

VERBOND, RIJK GODS EN VRIENDSCHAP
DRIE HOOFDTHEMA'S UIT DE THEOLOGIE VAN JOHANNES COCCEJUS (1603–1669)

Willem J. van Asselt

Kerk en Theologie 54 (2003) 324-335.

'Het verbond van God is niets anders dan een verklaring (declaratio) van God op welke wijze de goddelijke liefde verkregen wordt en de gemeenschap met Hem tot stand komt. Wanneer de mens deze weg gaat, is hij in Gods vriendschap'.¹

'Waar aan deze liefde van God wordt gehoorzaamd, daar is het rijk van God.'²

'Een christen genoemd te worden is het mooiste wat een mens kan overkomen. Geweldige voorrechten en plichten zijn aan deze benaming verbonden, want een christen is uiteindelijk (...) een vriend van God.'³

Inleiding

Bovenstaande uitspraken over verbond, rijk en vriendschap, die afkomstig zijn van Johannes Coccejus, staan niet op zich zelf. In talloze passages van zijn oeuvre spreekt hij over de relatie tussen God en mensen in termen van verbond (*foedus*), rijk van God (*regnum Dei*) en vriendschap (*amicitia*). Daarmee wilde hij duidelijk maken dat leven in het verbond met God uitzicht schenkt op de definitieve doorbraak van Gods koninkrijk in deze wereld en de gelovigen de ervaring van Gods intieme vriendschap schenkt.

¹ Coccejus, *Summa Doctrinae*, § 5: 'Est enim Dei Foedus nihil aliud, quam divina declaratio de ratione percipiendi amoris Dei, et unione ac communionem ipsius potiendi. Qua ratione si homo utatur, in amicitia Dei est, sive Creator ipsius est et Deus peculiari ratione, Gen. 17: 7. Est unus Spiritus cum Deo, 1 Cor. 6: 17, est unum cum ipso, Joh. 17: 21. Ipsius est ... commercium familiare Dei, Psalm. 25: 14, collato Job. 29: 4, Joh. 14: 23. Qui extra foedus est, sine Deo est, Ephes. 2: 12.

² Johannes Coccejus, *Penegyricus de regno Dei*, 2, in *Opera Omnia VI* (Amsterdam 1673-1675).

³ Johannes Coccejus, *Praefatio in lectionem Prophetarum eisagogike*. 'Pulcherrima omnino Christiani nomenclatura est, res magnifica jus nominis. Nam Christianus, Christi (...) amicus est.' This introduction preceded his *Commentarius in Prophetas Duodecim Minores* (1652), in: *Opera Omnia III* (Amsterdam, 1673-75).

In deze bijdrage die een inleidend karakter draagt, wil ik nader ingaan op deze drie noties, die ik als hoofdmomenten van zijn theologie beschouw. In dat kader besteed ik eerst aandacht aan Coccejus' opvatting van de *voortgang* van Gods handelen in de geschiedenis (*ordo temporum*) en vervolgens geef ik een impressie van zijn visie op de *omgang* van de individuele gelovige met God (*ordo salutis*). Bij de bespreking van zijn visie op de heilsgeschiedenis wordt een overzicht van zijn verbonds- en rijksopvatting in brede zin geboden, terwijl bij de uiteenzetting van zijn visie op de heilsorde de spirituele, kerkelijke en ethische perspectieven van zijn theologie de revue passeren. Voor degenen die geheel onbekend zijn met deze 'Grote Apollo' van de gereformeerde theologie⁴, geef ik eerst een korte introductie op zijn leven en werk in de context van hun tijd.

/325/ Leven en werken

Hoewel Coccejus het grootste gedeelte van zijn leven in Nederland verbleef, was hij van geboorte Duitser.⁵ Hij werd geboren te Bremen in 1603. Omdat aan het begin van de zeventiende eeuw het calvinisme in Bremen toonaangevend was, vormde de gereformeerde religie de achtergrond van zijn opvoeding. Hij studeerde oosterse talen aan het *gymnasium illustre* te Bremen en aan de universiteit van Franeker in Friesland (1626–1629). Hij ontwikkelde zich spoedig tot expert op het gebied van de rabbinica. Op grond daarvan werd hij in 1636 aan de Friese universiteit tot hoogleraar Hebreeuws en oosterse talen benoemd. Zeven jaar later volgde tevens een aanstelling tot hoogleraar in de theologie. In 1650 verhuisde hij naar Holland vanwege een aanstelling aan de universiteit van Leiden. Hij bleef daar tot zijn dood in 1669. Evenals Franeker groeide Leiden in de zeventiende eeuw uit tot een internationaal centrum van gereformeerde theologiebeoefening. Collega's daar waren Abraham Heidanus (1597–1678), Jacobus Trigland (1583–1654) en vanaf

⁴ Zo F. A. Lampe, *Geheimnis des Gnaden-Bunds dem groszen Bundes-Gott zu Ehren und allen Heylbeginerigen Seelen zur Erbauung geöffnet samt einer Eintrits-Predigt über 2 Cor. III 5, 6*, Band I (Bremen, 1740), 18v.

⁵ Zie voor Coccejus' biografie de *praefatio* van zijn zoon Johann Heinrich Cocceius, die voorafging aan de eerste uitgave van Coccejus' *Opera Omnia theologica, exegetica, didactica, polemica, philologica, divisa in octo volumina* (Amsterdam, 1673–75); Abraham Heidanus, *De luctuosa Calamitate, quae a. d. 1669 Civitatem Leidensem, Curiam, Ecclesiam & Academiam graviter afflixit, & praecipuis suis Columnis & Ornamentis destituit & orbavit* (Lugd., Batavorum 1670); W.J. van Asselt, *Johannes Coccejus: Portret van een zeventiende-eeuwse theoloog op oude en nieuwe wegen* (Heerenveen 1997), 5-92. Zie voor zijn theologie G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus*, Gütersloh, 1923, reprint Basel, 1985); C. S. McCoy, *The Covenant Theology of Johannes Cocceius* (Ph. D. diss. Yale University, 1957); H. Faulenbach, *Weg und Ziel der Erkenntnis Christi. Eine Untersuchung zur Theologie des Johannes Coccejus*, (Neukirchen, 1973); idem, 'Johannes Coccejus', in M. Greschat (ed.), *Orthodoxie und Pietismus* (Stuttgart, 1982), 163–76; W.J. van Asselt, *The Federal*

1654 ook Johannes Hoornbeeck (1617–1666), een leerling van Gisbertus Voetius (1589–1676), een belangrijk gereformeerd scholasticus aan de universiteit van Utrecht en een fervent voorstander van een ‘nadere reformatie’. Geïnspireerd door het Engelse puritanisme legden vertegenwoordigers van deze stroming in de gereformeerde kerk van de zeventiende eeuw grote nadruk op geestelijke discipline (*praecisitas*) in het geloofsleven en publieke heiliging van het leven. Voetius bepaalde decennia lang het onderwijs aan deze universiteit en oefende grote invloed uit op allerhande kerkelijke aangelegenheden.⁶ Hij leverde — met zijn leerlingen — fundamentele kritiek op Coccejus’ denkbeelden.

