



Op deze uitgave is de CC-BY-NC-licentie van toepassing.

Het is toegestaan om deze uitgave te kopiëren, distribueren, vertonen en op te voeren, en om afgeleid materiaal te maken dat op dit werk gebaseerd is zolang dit geen commerciële doeleinden heeft en uitsluitend als de auteur vermeld wordt als maker: Willem Rijdsijk / Theologische Universiteit Apeldoorn

Thesis

Gedetermineerd tot afhankelijke vrijheid



Soevereine Vader
en vrije kinderen
in het licht van
Gods voorzienigheid

Master Herbronning
Gereformeerde Theologie

Willem Rijdsijk
Studentnummer: 1366
Module Thesis

Begeleider: Prof. M.J. Kater

augustus 2023

*God is getrouw, zijn plannen falen niet,
Hij kiest de zijnen uit, Hij roept die allen.
Die 't heden kent, de toekomst overziet,
laat van zijn woorden geen ter aarde vallen;
en 't werk der eeuwen, dat zijn Geest omspant,
volvoert zijn hand.*

*De Heer regeert! Zijn Koninkrijk staat vast,
zijn heerschappij omvat de loop der tijden;
een sterke hand, die nooit heeft misgetast,
blijft met het heilig zwaard des Geestes strijden;
en d' adem zijner lippen overmant
de tegenstand.*

*De Heil'ge Geest, die haar de toekomst spelt,
doet aan Gods Kerk zijn heilgeheimen weten;
Hij, die haar leidt en in de waarheid stelt
heeft zijn bestek met wijsheid uitgemeten;
Hij trekt met heel zijn Kerk van land tot land
als Gods gezant.*

Gezang 130

Woord vooraf

De titel van deze thesis is bewust deels ontleend aan het probleemveld en deels aan de uitkomst van hetgeen ik systematisch theologisch onderzocht heb. Determinisme en vrijheid staan haaks op elkaar. Daarom is er voor een titel gekozen die juist poneert dat de vrijheid an sich gedetermineerd is. Deze vrijheid is niet los te koop en staat niet op zichzelf, maar staat altijd in relatie.

Menselijke vrijheid staat niet in relatie tot een filosofisch Grieks-godsbeeld of welke god dan ook. Daarom is die afbeelding als verdwijnend op de achtergrond geplaatst. Prominent ervoor staan twee handen afgebeeld, een Vaderlijke en kinderlijke hand. De voorzienigheidsleer betreft namelijk geschapen mensenkinderen die in relatie staan tot de soevereine Schepper. God maakt zich niet alleen bekend als Schepper maar ook als de Vader om zijn Zoons Christus wil, zegt HC Zondag 9. Nu is aan God zijn vrije schepselen opnieuw te 'bevrijden' tot vrijheid en aan Zijn kinderen om in vrijheid en liefde zich te laten leiden door deze Vaderlijke handen.

Aan het einde van deze studie een paar woorden van dank. Dan denk ik aan niet alleen aan de huidige maar inmiddels ook vertrokken professoren en hoogleraren die in de afgelopen jaren de colleges verzorgden aan de TUA. Een universiteit die ik als een 'warm' en 'welkom' heb mogen ervaren. De door hen aangereikte kennis en inzichten, naast de aangewezen literatuur, hebben ook bijgedragen aan dit resultaat. In het bijzonder wil ik Professor M. J. Kater bedanken voor zijn feedback en onderhoudende gesprekken. Ook mijn vrouw Ellen die het geduld toonde de reflecties op mijn bevinden aan te horen en te bediscussiëren. Tenslotte, maar niet in de laatste plaats, *solī Deo gloria*, daar Hij het was die – om het met de woorden van HC Zondag 10 te zeggen – met Zijn almachtige en alomtegenwoordige kracht, mij verstand, inzicht, lust en kracht gaf om in vrijheid deze studie te doen.

Scherpenisse, augustus 2023

Inhoudsopgave

Woord vooraf.....	2
Inhoudsopgave	3
Hoofdstuk 1 - Inleiding	5
1.1 Probleemveld.....	5
1.2 Persoonlijke en praktische relevantie.....	7
1.3 Kader en doel.....	7
1.4 Onderzoeksvraag en deelvragen	8
1.5 Methode	9
Hoofdstuk 2 - De voorzienigheid Gods	11
2.1 Inleiding	11
2.2 Van Zondag 1 naar Zondag 10	11
2.3 Zondag 10 verklaard door Ursinus.....	12
2.3.1 Of er een voorzienigheid is.....	12
2.3.2 Wat en hoe deze voorzienigheid is.....	14
2.3.3 Weerlegging van drogredenen	17
2.4 Voorzienigheid in Schrift en belijdenis	19
2.4.1 Het begrip voorzienigheid in de Schrift	19
2.4.2 Voorzienigheid als geloofsbelijdenis	22
2.5 Samenvattende conclusie en discussie.....	23
Hoofdstuk 3 - Gods soevereiniteit	27
3.1 Inleiding	27
3.2 Gods eeuwige wilsbesluit en Zijn deugden	28
3.3 Gods almacht en Zijn wezen.....	30
3.3.1 Onderscheidingen in Gods almacht.....	30
3.3.2 Gods almacht conform Zijn wezen	30
3.3.3 Wilsbesluit en almacht	31
3.4 Gods alwetendheid.....	32
3.4.1 Noodzakelijkheid en contingentie	32
3.4.2 Praescientia indefinita of onbepaalde voorkennis	34
3.4.3 De receptie van het scotistische contingentiebeprip	35
3.5 Het kwaad ten opzichte van Gods wil.	37

