

COCCEJUS ANTI-SCHOLASTICUS?

JOHANNES COCCEJUS (1603-1669) EN DE SCHOLASTIEKE TRADITIE

W.J. van Asselt

*Theologia Reformata* 44 (2001) 31-47

### Inleiding

Op 15 juni 1859 promoveerde aan de universiteit te Utrecht bij prof. H.E. Vinke de aanstaande hervormde predikant A. van der Flier<sup>1</sup> op een proefschrift, getiteld *Specimen historico-theologicum de Johanne Coccejo antischolastico*. Evenals enkele jaren tevoren G. van Gorkom in diens dissertatie had gedaan,<sup>2</sup> tekende hij Coccejus als een belangrijk zeventiende-eeuws theoloog, die de weg had gebaad voor een *organica et historica expositio Scripturae* (een organische en historische benadering van de Schrift). Coccejus' theologie was volgens Van der Flier een specimen van het *odium theologiae scholasticae*, hoewel hij vervolgens opmerkte dat bij Coccejus van een zuivere *theologia biblica* nog geen sprake was. Zijn oordeel werd door de doopsgezinde predikant Christiaan Sepp enigszins genuanceerd door de mededeling dat het niet geheel juist was om Coccejus als een pure antischolasticus te typeren, omdat hij in zijn dogmatiek formules en begrippen had opgenomen, die aan gelijksoortige bij Maccovius en Voetius deden denken.<sup>3</sup> De Bie en Loosjes stemden met Sepp in, maar benadrukten tevens dat het Coccejus' verdienste was geweest 'dat hij in de studie der godgeleerde wetenschap aan de uitlegkunde de eerste

---

<sup>1</sup> A. van der Flier (1835-1902) was achtereenvolgens predikant te Bunschoten (1860), Broek op Langendijk (1863), Zwartsluis (1865), Harlingen (1874), Lienden (1887) en 's-Hertogenbosch (1902).

<sup>2</sup> G. van Gorkom, *Specimen theologicum inaugurale de Joanne Coccejo, Sacri codicis interprete* (diss.) Rhen. Traj. 1856.

<sup>3</sup> C. Sepp, *Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16e en 17e eeuw*, II, Leiden 1874, 62-63; Vgl. J.H. Maronier, *Geschiedenis van het Protestantisme van den Munsterschen vrede tot de Fransche revolutie*, II, Leiden 1897, 9.

plaats heeft trachten te verzekeren ... Coccejus vroeg niet in de eerste plaats, zoals Voetius, wat de Kerk, maar wat de Bijbel leerde.<sup>4</sup>

Ondanks de nuanceringen van deze auteurs, was toch de toon gezet voor latere /32/ beoordelingen. Coccejus' theologie werd door Heinrich Heppe,<sup>5</sup> Gottlob Schrenk<sup>6</sup> en Otto Ritschl<sup>7</sup> gepresenteerd als een renaissance van de aloude bijbelse waarheid. Meer recente auteurs zoals Charles McCoy<sup>8</sup> en Heiner Faulenbach portretteerden Coccejus als een exegetisch theoloog, die een grote afkeer had van metafysica en scholastiek en zijn theologisch systeem uitsluitend afleidde uit het getuigenis van de Bijbel. Zij baseerden dit oordeel hoofdzakelijk op de inhoud van Coccejus' monografie over het verbond, de *Summa doctrinae de foedere ac testamento Dei* (1648), zonder zijn theologie in haar totaliteit te bezien. Typerend voor deze visie op Coccejus, alsmede voor alle stereotypen van het oudere Coccejus-onderzoek, is in dit verband de uitspraak van Faulenbach:

Damit verwirft er im Gegensatz zu vielen seiner theologischen Zeitgenossen alle Elemente philosophischer und naturwissenschaftlicher Art in der Theologie, weil sie in der Schrift keinen Grund haben [ ... ] Gegenüber der in dogmatischen Lehrformeln erstarrten und mit logischen Mitteln operierenden orthodoxen Dogmatik war dies jedoch in Wirklichkeit eine grosse Neuerung.<sup>9</sup>

---

<sup>4</sup> J.P. de Bie en J. Loosjes, *Biographisch woordenboek van Protestantische Godgeleerden in Nederland*, II, 140.

<sup>5</sup> H. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik*, Leiden 1879, 226.

<sup>6</sup> G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus*, vornehmlich bei Johannes Coccejus, Gütersloh 1923, 14-17.

<sup>7</sup> O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus. Die Reformierte Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung*, III, Göttingen 1926, 435: 'Die epochemachende Bedeutung von Coccejus liegt nicht allein in seiner Lehre von Gottes Bund und Testament, sondern zugleich in der von ihm begründeten Richtung eines prinzipiell biblizistisch bestimmten Betriebes der Theologie ... Coccejus ist in seiner ganzen theologischen Haltung gar nicht mehr durch die scholastischen Methoden belastet gewesen, denen seit mehr als einem halben Jahrhundert alle reformierten Theologen mehr oder weniger Tribut entrichtet oder wenigstens unwillkürliche Zugeständnisse gemacht hatten.'

<sup>8</sup> C. S. McCoy, *The Covenant Theology of Johannes Cocceius*. Ph. D. Dissertation, Yale University 1956, 90, 236. McCoy merkt in de inleiding van dit boek op: 'His theology is drawn from Scripture and represents a rejection of Scholasticism as the source and guide of doctrine ... Cocceius interpreted the Scriptures without presupposition.'

<sup>9</sup> H. Faulenbach, *Weg und Ziel der Erkenntnis Christi. Eine Untersuchung zur Theologie des Johannes Coccejus*, Neukirchen-Vluyn, 1973, 46-47.

Er zijn echter ook andere geluiden. Zelf heb ik indertijd aangetoond, dat het scholastieke element in Coccejus' theologie, met name in de godsleer van zijn systematisch hoofdwerk, de *Summa theologiae ex Scripturis repetita* (1662) en in enkele delen van zijn verbondsleer, bepaald niet ontbreekt.<sup>10</sup>

Vanuit een andere invalshoek hebben Stephen Strehle en Richard Muller er eveneens /33/ op gewezen dat de tekening van Coccejus als een voor zijn tijd unieke vertegenwoordiger van een ondogmatische, anti-scholastieke, 'bijbelse' theologie op een aantal historische en systematische onjuistheden berust. Strehles kritiek betreft vooral de anti-scholastieke interpretatie van de foederale methode. Wanneer de middeleeuwse conceptie van het verbond vergeleken worden met die van de gereformeerde theologen uit de zestiende en zeventiende eeuw, dan blijkt er veel meer continuïteit tussen respectievelijk middeleeuwse scholastiek, calvinisme en foederalisme te zijn dan tot nu toe werd aangenomen. Beide tradities accentueerden in hun verbondsleer de vrijheid van de goddelijk wil en hanteerden een voluntaristisch verbondsbegrip (*pactum*), waarvan ook duidelijk sporen in Coccejus' theologie aanwezig zijn.<sup>11</sup>

Muller heeft vooral kritiek geuit op het anachronistisch gebruik van de term 'bijbelse theologie'. Wanneer we met deze term een onderscheid willen aanbrengen tussen dogmatiek en ondogmatische, bijbelse exegese om vervolgens dit onderscheid toe te passen op Coccejus, dan maken wij ons volgens Muller schuldig aan een anachronisme.<sup>12</sup> Pas in de achttiende eeuw komen we een dergelijk onderscheid tegen. Het was de Duitse theoloog Johann Philipp Gabler (1735-1826), hoogleraar te Altdorf, die in zijn inaugurele rede van 1787 voor het eerst een onderscheid aanbracht tussen tussen dogmatiek en

---

<sup>10</sup> Zie W.J. van Asselt, *Amicitia Dei. Een onderzoek naar de structuur van de theologie van Johannes Coccejus (1603-1669)*, Ede 1988, 42-44; 74-75. Mijn hoofdthese, gebaseerd op het oudere onderzoek van de scholastiek, luidde echter dat het anti-scholastieke element bij Coccejus overheerste. De resultaten van het nieuwe onderzoek m.b.t. de scholastiek en Coccejus' relatie daartoe zijn verwerkt in W.J. van Asselt, *Johannes Coccejus. Portret van een zeventiende-eeuws theoloog op oude en nieuwe wegen*, Heerenveen 1997.