Coccejus heeft een omvangrijk oeuvre op zijn naam staan. Hij is echter vooral bekend geworden door zijn monografie over het verbond, de *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei* (De leer van het verbond en het testament van God), dat in 1648 het licht zag. Dit werk beleefde verschillende drukken (1653, 1660) /326/ en werd in 1679 in het Nederlands vertaald door Johannes vander Waeyen, toen predikant te Middelburg.⁷ Een tweede druk verscheen in 1689 te Amsterdam. Deze gegevens wijzen op de populariteit van Coccejus’ verbondsleer gedurende de tweede helft van de zeventiende eeuw: de *Summa doctrinae* werd de ‘classic’ van de continentale verbondstheologie.⁸ In 1662 publiceerde Coccejus op verzoek van vrienden en studenten een ander systematisch werk, getiteld: *Summa theologiae ex Scripturis repetita* (Som der theologie uit de Schriften geput), waarin hij een poging ondernam zijn verbondsdenken te integreren in de gangbare dogmatische onderwerpen (*loci communes*) van de gereformeerde theologie. Qua vorm verschilt dit werk nauwelijks van de verhandelingen van zijn orthodoxe collega’s. In 1696 werd ook dit werk in het Nederlands vertaald door Theodorus Antonides, predikant te Menekeweer in Friesland.⁹

Coccejus wilde zijn theologie baseren op nauwgezette exegese van bijbelteksten en vermeed

Theology of Johannes Coccejus (1603-1669), (Leiden-Boston-Köln, 2001).

⁶ Zie voor Voetius: J. van Oort et al. (red.), *De onbekende Voetius* (Kampen, 1989); W.J. van Asselt & E. Dekker (eds.), *De Scholastieke Voetius. Een luisteroefening aan de hand van Voetius’ Disputationes Selectae* (Zoetermeer, 1995); W.J. van Asselt, ‘Gisbertus Voetius, gereformeerd scholasticus’, in: A. de Groot en O. J. de Jong (red.), *Vier eeuwen theologie in Utrecht* (Zoetermeer 2001), 99-108.

⁷ Johannes vander Waeyen was een leerling van Voetius, die volgeling van Coccejus werd toen hij predikant te Middelburg was en met de dochter van de coccejaanse burgemeester van deze stad huwde. Zie J. van Sluis, ‘Het omzwaaien van Johannes vander Waeyen’, in: F.G.M. Broeyer & E.G.E. van der Wall (eds.), *Een richtingstrijd in de Gereformeerde Kerk. Voetianen en Coccejanen 1650–1750* (Zoetermeer, 1994).

⁸ Zie ook Johannes Coccejus, *De Leer van het verbond en het testament van God* (1660), vertaald en van aantekeningen voorzien door W.J. van Asselt & H.G. Renger (Kampen, 1990).

⁹ Theodorus Antonides, *Hoofd-somme der Godgeleerdheid uit de Schriften opgehaalt door Johannes Coccejus* (Leeuwarden / Amsterdam, 1696).

daarbij zo veel mogelijk het gebruik van al te abstract-scholastieke formuleringen. Hoewel zijn negatieve houding ten opzichte van de scholastieke theologiebeoefening vaak door latere auteurs is overdreven, moet wel worden vastgesteld dat hij nadrukkelijker dan zijn Utrechtse collega op de tekortkomingen van de scholastieke methode wees. Zijn afscheid van de scholastiek was echter niet zo absoluut als in de secundaire literatuur is gesuggereerd.¹⁰ In sommige onderdelen van zijn godsleer — met name in de leer van Gods eigenschappen — en ook in zijn uitwerking van het verbondsbegrip, maakte hij (kritisch) gebruik van scholastieke distincties, zoals het *pactum*-begrip uit de middeleeuwse (nominalistische) traditie. Ook tijdens zijn openbare colleges hanteerde hij scholastieke redeneertechnieken en oefende hij zijn studenten door het houden van disputaties.¹¹

Gedurende de tweede helft van de zeventiende eeuw geraakte Coccejus verschillende malen in conflict met voetiaanse theologen, die hem confronteerden met de praktische implicaties van zijn uitleg van het Oude Testament. Aanvankelijk spitste de controverse zich toe op zijn uitleg van het vierde gebod uit de decaloog. Het gebod om deze dag geen werk te verrichten beschouwde Coccejus niet als een zedelijke en universele instelling, maar als een ceremonieel gebod dat met de komst van Christus zijn gelding verloren had. Met uitvoerige citaten uit kerkvaders, middeleeuwse doctores en protestantse theologen verdedigde hij de opvatting dat de zondag heenwijzing was naar de eeuwige sabbat van het rijk Gods. Coccejus' verwerping van een strikte zondagsviering werd mede ingegeven door een protest tegen de toenemende /327/ invloed van uit Engeland geïmporteerde, puriteinse denbeelden in kringen van de 'nadere reformatie'.¹²

Coccejus' conflict met de voetianen over de zondagsviering was echter uiting van een dieperliggend meningsverschil over de continuïteit en discontinuïteit tussen het Oude en Nieuwe Testament. Terwijl voetianen sterke nadruk legden op de uniformiteit van het heil in beide bedelingen, onderstreepte Coccejus juist de progressie van het heil en bracht daarmee een onderscheid aan in de heilshistorische status der gelovigen in het Oude en Nieuwe Testament.

De gedachte van progressie in de heilsgeschiedenis vormde ook de basis voor het onderscheid

¹⁰ Zie bijv. McCoy, *Covenant Theology*, 89; Faulenbach, *Weg und Ziel*, 46-47.

