoe langer hoe meer verenigd worden'. Want 'hoewel wij met Christus volkomen één worden zodra wij met een gelovig hart Zijn ganse lijden en sterven aannemen, zo is er toch een groei in deze vereniging, zodat wij Hem hoe langer hoe meer genieten, hoe meer wij van het onze ontledigd en ontbloot worden' ²²⁴.

In het licht van een wijziging die in het avondmaalsformulier was aangebracht, kan deze uitspraak enige verwondering wekken. De oorspronkelijke passage uit het gebed: 'Wir bitten Dich dass wir uns mit warem vertrauen deinem Son Jesu Christo je lenger je mehr ergeben' was immers geschrapt ten gunste van deze formulering: 'Wir bitten Dich dasz wir einverleibt sein mögen deinem Sohn Jesus Christus' ²²⁵. Thans echter horen wij Kohlbrugge formuleren in de geest van de ongewijzigde tekst. Wanneer wij bovendien in aanmerking nemen dat hij, in een nog weer latere preek, in verband met de geloofsversterking aan het avondmaal zegt: 'Het geloof is niet opeens volkomen en in zijn volle kracht, maar van lieverlede, voor en na, meer en meer wordt het gesterkt' ²²⁶, moet onze conclusie wel zijn dat hij zijn aanvankelijke absolute standpunt in later stadium heeft prijsgegeven, óf dat hij rond zijn absolute standpunt toch van nuanceringen weet. Het laatste lijkt ons het meest waarschijnlijk. Wij zagen Kohlbrugge immers zelf zoëven naast elkaar zetten: de volkomenheid van de vereniging met Christus zodra wij geloven, en de toename in deze vereniging. Hoe valt dit te rijmen? Naar ons inzicht zo, dat Kohlbrugge de in Woord en sacrament betuigde en verzegelde vereniging zelf volkomen acht, maar dat hij in het gelovig gebruik, de 'genieting' ervan, groei ziet. Anders gezegd: wat wij geloven is volkomen, de mate waarin wij geloven gaat met groei gepaard en heeft versterking nodig. De genoemde wijziging in het formulier duidt erop dat Kohlbrugge's hoofddaccent op het eerste ligt. Dit krijgt dan ook in het geheel van zijn oeuvre verreweg de meeste aandacht. Maar dat verhindert hem kennelijk niet om ook het tweede te onderkennen en te erkennen.

Overigens heeft hij over deze wasdom in het geloof wel zijn specifieke opvatting. Op twee manieren blijkt dit. In de eerste plaats ziet hij haar niet verlopen als een natuurlijk-geleidelijk proces, maar als een door het avondmaal telkens hernieuwd bevestigd worden in de Christusgemeenschap. Dat wil zeggen dat deze vereniging tijdens de avondmaalsbediening opnieuw in het geloof wordt 'ondervonden' ²²⁷. In de

²²¹ *Heidelberger*, 356 - A. Z. 3, 56 -. Vgl. *Sechs Predigten*, 63; *Het heilig Avondmaal*, 7v., 9v.

²²² *Het heilig Avondmaal*, 7, 13, 18, 19, 21; *Sechs Predigten*, 59, 61, 63, 66.

²²³ *Ib.* - A. Z. 3, *ib.* -

²²⁴ *Ib.* - A. Z. 3, *ib.* -

²²⁵ *Bekennnisz-Schriften und Formulare*, 113. Zie voor de originele versie, E. Wendel, o.c., 198; F. Thiele, o.c., 319; E. Moltmann-Wendel, o.c., 64.

²²⁶ A. Z. 10, 213 ['71].

²²⁷ *Heidelberger*, 356 - A. Z. 3, 56 -

tweede plaats ziet hij deze groei zich paradoxaal voltrekken: 'Hoe langer hoe meer! - ach, wij voor onszelf zouden eerder denken dat wij telkens achteruit gaan (...). Het gaat met ons maar zo langzaam voort, voetje voor voetje, en dikwijls nog vallen wij, zodat wij zouden denken niet weer te zullen opstaan. Maar terwijl wij menen achteruit te gaan en minder te worden, is dit toch in het geestelijk leven - als wij ons aan de Heere houden - niet zo; er is veeleer een gedurige wasdom, die voor ons verborgen en niet met de handen te tasten is, maar die er nochtans is'²²⁸. De paradoxale aard van deze wasdom laat duidelijk zien dat Kohlbrugge niet denkt aan een toename in zelfbewustheid en zelfstandigheid, maar veeleer aan een toename in afhankelijkheid van de Heere en in geringschatting van zichzelf. Dát is de 'verborgen' aard van deze groei, die zich niet laat constateren aan eigen vordering, maar zich alleen in geloof, dat het leven buiten zichzelf zoekt, laat 'genieten'.

Het geheim van dit geloof is de werking van de Heilige Geest. Deze is het Die ons met lichaam en ziel als door een huwelijk met Christus verbindt en ons met Hem één maakt, zodat wij door het geloof gewaarworden ['innewerden'], hoe wij vlees van het vlees van onze Heere Jezus en been van Zijn gebeente zijn en hoe Zijn Geest ook onze Geest is'²²⁹.

Met deze pneumatologische interpretatie van de Christusgemeenschap aan het avondmaal wijst Kohlbrugge zowel de roomse als de lutherse opvatting af. Ofschoon de dogmatische zijde van de avondmaalsleer bij hem slechts terloops aan de orde komt en hij veel directer geïnteresseerd is in de praktisch-geestelijke kant ervan, blijkt hij zijn dogmatische positie toch wel te hebben gekozen. Hij acht het een dwaling, te menen dat de elementen zouden veranderen in wezenlijk lichaam en bloed des Heeren, of dat Christus' lichaam en bloed in, met en onder de tekenen van brood en wijn ons zouden worden gegeven, als bewonden zij zich in dat brood en in die drinkbeker ²³⁰. Dat het brood Christus' lichaam *is* en de wijn Zijn bloed *is*, noemt hij 'een wijze van spreken naar de aard der sacramenten', waarmee bedoeld wordt dat het brood de geestelijke gemeenschap is aan Zijn lichaam en de drinkbeker aan Zijn bloed ²³¹. Tegelijk wil hij zijn visie afschermen tegen de zwingliaanse. Wij belijden - zegt hij - dat hier meer gebeurt dan dat brood en wijn het lichaam en bloed van Christus 'slechts zouden betekenen' en dat het avondmaal 'slechts een gedachtenismaal van de dood des Heeren en van Zijn liefde zou zijn'. Wij belijden integendeel dat wij onder het teken van brood en wijn door de werking van de Heilige Geest ontvangen en genieten 'het waarachtige en wezenlijke lichaam van Christus, Zijn wezenlijke bloed, in de zin zoals wij het boven hebben uitgelegd'²³². Terwijl Kohlbrugge zich

²²⁸ A. Z. 10, 212.

²²⁹ *Sechs Predigten*, 63. Vgl. A. Z. 10, 212; *Het heilig Avondmaal*, 10, 12, 20v.; *Heidelberger*, 356v. - A. Z. 3, 56 -; *Licht* 6, 54.

²³⁰ *Heidelberger*, 358 - A. Z. 3, 56 -. Vgl. *Sechs Predigten*, 64. Kohlbrugge noemt hier zijn visie 'de ware leer van al de naar Gods Woord gereformeerde kerken'. De dwaalleer betitelt hij als 'abgöttische und tödtliche Gedanken'.

²³¹ Id., 358v. - A. Z. 3, 57 -; vgl. *Passions I*, 35f. - *Lijdens*, 57v. -. Belangwekkend is in dit verband een zinsnede in S. A. 2, 79 ['61]: 'Waarom moest Luther, die de vrije genade Gods en de rechtvaardiging door het geloof zo duidelijk gepreekt heeft, voor het licht van de waarachtige vereniging des Heeren met de zijnen door de Heilige Geest, zo verblind worden, dat hij de gereformeerden, die de Heere de genade gaf, de weg Gods nog vlijtiger uit te leggen, voor sacramentariërs, ja lijfelijke duivels uitschold? Waarom maakte de Heere hem (...) niet zo ootmoedig, dat hij zich aan de voeten zette van Calvin en van zovele trouwe getuigen?'

²³² Id., 359 - A. Z. 3, ib. -. Dat Zwingli's opvatting ook in Kohlbrugge's eeuw haar sporen trekt, blijkt uit de informatie die C. Graafland geeft in 'Het avondmaal in de 19e en 20e eeuw', in W. van 't Spijker e.a. (red.), *Bij brood en beker*, 324.

dus verzet tegen een materiële versubstantialisering, hecht hij juist aan het predikaat substantieel (wezenlijk), wanneer het erom gaat de werkelijkheid van de Geest-elijke vereniging met Christus te duiden.

Kohlbrugge vergeet niet dat de verticale gemeenschap met Christus ook een horizontale dimensie impliceert. De Heere heeft bij de uitdeling van het brood de bedoeling, dat 'de trouwe belijders' voor ogen houden dat zij 'zowel onder elkander als met Hem' volkomen één zijn ²³³. Het brood onwaardig eten betekent dan ook: bij deze dis op het zijne zien en niet op hetgeen van de ander is en zo de gemeenschap verloochenen ²³⁴. Aan het avondmaal erkennen wij van onszelf dat wij arme zondaren zijn die van kwijtschelding leven; ook 'mijn broeder ginds is de verlost mijns Heeren' ²³⁵. Zo wordt de eigenliefde gebroken en de gezindheid der offerbereidheid gevoed ²³⁶.

Zelfbeproeving

Aan de zelfbeproeving rond het avondmaal schenkt Kohlbrugge ruimschoots aandacht. In *Die Lehre des Heils* valt het op dat hij daarbij zware nadruk legt op de onderlinge gemeenschapszin van de gelovigen, zoals wij zojuist al merkten. Wij dienen het lichaam des Heeren te onderscheiden, en bij "lichaam" hebben wij te denken aan de gemeenschap met Christus alsook aan de gemeenschap met elkaar ²³⁷. Elders komen evenwel ook andere zaken aan de orde. Zichzelf beproeven betekent 'zijn eigen hart onderzoeken, of men in waarheid niets meer van zichzelf verwacht, maar alles van de Heere, om voor Hem te leven; waarbij de ziel tot Hem uitgaat met deze bede: "Doe mij smaken de zekerheid van mijn zaligheid, Heere, door Uw genade" ' ²³⁸. Maar meteen haalt Kohlbrugge naast dit innerlijke aspect ook de praktijk van leer en leven naar voren, door te verklaren dat iemand 'die zich met zijn belijdenis en leven als een ongelovige en goddeloze gedraagt', deze heilsbehoefte niet heeft. Zulke mensen worden 'bij het lezen van het formulier' met hun zonden geconfronteerd, opdat zij zich 'eerst daarvan bekeren' en zo 'met oprecht berouw' ten avondmaal komen ²³⁹.

In zijn *Anleitung zur "wahren Prüfung unserer selbst"* sluit hij zich aan bij de drie stukken van het avondmaalsformulier, die hij omschrijft als 'droefheid naar God, het

²³³ *Die Lehre*, Fr. 364, vgl. Fr. 369.

²³⁴ Id., Fr. 368; vgl. *Passions* 1, 38f. - *Lijdens*, 61 -

²³⁵ Id., Fr. 371.

²³⁶ Id., Fr. 371f. Interessant is de opmerking van F. Thiele, o.c., 280, waarin hij zegt dat Kohlbrugge het avondmaal 'oft geradezu in Verbindung mit einem Agapemahl gefeiert (hat)'. Thiele attendeert op een brief aan St. de Clercq van december 1842, die te vinden is in *Brieven-Böhl*, 164: 'Zoo toen ik te Elberfeld was (1833, A.de R.), waren wij dagelijks bij elkander, iederen namiddag 30, 50, 70, soms allen om een gedekten tafel, elk at en dronk wat, ik sprak er een dankzegging over uit; ondertusschen zongen wij dan eens, dan weder spraken wij. Ik sprak alleen, dan weder een ander, dan een derde, dan ik weer; en waarover spraken wij, wat verkondigden wij? den dood des Heeren. Waren wij bij armen, dan bekostigde ik, of een ander, zoo als 't kwam, zonder dat die, waar wij waren, het merkte, de uitgaven; en zoo ging het dag voor dag, huis aan huis (...); even zoo is 't toegegaan ten tijde der apostelen'. Thiele zegt er overigens bij dat Kohlbrugge 'in jenen Zusammenkünften, die später in dieser Form nicht mehr gehalten wurden, um den unbedingten Unterschied zwischen Abend- und Agapemahl durchaus (scheint) gewusst zu haben'. Zie voor de manier waarop het avondmaal gevierd werd toen Kohlbrugge eenmaal predikant was, *Briefe-Wichelhaus*, 60. Kohlbrugge vertelt dat er op eerste Pinksterdag [48] meer dan 260 'Kommunikanten' waren. 'Bei jedem Tisch, es waren deren 8, las ich aus der Schrift, wie es grade kam, und sprach darüber, je nachdem der Herr es mir gab. Während die einen Gäste vom Tisch aufstanden, um andern Platz zu machen, und ich das Brot brach, sang die Gemeinde.'

²³⁷ Fr. 369v.

²³⁸ *Erläuternde*, 143. Vgl. *Sechs Predigten*, 65f.

²³⁹ *Sechs Predigten*, 65f. Vgl. *Het heilig Avondmaal*, 14.

waarachtige, zaligmakende geloof in Jezus Christus, en de heiliging des Geestes'²⁴⁰. Op diverse saillante gedachten van dit geschrift hebben wij in ons vorige hoofdstuk reeds gewezen. In dit verband volstaan wij met te herinneren aan het eigenaardig paradoxale resultaat van de daarin door Kohlbrugge vertolkte zelfbeproeving. Geen van de drie aspecten resulteert namelijk in een gunstige beoordeling van zichzelf, maar alle drie lopen zij enerzijds uit op de belijdenis van onwaardigheid en onvermogen bij zichzelf, en anderzijds op het vertrouwen dat zich nochtans op Gods genade verlaat ²⁴¹. Het gaat Kohlbrugge in de zelfbeproeving om de streep *door* alle zelfvertrouwen en de streep *onder* Christus' genoegzaamheid. Het is deze zelfbeproeving die tot een waardige avondmaalsgang leidt. Met enkele woorden weet hij die waardigheid te kenschetsen: 'Als ik Hem mijn zonden geef, en Zijn gerechtigheid aanneem'²⁴². Op waardige wijze eten en drinken is dus: eten en drinken als een onwaardige zondaar die zijn onwaardigheid overhevelt op Christus en alle waardigheid aan Hem ontleent. Vandaar dat Kohlbrugge het gemis van een bruiloftskleed omschrijft als de pretentie alles al te hebben, en derhalve als de veronachtzaming van Christus' bloed en wonden ²⁴³. Daarmee is impliciet aangegeven wat hij verstaat onder het bezit van een bruiloftskleed: het is genoeg hebben aan Christus.

Vrijmoedigheid

Hoe gedecideerd Kohlbrugge de toegang tot het avondmaal ook ontzegt aan ieder die het op Christus-alleen steunende geloof wel missen kan - die eet en drinkt zichzelf een oordeel ²⁴⁴ -, heel ver gaat hij om de beschroomde gelovige die dit geloof bij zichzelf niet vinden kan, over de drempel te lokken. Opdat wij waardige disgenoten zullen zijn, verlangt de Heere van ons het geloof ²⁴⁵. Maar Kohlbrugge wacht er zich voor om de noodzaak van het geloof als een blokkade op te werpen. Liever onderstreept hij dat het hier om een *zwak* geloof gaat. 'Dit geloof wil de Heere, dat wij met een schreeuw des harten en met tranen, dat is in ware verbrijzeling, zeggen: "Ik geloof, Heere!" Wat geloven wij dan? Dit: dat wij moeten geloven, dat het evenwel voor ons onmogelijk is te geloven, omdat wij op de dreigende golven zien (...), omdat wij op het tegenstrijdige zien'²⁴⁶. Zo rest ons niets anders dan 'te geloven zonder geloof'. Naar ons besef bedoelt hij met deze paradox, dat de gelovige, wanneer hij over zijn geloof reflecteert, het de naam geloof niet waardig keurt, omdat hij in eigen subject juist op onwaardigheid en onmogelijkheid stuit; dat hij desondanks gelooft, betekent dat hij zich door het resultaat van de reflectie niet van Christus laat afhouden, maar zich zoals hij is aan Hem uitlevert. Kohlbrugge zelf omschrijft het zo: tot Hem te vluchten zonder dat men een verbroken hart gevoelt, tot Hem te komen zonder voeten, Hem aan te grijpen zonder handen, ons aan Hem over te geven zoals wij zijn, ons voor Hem te veroordelen vanwege onze ongerechtigheid en Hem te bidden onze ongelovigheid te hulp te komen, en het zodoende voor waarachtig te

²⁴⁰ *Anleitung*, 3f.

²⁴¹ *Id.*, 11f., 23, 28f.

²⁴² *Erläuternde*, 143.

²⁴³ *Het heilig Avondmaal*, 23.

²⁴⁴ *Ib.*

²⁴⁵ *Tw.* 7-8, 100 [48] - Duitse tekst in handgeschreven bundel *Diversen*.

²⁴⁶ *Id.*, 102.

houden dat Hij wat kan en vermag, omdat Hij de Heiland is van arme zondaren ²⁴⁷. Het is deze gelovige - de 'aangevochtene en hardgeplaagde', die geen waardig geloof bij zichzelf constateert, maar zo des te meer de Heere voor betrouwbaar acht - die de Heere wil versterken.