<sup>11</sup> S. Strehle, *Calvinism, Federalism, and Scholasticism. A Study of the Reformed Doctrine of Covenant*, Bern-Frankfurt am Main-New York-Paris, 1988, 243-246.

<sup>12</sup> R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*. Volume 1: *Prolegomena to Theology*, [= PRRD I], Grand Rapids 1987, 264-267; idem, Volume 2: *Holy Scripture: The Cognitive Foundation of Theology* [= PRRD II], Grand Rapids 1993, 117-122; vgl. 121: 'Cocceius' federalism and biblicism did not produce a "biblical theology" in the usual sense of the term'.

bijbelse theologie (als historische discipline).<sup>13</sup> Coccejus en zijn volgelingen kenden dit onderscheid niet. Daarom is de term 'bijbels' in de betekenis van 'ondogmatisch' niet geschikt om de theologie van Coccejus te typeren.

Hieraan zou nog een derde punt van kritiek kunnen worden toegevoegd. Dit punt betreft het gebruik, alsmede de waardering van de term 'scholastiek'. Bijna zonder uitzondering kunnen we bij alle vertegenwoordigers van het oudere onderzoek een ongenueanceerde en zelfs negatieve waardering van het verschijnsel 'scholastiek' signaleren. Daarbij is het niet altijd duidelijk wat de critici op het oog hebben. Gaat het alleen om een genre literatuur of ook om een bepaalde historische periode? Meestal betreft de kritiek beide fenomenen. Deze negatieve waardering kleurt dan tevens het oordeel over Coccejus en diens relatie tot de scholastiek. De visie op Coccejus' theologie hangt dus nauw samen met de definitie van de term 'scholastiek', die men hanteert. Daarbij kan de vraag gesteld worden of Coccejus bij zijn bestrijding van de scholastiek hetzelfde fenomeen voor ogen heeft gehad als wij met onze beoordeling van de scholastiek. Of is het /34/ misschien zo dat wij de gangbare definities van de term 'scholastiek' moeten herzien om enigszins de betekenis van Coccejus' protest tegen deze vorm van theologiebeoefening op zijn juiste waarde te kunnen schatten?

### **Het oude en nieuwe onderzoek van de scholastiek**

Het is niet mijn bedoeling om in deze paragraaf een volledig chronologisch overzicht te geven van de uiteenlopende interpretaties die in de secundaire literatuur ten aanzien van het verschijnsel scholastiek naar voren zijn gebracht.<sup>14</sup> We geven alleen de twee belangrijkste visies weer. De traditionele interpretatie beschouwt de gereformeerde scholastiek als een vorm van speculatief denken, dat alle nadruk legde op Gods eeuwige besluiten, hetgeen ten koste ging van de bijbelse verkondiging. Volgens Brian Armstrong is het belangrijkste kenmerk van de gereformeerde scholastiek de zogenaamde 'twee-

---

<sup>13</sup> Zie voor de tekst van de rede van Gabler: Otto Merk, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen*, Marburg 1972, 273-284 (Anlage I). Vgl. ook Loren T. Stuckenbruck, 'Johann Philipp Gabler and the Delineation of Biblical Theology', in *Scottish Journal of Theology* 52/2 (1999), 139-157.

<sup>14</sup> Zie voor een dergelijk overzicht: W.J. van Asselt, 'De studie van de gereformeerde scholastiek: verleden en toekomst', in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 50 (1996), 290-312.

bronnenleer'. De grote nadruk op de rol van de rede en de logica in de scholastieke theologiebeoefening kwam in de praktijk neer op een gelijkstelling van openbaring en rede. De gereformeerde scholastiek betekende daarom een breuk met de exegetische en theologische opvattingen van de reformatoren. De Bijbel werd gezien als een verzameling van proposities, welke door God eens en voor altijd waren geopenbaard. Daardoor was er tevens sprake van een ahistorisch en tijdloos element in de gereformeerde scholastiek.<sup>15</sup>

Deze visie is krachtig bestreden door Richard Muller. Hij heeft de discussie over de plaats en de betekenis van de gereformeerde scholastiek binnen de theologiegeschiedenis helder samengevat. Kernprobleem is naar zijn oordeel de kwestie van de continuïteit en discontinuïteit tussen de Reformatie en de gereformeerde orthodoxie enerzijds en die tussen orthodoxie en de gehele westerse theologie anderzijds. Hij definieert scholastiek als 'the technical and logical approach to theology as a discipline characteristic of theological system from the late twelfth through the seventeenth century.'<sup>16</sup> Scholastiek is /35/ volgens Muller primair een aanduiding van een methode van onderwijs en onderzoek, zoals die aan de middeleeuwse en later ook aan de zeventiende-eeuwse universiteiten plaats vonden. In zijn artikel *Calvin and the Calvinists* heeft Muller samenvattend enkele punten genoemd, die van belang zijn voor een nieuwe interpretatie van het historisch fenomeen (gereformeerde) scholastiek. Zij vormen tevens een samenvatting van zijn kritiek op het oudere onderzoek.<sup>17</sup> De vier belangrijkste punten zijn:

---

<sup>15</sup> B.G. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France*, Madison-Milwaukee-London 1969, 32. Andere vertegenwoordigers van dit oudere onderzoek zijn o.a. Alexander Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*, Zürich 1854-1856; Peter Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1929; Walter Kickel, *Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza. Zum Problem des Verhältnisses von Theologie, Philosophie und Staat*, Neukirchen-Vluyn 1967.

<sup>16</sup> Muller, *PRRD* I, 18; vgl. ook 21-39; idem, *PRRD* II, 3-11. Muller is niet de eerste die nadruk heeft gelegd op de continuïteit tussen reformatie en orthodoxie. Zie voor een meer volledige analyse van Mullers these: Martin I. Klauber, 'Continuity and Discontinuity in PostReformation Reformed Theology: An Evaluation of the Muller Thesis', in *Journal of the Evangelical Theological Society* 33-34 (1990), 467-475. Zie voor het nieuwere onderzoek ook U.G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995.

<sup>17</sup> R. A. Muller, 'Calvin and the Calvinists: Assessing Continuities and Discontinuities between Reformation and Orthodoxy' (Part One), in *Calvin Theological Journal* 30 (1995), 345-375.