¹¹ Zie W.J. van Asselt, 'Cocceius Anti-Scholasticus?', in Willem J. van Asselt & Eef Dekker, *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise* (Grand Rapids, 2001), 227-251.

¹² Zie Cocceius, *Indagatio naturae sabbati* (Lugd. Batavorum, 1653); idem, *Typus concordiae amicorum circa honorem dominicae* (Lugd. Batavorum 1659). Beide werken zijn te vinden in: *Johannis Cocceii Opera Omnia*, VII (Amsterdam, 1673-75), 5-22; 40-55. Zie voor deze sabbatsstrijd ook: H. Heppé, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der Reformirten Kirche, namentlich der Niederlande* (Leiden, 1879), 205-40; H. B. Visser, *De geschiedenis van den Sabbatsstrijd onder de Gereformeerden in de zeventiende eeuw* (Utrecht, 1939); C. Steenblok, *Voetius en de*

dat Coccejus aanbracht in de vergeving der zonden in beide bedelingen. In het Oude Testament liet God de schuld der zonden ‘voorbijgaan’, terwijl Hij deze in het Nieuwe Testament geheel en al ‘wegnam’ door Christus’ dood aan het kruis. Coccejus beriep zich voor dit onderscheid op Rom. 3: 25 en Hebrëeën 10: 18. In deze teksten welke teksten twee verschillende woorden voor ‘vergeving’ gebruikt worden, namelijk *páresis* and *áphesis*. Deze distincties zorgden opnieuw voor langdurige debatten tussen Utrecht en Leiden. De Leidse theoloog werd beschuldigd van socinianisme en arminianisme vanwege een vermeende onderwaardering van het Oude Testament.¹³

Coccejus stierf in 1669. Hij was waarschijnlijk een van de vele slachtoffers van een epidemie die de stad Leiden in dat jaar trof. Hij werd begraven in de Pieterskerk met een lijkrede, die werd uitgesproken door zijn vriend en collega Heidanus. In deze kerk kan de huidige bezoeker nog steeds de gedenkplaat bezichtigen, die ter ere van Coccejus en zijn zoon Johann Heinrich boven zijn graf onder de kerkvloer werd opgericht. Toen in oorlogstijd de Duitse bezetter pogingen ondernam de Leidse universiteit te nazificeren, werd dit verhinderd door de pedelstaven en het grootzegel der universiteit in het graf van Coccejus te verbergen. Aldus bleef de Leidse geleerde tot ver na zijn dood een verdediger van de vrijheid en zelfstandigheid der wetenschap.

Hermeneutiek van Coccejus

Coccejus is vooral bekend geworden vanwege zijn verbondstheologie. Verbondstheologie is echter een zeer rekbaar begrip, dat uiteenlopende definities toelaat.¹⁴ Verbondstheologie kan gedefinieerd worden in termen van het aantal verbonden dat in het systeem voorkomt of in termen van een progressief openbaringsbegrip. Het is ook mogelijk een onderscheid te maken tussen een verbondstheologie die zich manifesteert in een meer individueel-heilsordelijke vorm, *en* een verbondstheologie, die vooral een temporeel-heilshistorische gedaante aanneemt.

/328/ Meer algemeen gesproken kan Coccejus’ verbondstheologie getypeerd worden als een theologie, waarin het verbond van God met mensen gezien wordt als de belangrijkste

Sabbath (Hoorn, 1941 / Gouda, 1975 reprint).

¹³ Coccejus, *Moreh Nebochim. Utilitas distinctionis duorum vocabulorum pareseos et apheseos, ad illustrationem doctrinae de Justificatione et reducendos ab errore Judaeos, Socinianos, Pontificos* (1665). Zie ook W.J. van Asselt, ‘Voetius en Coccejus over de rechtvaardiging’, in: J. van Oort *et al.* (eds.), *De onbekende Voetius* (Kampen, 1989), 32-39.

¹⁴ Zie voor deze discussie: Van Asselt, *Portret*, 95-96. Vgl. ook Peter A. Lillback, ‘The Continuing Conundrum:

hermeneutische sleutel voor het verstaan van de Bijbel. Om de centrale boodschap van de Schrift op het spoor te komen, moet zij naar Coccejus'oordeel gelezen worden in het licht van Gods verbond(en). Zijn fundamentele hermeneutische regel bracht hij naar voren in de door zijn opponenten vaak verkeerd of slechts voor de helft geciteerde uitspraak: 'De woorden [in de Schrift] betekenen derhalve wat zij kunnen betekenen in het geheel van het discours, op zo'n wijze dat zij in elk opzicht samenhang vertonen en met elkaar harmoniëren.'¹⁵ Coccejus beschouwde de Schrift als een harmonieus systeem of — naar hij zelf zei — als een 'symphonie' waarvan het leidende motief de geschiedenis van Gods verbond met de mensen was. Een belangrijk tweede thema in deze symfonie werd naar zijn mening gevormd door de geschiedenis van Gods rijk, dat wil zeggen: de geleidelijke ontvouwing van Gods heerschappij in schepping en geschiedenis. Beide thema's willen we nu achtereenvolgens bezien.

Coccejus' opvatting van de verbondsgeschiedenis

Evenals velen van zijn gereformeerde voorgangers na 1600 onderscheidde Coccejus twee fundamentele gestalten van Gods verbond in de geschiedenis: het verbond der werken vóór de zondeval (*ante lapsum*) en het verbond der genade ná de zondeval (*post lapsum*). Het werkverbond vatte hij op als een beschrijving van de situatie van de paradijsmens, die door God krachtens het proefgebod (Gen. 2: 16, 17) in een verbondsrelatie gesteld was. Met de verkondiging van de moederbelofte (of protevangelie in Gen. 3: 15) onmiddellijk na de zondeval trad het genadeverbond in werking. Dit genadeverbond strekte zich uit over twee opeenvolgende dispensaties, de periode vóór de komst van Christus (*ante Christum natum*) en de periode ná de komst van Christus (*post Christum natum*). Dit verbond der genade was echter geen incident of een reactie van God, veroorzaakt door de zondeval in de tijd, maar berustte op een eeuwig en vrij besluit van God. Dit besluit noemde Coccejus een 'eeuwig testament' (*testamentum aeternum*). In navolging van een exegetische traditie die terugging op Theodorus Beza meende hij dat het Griekse woord *diathèkè* op verschillende plaatsen in het Nieuwe Testament vertaald moest worden met 'laatste wilsbeschikking' naar analogie van een notarieel testament. Dit ultieme

Calvin and Conditionality of the Covenant', in: *Calvin Theological Journal* 29 (1994), 42–74.

