

ULTIMUM TEMPUS NOBIS IMMINET. ESCHATOLOGISCHE STRUCTUREN VAN DE THEOLOGIE
VAN JOHANNES COCCEJUS

W.J. van Asselt

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis/ Dutch Review of Church History 76 (1996)
189-226.

Inleiding

Wie bladert in het commentaar op de profeet Ezechiël van Johannes Coccejus, dat een jaar voor zijn dood in 1668 verscheen, doet een verrassende ontdekking. Na een nauwkeurige filologische uitleg van Ezechiëls tempelvisioen in de hoofdstukken 40-48 stuit men op een merkwaardige appendix. Deze bestaat uit negentien fraaie, in barokstijl getekende platen, die een reconstructie van het tempelcomplex geven.* Zowel in de oorspronkelijk Latijnse uitgave als ook in de Nederlandse vertaling van dit commentaar treft men deze platen met een vermelding van alle afmetingen van het tempelcomplex aan.¹ In het begeleidend commentaar vermeldde Coccejus, dat deze 'bouwtekeningen' voor hem op papier gezet waren door de Leidse wiskundige Samuel Karel Kechel von Hollenstein.

Tevens gaf hij in dit commentaar kritiek op andere tekeningen van Ezechiëls tempel, die hem onder ogen waren gekomen. Hij noemde de schetsen van Sebastiaan Castellio, van de gereformeerde theoloog Ludwig Lavater, van de orthodoxe lutheraan Matthias Haffenreffer,² /191/ van de jezuïet Juan Battista Villalpando,³ als ook het ontwerp van

* [In *NAKG/DRCH* is een aantal van deze platen als illustratie opgenomen.]

¹ Johannes Coccejus, *Prophetia Ezechielis. Commentario illustrata* (1668). Ik gebruikte de uitgave van 1673, die opgenomen werd in de *Opera Omnia*, tomus III, Amst. 1673-1675. De Nederlandse vertaling, die ik inzag, verscheen in 1691 te Amsterdam.

² Matthias Haffenreffer (1561-1619) was na zijn predikantschap te Stuttgart hoogleraar O.T., dogmatiek en patristiek te Tübingen. Hij was een vertegenwoordiger van de lutherse orthodoxie, bekend om zijn dogmatisch handboek *Loci Communes* (1600), dat grote populariteit genoot. Minder bekend is zijn commentaar op Ez. 40-48, getiteld

een jood,⁴ welke hem door zijn leerling Johannes van Dalen, hofprediker van Paltsgravin Elisabeth Eleonora te Kaiserslautern, toegestuurd was.⁵ Zijn kritiek op deze auteurs was dat zij in hun schetsen van de tempel de indruk gaven, dat het visioen van Ezechiël vervuld was met de tempelbouw van Zerubbabel en Herodes. Coccejus meende dat dit niet het geval kon zijn, omdat in dit visioen dingen vermeld worden, die niet van toepassing konden zijn op de historische situatie ten tijde van Zerubbabel of Herodes. De berg, waarop de tempel van Ezechiël verscheen, kon niet de berg Moria zijn geweest, waarop de oude tempel had gestaan, omdat deze berg bij Ezechiël een *zeer hoge berg* genoemd wordt. Ook de stad Jeruzalem kon in geen geval de 'stad Gods' bij Ezechiël

Templum Ezechielis Tübingen 1613, waarvan zich een exemplaar in Coccejus' bibliotheek bevond. Zie *Catalogus instructissimae bibliothecae D. Johannis Coccei, dum viveret S.S. Theologiae in Academia Lugduno-Batava Professoris Ordinarii. In qua omne genu, infrequentium selectissimorumque librorum, Publica Auctione distrahendorum ad diem 14. Aprilis, 1671 In Aedibus Felicis Lopez de Haro, Bibliopolae e regione Academiae, Lugduni Batavorum* 1671, 4. Het boek van Haffenreffer wordt vermeld in de rubriek *Libri Theologi[ci] in folio*, nr. 61.

³ Joannes Baptista Villalpandus (1552-1608) was een jezuïet afkomstig uit Cordoba. Hij was filosoof en wiskundige, die echter vooral als bouwkundige bekendheid verwierf. In 1602 publiceerde hij te Rome samen met een andere jezuïet, Hieronymus Prado, het eerste deel van een commentaar op Ez. Na de dood van Prado liet Villalpando nog twee delen verschijnen. In het tweede deel gaf hij een beschrijving van het tempelcomplex verlicht met een groot aantal koper, gravures. Zie *De Postrema Ezechielis Prophetiae visione Ioannis Baptistae Villalpandi Cordubensis e Societate Iesu, Tomi secundi Explanatiionum pars secunda. In qua Templum, eiusque vasorum forma, tum commentariis, tum aeneis quamplurimis descriptionibus exprimitur*, Romae 1605.

⁴ Villalpando's reconstructie van de tempel van Salomo met aan de onderzijde concaaf uitlopende contreforten werd in 1642 nagevolgd bij het tempelmodel van de joodse geleerde Jacob Judah Leon en oefende invloed uit op de joodse synagogegebouw en vooral protestantse kerk- en torenbouw in Nederland in de tweede helft van de zeventiende eeuw, bijv. de Nieuwe Kerk in Haarlem en de bekroning van de Aa-kerktoren le Groningen. Het gebruik van deze concave steunberen voor gereformeerde kerken had mogelijk symbolische betekenis. Na de vrede van Westfalen, die de Gereformeerde Kerk op Nederlandse bodem de overwinning bracht, gaf men de bedehuizen het uiterlijk als van hedendaagse tempels van Salomo. Zie daarover T. H. von der Dunk, 'Twee klassieke eenlingen in het Noorden. De toren van de Der Aa-Kerk in Groningen en de kerktoren van Uithuizermeeden architectuurtheoretisch bezien', in: *Groninger Kerken* 12/4 (1995), 125-133.

⁵ Zie hiervoor ook Coccejus' brieven aan Johannes van Dalen, d.d. 13 en 26 mei 1664 en 24 juli 1665, in: Johannes Coccejus, *Opera Omnia*, tomus VI, Amsterdam 1673, Epistolae nr. 105, 106 en 118. Uit de laatstgenoemde brief blijkt, dat Coccejus ook plannen had om een houten constructie van Ezechiëls tempel te laten vervaardigen.

geweest zijn, omdat de stad, die Ezechiël beschreef, qua omvang, vorm en ligging in niets geleek op het oude Jeruzalem. Kortom: de omvang, de maten en ligging van de tempel en de stad in het visioen van Ezechiël suggereerden dat het hier om een hogere, geestelijke realiteit ging.

/193/ Na de schetsen vindt men nog een commentaar van zeventig bladzijden, waarin Coccejus een uiteenzetting gaf van de 'geestelijke' betekenis het tempelvisioen. In dit commentaar getiteld *Significatio templi Ezechielis*, wees hij de lezer erop hoe deze de tekeningen diende te gebruiken. Door de meditatie of geestelijke beschouwing te richten op deze tekeningen, kan men ontdekken hoe 'door de tempel de aardse dingen van het koninkrijk der hemelen worden aangeduid, de hemelse zaken door het verder gelegen gebouw' [het bouwwerk langs het tempelplein, Ez. 41: 12].⁶ Coccejus voegde daar nadrukkelijk aan toe, dat het bij deze meditatie niet ging om een esoterische bezigheid, die de aandacht van de wereld en haar geschiedenis zou afleiden. In het tempelvisioen van Ezechiël kon de lezer het grondplan van de (heils)geschiedenis en de eschata weerspiegeld zien, met name de bouw van Gods kerk door de eeuwen heen, de voltooiing van zijn rijk in het eschaton, en de verschillende bedelingen van de huishouding der genade.⁷

In deze *Typus Sanctuarii* gaf Coccejus aan de hand van een verzameling emblemata⁸ een klein compendium van zijn eschatologie, die verstaan moet worden tegen de achtergrond van zijn zogenaamde profetische exegese. Hij zag de Schrift als een soort

⁶ *Significatio templi Ezechielis*, cap. 41 § 14: 'Per templum quidem significantur ta epigeia regni coelorum, per structuram autem ulterius positam ta epourania ejus, Joh. 3 : 12'.

⁷ Zie hiervoor Coccejus' opmerkingen in de *Significatio Ez.* cap. 40 § 20 — 'Duo Monstrator Prophetarum injungit. 1. Ut oculos & aures accommodet ad videndum & audiendum. Similiter nobis dictum est, ut & verba Dei non in vanum dicta esse sinamus, et opera ipsius, maxime constructionem domus suae et erectionem regni sui, diligenter observamus. 2. (...) Non sunt recitanda opera Dei, atque etiam, quae ex verbo Dei didicimus de mensuris operis Dei et canone missionis (...) sive de omni oeconomia gratiae atque irae.. (78).

⁸ Zie voor een uitvoerige bespreking van Coccejus' gebruik van het literaire genre der emblemata, H. Faulenbach, *Weg und Ziel der Erkenntnis Christi. Eine Untersuchung zur Theologie des Johannes Coccejus*, Neukirchen 1973, 66-79. Faulenbach legt wel erg eenzijdig de nadruk op de heilsorde (wedergeboorte en het geloof in Christus) als 'Verständnisschlüssel' voor de interpretatie van de coccejaanse emblemata.

harmonisch bouwwerk, dat door middel van de *analogia scripturae* en de *analogia fidei* geconstrueerd kon worden. Volgens deze analogieleer kon een verband gelegd worden tussen profetische teksten in het Oude en Nieuwe Testament. De gehele bijbelse profetie vertoonde een grondplan, dat hij de *harmonia prophetiarum* noemde. Met behulp van dit schema zocht Coccejus naar de vervulling van deze profetieën in de geschiedenis van de kerk. De exegese, geplaatst in dit kader, kreeg zo het karakter /195/ van profetie. Een goed theoloog moest in Coccejus' ogen een bekwaam filoloog en exegeet zijn, maar tegelijkertijd diende hij een profeet te zijn, die zijn exegese in dienst stelde van de verbreiding van Gods koninkrijk.⁹

Ook in zijn *Typus Sanctuarii* ging Coccejus op deze wijze te werk. Hierin meende hij de geschiedenis van Gods verbond, de zeven perioden van Christus' rijk op aarde en de zeven tijden der kerk te kunnen aanwijzen. Zo werden de zeven tijden der kerk verbeeld door de zeven treden naar de buitenste voorhof (Ez. 40 : 22) en de zeven ellen van de hoogte van het altaar (Ez. 43 : 13). De acht treden naar de binnenste voorhof (Ez. 40: 34 en 37) waren het zinnebeeld van de acht kenmerken van het leven van de gelovige in het verbond met God, dat gestalte kreeg in de navolging van Christus.¹⁰

Coccejus' uitleg van Ezechiëls tempelvisioen bleef niet onbesproken. Merkwaaardig genoeg kwam de kritiek juist van de kant van een van zijn leerlingen. In 1687 publiceerde de als coccejaan bekend staande Campegius Vtringa sr. een verhandeling getiteld *Aenleidinge tot het rechte verstant van den Tempel, die den Propheet Ezechiël gesien en beschreven heeft*. Daarin stelde Vtringa met een beroep op de schetsen van Villalpando, dat het visioen van Ezechiël primair een 'lichamelijke' of letterlijke betekenis had en

⁹ Zie voor een uitvoerige bespreking van deze profetische exegese van Coccejus: 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 en E.G.E. van der Wall (red.), *Een richtingsstrijd in de Gereformeerde Kerk. Voetianen en coccejanen 1650-1750*, Zoetermeer 1994, 155-158; idem, *Amicitia Dei. Een onderzoek naar de structuur van de theologie van Johannes Coccejus (1603-1669)*, Ede 1988, 54-55.

¹⁰ Deze acht treden symboliseren acht zaken waarin de gelovigen geoefend moeten worden 'ut non infrugiferi videantur 2 Pet. 1: 5, 6, 7.' Hij noemt achtereenvolgens: geloof, deugd, kennis, matigheid, volharding, godzaligheid, broederlijke liefde en liefde jegens allen. Hij vervolgt dan : 'Et quod Petrus vocat epichoregian [schrage], id pulchre cum Emblemate graduum convenit. Nam, ut ex fide secundum & ex secundo tertium procedit, ita gradus gradui insistit & inhaeret, & a primo in secundum ascensus promptus est. Et vero his & similibus modis emblema graduum explicare non inconueniens est.'