In een andere avondmaalspreek heet het: 'Onze Heere wil hongerige gasten hebben, die lang niets gekregen hebben wat hun zo gesmaakt heeft, gasten met een geheel lege maag'²⁴⁸. Nog een stap verder gaat Kohlbrugge wanneer hij stelt, dat wij in onszelf geen echte heilsbegeerte verwekken zolang wij niet tot Christus gaan. Zulke 'hongerlijders die over de honger heen schijnen te zijn' adviseert hij dan ook niet om op het gevoel van behoefte te wachten alvorens ten avondmaal te gaan, maar nodigt hij uit om zelfs dat hongerige Christusverlangen aan de tafel te laten verwekken. Want 'Hij heeft geduld met ons, opent de mond en geeft een weinig te eten, een weinig te drinken, zodat men weer tot zichzelf komt, en daar begint de begeerte, het verlangen, de honger, de dorst eerst recht'²⁴⁹. Zo ruimt Kohlbrugge alle bezwaren op, in de wetenschap dat Gods goedheid 'elk verbod van toetreding' opheft voor hen die anders zouden omkomen ²⁵⁰.

Het is in deze zelfde context van de avondmaalsschroom dat hij degene die tobt met de vraag of hij wellicht een huichelaar is, toevoegt: 'Een huichelaar houdt zich voor de oprechtste mens in het Koninkrijk der hemelen (...). De oprechte belijdt voor God zijn huichelarij'²⁵¹. Direct daarop geeft hij antwoord op de vraag hoe men weten kan verkoren te zijn: 'De tollenaar stond van verre'²⁵². Waaraan hij dan verbindt: 'Wanneer moet ik vooral niet van de tafel des Heeren wegblijven? Wanneer vanwege mijn zonden het licht van mijn ogen niet meer bij mij is, en ik toch zo gaarne de gekruisigde Heiland zou wederzien en omhelzen'²⁵³. Deze en dergelijke passages wijzen erop dat Kohlbrugge de toegang tot de avondmaalstafel juist daar vrijgeeft waar zij door het besef van onwaardigheid wordt versperd.

Dit standpunt is hem kennelijk zo lief, dat hij er een toevoeging aan het avondmaalsformulier voor overheeft. Na de bekende zinsnede, dat wij niet tot het avondmaal komen om daarmee te betuigen dat wij in onszelf volkomen en rechtvaardig zijn, maar integendeel belijden dat wij het leven buiten onszelf in Jezus Christus zoeken en dat wij midden in de dood liggen, vlecht hij dit fragment in: 'Laten wij dus goed verstaan en eraan vasthouden, dat dit sacrament een arts en ²⁵⁴ is voor zieken en bekommerden, en dat de waardigheid die God van ons vordert, alleen daarin bestaat dat wij ons ongeveinsd zo erkennen zoals wij zijn, over onze zonde smart en droefheid ondervinden en al onze vreugde en lust in Christus hebben'. In de passage die

²⁴⁷ Id., 103. Vgl. hoofdstuk IV, rond noot 139.

²⁴⁸ *Licht* 6, 44, vgl. 56 [48] - *Tw.* 7-8, 201 -

²⁴⁹ *A. Z.* 3, 70 [60].

²⁵⁰ Id., 71.

²⁵¹ *Erläuternde*, 144.

²⁵² In het volgende hoofdstuk gaan wij op deze zienswijze in.

²⁵³ *Erläuternde*, 144. Vgl. *Het heilig Avondmaal*, 17, waar Kohlbrugge zegt, voor wie brood en wijn bestemd zijn: 'Ik zeg: voor u. Want als ik zou zeggen: voor iedereen, dan zou ik teveel zeggen. Maar als ik zou zeggen: voor alle uitverkorenen, dan zou dat daarom te weinig zijn, omdat iemand in de gestalte van de tollenaar niets anders weet dan dat hij verloren is, als God hem niet blij maakt'.

²⁵⁴ Vgl. *A. Z.* 10, 241.

hierop volgt, treden ettelijke voor Kohlbrugge karakteristieke wijzigingen op ²⁵⁵. In plaats van 'vele gebreken' te ontwaren bij onszelf, bespeuren wij volgens de gewijzigde versie: 'het tegendeel van wat Gods Wet van ons eist'; in plaats van 'geen volkomen geloof', hebben wij: 'geen geloof'; in plaats van 'gebrek aan ijver': 'geen ijver'. 'Zwakheid van geloof' wordt: 'nietigheid van ons geloof'; de 'begeerte om naar al Gods geboden te leven' wordt: 'de begeerte om ondanks ons ongeloof aan genade vast te houden, om naar Gods geboden te leven'. Het is duidelijk dat Kohlbrugge op deze manier de armoe van de avondmaalsgast radicaliseert. De achtergrond daarvan is te zoeken in zijn visie op het *simul iustus et peccator*, zoals hij die in zijn rechtvaardigingsleer ontvouwt. De gerechtvaardigde blijft zondaar, vleselijk en verkocht onder de zonde. De rechtvaardige stuit bij zichzelf steeds weer op het tegendeel. Hij moet het in volstreekte armoe altijd weer van volstreekte genade hebben. Ook bij de avondmaalsgang.

De intentie die Kohlbrugge met deze radicaliserende formuleringen heeft, is dunkt ons deze, dat hij de permissie tot avondmaalsdeelname bij uitstek voor diegenen wil verruimen die er naar eigen schatting het minst voor in aanmerking komen. Juist diegenen zijn aan de tafel welkom 'die zichzelf uitspuwen en verwerpen', die wel willen en moeten geloven, maar het niet kunnen ²⁵⁶. Wie zijn zonden belijdt, die ga naar het avondmaal niet 'alsof daar een olifant was die ons met zijn snuit dood wilde slaan', maar trede toe 'met een hartelijk vertrouwen tot onze lieve Heere Jezus Christus'. Men komt niet ongenodigd. De Koning roept ²⁵⁷. 'Wat verbeeldt gij u wel met uw zonden? Zijn uw zonden soms groter dan Hij en machtiger dan Zijn liefde? Sterker dan Zijn genade?(...) Neem het aan met een gelovig hart, dat is met een hart dat denkt: Welaan, ik ben arm en Hij is rijk; Hij betoont in Zijn wonden, hoe Hij armen en ellendigen liefheeft; zou ik dan wegblijven? Hij nodigt, die Koning; Hij beveelt (...)'²⁵⁸. Het is Zijn rijksbevel ²⁵⁹. Dit bevel behelst niets minder dan Zijn belofte, 'waarmee Hij aan ons zwakke geloof tegemoet komt en ons zekerheid geeft'²⁶⁰. De vrijmoedigheid tot de avondmaalsgang heeft dus geen andere grond dan de lokroep van Christus. 'Gekomen op 's Heeren Woord, als een dode tot deze boom des levens!' Wie zo komt 'zal niet met een lege korf naar huis gaan van deze markt des levens, waar men alles heeft om niet'²⁶¹.

²⁵⁵ Zie *Bekennnisz-Schriften und Formulare*, 110. Voor de originele tekst E. Wendel, o.c., 197f.; F. Thiele, o.c., 319; E. Moltmann-Wendel, o.c., 63. De slotpassage van het gedeelte over de zelfbeproeving luidt in Kohlbrugge's versie: 'Derhalben, wiewohl wir von dem allen, was Gottes Gesetz von uns fordert, nur das Widerspiel sehen, als da ist, dasz wir keinen Glauben haben, dasz wir auch keinen Eifer zu dem Dienste Gottes, so wir Ihm schuldig sind, in uns befinden, sondern tagtäglich mit der Nichtigkeit unseres Glaubens und mit den bösen Lüsten unseres Fleisches zu streiten haben: dennoch, weil durch die Barmherzigkeit Gottes und die Gnade des heiligen Geistes alle unsere Sünden uns von Herzen leid sind, und wir herzlich begehren trotz unseres Unglaubens an Gnade festzuhalten um nach allen Geboten Gottes zu leben, sollen wir gewisz und sicher sein, dasz keine Sünde noch Verdrehtheit, so noch vor und nach wider das Gesetz unseres Gemüths in unsern Gliedern ist, hindern kann, dasz uns Gott nicht zu Gnaden annehme, und also dieser himmlischen Speis und Trank würdig und theilhaftig mache'.

²⁵⁶ A. Z. 10, 213. Vgl. *Licht* 6, 60; *Het heilig Avondmaal*, 16v.

²⁵⁷ *Het heilig Avondmaal*, 22.

²⁵⁸ Id., 19v; vgl. *Passions 1*, 37 - *Lijdens*, 60 -

²⁵⁹ *Licht* 6, 41 - *Tw.* 7-8, 198 -

²⁶⁰ *Het heilig Avondmaal*, 17.

²⁶¹ *Tw.* 7-8, 104 - Duitse tekst in *Diversen* -

Verzekering

Zoals de vrijmoedigheid tot het aangaan slechts is te ontlelen aan het nodigende Woord, zo moet men ook de verzekering aan het avondmaal van het bij de tekenen gevoegde en in de tekenen bekrachtigde Woord verwachten. Op de vraag of het noodzakelijk is dat men bij het genieten van brood en wijn bijzondere gewaarwordingen heeft, antwoordt Kohlbrugge: 'Het gezonde geloof houdt zich aan het Woord, de werking openbaart zich daarna, in tijd van nood'²⁶². Hoe hoog wij hem ook hoorden opgeven van de gemeenschapstichtende werking van de Heilige Geest, kennelijk behoeft deze tijdens het communiceren niet met bijzondere ontroering gepaard te gaan. Niet dat zij uitgesloten is, maar zij is niet onontbeerlijk ²⁶³. Het geloof dient daar ook niet op uit te zijn, maar zich tevreden te stellen met Woord en teken. Men moet niets bijzonders van de hemel verwachten, maar aan de tekenen van brood en wijn aflezen wat de Heere zegt en verzegelt ²⁶⁴. De Geest verzekert ons dus door het Woord. Met dit Woord bedoelt Kohlbrugge zowel de sprake die er van de tekenen zelf uitgaat als de woorden die de Heere eraan toevoegt. Hij merkt namelijk op: wie verlangt naar verzekering van zijn deelgenootschap aan Christus en naar de leiding van Zijn Geest, die vergenoege zich met brood en beker, als 'onderpand en zegel van wat gij gaarne weten moogt', en die gelove het Woord en de belofte van Christus, waarin Hij ons verklaart: 'Ik geef u en heb u gegeven Mijn vlees (...) en bloed (...) tot vergeving van al uw zonden. Gij zijt eeuwig Mijn'²⁶⁵.

Samenvatting

Wij vatten samen. Aan het avondmaal onderhoudt en bekrachtigt de Heilige Geest het zwakke geloof in de gemeenschap met Christus en met de medegelovigen. Hij doet dit op twee onafscheidelijk aan elkaar gehechte manieren. Enerzijds door het bij de tekenen gevoegde beloftewoord, anderzijds door de tekenen van brood en wijn zelf, waarvan de nuttiging ons op zintuiglijke wijze vergewist van ons geestelijke deelgenootschap aan Christus. De waardigheid, de vrijmoedigheid en de verzekering ontleent de avondmaalganger niet aan zichzelf, maar aan het Woord en het teken van Christus.

²⁶² *Erläuternde*, 143; vgl. *Brieven-Helbig*, 128, 130.

²⁶³ Hoe Kohlbrugge zelf de avondmaalsviering kan ervaren, blijkt uit twee brieven die hij schrijft aan J. Wichelhaus. De ene is gedateerd 24 jan. 1849, waarin hij vertelt dat hij vlak voor het Kerstfeest met een avondmaalsbediening en ettelijke preekbeurten in het vooruitzicht, in een diepe depressie verkeerde, en het niet verder bracht dan een smeekgebed. Zijn gebed werd verhoord. 'En nog vandaag weet heel de gemeente en ook ik te verhalen van het overgoten zijn, waarmee zo velen en ook ik (...) overgoten werden' (*Briefe-Wichelhaus*, 72). De andere brief is gedateerd 29 juli 1856: 'Op de 27e was het bediening van het heilig avondmaal onder veel strijd, maar desondanks omgord met het "nochtans" ' (id., 141).

²⁶⁴ *Heidelberger*, 361 - A. Z. 3, 58 -. Vgl. *Passions 1*, 40 - *Lijdens*, 63 -, waar hij zegt dat 'mystische Betrachtungen' aan het avondmaal slechts dienen tot verleiding en strijd.

²⁶⁵ *Ib.* - A. Z. 3, 57v. -. Vgl. A. Z. 10, 211v.

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

2.a. Luther

Op diverse momenten beweegt Kohlbrugge zich met zijn avondmaalsonderricht in het spoor van Luther. Dat hij diens aan de consubstantiatieleer verwante opvatting²⁶⁶ afwijst, doet daar niets van af. Zijn geloofsbeleving ligt ook rond het avondmaal vlak bij die van Luther.

In de eerste plaats wijzen wij op de beslissende betekenis van het *beloftewoord*. De elementen van het avondmaal, vindt Luther, baten ons in zichzelf niet, maar zij moeten 'ynn das Wort gefasset und uns gereicht werden'²⁶⁷. Vanwege de innige relatie Woord-geloof kan Luther het ook zo zeggen: waar geen geloof is, daar doet het sacrament ons geen nut. Waar het geloof wél is, daar is het steeds op de *promissio* (belofte) betrokken²⁶⁸. De instellingswoorden noemt Luther *verba testamenti*, testamentaire beloften²⁶⁹. Het sacrament geeft de mens een waarteken, zegel en onderpand bij de belofte, om zijn geloof te 'dienen und reizen'²⁷⁰. 'Es ligt alles an den Worten diszes sacraments, die Christus sagt'²⁷¹. Luther kan het sacrament zelfs eenvoudig als het Evangelie aanmerken: 'da finde ich das wort, das mir solche erworbene vorgebung am creutz austeilt'²⁷².

In de tweede plaats treft ons een overeenkomst inzake de aard van de avondmaals-gemeenschap. Het avondmaal is 'Sakrament der Liebe', maaltijd van *communio*²⁷³. Ook Luther gaat niet voorbij aan de tweevoudige dimensie van deze *communio*, namelijk een verticale en een horizontale. In het avondmaal ontvangen wij 'eyn gewisz zeychen diszer gemeynschafft und eynleybung mit Christo und allen heyligen'²⁷⁴. Wij worden zo door het geloof 'einen kuchen' met Christus²⁷⁵. Christus en ik worden 'in ein ander gebacken', zodat mijn zonden en dood de Zijne worden, en Zijn gerechtigheid en leven de mijne. Hij spreekt ook hier van de vrolijke ruil, die hij ditmaal

²⁶⁶ Luther zelf gebruikt deze term niet, maar dikwijls dient zij als aanduiding van zijn avondmaalsleer. Zie K. Exalto, 'Het avondmaal bij Luther', in W. van 't Spijker e.a. (red.), *Bij brood en beker*, 132; M. Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis*, 99. Volgens G.P. Hartveld, *Verum Corpus*, 29v., sympathiseert Luther slechts in de beginperiode van zijn ontwikkeling met de consubstantiatieleer en laat hij deze later vallen ten gunste van de retorische stijlfiguur van de synecdoche (de aanduiding van het geheel door een gedeelte daarvan). U. Kühn, 'Luthers Zeugnis vom Abendmahl in Unterweisung, Vermahnung und Beratung', in H. Junghans (Hrsg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, 142, wijst er echter op dat Luther ook geheel kan afzien van de poging om de aard van Christus' presentie met behulp van retorische of filosofische illustraties te adstrueren. Vgl. ook C.W. Mönnich en G.C. van Niftrik, *Hervormd-Luthers gesprek over het avondmaal*, 100.

²⁶⁷ *WA* 30 I, 225. Vgl. A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, 239, 242.

²⁶⁸ H.J. Iwand, o.c., 260, 267f. Vgl. A. Adam, o.c., 244f.

²⁶⁹ V. Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, 66f. Vgl. H. Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*, 25-29; G. P. Hartveld, o.c., 31; H. Bornkamm, *Martin Luther in der Mitte seines Lebens*, 445; K. Exalto, o.c., 121.

²⁷⁰ *WA* 2, 686.

²⁷¹ *WA* 6, 360. Vgl. het citaat van W. von Loewenich, *Martin Luther. Der Mann und das Werk*, 291: 'Essen und Trinken tuts freilich nicht, sondern die Worte, so da stehen: Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden. Diese Worte sind neben dem leiblichen Essen und Trinken das Hauptstück im Sakrament, und wer denselben Worten glaubet, der hat was sie sagen und wie sie lauten, nämlich Vergebung der Sünden'; vgl. id., 283.

²⁷² *WA* 18, 204. Vgl. E. Seeberg, *Luthers Theologie* II, 333; O. Bayer, *Promissio*, 252f.; B. Rothen, *Die Klarheit der Schrift*, 235.

²⁷³ P. Althaus, o.c., 319. Vgl. K. Exalto, o.c., 111v.; A. Adam, o.c., 239.

²⁷⁴ *WA* 2, 743. Vgl. E. Seeberg o.c., 321f.

²⁷⁵ *WA* 17 II, 441.

omschrijft als de *commutatio felicissima* 276. Met het beeld van het tot 'ein kuchen werden' duidt Luther eveneens de onderlinge gemeenschap van de gelovigen aan 277. Zoals korrels die tot brood gebakken zijn hun eigen vorm verliezen, zo dienen ook wij bereid te zijn in Christus en in Zijn gemeente onszelf te verliezen 278.

Ten derde vestigen wij de aandacht op de gedachte dat het avondmaal een *dank-offer* is. In het avondmaal eren wij God. Daar prijzen en danken wij Hem voor Zijn genade 279. Al gebruikt Kohlbrugge de formulering dankoffer niet, het element van lof en dank komt met name in *Die Lehre des Heils* duidelijk tot uitdrukking 280.