¹⁵ 'Significatio sumenda est non ex aliqua potestate singulorum verborum (...) sed ex tota compage sermonis (...) Id ergo significant verba, quod possunt significare in integra oratione, sic ut omnino inter se conveniunt, ut appareat Deum sapienter ac apte ad docendum esse locutum'. Zie Johannes Cocceius, *Commentarius in Epistolam ad Romanos* (1665), Praefatio XXXIV and XXXV.

wilsbesluit van God of testament stond niet op zichzelf, maar was het resultaat van een eeuwig verbond (*conventio, pactum*), dat de Vader en de Zoon overeengekomen waren. In dit eeuwige verdrag had de Vader de Zoon aangesteld tot middelaar en borg (*sponsor*) en werd de Heilige Geest aangewezen als uitvoerder van het eeuwig testament in de onderscheiden fasen van de verbondsgeschiedenis. Voor dit eeuwig verdrag gebruikte Coccejus — waarschijnlijk voor het eerst /329/ in de gereformeerde traditie — de term *pactum salutis* of ‘raad des vredes’ en baseerde deze notie op een uitvoerige exegese van Zach. 6: 13, Ps. 2, Ps. 40 en Luc. 22: 29. Terwijl het verbond der werken niet op dit eeuwig testament berustte, was dit wel van toepassing op het verbond der genade. Daarom was de verhouding tussen God en mens in het verbond der genade altijd éénzijdig (unilateraal), maar eenmaal door God opgericht kreeg het een tweezijdig (bilateraal) karakter.

Deze conceptie van een ‘eeuwig testament’ ter aanduiding van Gods eeuwig voornemen in onderscheiding van het genadeverbond in de tijd, leverde opnieuw conflictstof op binnen gereformeerde geleerden in de Republiek. Terwijl voetianen *foedus* en *testamentum* min of meer identificeerden¹⁶, bracht Coccejus met deze begrippen juist een onderscheid aan tussen het eeuwige besluit (*testamentum*) en de historische uitvoering daarvan (*foedus*). Deze discussie werd vervolgens toegespitst op de vraag in hoeverre Christus — in het *pactum salutis* — een eeuwige borg (*sponsor*) van het genadeverbond genoemd kon worden. Omdat Coccejus Christus’ borgstelling als een belofte van schuldovername beschouwde en niet als een onmiddellijke en volstreekte overname van schuld, introduceerde hij volgens zijn opposanten een temporeel element in de predestinatie- en verzoeningsleer.¹⁷

Het temporele accent kwam ook tot uitdrukking in een van de meest markante constructies in Coccejus’ verbondssysteem, namelijk in de leer der afschaffingen of abrogaties, waarvoor hij zich op talloze teksten uit het Oude en Nieuwe Testament beriep, met name Hebr. 8: 13. Hoewel deze leer der afschaffingen bij latere coccejanen — met uitzondering van Franciscus Burman — niet meer aangetroffen wordt, is zij toch onmisbaar voor een juiste beoordeling van zijn theologie.¹⁸ In deze afschaffingsleer beschrijft Coccejus vijf stadia of graden door middel

¹⁶ Zie bijv. Petrus van Mastricht (1630–1706) in zijn *Theoretico-practica theologia, Editio nova* (Trajecti ad Rhenum et Amstelodami, 1725), VII, I, 7.

¹⁷ Zie W.J. van Asselt, ‘Christus Sponsor. Een bijdrage tot de geschiedenis van het coccejanisme’, in: *Kerk en Theologie* 53/2 (2002), 108-124.

¹⁸ Zie W.J. van Asselt, ‘The doctrine of the Abrogations in the Federal Theology of Johannes Coccejus (1603–1669)’, in: *Calvin Theological Journal* 29 (1994), 101–16.

waarvan God de verbondsgeschiedenis tot voltooiing brengt en ten slotte zijn rijk in volle glorie openbaart. Deze afschaffingen duiden derhalve het proces aan waardoor de negatieve gevolgen van de schending van het werkverbond in het paradijs gaandeweg worden opgeheven. De oprichting van het genadeverbond impliceerde volgens Coccejus niet dat het mislukte paradijsverbond geen invloed meer had op de geschiedenis van het genadeverbond. De desastreuze gevolgen van de schending van het werkverbond — vloek, vrees voor de dood, onvrijheid, strijd tussen vlees en geest en de lichamelijke dood — werden echter stap voor stap overwonnen door de ontstuitbare progressie van het genadeverbond. Pas in het eschaton zouden alle negatieve gevolgen van de schending van het werkverbond geheel en al zijn opgeheven.

Dit abrogatieproces in de heilsgeschiedenis correspondeerde volgens Coccejus met het heiligingsproces, dat de (individuele) gelovige in de heilsorde doorliep. Evenals in de heilsgeschiedenis was er immers ook in de heiliging /330/ sprake van een proces met een negatief en een positief aspect. Het negatieve aspect had betrekking op de afsterving van de oude mens (*mortificatio*), het positieve aspect bestond uit de levendmaking van de nieuwe mens (*vivificatio*). De afschaffing van het werkverbond in de heilsgeschiedenis correspondeerde op heilsordelijk niveau met de afsterving van de oude mens, terwijl de progressie van het genadeverbond parallel liep met de levendmaking van de nieuwe mens. Door middel van deze abrogatieleer bracht Coccejus een krachtige, pneumatologische dynamiek aan in zijn heilshistorische conceptie en gaf hij aan zijn theologie een sterke eschatologische gerichtheid.¹⁹

De geschiedenis van Gods rijk: Coccejus' profetische theologie

Deze eschatologische oriëntatie stempelde tevens Coccejus' exegese van de bijbelse profetieën (*studium propheticum*). De vervulling van veel bijbelse profetieën aangaande de komst van Gods koninkrijk stond nog open en had naar zijn oordeel betrekking op de (na-bijbelse) kerkgeschiedenis en zelfs op de contemporaine geschiedenis.²⁰ Hij stelde algemene regels op voor de uitleg van de profetische bijbelboeken en schreef uitvoerige theoretische en

¹⁹ Zie voor deze interpretatie: Van Asselt, *Federal Theology of Cocceius*, 284-287.