(i) Het oudere onderzoek heeft nagelaten de kwestie van de continuïteit en discontinuïteit tussen de reformatie en de latere orthodoxie te plaatsen tegen de brede achtergrond van een onderzoek naar de continuïteiten en discontinuïteiten in het gehele theologische denken vanaf de middeleeuwen tot in de zestiende en zeventiende eeuw.

(ii) Bij de beschrijving van het verschijnsel 'scholastiek' dient men uit te gaan van de betekenis van deze term, die wordt aangetroffen in de wetenschappelijke geschriften van de zestiende- en zeventiende-eeuwse auteurs zelf.

(iii) De wijze waarop het oudere onderzoek de term 'rationalisme' definieerde moet op historische, filosofische en theologische gronden worden afgewezen. Het aanhangen van een rationalistische wereldbeschouwing is iets anders dan het gebruik maken van rationele argumentaties. Het is onjuist het hoge gehalte aan rationaliteit van de scholastiek aan te zien voor rationalisme.

(iv) Het oudere onderzoek heeft te weinig oog gehad voor de continuïteit in de exegetische traditie. Deze moet minstens even zoveel nadruk krijgen als de ontwikkelingen op het gebied van de scholastieke methode en de filosofie.

Mullers conclusie luidt dat de hermeneutiek van het oudere onderzoek te zeer werd bepaald door negentiende- en twintigste-eeuwse theologische visies en vraagstellingen. Deze mogen geen rol spelen bij de beoordeling van de theologie van de zestiende en zeventiende eeuw. Maar al te vaak leest men de eigen theologische positie terug in de geschriften van de reformatoren. Dergelijke 'historische' studies dienen alleen ter rechtvaardiging van eigen (moderne) theologische inzichten.

Meten we Coccejus aan deze vier punten van Muller, dan laten de laatste drie zich het gemakkelijkst bespreken. Deze betreffen Coccejus' eigen beoordeling van de scholastiek, zijn visie op het gebruik van de rede, en de kwestie van de exegetische continuïteit. Het eerste punt — de kwestie van de methodische continuïteit tussen middeleeuwen, reformatie en orthodoxie — is gecompliceerder en wordt aan het slot besproken.

### **Coccejus' oordeel over de scholastiek**

Het merkwaardige is dat uit Coccejus' oeuvre genoeg passages verzameld kunnen worden, die blijk geven van een bijzonder negatief oordeel over de scholastiek. Het

betreft /36/ dan vooral opmerkingen die aandringen op de bestudering van de bijbelse grondwoorden en hun onderlinge samenhang. Anderzijds zouden we ook een fraaie bloemlezing kunnen samenstellen, waaruit blijkt dat Coccejus onbekommerd gebruik maakte van scholastieke distincties en redeneertechnieken. Daarom moet eerst helderheid geschapen worden ten aanzien van Coccejus' uitlatingen over de scholastiek. Hoe moeten we zijn 'uitbarstingen' tegen de 'scholastici' verstaan? Waren deze gericht tegen het dogmatische gehalte van hun uiteenzettingen of hadden zij betrekking op de methodische gestalte ervan? Laten we eerst eens bezien op welke wijze Coccejus het verschijnsel scholastiek beoordeelde en zijn visie daarop vervolgens vergelijken met Voetius' oordeel daarover.

In Coccejus' uitlatingen over de scholastiek kunnen we een formeel en inhoudelijk aspect onderscheiden. Wanneer het gaat om de inhoud voert Coccejus een scherpe pen. In zijn commentaar op Openbaringen 16:2 vergeleek hij de scholastiek met een boosaardig gezwel, dat veel ongezonde verdeeldheid in de kerk heeft gebracht. Evenals Voetius is hij van mening dat scholastici zich vaak onledig hebben gehouden met het oplossen van *quaestiones stultae* (onzinnige vraagstukken); hun disputaties kunnen vergeleken worden met 'de jeukerige huiduitslag van een zieke kerk.' In zijn commentaar op 2 Tim. 6:20 noteerde hij dat disputaties, waarin zonder enige binding aan de Bijbel over allerlei opinies werd gediscussieerd, volstrekt verwerpelijk waren:

[...] Calvijn noemt [disputaties] subtiliteiten (*argutias*) waarmee mensen naar ijdele roem jagen. Danaeus noemt het nutteloze disputaties. Zo betitelen wij ook de disputaties die de vroomheid [*pietas*] in de weg staan en die geen geestelijke bewijskracht hebben en zonder argumenten die door de Geest verschaft worden, plaats vinden, ook wanneer iemand de waarheid schijnt te verdedigen. Met recht wijzen onze commentatoren hier op de scholastieke theologie der pausgezinden.<sup>18</sup>

Uit dit citaat blijkt dat Coccejus het voornamelijk heeft gemunt op bepaalde vormen van de rooms-katholieke scholastiek. Vooral de inhoud van deze scholastiek werd door hem

---

<sup>18</sup> Coccejus, *Commentarius in Epistulam I ad Timotheum*, cap. 6 §96 (in: *Opera Omnia*, V, Amsterdam 1673).

veroordeeld. In deze theologie heeft zich namelijk het semi-pelagianisme genesteld. Bedoelde Coccejus met deze afwijzing van de inhoud van de rooms-katholieke scholastiek ook een veroordeling te geven van de scholastieke methode als zodanig?

In een briefwisseling met Antonius Perizonius,<sup>19</sup> hoogleraar Oosterse talen te Deventer, stelde Coccejus dat hij geen enkel gevaar zag in het houden van disputaties met een *respondens* en de daarbij behorende *quaestio*-techniek. Perizonius informeerde ook naar het gebruik van niet-bijbelse, scholastieke termen tijdens een dergelijke disputatie. Was dit geoorloofd? Coccejus schreef hem terug: /37/

Ik verdraag veel termen die ik zelf niet gebruik. Welke ik accepteer, leg ik welwillend uit. Ik probeer echter zo te spreken zoals de Schrift spreekt, en vergelijk Schrift met Schrift, totdat blijkt dat wat de kerk gelooft dat waar of onwaar is, met de Schrift in overeenstemming is.<sup>20</sup>

In formeel opzicht had Coccejus dus weinig bezwaar tegen het houden van disputaties en de daarbij horende terminologie en procedures. Deze procedure werd gekenmerkt door het gebruik van de uit de middeleeuwse scholen stammende *quaestio*-techniek bij de behandeling van theologische vraagstukken. Deze *quaestio*-techniek — een permanent kenmerk van de scholastieke methode van onderzoek en onderricht — behelst dat na de formulering van een thematisch vraagstuk (*quaestio*) een opsomming volgt van de argumenten, die tegen het eigen standpunt pleiten, vervolgens argumenten die daarvoor pleiten. Dan volgt een presentatie van de eigen theorie aangaande het vraagstuk en het geheel wordt afgesloten met een weerlegging van de argumenten tegen het eigen standpunt.<sup>21</sup> Dat Coccejus volop gebruik maakte van deze techniek blijkt niet alleen uit zijn *Aphorismi per universam theologiam* en zijn *Disputationes selectae*; ook in een aantal exegetische werken wordt deze werkwijze aangetroffen, bijvoorbeeld in de

---

<sup>19</sup> Zie voor Antonius Perizonius, D. Nauta, art. 'Perizonius, Antonius', in *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme*, deel 2, Kampen 1983, 358-359.