Ten vierde valt het op dat ook Luther het avondmaal *artsenij* noemt 281. Het is geen schadelijk ding waarvoor men moet weglopen, maar een heilzaam en troostrijk medicijn 282.

Dit leidt ons naar de vijfde parallel. Ook Luther doet een krachtige oproep om met *vrijmoedigheid* ten avondmaal te gaan. Rome had van de genadevolle en vertroostende Christus een ongenaakbare majesteit gemaakt. Van deze voorstelling was Luther bevrijd 283. Aan de avondmaalstafel hoort hij in de vriendelijke woorden "Voor u gegeven, voor u vergoten" een belofte die ons 'allerhevigst moet prikkelen en drijven' 284.

De zesde analogie hangt direct met de vorige samen en betreft de *waardigheid*. Men moet het avondmaal niet schuwen vanwege een gevoel van onwaardigheid. Integendeel. 'Wenn du die notdurfft sihest und fulest, So bistu wirdig und geschickt gnug, Denn er hats uns nicht zur giff odder ungnaden, sondern zu trost und heil eingesetzt' 285. Besef van onwaardigheid is niet verkeerd, als het maar daarin tot uitdrukking komt dat wij dankbaar de erfenis aannemen en de erflater roemen 286. Er is een onwaardigheid die de toegang tot de maaltijd verspert, namelijk de houding die 'freche und wilde leute' erop na houden 287. Want wat zou het avondmaal voor nut kunnen hebben, als wij zelfverzekerd leven en niet gevoelen dat wij het nodig hebben 288? Graag citeert Luther een uitspraak van Augustinus: 'Deze spijs zoekt naar een hongerige ziel, maar een volle en verzadigde ziel die haar niet nodig heeft, ontvlucht zij' 289.

276 *WA* 17 I, 175.

277 *WA* 30 I, 26. Vgl. H.J. Iwand, o.c., 265f.

278 Ib. Vgl. K. Exalto, o.c., 113. Vgl. H.J. Iwand, o.c., 267; F.T. Bos, 'Luthers "Uiteenzetting over het hoogwaardig sacrament van het heilige ware lichaam van Christus", 1519', in J.T. Bakker en J.P. Boendermaker (red.), *Luther na 500 jaar*, 72.

279 *WA* 30 II, 623: *sacrificium laudis et orationis*.

280 Fr. 365-367.

281 *WA* 30 I, 230. De beeldspraak dateert al uit de vroege kerk. Bijv. Ignatius (overleden 110) noemt het avondmaal 'het geneesmiddel tot onsterfelijkheid, tegengif tegen de dood'. Zie F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*; A.F.J. Klijn, *Apostolische vaders I*, 86; A. Heilmann (Hrsg.), *Texte der Kirchenväter IV*, 279.

282 K. Exalto, o.c., 148.

283 Id., 116.

284 Id., 141.

285 *WA* 30 II, 622.

286 V. Vajta, o.c., 69.

287 *WA* 30 I, 229.

288 K. Exalto, o.c., 114. Vgl. E. Seeberg, o.c., 377, die in dit kader herinnert aan het ironische woord van Luther, dat wie van zichzelf gelooft dat hij zonder zonde is, de klok moet laten luiden en moet laten omroepen: 'Hie gehet daher ein newer heilige uber alle heiligen, der keine sunde fulet noch hat'.

289 Ib.

Gevoel van eigenwaarde en zelfgenoegzaamheid maken ons het avondmaal dus onwaardig. Gevoel van onwaardigheid en behoefte aan Christus maken ons het daarentegen waardig. Overigens weet Luther wel hoe dit onwaardigheidsbesef de gelovige kan hinderen. Hij geeft de raad om meer op Christus en Zijn Woord te zien dan op eigen bezwaren²⁹⁰. 'Bent u beladen en voelt u uw zwakheid, kom dan met een vrolijk hart en laat u verkwikken, troosten en sterken. Want als u wilt wachten tot u dit alles kwijt bent en u rein en waardig tot het avondmaal komt, dan moet u voor eeuwig wegblijven'²⁹¹. Ook worden wij aan Kohlbrugge herinnerd, wanneer wij Luther horen ingaan op het bezwaar dat de zonde niet eens wordt gevoeld. In soortgelijke geest als later Kohlbrugge met dit bezwaar omgaat - die het advies geeft om dan toe te treden 'zonder dat men een verbroken hart gevoelt' - verklaart Luther: 'Hoe minder ge van uw zonden en gebreken gevoelt, des te meer reden hebt ge om te komen en hulp en medicijn te zoeken'²⁹². Die geen zondebesef denken nodig te hebben, verspert hij dus de weg, maar die het graag zouden willen hebben, zonder het te kunnen vinden, nodigt hij met des te meer klem. K. Exalto concludeert: 'Men bemerkt, Luther heeft de avondmaalsvrees niet met een handgebaar weggewuifd, hij is op de bezwaren ingegaan. Maar zijn onderwijs en vermaan waren positief gericht op deelname aan het avondmaal. Hij heeft zelf ernst gemaakt met wat hij elders de taak van de prediker heeft genoemd, nl. het trekken en lokken van de mensen tot het sacrament'²⁹³.

Als laatste en zevende punt van overeenkomst noemen wij de notie, dat het avondmaal ons bij uitstek in de *aanvechting* ten goede komt. Wij hebben, omdat wij in gestadige strijd verkeren, deze maaltijd nodig tot onze troost²⁹⁴, als onderstand in het gevecht met de twijfel²⁹⁵.

Naast de overeenstemming is er echter ook sprake van *verschil*. Wij wijzen op drie facetten. In de eerste plaats varieert de invulling van de *praesentia realis*. Over de werkelijkheid van Christus' tegenwoordigheid als zodanig heerst geen verschil. Wel over de vraag van welke aard zij is. Luther hecht aan Christus' lichamelijke presentie in de elementen. Voor Kohlbrugge is deze tegenwoordigheid niet minder wezenlijk, maar van louter geestelijke aard. Wanneer Iwands interpretatie van Luthers gevoelens juist is, valt het verschil evenwel minder groot uit dan het lijkt. Hij acht het een misverstand, te denken dat 'Luther meinte und die Ansicht verträte, dasz Gott oder Christus sich im Abendmahl ans Brot gebunden hätten. Das Verhältnis der Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi ist bestimmt durch das *verbum*'. Luther weet volgens Iwand van een *praesentia realis* in brood en wijn niet, wanneer het Woord wordt weggenomen. Het gaat Luther louter hierom, dat het *Woord* zegt: "Dat is mijn lichaam". Waaraan Iwand verbindt: 'Mit anderen Worten: dieses *est* ist konstituiert durch das *verbum*, es ist nicht einfach konstituiert durch den Tatbestand. Es bleiben also Wort Gottes und Glaube auch in Luthers Abendmahlslehre das Wichtigste'²⁹⁶.

²⁹⁰ Id., 123, 141.

²⁹¹ Id., 143.

²⁹² Ib.

²⁹³ Id., 145.

²⁹⁴ *WA* 30 I, 225.

²⁹⁵ P. Althaus, o.c., 298. Vgl. K. Exalto, o.c., 112.

²⁹⁶ H.J. Iwand, o.c., 273. Vgl. K. Jäger, *Luthers religiöses Interesse an seiner Lehre von der Realpräsenz*, 16f.; H. Grass, o.c., 37, 86-101 (heel het aan Luther gewijde onderdeel - 17-192 - van Grass' studie is voor Luthers opvatting over de *praesentia realis* trouwens van groot belang); M. Lienhard, o.c., 146-184; P. Althaus, o.c., 326-338, inz. 336;

Kohlbrugge deelt Luthers verknochtheid aan de *praesentia realis*. Hij duidt deze echter graag pneumatologisch. Maar wanneer wij ons herinneren hoezeer hij 'het gezonde geloof' hierbij aan het Woord gebonden weet, en bedenken hoe nauw de relatie van Geest en Woord voor hem is, valt te zeggen dat hij vlak naast Luther staat: Woord en geloof geven voor beiden de doorslag. De wegen gaan evenwel uiteen, wanneer Luther - via zijn ubiquiteitsleer en zijn opvatting over de *communicatio idiomatum* - toch ook de gedachte verdedigt, dat Christus lichamelijk in brood en wijn aanwezig is. Kohlbrugge kiest met beslistheid voor Calvijns pneumatologische benadering, waarop wij aanstonds nader ingaan ²⁹⁷.

Het tweede betreft een accentverschil. Als wij het goed zien, heeft Luther rond de avondmaalsgang de betekenis van het geloof sterker geprofileerd dan Kohlbrugge. Niet dat Kohlbrugge het geloof bagatelliseert, maar hij zet het accent minder zwaar aan. Verklaarbaar is Luthers articulatie vanuit zijn antiroomse positie. In de polemiek met de *opere ex operato*-gedachte ²⁹⁸ houdt hij staande, dat wie niet gelooft ook geen baat heeft bij het sacrament. Wij vergeten intussen niet dat hem dit niet belet om ook de allerzwakste gelovige de hand te reiken. Onze indruk is dat Kohlbrugge op dit laatste nog meer gespist is.

In de derde plaats komt het ons voor dat de aandacht voor de zelfbeproeving bij Luther nauwelijks een afzonderlijk thema vormt. Kohlbrugge heeft de thematisering daarvan formeel meer met de Nadere Reformatie dan met Luther gemeen. In de invulling die Kohlbrugge eraan geeft vallen echter wel typisch Lutherse accenten.

Wij concluderen dat zich tussen Luther en Kohlbrugge in dogmatisch opzicht een moment van verschil voordoet betreffende de visie op de aard van Christus' tegenwoordigheid, maar dat er in pastoraal opzicht overwegend sprake is van nabijheid.

2.b. Calvijn

Wij begeven ons nu tot de vraag hoe Kohlbrugge's avondmaalsonderricht zich verhoudt tot dat van Calvijn. Bij enkele aspecten willen wij de vinger leggen.

In de eerste plaats heerst er, zoals impliciet al is aangegeven, grote overeenkomst met Calvijn rond de invulling van de *praesentia realis*. Calvijn is evenals Luther sterk geïnteresseerd in de realiteit van Christus' aanwezigheid in het avondmaal. Maar deze is volgens hem beslist niet van lichamelijke aard. Tegenover Luthers ubiquiteitsleer houdt hij het erop, dat Christus' lichaam in de hemel en niet op aarde is, een opvatting die door de lutherse theologen als het *extra-calvinisticum* werd betiteld ²⁹⁹. Kohlbrugge staat zoals wij zagen uitdrukkelijk aan Calvijns kant ³⁰⁰.

A. Adam, o.c., 246. W. von Loewenich, o.c., 291, merkt op: 'Luther klammert sich wie ein Ertrinkender an die Worte seines Heilands, so wie sie dastehen'. Ook B. Rothen, o.c., 106f., onderstreept dat het Luther gaat 'um den Text und seinen Wortsinn, der immer geheimnisvoll und "unverständlich" bleibt', en hij citeert: 'Wie aber das zugehe oder wie er im Brot sei, wissen wir nicht, sollens auch nicht wissen. Gottes Wort sollen wir glauben und ihm nicht Weise noch Masz setzen. Brot sehen wir mit den Augen, aber mit den Ohren, dasz der Leib da sei'.

²⁹⁷ Vgl. J. Koopmans, *Het oudkerkelijk dogma in de Reformatie, bepaaldelijk bij Calvijn*, 68v.v.; W.F. Dankbaar, o.c., 160-162, 180-186; G.C. Berkouwer, *De Persoon van Christus*, 58, 72v., 233v.; van dezelfde, *Het werk van Christus*, 256-263; van dezelfde, *De sacramenten*, 296 v.v.

²⁹⁸ A. Adam, o.c., 240. Vgl. Th.L. Haitjema, *Het erfgoed der Hervorming*, 109; H.G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, 279.

²⁹⁹ A. Adam, o.c., 354. Vgl. C.W. Mönnich en G.C. van Niftrik, o.c., 146v.

³⁰⁰ Vgl. ook F. Thiele, o.c., 276.

Tegelijk echter verzet Calvijn zich, zoals ook Kohlbrugge doet, tegen de zwingliaanse versymbolisering en vervluchtiging van Christus' presentie ³⁰¹. Volgens Calvijn is er in het avondmaal wel degelijk sprake van een reële gemeenschap met Christus, in dezer voege dat Christus 'ons de eigen substantie van Zijn lichaam en bloed' schenkt, 'opdat wij Hem geheel zouden bezitten [possedions pleinement] en, Hem bezittende, gemeenschap [compagnie] zouden hebben aan al Zijn goederen'³⁰². Maar hij noemt deze substantie van Christus' vlees en bloed dan wel een geestelijke substantie ³⁰³. Hiermee bedoelt hij niet de vereniging met Christus' lichaam af te zwakken, maar aan te geven dat deze gemeenschap door de Heilige Geest tot stand komt. 'De band van die vereniging is de Geest van Christus (...), en als het ware een kanaal, waardoor al wat Christus Zelf is en heeft, tot ons gevoerd wordt'³⁰⁴. Daarmee is tevens gezegd dat zij zaak van *geloof* is ³⁰⁵. Zij komt door Geest en geloof tot stand, maar is dan toch voluit gemeenschap met Christus' lichaam en bloed ³⁰⁶. De zichtbare tekenen, terwille van onze zwakheid gegeven, zijn terdege met Christus' waarheid en substantie verbonden ³⁰⁷. Deze zijn niet in de tekenen ingesloten, maar worden tegelijk met de tekenen geschonken ³⁰⁸. Wij bezitten Christus niet alleen wanneer wij geloven dat Hij voor ons geofferd is, 'maar ook wanneer Hij in ons woont, wanneer Hij één met ons is, wanneer wij leden van Zijn vlees zijn, kortom, wanneer wij om zo te zeggen met Hem tot één leven en substantie samengroeien (...). Want Jezus Christus biedt ons niet slechts de weldaad van Zijn dood en Zijn opstanding aan, maar ook Zijn eigen lichaam, waarmee Hij geleden heeft en opgestaan is. Bijgevolg wordt ons het lichaam van Christus in het avondmaal *realiter*, zoals men zegt, dat betekent, waarachtig [*vere*] gegeven, om een heilbrengende spijze voor onze zielen te zijn'³⁰⁹.

Deze gemeenschap met Christus ontspringt niet aan het avondmaal. Zij is er zodra wij door Woord en Geest geloven. Het sacrament echter is ons gegeven om ons voort-

³⁰¹ W. Balke, 'Het avondmaal bij Calvijn', in *Bij brood en beker*, 198.

³⁰² O S I, 519 (De la Cene). Vgl. W.F. Dankbaar, o.c., 189. Zie inzake de aard van de *communio*, inz. G.P. Hartveld, o.c., 89-98. Wij gaan hier niet in op Calvijns brede en diepe uitwerking van deze kwestie. Wij beperken ons tot enkele hoofdlijnen die i.v.m. de vergelijking met Kohlbrugge relevant zijn.

³⁰³ Zie W.F. Dankbaar, o.c., 190.

³⁰⁴ O S V, 355v. (Inst. IV, 17, 12). Vgl. H. Bavinck, 'Calvijn's leer over het avondmaal', in *Kennis en leven*, 178; A. Adam, o.c., 354; W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 269; W. van 't Spijker, *Luther en Calvijn*, 38v. W. van 't Spijker, 'Die Fransman...' - *Calvijn in 1536*, 51, schrijft: 'De vraag is (sc. voor Calvijn) niet meer in de eerste plaats, hoe wij ons de werkelijke tegenwoordigheid van Christus hebben in te denken, hetzij op Lutherse, hetzij op Zwingliaanse wijze. Maar de vraag is hoe wij gemeenschap hebben met Christus zelf.

³⁰⁵ Zie W.F. Dankbaar, o.c., 53v.

³⁰⁶ O S V, 356 (Inst. IV, 17, 12). Vgl. F. Wendel, o.c., 296.

³⁰⁷ O S I, 509. Vgl. G.P. Hartveld, o.c., 85v.; H.A. Oberman, 'Die "Extra"-Dimension in der Theologie Calvins', in *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, 262ff.

³⁰⁸ Ib.: '(...) la substance interieure du Sacrement est conioincte avec les signes visibles'.

³⁰⁹ C O 49, 487 (comm. 1 Kor. 11:24). Elders (O S I, 142v.) ontkent Calvijn evenwel dat ons de substantie van Christus' lichaam in die zin zou worden gegeven, dat het hierbij om Zijn werkelijk en natuurlijk lichaam [*verum et naturale corpus*] zou gaan; wat ons geschonken wordt, zijn 'al de weldaden [*beneficia*] die Christus ons in Zijn lichaam aanbiedt'. Enerzijds denkt hij zich de Christusgemeenschap zeer reëel, anderzijds wil hij zich hoeden voor materialisering. Vgl. F. Wendel, o.c., 303f.; G.P. Hartveld, o.c., 76v.v.; 119-123. Hartvelds betoog loopt uit op de volgende conclusie: 'Calvijn kan zeggen dat wij gevoed worden met de substantia corporis, ook al zullen wij er goed aan doen te bedenken dat deze formulering afwisselt met die andere, dat de gelovigen de *vigor*, de *virtus e substantia* ontvangen. In elk geval lijkt ons duidelijk, dat Calvijn het woord *substantia* noodzakelijk heeft geacht ter precisering van zijn opvattingen. Tevens willen wij vaststellen dat er een soort *pendelbeweging* blijkt te zijn, van de substantia náár de *virtus* (*vigor*) e substantia, en omgekeerd' (vgl. id., 126, 136). Vgl. ook H. Grass, o.c., 248ff.; G.C. Berkouwer, *De sacramenten*, 306v.

durend in het geloof te laten groeien en ons daarin te sterken, door de verborgen en wondere kracht van de Heilige Geest, Die Christus in ons doet wonen en ons Zijn leven en kracht deelachtig maakt ³¹⁰. In Zijn goederen geeft Christus Zichzelf, en wel zo volledig 'dat wij al wat van Hem is, het onze mogen noemen'. Calvin noemt dit, naar analogie van Luther, de 'wonderbare verwisseling' [*mirifica commutatio*], waarbij Christus het onze overnam - sterfelijkheid, armoe, ongerechtigheid -, om ons het Zijne te schenken - onsterfelijkheid, rijkdom, gerechtigheid - ³¹¹. Het valt niet moeilijk om Kohlbrugge's diepe verwantschap met deze Calvinse noties te onderkennen ³¹². Zelf getuigt Kohlbrugge dat, toen hem Calvin in handen kwam, hij deze las 'met alle overeenstemming des harten over de sacramenten' ³¹³. Ook de nadruk op het tweedimensionale karakter van de avondmaalsgemeenschap - verticaal en horizontaal - verbindt Kohlbrugge met Calvin. Het deelgenootschap aan Christus impliceert volgens Calvin 'dat ook wij door zulk een gemeenschap allen tot één lichaam samengroeien' ³¹⁴. En wanneer hij in dit verband het avondmaal, naar een uitdrukking van Augustinus, een *charitatis vinculum* (liefdesband) noemt ³¹⁵, lijkt dat veel op Kohlbrugge's 'verbindingsmiddel'.