3.5.1 Gods toelating	39
3.5.2 Gods soevereine en heilige wil tot Zijn eer	40
3.6 De concursus-leer en het causaliteitsdenken.....	40
3.6.1 Causaal determinisme en voorzienigheid	41
3.6.2 Primaat van de stoa boven de Schrift?.....	42
3.6.2 Een pastorale en Schriftuurlijke notie	43
3.7 Samenvattende conclusie en discussie.....	43
Hoofdstuk 4 - De menselijke vrije wil	47
4.1 Inleiding	47
4.2 Vrije wil, contingentie en noodzakelijkheid.....	48
4.2.1 Innerlijke slavernij.....	49
4.2.2 Herstel of nieuwe gave	50
4.3 De geërfde verdorven wil	51
4.3.1 Verdorven maar niet vernietigd	51
4.3.2 Geneigd tot het kwaad en moreel onvermogen	52
4.4 De menselijke wil ten aanzien van burgerlijke en geestelijke gerechtigheid	52
4.4.1 Theologische onderscheiding	53
4.4.2 Contingentie en vrijheid	53
4.4.3 Goddelijke en menselijke vrijheid binnen synchrone contingentie.....	54
4.4.4 Afhankelijk vrijheid	55
4.5 Een vrije wil onder Gods soevereine voorzienigheid	55
4.5.1 Gods toelating versus menselijk handelen.....	56
4.5.2 Vrije keuzes ondanks verdorvenheid.....	57
4.6 Genadige bevrijding van de wil tot vrijheid in liefde.....	57
4.6.1 God werkt niet zonder ons	58
4.6.2 Een uitweg?	58
4.7 Samenvattende conclusie en discussie.....	59
Hoofdstuk 5 - Conclusies en aanbevelingen.....	62
5.1 Slotconclusie.....	66
5.2 Aanbevelingen	67
Samenvatting.....	69
Bibliografie.....	70

Hoofdstuk 1- Inleiding

“De voorzienigheidsleer zou de mens als handelend wezen niet serieus nemen, omdat ze elke menselijke vrijheid wegdrukt ten gunste van Gods albesturing. Bovendien zou ze, erger nog, God verantwoordelijk maken voor al het kwaad dat zich op aarde afspeelt.”¹

1.1 Probleemveld

De belijdenis van Gods voorzienigheid in de Heidelbergse Catechismus (HC) brengt bij het probleemveld wat ik wil onderzoeken. In 1999 schrijft G. den Hartogh in zijn dissertatie dat de voorzienigheidsleer van Ursinus nog nooit eerder het voorwerp van wetenschappelijk onderzoek is geweest.²

Het eeuwenlange gebruik van de Heidelbergse Catechismus heeft zijn sporen getrokken. Sporen die volgens Den Hartogh in de praktijk geleid hebben tot een geloofsbeleving die een duidelijk deterministisch of fatalistisch karakter draagt. In alle geledingen van de gereformeerde gezindte geloven christenen dat alles gebeurt volgens Gods wil en bovendien van te voren beschikt is. Als men iets overkomt, goed of kwaad, dan wordt dit beschouwd als een zegen of straf van God. Reacties hierop zijn onder een aanzienlijk aantal mensen passief en berustend. ‘Het heeft zo moeten zijn’. Dat er niets gebeurt zonder Gods wil brachten de gemeenteleden van Den Hartogh vaak in verband met Zondag 1 en 10 van de HC. Met name de zinsnede ‘en alzo bewaart, dat zonder den wil mijns hemelsen Vaders geen haar van mijn hoofd vallen’, bleek van invloed op de gereformeerde spiritualiteit.³

Een excessieve opvatting van Zondag 10 brengt Maarten 't Hart onder woorden. Hij spreekt van “de god van Zondag 10 die met vaderlijke hand mijn moeder een krankheid heeft doen toekomen, een voorsmaak van lijden in de hel. Zo is de god van de Heidelbergse Catechismus.”⁴ In reflectie hierop stelt De Gier dat Zondag 10 zeker duidelijker had kunnen aangeven dat God voor de mens niet is na te rekenen.⁵

Ook David Fergusson ontmoet in zijn pastoraat uiteenlopende overtuigingen en verwardheden over de Goddelijke voorzienigheid. Deze lopen uiteen van diepgaand ontroerende tot bijgelovige overtuigingen, waarvan de meest voorkomende is een vermenging van die beide.⁶