<sup>20</sup> Epistola nr. 122, in: *Opera Omnia*, VI, Amsterdam 1673, 58.

<sup>21</sup> Zie voor een uitgebreide beschrijving van deze uit de middeleeuwse scholen stammende techniek; W.J. van Asselt en E. Dekker (red.), *De scholastieke Voetius. Een luisteroefening aan de hand van Voetius' Disputationes Selectae*, Zoetermeer 1995, 14-25.



diagrammen die hij bij zijn commentaren op de brief aan de Romeinen en die aan de Hebreëen publiceerde.<sup>22</sup>

Toch had Coccejus ook kritiek op de werkwijze van zijn orthodoxe collega's, die de scholastieke methode voor hun onderwijs en onderzoek gebruikten. Bij sommigen zag hij het gevaar dat de bijbelse terminologie overwoekerd werd door een kunstmatige taal, die niemand meer kon overzien en die de glans van de oorspronkelijke bijbelwoorden verduisterde. In een brief van Martin Hundius aan Coccejus, gedagtekend uit Duisburg 16 aug. 1656, heette het:

Je hebt gelijk wanneer je schrijft dat de woorden van Paulus ons heden ten dage raadselachtig zijn; we zijn namelijk zo gewend geraakt aan de scholastieke termen en vermeien ons daar zozeer in, dat wij onze neus ophalen voor het onderzoek naar de betekenis van de woorden die de Heilige Geest gebruikt; vandaar dat wij hen die ze gebruiken, niet behoorlijk begrijpen.<sup>23</sup>

Wanneer wij Coccejus' uitlatingen over de scholastieke theologie vergelijken met Voetius' uitspraken over dit onderwerp, dan blijken de overeenkomsten groter dan de verschillen. In zijn disputatie over de scholastieke theologie, gepubliceerd in 1644, gaf Voetius een uitvoerige beschrijving en beoordeling van de scholastieke theologiebeoefening. In het *pars critica* van deze disputatie maakte ook hij een onderscheid tussen een formele en materiële beoordeling van de scholastiek.<sup>24</sup> Uit zijn opmerkingen kunnen we opmaken dat hij de scholastiek formeel, dat wil zeggen als methode accepteerde, maar haar materieel, dat wil zeggen beschouwd naar sommige aspecten van haar inhoud,

---

<sup>22</sup> Johannes Coccejus, 'Diagrammata rerum dicendarum in Pauli Epistolam ad Romanos', in: *Opera Anekdotica*, Tomus Alter, Amsterdam 1706, 27-196; idem, 'Diagrammata quibus summam rerum in Epistolam ad Hebraeos dicendarum', *o.c.*, 315-431.

<sup>23</sup> Epistola nr. 193, in: *Opera Anekdotica*, Tomus Alter, Amsterdam 1706, 699.

<sup>24</sup> G. Voetius, 'De theologia scholastica', in: *Disputationes Selectae*, I, Utrecht 1658, 12-19. Hij maakte een onderscheid tussen scholastiek in ruimste (*latissime*), ruime (*late*), en strikte zin (*stricte*). Tot de scholastiek in zeer ruime zin rekende Voetius alle argumentatieve passages in de evangeliën en de brieven, waarin dwaalleraars werden weerlegd. Scholastiek opgevat in ruime betekenis had volgens Voetius betrekking op alles 'wat er in de scholen gebeurt', en in die zin, zegt Voetius, is welhaast alle theologie scholastiek te noemen. Scholastiek in strikte zin echter slaat op 'de methode van theologiebeoefening, die eerst beknopt in de vier boeken van de *Sententiae* [is te vinden] en die Thomas van Aquino na hem heeft uiteengezet in de drie delen van zijn *Summa theologiae*'. Tot scholastiek in strikte zin rekende Voetius ook de latere commentatoren op Lombardus en de meer recente scholastici die commentaren schreven op Thomas.

afwees. In haar theologische methode, speciaal die van Thomas, zijn veel zaken waarmee ingestemd kan worden. Scholastici hebben een begrippenapparaat ontwikkeld, waarmee zaken die anders onduidelijk zouden zijn gebleven, verhelderd kunnen worden. Naar het oordeel van Voetius behandelden de middeleeuwse scholastici de problemen *to the point*, zonder de traditionele opsmuk van retorische en poëtische uitweidingen, waarmee men volgens de Utrechtse hoogleraar het theologisch discours eerder verduistert dan verheldert. De wegen scheiden zich echter inhoudelijk, bijvoorbeeld wanneer het gaat om opvattingen over de genade en het vrije wilsoordeel. Evenals Coccejus heeft Voetius in dit opzicht geen goed woord over voor de rooms-katholieke scholastici van vroeger en nu en aarzelt hij niet om in dit verband te spreken van een 'corrupte' theologie, die velen op een dwaalspoor heeft gebracht.

### **Het gebruik van de rede**

Om de vermeende tegenstelling tussen de 'bijbelse' theologie van Coccejus en de 'scholastieke' theologie van Voetius nog wat meer te relativieren is het ook leerzaam na te gaan wat beide theologen over het gebruik van de rede in het theologisch discours gezegd hebben. We raken daarmee aan het derde punt van Mullers kritiek op het oudere onderzoek. De wijze waarop in het oudere onderzoek de term 'rationalisme' werd gedefinieerd suggereert namelijk dat de gereformeerde scholastici rede en geloof (filosofie en openbaring) als twee gelijkwaardige grootheden of als twee aparte kenbronnen zouden hebben gehanteerd.

#### *A. Voetius over het gebruik van de rede in geloofszaken*

Voetius wijdde aan deze kwestie een aparte disputatie, Coccejus behandelde dit vraagstuk in zijn *Aphorismi* en in de *Summa theologiae ex Scripturis repetita* (1662). In zijn /39/ disputatie over het gebruik van de menselijke rede in geloofszaken<sup>25</sup> maakte Voetius een onderscheid tussen het gebruik van de term *ratio* (rede) in eigenlijke en oneigenlijke zin.

---

<sup>25</sup> G. Voetius, 'De ratione humana in rebus fidei', in: *Disputationes Selectae*, 1,1-12. Zie voor de Nederlandse vertaling van dele disputatie: W.J. van Asselt, P.L. Rouwendal e.a., *Inleiding in de Gereformeerde Scholastiek*, Zoetermeer 1998, 184-200.

In eigenlijke zin (*proprie*) is de rede het vermogen om te begrijpen en oordelen te vellen. In oneigenlijke zin (*improprie*) is de rede aanduiding van het licht der natuurlijke kennis, die identiek is met de door God geschonken *communis sensus* (gezond verstand), die daarom ook wel aangeboren genoemd kan worden. Deze aangeboren rede moet vervolgens onderscheiden worden van de verworven rede. Deze is een *habitus* of gesteldheid, waardoor God de mens in staat stelt om wetenschap (*scientia*) te beoefenen. De verworven rede is dus de dispositie om feitelijke kennis te vergaren, begrippen te vormen en om uit beginselen (*principia*) gevolgtrekkingen (*consequentiae*) te maken.