²⁰ Zie voor een bespreking van deze profetische theologie: Grete Möller, 'Foederalismus und Geschichtsbetrachtung im XVII. und XVIII. Jahrhundert', in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 50 (1931), 393-440; W.J. van Asselt, 'Pierre de Joncourt en zijn protest tegen de coccejaanse exegese in het begin van de achttiende eeuw', in: F.G.M. Broeyer & E.G.E. van der Wall (eds.), *Een richtingstrijd in de Gereformeerde kerk. Voetianen en Coccejanen 1650-1750* (Zoetermeer, 1994), 146-64.

methodologische verhandelingen over dit onderwerp. Voor dit doel maakte hij gebruik van typologie, allegorese en zelfs ‘zinnebeeldige’ of ‘emblematische’ uitleg.²¹

De brieven aan de zeven gemeenten in Openb. 2 en 3 las hij als een profetie van de zeven perioden van Gods rijk in de (kerk)geschiedenis. Hoewel hij de gedachte van een toekomstig duizendjarig rijk (Openbaring 20) afwees, verwachtte hij wel een bloeiperiode voor de protestantse kerk, voorafgaande aan de wederkomst van Christus.²² Gedurende deze ‘heerlijke staat der kerk’ zal de protestantse kerk een grote zendingsactiviteit ontplooiën. Heidenen, joden en islamieten zullen zich tot Christus bekeren. Uit de profetie van Zach. 14 meende Coccejus te kunnen afleiden dat joden en christenen eenmaal gezamenlijk te Jeruzalem het Loofhuttenfeest zullen vieren ten teken van de spoedige wederkomst van Christus.²³

/331/ Terwijl deze ‘profetische theologie’ in het laatste kwart van de zeventiende eeuw in coccejaanse kringen grote populariteit verwierf, werd zij door de voetianen afgewezen. Niettemin bleef de profetische exegese tot ver in de eerste helft van de achttiende eeuw een geliefd apologetisch wapen ter bestrijding van de ‘ongodisten’ en ‘atheïsten’ van de oprukkende Verlichting. Dat neemt niet weg dat een aantal van Coccejus’ volgelingen zich in tegenstelling tot hun leermeester sterk aangetrokken voelde tot nieuwe filosofische studies. Had Coccejus nog nadrukkelijk verkondigd dat de Schrift zonder hulp van filosofische vooronderstellingen en begrippen uitgelegd moest worden²⁴, zijn Leidse leerlingen dachten daar anders over. Deze ‘Leidse’ coccejanen, ook wel ‘toleranten’ genoemd, maakten bij bepaalde onderdelen van hun godsleer en antropologie een selectief gebruik van de ‘nieuwe filosofie’ van de Fransman René Descartes (1596–1650). Sommigen van hen, zoals Heidanus (1597–1678) in Leiden, F.Burman

²¹ Zie voor deze ‘zinnebeeldige’ vorm van theologiebeoefening bij Coccejus en latere coccejanen: W.J. van Asselt, ‘De neus van de bruid’. De ‘profetische’ en ‘zinnebeeldige’ godgeleerdheid van Henricus Groenewegen en Johannes d’Outrein’, in: F.G.M. Broeyer en E.M.V.M. Honée (red.), *Profetie en godsspraak in de geschiedenis van het christendom. Studies over de ontwikkeling van een opvallend verschijnsel*, Zoetermeer 1997, 163-184. Vgl. Faulenbach, *Weg und Ziel*, 66–79. In zijn *Commentarius in Prophetiam Ezechielis*, cap. 1 § 15 (*Opera Omnia III*) beschreef Coccejus deze emblematische theologie als volgt: ‘Ita, qui animo volvit perpetuo & contemplatur Christum & regnum eius e& Ecclesiam eius, quum videt aut legit talia emblemata, non potest dubitare, quin ea data sint ad ea, quibus tam evidenter respondent, amplius cogitandum.’

²² Zie W.J. van Asselt, ‘Chiliasm and Reformed Eschatology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries’, in: *Christian Hope in Context*, vol. I (Zoetermeer, 2001), 11-29.

²³ Zie W.J. van Asselt, ‘Missionaire motieven en perspectieven in de theologie van Johannes Coccejus’, in: *Kerk en Theologie* 41/3 (1990), 227–36; idem, ‘Ultimum tempus nobis imminet: Eschatologische structuren in de theologie van Johannes Coccejus’, in *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis/Dutch Review of Church History* 76 (1996), 189-226; idem, ‘Structural Elements in the Eschatology of Johannes Cocceius’, in: *Calvin Theological Journal* 35 (2000), 76-104.

²⁴ Cocceius, *Commentarius in Epistolam ad Philippenses* (Lugd. Batavorum, 1669), *Praefatio*, 7: ‘Necesse est, ut, qui ad Scripturam disciplinam accedit, non habeat praepudicatum, quam ex sua Philosophia acceperit, sapientiae

(1628–1679) in Utrecht, J. Braun (1628–1709) in Groningen en Chr. Wittichius (1625–1687) in Duisburg, ontwikkelden een soort cartesio-coccejanisme, dat in combinatie met de veel gemaakte ‘profetische theologie’ voor nieuwe geschillen in de gereformeerde kerk zorgde.²⁵

Bronnen van ‘vriendschapsbegrip’ in Coccejus’ theologie

Na deze schets van enkele hoofdmomenten van Coccejus’ visie op de heilsgeschiedenis richten we nu onze aandacht op het specifieke karakter van zijn ‘verbondsspiritualiteit’. Wat ons in dit verband dus interesseert is de wijze waarop volgens Coccejus het leven in het verbond met God gestalte kreeg en van binnenuit door de gelovige werd ervaren.