'waerlijck gericht en geschikt is na het geene eertijts plaets heeft gehad in het Jodendom'.¹¹ Het visioen gaf volgens Vitringa meer de indruk een gebod te zijn dan een profetie, al ontbrak het eschatologische element niet. De gegevens in het visioen, die niet tegen de achtergrond van de joodse geschiedenis verklaard konden worden, moesten opgevat worden als 'een Prophetisch Sinnebeeld van /196/ de geheele staet der Kercke des Nieuwen Testaments, ende wel bysonder soo als sigh souden vertonen in 't laetste der dagen'. Deze uitleg achtte hij rijker en genuanceerder dan Coccejus' interpretatie, die het visioen uitsluitend op geestelijk-eschatologische wijze beschouwde.

Vitringa's publicatie vormde voor Coccejus' zoon Johannes Henricus, griffier bij de lenen van Holland, aanleiding de pen op te nemen. In een uitvoerig, maar rommelig geschrift van meer dan 900 bladzijden verdedigde hij de uitleg van zijn vader en liet daarin tevens de schetsen van Villalpando, Vitringa, Coccejus sr. en een van hemzelf afdrukken.¹² Punt van discussie was vooral de vraag wat nu precies de lengte was van de meetstok in de hand van de Godsode, die het tempelcomplex mat (Ez. 40 : 5). Coccejus jr. meende in navolging van zijn vader dat de omvang van de tempel, de stad en het land Kanaän zes maal zo groot was als in Vitringa's berekening, omdat alles gemeten werd met een meetstok van zes ellen, terwijl volgens Vitringa de meting plaatsvond volgens de gewone el.¹³

¹¹ Zie de 'Voorreden' van dit geschrift, dat in Franeker gepubliceerd werd. Vgl. J. van der Haar, *Schatkamer van de gereformeerde theologie in Nederland (c. 1600-1800), Bibliografisch onderzoek*, Veenendaal 1987, V 239.

¹² Johannes Henricus Coccejus, *Naeder Ondersoeck van het rechte verstand van den tempel, die den propheet Ezechiël gesien en beschreven heeft in sijn laetste gesichte, en des jesuits Villalpands bevattingen daer omtrent; voorgesteld aan ... Campegius Vitringa. Verçierd met de nodige Afbeeldsels*, Amsterdam 1691. [Jaar van uitgave is op het titelblad 'verbeterd' in 1692]. Zie Van der Haar, *Schatkamer*, C 104.

¹³ Zie Johannes Henricus Coccejus, *Naeder Ondersoeck*, 201: 'alsoo nae Uwe en die bouwkundigers rekeninge, die UE aentrect, dan moet het meet-riet van Ezechiël niet van ses ellen, maar van seven ellen soude geweest zijn ..., want, segt U, ses handbreedten maken ene elle uit: Wat gevolg is daer in ? ... UE wil dan een andere uitlegginge van de woorden maken en segt dat *baama va ha tophach* betekend in de elle ende een handbreed. Ende dan meint UE het beter te kunnen over een brengen met het gevoelen van Villalpandus ... en UE wil dat dan de spreekwijse ses ellen in de elle hier betekend een volkomene groote elle, welck, segt ghy, de heilige elle was'. Vgl. Vitringa, *'t Rechte Verstant*, 361: 'Dewijle evenwel UE voor vaststelde, dat het Land hier gemeeten is by

Vitringa reageerde op zijn beurt met een omvangrijke brief van 391 bladzijden, waarin hij Coccejus jr. partijdigheid en 'ongeoeffenthey' in zake de bijbelse geografie verweet.¹⁴ Ezechiëls visioen, zo benadrukte hij opnieuw, 'is t'saemgesteld ... uyt vertooningen van Lichamelicke en Geestelicke saecken'.¹⁵

/199/ Mede tegen de achtergrond van deze latere discussie kan Coccejus' uitleg van Ezechiëls tempelvisioen ons goede diensten bewijzen om een aantal basisstructuren van zijn eschatologie op het spoor te komen, Voordat we hierop onze aandacht richten eerst nog een opmerking over de secundaire literatuur. Hierin werd tot nu toe Coccejus' eschatologie hoofdzakelijk benaderd vanuit zijn opvattingen inzake het rijk van God.¹⁶ Coccejus' uiteenzettingen in zijn *Typus Sanctuarii* leren ons dat het perspectief aanzienlijk verbreed kan worden, wanneer ook aandacht geschonken wordt aan zijn verbondsleer en zijn ecclesiologie. Daarom behandel ik het thema van Coccejus' eschatologie vanuit drie gezichtspunten: verbond, rijk en kerk. Deze perspectieven probeer ik tevens met elkaar te verbinden door te onderzoeken welke relaties Coccejus tussen genoemde begrippen legt. Aan het slot probeer ik te komen tot een bepaling van het eigensoortige van Coccejus' eschatologische opvattingen.

meet-rieten, en niet by ellen, gelijk ick stelle, het welke de grootte sesmael verdubbelt (want op het meet-riet gingen ses ellen) ...'

¹⁴ Campegius Vitringa, *'t Rechte Verstant van den tempel Ezechielis. Verdedigt en Bevestigt, in een Brief, dienende voor antwoord, aen den Ed. en Wel-geleerden Heer, Johannes Henricus Coccejus; S.S. Th. D. Griffier van de Leenen van Holland &c.*, Harlingen 1693. Vgl. Van der Haar, *Schatkamer*, V 257.

¹⁵ Vitringa, *'t Rechte Verstant*, 272.

¹⁶ Zie G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus*, Gütersloh 1923 / Darmstadt 1967 (reprint), 190-243; Faulenbach plaatst slechts hier en daar een opmerking over Coccejus' eschatologie. Zie Faulenbach, *Weg und Ziel*, 41, 56, 78, 113, 177, 205. Zijn conclusie luidt: 'Die Darstellung des Coccejus bleibt hier recht farblos, denn er stellt, wie bei den reformierten orthodoxen Lehren jener Zeit allgemein üblich, nur die Bibelstellen über die eschatologischen Ereignisse zusammen, dass es ein Weltende, Auferstehung und Gericht geben werde' (144), Faulenbachs christologisch-heilsordelijke interpretatie van Coccejus' theologie als beschrijving van de weg en het doel van de kennis van Christus voor de gelovige, verhindert hem de heilshistorische structuur van Coccejus' eschatologie te onderkennen. C. S. McCoy, *The Covenant Theology of Johannes Cocceius*, Michigan 1956, besteedt alleen bij zijn bespreking van de vijfde afschaffing van het werkverbond aandacht aan de eschatologie (210). Zie voor een kritische bespreking van deze interpretaties van Coccejus' theologie, Van Asselt, *Amicitia Dei*, 130-133.

I. Eschatologische perspectieven in de verbondsleer

1.1 Het eschatologische aspect in de leer van het werkverbond

De structuur en de opbouw van Coccejus' monografie over het verbond¹⁷ wordt zeer nadrukkelijk bepaald door de leer van de afschaffingen van het verbond der werken, de zogenaamde abrogatieleer. Om deze abrogatieleer goed te kunnen plaatsen hebben we een lange aanloop nodig, Op de achtergrond ervan speelt namelijk Coccejus' onderscheiding van een tweevoudig verbond. Na in zijn *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei* een analyse gegeven te hebben van het begrip /200/ 'verbond' in het algemeen, spreekt hij vervolgens over tweeërlei verbond (*duplex foedus*) van God met de mens: het werkverbond en het genadeverbond. Hij baseerde deze onderscheiding op het feit, dat de /201/ Schrift naar zijn oordeel twee verschillende wijzen om de liefde en de vriendschap van God en zo ook het eeuwige leven te verwerven, tegenover elkaar stelt: de weg van de werken tegenover de weg van het geloof.¹⁸

Van belang voor ons onderwerp is nu Coccejus' opmerking dat het goed (*bonum*), dat Adam in het werkverbond door God aangeboden werd, uit 'het leven' (*vita*) bestond. Dit 'leven' kwalificeerde Coccejus vervolgens als het bezitten van een volkomen gerechtigheid, die tot stand komt door gehoorzaamheid aan het proefgebod, dat als *pars pro toto* voor alle geboden in de Decaloog opgevat moet worden. De vervulling van dit gebod geeft recht op de erfenis van het hemelse leven.¹⁹ Coccejus bestreed daarom de opvatting, dat het verblijf in paradijs een volmaakte situatie impliceerde. Het paradijs was naar zijn opvatting symbool en onderpand van een beter verblijf.²⁰ De behoefte aan

¹⁷ Johannes Coccejus, *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei*, Franeker 1648, 1653², 1660³, Ik maakte gebruik van de 3e druk, voortaan geciteerd als *SD*.

¹⁸ *SD*, § 11.

¹⁹ *SD*, § 23-24; 41-44.

²⁰ Zie Johannes Coccejus, *Summa theologiae ex scripturis repetita*, in: *Opera Omnia VI*, Amsterdam 1673 (voortaan geciteerd als *STh*), cap. 22 § 37: 'Paradisus ei melioris mansionis symbolum ac pignus fuit (...). Facile autem fuit homini cognoscere, quod cibis potibusque indigere sit status vitae imperfectioris, quodque melius aliquid homini a Deo contingere in vita spirituali'.

voedsel en drank in het paradijs was bovendien een aanwijzing van de nog onvolmaakte staat des levens in de situatie van het paradijs: God had voor de mens nog iets beters weggelegd.

/202/ Coccejus motiveerde de eschatologische dimensie van het werkverbond echter niet alleen soteriologisch, maar ook antropologisch. In de schepping voor de zondeval was Adam begiftigd met het goede geweten (*bona conscientia*) als besef van de gemeenschap met God. Hij bezat echter in de scheppingsituatie nog niet het voltooide geweten (*conscientia consummata*) als blijvende gemeenschap met God.²¹ Deze gemeenschap moest Adam nog verwerven. De oprichting van het werkverbond met Adam werd daarom door Coccejus gezien als uitgangspunt voor een ontwikkeling. Adam had het hoogste nog niet. Het werkverbond opende de mogelijkheid van een geschiedenis met een eschatologisch perspectief.

1.2 De eschatologische oriëntatie van de leer der afschaffingen

Dit eschatologische aspect in de conceptie van het werkverbond liet Coccejus terugkomen in zijn opvattingen over de zogenaamde trapsgewijze afschaffing van de gevolgen van de verbreking van het werkverbond. Direct na de leer van het werkverbond besprak hij namelijk de vraag of de zondeval het einde van het werkverbond betekende. Hij beantwoordde deze vraag deels bevestigend, deels ontkennend. Door de zondeval was het werkverbond als heilsweg inderdaad afgesneden, maar de negatieve gevolgen van de verbreking van het werkverbond werden niet onmiddellijk opgeheven. Zij bleven in de geschiedenis van het genadeverbond doorwerken. In de loop van deze geschiedenis werden de 'onheilseffecten' van het verbroken werkverbond — Gods veroordeling, vrees voor de dood, de strijd tegen de zonde en de lichamelijke dood — trapsgewijs (*per gradus*) afgeschaft. De gebeurtenissen, die beslissend waren voor deze afschaffingen van het werkverbond en die telkens een nieuwe fase van de geschiedenis van het genadeverbond inluidden, waren naar het oordeel van Coccejus: (i) de zondeval; (ii) Gods beslissing om het genadeverbond op te richten en de belofte van dit nieuwe verbond, die heel het O.T. doortrekt en in het N.T. zijn vervulling vindt; (iii) de

²¹ Zie *STh*, cap. 22 § 5-15 en 35.

onthechting en afsterving van de oude mens in de levensheiliging, die een christen betracht; (iv) de lichamelijke dood, en (v) de opstanding uit de doden. /203/ Deze abrogatieleer bepaalt derhalve de hele verbondsgeschiedenis van schepping tot en met eschaton. In elke fase van deze geschiedenis heeft het werkverbond nog een functie, al wordt het effect daarvan steeds geringer totdat in het eschaton alle onheilseffecten van de verbreking van het werkverbond opgeheven zijn.²²

Het moge duidelijk zijn dat Coccejus door middel van deze abrogaties een sterke dynamiek in zijn verbondsvisie aanbracht, die haar tegelijk een sterke eschatologische oriëntatie gaf. De geschiedenis van het genadeverbond werd door hem gezien als een progressieve geschiedenis met ruimte voor een ontwikkeling. Deze ontwikkeling had primair een positief en secundair een negatief aspect. Het positieve aspect was het voortschrijden van het genadeverbond en het negatieve aspect was de afschaffing van (de effecten van de verbreking van) het werkverbond. De heilsgeschiedenis kreeg zodoende het karakter van een 'bevrijdingsgeschiedenis' in fasen, uitlopend op het eschaton. Men zou in dit verband kunnen spreken van een geschiedenis van onheilsafname en heilstoename.²³

2. Eschatologische aspecten van Coccejus' rijksleer

2.1 Verhouding verbond en rijk

²² Zie *SD*, § 58. Ook in de *STh* wordt de abrogatieleer besproken, maar deze leer bepaalt niet de structuur van dit systematische werk van Coccejus. Vgl. *STh*, cap. 31 § 1. Zie voor een uitvoerige analyse en evaluatie van Coccejus' abrogatieleer, W. J. van Asselt, 'The Doctrine of the Abrogations in the Federal Theology of Johannes Cocceius' in: *Calvin Theological Journal* 29 (1994), 101-116.