Gods voorzienigheid is volgens Berkouwer op de meest ernstige wijze door deterministische invloeden besmet. Zijn voorgaande vaststelling is volgens hem van belang voor het verstaan van Gods voorzienigheid en de prediking ervan. Dit vraagstuk is volgens Berkouwer niet theoretisch, maar raakt onmiddellijk de praktijk van het geloof.⁷ De vraag voor het determinisme is volgens Berkouwer of de mens nog wel verantwoordelijk gehouden kan worden voor zijn daden.⁸ “De ‘causaliteit’ van het determinisme spreekt principieel en consequent de mens *vrij* door... de ontkenning van z'n vrijheid!”⁹ Berkouwer vraagt zich hierbij af of het causaliteitsbegrip in het christelijk denken niet een belangrijke zo niet beslissende plaats inneemt. De vraag of de Godsregering alle dingen raakt, mag volgens Berkouwer wel de belangrijkste van de dogmatiek genoemd worden.¹⁰

¹ Van den Brink en Van der Kooi, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding* (Zoetermeer, Boekencentrum, 2012), 218.

² G. den Hartogh, *Voorzienigheid in donker licht: herkomst en gebruik van het begrip 'Providentia Dei' in de reformatorische theologie, in het bijzonder bij Zacharias Ursinus* (Heerenveen, Groen, 1999), 3.

³ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 1.

⁴ Maarten 't Hart in Arnold Huijgen, John V. Fesko, Aleida Siller (red), *Handboek Heidelbergse Catechismus* (Utrecht; Uitgeverij de Kok, 2013), 180.

⁵ Jaap de Gier in Arnold Huijgen (ed), *Handboek*, 180.

⁶ David Fergusson is Professor of Divinity aan de University of Edinburgh. D. Fergusson, *The Providence of God, A Polyphonic Approach* (Cambridge, Cambridge University Press, 2018), 3.

⁷ G. C. Berkouwer, *Dogmatische studiën. De voorzienigheid Gods*. 2^e druk (Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1975), 169.

⁸ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 172.

⁹ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 173.

¹⁰ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 174-175.

Pijnpunt en misverstand

Misschien is er wel geen enkel deel van de geloofsleer waar zoveel mensen die het christelijk geloof aanhangen op zijn afgeknapt, dan de voorzienigheidsleer. De kritiek op de voorzienigheidsleer is luid en massief te noemen volgens Van den Brink en Van der Kooi. Het zou de mens als handelend wezen niet serieus nemen ten gunste van Gods albestuur en God verantwoordelijk maken voor het kwaad op aarde. Tegen de achtergrond van deze kritiek is het volgens hen niet eenvoudig zicht te houden op wat de christelijke traditie bedoelt met Gods voorzienigheid. In de christelijke theologie dient geput te worden uit de bronnen die aangereikt worden in het Evangelie; door te luisteren naar de profeten en apostelen. Luisterend zal men ontdekken dat Gods voorzienigheid geen vanzelfsprekend geloofsitem is geweest.¹¹ De voorzienigheidsleer is volgens Van den Brink en Van der Kooi niet ontstaan uit ontkenning van het kwaad, maar het is juist een antwoord daarop. “De vraag is dan ook niet zozeer of de voorzienigheidsleer het houdt, maar of *wij* het houden – dat wil zeggen of we het geloof in de christelijke traditie kunnen vasthouden dat wij met deze wereld te allen tijd in Gods hand zijn.”¹²

Een populaire pastorale veronderstelling is volgens Fergusson dat alles is verordineerd door Gods wil. Deze veronderstelling heeft volgens hem enige grond in zowel de Bijbel als binnen de tradities van westerse theologie na Augustinus. Fergusson beroept zich hiervoor op autoriteiten als Aquino en Calvijn, maar zegt daarbij dat de veronderstelling zorgvuldig behandeld moet worden. In de omgang met zonde, lijden en kwaad, hebben vertegenwoordigers van deze visie geprobeerd onderscheid te maken tussen Gods actieve wil en Zijn toelating.¹³ Ook Ursinus spreekt in zijn verklaring van Zondag 10 (zie hoofdstuk 2) van Gods vrijwillige ‘toelating’ in de verklaring van zonde die tegen Gods wil gebeurt.¹⁴ Volgens Fergusson is men binnen de geformeerde orthodoxie – die volgens hem sterk deterministisch is en Gods soevereiniteit benadrukt – later ook gaan neigen naar de visie die onderscheid maakt tussen Gods actieve wil en Zijn toelating. Maar zegt hij, er gaan vandaag steeds meer stemmen op die betwijfelen of deze traditie in orde is. Gezien de Bijbelse verlossingsgeschiedenis, is de wereld niet zoals God het wil. Volgens Fergusson is passieve aanvaarding van zonde en kwaad niet aan ons bevolen, maar is de mens geroepen tot bezwaar en protest tegen het kwaad. Een bruikbare leer moet ons volgens Fergusson inschakelen bij onrecht, in plaats van berusting eisen. Gebeden en acties van de mens worden juist ingezet voor transformatie, in plaats van erkenning dat alles is zoals het bedoeld is.¹⁵ Fergusson stelt daarbij de volgende vragen:

“Can we face our suffering (and that of others) with the gloss that it comes from the hand of God and is foreordained?