Het tweede waarin Kohlbrugge aan Calvin herinnert is zijn articulatie van de beslissende betekenis van het *beloftewoord* in het avondmaal. Luther, Calvin en Kohlbrugge doen in dit opzicht niet voor elkaar onder. Calvin zegt: 'Nooit is een sacrament zonder voorafgaande belofte, maar het wordt daaraan veeleer als een aanhangsel [*appendix*] toegevoegd, met de bedoeling dat het de belofte zelf bevestigt en verzegelt en haar voor ons sterker betuigt maakt' ³¹⁶. Op zichzelf genomen, zonder het Woord, zijn de sacramenten niets [*nihil sunt*] ³¹⁷. Tegelijk is hiermee de onmisbare rol van het *geloof* aangegeven. Het sacrament heeft alleen door het geloof in de belofte zijn heilzame werking ³¹⁸.

De kwestie rijst hier, waarin het avondmaal zich voor Calvin onderscheidt van het Woord. Deze vraag is door diverse Calvinisten verschillend beantwoord. G.P. Hartveld ziet aanleiding om te spreken van een *plus* van het avondmaal ten opzichte van het Woord. Aan dit plus geeft hij niet slechts een kwantitatieve, maar ook een kwalitatieve invulling. Tijdens het avondmaal gaat het om meer dan de gemeenschap met Christus' schatten en gaven, het gaat er vooral om de gemeenschap met Christus Zelf, met Zijn eigen lichaam en bloed. 'Eten is meer dan geloven', zo interpreteert

³¹⁰ CO 49, 802 (Serm. 1 Kor. 11:23-26). Vgl. W. Kolffhaus, *Christusgemeenschap*, 117; W.F. Dankbaar, o.c., 53. G.P. Hartveld, o.c., 92v., merkt op dat Calvin zoekt naar woorden om de gemeenschap met Christus Zelf te formuleren. Het is een gemeenschap die meer is dan een "relationele" aangelegenheid; het is een *arcana communio*. Zie OS V, 349 (Inst. IV, 17, 7): 'Indien men tenminste een zo grote verborgenheid [*mysterium*] in woorden kan uitdrukken, waarvan ik zie dat ik haar met mijn verstand niet eens genoegzaam begrijp, en ik beken dit gaarne, opdat niemand haar verhevenheid afmete naar de geringe maat van mijn kinderlijkheid'. Vgl. W. van 't Spijker, ' "Extra nos" en "in nobis" bij Calvin in pneumatologisch licht', in *Th. Ref. XXXI* (1988) 284v.

³¹¹ OS V, 343 (Inst. IV, 17, 2).

³¹² Wanneer F. Wendel, o.c., 315, opmerkt dat het bij Calvin niet duidelijk is, hoe hij enerzijds zo hecht aan het auteurschap van de *Geest* bij de Christusgemeenschap, en anderzijds toch ook aan de gemeenschap met de substantie van Christus' *lichaam*, geldt deze zelfde spanning ook Kohlbrugge.

³¹³ *Het lidmaatschap*, 44. Hij voegt eraan toe: 'gelijk ook Gaspar Olevianus en anderen'.

³¹⁴ CO 51, 225 (comm. Ef. 5:29).

³¹⁵ OS V, 403 (Inst. IV, 17, 38).

³¹⁶ OSI, 118 (Inst. 1536). Vgl. G.P. Hartveld, o.c., 192; C.W. Mönnich en G.C. van Niftrik, o.c., 164-167.

³¹⁷ OS V, 262 (Inst. IV, 14, 5).

³¹⁸ CO 9, 22. Vgl. F. Wendel, o.c., 298f.; W. Balke, o.c., 210.

Hartveld Calvijns gevoelen ³¹⁹.

Het is echter zeer de vraag of deze interpretatie spoort met de hoofdlijn van Calvijns visie. Hij laat deze geestelijke gemeenschap met Christus' lichaam en bloed immers al ontspringen aan het Woord, zoals wij zagen. Heel duidelijk komt dit ook naar voren in de *Catechismus van Genève*. Op de vraag wat wij in het avondmaal meer [*amplius*] hebben dan in het Evangelie, antwoordt hij: 'Dat deze gemeenschap (met Christus) nog verder bevestigd worde in ons en als het ware vastgesteld. Want hoezeer Jezus Christus ons werkelijk medegedeeld wordt zowel in de doop als door het Evangelie, dit blijft altijd gedeeltelijk en is nooit volledig'³²⁰. Van een kwalitatief verschil is hier geen sprake. Aannemelijker komt ons dan ook de conclusie van W.F. Dankbaar voor, die Calvijns gevoelen zo op formule brengt: Woord en sacrament zijn niet identiek, maar onderscheiden. Het één is niet ondergeschikt aan het ander, maar zij zijn nevengeschied ³²¹. Het sacrament vult de werkzaamheid van het Woord aan; het blijft zijn waardigheid aan het Woord ontleen. Het sacrament heeft dezelfde zaak tot inhoud als het Woord; het laatste wordt door het eerste bekrachtigd ³²². Wanneer deze Calvijnterpretatie correct is, mag van Kohlbrugge's opvatting worden gezegd dat deze zich nauw bij die van Calvijn aansluit.

Het derde moment waarop wij attenderen, is dat ook bij Calvijn het avondmaal een *geneesmiddel* [*pharmacum*] voor de zieken heet ³²³.

Als vierde analogie wijzen wij op de *eschatologische* trek in Calvijns avondmaalsopvatting. Aan het avondmaal worden wij, aldus Calvijn, gevoed 'tot de ware en gelukzalige onsterfelijkheid'³²⁴.

Ten vijfde treft ons de overeenkomstige manier waarop Calvijn gewag maakt van de *waardigheid* [*dignitas*] om aan het avondmaal deel te nemen. Evenals bij Kohlbrugge ontmoeten wij bij Calvijn de gedachte - die ook in Luthers avondmaalspastoraat nadrukkelijk naar voren komt -, dat een waardig avondmaalsgebruik gepaard gaat met een besef van eigen onwaardigheid. Geloof en zelfmishagen gaan hand in hand. Het leven in Christus zoeken, impliceert de erkenning dat wij in onszelf dood zijn [*mortz en nous*]. Als wij achten dat heel ons geluk gelegen is in Zijn genade, is het noodzakelijk dat wij weten hoe groot onze ellende [*misere*] is zónder die genade ³²⁵. Wie honger lijdt, die vindt voeding aan deze maaltijd ³²⁶. Wat het rechte avondmaalsgebruik in de weg staat, is wel onachtzaamheid of slordigheid [*mepris ou nonchalance*] ³²⁷, maar niet een besef van onwaardigheid. Dit laatste is juist inherent

³¹⁹ Hartveld, o.c., 136. Evenzo A.D.R. Polman, *Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis IV*, 233.

³²⁰ *O S II*, 139 (vert. J.N. Bakhuizen van den Brink, *De Belijdenisgeschriften*, 234).

³²¹ Dankbaar, o.c., 30. Hij citeert *O S V*, 271v. (*Inst. IV*, 14, 14): 'Hij bedriegt zich, die meent dat hem door de sacramenten iets meer wordt toegebracht dan hetgeen hem door Gods Woord wordt aangeboden en wat hij met een waar geloof aanneemt'. Voorts attendeert hij erop dat Calvijn 'onder bepaalde omstandigheden niettemin aan de prediking een hogere waarde wil toekennen dan aan het sacrament'.

³²² Id., 32. Zo ook H. Bavinck, 'Calvijn's leer over het avondmaal', in o.c., 170; W. Kolffhaus, *Christusgemeenschap*, 118; vooral W. Krusche, o.c., 269-272. Vgl. G.C. Berkouwer, *De sacramenten*, 305.

³²³ *O S V*, 407 (*Inst. IV*, 17, 42). Vgl. *O S I*, 515: 'c'est un remede'. Zie ook W.F. Dankbaar, o.c., 192; W. Balke o.c., 190.

³²⁴ *O S V*, 342 (*Inst. IV*, 17, 1).

³²⁵ *O S I*, 512.

³²⁶ Ib.

³²⁷ Id., 511. Vgl. J.-D. Benoit, *Calvijn als zielszorger*, 153v.: 'Men kan deze bezorgdheid om de tucht beter verstaan, als men zich in gedachten verplaatst naar de tijd, toen deze nog zo pas onstane kerken samengesteld waren uit gelovigen afkomstig uit de roomse kerk, die gewoon waren, al was 't vaak uit bijgeloof, hun Pasen te houden. Iedereen

aan het oprechte geloof. Dit geloof is vereist. Maar dan toch weer niet in die mate dat een volkomen vertrouwen en volkomen boetvaardigheid worden verlangd, alsof allen die dit missen, zouden uitgesloten worden. Dat noemt Calvijn een verderfelijke [perilleuse] manier van onderricht, want zodoende zouden allen uitgesloten zijn, zonder enige uitzondering ³²⁸. De enige en beste waardigheid die wij God kunnen aanbrenge, is dat wij Hem onze geringheid en onwaardigheid aanbieden. Wij komen als armen tot de milddadige Gever, als zieken tot de Heelmeester, als zondaren tot de Auteur van de gerechtigheid, als doden tot Hem Die levend maakt. De waardigheid die ons door God bevolen wordt, is voornamelijk gelegen in het geloof, dat alles in Christus en niets in onszelf plaatst. Het avondmaal is niet ingesteld voor volmaakt, maar voor zwakken en krachtelozen [*infirmis ac debilibus*] ³²⁹. Gods kinderen hebben zo'n zwak geloof, dat zij altijd moeten bidden dat de Heere hun ongelovigheid te hulp komt ³³⁰. Dit besef mag ons niet verhinderen om toe te treden, mits wij midden in onze zwakheden ongeveinsd gevoelen dat wij hopen op ons heil in Christus en wij begeren te leven volgens het Evangelie ³³¹.

Het laatstgenoemde aspect van overeenkomst brengt ons meteen op enkele *accent-verschillen*. Wij menen dat Kohlbrugge verder gaat dan Calvijn inzake de *nodiging* van hen die aangevochten worden door het besef van onwaardigheid. Calvijn stelt de tafel weliswaar open voor de zwakke gelovige die bidt om van zijn ongelovigheid bevrijd te worden, maar plaatst daar toch een kanttekening bij: mits hij oprecht gevoelt dat hij hoopt op Christus' heil. Kohlbrugge durft aan het adres van de aangevochten mens ook dit laatste voorbehoud achterwege te laten, en vermijdt op deze manier radicaal dat de mens toch weer enige vrijmoedigheid zou putten uit de oprechtheid van zijn gevoelens. Hij nodigt mensen die op het tegendeel stuiten. Calvijn zegt: om goede trek te hebben is het niet voldoende dat de maag leeg is, maar is het vereist dat die maag goed gesteld is [bien disposé] en in staat is om voedsel te ontvangen - waarmee hij verlangen en brandende ijver bedoelt [desir et zele ardent] - ³³². Hoewel wij ook bij Kohlbrugge dergelijke uitspraken aantreffen, zijn zij bij hem geadresseerd aan de zelfverzekerden, die juist niet om versterking verlegen zitten. Hij schroomt echter anderzijds niet om ook die hongerlijders te nodigen die over de honger heen schijnen te zijn en de rechte heilsbegeerte missen ³³³.

Calvijn vindt dat wij het avondmaal te meer moeten gebruiken, naarmate wij gevoelen dat de kwaal ons drukt ³³⁴. Kohlbrugge vindt dit ook, maar sommeert ook hén te komen die dit gevoel bij zichzelf niet kunnen ontdekken, maar krachtens het Woord nochtans geloven dat zij dit gevoel zouden dienen te hebben. Zij moeten dan eerst maar van de maaltijd proeven, en daarop zal het hongergevoel wel volgen. Dat Kohlbrugge op dit punt een stap verder gaat dan Calvijn, wordt naar ons inzicht

kwam dus communiceren, grove zondaren en gelovigen door elkaar (...). Het was dus wel nodig een soort slagboom op te richten, bedoeld om hen wier gedrag in aperte tegenspraak was met hun christelijke belijdenis, te weren'.

³²⁸ Id., 514.

³²⁹ O S V, 407v. (*Inst.* IV, 17, 42). Vgl. O S I, 511, waar Calvijn uitvalt naar 'les docteurs sophistiques', die de arme gewetens in een zeer gevaarlijke verwarring [perplexité] en verschrikkelijke kwelling [gehenne horrible] hebben gebracht, door 'ik weet niet welk zelfonderzoek [examen] te vereisen', waarbij het onmogelijk is om het tot een goed einde te brengen [venir á bout].

³³⁰ O S I, 514. Vgl. W. Balke, o.c., 189; J.-D. Benoit, o.c., 154v.

³³¹ Ib.

³³² Id., 512v.

³³³ In dit verband herinneren wij mede aan de veelzeggende wijzigingen in zijn avondmaalsformulier.

³³⁴ O S I, 515.

veroorzaakt door zijn historische positie. Wat Calvijn nog in onbevangenheid formuleerde, zonder subjectivistische bedoelingen, heeft in de natijd van de Reformatie een subjectivistische uitwerking gekregen. Voor deze valkuil wil Kohlbrugge de avondmaalganger behoeden.

Het tweede accentverschil - dat met het eerste samenhangt - is dit: Kohlbrugge heeft dunkt ons meer dan Calvijn oog voor de betekenis van het avondmaal in de *aanvechting*. Dit besef ontbreekt bij Calvijn weliswaar niet geheel - ook hem horen wij verklaren dat, als wij in Christus onze rust hebben, wij in onszelf slechts kwelling en onrust [tourment et inquietude] gevoelen ³³⁵ -, maar bij Kohlbrugge krijgt dit facet toch meer nadruk. Dit verbindt hem meer met Luther dan met Calvijn.

Het derde verschil betreft de *heiliging*. Niet in die zin dat Kohlbrugge in tegenstelling tot Calvijn de noodzaak van een heilige levenswandel zou afzwakken. In dit opzicht is hij immers even beslist. Ook hem hoorden wij verzekeren dat avondmaalsbehoefte en een goddeloos gedrag elkaar uitsluiten. Het verschil betreft een ander aspect, namelijk het effect van het avondmaal. Calvijn maakt in dit verband onbeschroomd melding van verbetering en vervolmaking ³³⁶. Kohlbrugge spreekt rond het avondmaal wel van groei in de geloofsgemeenschap met Christus, maar niet van verbetering inzake de heiliging. De reden hiervan lijkt ons opnieuw Kohlbrugge's 19de-eeuwse context. Terwijl Calvijn de vordering in de heiliging strak verstrengeld houdt met de geloofsgemeenschap aan Christus en hij deze vordering dan nog sterk indamt ³³⁷, ontmoet Kohlbrugge een heiligingsstreven waarbij de inbreng van de wedergeboren mens een dominante factor dreigt te worden.

Het vierde verschil is dat naar onze indruk in Calvijns prediking de afzonderlijke behandeling van de zelfbeproeving evenmin voorkomt als bij Luther. Dit betekent evenwel niet dat Calvijn er ook elders aan voorbij zou gaan. Om te beginnen schenkt hij er nadrukkelijk aandacht aan in zijn commentaar op 1 Korinthe 11:28. Voorts valt het op dat hij er ook in de *Institutie* terloops, maar niet onduidelijk op ingaat ³³⁸. Vooral echter zij gewezen op het gegeven, dat de zelfbeproeving een vast bestanddeel vormt in de Geneefse avondmaalsliturgie ³³⁹. Het is bekend dat (onder andere) deze liturgie bouwstof heeft geleverd voor het in Nederland, alsook in Elberfeld in zwang geraakte formulier uit de Palts ³⁴⁰, waarin de zelfbeproeving een voornam plaats inneemt. Indirect gaat de nadrukkelijke aandacht die Kohlbrugge, evenals de Nadere Reformatie, aan deze zaak wijdt dus wellicht terug op Calvijn.

Onze conclusie is dat Kohlbrugge's avondmaalsonderricht dogmatisch gezien het meest aansluit bij dat van Calvijn. Ofschoon er ook qua pastorale benadering belangrijke raakvlakken liggen met Calvijn, overweegt in dit opzicht de affiniteit met Luther.

³³⁵ Id., 512.

³³⁶ F. Wendel, o.c., 314.

³³⁷ Zo bijv. *C O* 51, 186 (comm. Ef.3:16): *Summa itaque piorum in hac vita perfectio est proficiendi studium*.