De rede in eigenlijke zin kan vervolgens als objectief-abstract of als concreet-subjectief beschouwd worden. In het laatste geval moet men rekening houden met de status van de mens in de heilsgeschiedenis: het gebruik van de rede vóór de zondeval, na de zondeval en onder het beslag van de genade. Na de zondeval is de rede verdorven, onder de genade is zij van deze verdorvenheid bevrijd, zij het op onvolmaakte wijze. Pas in de eeuwige heerlijkheid straalt de rede in volmaaktheid door het licht van Gods heerlijkheid. In de theologie, zegt Voetius, wordt de rede altijd in deze subjectieve of concrete zin gebruikt, dat wil zeggen 'de rede die door de val totaal verdorven is en door de genade vrijgemaakt is, maar niet op volkomen wijze.'

Vervolgens somt Voetius negen argumenten op waaruit moet blijken dat de menselijke rede nooit het principe kan zijn, *waarmee*, *waardoor* en *waarom* wij geloven.<sup>26</sup> Voetius besluit zijn disputatie met een verdediging van het *organische* gebruik van de rede. Hij vergelijkt het gebruik ervan bij de theologiebeoefening met het gebruik van onze ogen, oren en onze tong. In een *corollarium* (toegift) schrijft hij in dit verband:

Het is een gebrek aan liefde wanneer men ons op één lijn stelt met de socinianen. alsof wij de rede tot beginsel en norm van het geloof verheffen. Wanneer wij het

---

<sup>26</sup> Deze argumenten luiden achtereenvolgens: (1) de verblinding van de rede van elk onwedergeboren mens; (2) de voor de rede onbegrijpelijke mysteria van het christelijk geloof, ook voor de wedergeboren mens; (3) de kennis van Gods essentie en attributen is altijd inadequaar en kan alleen langs de weg van de negatie, causaliteit en eminentie begrepen worden; (4) de kennis van de wedergeborene is altijd ten dele en onvolmaakt; (5) de Schrift is het principe van alle geloofskennis; (6) de menselijke rede gaat niet vooraf aan het geloof en voegt geen nieuwe kennis toe aan het geloof, en is ook niet zekerder dan het geloof; (7) Christus, de apostelen en profeten verwezen bij hun uitleg van het geloof uitsluitend naar Gods woord; (8) de prioriteit van de rede leidt tot ongerijmde conclusies en wist het omvangrijke verschil tussen natuur en genade, filosofie en theologie uit; (9) de theologie van de socinianen laat zien tot welke absurde conclusies men kan komen als de rede tot principium van de theologie verheven wordt.

gebruik van de rede en de logica een vereiste /40/ vinden, dan maken wij de logica en de rede niet meer tot fundamenten, beginselen en regels van het geloof dan onze ogen, oren en tongen, zonder welke wij de godsdienst niet kunnen leren noch onderwijzen, noch ten overstaan van tegenstanders kunnen verdedigen. Zij zijn derhalve middelen en vereisten. zonder welke er geen geloof of theologische kennis is: maar ze moeten zeker niet als beginselen, normen, regels en fundamenten opgevat worden.<sup>27</sup>

Wie het gebruik van de rede in de theologie verwerpt, wordt in Voetius' ogen al heel snel het slachtoffer van inconsistenties en ongerijmdheden. Tegenover de heresie staat men dan bovendien met een mond vol tanden. Maar omdat het geloof altijd uitgangspunt is, kunnen rede en logica in geen geval beginsel, norm en fundament van de theologiebeoefening zijn.

#### *B. Coccejus over de functie van de rede in de theologie*

Coccejus' visie op de status van de rede in de theologiebeoefening verschilt nauwelijks van die van Voetius. In zijn *Aphorismi* rekende hij ook met vierderlei door de heilsgeschiedenis bepaalde status van de rede: in de staat der onschuld, na de val, in de staat der wedergeboorte en die in de staat der heerlijkheid.<sup>28</sup> De zondeval heeft echter het menselijk vermogen de grondregels van de rede toe te passen niet aangetast. De rede is weliswaar ondergeschikt aan de openbaring, maar dit betekent niet dat de theologie tegen het gebruik van de menselijke rede in geloofszaken is; het geloof vernietigt de rede niet, maar voltooit haar en overtreft haar dikwijls. Het gebruik van de rede in de theologie is derhalve geen *metabasis eis allo genos*; maar het gaat niet aan de rede tot heerseres over de theologie te verheffen.<sup>29</sup>

In de *Summa theologiae* vinden we soortgelijke opmerkingen. In dit werk maakt Coccejus onderscheid tussen de verdorven rede en de door de Heilige Geest verlichte

---

<sup>27</sup> Voetius, *De ratione humana*, 12. Voetius doelt hier op drie lutherse theologen (Eckhardus, Stechmannus en Meisnerus), die deze beschuldiging hadden geuit.

<sup>28</sup> Johannes Coccejus, *Aphorismi prolixiores*, disp. 1, § 4.

<sup>29</sup> Johannes Coccejus, *Aphorismi breviores*, disp. 1, § 20, 21 en 24.

rede. De verdorven rede wordt door hem aangeduid met de term *rationatio*, dat wil zeggen 'redeneren om het redeneren' zonder dienstverband met het Woord van God. Evenals zijn orthodoxe tijdgenoten wil Coccejus vasthouden aan Paulus' regel 'om elk bedenkensel als krijgsgevangene onder de gehoorzaamheid van Christus te brengen' (2 Cor. 10:5). Dit betekende echter volgens de Leidse hoogleraar geenszins dat de rede geen enkele rol in theologiebeoefening mocht spelen:

Daarom overwint het geloof inderdaad alle vruchteloze redematies en brengt het elk redebeleid als krijgsgevangene onder de gehoorzaamheid van Christus. Toch heft het geloof de nuchterheid van het verstand en het licht van de van nature gekende waarheid niet op; het geloof sluit de rede niet uit, maar overwint door haar. Immers God spreekt zich zelf niet tegen.<sup>30</sup>

#### **/41/ De leer der wettige gevolgtrekkingen**

Het vierde punt van kritiek op het oudere onderzoek betreft de exegetische continuïteit. Er is wel gesuggereerd dat het citeren van schriftplaatsen door de (gereformeerde) scholastici slechts de bedoeling had hun dogmatische stellingname achteraf kracht bij te zetten. Het aaneenrijgen van zogenaamde bewijsplaatsen (*dicta probantia*) door bijvoorbeeld Voetius zou los van enige bestudering van de context hebben plaatsgevonden. Dit in tegenstelling tot Coccejus, die uitsluitend aandacht voor de bijbelse woorden en hun verband zou hebben gehad.

Deze voorstelling van zaken is op zijn minst eenzijdig te noemen. Dit kan worden aangetoond door verwijzing naar de exegetische traditie waarin zowel Voetius als Coccejus participeerden en waarvan de wortels teruggingen op de kerkvaders: de leer der wettige gevolgtrekkingen.

In hun uiteenzettingen over het gebruik van exegetische argumenten voor kerkelijke leerstukken richtten zowel Voetius als Coccejus zich tegen twee fronten. Enerzijds waren

---

<sup>30</sup> *STh* cap. 46 § 6: 'Igitur fides vincit sane ratiocinationes et omnem rationem captivat in obedientiam Christi, sed tamen mentis sobrietatem et lucem et notam naturaliter veritatem non tollit vel excludit, sed per eam vincit. Nam Deus sibi non est contrarius.'

dit de socinianen<sup>31</sup> en in het verlengde daarvan de remonstranten; anderzijds waren dat de roomskatholieken, met name een aantal contra-reformatorische theologen.<sup>32</sup> Evenals Voetius was Coccejus van mening dat de Bijbel het bewijs moest leveren voor leerstellingen, die pas later door de kerk waren geformuleerd. De rooms-katholieken en socinianen waren het met elkaar eens dat de latere dogmata niet in de Bijbel stonden en ook niet direct uit de Bijbel afgeleid konden worden. Volgens de rooms-katholieke theologen behoeften de latere leerstukken ook niet in de Bijbel te staan, aangezien de /42/ kerk van God het leergezag had ontvangen. Volgens de socinianen kwamen de dogmata in de Bijbel in het geheel niet voor en moesten zij dus verworpen worden.