²³ Coccejus laat deze abrogatie op heilshistorisch vlak parallel lopen met een abrogatie op heilsordelijk vlak. Zoals er in de heilsgeschiedenis sprake is van een afschaffingsprocedure met een positief en negatief aspect: het voortschrijden van het genadeverbond en de afschaffing van het werkverbond, zo is er ook op het heilsordelijk vlak, in de leer der heiliging, sprake van een afschaffingsproces met een positief en een negatief aspect, namelijk de *vivificatio* en *mortificatio*. Elders heb ik het zo geformuleerd: door middel van het abrogatieproces betreft Coccejus heilsgeschiedenis en heiliging op elkaar en laat hij de heilshistorische voortgang parallel lopen met het heilsordelijke proces van de heiliging. Deze interpretatie van de abrogatieleer is een belangrijk argument voor een pneumatologische interpretatie van Coccejus' verbondstheologie. Zie Van Asselt, *Amicitia Dei*, 122-123.

Voordat we ingaan op de functie van de het rijksgedachte in Coccejus' eschatologie, moet eerst de kwestie besproken worden op welke wijze Coccejus de noties verbond en rijk in zijn theologie met elkaar heeft verbonden. Daarover bestaan in het Coccejus-onderzoek hoofdzakelijk twee verschillende opvattingen. Volgens Gottlob Schrenk vormen de /204/ noties verbond en rijk de twee polen van zijn theologie, die wat betreft hun heilshistorische ontwikkeling een parallellie vertonen. De verbondsleer is naar Schrenks oordeel echter ondergeschikt aan de rijksgedachte bij Coccejus. Het verbond is middel en poort naar het rijk, dat hij 'der triumphierende Endbegriff' van Coccejus' theologie noemt.²⁴

Daarentegen meent Heiner Faulenbach op grond van zijn christologische interpretatie van Coccejus' godsleer deze parallellie van verbond en rijk te moeten afwijzen. Hij beschouwt verbond en rijk in Coccejus' theologie als een eenheid. Beide zijn slechts onderscheiden momenten in het ene heilshandelen van God in Jezus Christus en vormen daarom een 'Sacheinheit'. Volgens Faulenbach betekent de oprichting van het verbond tegelijkertijd de fundering van het rijk.²⁵

Deze interpretaties bieden mijns inziens een onvruchtbaar alternatief. Coccejus' systematische voorkeur lag aanvankelijk bij de verbondsgedachte.²⁶ Hij schreef een monografie van 389 bladzijden over het verbond. Het enige geschrift, waarin hij de gedachte van het rijk Gods expliciet aan de orde stelde, was een oratie getiteld *Panegyricus de regno Dei*, die hij op 8 februari 1660 uitsprak bij gelegenheid van de overdracht van het rectoraat der Leidse academie. Deze oratie telt slechts 7 bladzijden.²⁷ Bovendien kan aangetoond worden dat de rijksgedachte bij Coccejus pas een rol ging spelen, toen hij de geschiedenis van de kerk na de hemelvaart van Christus in het kader

²⁴ Zie Schrenk, *Gottesreich*, 291.

²⁵ Zie Faulenbach, *Weg und Ziel*, 160: 'Mit den Begriffen Bund, Reich und Kirche sind daher bei Coccejus die Gemeinschaftsbezüge gekennzeichnet, in denen der einzelne nach Gottes Willen steht. Eine Priorität unter diesen Bezügen gibt es nicht, denn sie sind nur Aspekte des einen Wollens und Handelns Gottes am Sünder, den er durch Jesus Christus rechtfertigt.

²⁶ Zie Van Asselt, *Amicitia Dei*, 164 (aant. 12).

²⁷ *Panegyricus de regno Dei* (1660), in: *Opera Omnia*, Amstelodami 1673-1675, Tomus VI, 25-32. De rijksgedachte speelt wel een grote rol in Coccejus' correspondentie met o.a. Joh. Buxtorf jr. en Pfalzgräfin Eleonore. Zie Schrenk, *Gottesreich*, 190 (Anm.2).

van zijn profetische exegese ging interpreteren. Daarom lijkt het mij juister Coccejus' rijksleer te beschouwen als een component van zijn profetische exegese.²⁸ Via deze profetische exegese schiep Coccejus de hermeneutische ruimte om zijn opvattingen over het rijk Gods een plaats te geven in zijn eschatologie. Daarbij kwam hem de perioden-/205/ leer goed van pas. Deze stelde hem in staat zijn rijksleer op de geschiedenis van de kerk te betrekken.²⁹

2.2 Coccejus' perioden leer

De periodenleer van Coccejus was geen theologisch novum. Waarschijnlijk heeft hij de zevenvoudige indeling van de kerkgeschiedenis direct overgenomen van een van zijn leermeesters te Bremen, Ludwig Crocius.³⁰ Ook is invloed van Jacobus Brocardus mogelijk. Diens voorliefde voor de periodisering van de *aetates ecclesiae* ging uiteindelijk terug op Joachim van Fiore.³¹ Reeds bij hem komt men de gedachte tegen dat de zeven gemeenten in Openb. 2 en 3 de zeven tijden der kerkgeschiedenis vanaf Christus' komst tot aan het einde der tijden symboliseren.³²

²⁸ Zie voor de verdediging van deze opvatting, Van Asselt, *Een richtingenstrijd*, 153-157.

²⁹ *Ibidem*, 153-158.

³⁰ Zie Schrenk, *Gottesreich*, 334, Crocius' indeling van de zeven perioden in zijn *Syntagma Theologiae* (1635) lijkt het meest op die van Coccejus, die echter de grote bloeitijd voor de kerk niet zoals Crocius in de zesde, maar in de zevende periode plaatste.

³¹ Zie voor deze invloedslijn, J. Moltmann, 'Jacob Brocard als Vorläufer der Reich-Gottes-Theologie und der prophetischen Schriftauslegung des Johann Coccejus', in: *ZKG* 71 (1960), 110-129. Vgl. ook Majorie Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, New York-San Francisco-London 1977, 136-165 (Joachim and Protestantism). Brocardus (Giacopo Brocardo) noemt zij de 'most complete Joachite among these Protestants. (144). Hij verbleef in Heidelberg, Engeland, Holland, Bremen (!) en Neurenberg. Hij oefende grote invloed uit door zijn commentaar op de Apocalyps (145). In Bremen had zich een school gevormd, die zich in het bijzonder met de uitleg van het boek Openbaring bezig hield.

³² Zie Joachim van Fiore, *Expositio in Apocalypsin*, Venetië 1527/ Frankfurt 1964 (reprint), fol. 21d-22a, 28a-29d. Joachim maakte een onderscheid tussen de zeven wereldtijdperken (*aetates*), die hij evenals Augustinus liet corresponderen met de zeven scheppingsdagen, de zeven tijden (*tempora*) van de kerkgeschiedenis in Openb. en de drie 'staten' (*status*) van Vader, Zoon en Heilige Geest. De zevende *tempus* viel samen met de derde *status*. Zie voor deze onderscheidingen en de identiteit van de zevende tijd met de derde status, Majorie Reeves and B. Hirsch-Reich, *The Figure of Joachim of*

De zeven perioden met hun indeling en opsomming komen we voornamelijk tegen in Coccejus' commentaren.³³ Het blijft de lezer /206/ verbazen hoezeer Coccejus gefascineerd werd door alles wat in de Schrift met het getal zeven te maken had. Overal waar dit getal voorkwam meende Coccejus de zeven *aetates ecclesiae* terug te kunnen vinden.³⁴ Uitvoerig werd deze periodenleer door Coccejus behandeld in het Ezechiëlcommentaar, in zijn commentaar op de laatste zes hoofdstukken van Deuteronomium, en in zijn uitleg van het Hooglied en de Openbaring van Johannes.³⁵

Fiore, Oxford 1972, 12 en Reeves, *Joachim of Fiore*, 8-10. De interpretatie van de zeven gemeenten in Klein-Azië als de zeven perioden van de kerkgeschiedenis vindt men ook bij door Joachim beïnvloede franciscaanse bewegingen rond het jaar 1300. Robert Lerner heeft in dit verband gewezen op Bonaventura, Pietro di Giovanni di Olivi en Fra Dolcino. Zie Robert E. Lerner, 'An "Angel of Philadelphia" in the Reign of Philip the Fair; The Case of Guiard of Cressonessart', in: W.C. Jordan et al. (ed.), *Order and Innovation in the Middle Ages: Essays in Honor of Joseph R. Strayer*, Princeton, New Jersey 1976, 352-364.

³³ Zowel in de *SD* als ook in de *STh*, en merkwaardig genoeg ook in de *Panegyricus de regno Dei*, zoekt men tevergeefs naar een uitgewerkte periodisering. Alleen in de *STh*, cap. 90 § 16 (bij de bespreking van de tweede bede van het Onze Vader) spreekt Coccejus er aanduidenderwijs over: 'Quod est regnum libertatis et Christi. Quod regnum habet suos profectus, ut paulatim fiat latius et absolutius.' Wel merkt hij op dat hij God dankt 'quod regnum suum hucusque processerit & ad nos venerit, quodque nos id cognoverimus, & in eo simus. Testamur autem, nos & expectare & desiderare, ut omne regnum adversarium profligetur, ut Deus regnet ubique & tandem adveniat regnum gloriae: ac nos quidem liberemur a corpore mortis, ut simus cum Christo, & acceleret ultimus dies, quo etiam corpora nostra ad se assumturus est'.

³⁴ Coccejus onderscheidt bijv. zeven perioden vanaf Abel tot aan het moment dat Noach de ark verlaat en ziet daarin een type van de zeven N.T.-ische tijden (Genesiscommentaar, cap. 5 § 5). Ook in de lofzang van Hanna in I Sam. 2: 1-10 en Psalm 107 ziet hij een *breviarum prophetiae de regno Christi*. Het zeventvoudig gelouterde zilver in Ps. 12, de zeven zuilen van het huis der wijsheid in Spr.9, de zeven tempeltreden in Ez. 40, de zeven ogen en lampen in Zach. 3 en 4, wijzen volgens Coccejus alle op de zeven *aetates ecclesii*. Vgl. ook Schrenk, *Gottesreich*, 334.

³⁵ Zie Johannes Coccejus, *De Ultimis Mosis Considerationes* (1650), § 1497 en 1575-1713 (voortaan *DUMC*); De praefatio bij *Observationes ad Danielelem* (1666); *Canticum Cantorum* (1666); *Cogitationes de Apocalypsi Johannis* (1665). In *Ezechielis prophetia* (1668), cap. 34 § 35, onderscheidt Coccejus in de *allegoria ovum* van Ez. 34 acht tempora van de cursus regni Christi: 1. tempus, quo oves Dei in uno grege collecti cum non-ovibus, arietibus et hircis (...) habent controversiam; 2. tempus, quo David, h.e. Christus, ovibus datur princeps, resuscitatus ex mortuis, exaltatus in coelum; 3. tempus, quo ferae malae oves Dei infestant, h.e. tempus persecutionis; 4. tempus, quo oves Dei manent securae in deserto, h.e. in mundo inter gentes; 5. tempus, quum ex benedictione temporali etiam arbores nascuntur, h.e. tanquam principes fiunt, qui sunt doctores &

Uitgaande van de *harmonia prophetiarum* interpreteerde hij deze bijbelgedeelten als profetie van het *curriculum regni* en van de zeven *aetates ecclesiae*.