³³⁸ *O S V*, 405 (*Inst.* IV, 17, 40). Kenmerkend voor Calvijn is de invulling die hij eraan geeft: ieder moet in zichzelf afdalen en overwegen of hij met een innerlijk vertrouwen des harten (*interiore cordis fiducia*) op de door Christus verworven zaligheid steunt. Wij dienen volgens Calvijn dus te onderzoeken of wij innerlijk rusten op wat buiten ons vastligt.

³³⁹ Zie W.F. Dankbaar, o.c., 209.

³⁴⁰ Zie B. Wielenga, *Ons Avondmaalsformulier*, 15v.; W. van 't Spijker, *Zijn verbond en woorden*, 82; van dezelfde, 'Het klassieke avondmaalsformulier', in *Bij brood en beker*, 373.

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

C. Graafland stelt dat het avondmaal in de kerk altijd 'min of meer heeft gefungeerd als een soort thermometer waarvan de geestelijke en ook theologische stand van het kerkelijk leven af te lezen is'³⁴¹. Wij zijn in het licht van deze uitspraak benieuwd naar wat de vergelijking van Kohlbrugge's avondmaalsondericht met dat van enkele vertegenwoordigers van de na-reformatorische tijd zal opleveren.

W. Teellinck

Aan de rijke betekenis van het nuttigen van een 'beetken broots / (en) een soopken vergoten wijns' hoeft volgens Teellinck niemand te twijfelen. Christus Zelf immers heeft deze eenvoudige handeling bevolen en daarbij door 'sekere verclarende woorden' uitgelegd, dat brood en wijn teken en zegel zijn van de vergeving der zonden. Als teken 'vertoon' zij 'de verbrekinge des lichaems / ende d'uytstorting des bloets Christi aen den houte des cruyces geschiet', en als zegel bevestigen zij ons dat Christus' offer ons ten goede komt³⁴². In de *Sleutel Der Devotie* noemt Teellinck drie 'nuttigheden' van het avondmaal - dat hij hier trouwens combineert met de doop -. Het eerste nut is beslissend: wij worden erdoor versterkt in de gemeenschap met Christus en in ons deelgenootschap aan al de beloften van het genadeverbond. Het tweede en derde nut komen uit het eerste voort, namelijk de versterking van het geloof - wij krijgen 'een gewissen segel ende pandt / van de ghetrouwicheydt Godes in sijne beloften tot onswaerts' - en de bevordering van de gehoorzaamheid³⁴³. Duidelijk blijkt dat deze bevordering tegelijk een opvordering behelst. De gehoorzaamheid is gave - vanuit de vereniging met Christus -, maar toch vooral ook opgave. Wij doen aan het avondmaal de belofte om de Heere te gehoorzamen. Wie dat bedenkt 'kan niet dan geweldighlyck daer door aengeport werden / om immers toch sijn belofte te houden'³⁴⁴. Het valt in dit verband te verstaan dat Teellinck - in zijn *Noord-Sterre* - het avondmaal een krijgseed noemt³⁴⁵. Evenals in zijn doopbeschuwing valt er bij alle erkenning van de belovende aard van het avondmaal toch zware nadruk op het verplichtende aspect ervan. Het is een accent dat voor Teellinck typerend kan heten, maar niet voor de reformatoren en evenmin voor Kohlbrugge.

Aan de zelfbeproeving hecht Teellinck groot belang. Het is echter volstrekt duidelijk dat die bij hem niet tendeert in de richting van avondmaalsmijding, maar voluit positief is bedoeld, namelijk om tot (de rechte) avondmaalsdeelname te leiden³⁴⁶. Ter

³⁴¹ Graafland, 'Nadere Reformatie. G. Voetius, W. à Brakel, J. Verschuier', in W. van 't Spijker e.a. (red.), *Bij brood en beker*, 249.

³⁴² *Huys-boeck*, 532v. In een uitvoerig betoog bestrijdt Teellinck de transsubstantiatieleer, id., 536-562. A.G. Knevel, 'Willem Teellinck en de praktijk van het heilig avondmaal', in W. van 't Spijker e.a. (red.), *Bij brood en beker*, 284, veronderstelt op dit punt invloed van Bullingers *Huysboec*.

³⁴³ *Sleutel Der Devotie I*, 109v.

³⁴⁴ Id., 111.

³⁴⁵ Zie A.G. Knevel, o.c., 284. Knevel herinnert eraan dat Calvijn deze benadering afwijst. Vgl. W.F. Dankbaar, o.c., 18v. Het frappeert dat Saldenus soortgelijke accenten legt als Teellinck. Zie G. van den End, *Guiljelmus Saldenus (1627-1694)*, 111.

³⁴⁶ *Huys-boeck*, 562: om het oordeel te ontgaan, moet men vooral niet afblijven, maar op de juiste wijze aangaan. Vgl. A.G. Knevel, o.c., 286, 291, 294, 297 (Teellinck acht avondmaalsverzuim een 'groote verwaentheit ofte eyghensinnelyckheydt'). Opmerkelijk is dat Teellinck het gebruik van doop en avondmaal niet van elkaar losgemaakt wil zien (zie Knevel, o.c., 294).

voorbereiding moeten wij ons 'ter deghe wel (sc. goed) beproeven, ende alsoo dan eten'. Er moet namelijk 'een sekere bysondere geschicktheyt in de mensche wesen'. In Calvijnsse trant merkt Teellinck op: zoals 'de parthien onses lichaems' in goede conditie behoren te zijn om lichamelijk spijs te kunnen gebruiken, zo ook moeten 'de partij en onser ziele / die zich zouden bemoeien met deze geestelijcke spijs / wel ghestelt wesen / soudon wy eenich goet daer uyt ghenieten'³⁴⁷. Voorop staat voor Teellinck dat een avondmaalganger een 'verstandich christen' dient te zijn, dat wil zeggen, tot zijn 'verstant moet gecomen zijn' en kennis moet hebben 'van 's menschen ellende, ende verlossinge mitsgaders van den aert der Sacramenten'. Maar deze kennis ligt kennelijk nog slechts op intellectueel niveau. Men moet 'noch daer toe bringen' berouw, geloof en liefde³⁴⁸.

Het berouw krijgt een sterk evangelische invulling. 'Voorwaer in so wien dan maer een druppelken Christelijcken bloets noch over is / die en can niet dan droevich zijn / over zijne sonden / als hy ter dege bemerckt / het bitter lijden, dat de Heere Jesus Christus om zijner sonden wille onder-gaen heeft'. Door dit berouw wordt 'den appetijt tot dese geestelijcke spijs grootelijcx verweect'³⁴⁹.

Over het geloof dat vereist is zijn Teellincks gedachten ambivalent. Enerzijds spreekt hij van een persoonlijke verzekerdheid aangaande Jezus' gewilligheid en van een op Christus en Zijn beloften steunend vertrouwen dat al onze zonden ons vergeven zijn, als de voornaamste vrucht van het geloof³⁵⁰. Anderzijds relateert hij die verzekerdheid onmiddellijk door de toevoeging: 'oft begeerte van dien'³⁵¹. Al degenen die deze zekerheid namelijk nog niet in zichzelf gevoelen, maar er naar verlangen, zijn toch 'welcomme gasten aen Godts Tafel'. Deze mensen hebben alleen toe te zien, dat hun begeerte oprecht is, en zij moeten 'so veel in hun is / alle boose sonden' vermijden³⁵². In zoverre krijgt dit geloof nogal gewicht, dat Teellinck de formulering bezigt: 'soo is het dan immers noodich / datmen het geloove oock brenghe tot de Tafel'³⁵³.

De derde vereiste is de beproeving, 'ofte wy oock ware Liefde in ons hebben'. Dit weten wij, als wij een ernstig voornemen hebben om naar Gods geboden te wandelen. De oprechtheid van dit voornemen blijkt uit het zoveel mogelijk schuwen en mijden van 'alle d' occasien der sonde' en uit het naarstig waarnemen van de middelen om Gods geboden te kunnen onderhouden³⁵⁴. Het zijn 'voornemelijck' deze drie 'dingen' die de tafelgenoot 'met zich heeft te brengen'. Daaruit bestaat het 'Bruylofs cleet'³⁵⁵.

³⁴⁷ Id., 563. Opvallend is (weer) de diversiteit in de spelling van bepaalde woorden (i.c. 'parthien' naast 'partijen'), zelfs in een en hetzelfde zinsverband.

³⁴⁸ Ib.

³⁴⁹ Id., 564.

³⁵⁰ Id., 565v.

³⁵¹ Id., 565.

³⁵² Id., 566. Vgl. A.G. Knevel, o.c., 286.

³⁵³ Id., 565.

³⁵⁴ Id., 567.

³⁵⁵ Id., 568. Zo ook in *Sleutel Der Devotie I*, 112. Vgl. A.G. Knevel, o.c., 284v. (in *Het Gheestelijck Cieraet* noemt Teellinck zes benodigdheden, die inhoudelijk evenwel met de genoemde vier nagenoeg overeenkomen).

Wat opvalt is in de eerste plaats Teellincks accentuering van de zelfwerkzaamheid³⁵⁶. Hierachter schuilt ongetwijfeld een pastoraal vermanend motief. Toch ontkomt hij naar ons besef niet geheel aan het gevaar, dat het effect van de avondmaalsgang in zekere zin afhankelijk wordt gemaakt van ons heilig voornemen en oprecht betrachten, dus van onze innerlijke gesteldheid³⁵⁷. Wij moeten pogen en trachten een geestelijke 'appetijt' in onszelf te verwekken³⁵⁸. Het lijkt niet uitgesloten dat dergelijke adviezen eerder beklemmend dan bevrijdend overkomen. In de tweede plaats treft ons, vooral inzake de vrucht op de avondmaalsviering, Teellincks nadruk op het gevoel. Van troost en vrede kan men nooit spreken voor en aleer men 'dadelijcken' in de ziel de kracht van de spijsze gevoeld heeft. Tot het voelen van deze kracht heeft men zich dan ook te benaastigen³⁵⁹. Hierbij dienen wij overigens te bedenken dat het Teellinck niet om het gevoel als zodanig gaat. Wat hij beoogt is de praktijk der godzaligheid. Wie door het avondmaalsgebruik niet worden 'ghebetert / noch verwackert in den dienste des Heeren', hebben 'billicke oorsake' om te vermoeden, 'dat het niet al recht met hun en gaet'. Hun situatie is 'des te dangereuser / en verdoemelijcker / hoe sy minder becommert zijn'. Het is duidelijk dat Teellinck de oppervlakkige avondmaalspraktijk van zijn dagen onder kritiek stelt. Hij zegt het trouwens zelf: 'Ende nochtans is dit och erme eylacy / de staet van vele die oock al sich bemoeien / met het H. Avontmael / 't welck een seer groot jammer / ende een gantsch claeglijck dinck is'³⁶⁰. Teellinck noemt niet alleen het avondmaalsverzuim 'onbesuystheydt'³⁶¹, maar dezelfde kwalificatie gebruikt hij voor de achteloosheid waarmee de mensen 'handt over hoeft daer henen loopen tot de Tafel des Heeren'³⁶².

Het verrassende en boeiende van Teellincks avondmaalsbeschouwing is dat hij de beklemtoning van wat vereist is, weet te combineren met een ruime nodiging. Bij alle vermaning aan het adres van de onbekeerlijken vergeet hij niet, de beschroomden aan te moedigen. Daarbij kan hij het zo gewaardeerde gevoel toch ook relativeren. Wanneer men 'flaau / yverloos / ondevoot / vol sonde / ende elende is', dan moet men juist 'aldermeest' tot de schat van het avondmaal gaan. Want Jezus kan ons, mits wij onze armoe maar bekennen, wel rijk maken³⁶³. Naast oppervlakkigheid signaleert Teellinck kennelijk ook grote schroom. Daarop gaat hij bewogen in. Wanneer gesprekspartner Appelles in de *Sleutel Der Devotie* klaagt, dat hij soms al ettelijke weken van te voren - 'van dat nu de bedieninghe des Heylighen Avontmaels wederom afgekondicht wordt' - 'soo jammerlijcken ontstelt ende verschrickt' is over de hoogwaardigheid van het sacrament, dat hij, bevreesd zich 'het oordeel' te eten, nauwelijks weet waar hij zich bergen zal, dan verzekert Aquila hem dat zulke gevoelens

³⁵⁶ A.G. Knevel, o.c., 284, 291, signaleert het gemis aan verwijzing naar de Heilige Geest. Het is echter de vraag of dit Teellinck mag worden verweten. Hij wil immers zijn hoorders vermanend tegemoet treden door hen op hun eigen verantwoordelijkheid wijzen.

³⁵⁷ *Huys-boeck*, 534.

³⁵⁸ Id., 533.

³⁵⁹ Id., 534v. In de *Sleutel Der Devotie I*, 125v., zwakt Teellinck dit standpunt af, door te verzekeren, dat men de moed niet behoeft te verliezen, maar voort moet gaan in het gebruik der middelen, wanneer men de genieting niet zo direct ondervindt.

³⁶⁰ Id., 535.

³⁶¹ Id., 534.

³⁶² Id., 569.

³⁶³ *Sleutel Der Devotie I*, 129.

niet van God, maar van 'den leydigen Sathan' komen ³⁶⁴. Men moet zich door de ingevingen van de duivel geen schrik laten aanjagen, maar zich onder zijn kwellingen des te meer verkloeken tot het gebruik van het avondmaal ³⁶⁵.

Over de vraag waarin onze waardigheid is gelegen, is Teellinck in deze samenhang niet onduidelijk. 'Want siet / al waert saecke / dat ghy hadt de Engelsche (sc. engelachtige) puerheyt ende de Heyligheyt van Sint Jan Baptista, die de grootste is geweest / die van een Vrouwe gebaert was (...), soo en waert ghy noch niet weerdigh genoegh van u selven / om tot de Taefel des Heeren te komen (...), jae gewisselijck / al waert oock dat ghy een heel jaer langh u bereyde / tot de Taefel des Heeren, ende anders niet in u herte en peynsde / soo en soude ghy u selven even wel niet kunnen weerdelijck genoegh schicken'³⁶⁶. Alle waardigheid ligt buiten ons, namelijk in de nodiging van de goede God, Die oneindig is in genade ³⁶⁷. Aquila raadt Appelles aan om zich toch niet van het avondmaal te laten 'af-leyden', 'noch om wat ghy gevoelt / ofte niet en gevoelt'. Op het voelen van 'stercke lieffelijcke geestelijcke bewegingen' moet men niet wachten ³⁶⁸. Zoals Kohlbrugge gelooft ook Teellinck dat wij bij gebrek aan 'lust ofte appetijt' de edele gave en goddelijke medicijn van het avondmaal juist het allermeeft nodig hebben ³⁶⁹. Wie niet komen kan zoals hij eigenlijk wilde en moest, die mag komen zoals hij kan. Christus is er immers op berekend, de allerarmsten te 'cureren'³⁷⁰.

Toch zou Teellinck zichzelf verloochenen wanneer hij ook zijn meest tegemoetkomende passages niet vergezeld liet gaan van een oproep tot zelfwerkzaamheid. Aansporend zegt hij: 'Pooght / tracht / met soo grooten kracht / ende gewelt / als ghy immers kondt ofte meucht / die onwillicheydt / ende tegen strevelicheydt (...) van u te verdrijven'³⁷¹. En aan de verklaring dat wij niet op ons gevoel moeten afgaan, verbindt hij wel de voorwaarde: 'als ghy slechts dit in u vint / dat ghy begeerig zijt voortaan u wel te dragen'³⁷². Zo wil Teellinck de bekommering tegemoet komen, maar meteen de onverschilligheid tegenstaan. Dat hij daarmee de aandacht van de bekommerde mens uiteindelijk toch weer van de belofte terugbuigt naar het innerlijk, zal hem niet ontgaan. Kennelijk acht hij deze beweging noodzakelijk.

De balans opmakend komen wij tot de volgende conclusie. Over de geloofsversterkende betekenis van het avondmaal zijn Teellinck en Kohlbrugge het eens. Voor

³⁶⁴ Id., 130v.

³⁶⁵ Id., 131.

³⁶⁶ Id., 132v. Vgl. W.J.M. Engelberts, *Willem Teellinck*, 101. Zie ook H. Heppe, o.c., 129. De woordcombinatie 'Engelsche puerheyt' - evenals trouwens de aanduiding 'Sint Jan Baptista' - is een van de talrijke uitdrukkingen die Teellinck ontleent aan een rooms-katholieke vertaling van Thomas à Kempis' *De imitatione Christi*. Zie voor het zeer belangwekkende gegeven van Teellincks al of niet gewijzigde ontleningen aan A Kempis, W.J. op 't Hof, 'Thomas à Kempis bij Willem Teellinck' (1), (2), (3), in resp. *DNR* 13 (1989) 42-68; 14 (1990) 88-112; 15 (1991) 1-13 (zie voor bedoelde uitdrukkingen, *DNR* 13, 49 en 15, 12). In dit drietal artikelen staft de schrijver met een schat aan bewijspplaatsen op overtuigende wijze zijn reeds eerder aan het licht gebrachte ontdekking, dat Teellinck m.n. in zijn *Sleutel Der Devotie* op ettelijke plaatsen aan Thomas' geschrift schatplichtig is (zie zijn 'Eenen tweeden Thomas à Kempis (doch ghereformeerden)', in P. Bange e.a. (red.), *De doorwerking van de Moderne Devotie*, inz. 160v.). Vgl. ook diens *Voorbereiding en bestrijding*, 50-55.

³⁶⁷ Id., 133.

³⁶⁸ Id., 139.

³⁶⁹ Ib.

³⁷⁰ Id., 140.

³⁷¹ Id., 139.