Dat Coccejus zelf geen dorre kamergeleerde was, maar een mens die zijn persoonlijke overtuiging niet onder stoelen of banken stak, viel reeds zijn studenten op. Een van hen schreef: ‘Zijn toehoorders zagen hoe zijn ogen zich met tranen vulden, wanneer hij bij de uitleg van de Schrift, de rijkdom van Gods genade prees.’²⁶ In vele van zijn brieven betuigde hij aan vrienden en collega’s /332/ bezong hij de lof van de spirituele vriendschap in Christus.²⁷

In zijn bijbelcommentaren besteedde Coccejus meermalen aandacht aan deze spirituele dimensies van vriendschap. Naar zijn mening werd de notie ‘vriendschap’ in Bijbel niet alleen betrokken op intermenselijke relaties (David en Jonathan), maar ook op de relatie tussen God en de gelovigen. Een indrukwekkend voorbeeld van het laatste was volgens Coccejus Mozes, die met God sprak zoals iemand met zijn vriend spreekt (Ex. 30: 11). In het Nieuwe Testament werd Abraham een vriend van God genoemd (Jac. 2: 24), terwijl van Johannes de Doper gezegd werd dat hij een vriend van de bruidegom — Christus — was (Joh. 3: 29). Bovendien betitelden de

opinionem: sed ut puer, se a Scriptura doceri expetat.’

²⁵ Zie J.A. Cramer, *Abraham Heidanus en zijn Cartesianisme* (Utrecht, 1889), 5; Th.A. MacGahagan, *Cartesianism in the Netherlands, 1639–1676: The New Science and the Calvinist Counter-Reformation* (Pennsylvania, 1976), 366–68; A. Goudriaan, ‘Die Rezeption des cartesianischen Gottesgedankens bei Abraham Heidanus’, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 38 (1996), 166–197. Cramer stelt dat het cartesianisme geen fundamentele veranderingen aanbracht in de coccejaanse theologie. Goudriaan oordeelt dat Heidanus’ poging tot harmonisatie van de cartesiaanse en gereformeerde godsleer te veel interne inconsistenties en paradoxen opleverde en daardoor mislukte. MacGahagan daarentegen beweert dat coccejanen en cartesianen hetzelfde geloofsbegrip hanteerden (*fides implicita*) om een conflict tussen openbaring en rede te vermijden. Naar mijn mening moet de alliantie tussen coccejanen en cartesianen toegeschreven worden aan externe factoren, met name de gemeenschappelijke strijd met de voetiaanse orthodoxie. Zie voor deze discussie: Van Asselt, *Federal Theology of Coccejus*, 81–89.

²⁶ Zie C. Sepp, *Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16e en 17e eeuw*, vol. II (Leiden, 1874), 66. Cf. ook Schrenk, *Gottesreich*, 8: ‘Seine Forscherarbeit tut er betend’

evangelisten Jezus meermalen als een vriend van tollenaars en zondaars (bijvoorbeeld in Matth. 11: 19 en Luc. 7: 34).

De tweede bron voor Coccejus' denkbeelden over vriendschap vormden de kerkvaders. Volgens J. Moltmann stond Coccejus in dit opzicht in de traditie van Augustinus. Het natuurlijke verlangen (*desiderium naturale*) van de mens naar God kreeg zijn vervulling in het verbond met God als vorm van vriendschap met God. Volgens Moltmann werd Coccejus' visie op de geschiedenis bepaald door 'das Grundmotiv des augustinischen Neoplatonismus: "cor inquietum donec requiescat in te"'.²⁸

Naast Augustinus verwees Coccejus zelf bij zijn uiteenzettingen over inter-menselijke vriendschapsrelaties naar enkele klassieke auteurs, met name naar Cicero, die vriendschap omschreef als een relatie, die gekenmerkt werd door 'harmonie in denken en willen in alles wat met goden of mensen te maken heeft'.²⁹ Terecht heeft James McEvoy erop gewezen dat 'vriendschap' in de klassieke oudheid op uiteenlopende wijze werd gedefinieerd, zodat de invloed daarvan op christelijke gedachten over vriendschap uiterst gecompliceerd is. Plato, Aristoteles, Seneca and Cicero ontwikkelden verschillende vriendschapstheorieën. In de christelijke traditie vond volgens Moltmann echter een fundamentele verschuiving plaats in vergelijking met het klassieke vriendschapsbegrip. Sinds Augustinus werd nadruk gelegd op de gedachte dat alleen God mensen tot vrienden van elkaar maakt. Niet mensen kiezen hun vrienden, maar vrienden zijn een geschenk van God. Zij representeren de werkzame genade van God in het leven. Dit theocentrische en spirituele aspect van de vriendschap treffen we ook aan in de latere monastieke traditie, bijvoorbeeld bij Anselmus en Aelred van Rievaulx.³⁰ Het komt ook voor in de scholastieke theologie, bijvoorbeeld bij Thomas van Aquino.³¹

Coccejus' vriendschapsmotief moet dus geplaatst worden in een lange christelijke traditie van spirituele vriendschap.³² Maar hij brengt ook duidelijk eigen accenten aan. Deze accenten

²⁷ In een brief aan Nicolaus Hobokenus (8 oktober 1667) beschrijft Coccejus deze *confoederatio* als volgt: 'Nam id significat voluntatem reciprocam, per quam amicitia contrahitur.' (Epistola no. 148, in: *Opera Omnia* VI).

²⁸ See J. Moltmann, 'Geschichtstheologie und pietistisches Menschenbild bei Johann Coccejus und Theodor Undereyck', in: *Evangelische Theologie*, München 1959, 343–61.

²⁹ Cicero, *De Amicitia*, with an Engl. transl. by W.A. Falconer. *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, Vol. XX (Cambridge Mass.- London, 1979), 20.

³⁰ James McEvoy, 'The Theory of Friendship in the Latin Middle Ages: Hermeneutics, Contextualization and the Reception of Ancient Texts and Ideas, from c. AD 350 to c. 1500', in: Julian Haseldine (ed.), *Friendship in Medieval Europe* (Sutton Publishing, Phoenix Mill, GB, 1999). Cf. J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes* (München, 1975), 134, 343 ff

³¹ Thomas, *Summa theologiae*, I.2. q. 26, art. 3; II.2. q. 23, art. 1.

³² Zie voor een uitvoerige bespreking van deze traditie: Van Asselt, *Portret*, 251-254.

komen we op het spoor als we zijn verbondsconceptie aan een nader onderzoek onderwerpen..