Deze gang van het rijk in zeven perioden werd door Coccejus tevens gezien in het licht van de tegenstelling tussen vrijheid en knechtschap. Christus heerst voorlopig nog temidden van zijn vijanden. Het rijk van vrede en vrijheid, waarin alleen God gediend wordt, ontvouwt zich trapsgewijs en zal pas in volle glorie doorbreken, wanneer alle machten, die mensen bevoogden, onttroond zijn.

/207/ In het kader van dit vrijheidsperspectief zien we ook een lijn lopen van Coccejus' sabbatsopvatting naar zijn eschatologie. Voor hem was de rust van de zevende scheppingsdag een heenwijzing naar de rust, die begrepen is in het verlossingswerk van Christus, en die zich vandaaruit over het gehele leven uitbreidde totdat zij haar voltooiing zou vinden in de laatste periode van Gods rijk.³⁶

2.3 De zeven perioden van het rijk

De tijden en perioden van het rijk beginnen met 'de dagen van het rijk temidden van de vijanden'. Weliswaar is de uitstorting van de Heilige Geest de eerste acte van de verhoogde Heer in zijn rijk, maar dit rijk verkeert, zoals we reeds zagen, gedurende zijn gang door de geschiedenis in een strijdsituatie. Tot aan het einde van de geschiedenis zullen er antimachten en vijanden van Christus zijn, die zich tegen deze heerschappij verzetten.³⁷

episcopi Ecclesiae; 6. tempus, quo Deus frangit iugum, & oves eripit e manu (...) eas in servitum redigentium, ut secure habitent; 7. tempus, quo Deus concedit oves suas directioni, & vorari a bestiis. Id est tempus belli post pacem Religionis excitati & novarum persecutionum; 8. tempus coercitii illius belli & pacis denuo datae.

³⁶ Zie *SD*, § 338: 'Praeterea ultimi diei quies praenunciabat quietem animae & pacem conscientiae per Christum ultimo tempore dandam. Quod Psalm. 95 : 7 & 11 innuit: interprete Apostolo Hebr. 3: 7-11, 4: 1-11. Qui exinde efficaciter probat, paratum esse populo Dei tertium sabbatismum praeter quietem septimae diei, & requiem in terra Canaan, quem Sabbatismum & requiem populus Dei per fidem accepturus esset, absoluto opere redemptionis, aqua essent excludendi infideles. Igitur observatio Sabbati merito vocatur signum inter Deum & populum'.

³⁷ Onder deze vijanden verstaat Coccejus (evenals Olevianus in *De Substantia foederis gratuiti inter Deum et electos*, Genev. 1585, 140) uitwendige (satan, de papisten, Turken,

Deze dramatische progressie van Christus' heerschappij in de wereldgeschiedenis wordt door Coccejus verder uitgewerkt in zijn leer van de zeven perioden in de tijd na Christus' hemelvaart. In het nu volgende geef ik een samenvattende typering van deze zeven perioden, zoals Coccejus die in verschillende commentaren beschreef.

De *eerste* periode van het rijk strekte zich uit over de tijd van Christus' hemelvaart tot aan de verwoesting van de stad Jeruzalem. Deze periode markeerde het begin van de apostolische verkondiging aan het adres van de heidenen.³⁸ Coccejus meende dat deze periode beschreven werd door de brief aan Efeze (Openb. 2 : 1-7) , welk bijbelgedeelte hij liet corresponderen met het visioen van het eerste zegel (Openb. 6: 1-2) en de eerste bazuin (Openb. 8 :7).

De *tweede* periode omvatte de joodse oorlogen, die door Coccejus geïnterpreteerd werden als een gericht over het joodse volk. De /208/ verwoesting van de tempel zag hij als een aankondiging van het feit het rijk van Israël op de volkeren was overgegaan. Maar tegelijkertijd namen de vervolgingen toe.³⁹ De brief aan Smyrna, het tweede zegel (Openb. 6: 4) en de tweede bazuin (Openb. 8: 8) kondigden de tweede periode van het rijk aan.

De *derde* periode liet Coccejus beginnen met de tijd van keizer Constantijn. Deze periode strekte zich uit tot aan het optreden van Lodewijk van Beieren.⁴⁰ Het romeinse imperium nam de naam van Christus aan en God verstrooide de vijanden van de kerk. In de Openbaring van Johannes wordt deze periode naar Coccejus' oordeel beschreven door de brief aan Pergamum, het derde zegel (Openb. 6 : 5-6) en de derde bazuin (Openb. 8 : 10). De verzen waarin gemeld wordt dat Satan als een brandende fakkel uit de hemel viel, werden door Coccejus zo uitgelegd, dat nu de heidense godsdienst in grote delen van de

heretici) of inwendige vijanden (de wereld, het vlees). Ook in het protestantse kamp sluipt het papistische zuurdesem binnen.

³⁸ *DUMC*, § 1500; *Canticum*, § 53, 54, 98, 103 en 106; *Apoc.*, 11 § 12.

³⁹ *DUMC* § 1500; *Ez.* 34 § 35; *Canticum* § 53, 106, 162; *Apoc.* 21 § 1.

⁴⁰ Lodewijk van Beieren (1282-1347) was naar het oordeel van Coccejus de laatste vorst, die weerstand bood tegen de paus en diens aanspraak op wereldlijke macht (*potestas directa*).

wereld is afgeschaft. Christus' heerschappij manifesteert zich hier vooral in de onderwerping der heidenvolken.⁴¹

Deze derde periode is naar Coccejus' mening ook de tijd, waarin de profetie van het duizendjarig rijk in vervulling is gegaan. Het millennium was in zijn ogen dus verleden tijd. De gelovigen hebben in deze periode met Christus over de aarde geregeerd en de volkeren hebben de kerk onderhouden. Dit binnenkomen van de heidenvolkeren in de *civitas Dei* beschrijft Coccejus bij voorkeur met de term uit Psalm 66 : 3 (vijanden, die Hem veinzend hulde brengen) .⁴² Er spreekt geen echt geloof uit. Men is slechts onder de indruk van de successen van het evangelie en de gevallen satan gaat ook nog tekeer. Hij verhardt joden en doet kettters zoals Arius en Pelagius opstaan.⁴³ De islam rukt op en richt een tegenrijk op.⁴⁴ Voor alles groeit echter de macht van het beest door het oprukken van de pauselijke hiërarchie en wordt de heerschappij van de antichrist geleidelijk aan voorbereid.

De *vierde aetas* wordt geprofeteerd door de brief aan Thyatira en het vierde zegel en de vierde bazuin in de Openbaring van Johannes /209/ (resp. 6 : 7-8 en 8 : 12-13). Deze periode betekent voor het rijk van Christus in de geschiedenis een enorme terugval in de onvrijheid. Het rijk van de antichrist, het pausdom, komt nu in volle kracht opzetten en lijkt de dialectiek van heilstoename en onheilsafname in Coccejus' geschiedenisbeschouwing te doorbreken. Coccejus wees er echter nadrukkelijk op, dat ondanks deze terugval in de slavernij van het pausdom Christus ook in deze periode bleef regeren. Dit is het kernpunt van zijn geschiedenisbeschouwing: Christus is koning in alle perioden van het rijk.⁴⁵

⁴¹ *Apoc.* 12 § 22 en 24; 20 § 13; Ook Martin Bucer spreekt over de *felicitas* en *gloria* van de kerk onder keizer Constantijn. Vgl. *De regno Christi Jesu servatoris nostri libri II.*, Basil. 1557, 30.

⁴² Zie *STh* 82 § 2.

⁴³ *Apoc.* 20 § 5.

⁴⁴ *Praef. Dan.*, 317; *Canticum* §§ 271 en 329.

⁴⁵ Vgl. Johannes Coccejus, *Sanctae Scripturae Potentia Demonstrata (Opera Omnia, Tomus VII)* cap. 30 § 48: 'Ergo Christus etiam regnat, dum regnat Bestia; quia Bestia non potest regnare nisi sub obtentu nominis Christi. (...) Nec tamen regnum Bestiae est regnum Christi, aut ad id pertinet.'

In zijn commentaar op het Hooglied beschreef Coccejus het oprukken van de antichrist uitvoerig met allerlei kerkhistorische details.⁴⁶ Samen met zijn bisschoppen werd de nieuwe machthebber— de paus — hoofd van een grootmacht (*civitas magna*), welke de gelovigen — dat waren in deze periode de Waldenzen, Moravische Broeders en Hussieten — vervolgde. Deze vierde periode stond in het teken van Christus' strijd tegen de romeinse curie als het beest met de zeven horens, dat een herleving van de joodse slavernij in rooms-katholieke gedaante symboliseerde. Het pausdom was in Coccejus' ogen de grootste belemmering voor de voortgang van Christus' rijk.⁴⁷

De *vijfde* periode van het rijk werd gevormd door de tijd van de reformatie. Toen brak de Geest der vrijheid opnieuw door. Het juk der onvrijheid werd verbroken en de kerk werd uit haar babylonische gevangenschap gevoerd.⁴⁸ Het rijk van de antichrist stond nu op instorten. De godsdienstvrede van Augsburg (1555) werd door Coccejus beschouwd als het begin van een nieuwe en hoopvolle etappe in het *curriculum regni*.⁴⁹ Het concilie van Trente bezegelde het schisma tussen de *civitas magna* der rooms-katholieke kerk en de kerk der ware gelovigen. De opkomst van de jezuiten vormde een laatste wraakactie van het stuiptrekkende en spartelende beest tegen de zegetocht van de boodschap der rechtvaardiging.⁵⁰

/210/ Toch werd de periode van de reformatie door Coccejus niet afgeschilderd als een volledige ontplooiing van het rijk Gods. Er bleef nog veel kaf onder Gods koren, want niet ieder, die zich op het woord Gods beriep, verstond dit woord. Twistende *doctores ecclesiae* vertroebelden het beeld van een waarlijk gereformeerde kerk.⁵¹ Daarom moest ook in de *Ecclesia reformata* het boetewoord klinken, dat God alleen koning is.⁵² Coccejus meende dat dit alles beschreven stond in de brief aan Sardes en in de gedeelten, die handelen over het vijfde zegel (Openb.8 ; 9-11) en de vijfde bazuin (Openb. 9: 1-12).

⁴⁶ *Canticum*, § 361-435.

⁴⁷ Zie voor deze gedachtengang vooral *Apoc.*, 21 § 1.

⁴⁸ Zie *DUMC*, § 1500 en 1683-1688; *Ez.*, 34 § 35; *Praefatio Dan.*, 317. In *Canticum*, § 419 vv. rekent Coccejus de reformatie, de dertigjarige oorlog en het concilie van Trente tot de vierde periode van het rijk.

⁴⁹ *Canticum*, § 443vv; *Ez.*, 34 § 35.

⁵⁰ Zie vooral *STh*, cap. 86 § 3. Vgl. ook *Apoc.*, 16 § 7.

⁵¹ *Apoc.*, 14 § 17 en 22 § 1. In de *STh*, cap. 85 § 14 ziet Coccejus de *disputationes et rixae* binnen de kerk der reformatie als teken van Gods komend gericht.

⁵² Zie *Apoc.*, 11 § 15.

De zesde periode van het *curriculum regni* werd naar Coccejus' oordeel gevormd door de tijd van de dertigjarige oorlog (1618-1648), die met zijn verschrikkingen grote delen van Europa teisterde.⁵³ Het was de tijd waarin Coccejus zelf leefde en die op hem als Duitser een diepe indruk gemaakt moet hebben. Het versterkte bij hem het verlangen naar het rijk Gods in zijn volle ontplooiing, zoals blijkt uit zijn bespreking van de tweede bede van het Onze Vader. De brief aan Filadelfia, het zesde zegel (Openb. 6 :12-17) en de zesde bazuin (Openb. 9: 13-21) deden hem deze oorlog interpreteren als een reinigingsgericht over het volk van God.⁵⁴ De beschrijving van de gemeente van Filadelfia in Openbaring 3 vertoonde daarom het karakter van de ware kerk direkt voor het aanbreken van de eindtijd en daarna.⁵⁵ /211/

2.4 De eindtijd

Opvallend is dat Coccejus de laatste vier perioden als aanzienlijk korter van duur achtte dan de eerste drie. Een verklaring is wellicht te vinden in het feit, dat hij een spoedig aanbreken van de eindtijd verwachtte. Hij heeft zich daarover nooit rechtstreeks uitgesproken, al kunnen we uit zijn commentaren op Daniël en Openbaring opmaken, dat hij om en nabij 1667 een ommekeer verwachtte.⁵⁶ Toen hij in 1665 zijn commentaar op Openbaring uitgaf, zag hij in de gebeurtenissen van zijn tijd in Engeland, Schotland, Spanje en in de Zweeds-Poolse oorlog (1655-1660) de profetie van de zevende schaal in

⁵³ *DUMC*, § 1689-1692; *Canticum*, § 471-485.