³⁷² Ib.

beiden is de zelfbeproeving een factor van belang. Beiden zijn zij ruim in de nodiging. Inzake de waardigheid legt Teellinck soms accenten die wij ook bij Kohlbrugge signaleerden. Toch valt anderzijds een verschil in benadering niet te ontkennen. Wij denken vooral aan drie aspecten. Teellincks oproep om bij zichzelf een geestelijke honger te verwekken is niet in Kohlbrugge's geest. In de toestemming om van zichzelf af te zien is Kohlbrugge consequenter. Terwijl Teellinck de nadruk legt op het tot heiliging verplichtende karakter van de avondmaalsgang, onderstreept Kohlbrugge veel sterker het beloftekarakter. Onze algehele indruk is dat in Teellincks avondmaalsbeschouwing de reflectie en de zelfwerkzaamheid een rol vervullen die bij Kohlbrugge nu juist ontbreekt. Dat is niet onverklaarbaar. Teellincks zorg betreft vooral een oppervlakkige, zelfs onverschillige avondmaalspraktijk. Kohlbrugge ziet zich geconfronteerd met de gevolgen van een subjectivistische traditie, waarbij de aandacht aan het avondmaal dreigde te worden verlegd van de Gastheer naar de gast. Zijn intentie is het om de avondmaalsschroom die dit teweeg bracht, te doorbreken, door het hoofddaccent te leggen op het heil buiten ons.

W. à Brakel

A Brakel wijdt in de *Redelijke Godsdienst* twee aparte hoofdstukken aan het avondmaal, waarvan het eerste de leer betreft, het tweede de praktijk ³⁷³. Wij richten ons op het laatstgenoemde onderdeel: 'Praktijk des Heiligen Avondmaals in de Voorbereiding, Betrachting en Nabetrachting'. Speciaal zullen wij ons concentreren op de voorbereiding. Die krijgt bij à Brakel trouwens verreweg de meeste aandacht. 'Daarmee typeert Brakel zich duidelijk als een vertegenwoordiger van de Nadere Reformatie', oordeelt C. Graafland ³⁷⁴. Formeel voegt Kohlbrugge zich in zoverre in deze traditie, dat hij, zoals wij weten, zelfs een - grotendeels aan à Brakels hoofdstuk over de 'kentekenen' ontleend - afzonderlijk geschrift wijdt aan de voorbereiding: *Anleitung zur "wahren Prüfung unser selbst"*. Onze indruk is bovendien dat hij op de zondag die aan de avondmaalszondag voorafgaat, gewoonlijk een voorbereidingspreek houdt. Ook tijdens de avondmaalsdienst zelf concentreert hij de preek uitdrukkelijk op de betekenis van het avondmaal en op de vragen rond de avondmaalsgang ³⁷⁵. Hiermee staat hij niet in de traditie van Calvijn, maar sluit hij zich aan bij het

³⁷³ *Redelijke Godsdienst I*, resp. 994-1030, en 1031-1058. Vgl. C. Graafland, o.c., 258. Graafland wijst erop dat zodoende leer en leven - het objectieve en het subjectieve - uiteen komen te liggen, i.t.t. Calvijns methode in de *Institutie*. Onze indruk is dat Kohlbrugge zich ook in dit opzicht bij Calvijn aansluit (*Heidelberger*, 358v.), al dienen wij hierbij in rekening te nemen dat Kohlbrugge geen geloofsleer schrijft, maar een preek houdt.

³⁷⁴ Id., 262. Vgl. T. Bienen e.a., 'Nadere Reformatie, een poging tot begripsbepaling', in *DNR*, 7 (1983) 115.

³⁷⁵ Blijkens de informatie die de uitgevers van de (nieuwe) *Twaalfstallen* geven (*Tw.* 7-8, 107), ging aan de avondmaalsbediening van 24 sept. '48 op 17 sept. een voorbereidingspreek vooraf. Ook de vijfde van de *Sechs Predigten*, 57f.f., is een voorbereidingspreek. Preken die de avondmaalsviering van dezelfde ochtend inleiden, vindt men in *Tw.* 7-8, 95v.v. en 195v.v. In de *Kirchenordnung der Niederländisch-Reformierten Gemeinde* wordt overigens noch van een voorbereidingsdienst, noch van een dankzeggingsdienst gerept. Wel wordt bepaald dat de gemeente veertien dagen voor de viering per kanselafkondiging tot deelname wordt uitgenodigd. Over de frequentie wordt het volgende gezegd: 'Viermal im Jahre versammeln sich die Brüder und Schwestern zur Feier des heiligen Abendmahles; am Ostersonntag, am Pfingstmontag, in der Regel am ersten Sonntag im Oktober und am ersten Weihnachtstage, jedesmal am Vormittag' (12). Blijkens de viering op 24 dec. '48 werd hiervan kennelijk weleens afgeweken. Wij krijgen de indruk dat de avondmaalsdeelname groot was. Er wordt nl. bepaald dat de gemeente 'sich in Abteilungen an dem auf dem Chor der Kirche aufgestellten Tisch niederläßt' (13). 'Ohne genügenden Grund soll keiner der Geladenen (sc. de belijdende leden op wie geen maatregel van kerkelijke tucht is toegepast) vom Tisch des Herrn wegbleiben, vielmehr alle dessen eingedenk sein, dasz der Herr es ist, der sie zu Seinem Mahle ladet. Darum sollen sie, nach dem Wort des

patroon van de Nadere Reformatie. Materieel echter is de discrepantie niet gering.

A Brakel verdeelt de voorbereiding in drieën: opwekking, zelfbeproeving en versiering ³⁷⁶. De zelfbeproeving behandelt hij het kortst, de opwekking krijgt ruimere plaats, de versiering de ruimste ³⁷⁷. Onder het thema van de *opwekking* zegt à Brakel: men moet 'in zich trachten te verwekken een sterk verlangen om (...) voor de Heere te mogen verschijnen'³⁷⁸. Daarbij wil hij behulpzaam zijn: 'Laat mij toe, dat ik uwen lust eens gaande make, en u opwekke'³⁷⁹. Wat ons hierbij in verband met onze vergelijking het meest frappeert, is deze passage: 'Daar (sc. aan het avondmaal) verzekert de Heere Jezus den geloovigen van hun deel aan Hem, en van zijne liefde tot hen; daar werkt de Heilige Geest doorgaans gevoeliger, en toont hun aan de eene zijde de beloften, en de hoedanigheden dergenen, die erfgenamen van dezelve zijn, en aan den anderen kant toont Hij hun genaden, die in hen gelegd zijn, en doet hen alzoo uit het Woord het besluit opmaken: aan hen, die zoo en zoo zijn, belooft de Heere zulke en zulke zaken; nu, ik bevind in de tegenwoordigheid Gods zulke en zulke gestalten in mij; zoo zijn dan die en die beloften voor mij, en de Heere is waarachtig, dies zal Hij ze ook aan mij vervullen'³⁸⁰.

Nu heeft à Brakel in eerder stadium verklaard dat de kerk niet oordeelt over 'het inwendige', want 'de kennis van eens anders wedergeboorte is de grond niet, waarop zij iemand aan de heilige tafel laat gaan; maar zij laat toe allen, die verstandige belijdenis doen van de ware leer des Evangelies, en die een leven leiden, dat met de belijdenis overeenkomt'³⁸¹. Aangewezen op het analytisch oordeel van de kerk is men dus niet, maar dan toch wel op de analyse van zichzelf. Ofschoon à Brakel de sluitrede tot stand laat komen 'uit' Gods Woord, is de rol van de zelfanalyse evident. De beloften worden eerst toegeëigend wanneer men door de Geest op grond van inwendige 'genaden' tot de conclusie kwam, er recht op te hebben ³⁸². Opnieuw stellen wij vast dat van deze indirecte methode bij Kohlbrugge niets te vinden is in zijn opwekking om ten avondmaal te gaan. Het tegendeel is het geval.

Apostels, sich selbst prüfen und also bei allem Miszfallen an sich selbst getrost von diesem Brot essen und von diesem Kelch trinken' (ib.). Tijdens de viering wordt door de predikant Gods Woord gesproken of gelezen, en worden psalmen en liederen gezongen (ib.).

³⁷⁶ *Redelijke Godsdienst I*, 1034.

³⁷⁷ C. Graafland, 262. De ruimere aandacht voor de opwekking dan voor de zelfbeproeving verklaart Graafland uit à Brakels anti-labadistische houding. A Brakel is ruim in zijn nodiging. Dat heeft hij gemeen met Voetius (id., 254).

³⁷⁸ *Redelijke Godsdienst I*, ib. Vgl. ook D.J. Budding, 'Franciscus Ridderus. Zijn leven en werken en zijn opvattingen aangaande het heilige avondmaal onderzocht en vergeleken met enkele karakteristieke vertegenwoordigers uit de Reformatie en de Nadere Reformatie', in *DNR* 7 (1983) 89. Budding geeft een verwant advies uit Ridderus' geschriften door, nl. om onszelf te bereiden en onze ziel in zo'n stand te brengen dat wij waardig ten avondmaal komen. Vgl. ook G. van den End, 'Guiljelmus Saldenus', in *Th. Ref.* XII (1969) 83, die meldt dat volgens Saldenus de voorbereiding bestaat uit het opwekken van 'alle die goede hoedanigheden en ghestelt-heden, van kennis, verlangen, gelove, liefde, gehoorszaamheid etc., die door de bekering in ons geplant zijn'. Zie ook G. van den End, *Guiljelmus Saldenus (1627-1694)*, 107. Kohlbrugge zegt in dit kader: 'Iemand wil recht ootmoedig wandelen voor God, maar juist onder de heiligste verrichtingen krijgt zijn hoogmoed voedsel (...). Hij wil zich tot gebed voorbereiden, of tot het heilige avondmaal, maar de minste kwetsing van zijn eigenliefde werpt al zijn plannen tot meditatie [Andachtspläne] ondersteboven' (*Drei Gastpredigten*, 17 [33] - Tw. I-2, 66 -).

³⁷⁹ Ib.

³⁸⁰ Id., 1037.

³⁸¹ Id., 1030. Ongetwijfeld schuilt hierin een anti-labadistische stellingname. Zie C. Graafland, o.c., 265, 275; van dezelfde, 'De Nadere Reformatie en het Labadisme', in *De N. R. en het G. P.*, 336. De voorzichtigheid in het beoordelen van andermans geloof heeft à Brakel gemeen met Ridderus (zie D.J. Budding, o.c., 103), eveneens met Saldenus (zie G. van den End, o.c., 109).

³⁸² Vgl. J. van Genderen, 'Wilhelmus à Brakel (1635-1711)', in *De N. R.*, 181.

Evenzo wordt het onderscheid met Kohlbrugge zichtbaar op het punt van de *zelfbeproeving*. Wat voegt à Brakel iemand toe die 'geen besluit kan maken of hij bekeerd is of niet'? Dit: men heeft voor de avondmaalsgang geen volkomen zekerheid nodig, noch een 'wederkeeren op die verzekering', maar het is voldoende 'dat men overtuigd is van de uitgaande daden des geloofs en der bekeering, al durft men dit besluit daaruit niet opmaken: ik geloof, ik ben bekeerd'³⁸³. Zo'n 'waar geloovige' - zo stelt hij in Teellincks geest - zal 'in zich bevinden': verlangen naar Jezus en naar geloofsvereniging, afkeer van de zonde, lust tot heiliging, strijd tussen vlees en geest, en voorts 'dat de geest, het herboren gedeelte, het geestelijk leven, dat in hem is, hem gedurig wederom van de zonde tot God trekt'. Wanneer iemand 'in waarheid deze gestalten en werkingen in zich bevindt, zoo is hij in staat om ter tafel toe te treden, al heeft hij de klare verzekering niet'³⁸⁴. Wij merken hier dezelfde beweging op als in de opwekking. Hoewel à Brakel de pastorale bedoeling heeft om de beschroomden mild tegemoet te treden, mist hij de radicaliteit van Kohlbrugge om hen direct met de belofte te confronteren. Hij komt wel aan de vrees van de zwakgelovigen tegemoet, maar bevrijdt hen niet uit de beslotenheid van de zelfanalyse. A Brakel bestrijdt symptomen, niet de oorzaak. De eigenlijke kwaal - de fixatie op zichzelf - zet zich voort. Ook Kohlbrugge onderkent de symptomen, maar hij dringt tevens tot de wortel door. In plaats van de kleingelovige te verwijzen naar diens innerlijk, bindt hij hem aan wat van buiten komt, het Woord.

Ook bij de invulling van de *versiering* klinken bij à Brakel soortgelijke geluiden als in het voorafgaande. 'Tot de opsiering behoort het in staat brengen om een voorwerp te zijn van vrije genade. Dit geschiedt door het beschouwen van zich zelve, ten opzichte van zijne nietigheid en zondigheid, om daardoor klein te worden'³⁸⁵. De kern van zijn intentie is duidelijk: aan het avondmaal betaamt ons ootmoed. Maar in het kader van de 'opsiering' die de mens via zelfbeschouwing tot stand moet brengen, krijgt deze ootmoed toch wel bedenkelijk gewicht. Zij wordt iets van waarde en krijgt waardering in het oog van de gelovige zelf. Wanneer à Brakel namelijk ettelijke 'vernederende gestalten des harten' heeft opgesomd, is zijn advies: 'Bidt om zulke gestalten, en acht ze hoog, als gij ze hebt'³⁸⁶. A Brakel moge dan in het raam van de avondmaalsbediening zelf, de wenk geven, geen 'buitengewone optrekking, verlichting of verrukkende blijdschap' te verwachten en meer op de tekenen te letten dan op de eigen gestalten - want 'die gestalten beletten de vrucht'³⁸⁷ -, de grote nadruk die hij elders herhaaldelijk op de gestalten van het hart legt, maakt de ernst van deze uitspraak toch enigszins twijfelachtig.

J. Verschuier

Bij Verschuier zijn wij, althans vergeleken met W. à Brakel, volgens C. Graafland 'nog weer een stap verder in de richting van het bevindelijk piëtisme, waarin het heil

³⁸³ *Redelijke Godsdienst I*, 1041. Vgl. O.J. de Jong, *Nederlandse Kerkgeschiedenis*, 238.

³⁸⁴ Ib. Opmerkelijk is dat F. Ridderus ter toetsing van het oprechte geloof soortgelijke kenmerken opsomt. Zie D.J. Budding, o.c., 91, 93.

³⁸⁵ Id., 1044.

³⁸⁶ Id., 1045.

³⁸⁷ Id., 1050v. Vgl. C. Graafland, 'Nadere Reformatie. G. Voetius, W. à Brakel, J. Verschuier', in W. van 't Spijker e.a. (red.), o.c., 268. Dergelijke zinnen uit de *Redelijke Godsdienst* doen sterk aan Kohlbrugge denken.

steeds meer getrokken wordt in het kader van de innerlijke beleving³⁸⁸. Bij de voorbereiding, die reeds vier weken van te voren aangekondigd wordt³⁸⁹, valt de nadruk uitgesproken op de zelfbeproeving. Verschuier probeert de gelovigen bij deze voorbereiding van dienst te zijn met kenmerken, die worden voorgesteld als noodzakelijk te kennen bevinding. Op deze manier wil hij meteen de 'natuurlingen' ervan overtuigen, dat zij geen recht op avondmaalsdeelname hebben³⁹⁰. Terwijl à Brakel in dit verband nog van mening was dat de kerk en haar predikanten niet kunnen oordelen over het innerlijk, vindt Verschuier dat niet alleen de lidmaten zelf zich aan de hand van de kenmerken hebben te keuren, maar dat ook de predikanten hun gemeentelieden moeten kunnen beoordelen op grond van 'de daden en gewrochten des herten'³⁹¹. Vrijwel heel het klimaat rondom het avondmaal wordt op deze manier beheerst door de vraag of de communicant een bekeerde of een onbekeerde is.

Een verzekerd geloof acht ook Verschuier niet noodzakelijk om avondmaal te vieren. Graafland wijst op het treffende gegeven dat Verschuier juist op dit punt de *Heidelberger Catechismus* afvalt. Wel sluit hij zich zo dicht mogelijk aan bij de drie aspecten van de zelfbeproeving (vraag en antwoord 81), maar als de *Catechismus* bij het tweede aspect spreekt van een 'nochtans vertrouwen dat deze (zonden) om Christus' wil vergeven zijn', komt Verschuier niet verder dan dat de bekeerde 'uyt Bevindinge van syn radeloos gebrek / elende en onmacht na Jesus uytsiet / hongert en dorst', om zich aan Hem over te geven tot rechtvaardigmaking en heiligmaking, en dat hij gaarne wil geloven dat Hij machtig en gewillig is om zulks te volbrengen³⁹². Met Graafland valt te zeggen: 'Het vertrouwen dat de zonden vergeven zijn om Christus' wil is hier vervangen door een geloven en vertrouwen, dat Jezus machtig en gewillig is om zulks te volbrengen. Dat maakt wel enig verschil'³⁹³.

Vergelijken wij nu de teneur van Verschuirs avondmaalsnodiging met die van Kohlbrugge, dan valt het ons op dat Verschuirs tegemoetkomendheid dicht tegen die van Kohlbrugge aanligt. Ook uit diens mond vernamen wij de permissie, om aan te gaan in het vertrouwen dat Christus 'wat kan en vermag' en om te komen in het verlangen de Heiland weder te zien en te omhelzen. Kohlbrugge hangt in dit opzicht de ruif zelfs nog lager. Zijn nodiging betreft ook gelovigen die geen geloof en verlangen gevoelen. Toch is ondanks deze gemeenschappelijke mildheid de discrepantie uiteindelijk niet gering. Terwijl Verschuier de bekommerde laat eindigen in: 'O! mogt ik maar vrye genade zoeken / om als een elendige behouden te worden (...). Och mogt ik Jesus aan syn H. Maaltydt eens ontmoeten als myn Bruydegom!'³⁹⁴ - waarmee hij de bekommerdheid legitimeert -, treft ons bij Kohlbrugge het appèl om ons aan Christus over te geven zoals wij zijn, en het voor waarachtig te houden dat Hij de Heiland is van arme

³⁸⁸ Graafland, o.c., 270. Vgl. J. van Genderen, 'Johan Verschuier (1680-1737)', in *De N. R. en het G. P.*, 235v. Wij ontleen deze paragraaf over Verschuier goeddeels aan de resultaten van Graaflands onderzoek in het aangehaalde artikel.