Alternatively, can we discern our good fortune as the outcome of divine blessing, if this entails viewing someone else’s misfortune as the absence of such blessing or (still worse) the result of a divine curse?

Or if we deny this and allow aspects of nature and history to run apart from God’s rule, do we then postulate a form of dualism in which there are powers, forces and agencies at work in the cosmos outside the sovereignty of God?”¹⁶

Mijn ervaring in de omgang met reformatorische christenen, zowel in onderwijs als pastoraat, stemt min of meer overeen met de voorgenoemde ervaringen en denkwijzen. Ook bij mij rijst de vraag wat er van menselijke verantwoordelijk overblijft in het deterministische causaliteitsdenken. Als de belijdenis van Gods voorzienigheid, al is het onterecht door welke misvatting dan ook, leidt tot een misvormd idee over de goede God en Zijn bestuur, dan betreur ik dat zeer. Voorgenoemde zaken vormen dan ook de aanleiding tot dit onderzoek.

¹¹ Van den Brink en Van der Kooi, *Dogmatiek*, 218

¹² Van den Brink en Van der Kooi, *Dogmatiek*, 219.

¹³ Fergusson, *Providence*, 7.

¹⁴ J. van der Haar. *Het schatboek der verklaringen over de Heidelbergs Catechismus uit de Latijnse lessen van Dr. Zacharias Ursinus* (Dordrecht, Uitgeverij J.P. Van den Tol, 1989), 210.

¹⁵ Fergusson, *Providence*, 7.

¹⁶ Idem.

1.2 Persoonlijke en praktische relevantie

Gezien de situatie dat de voorzienigheidsleer tot een geloofsbeleving heeft geleid die een duidelijk (causaal) deterministisch of fatalistisch karakter draagt (zie probleemveld), is het ten eerste voor mij persoonlijk relevant dat dit leerstuk juist verstaan wordt.

Het spreken over dit onderwerp, zowel in onderwijs als pastoraat, mag niet bijdragen aan het afknappen op dit leerstuk of het versterken van een verkeerd deterministisch of causaal wereldbeeld. Om het met de woorden van Fergusson te zeggen, het is een taak de 'geslagen' leer van de voorzienigheid een meer omlijnde beschrijving te geven van wat de wil van God is.¹⁷

Het onderzoek is relevant voor de reformatorische¹⁸ jongeren, maar ook voor hen die niet voldoen aan de strikt reformatorische beschrijving (zie voetnoot). Allen zijn gebaat met een geloofsleer waarop je niet afhaakt of in fatalistische berusting vervalt. Komen tot verstaan van Gods voorzienigheid is tot eigen voordeel. Zeker voor de jongeren die gebukt gaan onder een denken 'dat eigen handelen toch nergens toe doet'. Ook voor allen die kinderen opvoeden in de gereformeerde geloofsleer¹⁹ is het verstaan van de voorzienigheidsleer van belang. Docenten en opvoeders in de gereformeerde geloofsleer hebben een vormende rol naar de kinderen en jongeren. De voorzienigheidsleer als onderdeel van de geloofsoopvoeding zou positief moeten bijdragen aan de vorming van de jongere. Volgens Van den Brink en Van der Kooi heeft voorzienigheid een sterk verband met actieve geloofsovergave²⁰, waartoe de jongere liefdevol aangespoord mag worden.

Valorisatie

De uitkomsten zullen naar verwachting relevant zijn voor zowel vakdocenten, als voor iedereen met een onderwijzende taak in het VO of MBO, die vanuit Schrift en belijdenis doceert over Gods voorzienigheid. Het zou mooi zijn als de onderzoeksresultaten omgezet worden naar een paragraaf in een methode voor godsdienst en maatschappijleer. Inzichten zullen op deze manier zowel docenten als leerlingen bereiken.

1.3 Kader en doel

Tijdens de Reformatie is de Bijbelse spanning en dynamiek rond de voorzienigheidsleer al zichtbaar. In afkeer van een leer waarin God samenwerkt met de mens met het oog op het heil en in afkeer van de leer van goede werken, hebben bijvoorbeeld Luther, Zwingli en Calvijn in krachtige taal gesproken over het alomvattende karakter van Gods voorzienigheid.²¹

Kader

Volgens Ursinus heeft de algemene voorzienigheid (*providentia generalis*) betrekking op de hele schepping en de bijzondere voorzienigheid (*providentia specialis*) betreft alle redelijke schepselen, zowel engelen als mensen, waaronder de uitverkorenen.²² De bijzondere voorzienigheid staat bij

¹⁷ Fergusson, *Providence*, 7.