⁵⁴ *DUMC*, § 1500; *Apoc.*, 14 § 21 en *STh*, cap. 86 § 3.

⁵⁵ *Apoc.*, 3 § 11: 'Sexta epistola est scripta ad Angelum Ecclesiae Philadelphensis. In vocabulis aenigmate continentur character verae Ecclesiae, qui est dilectio fratrum. Ea ut facit, fratres in Christo sibi invicem esse suaves & jucundos & inter se communionem habere bonorum & malorum, ita importat fugam non fratrum, ad evitacionem schismatis & falsae doctrinae'. Vgl. ook cap. 19 § 19 vv. Of Coccejus invloed heeft ondergaan van de zg. Philadelphians te Londen, een kring van Engelse theosofen uit de tweede helft van de 17e eeuw o.l.v. Thomas Bromly (1629-1691), welke onder invloed stond van Jakob Böhme, lijkt niet waarschijnlijk, omdat Coccejus eerder over dit onderwerp publiceerdde dan de Philadelphians. Wel is het opvallend dat men bij laatstgenoemden ook een op de brieven uit Openb. 2 en 3 gebaseerde periodisering van de kerkgeschiedenis tegenkomt. Zie hiervoor Hans Schneider, 'Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert', in: M. Brecht (red.), *Geschichte des Pietismus I: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum fruhen achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1993, 405.

⁵⁶ Zie Schrenk, *Gottesreich*, 234.

Openbaring 16 : 17 in vervulling gaan.⁵⁷ Deze gebeurtenissen waren in zijn ogen voortekenen van een nieuwe tijd, die zou aanbreken, de laatste fase van de *processio regni*. In deze periode zag Coccejus een grote bloei- en zendingstijd voor de kerk der reformatie aanbreken. Hij dacht daarbij niet uitsluitend aan de gereformeerde, maar ook aan de lutherse en anglicaanse kerk.⁵⁸ Alle ketterij en dwaling, alle vervolgingen en ergernissen zouden ophouden te bestaan. Er zou een heerlijk rijk van vrede voor de gelovigen aanbreken. De laatste tijd van de wereld zou de beste zijn, die er ooit geweest was. De kerk zou gaan bloeien als 'een lelie tussen de distelen' (Hoogl. 2 : 1), zij zou zijn als een 'hut tot een schaduw des daags tegen de hitte' (Jes. 4 : 6), en de gelovigen zouden 'stralen als de zon in het koninkrijk van hun Vader' (Matth. 13 : 43).

Hoe Coccejus deze profetieën precies in vervulling zag gaan, heeft hij niet in details beschreven. Bovendien is zijn weergave van de volgorde van de gebeurtenissen in de eindtijd niet altijd even helder. Uit opmerkingen van zijn zoon in de *praefatio* bij de *Opera Omnia* kunnen we opmaken, dat hij na de val van het pausdom eerst de bekering der joden, vervolgens die der islamieten en daarna de verzameling van /212/ alle heidenvolken tot de kerk verwachtte.⁵⁹ De zending onder de islamieten zou naar het

⁵⁷ Zie *Apoc*, cap. 16 § 14, 15: 'Terrae motus sine dubio magnus exstitit in tribus regnis, Anglia, Scotia, Hibernia: per quem & stellae de coelo dejectae sunt, & regnum pro tempore abolitum. Et nihil simile factum est antea ... Quemadmodum novimus, esse alicubi Episcopales, Independentes & Presbyterianos; qui tamen sunt, ut videtur, una Ecclesia, si dogmata spectes: &, an satis sit, quod de ista divisione vidimus, ad implementum huius prophetiae: vel, an haec sint intelligenda de Imperio quodam politico in tres partes collabente. De istiusmodi praedictionibus, ante eventa, cogimur dicere, quod Daniel non semel dicit: Non intelligo ... Polonia miserrime afflicta fuit bello Suecico. Transylvania plus semel videtur cecidisse. Dania tantum non prostrata. Respublica Britannica corrui. Ungaria nutavit. Quis dicet, hanc telam jam absolutam esse?'

⁵⁸ Zie *DUMC*, § 1500 en 1713.

⁵⁹ In de *Praefatio* (p.36) gaat Johannes Henricus Coccejus in op de beschuldiging (van o.a. Samuel Maresius) dat zijn vader chiliast geweest zou zijn. Hij antwoordt als volgt: 'Hoc solum velim cogites, non posse quem quam nimis bene de Ecclesia sperare, quod si concesseris, nunquam te eo abripiet tui affectus, ut Chiliastam esse asserturus sis eum, qui cum Scriptura & Ecclesia Reformata expectat halcyonia quaedam Ecclesiae, sperat augmentum cognitionis, praestolatur casum Antichristi, conversionem Judaeorum & plenitudinis Gentium congregationem ad Ecclesiam, & talem autumnat ex Esa. 2: 5.' Dit stemt overeen met Coccejus' opmerkingen in *Panegyricus* p. 17, waar hij zegt te hopen op de val van Babylon, de bekering der Joden en de prediking van het evangelie over de

oordeel van Coccejus een belangrijke rol spelen in de eindtijd. Hij beriep zich daarvoor op Openbaring 16: 12. In dit vers is sprake van koningen, die 'van de opgang der zon komen'. Wie deze koningen zijn meende Coccejus te kunnen afleiden uit Jesaja 19: 23, waar voorlegd wordt, dat naast Israël ook Egypte samen met Assur de Here God zal dienen. Hieruit concludeerde hij, dat ook aan de moslims — volgens Coccejus in Jesaja's profetie aangeduid als Assur — het evangelie verkondigd zal worden.⁶⁰

Deze plotselinge en spectaculaire wending van de gebeurtenissen in de grote vredestijd, die spoedig zou aanbreken, kwam volgens Coccejus tot stand door een ingrijpen van God zelf. Wel moesten de christenen nu reeds beginnen om alle belemmeringen voor de vervulling van dit perspectief zoveel mogelijk uit de weg te ruimen. De navolging van Christus door de individuele gelovige was daartoe de aangewezen weg. De roep om te handelen ontbrak dus niet bij Coccejus. Hij benadrukte echter dat deze 'heerlijke periode' voor de kerk vooral biddend moest worden afgewacht en niet door menselijk geweld tot stand gebracht kon worden.⁶¹ Deze periode van een wereldwijde vrede voor de kerk werd door Coccejus tenslotte ook beschouwd als een voorspel op de parousie, de /213/ opstanding van alle gestorvenen en het laatste oordeel.⁶² Deze Opstanding der doden is tevens de vijfde en laatste afschaffing van het werkverbond. Hij beschouwde deze opstanding niet slechts als een individueel-persoonlijk gebeuren, zij werd door hem ook heilshistorisch geïnterpreteerd. Coccejus onderscheidde namelijk voorafgaande aan de laatste lichamelijke opstanding ook tweeërlei geestelijke opstanding (*resurrectio spiritualis duplex*), die betrekking heeft op gebeurtenissen in de heilsgeschiedenis. De eerste geestelijke opstanding betreft de

gehele wereld. In zijn uitleg van de betekenis van Ezechiëls tempelvisioen (cap. 47 § 5) gebruikt hij echter een andere volgorde. Het uitmonden van de tempelbeek in de zee waarvan het water gezond wordt, verklaart Coccejus aldus: 'Intellige mare salis sive Sodomae. Id, ut fert noster captus, intelligimus de sanatione orientalium populorum; fortasse primo Turcarum, qui, caetera Judaei, Christum tamen agnoscunt (...) ; deinde & Judaeorum...'

⁶⁰ Zie vooral *STh*, cap. 86 § 3.

⁶¹ Zie *STh*, cap. 7I § 17: 'Interim Christus regnat inter hostes suos (...) . Populus autem voluntarius, vel, qui est voluntaria oblatio, in die praelii & strenuitatis ipsius ipsi adest in ornamentis sanctitatis, cum verbo veritatis, cum bonis factis & patientia; accedentes ad Deum, ut sacerdotes (...), militum instar se abinentes a seculi hujus servitute & retinaculis'.

⁶² Zie *DUMC*, § 1578.

bekering der joden door de verkondiging van het evangelie. De tweede is het herstel van de wereld, die in dwaling en verderf ligt. De lichamelijke opstanding gold niet slechts de vromen. Coccejus sprak conform de traditie ook over de opstanding ten gerichte van de goddelozen. Hun eeuwige straf is in overeenstemming met de bedreigingen van het werkverbond en zal bewust en lijfelijk ondergaan worden. Opvallend is dat Coccejus zowel bij de eeuwige straffen als bij de eeuwige heerlijkheid blijft spreken van trappen en graden.⁶³

2.5 De overgave van het rijk

Vermeldenswaard is tenslotte in dit verband ook de uitvoerige aandacht die Coccejus besteedde aan de vraag wat in 1 Cor.15 : 24-28 bedoeld is met de overgave van het rijk door de loon aan de Vader.⁶⁴ Hij polemiseerde hier met de opvattingen van socinianen zoals Johannes Crellius, die de overgave van het rijk door Christus opvatten als troonsafstand. Daartegenover stelde Coccejus dat Christus door deze overgave zijn koninklijk ambt niet neerlegde, maar juist voltooide. Deze overgave was namelijk de vervulling van de raad des vredes (*pactum salutis*) en tevens bevestiging van Christus' borgstelling in het eeuwig pact. Hij beargumenteerde dit als volgt: als Christus geheel en al zou terugtreden, dan zou dit de opheffing van het eeuwig pact tussen de Vader en de Zoon impliceren.⁶⁵ Immers, krachtens dit pact had de Vader de Zoon reeds vanaf eeuwigheid een rijk en onderdanen beloofd. De loon, zo werd overeengekomen, zou de wereld als zijn persoonlijke erfenis ontvangen.⁶⁶ Daarom kan de onderwerping van /214/ de Zoon aan de Vader niet betekenen, dat er een rijk zal zijn zonder koning. Uit deze laatste opmerking kunnen we tevens opmaken, dat Coccejus geen expliciet onderscheid maakte tussen het rijk van God en het rijk van Christus.

⁶³ Zie *SD*, S 645-647.

⁶⁴ Zie *SD*, § 638-641.

⁶⁵ Zie *SD*, § 101. Vgl. ook *Commentarius ad I Cor.*, cap. 15 § 135 en 136.

⁶⁶ Zie *SD*, § 640: 'Hoc non obstante, Christus in perpetuum erit Rex noster ... & Mediator noster. Nam virtute subjectionis eius, qua factus est sub legem, qua nos impetravit sibi subjiciendos (quae subjectio tum maxime manifestabitur effectu) nos ipsi subjecti in uno Corpore cum ipso beabimur, & gratia illius aeterna (quae pro diversa temporum sponsio vel intercessio nominatur) in aeternum conservabimur, & quidem ab ipso'.