Verbond als vriendschap

In talloze passages uit *Summa Doctrinae* en de *Summa Theologiae* gebruikte Coccejus de term ‘vriendschap’ (*amicitia*) om daarmee de ultieme, verbondsmatige relatie met God tot uitdrukking te brengen.³³ Reeds op de eerste bladzij van de *Summa doctrinae* introduceert hij het begrip ‘vriendschap’ in zijn definitie van het verbond in het algemeen:

‘Het verbond van God is niets anders dan een verklaring (*declaratio*) van God op welke wijze de goddelijke liefde verkregen wordt en de gemeenschap met Hem tot stand komt. Wanneer de mens deze weg gaat, is hij in Gods vriendschap’.³⁴

In meest pregnante zin is het verbond een ‘volledige overeenkomst van vriendschap’ (*pactum de amicitia consummatum*). Wanneer Coccejus vervolgens het verbond der werken definieert komen we dezelfde terminologie tegen. Het werkverbond is ‘een overeenkomst van vriendschap met God krachtens rechtvaardigheid op grond van werken.’³⁵ Ten slotte zien we hoe bij zijn definitie van het verbond der genade het begrip ‘vriendschap’ opnieuw op de voorgrond treedt: ‘Het verbond der genade is de overeenstemming tussen God en de zondige mens dat vrede en vriendschap bewerkt’.³⁶ Kortom, de term ‘vriendschap’ blijkt een dominante metafoor te zijn in Coccejus’ beschrijving van de door Gods initiatief tot stand gekomen verbondsrelatie.

Fasen in de geschiedenis van de vriendschap met God

³³ Coccejus, *Summa Theologiae*, cap. 22, § 18 en 19; idem, *Summa Doctrinae*, § 5, 10, 12 en 48.

³⁴ Coccejus, *Summa Doctrinae*, § 5: ‘Est enim Dei Foedus nihil aliud, quam divina declaratio de ratione percipiendi amoris Dei, et unione ac communionem ipsius potiendi. Qua ratione si homo utatur, in amicitia Dei est, sive Creator ipsius est et Deus peculiari ratione, Gen. 17: 7. Est unus Spiritus cum Deo, 1 Cor. 6: 17, est unum cum ipso, Joh. 17: 21. Ipsius est ... commercium familiare Dei, Psalm. 25: 14, collato Job. 29: 4, Joh. 14: 23. Qui extra foedus est, sine Deo est, Ephes. 2: 12.

³⁵ Coccejus, *Summa Doctrinae*, § 12: ‘Foedus operum, sive amicitia cum Deo et iustitia, quae est ex operibus, cognoscitur summam ex istis duabus sententiis: Qui fecerit ea homo, vivet in illis; et Maledictus omnis, qui non manet in omnibus scriptis in libro legis, ut faciat ea, Gal. 3: 12, 10; idem, *Summa Theologiae*, cap. 22 § 17: ‘Foedus igitur hoc sive oblatio divinae amicitiae a conditione legis observandae pendit.’

³⁶ Coccejus, *Summa Doctrinae*, § 76: ‘Foedus gratiae est conventio inter Deum et hominem peccatorem (...) ad pacem et amicitiam et jus expectandae haereditatis in bona conscientia.’

Wanneer we de passages over de ‘vriendschap met God’ in Coccejus’ werk vergelijken met zijn uitspraken over de geschiedenis van het verbond dan zien we opvallende parallellen. Analooq aan de verbondsgeschiedenis ontvouwt zich een geschiedenis van de vriendschap met God. Reeds in het verbond der werken voor de zondeval bood God de mensheid — vertegenwoordigd door Adam als representant van het menselijk geslacht — de mogelijkheid /334/ van vriendschap aan op basis van gehoorzaamheid aan het proefgebod. Door de schending van het werkverbond viel de mens uit vrije keuze uit deze vriendschapsrelatie.³⁷ Het verbond der genade betekende echter herstel van de vriendschap tussen God en mens. Gedurende de oudtestamentische bedeling was deze vriendschap nog onvolkomen, omdat zij vermengd was met vrees en onvrijheid.³⁸ Deze onvolkomenheden verdwenen echter, toen Christus op aarde verscheen en de volkomen schuldvergeving door zijn dood aan het kruis volledig historische realiteit werd. Het belangrijkste aspect van de verzoening was voor Coccejus de *reconciliatio* of herstel van gemeenschap. Reconciliatie werd door Coccejus uitgelegd als ‘een totale verbintenis tussen de van God vervreemde mens en de vriendschap van God’. Verzoening in deze zin is een ‘overgezet worden uit de staat van vijandschap jegens God naar de staat van vriendschap en zegen.’³⁹

Deze ‘overzetting’ (*translatio*) in de staat der vriendschap werd door Coccejus gerekend tot het werk van de Heilige Geest en viel ten deel aan de uitverkoren gemeente.⁴⁰ Dit ‘overbrengende’ werk van de Geest en daarmee de participatie in de vriendschap met God was daarom naar het oordeel van Coccejus geen universele aangelegenheid. Niet ieder mens op deze wereld kan zich een vriend van God noemen. Geheel in de lijn van de Dordtse synode verklaarde Coccejus dan ook dat Christus niet voor alle mensen was gestorven. Zijn lijden en sterven kwam alleen ten goede aan hen die Hem als borg door de Vader waren beloofd in het eeuwig verdrag. Alleen voor degenen, die de Vader de Zoon gegeven had, was hij een persoonlijke borg

³⁷ Coccejus, *Summa Doctrinae*, § 63: ‘Peccato Adamus reus factus est, hoc est a Dei amicitia, a spe vitae aeternae, a gratia spirituali in creatione sibi data, a rectitudine, a iure in creaturas a Deo ipsi subjectas, a vita et statu felici cecidit.’

³⁸ Coccejus, *Summa Doctrinae*, § 353: ‘Hoc enim, quod foederis et amicitiae Dei est, esse filium, in foedere gratiae manifesto per Christum absolvitur. Nam filius in duplici statu est. In similitudine servi per pueritiam: in libertate et fiducia filii deinceps, Gal. 4: 1, 3, 5.’

³⁹ Coccejus, *Diagrammata dicendorum in Epistolam ad Romanos* (1645) cap. 11: ‘Reconciliatio significat translationem a statu odii et irae ad statum amicitiae et benedictionis, a separationem ad unionem et communionem.’