¹⁸ Het begrip doelt op een groep christenen die christelijke leerstukken aanhangen. De beschrijving van *strictly Reformeds* door De Brijn-Wassinkmaat is hier verhelderend. Het gaat over christenen die vasthouden aan orthodoxe geloofsovertuigingen en levenspraktijken. Kernleerstukken zijn redding van de totaal verdorven mens door de soevereine genadegave van God alleen. Deze redding gaat samen met berouw over de zonde, persoonlijke bekering en radicale verandering van leven. De Bijbel is voor hen het onfeilbare Woord van God als richtsnoer voor het leven. Kinderen gaan vaak twee keer per zondag naar de kerk en krijgen catechisatie. Ze gaan vaak naar strikt reformatorische scholen en groeien op in een reformatorische context. De Bruin-Wassinkmaat, et al., "Religious identity commitments of emerging adults raised in strictly Reformed contexts in the Netherlands", *Journal of Beliefs & Values*, (juni 2020), 3. In de voetnoot wordt erop gewezen dat de catechisaties draaien om de Drie Formulieren van Enigheid. Deze formulieren vormen ook de grondslag van vele kerkelijke denominaties en reformatorische VO en MBO scholen.

¹⁹ Met de term gereformeerd of reformatorisch inhoudelijk hetzelfde bedoeld, namelijk de theologie die ontstond tijdens de reformatie.

²⁰ Van den Brink en Van der Kooi, *Dogmatiek*, 219-220.

²¹ Van den Brink en Van der Kooi, *Dogmatiek*, 221

²² Cf: Van der Haar, *Het schatboek*, 204-205 en Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 89-90.

Ursinus in principe gelijk aan de *praedestinatio Dei*.²³ Den Hartogh zegt op dit punt dat Ursinus in tegenstelling tot Calvijn de *providentia specialis* niet nader uitsplits naar de *providentia specialis* en *providentia specialissima*. In deze onderscheiding heeft de *providentia specialissima* betrekking op de uitverkoren mensen.²⁴

De predestinatieleer of *providentia specialissima* is niet het onderwerp van dit onderzoek, maar het fatalistische en passieve aspect dat genoemd is in het probleemveld, is ook bij dit dogma wel zichtbaar. Dit onderzoek richt zich op het eerste, namelijk de algemene voorzienigheid die betrekking heeft op de gehele schepping inclusief de mens. Met de genoemde onderscheiding van Calvijn gaat het dus over de *providentia generalis* en *specialis*. Dit onderzoek richt zich niet op de totale gereformeerde voorzienigheidsleer zoals die is overgeleverd in de Drie Formulieren van Enigheid,²⁵ maar specifiek op de voorzienigheidsleer van de HC. Binnen de HC gaat het om Zondag 9 en 10 die samen vertolken wat in Zondag 1 al beleden wordt. De focus hierbinnen is vraag en antwoord 27 van Zondag 10, waarin gevraagd wordt naar wat verstaan wordt onder Gods voorzienigheid.

Doelstelling

Het doel van dit onderzoek is te komen tot een verstaan van de voorzienigheidleer, die, zoals de HC belijdt, verbonden is met Gods eeuwige raad waardoor God de schepping regeert en onderhoudt. Dit verstaan moet dan een passend antwoord vormen op de in het probleemveld genoemde misvattingen of misvormingen die zich in de praktijk voordoen. Het doel is een manier van formuleren te vinden over Gods voorzienigheid, die recht doet aan de Schriftuurlijke gegevens, waarin God alle eer krijgt en de mens zijn verantwoordelijkheid draagt als schepsel Gods.

1.4 Onderzoeksvraag en deelvragen

Vanuit het probleemveld is de volgende onderzoeksvraag geformuleerd:

Hoe kan Gods soevereiniteit met de vrijheid van een mens samengaan in het licht van de voorzienigheidsleer, zoals verwoord in de Heidelbergse Catechismus, met name HC Zondag 10?

De onderzoeksvraag bevat drie onderdelen: (a) Gods soevereiniteit, (b) de menselijke vrijheid en (c) de voorzienigheidsleer. De vraag veronderstelt een bepaald verband tussen de onderdelen (a) en (b), die tegelijk in het kader van (c) staan. Het is op voorhand niet duidelijk of Gods soevereiniteit en menselijke vrijheid samen kunnen gaan in de voorzienigheidsleer van de HC.

Allereerst zal helder moeten zijn wat de voorzienigheidsleer van de HC is. Daarom zijn de deelvragen die voortvloeien uit de onderzoeksvraag als volgt geordend:

- Hoe wordt Gods voorzienigheid beleden in HC Zondag 10 vraag en antwoord 27, in de context van HC Zondag 1, 9 en 10?
- Wat betekent het in dit kader dat God soeverein is?
- Welke ruimte is er binnen dit kader om te spreken over de vrijheid van de mens?
- Hoe verhouden zich in de leer van Gods voorzienigheid Gods soevereiniteit en menselijke vrijheid?

Toelichting

Deelvraag (a) beoogt te beschrijven wat door Ursinus verstaan werd onder de voorzienigheidsleer in HC Zondag 10. In hoofdstuk twee wordt de latere verklaring van Zondag 10 op relevante hoofdlijnen beschreven, zoals die onder leiding van Ursinus (niet door hemzelf) tot stand is gekomen.