3. Eschatologische perspectieven in de ecclesiologie

3.1 De heerlijke staat der kerk

Het is opvallend dat Coccejus in zijn eschatologie een grote plaats inruimde voor de (gereformeerde) kerk. Hij was van mening dat met name in de laatste periode van de geschiedenis van Gods rijk de definitieve zegetocht van deze kerk zal beginnen.⁶⁷ Deze prominente plaats van de kerk in de coccejaanse toekomstverwachting stelt ons voor de vraag hoe Coccejus de verhouding tussen het rijk en de kerk aangaf.⁶⁸

Bij zijn uitleg van de tweede bede van het Onze Vader definieerde Coccejus het rijk van God als 'die staat of stand van de kerk van het Nieuwe Testament, waarin de kerk of Gods volk geen andere koning heeft dan God'.⁶⁹ Uit deze definitie krijgt men de indruk dat kerk en rijk geïdentificeerd worden. Zo oordeelden A. Ritschl en in zijn spoor R. Seeberg, dat Coccejus de empirische kerk — de kerk als instituut — /215/ geheel uit het oog verloor en vanuit een idealistische opvatting de kerk beschouwde als subject van het

⁶⁷ Zie *STh*, cap. 78 § 22: 'Quando sic Ecclesia fovetur a regibus & civitatibus, tum populi & regna ei serviunt, & sunt haereditas ipsius. Quod regnum vocat Scriptura.' Vgl. ook *STh*, cap. 83 § 14.

⁶⁸ Een opmerkelijk voorbeeld van deze ecclesiocentrische eschatologie vinden we in Coccejus' commentaar op Daniël. Bij zijn exegese van Daniël 7 : 13 en 14 betrok hij deze verzen, die spreken over 'iemand gelijk een mensenzoon' niet op Christus, maar op de kerk. Zie Joh. Coccejus' *Observationes ad Daniëlem*, cap. 7 § 61.

⁶⁹ Zie *STh*, cap. 90 § 16: 'Regnum igitur Dei, quod promissum erat, quodque Christus, post Johannem, prae foribus esse praedicabat, intelligitur. Nempe is status populi Dei, ut neminem praeter Deum habeat regem, dominum, ac principem. Quod est regnum libertatis & Christi. Quod regnum habet suos profectus, ut paulatim fiat latius & absolutius (...) Id nos, postquam manifestum est, oramus, ut magis magisque proficiat, & ut prosternantur omnes hostes Dei'. Vgl. ook Coccejus' uitspraak in zijn *Scholia in Acta Apostolorum*, 14 § 3 (te vinden in: *Opera Omnia* IV, Amsterdam 1673): 'Hic regnum Dei non significat communionem cum Sanctis in justitia & foedere Dei; neque tantum significat adeptionem gloriae coelestis, sed etiam eum statum rerum, in quo Deus solus Rex sit Ecclesiae, abolitis iis qui Ecclesiae imponunt servitutem: & quidem regnet in pace, subactis, qui regno ipsius resistunt, & omnibus gentibus ei servientibus'. Zie ook *STh*, cap. 59 § 4; cap. 63 § 23 en *SD*, § 641.

rijk Gods.⁷⁰ Schrenk toonde echter aan dat wanneer Coccejus over het rijk spreekt als *status ecclesiae* onder het Nieuwe Testament, hij wel degelijk een onderscheiding tussen rijk en kerk aanbrengt. Het rijk is *operatio Dei circa ecclesiam*.⁷¹ Deze interpretatie wordt bevestigd door Coccejus' uitleg van het tempelvisioen in Ezechiël 40-48. Coccejus betoogde namelijk dat de profeet in hoofdstuk 48 een onderscheid maakt tussen het heiligdom en de stad Gods. Het eerste is profetie van de 'heerlijke staat der kerk', het tweede heeft betrekking op het rijk Gods in volle glorie. Bovendien bevat de stad geen heiligdom, hoewel zij niet ver van het heiligdom ligt (Ez. 48 : 15). Coccejus leidde hieruit af, dat de kerk niet samenvalt met het rijk Gods, maar wel het belangrijkste instrument is van het rijkshandelen van God, dat zich steeds verder over de aarde uitbreidt.⁷²

De plaats van de kerk in Coccejus' eschatologie kan nog scherper contouren krijgen, als we letten op een aantal specifieke thema's, waarin de relatie tussen kerk en rijk ter sprake komt. We denken daarbij aan de volgende punten:

1. Coccejus' opvattingen over het millennium of het duizendjarige rijk;
2. zijn interpretatie van de betekenis en rol van de antichrist, en
3. de plaats, die door hem aan Israël in de eindtijd toegekend wordt.

3.2 Was Coccejus chiliast?

Coccejus is meerdere malen van chiliasme beschuldigd. Johannes Henricus Coccejus ging in de *praefatio*, die hij bij de uitgave van de *Opera Omnia* (1673) van zijn vader schreef, uitvoerig op deze beschuldiging in. Het was met name Samuel Maresius, hoogleraar te Groningen, die Coccejus verweet 'chiliastische eieren gelegd te hebben' die door De Labadie, Johannes Rothe en de Harderwijkse hoogleraar in de /216/

⁷⁰ Zie A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*. Band I: *Der Pietismus in der reformierten Kirche*, Leiden 1879/ Berlin 1966 (reprint), 141; R. Seeberg, *Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche*, Erlangen 1885. geciteerd bij Schrenk, *Gottesreich*, 255.

⁷¹ Zie Schrenk, *Gottesreich*, 255. 256.

⁷² Zie *Significatio Ez. cap. 48 § 5*: 'Civitatem quod attinet, ea, ut & supra monuimus, non complectitur sanctuarium, & tamen non procul a sanctuario abest: ut intelligamus, sanctuarium & quod ad id pertinent, omnemque ejus rationem atque ordinem non pendere a civitate; sed tamen leges, jura, tribunalia, fora, judicia, curias, politica negotia & quicquid simile est, Sanctuario inservire, ut cuncti atque singuli tranquillem & quietam vitam agere possint in omni gravitate et pietate, 1 Tim.2: 2.'

theologie Alhart de Raedt, waren uitgebreid.⁷³ Met vele citaten uit het werk van zijn vader trachtte Johannes Henricus aan te tonen, hoe onterecht zijns inziens deze beschuldigingen van Maresius waren.⁷⁴ Hij noemde een aantal punten, die hij karakteristiek achtte voor het chiliasme van zijn dagen, maar die zijn vader uitdrukkelijk had verworpen: de gedachte van een dubbele opstanding, de verwachting van een aardse regering van Christus gedurende duizend jaar, en de bouw van een derde tempel in Jeruzalem.⁷⁵ De gedachte dat er eerst een lichamelijke opstanding van de gestorven martelaren en andere vromen zou plaatsvinden, waarna zij samen met Christus een werelds rijk zouden oprichten, voorafgaande aan een algemene opstanding en het laatste oordeel, noemde Coccejus een joodse dwaling.⁷⁶ Deze dwaling kwam naar zijn mening voort uit de gedachte van de rabbijnen, dat er in de dagen vóór de komst van de Messias een Opstanding der doden in het land Israël zou plaatsvinden.⁷⁷ Coccejus verwierp ook de gedachte, dat de joden naar het beloofde land zouden terugkeren om daar een nieuwe joodse staat te vestigen en in Jeruzalem een nieuwe tempel zouden bouwen. Dit zou

⁷³ Zie voor de opvattingen van De Raedt en Rothe, S.B.J. Zilverberg, *Dissidenten in de Gouden Eeuw. Geloof en geweten in de Republiek*, Weesp 1985, 58-60 en 61-63. Zij stonden onder invloed van de ideeën van Jakob Böhme en diens volgeling de lutheraan J. G. Gichtel. Beschuldigd van ketterij vluchtte Gichtel naar Nederland en verbleef te Zwolle en Amsterdam.

⁷⁴ Johannes Henricus Coccejus, *Praefatio*, 39-40: ‘An docuit Parens *Regnum millenarium & Resurrectione martyrum* ex Apoc. 20? Neutiquam, imo in commentario ad illum locum solidis argumentis demonstravit mille annos elapsos esse. Quando vel ubi ex Prophetiis asseruit tale *Regnum Christi gloriosum in terra*, cum corporali Christi praesentia in ea? quale D. de Raedt statuit unde tu [Maresius] illa elicere potuisti? nobis contrariam ab ipso sententiam assertam constat. Vide eum in *Ultimis Mosis* § 1425. (...) At ipsi *Regnum Christi* fuit *regnum Nov. Testamenti*, per gradus ulterius ulteriusque promovendum, secundum Periodes temporum, pro oeconomia a Deo constituta, in quo nulla est heterodoxia’.

⁷⁵ Terzijde zij opgemerkt dat een dergelijke contemporaine karakterisering van het chiliasme van groot belang is voor de onderscheiding van de verschillende vormen van chiliasme in de zeventiende eeuw. Vgl. ook M. van Campen, ‘Voetius en Coccejus over de Joden’, in: *Documentatieblad Nadere Reformatie* 16 (1992), 2-16; C.J. Meeuse, *De toekomstverwachting van de nadere Reformatie in het licht van haar tijd*, Kampen 1990, 17-27.

⁷⁶ Zie Johannes Coccejus, *De Heydelbergse Catechismus der Christelijker Religie, uit de H. Schrifture verklaart en in het licht gegeven*, Amsterdam 1679, § 254.

⁷⁷ Zie *DUMC*, § 1426.

namelijk een herstel betekenen van de wetsgodsdienst van Israël, die gekenmerkt werd door onvrijheid en knechtschap.

/217/ Toch kunnen we ons afvragen of de beschuldigingen van Maresius inderdaad geheel ten onrechte waren. Immers, bij Coccejus' schildering van de toekomstige 'heerlijke staat der kerk' wordt de lezer sterk herinnerd aan zaken, die ook (sommige) chiliasten hanteerden bij hun beschrijving van het toekomstige millennium. In feite treffen we bij Coccejus de idee van een 'dubbel millennium' aan, althans in terminologische, niet in zakelijke zin. Daarvoor hing voor ordentelijke theologen de schaduw van het drama in Münster te zwaar over het woord chiliasme, dat men vaak voor het 'chiliasmus crassus' reserveerde. Niettemin droeg de 'ultimum tempus' voor Coccejus, evenals voor andere gematigde chiliasten zoals de puriteinse theoloog Thomas Brightman naar wie Coccejus meerdere malen in zijn commentaren op Daniël en Openbaring verwees,⁷⁸ een millennium-karakter.⁷⁹

De gedachte van een spoedig aanbreekende triomftijd voor de kerk vóór de wederkomst van Christus vindt men ook bij een aantal latere prominente coccejanen, zoals Franciscus Burman, Salomon van Til, Henricus Groenewegen en David Flud van Giffen. Zij stuitte echter op veel kritiek van de zijde van de voetianen. Volgens Henricus Brink en Jacobus Koelman wisten de coccejanen het onderscheid tussen de strijdende kerk op aarde en de

⁷⁸ In zijn geschrift *Apocalypsis Apocalypseos*, Frankfurt 1609, dateerde Brightman het begin van het millennium op 1300. Een exemplaar van dit boek bevond zich in Coccejus' bibliotheek. Zie *Catalogus, Libri Theologici in Octavo*, 14 (nr. 62). Evenals Coccejus verwachtte Brightman een herstel van de kerk in de eindtijd na de overwinning op de antichrist, het pausdom. Schrenk, *Gottesreich*, 237-238, ziet ook invloed van Johann Heinrich Alsted, hoogleraar theologie te Herborn en later te Karlweissenburg in Transsylvanië. In zijn geschrift *Diatriben de mille annis apocalypticis* (1627) liet hij het millennium in het jaar 1517 beginnen. Coccejus zou volgens Schrenk echter vooral beïnvloed zijn door De Labadie, die reeds te Genève denkbeelden over een bloeitijd der kerk in de eindtijd ontwikkelde. De gedachte dat het millennium uit Openb. 20 reeds begonnen was met de hemelvaart van Christus vindt men reeds bij Augustinus, *De Civitate Dei*, XX, 7,9.

⁷⁹ Bij Schrenk, *Gottesreich*, 237, roept de coccejaanse gedachte van een grote bloeitijd voor de kerk in de eindtijd de vraag op of Coccejus niet al te zeer afweek van de nieuwtestamentische eschatologie vanwege het feit, dat hij 'doch schliesslich der Kirche etwas wie einen Thron auf Erden errichtet'. De vraagstelling van Schrenk lijkt echter meer die van een nieuwtestamenticus dan die van de historicus. Hij meet Coccejus hier aan zijn eigen visie op de nieuwtestamentische eschatologie.

triumferende kerk in de hemel uit. Van heilstoename in de geschiedenis kon geen sprake zijn, want 'hoe ouder de wereld hoe booser ze werd', schreef Brink met een beroep op talloze bijbelteksten.⁸⁰ Een dergelijke verwachting schiep bovendien /218/ aardsgezinde mensen, die zich niet meer bekommerden om hun ziel en zaligheid en die hun 'arbeidsaam beroep' verwaarloosden. Werd bovendien de komst van Christus op de aarde zo niet een overbodige aangelegenheid?