Met een beroep op de kerkvaders en vooral op de door de middeleeuwse scholen ontwikkelde leer van de 'wettige gevolgtrekkingen', toegepast op de theologie (*De consequentiis*),<sup>33</sup> verdedigden Voetius en Coccejus de opvatting, dat in de elenchtische, dat wil zeggen polemische theologie, wel degelijk gebruik gemaakt mag worden van redenerend denken en van een bewijsvoering in de vorm van het afleiden van conclusies uit de Schrift. De procedure daarbij is dat men met behulp van een syllogisme deze conclusies trekt. Voorwaarde is echter dat in een dergelijk syllogisme zowel het predicaat van de eerste premisse of de major eindterm, alsook het subject van de tweede premisse of de minor eindterm, *expressis verbis* termen uit de Schrift bevatten. Ook de middenterm

---

<sup>31</sup> Zie Voetius, *Disputationes Selectae*, I, 1: 'De usu rationis humanae in rebus fidei duplex est controversia: Una cum Socinianis eorumque asseclis; alterum neotericis quibusdam Pontificiis'. Vgl. Coccejus, *Summa theologiae*, cap. 6 § 58: 'Altera est fallacia Socinianorum, qui non quidem in docendo & refutando consequentias rejiciunt, sed dicunt, necessaria esse in iis, quae nullam habent controversiam & contradictionem.'

<sup>32</sup> Voetius bestreed in dit verband de opvattingen van de jezùieten Gunterus en Verronus. Zie *Disputationes Selectae*, I, 516: 'Accedamus nunc ad novum heurèma pontificiorum, qui contendunt a nostris Papismum refutari debere tantum ex expressis scripturae verbis, absque ulla ratiocinatione, discursu, consequentiarum nexu & probatione, atque adeo rejiciunt & remouent a collationibus & disputationibus nobis cum omnem Logicam naturalem, & artificialem, docentem & utentem. Quod inventum primus videtur prodidisse Iesuita Gunterus in colloquio Durlacensi, Anno 1612 non tam habito, quam tentato: perfecerunt Pandoram illam tandem Iesuitae in Gallia inter quos emicuit Verronus, qui nescio quae epinicia editis libris non cecinerit, quae miracula illi non tribuerit.' Coccejus bestreed in dit verband de opvattingen van twee rooms-katholieke geestelijken in Westfalen, de gebroeders Adriaan en Pieter Walenburg. Zie J. Coccejus, *Summa theologiae*, cap. 6 § 75: 'Neque pluris est Walenburgiana methodeia, quae hoc satagit, ne ea, quae ex scriptis per necessariam consequentiam conficiuntur, videantur esse revelata ad fidem. Quasi non, quae necessario consequuntur ex scriptis & immediate revelatis, aequipolleant revelatis, & Dei testimonium sint, atque ita fidem obligent & ea accipiantur.' Evenals Voetius noemt hij deze rooms-katholieke opponenten 'novi methodistae'.

<sup>33</sup> Zie voor het ontstaan en de ontwikkeling van deze leer, F. Schupp, *Wilhelm van Osma. De consequentiis. Ueber die Folgerungen. Textkritisch herausgegeben, ubersetzt, eingeleitet und kommentiert*, Hamburg 1991.

moet aan de Bijbel ontleend zijn, of in ieder geval met soortgelijke termen worden weergegeven.

Voetius somt maar liefst negen argumenten op voor de legitimiteit van een dergelijke procedure, terwijl Coccejus er twee heeft, die bijna letterlijk bij Voetius terug te vinden zijn. De gemeenschappelijke argumenten betreffen in de eerste plaats het feit dat in de Schrift zelf allerlei woorden en termen worden gebruikt die een argumentatie uitdrukken. Nieuwtestamentische werkwoorden als *logizesthai*, *krinein*, *sunkrinein*, *dokimazein*, *dialogesthai* enz. veronderstellen alle een vorm van discursief denken, waarbij conclusies getrokken worden. Het tweede gemeenschappelijke argument is dat Jezus en de apostelen, met name Paulus, door middel van gevolgtrekkingen onderwijs gaven. Zo bewees Jezus tegenover de joden zijn persoon en werk uit 'Mozes en de Profeten', zoals hij ook tegenover de Sadduceeën de opstanding uit de doden demonstreerde. Paulus disputeerde in zijn brieven aan de Romeinen en de Galaten over de rechtvaardiging en in zijn eerste brief aan Korinthe over de opstanding. Ook de filosofen op de Areopagus in Athene weerlegde hij niet zonder gebruikmaking van gevolgtrekkingen.

In dit verband beriepen Voetius en Coccejus zich beiden op Augustinus' opmerkingen in boek 2, hoofdstuk 34 van zijn *De doctrina christiana*, om het onderscheid aan te geven tussen de waarheid van een uitspraak en de geldigheid van een redenering. Beide hoogleraren waren het van harte eens dat zonder de leer der *consequentiae* het onmogelijk was theologische wetenschap te beoefenen en te onderwijzen.<sup>34</sup> Zonder een vorm van argumentatief denken geraakt men volgens Voetius in grote intellectuele moeilijkheden en holt men als een briesend paard door de Schrift heen.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Voetius, *Disputationes Selectae*, 1,9: 'Accedunt testimonia patrum, quibus usum principiorum rationibus commendant, Nazianz. oratio 6. de Spir. S. ... Vide eundem in Orat. funebr. in laudem Basilii Magni. Augustin. de doctr. Christ. lib. 2. c. 34. Aliud est nosse regulas connexionum, aliud sententiarum veritatem: in illis discitur quod sit consequens, quid repugnans. Consequens, si orator est, homo est. Repugnans, si homo est, quadrupes non est, hic ergo de ipsa connexionione judicatur'. Vgl. Coccejus, *De Potentia sacrae scripturae*, cap. XXII § 27: I 'Condonent nobis Fratres, quod dubitamus, an satis perciperint, quod Augustinus citatus num. 54 ex 2. de doctr. Christ. cap. 34 intelligat per Regulas connexionum. Neque enim intelligit tantum regulas formandi Syllogismum, quamquam & illas intelligit. Sed intelligit maxime propinquitatem sententiarum & certa principia, ex quibus perspicitur potest, sententias inter se, sive veras sive falsas, vere esse connexas ... Haec consequentia sive veritas connexionis non pendet sane a forma ulla syllogistica, sed a rerum propinquitate & necessitudine, &, ut candissimus doctor [Augustinus] loquitur, ratione perpetua & divinitus instituta.'