Deelvraag (b) beoogt te beschrijven wat het betekent dat God volgens gereformeerd belijden soeverein is en dus alle dingen regeert en onderhoudt. Gods soevereiniteit staat in relatie tot Zijn

²³ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 84.

²⁴ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 90. Zie hierover meer in hoofdstuk 2.

²⁵ De Heidelbergse Catechismus (HC), de Nederlandse Geloofsbelijdenis (NGB) en de Dordtse Leerregels (DL)

eigenschappen en heeft betekenis voor Zijn voorzienige regering van de gehele schepping. In hoofdstuk drie wordt hier dieper op ingegaan en een vergelijk getrokken met hoe Ursinus Zondag 10 verklaart.

In deelvraag (c) speelt de vraag of de mens al dan niet vrij is, een vrije wil heeft en waar deze vrijheid betrekking op heeft. Hier wordt op ingegaan in hoofdstuk vier. Uiteindelijk heeft de uitkomst van deze vraag consequenties voor de menselijke verantwoordelijkheid.

In deelvraag (d) wordt beschreven hoe Gods soevereiniteit en menselijke vrijheid zich verhouden in het licht van Gods voorzienigheid. Deze beschrijving is afhankelijk van de analyse van de voorgaande deelvragen en vormt de basis voor de slotconclusie.

Uiteraard staan de deelvragen (b), (c) en (d) allen in het kader van de voorzienigheidsleer van de HC uit deelvraag (a).

1.5 Methode

De systematisch theologische vraag van dit onderzoek is beschrijvend en vergelijkend. Een passende methode voor dit onderzoek is analyseren van bestaand materiaal²⁶, in dit geval literatuur uit de gereformeerde traditie.

De start van het onderzoek zal overeenkomen met een narratief literatuurreview, een veel gebruikte methode om overzicht te krijgen door breed en kritisch te lezen.²⁷ De volgende onderzoeksfase is een systematische literatuurreview, omdat deze methode mogelijkheid biedt tot onbevooroordeelde en uitgebreide beschrijvingen van de literatuur.²⁸ Het systematisch review proces biedt bovendien een betrouwbare basis voor het onderzoeksontwerp, omdat het gebaseerd is op een uitgebreid begrip over wat al bekend is over het onderwerp, in dit geval de onderwerpen van de deelvragen (a), (b) en (c). Tenslotte is er voor deze methode gekozen, omdat het een manier is om bevindingen samen te vatten die transparant en potentieel replicerbaar zijn.²⁹

Type literatuur

Voor deze literatuurstudie zal gebruik gemaakt worden van hoofdzakelijk secundaire literatuur. Alleen de Heidelbergse Catechismus functioneert in dit onderzoek als primaire bron.

Voor de verklaring van Zondag 10 is gekozen om 'Voorzienigheid in donker licht' en 'Het Schatboek' naast elkaar te onderzoeken, omdat deze literatuur de voorzienigheidsleer beschrijft die onder Ursinus' leiding tot stand is gekomen. *Voorzienigheid in donker licht* is een recente dissertatie die de voorzienigheidsleer van Ursinus beschrijft en commentarieert vanuit de Latijnse bronnen.³⁰ *Het Schatboek* heeft een lange geschiedenis (waarover meer in hoofdstuk twee) en is gekozen vanwege de bekendheid in de Nederlandse gereformeerde gezindte.

Voor de andere onderwerpen (deelvraag b en c) van dit onderzoek is gekozen voor dogmatische werken van (klassiek) gereformeerden, daar het onderzoek een systematisch theologische vraag betreft. Het betreft dus literatuur waarin auteurs het onderwerp behandelen, bijvoorbeeld op basis van nieuw inzicht.³¹ Zoals zal blijken zijn interpretaties door de eeuwen heen divers.³² Over theologische onderwerpen is men voortdurend in gesprek. Het onderzoek houdt in dat er ook naar recentere 'gesprekken' geluisterd wordt en er vervolgens aan deelgenomen wordt met een eigen bijdrage in de conclusie en discussie.³³

Als vertrekpunt van hoofdstuk drie is gekozen voor de *Gereformeerde Dogmatiek* van Bavinck. Hij is op dit moment niet alleen populair in Amerika, maar andere dogmatische werken refereren met

²⁶ N. Verhoeven, *Wat Is Onderzoek? Methoden En Technieken Voor Het Hoger Onderwijs* (Den Haag, Boom Lemma uitgevers 2011), 98-99.

²⁷ A. Bryman, *Social Research Methods, Fourth edition* (Oxford, University Press, 2012), 110.

²⁸ Bryman, *Social Research Methods*, 102.

²⁹ Bryman, *Social Research Methods*, 105.

³⁰ Secundaire bronnen verklaren volgens Vyhmeister and Robertson wat de primaire bronnen hebben geschreven, door commentaar en discussie op het thema. Vyhmeister and Robertson. *Quality Research Papers*, 65.

³¹ Verhoeven, *Wat Is Onderzoek?*, 152.

³² Zie hoofdstuk 3.