Ook van coccejaanse zijde kwam er kritiek. In een brief gericht aan de Zürichse theoloog Johann Heinrich Heidegger, ging Coccejus uitvoerig in op diens vraag of deze opvatting van een 'heerlijke staat der kerk' voor de wederkomst van Christus niet in strijd was met de woorden van Jezus in Lucas 18 : 8 ('Doch als de Zoon des mensen komt, zal hij dan het geloof vinden op aarde?'). Coccejus antwoordde Heidegger, dat Christus' wederkomst in ieder geval voor de ongelovigen een komst ten gerichte zou zijn. Het woord 'geloof' mocht echter in deze tekst niet opgevat worden als 'zaligmakend geloof', maar als een 'vermoeden en verwachten van de komst des Heren'. De gelovigen zullen in het vreedzame rijk van de zevende periode zo met de voorspoed ingenomen zijn, dat ze niet kunnen geloven, dat Christus zo spoedig zal wederkomen om te oordelen. Brink meende dat dit een verschrikkelijke verdraaiing van de tekst was, die de gelovigen van de zevende periode maakte tot 'de onachtsaamste en domste mensen, die bedacht konden worden'.⁸¹

3.3 De Antichrist

Op vele plaatsen in zijn werk besteedde Coccejus uitvoerig aandacht aan de gestalte van de antichrist, die met name in de eerste en tweede Brief van Johannes genoemd wordt. In

⁸⁰ Zie Henricus Brink, *Toet-Steen der Waarheid en der Dwalingen, ofte Klaare en beknopte Verhandeling van den Coccejaansche en Cartesiaansche Verschillen ...* Amsterdam 1685, 715. In het hoofdstuk getiteld: 'LXXIX Verschilstuk. Of er noch te verwachten staat een heerlijk Koninkrijke der Gelovigen op aarden sonder Vervolgingen, Ergernissen en Ketteryen, soo dat de alderlaatste tyden van de Wereld de beste wesen sullen van die ooit geweest zijn?', besprak hij uitvoerig de opvattingen van de bovengenoemde coccejaanse auteurs.

⁸¹ Zie voor deze discussie, Coccejus, *Epistolae* nr. 353 (d.d. 15 mei 1666), in: *Opera Anekdotica, Tomus Alter*, Amsterdam 1706 en Brink, *Toet-Steen*, 710.

de jaren na 1640 polemiseerde hij met Hugo de Groot over de vraag wie met deze benaming werd aangeduid. Genoemde teksten hadden volgens De Groot betrekking op resp. de Romeinse keizer Caligula, Simon Magus (Hand. 8), Barmuchba en de keizers Domitianus en Trajanus.⁸² Daarmee ging De Groot lijnrecht in tegen de protestantse consensus sinds Luther, Melancthon /219/ en Calvijn dat met de antichrist niet een persoon maar het pausdom bedoeld werd.⁸³ Evenals voor een aantal Engelse theologen, zoals Joseph Mede,⁸⁴ stond het voor Coccejus vast, dat het bij beschrijving van de antichrist in bijbel niet kon gaan om een enkele persoon. Veeleer was de term aanduiding van een machtsfactor, die 'in de laaste tijd des werlds in de wereld en wel met groote macht en glans zijn zal; in welkers gemeenschap licht staat te vallen, hij die de wereld liefheeft'. Hij voegde daarbij de opmerking, dat wanneer de apostel Johannes spreekt over het optreden van vele 'antichristussen' in zijn dagen, dit gezien moest worden als een voorbereiding op de komst van de 'Hoofd-Antichrist'.⁸⁵ Bovendien moest de antichrist niet primair gezien worden als een instantie, die Christus bestrijdt. Het Griekse woord *anti* wijst in de eerste plaats op substitutie. De antichrist is dus een instantie, die zich in de plaats van Christus stelt en zichzelf de eer toeschrijft, welke alleen aan Christus toekomt. Omdat het tenslotte ook ging om een machtsgestalte in de kerk en niet daar buiten, kon

⁸² Zie voor De Groots opvattingen over de antichrist, J. van den Berg, 'Grotius' Views on Antichrist and Apocalyptic Thought in England', in: Henk J.M. Nellen and Edwin Rabbie (ed.), *Hugo Grotius Theologian. Essays in honour of G.H.M. Posthumus Meyjes*, Leiden - New York - Köln 1994, 169-183.

⁸³ Zie H. Preuss, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik*, Leipzig 1906, 203; G. Seebass, "Antichrist IV. Reformationszeit und Neuzeit", in: *TRE* III, 28-43. Zie voor Calvijns opvatting over de antichrist, *Institutio religionis christianae* IV, vii, 25.

⁸⁴ Coccejus kende het werk van Mede. In zijn bibliotheek bevond zich een exemplaar van Mede's *Clavis Apocalyptica*. Zie *Catalogus, Libri Theologici in Quarto*, 11 (nr. 241).

⁸⁵ Zie Johannes Coccejus, *Illustrium locorum de Anti-christo agentium repetitio* (1641), in *Opera Omnia* VII. Amsterdam 1673, 3-52. Ik citeer hier uit de Nederlandse vertaling van Abraham van Poot, welke in 1679 verscheen te Amsterdam, getiteld *Van den Antichrist*, 122-123. Coccejus bekritiseerde achtereenvolgens De Groots exegese van 2 Thess. 2 (§ 4-28), Matth. 24 (§ 29-37), Daniël 2 (§ 38-102), Jes. 14: 13 en 14 (§ 103-104), Ez. 28: 2 en 3 (§ 105-109), Openb. 12, 13 en 14 (§ 110-204), Openb. 17 (§ 205-235), Daniël 1 (§ 236-281) en de desbetreffende plaatsen in de brieven van Johannes (§ 282-410).

met de antichrist alleen het pausdom bedoeld zijn.⁸⁶ Coccejus hanteerde in zijn uiteenzettingen over de antichrist een soort heilshistorische geografie: zoals eerst de christelijke zending in de verkondiging van het heil van oost naar west gewerkt had, zo werkte de antichrist later van het westen uit naar andere delen van de wereld.⁸⁷

/220/ Hoe stond het dan met de kerk voor de reformatie? Coccejus ontkende niet dat er voor de reformatie in de rooms-katholieke kerk oprechte gelovigen geweest waren.⁸⁸ In de eerste eeuwen was deze kerk ongetwijfeld een instrument geweest ter verbreiding van Christus' koninkrijk. Ook later was zij zonder twijfel 'predikster van het geloof en dienaar van de bekering der heidenen' geweest.⁸⁹ Zelfs de rooms-katholieke missie in Indië, Afrika en Amerika had zijn goede kanten, al werden er meer volken veroverd dan bekeerd.⁹⁰ Echter, als *civitas magna*, dat wil zeggen als pauselijke kerk met grote wereldlijke macht en een onderdrukkende hiërarchie, zal er voor deze zich ten onrechte 'kerk' noemende organisatie in rijk der vrede en vrijheid geen plaats zijn. Die kerk zal vernietigd worden.

⁸⁶ Coccejus maakte bij zijn bestrijding van De Groot uitvoerig gebruik van een (niet nader genoemd) geschrift van Maresius, waardoor hem 'een groot stuk van desen arbeid is afgenomen'. Zie Coccejus, *Van den Antichrist*, 4. Waarschijnlijk doelde Coccejus hier op Maresius' uitvoerige bestrijding van De Groot in zijn *Concordia discors et Antichristus revelatus. Id est ill. Viri Hugonis Grotii Apologia pro Papa et Papismo* (2 dln., 1642). Hierin verweet Maresius De Groot dat hij met zijn opvatting over de antichrist in feite de paus en het pausdom verdedigde.

⁸⁷ Zie *Significatio Ezechielis*, cap. 40 § 47, 57: 'Et, dum regnum Dei progreditur ab Oriente versus Occidentem, ad id vocari imprimis septentrionales populos ... Nam & Dan. 11 : 44 dicitur, Antichristum turbatum iri ab Ortu & a Septentione. Praedicatio Euangelii in Septentrione multum eum turbavit'.

⁸⁸ Vgl. *STh*, cap. 83 § 12: 'Quare importuna admodum est interrogatio, ubi fuerit Ecclesia Reformata ante Lutherum? Quotquot enim fideles fuerunt, qui tenuerunt sermonem Dei et testimonium Jesu, & praecepta hominum non susceperunt, ii nostri sunt; licet forte in multis & illi fuerint lapsi'.

⁸⁹ Johannes Coccejus, *De Ecclesia et Babylone Disquisitio* (1657), § 99: 'Ecclesia Catholica semper fuit & est & erit praedicatrix fidei, & sic ministra conversionis gentium. Sed hoc nihil facit Papistica. Illam enim desolari oportet; & per eam, qua talem, non est facta conversio ullius hominis'. Zie voor dit geschrift *Opera Omnia* VII, Amsterdam 1673.

⁹⁰ Ibidem, § 105: 'Lucra Papalis Ecclesiae in Indiis, in Africae extremis & in America sunt maximam partem *kaka kerdea*. Sed sint optima; sit justum imperium; constat tamen potius terras illorum populorum occupatas esse, quam populos conversos. Occisi enim sunt plurimi. Sic non solebant Apostoli'.

3.4 De plaats van Israël in de eindtijd

Het is zinvol om ook afzonderlijk aandacht te besteden aan de plaats van Israël in de eschatologie van Coccejus. Dat we dit op deze plaats doen, in het kader van zijn ecclesiologie, heeft ook zijn redenen. Coccejus meende namelijk, dat het definitieve heil voor de kerk alleen doorgang kan vinden, indien er ook herstel is voor Israël. Zowel in zijn commentaren als in zijn systematische werken spreekt Coccejus uitvoerig over de plaats van Israël in de eindtijd. De grondtoon in deze geschriften getuigt meestal van respect voor de joden, al moeten zij zich wel tot Christus bekeren. Uitgangspunt voor zijn overwegingen ten aanzien van de joden is echter Gods trouw aan dit volk, zijn 'heilig zaad'. Het blijft opgenomen in het heilshandelen van God. Dit was volgens Coccejus ook de reden waarom de joden niet in andere volken waren opgegaan. Daarom zal God hen op zijn tijd terugroepen. Alles /221/ wordt door Hem daartoe in gereedheid gebracht. Coccejus' achting voor de joden kwam tenslotte ook naar voren in zijn opmerking, dat de christenen zonder de joodse taal en traditie niet in staat zouden zijn de Schrift te begrijpen. De joden zijn de 'boekendragers der kerk' (*capsarii ecclesiae*) geweest en zijn dit nog steeds.⁹¹

Over het herstel van Israël spreekt Coccejus met name in zijn uiteenzettingen over de laatste periode van het rijk in de geschiedenis. Zijn aandacht voor de joden staat dus duidelijk in een missionaire context. In het kader van de grote zendingstijd zullen zij zich massaal bekeren. Coccejus verwees hier naar Rom. 11 : 26 vv. Heel Israël, dat is: *tota ecclesia et populus Israël* zal zalig worden. Hij meende dat dit perspectief op allegorische wijze verbeeld werd door de viering van het loofhuttenfeest te Jeruzalem — voorafgaande aan de wederkomst van Christus — door christenen en bekeerde joden en islamieten te zamen. Hij baseerde deze gedachte op een uitvoerige exegese van Zach. 14

⁹¹ Zie voor Coccejus' opvattingen over de joden, W.J. van Asselt, 'Missionaire motieven en perspectieven in de theologie van Johannes Coccejus', in: *Kerk en Theologie* 41 (1990), 227-236; Van Campen, 'Voetius en Coccejus over de joden', in: *DNR* 16 (1992), 9-13.