⁴⁰ Coccejus, *Summa Theologiae*, cap. 13 § 53: ‘In Vet. Test. fuit et Spiritus, sed Spiritus servitutis, datus ad metum, Rom. 8: 15, h. e. Deus per Spiritum suum tum operatus est et metum et servitutum in sanctificatis. At in N. Test. est Spiritus filiationis, per quem ... apud Deum nos gerimus pro filiis, Joh. 1: 12, Rom. 8: 15. Confer cap. 22 § : ‘Haec communio, ex foedere oriens, significatur, quum dicitur Deus meus.’

geworden.⁴¹

Naar het oordeel van Coccejus wordt deze intieme relatie vooral beleefd bij de viering van het Heilig Avondmaal als bezegeling van wederzijdse vriendschap (*testimonia amicitiae*) tussen God en (verkoren) gelovigen.⁴² Vriendschap met God wordt ook ervaren in het gebed, waarin God en de gelovige van elkaars aanwezigheid genieten ‘zoals een vriend van zijn vriend geniet’ en met hem in een intieme relatie verkeert.⁴³ In zijn bijbelcommentaar op Johannes 15: 14 (‘Gij zijt mijn vrienden’) heeft Coccejus prachtige dingen geschreven over de vriendschap tussen Christus en zijn gemeente: wie in het verbond leeft, is van Christus en wie van Christus is, wordt zijn vriend genoemd.⁴⁴

Vriendschap speelt ook een rol in Coccejus’ visie op het christelijk handelen. Met een beroep op teksten uit Job, Spreuken en Prediker ontwikkelde /335/ hij uit het vriendschapsmotief in de wijsheidsliteratuur een soort ‘vriendschapsethiek’ voor de christelijke gemeente.⁴⁵ Daarbij gaf hij ook uiting aan zijn teleurstelling en soms ook grote ergernis dat de empirische kerk nauwelijks aan dit beeld beantwoordde. Wellicht om die reden verwachtte hij een dergelijke kerk pas in de (nabije) toekomst, als overeenkomstig de ‘orde der profetie’ een bloeitijd voor de kerk aanbreekt.

Slotopmerkingen

Verbond, rijk Gods en vriendschap vormen drie sleutelbegrippen voor het verstaan van Coccejus’ theologie. In dit verband heeft H. Faulenbach niet ten onrechte opgemerkt, dat in de theologie van Coccejus — geplaatst in traditie-historisch perspectief — drie belangrijke traditielijnen uit de

⁴¹ Cocceius, *Summa Doctrinae*, § 108: ‘Quum igitur Scripturae apertissimis verbis negent, illam sponsonem Christi ad omnes pertinere et singulos, nullo excepto; fueritque hactenus in Ecclesia receptissimum dogma, Christum (ut loquuntur) secundum efficaciam non esse mortuum pro omnibus hominibus sine exceptione: et facile et tutum est (licet in re magni mysterii) definire, Christum non spondisse pro omnibus sine exceptione, sive etiam pro illis, qui non salvantur.’

⁴² Cocceius, *Summa Doctrinae*, § 201: ‘Sacramenta haec foederis gratiae sunt signa foederis sive testimonia amicitiae.’ Cf. *Summa Theologiae*, cap. 53, § 000.

⁴³ Cocceius, *In librum Jobi Commentarius* (1644), cap. 29 § 16: ‘Quemadmodum amicus amico fruitur et omnibus eius utitur bonis.’

⁴⁴ Cocceius, *Euangelium secundum Johannem* (1670), cap. 15 § 65: ‘Commendat Christus charitatem mutuam, quia est charitas dilectorum, amicorum, nempe in Christo.(...) Qui vere diligit amicos, cupit eos in maxime se frui. Maximum, quod quis amicis et dilectis ... impendere potest, est vita; cf. *Commentarius in Epistolam ad Romanos* (1665), cap. 1, § : ‘Hi enim possunt certi esse, in iis, qui habent eundem Spiritum fidei, obedientiae et charitatis erga Deum et proximum, esse eosdem sensus, eandem voluntatem, communiaque et laeta et tristia, et eorum cor atque animam esse ut cor suum et animam suam, quin etiam utrumque cor esse rectum et Deo plenum: ut amor mutuus ipsorum ex amore Dei derivetur et in eum referatur.’

⁴⁵ Zie Van Asselt, *Portret*, 257-258.

Vroege Kerk samenkomen: de heilshistorische lijn van Irenaeus, de rijkstheologische lijn van Augustinus en de individueel-spirituele lijn van Origenes.⁴⁶

Terwijl hij met de bijbelse begrippen ‘verbond’ en ‘rijk’ Gods handelen in de geschiedenis duidde, gebruikte hij het vriendschapsmotief uit de Bijbel en de christelijke traditie ter typering van de individueel-spirituele dimensie van zijn theologie. Voor zover ik kan nagaan is hij de eerste gereformeerde theoloog geweest bij wie dit thema zo uitdrukkelijk naar voren kwam. Hier en daar in zijn werk gebruikte hij de term ‘vriendschap’ zelfs om aan te geven hoe de verbondsmatige vriendschap van de drie personen der triniteit het eeuwige voorbeeld (*exemplar*) vormen voor alle zichzelf schenkende vriendschap tussen de gelovigen. Er is dus vriendschap in de drieënige God zelf: *amicitia in Deo*.⁴⁷

Dit vriendschapsmotief stelde hem tevens in staat om de elementen van wederkerigheid, groei en voortgang in de persoonlijke relatie met God aan te geven. Door een parallellie te zien tussen heilgeschiedenis en heilorde hield hij bovendien het horizontale en verticale aspect van zijn verbondsconceptie bij elkaar in Verbondsvoortgang en verbondsomgang werden door hem op elkaar betrokken.

Wanneer we ten slotte het vriendschapsmotief een plaats willen geven binnen het geheel van zijn theologie, dan zijn er voldoende argumenten om dit motief te beschouwen als een pneumatologische verdieping van zijn verbondsconceptie en zijn opvatting van Gods rijkshandelen. De *amicitia* geeft aan Coccejus’ spiritualiteit een eigen klank en kleur. Zijn theologie heeft daardoor ongetwijfeld een ‘bevindelijk’ karakter, dat prevaleert boven het juridische en formele aspect, dat soms in zijn uiteenzettingen doorklinkt. Het persoonlijk-spirituele karakter van zijn verbondsmatig spreken over God die zijn rijk doet komen, onderstreept bovendien het praktische karakter van zijn theologie. Coccejus is nog steeds een goede gids voor een ieder die op zoek is naar levende, gereformeerde theologie en spiritualiteit.

⁴⁶ Faulenbach, *Weg und Ziel*, 15.

⁴⁷ Zie bijv. Coccejus, *Summa doctrinae*, § 88.