<sup>35</sup> Voetius, *Disputationes Selectae*, I, 10: 'Ex absurdis consequentiis primo, quia sequeretur homines alogos se habere circa res divinas absque ratiocinatione: breviter esse tanquam equos & mulos contra

## Gods almacht

Als er een gemeenschappelijke karakteristiek is waaraan het werk van scholastieke theologen vanaf de elfde tot en met de zeventiende eeuw door alle theologische breuklijnen heen herkenbaar is, dan is het wel de methodische wijze waarop de godsleer werd behandeld. Daarom stellen wij nu de vraag in hoeverre Coccejus zich in dit opzicht van de scholastiek heeft gedistantieerd. Daarmee raken we tevens aan het eerste punt van Muller betreffende de continuïteit en discontinuïteit tussen de Reformatie en de Middeleeuwen enerzijds en de Reformatie en de na-reformatorische periode anderzijds. Zoals bekend werd door de protestantse godgeleerden in de zeventiende eeuw bij de ontvouwing van de godsleer volop gebruik gemaakt van door de middeleeuwse scholen ontwikkelde concepten en distincties. Dit was met name het geval in de leer der goddelijke eigenschappen (*attributa, proprietates*). Welke positie heeft Coccejus in dit verband ingenomen?

Het eerste dat onmiddellijk opvalt is dat Coccejus zijn godsleer, althans in de *Summa theologiae*, heeft opgezet volgens het klassieke schema, dat sinds Thomas van Aquino in de middeleeuwse discussies werd gehanteerd. Eerst wordt gevraagd of God bestaat (*quod sit*), vervolgens wat God is (*quid sit*) en tenslotte wordt de kwestie behandeld wie God is (*quis sit*). Op de eerste vraag geven de godsbewijzen een antwoord. De vraag /44/ naar Gods wezen wordt beantwoord door de behandeling van de eigenschappenleer, terwijl de triniteitsleer antwoord geeft op de vraag wie God is.<sup>36</sup>

Voor ons onderwerp is vooral van belang de wijze waarop Coccejus de eigenschappenleer behandelt. Inhoudelijk gezien komt zijn indeling van de eigenschappen nauwkeurig overeen met de in de gereformeerde orthodoxie gangbare indeling in 'onmededeelbare' en 'mededeelbare' eigenschappen van God. Evenals Voetius behandelt Coccejus onder de mededeelbare eigenschappen Gods kennis, wil en macht. Hij bespreekt alle onderscheidingen, die binnen deze eigenschappen werden aangebracht.

---

Psalm. 32 : 9. *Secundo*, non posse alios erudire, reprehendere, convincere, atque adeo finem illum scripturarum (de quo 2 Timoth. 3 : 16) obtinere.'

<sup>36</sup> Coccejus, *Summa theologiae*, cap. 8 §1: 'Ut doctrina de foedere et testamento Dei (ex quo spes est vitae aeternae, & amor ejus, qui eam spem facit & dat; in quo totius theologiae apex, consummatio & finis est) tradi possit, necesse est, animum auditoris firmari in ea cognitione, quod Deus sit.'



Het opvallende is echter dat hij telkens de terminologie die gebruikt wordt, kritisch bekijkt. Bij elke onderscheiding tekent hij wel enige reserve aan met de stereotiepe opmerking: 'Ik weet niet of deze term wel voldoende geschikt is voor het onderricht. De woorden die de Heilige Geest ons leert zijn veel beter in staat om ons te onderrichten. Onze terminologie is bijna altijd aan discussie onderworpen.'

Na dit opgemerkt te hebben, gaat Coccejus vervolgens de inhoud van de desbetreffende termen bespreken. De meeste kritiek komt naar voren bij zijn behandeling van de *potentia Dei* of het vermogen van God. Evenals Calvijn weigert Coccejus zich uit te laten over het begrip *potentia absoluta*, maar in zijn uiteenzettingen daarover geeft hij toch weer een uitwerking van Calvijns positie.<sup>37</sup> Naar aanleiding van Christus' gebed in Gethsemane merkt Coccejus op:

Zo heeft Christus in zijn doodstrijd in de hof van Gethsemane te kennen gegeven dat iets op zich mogelijk is, dat echter op grond van bepaalde redenen en oorzaken niet mogelijk was ... Hier kunnen we de uitdrukking gebruiken, die ook de scholastici hanteren, dat iets absoluut mogelijk is en wij hetzelfde, gemeten aan de orde vanwege een andere oorzaak, onmogelijk noemen. We moeten echter oppassen dat we de uitdrukkingen absolute en geordineerde macht niet misbruiken door te beweren dat God in zijn absolute macht alles kan doen wat door mensen kan worden bedacht, alsof de ordening van Gods macht alleen afhangt van het besluit en niet van hetgeen Gode betamelijk en in overeenstemming met zijn wijsheid is ... God kan niet willen dat zijn glorie onderdrukt of uitgedoofd wordt. Daarom erkennen wij geen absolute macht die de essentie van de mogelijke dingen loskoppelt van hun doel.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Zie voor Calvijns positie, D.C. Steinmetz, *Calvin in Context*, Oxford 1995, 40-52 (Calvin and the Absolute Power of God). Steinmetz stelt: 'Calvin is unwilling to entertain even a hypothetical separation of God's power from his justice ... What the scholastics regard as useful experiment in thought, Calvin regards as shocking blasphemy' (49). Het verschil met de middeleeuwse scholastici is volgens Steinmetz dat Calvijn niet alleen tegen het misbruik van de distinctie waarschuwde, maar de distinctie als zodanig afwees. De vraag is of dit juist is. Calvijn verwierp m.i. slechts een bepaalde (laat) middeleeuwse interpretatie van de distinctie. De authentieke betekenis van het begrip 'absolute almacht' heeft Calvijn nooit aangevochten.

<sup>38</sup> Coccejus, *Summa theologiae*, cap. 14 §6, 7. Vgl. cap. 10 §75: 'Neque enim agnoscimus potentiam absolutam, quae separet a rerum possibilium essentia eorum respectum.'

/45/ Coccejus geeft toe dat God meer kan doen dan hij feitelijk doet, maar brengt daarbij de onderscheiding aan dat God niets kan doen dat strijdig is met zijn eer en wijsheid. De absolute macht van God mag nooit zo gebruikt worden dat Hij alle dingen kan doen die mensen kunnen bedenken. Evenals Gods geordende macht, dat wil zeggen Gods macht die gebonden is aan zijn wilsbesluit, moet Gods absolute macht gerelateerd worden aan Gods gerechtigheid en wijsheid. Gods almacht mag op geen enkele wijze zijn goedheid, rechtvaardigheid en betrouwbaarheid (het verbond) relativiseren, zoals volgens Coccejus in de late Middeleeuwen wel door radicaal-nominalistische denkers gebeurde. Tussen Gods absolute macht en zijn geordeneerde macht staat zijn wil. Omdat Hij de schepselmatige werkelijkheid wil, is deze er en omdat Hij haar zó wil is zij er zó en niet anders. Dat kan niet meer door Gods absolute macht worden teruggedraaid.<sup>39</sup>

In vergelijking met Voetius' uiteenzettingen over Gods (al)macht<sup>40</sup> maakt Coccejus' betoog over deze eigenschap een enigszins oppervlakkige indruk. Voetius' begrippenapparaat is veel genuanceerder en verfijnder dan dat van Coccejus. Niettemin blijken ze inhoudelijk exact dezelfde positie met betrekking tot Gods almacht te verdedigen. Evenals Coccejus verzet Voetius zich tegen een absoluut en *a priori* gedefinieerd almachtsbegrip. Ook al zou God zijn almacht ook in andere rechtvaardige ordes hebben kunnen uitwerken, toch heeft Hij niet de macht om iets buiten zijn essentiële gerechtigheid om te doen.<sup>41</sup>