:16 vv.⁹² Ook in zijn uitleg van Ezechiëls tempelvisioen keerde deze gedachte terug. Het in Ez.45: 25 genoemde feest is het 'eschatologische' loofhuttenfeest, dat hij daarom het 'feest van de laatste ure' noemde. Het zal gevierd worden als teken dat men inderdaad voorbereid is op Christus' wederkomst en zich kan losmaken, van alle eigendom: grond, huizen, steden en aardse rijken.⁹³

3.5 Persoonlijke eschatologie

Over de individuele eschatologie sprak Coccejus uiterst sober. Alle accent werd gelegd op de heilshistorische perspectieven van de eschatologie. Slechts in een aantal korte paragrafen aan het einde van de *Summa Doctrinae* besprak Coccejus de traditionele onderwerpen, zoals /222/ de relatie van ziel en lichaam bij de opstanding,⁹⁴ het vagevuur⁹⁵ en de leer der zieleslaap,⁹⁶ welke laatste opvattingen verworpen werden, omdat 'de ziel terstond na de dood op haar plaats komt' en omdat uit de hel geen verlossing meer mogelijk is.

Daarentegen besteedde hij wel veel aandacht aan de vraag of de gelovigen onder het Oude Testament de hoop op het eeuwige leven gekend hebben, welke vraag hij bevestigend beantwoordde.⁹⁷ Of de gelovigen in het eeuwige leven tenslotte met Christus in de hemel vertoeven of dat zij op een nieuwe aarde leven, kan uit Coccejus' uiteenzettingen niet opgemaakt worden. Hij merkte slechts op dat de uitdrukkingen

⁹² Zie hiervoor Coccejus uiteenzettingen in *SD*, § 636-637 en *STh*, cap. 87 § 3; Vgl. ook de reeds vermelde brief van Coccejus aan Heidegger d.d. 15 mei 1666.

⁹³ Zie *Significatio Ezechielis*, cap. 45 § 15: 'Tandem praecipit etiam celebrari festum mense septimo, die decimo quinto mensis: quemadmodum ritu Mosaico celebretur festum Tabernaculorum, Lev. 23 vers. 34. De quo festo in veritate celebrando etiam vaticinatur Zacharias cap. 14: 16 (..) Quae ut in Ecclesia universa debet esse (..) promittitudo sub ultimum tempus, quumque omnia, quae prophetae locuti sunt, impleta fuerint: ita & singulorum esse praeparatio, cum viderint, parum sibi temporis superesse. Atqui nunquam videt homo sibi multum superesse. (...) Festum tabernaculorum (...) appellatur hora ultima'.

⁹⁴ *SD*, § 612-616.

⁹⁵ *SD*, § 617 en 620.

⁹⁶ *SD*, § 616.

⁹⁷ *SD*, § 622-626.

'nieuwe hemel' en 'nieuwe aarde' opgevat moeten worden als een 'metaforische manier van spreken over de vernietiging van de uitwendige staat der kerk'.⁹⁸

In de *Summa Theologiae*, welk geschrift Coccejus zeven jaar voor zijn dood publiceerde en waarin hij een systematische samenvatting gaf van zijn gehele theologie, is het hoofdstuk over het eeuwige leven het kortst van alle capita.⁹⁹ De staat der gelukzaligen (*status beatorum*) beschreef hij hier als het schouwen en genieten van God. Coccejus plaatste daarbij de kanttekening dat men niet moet menen, dat wie God schouwt dezelfde dingen ziet, welke God ziet. God blijft God, een onbegrijpelijk en ontoegankelijk licht bewonend. Niettemin is de genieting van God het allervolmaaktste leven. Het is een instorting van Gods lieflijkheid in onze ziel en deze lieflijkheid Gods stort zich veel inniger in onze ziel uit dan onze ziel zich met het nieuwe lichaam zal verbinden.¹⁰⁰

De reeds vermelde gedachte van Coccejus, dat er trappen in de heerlijkheid zijn, moet niet in verband gebracht worden met de verdienstelijkheid der goede werken, maar met de vruchten der gerechtigheid, die ieder in zijn leven heeft voortgebracht. Daarom zal bij de opstanding het licht van hen, die velen tot de gerechtigheid gebracht /223/ hebben, het meeste stralen. Tegelijkertijd is deze gradatie manifestatie van Gods veelkleurige wijsheid.¹⁰¹

4. Typering en evaluatie

In deze afsluitende paragraaf tracht ik een korte typering van Coccejus' eschatologische motieven en perspectieven te geven door de vraag te beantwoorden in welk kader zijn visie geplaatst moet worden, en vooral wat het eigensoortige is van zijn eschatologische denkbeelden. Uit de wijze waarop Coccejus het begrip verbond verbindt met de geschiedenis kan de conclusie getrokken worden, dat de historische dynamiek een

⁹⁸ *SD*, § 650.

⁹⁹ Zie *STh*, cap. 97, getiteld: *De vita aeterna*.

¹⁰⁰ De lieflijkheden van God zijn zoiets als 'kniespalen' (*serperastra*), die gebruikt werden om de kromme benen van kinderen recht te maken. Daardoor wordt men opgeheven tot aanschouwing, aanbidding en genieting van God zelf als het hoogst en enig goed. Zie *STh*, cap. 97 § 3.

¹⁰¹ *STh*, cap. 97 § 4.

belangrijke plaats bij hem inneemt. Tevens constateerden we dat zijn verbondstheologie door de introductie van de abrogatieleer geheel doortrokken is van een doelgerichte drang naar voren. Vanuit zijn verbondsleer kan zijn eschatologie allereerst getypeerd worden met de termen *heilshistorisch* en *teleologisch*.

Coccejus' rijksleer voegt daar een ander element dan toe. Systematisch gezien vallen verbond en rijk niet samen, maar ook verhouden zij zich niet als middel en doel. Veeleer is Coccejus' rijksleer een actuele en historische applicatie van zijn profetische exegese, welke hij combineert met een traditionele, kerkhistorisch georiënteerde periodenleer. In vergelijking met de rijksgedachte bij contemporaine gereformeerde theologen in de zeventiende eeuw betekenden Coccejus' opvattingen over het rijk Gods een duidelijke vernieuwing. De rijksleer werd tot nu toe voornamelijk behandeld in het kader van het *munus triplex* van Christus.¹⁰²

Coccejus' rijksleer kreeg door zijn profetische theologie in combinatie met de periodenleer een actuele en historische dimensie. Zij diende als hermeneutische sleutel om de Schrift en de contemporaine geschiedenis op elkaar te betrekken. Gaf zijn verbondsleer het teleologische karakter aan van zijn eschatologie, de rijksleer articuleerde de actuele component ervan.

/224/ Het coördinatiepunt van de actuele en teleologische componenten in Coccejus' eschatologie is zijn ecclesiologie. Hier komen de lijnen samen. Uit het voorafgaande mag duidelijk zijn geworden, dat Coccejus bij de beschrijving van de abrogaties en van het *curriculum regni* bijzonder de ontplooiing en voltooiing van de kerk op het oog had. Trapsgewijs wordt zij ondanks tegenstand en strijd naar een 'heerlijke' toekomst geleid.

Een ander aspect dat van belang is voor de typering van zijn eschatologie is dat de persoonlijke of individuele eschatologie nadrukkelijk in de schaduw staat van het

¹⁰² In de gereformeerde theologie van de zeventiende eeuw onderscheidde men in het *regnum munus* van Christus tussen zijn *regnum essentiale, naturale* of *universale* als zijn providentiële machtsuitoefening als tweede persoon van de triniteit en het *regnum personale* of *oeconomicum*, dat Christus als Godmens toekomt. Dit laatste was het *regnum gratiae*, dat beperkt bleef tot de wedergeborenen en dus primair geestelijk van aard was. Zo bijv. Gomarus, Wollebius, Rijssen en Maresius. Zie hiervoor H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*. Dargestellt und aus den Quellen belegt. Neu durchgesehen und herausgegeben durch Ernst Bizer, Neukirchen 1958, 361-362 en 383-386. Vgl. ook Schrenk, *Gottesreich*, 213.

heilshistorische perspectief. Het persoonlijk-existentiële of het heilsordelijke element ontbreekt geenszins in zijn theologie en eschatologie, maar is altijd ingebed in de heilshistorische component.¹⁰³ Bij de bespreking van de trappenleer in het eschaton constateerden we dat het procesmatige van de heilsgeschiedenis zelfs doorgetrokken wordt tot in het *regnum gloriae*. Zoals de gelovigen op aarde in een heilshistorisch proces betrokken zijn, zo is dit ook het nog het geval in de eeuwigheid.

Samenvattend kunnen we zeggen, dat Coccejus' spreken over de laatste dingen een sterk historiserend karakter droeg. Daarin onderscheidde hij zich echter nauwelijks van andere vormen van eschatologische verwachting in zijn tijd, die evenzeer een historiserend karakter hadden. We kunnen daarbij denken aan vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie, zoals Wilhelmus à Brakel, en aan een aantal Engelse auteurs, bij wie ook de ecclesiologische component niet ontbrak.¹⁰⁴ Het eigensoortige van zijn eschatologie komt onzes inziens vooral naar voren in zijn verbondsleer. Vooral de abrogatieleer gaf aan Coccejus' eschatologie een eigen klank en kleur. Daardoor kreeg zijn eschatologie het karakter van een cumulatief bevrijdingsproces, dat zich van af het moment van Christus' hemelvaart, ondanks alle tegen- /225/ stand tragsgewijs in geschiedenis zal doorzetten en dat uitloopt op een vreedrijk op aarde. De knechtschap en de slavernij onder andere autoriteiten en machten, zoals de wet der werken in het jodendom en het pausdom, worden ondanks perioden van terugval steeds meer teruggedrongen en tenslotte geheel en al afgeschaft. De volkomen vrijheid zal echter pas onder de glorievolle manifestatie van Gods heerschappij op aarde en in de geschiedenis doorbreken. De weg daar naar toe is de eeuwenlange geschiedenis van een vrijheidsstrijd.

¹⁰³ Zie Van Asselt, *Amicitia Dei*, 124-129. Hier verdedig ik de stelling, dat Coccejus deze beide componenten van zijn theologie op elkaar betreft door middel van zijn pneumatologie, welke daarom als grondstructuur van zijn theologie beschouwd moet worden.

¹⁰⁴ Zie voor de eschatologische opvattingen binnen deze kring, T. Brienens, 'Eschatologie', in: T. Brienens e.a., *Theologische aspecten van de Nadere Reformatie*, Zoetermeer 1993, 288, 290; W.J. op 't Hof, *Engelse piëtistische geschriften in het Nederlands, 1590-1622*, Rotterdam 1987, 26. Zie voor de Engelse auteurs vooral J. van den Berg, 'Continuity within a changing context: Henry More's millenarianism, seen against the background of the millenarian concepts of Joseph Mede', in: *Pietismus und Neuzeit* 14 (1988), 185-202. Ik dank Dr. A. de Groot en Prof. dr. J. van den Berg, die in dit verband mijn artikel van waardevolle opmerkingen hebben voorzien.

Men zou in feite Coccejus' gehele theologie kunnen typeren als een soort 'innerweltliche' eschatologie, welke in het teken stond van een vrijheidsstrijd en die gekenmerkt werd door een dialectiek van heilstoename en onheilsafname in de geschiedenis. De geschiedenis van deze vrijheidsstrijd vormt het hart van zijn theologie. Zijn eschatologische opvattingen getuigen tevens van een zeer optimistische visie op de toekomst van de wereld, welke wellicht de bodem bereidde voor het latere vooruitgangsgeloof van de Verlichting.¹⁰⁵

Coccejus leefde in de stellige verwachting dat de ontknoping van deze strijd niet lang meer op zich zou laten wachten. In zijn laatste levensjaren bestempelde hij zijn gehele werk op filologisch, exegetisch en theologisch gebied uitdrukkelijk als arbeid in dienst van dit eschatologisch perspectief. Zijn volgelingen sierden zich om dezelfde reden bij voorkeur met de benaming 'Rijxstrawanten van Vorst Messias'.¹⁰⁶

¹⁰⁵ E.G.E. van der Wall benadrukt vooral het apologetische aspect van de (latere) coccejaanse profetische theologie, dat gericht was tegen het opkomende ongelooft van de Verlichting. Daarnaast wijst zij ook op de doorwerking van de coccejaanse denkbeelden in het piëtisme (Spener) en de gematigde Verlichting in Nederland. Zie Ernestine van der Wall, 'Between Grotius and Cocceius: The "Theologia Prophetica" of Campegius Vitringa (1659-1722)', in: Nellen and Rabbie, *Hugo Grotius*, 195-215.

¹⁰⁶ Zie voor deze titulatuur, R.B. Evenhuis, *Ook dat was Amesterdam*, Amsterdam 1971, 134.