³⁸⁹ Zie *Waarheit in het Binnenste*, 455: 'Daarom wordt het Gebruik des H. Avondtmaals 4 Weken van te voren afgekundigt, opdat ieder Lidmaat gewaarschouwt sy / sig te beproeven en te bereiden'.

³⁹⁰ C. Graafland, o.c., 274.

³⁹¹ *Waarheit in het Binnenste*, 459. Vgl. C. Graafland, o.c., 275. Verschuier doet hier sterk aan het Labadisme denken. H. Heppe, o.c., 358, schrijft dat het Labadisme de zelfbeproeving heeft gewijzigd in een beproevingsakte door de voorganger der gemeente.

³⁹² Id., 461.

³⁹³ C. Graafland, o.c., 277.

³⁹⁴ *Waarheit in het Binnenste*, 462. Vgl. C. Graafland, o.c., 276. Zie voor Verschuirs wensende vorm, J. van Genderen, o.c., 231.

zondaren; om Hem aan te nemen met een gelovig hart op grond van het veelbelovend bevel waarmee Hij ons zwakke geloof tegemoet komt en ons zekerheid verschaft ³⁹⁵. Dat is inderdaad, om met Graafland te spreken, een behoorlijk verschil. Door zijn wensende wijs bevestigt Verschuier de bekommerde in diens bekommering. Kohlbrugge trekt hem daar verkondigingsgewijs uit weg en verankert hem op de belofte. Waaraan Verschuier in het genoemde Catechismusfragment voorbijgaat, daarop valt bij Kohlbrugge juist het volle licht: op het nochtans vertrouwen van de belofte.

Eén facet van Verschuiers avondmaalsbenadering willen wij nog releveren, namelijk het soms erotisch-mystieke karakter van de bevinding rond het avondmaal ³⁹⁶. Te denken valt aan dichtregels als deze:

'Als Jesus haar eens kust,
So is de Siel gerust,
So drinkt sy hemel wyn,
En wenscht by hem te syn'³⁹⁷.

'Het sugt en schreid,
Het bidt en vleid,
En wil niet rusten,
Voor dat haar lust,
Wordt soet geblust,
In Jesus lusten' ³⁹⁸.

³⁹⁵ In het licht van dit contrast valt te meer de analogie van Kohlbrugge's avondmaalsnodiging op met die van de Schotse gebroeders Erskine. T. Brienens, 'Het avondmaal in de gereformeerde Schotse kerken, speciaal in de preken van de Erskines', in W. van 't Spijker e.a. (red), *Bij brood en beker*, 243, herinnert bijv. aan passages als deze: 'Nu is het de ure, nu, tegenwoordig, om hetgeen Hij geeft aan te nemen; neemt er zijn Woord voor, schoon de dood of doodscheit in den weg mogt zijn (...). Is het tegenwoordig eene ure van doodscheit en duisternis bij u? Welnu, Hij zegt, dat de ure nu is, dat de dooden zullen hooren; neemt dan dit zijn Woord, door zijn Woord te gelooven; hoort, en uw ziel zal leven. Is het zijne tegenwoordige ure om u zijn Woord te geven? Dan moest het ook uwe ure zijn om het aan te nemen (...). Zoolang Hij nog zegt: de ure is nu, hebt gij grond tot een tegenwoordige oefening des geloofs'. En: 'Het is waar, het leven van de beste heiligen in deze wereld is maar een vallen en opstaan; doch zij staan het vastst, die door het geloof op de belofte des levens staan, welke zij in Christus Jezus hebben, zelfs dan, wanneer zij eene gevoelige levendigheid in zichzelf missen; zij leven gansch treffelijk, die een gevoel des doods in zichzelf hebben, en nogtans door het geloof leven in Christus'. 'Zij leven meer op hetgeen zij hooren, dan op hetgeen zij gevoelen (...). Ziet niet op uzelf, of op uw eigen harte en gestalte, om leven daarin te zoeken(...), maar luistert geloovig naar de stem van Christus' (id., 244). Krachtig hebben de Erskines de onvoorwaardelijke beloften geprekeet. Vgl. P.H. van Harten, *De prediking van Ebenezer en Ralph Erskine*, inz. 132-157. Ofschoon Van Harten laat zien dat de oriëntatie van de Erskines aan de Reformatie iets tweeslachtigs behield (id., 256v), laat hij niet na de invloed van de reformatoren her en der te traceren (zie voor Luther inz. id., 76, 108, 124, 176, 178, 250v.v., en voor Calvijn inz. id., 76, 180, 184, 250v.).

³⁹⁶ C. Graafland, o.c., 277. J. van Genderen, o.c., 230, is van oordeel dat bepaalde gevoelsmatige uitdrukkingen bij Verschuier meer tot de taal van het gevoel behoren dan dat het mystieke termen zijn, ofschoon hij toegeeft: 'Mystieke elementen zijn er wel en dat kan aanleiding gegeven hebben tot de aanduiding: mystiek getinte vroomheid' (id., 236).

³⁹⁷ *Heilige Oeffeninge of Alleen-sprake der ziele in de schole van Jesus*, toegevoegd aan *Waarheit in het Binnenste*, 593.

³⁹⁸ Id., 597. Nadat Verschuier gesproken heeft over de prediking, de 'binnenkamer' en het 'geselschap van vertrouwende Godtsalige / alwaar gy u herte eens kunt uitschudden' (id., 587), leidt hij zijn bespreking van het avondmaal als volgt in: 'Maar Myn Siele, wy moeten al voort gaan / en sien nog een seer lieve en bysondere plaatse / alwaar dat Jesus menigmaal op een lieve / soete en sielroerende wyse leert: namelyk / alwaar sijn H. Avondmaal gehouden word / en door sijn Lieveelingen de allersoetste gemeenschap met haren lieve Jesus oeffenen (...)' (id., 591).

De associaties die Verschuirs taal hier wekt, worden door Kohlbrugge rond het avondmaal vermeden. In dit opzicht staat Kohlbrugge dicht bij à Brakel, die immers vindt dat men daar geen 'buitengewone optrekking' moet verwachten ³⁹⁹.

P. Immens (1664-1720)

Wij willen in dit verband niet geheel voorbijgaan aan het bekende pastorale geschrift van P. Immens, *De godvruchtige avondmaalganger* ⁴⁰⁰. Enkele momenten daaruit brengen wij naar voren. Enerzijds horen wij Immens verzekeren dat hoe dorstiger en 'uitgeledigder' men zich weet, men een des te gepaster voorwerp is om verzadigd te worden. Met elke kwaal mag men tot deze maaltijd komen. Wij behoeven de hand maar op de beloften te leggen en ze aan te grijpen door het geloof, desnoods zonder dadelijk gevoel van vertroosting of beynding ⁴⁰¹. Anderzijds wijst hij toch eerst de omweg van het speuren naar schaamte over de zonde, naar begeerte tot een teder leven en vonkjes van liefde tot Jezus. 'Vindt gij deze dingen, dat is een bewijs dat de wortel der zaak in u is' ⁴⁰². Ter voorbereiding raadt Immens de mensen aan, hun staat en toestand te onderzoeken, een dagregister bij te houden van ervaringen en werkzaamheden rond deze voorbereiding en zichzelf in een nederige en verbrijzelde gestalte te brengen ⁴⁰³, 'ziende op wat dierbare genadeschatten God in Zijn Zoon in de weg van het verbond aan zulke ellendigen en doemwaardigen schenken wil' ⁴⁰⁴. Het oordeel van T. Bienen is, dat bij Immens - zoals de titel van zijn boek al aankondigt - de nadruk meer valt op de avondmaalganger en diens innerlijke gesteldheid en werkzaamheid dan op Gods beloften en Christus' tegenwoordigheid, al noemt hij meteen dat Immens' geschrift nodigend en aansporend van aard is ⁴⁰⁵.

³⁹⁹ Overigens kan ook volgens Verschuier het geloof zonder deze bijzondere gevoeligheid als het erop aankomt: 'Gaat dan maar voort in geloofs-oeffeninge'. Maar ook in deze geloofsoeffening is het dan toch weer te doen om de hernieuwing van het gevoelen en bevinden (C. Graafland, o.c., 277). Vgl. J. van Genderen, o.c., 237.

⁴⁰⁰ In 1752 postuum verschenen. Wij sluiten ons in deze korte paragraaf nauw aan bij T. Bienen, 'Petrus Immens over het avondmaal', in W. van 't Spijker e.a. (red.), o.c., 301-322. Bienen noemt Immens een 'trouw en vroom prediker van de Nadere Reformatie' (o.c., 304). Ook S. van der Linde merkt hem aan als een vertegenwoordiger daarvan. Zie diens 'De Nadere Reformatie', een nieuwe start, in *Th. Ref.* XXIX (1986) 192v. W.J. op 't Hof aarzelt echter om hem tot deze beweging te rekenen. Zie diens 'De Nadere Reformatie in Zeeland. Een eerste schets', in A. Wiggers e.a. (red.), *Rond de kerk in Zeeland*, 65.

⁴⁰¹ T. Bienen, o.c., 315v. Zie *De Godvruchtige Avondmaalganger*, 496, waar Immens n.a.v. het "Doe dat tot Mijn gedachtenis" zegt: 'Als men daar veel ontrent bezig was / zou het koude hert wel eens in liefde ontvonkt worden; en dat is een gestalte die Jesus wonder aangenaam is'. Men moet het niet verwachten van 'zyn eige gestalte', want 'het gebeurd wel eens / wanneer wy menen het minst geschikt te zyn / en maar in stilheid wachten op den Here / dat het dan wel allerhertelykst toegaat'.

⁴⁰² Aang. in T. Bienen, o.c., 314, vgl. 317.

⁴⁰³ Deze "activistische" notie weet hij toch ook weer te relativiseren: 'Men moet zich ook wachten / om niet al te eige werkelyk te zyn, dat is / dat men zich zo noestig met zo veel dingen bezig houd / dat men God geen tyd geeft om te werken / dat ik zo spreke (...). Door al dat blyven sterogen op zyn eige gestalte / ziet men menigmaal het hele oogmerk van het Avondmaal voorby / om den dood van Christus te verkondigen' (*De Godvruchtige Avondmaalganger*, 495).

⁴⁰⁴ Aang. in T. Bienen, o.c., 319.

⁴⁰⁵ Bienen, o.c., 322. Vgl. het oordeel van G. van den End, o.c., 113, over Saldenus' avondmaalsvisie: 'Bij Saldenus heeft een verschuiving plaats gevonden van de gerichtheid op Gods beloften in het Evangelie naar de innerlijke gesteldheid van de mens'. Tot een opmerkelijk verwante conclusie komt J.C. Trimp, *Jodocus van Lodensteyn*, 201, inzake Van Lodensteins gevoelen. Wij merken nog op dat ter bescherming van de innerlijke gesteldheid ook het uiterlijke gedrag rond de avondmaalsgang vaak gedetailleerde aandacht krijgt. Zie bijv. W. à Brakel, o.c., 1049v.v.; P. Immens o.c., 497v.v.

Wij ronden onze vergelijking af door de aandacht te vestigen op enkele aspecten van Van der Groe's avondmaalsbeschouwing. Deze onderstreept dat het avondmaal zijn wezen en kracht ontleent aan 'het uitdrukkelijke Woord of belofte' van Christus. Het is een nadere verklaring en uitdrukking van het Evangelie ⁴⁰⁶. Het 'inwendige' ervan - dat is de geestelijke betekenis - omschrijft hij als 'des Zaligmakers gewisse en onbedriegelijke belofte aan alle zijne ware geloovigen'. Deze belofte bestaat in 'twee heerlijke Genade-weldaden'. De eerste weldaad die beloofd is ziet op het eenmaal voor ons volbrachte heil in Christus. Dit hebben wij 'vastelijk' aan te nemen in een 'toeëigenend-geloove', waarmee wij door de kracht van de Heilige Geest het er 'gewisselijk' voor houden dat Christus niet alleen voor anderen, maar ook voor ons Zijn bloed vergoten heeft tot rechtvaardiging en heiliging ⁴⁰⁷. De tweede belofte-weldaad ziet op Christus' voortdurende onderhouding en versterking, waardoor wij 'in den geest des geloofs hoe langer hoe nauwer' met Hem verenigd worden ⁴⁰⁸. Zo wordt de gelovige 'zelfs een geest / een vleesch en eene plante met Christus' ⁴⁰⁹.

De 'vereischten' tot de rechte avondmaalsgang zijn geen andere dan 'de drie voorname eigenschappen van het ware Genade-leven', namelijk boetvaardigheid, geloof en bekering ⁴¹⁰. Met het eerstgenoemde bedoelt Van der Groe volgens zijn Catechismusuitleg een inwendig mishagen aan onszelf, voortkomend uit de rechte zondekennis. Dat hij deze boetvaardigheid aan het geloof laat voorafgaan, verhindert hem niet om erover op te merken, dat zulk mishagen in alle ware *gelovigen* enigermate aanwezig is, naarmate iemand 'licht en genade van den Heere ontvangt'. De Heere belooft het geheel Zijn volk, als een weldaad van het verbond ⁴¹¹.

Onder het geloof verstaat hij nadrukkelijk het zekere vertrouwen, waarmee wij ons 'nogtans' op Christus' offer verlaten ⁴¹². Hij noemt het 'een geloovig toevlucht nemen, met alle onze zonden en ellenden, tot den Heere Jezus' ⁴¹³. Typerend voor Van der Groe is dat hij zich ook in deze samenhang krachtig verzet tegen de gedachte, dat het hier om een geloof zou gaan dat de Heere Jezus slechts begeert, zonder het vertrouwen, de vergeving der zonden deelachtig te zijn. Hij noemt dit zonder meer een 'bedrieglijk schijngeloof', waarin men de algenoegzame Zaligmaker door ongeloof verwerpt. Het gaat volgens hem om het toeëigenend geloofsvertrouwen. Daarmee bedoelt Van der Groe geen sterk geloof, maar een geloof dat veelszins nog zeer zwak en onvolkomen is en met veel twijfel en bestrijding gepaard gaat, en juist daarom versterking niet kan ontberen ⁴¹⁴.

⁴⁰⁶ *Toetssteen II*, 341v.

⁴⁰⁷ Id., 336v. Vgl. *Des Christens Eenigen Troost II*, 62-67.

⁴⁰⁸ Id., 337. Vgl. *Eenigen Troost II*, 67v. Vgl. ook *Brieven II*, 177-181, waar hij krachtig onderstreept dat het ons in het avondmaal niet primair moet gaan om de uiterlijke tekenen - hij noemt die de 'trouwring' -, maar om de geloofsovergave aan de persoon van de Bruidegom Zelf. Anders 'knabbelen' wij maar wat 'aan de buitenste schors van de tekenen en zegelen'. Zo ook id., 185-187. Het frappeert dat Luther het beeld van de trouwring - zij het naar ons weten weliswaar niet i.v.m. het avondmaal - op dezelfde manier toepast als Van der Groe (zie hoofdstuk IV, bij noot 183).

⁴⁰⁹ Id., 338.

⁴¹⁰ Id., 343.

⁴¹¹ *Eenigen Troost II*, 96.

⁴¹² *Toetssteen II*, 343.

⁴¹³ *Eenigen Troost II*, 97.

⁴¹⁴ Id., 98.

De associaties die Verschuirs taal hier wekt, worden door Kohlbrugge rond het avondmaal vermeden. In dit opzicht staat Kohlbrugge dicht bij à Brakel, die immers vindt dat men daar geen 'buitengewone optrekking' moet verwachten ³⁹⁹.

P. Immens (1664-1720)

Wij willen in dit verband niet geheel voorbijgaan aan het bekende pastorale geschrift van P. Immens, *De godvruchtige avondmaalganger* ⁴⁰⁰. Enkele momenten daaruit brengen wij naar voren. Enerzijds horen wij Immens verzekeren dat hoe dorstiger en 'uitgeledigder' men zich weet, men een des te gepaster voorwerp is om verzadigd te worden. Met elke kwaal mag men tot deze maaltijd komen. Wij behoeven de hand maar op de beloften te leggen en ze aan te grijpen door het geloof, desnoods zonder dadelijk gevoel van vertroosting of bevinding ⁴⁰¹. Anderzijds wijst hij toch eerst de omweg van het speuren naar schaamte over de zonde, naar begeerte tot een teder leven en vonkjes van liefde tot Jezus. 'Vindt gij deze dingen, dat is een bewijs dat de wortel der zaak in u is' ⁴⁰². Ter voorbereiding raadt Immens de mensen aan, hun staat en toestand te onderzoeken, een dagregister bij te houden van ervaringen en werkzaamheden rond deze voorbereiding en zichzelf in een nederige en verbrijzelde gestalte te brengen ⁴⁰³, 'ziende op wat dierbare genadeschatten God in Zijn Zoon in de weg van het verbond aan zulke ellendigen en doemwaardigen schenken wil' ⁴⁰⁴. Het oordeel van T. Bienen is, dat bij Immens - zoals de titel van zijn boek al aankondigt - de nadruk meer valt op de avondmaalganger en diens innerlijke gesteldheid en werkzaamheid dan op Gods beloften en Christus' tegenwoordigheid, al noemt hij meteen dat Immens' geschrift nodigend en aansporend van aard is ⁴⁰⁵.