³³ Vyhmeister and Robertson. *Quality Research Papers*, 66.

regelmaat aan Bavinck. Ursinus staat aan het begin van de reformatie. Bavinck leefde na de Nadere Reformatie van 1854 tot 1921. Hij staat hiermee in een zeker 'midden' tussen de (nadere) reformatoren en de hedendaagse theologen die Bavinck raadplegen. Bavinck stond op een punt in de geschiedenis die – zoals blijkt – hem in staat stelde te reflecteren op de leer van de (Nadere) Reformatie over Gods soevereiniteit en de latere reflecties hierop tot in de tijd van de verlichting. In dit hoofdstuk wordt veel aandacht besteed het begrip contingentie. De vernieuwende inzichten van Antonie Vos (Jac.zn.) over een 'oude' theorie van Duns Scotus, alsmede de latere reflecties van verschillende gereformeerde theologen hierop, zijn gebruikt om de contingentie theorie te beschrijven. Hun behandeling van het onderwerp op basis van nieuw inzicht gaf voldoende input om Gods soevereiniteit in het licht van Zondag 10 te beschrijven zo niet te verrijken, op een manier die de weg opent voor beschrijving van de menselijk vrije wil in het volgende hoofdstuk.

Voor hoofdstuk vier is het bekende debat tussen Luther en Erasmus over de vrije wil als vertrekpunt gekozen. Juist in die discussie werd met het oog op Gods eer in redding van zondaren helder waartoe de mens met zijn wil al dan niet toe in staat is. De reflecties van verschillende gereformeerde theologen gaven voldoende input om een standpunt te vormen over de menselijke vrije wil in het licht van Gods voorzienigheid.

Persoonlijke houding in het onderzoek

Er zijn volgens Swinton en Mowat verschillende posities als het gaat om 'hoe wij weten'. Ze beschrijven de epistemologie van de *natuurwetenschappen* en die van het (sociale) *constructivisme*. Een belangrijk inzicht uit het (sociale) *constructivisme* is dat kennis en waarheid min of meer wordt geconstrueerd door de onderzoeker. De onderzoeker is een actieve deelnemer en 'co-creator in dit proces en dus geen buitenstaander.³⁴

Zonder de uitgangspunten van het constructivisme te omarmen, zou ik in mijn onderzoek wel rekening houden met de inzichten van die positie. De voornaamste reden om een andere positie in te nemen is theologisch: God is er. Ik geloof als christen dat God de wereld geschapen heeft, bestuurt en onderhoudt. Voor mij staat de werkelijkheid vast, onafhankelijk van mijn kennis ervan, én dat deze werkelijkheid kenbaar en toegankelijk is. De zoektocht naar waarheid is mogelijk.³⁵

³⁴ J. Swinton en H. Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research*, 2e ed (Londen: SCM Press, 2016), 34.

³⁵ Vgl. Swinton en Mowat, *Practical Theology*, 10, 24 en 35.

Hoofdstuk 2- De voorzienigheid Gods

En Abraham zeide: God zal Zichzelf een lam ten brandoffer voorzien, mijn zoon! Zo gingen zij beiden samen. Gen. 22:8

In Hem, in Welken wij ook een erfdeel geworden zijn, wij, die te voren verordineerd waren naar het voornemen Desgenen, Die alle dingen werkt naar den raad van Zijn wil. Ef. 1:11.

Wat verstaat gij door de voorzienigheid Gods?

De almachtige en alomtegenwoordige kracht Gods, door welke Hij hemel en aarde, mitsgaders alle schepselen, gelijk als met zijn hand nog onderhoudt, en alzo regeert, dat loof en gras, regen en droogte, vruchtbare en onvruchtbare jaren, spijs en drank, gezondheid en krankheid, rijkdom en armoede, en alle dingen, niet bij geval, maar van zijn vaderlijke hand ons toekomen. HC vraag en antwoord 27.

2.1 Inleiding

Dit hoofdstuk gaat in op de eerste deelvraag, namelijk wat er door Ursinus de opsteller van de HC³⁶ wordt verstaan onder de voorzienigheidsleer van de HC Zondag 10, vraag en antwoord 27, zoals hierboven geciteerd. Eerst wordt de voorzienigheid Gods belicht vanuit de HC Zondag 1, 9 en 10, waarbij de nadruk ligt op vraag en antwoord 27, zoals zeer waarschijnlijk door studenten is opgesteld en toegelicht onder Ursinus' leiding.³⁷

Daarop volgend wordt uiteengezet hoe Gods voorzienigheid voorkomt in de Schrift, waarbij een vergelijk gemaakt wordt tussen de voorzienigheid van de klassieke filosofie en Schriftuurlijke voorzienigheid. Dan zal blijken dat de Schriftuurlijke voorzienigheid die gaat over de diversiteit van Gods handelen, een geloofsbelijdenis is. Deze paragraaf sluit dan ook met de verklaring dat Zondag 10 een artikel is dat beleden wordt binnen het christelijk geloof tegenover andere vormen van erkenning van voorzienigheid.