Ook bij Voetius vinden we de nadruk op het feit dat de wil van God het onderscheidende principe vormt tussen het absoluut en geordeneerd mogelijke. Naar het oordeel van Voetius protesteerde Calvijn evenals Erasmus tegen de godslasterlijke disputen van scholastici van de Sorbonne, die eindeloos en zonder maat onderzochten of

---

<sup>39</sup> Coccejus, *Summa theologiae*, cap. 14 § 8: 'Ceterum, ut a possibilitate fiat transitus ad rem extantem, necesse est etiam intercedere voluntatem Dei. Quemadmodum dicit Apocalyps. 4. vers. 11 ... : *propter voluntatem tuam sunt, & condita sunt*. Ex quo etiam intelligitur, id, quod propter voluntatem Dei est, esse Deo thelèton. Deus autem non potest velle, ut gloria sua opprimatur, aut extinguatur.'

<sup>40</sup> Voetius, *Disputationes Selectae*, I, 402-409. Zie voor een uitvoerige analyse van Voetius' almachtsbegrip, G. van den Brink, 'Gods almacht', in: Van Asselt & Dekker, *De scholastieke Voetius*, 69-82.

<sup>41</sup> Voetius, *Disputationes Selectae*, I, 407: 'Probl. 1. Quid sentiendum de distinctione illa Lombardi & quorundam antiquorum scholasticorum: *Deus quaedam potest de Potentia, quae non potest de justitia?* Resp. si justitia juris divini positivi & revelati intelligitur, utique admittenda est: sin vero de justitia juris divini naturalis, negamus illum praeter, aut supra, aut contra illam quid posse; quia implicat contradictionem.

God dit of dat wel zou kunnen.<sup>42</sup> Coccejus is het daarmee eens en distantieert zich inhoudelijk van /46/ het laat-nominalistische gebruik van het onderscheid tussen Gods absolute en geordende macht. Beiden sloten zich in dit opzicht aan bij de positie van Thomas van Aquino.<sup>43</sup> Deze gebruikte het onderscheid tussen Gods absolute en geordende macht om daarmee tot uitdrukking te brengen dat God enerzijds vrij is en anderzijds trouw. Gods absolute macht maakt duidelijk dat de werkelijkheid niet samenvalt met Gods mogelijkheden. Gods geordende macht onderstreept dat de werkelijkheid berust op Gods vrije wilsbesluit. De door dit besluit ingestelde scheppings- en heilsorde wordt niet meer vanuit Gods absolute almacht doorbroken of opgeheven. Deze verwerping van de laat-middeleeuwse speculaties over Gods absolute almacht verklaart tevens waarom in de reformatorische traditie naderhand zoveel nadruk werd gelegd op de verbondsgedachte. De wortels daarvan lagen reeds in de vroege middeleeuwse scholastiek, zoals die onder meer bij Thomas functioneerde. De conclusie lijkt derhalve gerechtvaardigd dat er in dit opzicht sprake is van een opmerkelijke continuïteit tussen middeleeuwse, reformatorische en nareformatorische opvattingen inzake een kernbegrip uit de eigenschappenleer.

### **Enkele slotopmerkingen**

Hoewel in de secundaire literatuur de suggestie gewekt wordt dat het geschil over de foederaaltheologie in de zeventiende eeuw een debat is geweest tussen een bijbelse, heilshistorische theologie en een scholastieke theologie die beheerst werd door predestinatie-denken, moeten we allereerst vaststellen dat de scholastieke methode ook

---

<sup>42</sup> Voetius, *Disputationes Selectae*, I, 411: 'Sed merae sunt calumniae. Si quis enim autores inspiciat, videbit illos rationibus, instantiis, et autoritatibus, quas adducant, nihil aliud velle, quam quod Erasmus, qui in notis ad 1 Timoth. 1 (ubi vide) reprehendit periculosas, ineptas, absurdas, temerarias, immo et blasphemias nonnumquam disputationes scholasticorum, quibus sine fine sine modo disquirunt. An Deus hoc vel illud possit.'

<sup>43</sup> Zo G. van den Brink, 'Gods almacht', in: Van Asselt en Dekker, *De scholastieke Voetius*, 72, 80 en 82. Vgl. Thomas, *Summa theologiae*, I, q.25 a. 5. Een punt van discussie blijft de interpretatie van o.a. W. Courtenay, dat Scotus de wissel heeft omgegooid naar de opvattingen van de latere nominalisten, waarbij de *potentia absoluta* en *ordinata* beschouwd werden als twee zelfstandige machtreservoirs of machtsbedelingen. Hiertegen kan worden ingebracht dat Scotus' accentuering van de *potentia absoluta* op zich zelf niet problematisch hoeft te zijn, wanneer deze gerelateerd wordt aan de scotiaanse leer van de synchrone contingentie. Bovendien benadrukte Scotus dat de invulling van de *potentia absoluta* niet in strijd mag zijn met Gods overige essentiële eigenschappen. Zie A. Vos Jaczn., *Johannes Duns Scotus*, Leiden 1994, 242-245.

door foederaaltheologen als Coccejus werd gehanteerd. De tegenstelling die meestal gemaakt wordt tussen scholastiek en foederaaltheologie geeft daarom een onjuiste voorstelling van zaken. De kwalificatie 'scholastiek' heeft betrekking op het gebruik van een bepaalde methode, terwijl de kwalificatie 'heilshistorisch' verwijst naar een inhoudelijk thema dat binnen een bepaalde theologie centraal staat. Alle pogingen om in dit verband een tegenstelling te scheppen tussen Coccejus' opvattingen en die van zijn gereformeerde tijdgenoten moeten worden afgewezen. De vergelijking met Voetius als de belangrijkste vertegenwoordiger van de zeventiende-eeuwse gereformeerde orthodoxie, heeft ons bovendien duidelijk gemaakt dat het op zijn minst eenzijdig is om Coccejus' theologie te kwalificeren als een specimen bij uitstek van een 'bijbelse' en daarom 'antischolastieke' theologie. Hem op dit punt scherp contrasteren met zijn orthodoxe tijdgenoten en hem een uitgesproken antischolasticus noemen is daarom, gemeten aan de nieuwe onderzoeksresultaten met betrekking tot de gereformeerde scholastiek, onjuist. Het eigenlijke conflict tussen Coccejus en de overige gereformeerde theologen van zijn tijd betrof meer zijn heilshistorische visie op de verhouding tussen het Oude en Nieuwe Testament, alsmede de consequenties daarvan voor de christelijke ethiek, dan de fundamentele *loci* van de klassiek-gereformeerde dogmatiek. De strijd tussen voetianen en coccejanen over de rechtvaardigingsleer en de uitleg van het sabbatsgebod zijn daarvan de meest sprekende voorbeelden.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> 44 Zie o.a. W.J. van Asselt, 'Voetius en Coccejus over de rechtvaardiging' in J. van Oort e.a. (red.), *De onbekende Voetius*, Kampen 1989, 32-47. Vgl. Van Asselt, *Johannes Coccejus*, 52-57; 88-70.