³⁹⁹ Overigens kan ook volgens Verschuier het geloof zonder deze bijzondere gevoeligheid als het erop aankomt: 'Gaat dan maar voort in geloofs-oeffeninge'. Maar ook in deze geloofsoeffening is het dan toch weer te doen om de hernieuwing van het gevoelen en bevinden (C. Graafland, o.c., 277). Vgl. J. van Genderen, o.c., 237.

⁴⁰⁰ In 1752 postuum verschenen. Wij sluiten ons in deze korte paragraaf nauw aan bij T. Bienen, 'Petrus Immens over het avondmaal', in W. van 't Spijker e.a. (red.), o.c., 301-322. Bienen noemt Immens een 'trouw en vroom prediker van de Nadere Reformatie' (o.c., 304). Ook S. van der Linde merkt hem aan als een vertegenwoordiger daarvan. Zie diens 'De Nadere Reformatie, een nieuwe start', in *Th. Ref.* XXIX (1986) 192v. W.J. op 't Hof aarzelt echter om hem tot deze beweging te rekenen. Zie diens 'De Nadere Reformatie in Zeeland. Een eerste schets', in A. Wiggers e.a. (red.), *Rond de kerk in Zeeland*, 65.

⁴⁰¹ T. Bienen, o.c., 315v. Zie *De Godvruchtige Avondmaalganger*, 496, waar Immens n.a.v. het "Doe dat tot Mijn gedachtenis" zegt: 'Als men daar veel ontrent bezig was / zou het koude hert wel eens in liefde ontvonkt worden; en dat is een gestalte die Jesus wonder aangenaam is'. Men moet het niet verwachten van 'zyn eige gestalte', want 'het gebeurd wel eens / wanneer wy menen het minst geschikt te zyn / en maar in stilheid wachten op den Here / dat het dan wel allerhertelykst toegaat'.

⁴⁰² Aang. in T. Bienen, o.c., 314, vgl. 317.

⁴⁰³ Deze "activistische" notie weet hij toch ook weer te relativiseren: 'Men moet zich ook wachten / om niet al te eige werkelyk te zyn, dat is / dat men zich zo noestig met zo veel dingen bezig houd / dat men God geen tyd geeft om te werken / dat ik zo spreke (...). Door al dat blyven sterogen op zyn eige gestalte / ziet men menigmaal het hele oogmerk van het Avondmaal voorby / om den dood van Christus te verkondigen' (*De Godvruchtige Avondmaalganger*, 495).

⁴⁰⁴ Aang. in T. Bienen, o.c., 319.

⁴⁰⁵ Bienen, o.c., 322. Vgl. het oordeel van G. van den End, o.c., 113, over Saldenus' avondmaalsvisie: 'Bij Saldenus heeft een verschuiving plaats gevonden van de gerichtheid op Gods beloften in het Evangelie naar de innerlijke gesteldheid van de mens'. Tot een opmerkelijk verwante conclusie komt J.C. Trimp, *Jodocus van Lodensteyn*, 201, inzake Van Lodensteins gevoelen. Wij merken nog op dat ter bescherming van de innerlijke gesteldheid ook het uiterlijke gedrag rond de avondmaalsgang vaak gedetailleerde aandacht krijgt. Zie bijv. W. à Brakel, o.c., 1049v.v.; P. Immens o.c., 497v.v.

Wij ronden onze vergelijking af door de aandacht te vestigen op enkele aspecten van Van der Groe's avondmaalsbeschuwing. Deze onderstreept dat het avondmaal zijn wezen en kracht ontleent aan 'het uitdrukkelijke Woord of belofte' van Christus. Het is een nadere verklaring en uitdrukking van het Evangelie ⁴⁰⁶. Het 'inwendige' ervan - dat is de geestelijke betekenis - omschrijft hij als 'des Zaligmakers gewisse en onbedriegelijke belofte aan alle zijne ware geloovigen'. Deze belofte bestaat in 'twee heerlijke Genade-weldaden'. De eerste weldaad die beloofd is ziet op het eenmaal voor ons volbrachte heil in Christus. Dit hebben wij 'vastelijk' aan te nemen in een 'toeëigenend-geloove', waarmee wij door de kracht van de Heilige Geest het er 'gewisselijk' voor houden dat Christus niet alleen voor anderen, maar ook voor ons Zijn bloed vergoten heeft tot rechtvaardiging en heiliging ⁴⁰⁷. De tweede belofte-weldaad ziet op Christus' voortdurende onderhouding en versterking, waardoor wij 'in den geest des geloofs hoe langer hoe nauwer' met Hem verenigd worden ⁴⁰⁸. Zo wordt de gelovige 'zelfs een geest / een vleesch en eene plante met Christus' ⁴⁰⁹.

De 'vereischen' tot de rechte avondmaalsgang zijn geen andere dan 'de drie voorname eigenschappen van het ware Genade-leven', namelijk boetvaardigheid, geloof en bekering ⁴¹⁰. Met het eerstgenoemde bedoelt Van der Groe volgens zijn Catechismusuitleg een inwendig mishagen aan onszelf, voortkomend uit de rechte zondekennis. Dat hij deze boetvaardigheid aan het geloof laat voorafgaan, verhindert hem niet om erover op te merken, dat zulk mishagen in alle ware *gelovigen* enigermate aanwezig is, naarmate iemand 'licht en genade van den Heere ontvangt'. De Heere belooft het geheel Zijn volk, als een weldaad van het verbond ⁴¹¹.

Onder het geloof verstaat hij nadrukkelijk het zekere vertrouwen, waarmee wij ons 'nogtans' op Christus' offer verlaten ⁴¹². Hij noemt het 'een geloovig toevlucht nemen, met alle onze zonden en ellenden, tot den Heere Jezus' ⁴¹³. Typerend voor Van der Groe is dat hij zich ook in deze samenhang krachtig verzet tegen de gedachte, dat het hier om een geloof zou gaan dat de Heere Jezus slechts begeert, zonder het vertrouwen, de vergeving der zonden deelachtig te zijn. Hij noemt dit zonder meer een 'bedrieglijk schijn geloof', waarin men de algenoegzame Zaligmaker door ongeloof verwerpt. Het gaat volgens hem om het toeëigenend geloofsvertrouwen. Daarmee bedoelt Van der Groe geen sterk geloof, maar een geloof dat veelszins nog zeer zwak en onvolkomen is en met veel twijfel en bestrijding gepaard gaat, en juist daarom versterking niet kan ontberen ⁴¹⁴.

⁴⁰⁶ *Toetssteen II*, 341v.

⁴⁰⁷ Id., 336v. Vgl. *Des Christens Eenigen Troost II*, 62-67.

⁴⁰⁸ Id., 337. Vgl. *Eenigen Troost II*, 67v. Vgl. ook *Brieven II*, 177-181, waar hij krachtig onderstreept dat het ons in het avondmaal niet primair moet gaan om de uiterlijke tekenen - hij noemt die de 'trouwring' -, maar om de geloofsovergave aan de persoon van de Bruidegom Zelf. Anders 'knabbelen' wij maar wat 'aan de buitenste schors van de tekenen en zegelen'. Zo ook id., 185-187. Het frappeert dat Luther het beeld van de trouwring - zij het naar ons weten weliswaar niet i.v.m. het avondmaal - op dezelfde manier toepast als Van der Groe (zie hoofdstuk IV, bij noot 183).

⁴⁰⁹ Id., 338.

⁴¹⁰ Id., 343.

⁴¹¹ *Eenigen Troost II*, 96.

⁴¹² *Toetssteen II*, 343.

⁴¹³ *Eenigen Troost II*, 97.

⁴¹⁴ Id., 98.

De derde vereiste is de bekering of heiliging, dat is de hartelijke begeerte om onszelf meer en meer te verzaken en over te geven aan Christus en door het geloof met Hem verenigd te worden, en zo afstand te doen van alle zonden en in godzaligheid toe te nemen voor God en mensen ⁴¹⁵. Deze drie vereisten merkt Van der Groe dan meteen aan als 'gronden voor ieders gemoeds-beproevinge', die nodig is om het avondmaal met vrucht te vieren ⁴¹⁶.

Tegen het eind van zijn eerste Catechismuspreek over het avondmaal vat Van der Groe kort samen waartoe Christus het heeft ingesteld. Hij noemt 'vier bijzondere redenen': versterking van het geloof, bevestiging van de liefdesgemeenschap tussen Christus en de gelovigen, oefening in de gemeenschap van de gelovigen onderling en gedachtenis aan Christus' offer en wederkomst ⁴¹⁷.

Het komt ons voor dat Van der Groe's avondmaalsvisie wordt gekenmerkt door duidelijk reformatorische noties, die veel verwantschap vertonen met Kohlbrugge's opvattingen. Toch valt er meteen een opmerkelijke klimaatverandering te signaleren. Wij bedoelen dat Van der Groe ook hier weer beschrijvend te werk gaat. De directe aanspraak tot de zwakke, aangevochten mens blijft voor zover wij zagen achterwege. Als hij al persoonlijk wordt, doet hij dat in de wensende wijs: 'O! mocht gij den Heere Jezus als uw Borg en Middelaar hier ganschelijk noodig krijgen (...), en (dat gij) alzo bekwaam en gerechtigd mocht zijn tot het Heilig Avondmaal'⁴¹⁸. Hierbij hebben wij stellig te verdisconteren dat volgens Van der Groe 'de groote hoop der ledematen' het avondmaal gebruikt 'op een geheel blinde en verkeerde wijze'⁴¹⁹. Over het gehalte van de kerk is hij uiterst somber gestemd. Dit maakt hem, anders dan de door hem bewonderde oude theologanten, met name ook rond het avondmaal zeer terughoudend in de nodiging.

Conclusie

C. Graafland typeert de ontwikkeling in de avondmaalsopvatting van Voetius naar die van à Brakel en Verschuier - en het geldt naar ons besef ook Immens - als een voortgaande aandachtsverschuiving van Christus en Diens heilsbelofte naar de christen en zijn staat en waardigheid ⁴²⁰. Hierbij valt een eigenaardige spanning te signaleren tussen de intentie van deze verschuiving en het effect ervan. De intentie was, een dam op te werpen tegen de oppervlakkigheid en vanzelfsprekendheid waarmee velen - in de 18e eeuw met name onder invloed van de geest van Verlichting en verwereldlijking - ten avondmaal kwamen ⁴²¹. Het effect was echter veelal 'dat de toch al

⁴¹⁵ Id., 99.

⁴¹⁶ *Toetssteen II*, 344. Vgl. *Eenigen Troost II*, 100v. Ieder bij wie deze zaken niet gevonden worden, heeft geen recht op het avondmaal, al was hij 'zelfs ook een Predikant of Leeraar, een Ouderling of Diaken'.

⁴¹⁷ *Eenigen Troost II*, 69v.

⁴¹⁸ Id., 85. Vgl. D.J. Budding, o.c., 105v. Zie ook *Brieven II*, 180.

⁴¹⁹ Id., 84.

⁴²⁰ Graafland, o.c., 278. Vgl. de opmerking van H. Heppe, o.c., 402f., over de avondmaalsschroom en -mijding; ook J. van Genderen, o.c., 237.

⁴²¹ Zie M.J.A. de Vrijer, *Uren met Lodenstein*, 19, die memoreert dat Van Lodenstein zich over de veruitwendiging van de kerk zo bezwaard voelde, dat hij na 1673 het avondmaal niet meer wilde bedienen. Hij citeert: 't Is of een emmer met koud water over mijn hert gegoten wierd, als ik denke om het Avondmaal uyt te deelen, 't en ware de Kerke eerst gesuyverd wierd in Zeden, gelijk se is in de Leer'. Vgl. P. Koeman, 'Van Lodenstein en Calvijn over de heiliging', in *Th. Ref. XX* (1977) 289v.; C.P. van Andel, *Ontmoeting met Jodocus van Lodenstein*, 15; C. Graafland, 'Jodocus van Lodenstein (1620-1677)', in *De N. R.*, 118.

beschroomde gelovigen nu op nog een grotere afstand van de Tafel des Heeren verwijderd bleven, terwijl degenen die het gemakkelijk namen er niet door werden afgehouden'⁴²². Dit laatste doet overigens niets af aan de legitimiteit van de bedoeling. Het was de devaluering van het avondmaal in de kerkelijke praxis die in niet geringe mate medebepalend was voor genoemde verschuiving. Wij denken dat Van der Groe de verschuiving van de belofte naar de beleving heeft afgewezen en wilde corrigeren, maar dat hij tegelijk toch dermate gefixeerd was op het lamentabele gehalte van de kerk, dat hij in de praktijk van de prediking zijn reformatorische inzichten niet ten uitvoer wist te brengen.

Een billijke vergelijking tussen de na-reformatorische avondmaalsopvatting en die van Kohlbrugge kan niet heen om de contextuele vraag, in hoeverre de genoemde devaluering zich ook in de avondmaalspraktijk van Kohlbrugge's gemeente doet gelden. Ofschoon ons hierover geen concrete gegevens bekend zijn, ligt het voor de hand te veronderstellen dat avondmaalsautomatisme in zijn gemeente betrekkelijk weinig voorkomt. Hij werkt immers niet in de breedte van de volkskerk, maar in een gemeente waarin, althans aanvankelijk, bewust gekozen toetreding een veel grotere rol speelt ⁴²³. Dit maakt het mede verklaarbaar dat hij er nauwelijks toe komt om te waarschuwen tegen een vanzelfsprekende avondmaalsgang. Zijn aandacht is vrijwel uitsluitend gericht op het nodigend bevel om tot de tafel toe te treden. In dit opzicht is het verschil in context van invloed te achten.

Toch is er ook sprake van een strikt theologisch verschil. Kohlbrugge's visie getuigt van een kritische distantie tot de na-reformatorische ontwikkeling. In de manier waarop hij de avondmaalsschroom tegemoet treedt, gaan de wegen uiteen. Enerzijds schenkt hij voluit aandacht aan de vragen en weifelingen van het subject, die door boven geschetste ontwikkeling waren bevorderd. Van een vlakke, objectivistische avondmaalsbeschouwing, die het automatisme in de hand werkt, ontbreekt elk spoor. Zijn persoonlijk-pastorale benadering doet wat dat betreft voor die van de Nadere Reformatie niet onder ⁴²⁴. Anderzijds echter wendt hij juist via deze existentiële invalshoek de aandacht welbewust af van het subjectieve naar het objectieve, van de christen naar Christus en Zijn heilsbelofte. Kohlbrugge zoekt de mens in diens subjectiviteit op, om hem heen te leiden tot de persoonlijke geloofsontmoeting met Christus, Die door Zijn Geest present is in Woord en teken. De grond om tot het avondmaal toe te treden, ligt buiten het subject, in het nodigende Woord van Christus. Aan dit Woord mag de genodigde zich toevertrouwen. Het is een gedachte die sterk aan de reformatoren herinnert, en die wij soms bij Teellinck en een enkele maal ook bij Immens aantreffen.

Het geloof komt volgens Kohlbrugge niet tot vrijmoedigheid en tot heilszekerheid via de weg van de zelfanalyse, waarbij de gelovige aan de hand van de kentekenen eigen subject keurt en vervolgens tot de slotsom komt dat de belofte voor hem is. Door een dergelijke methode ziet Kohlbrugge de mens op zichzelf teruggeworpen.

⁴²² C. Graafland, 'Het avondmaal in de 19e en 20e eeuw', in *Bij brood en beker*, 323. Vgl. over het contextuele verschil tussen Reformatie en (het begin van) de 17de eeuw, W.J. op 't Hof, 'De visie op de Reformatie in de Nadere Reformatie tijdens het eerste kwart van de zeventiende eeuw', in *DNR* 6 (1982) 107.

⁴²³ Zie voor Kohlbrugge's opvattingen over kerk en afscheiding, J.C.S. Locher, *Kohlbrugge en de Afscheiding*; O. Noordmans, in 'Kohlbrugge. Festpredigten', o.c., 360; A. de Reuver, *Kohlbrugge - herder en heraut*, 23.

⁴²⁴ Zie voor de pastorale inslag van de Nadere Reformatie, T. Brienens e.a., 'Nadere Reformatie, een poging tot begripsbepaling', in *DNR* 7 (1983) 104; vgl. S. van der Linde, 'Calvijn, Calvinisme en Nadere Reformatie', o.c., 6 (1982) 83.

Daar weet hij het geloof ontspoord, de ervaring ontaard in subjectivisme en het accent verlegd van de genade naar de begenadigde. Het geloof ontleent zijn vrijmoedigheid rechtstreeks aan de belofte, die krachtens haar persoonlijke adressering - van Gods hart tot het mensenhart - onmiddellijk *pro me*-karakter draagt.

Terwijl de genade in de na-reformatorische ontwikkeling, met name ook in het avondmaalspastoraat, veelal dreigt te verinnerlijken tot "genaden", en het geloof bijgevolg zijn heilszekerheid eerst vindt op grond van de constatering van deze inwendige "genaden"⁴²⁵, grijpt Kohlbrugge terug op de reformatorische overtuiging dat Gods genade Zijn gunstige gezindheid buiten ons is, die de Geest ons in de persoonlijk gerichte belofte betuigt en doet geloven. In zijn gepredikte avondmaalspastoraat treedt deze reformatorische, geloofsmatige positie markant aan het licht. Wat Van der Groe wel zag, maar ons inziens nauwelijks vruchtbaar maakte als het op de nodiging aankwam, dat krijgt in Kohlbrugge's prediking voluit gestalte.

⁴²⁵ Vgl. J.G. Woelderink, *Belofte en Werkelijkheid*, 10, 19; J. van Genderen, *Herman Witsius*, 225.