Tenslotte wordt het hoofdstuk afgesloten met een samenvattende conclusie en discussie waarin de voorzienigheid in Schrift en belijdenis wordt vergeleken met de verklaring 'van' Ursinus.

2.2 Van Zondag 1 naar Zondag 10

Dat de eeuwige Vader van onze Heere Jezus Christus, hemel en aarde geschapen heeft en door Zijn eeuwigen raad en voorzienigheid steeds onderhoudt en regeert³⁸, is de troost³⁹ van de kerk. Alle dingen die gebeuren komen niet voort uit toeval, maar Zijn van Gods Vaderlijke hand.⁴⁰ Het voorgaande wordt onder andere beleden in Zondag 1, 9 en 10 van de HC en brengt bij de leer van de voorzienigheid of *providentia*. De vraag is wat verstaan mag worden onder de voorzienigheidsleer van Ursinus zoals die is overgeleverd in de HC.

In Zondag 1 wordt als het ware gepreludeerd⁴¹ op het thema '*providentia*' met de woorden 'en alzo bewaart, dat zonder de wil mijns hemelsen Vaders geen haar van mijn hoofd vallen kan'.⁴² Het begrip *providentia* krijgt in Zondag 9 en 10 voor het eerst een zelfstandige plaats (locus) en behandeling

³⁶ Voor een uitgebreide discussie over het auteurschap van de HC zie hoofdstuk 2 van Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 24-27. Hij concludeert dat Ursinus een toongevend aandeel had in de samenstelling. Voor dit onderzoek wordt deze stelling gevolgd.

³⁷ Hoewel het meer aannemelijk is dat de studenten van Ursinus de verklaring van de Catechismus geschreven hebben in plaats van Ursinus zelf, is het wel aannemelijk dat de inhoudelijk toelichting an sich van hem afkomstig is. Voor een uitgebreide analyse van Latijnse en Nederlandse uitgaven van Zacharias Ursinus' catechismusverklaringen, zie W. (Tera) Voorwinden – Hofman, *Het 'Schatboek' tegen het licht* (Masterthesis 2012). Van der Haars vertaling van de verklaring van de HC genaamd *Het Schatboek*, die volgens Voorwinden de rij van Nederlandse vertalingen in 1977 sluit (*Het 'Schatboek' tegen het licht*, pagina 31), heeft sterke overeenkomst met de overzetting van Den Hartogh in zijn '*Voorzienigheid in donker licht*'.

³⁸ HC Zondag 9, antwoord 26.

³⁹ HC Zondag 1, vraag 1.

⁴⁰ HC Zondag 10, antwoord 27.

⁴¹ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 72.

⁴² HC Zondag 1, antwoord 1.

binnen de reformatorische catechismus. Met het geven van een prominente plaats aan dit leerstuk gaat Ursinus in de voetsporen van Zwingli, Bullinger en Vermigli. Volgens Ursinus is de voorzienigheid het fundament van de hele religie.⁴³

Den Hartogh merk hier op dat Ursinus in de Duitse Catechesis Minor vraag en antwoord 17 de woorden 'door Zijn eeuwige raad en voorzienigheid' invoegt. Deze formulering stemt overeen met HC vraag en antwoord 26 van Zondag 9.⁴⁴ Juist het gebruik van de woorden 'voorzienigheid' en 'raad' in Zondag 9 van de HC, waardoor God de hemel en aarde onderhoudt en regeert, vraagt hier om aandacht. Vooral het woord 'raad' is hier opmerkelijk volgens Den Hartogh, omdat dit slechts in één andere catechismus voorkomt en dan nog in een ander verband.⁴⁵

In de verklaring van Zondag 9, wat het geloof in God de Vader als Schepper belijdt, gaat Ursinus in op de vragen 'of, hoe en waarom' de wereld door God geschapen is.⁴⁶ Aan de hand van de grotendeels aan Melanchthon ontleende godsbewijzen stelt Ursinus 'of' God de wereld heeft geschapen.⁴⁷ Vervolgens verklaart hij het 'hoe' van de schepping, namelijk door het Woord, uit vrije wil, naar Gods welbehagen, zonder arbeid en uit het niets.⁴⁸ Op het 'waarom' geeft hij vijf redenen, waaruit blijkt dat Ursinus de scheppingsleer vooral teleologisch uitwerkt. De schepping is tot Gods eer en de openbaring van Zijn wijsheid, macht en goedheid, het heil van de mensheid en vooral tot nut van de uitverkorenen.⁴⁹

Van belang is hier op te merken dat voor Ursinus geloven in God als 'de Schepper van hemel en aarde' betekent dat het volgende ook geloofd wordt. God als Schepper van alle dingen, onderhoudt en bestuurt alle dingen door Zijn voorzienigheid. God schiep de mens tot een vat van Zijn barmhartigheid en het verkrijgen van de zaligheid in Christus. Tot dat heil brengt God de verkorenen door Zijn bijzondere voorzienigheid en barmhartigheid. Al het andere is om onzentwil geschapen zegt Ursinus, opdat het de mens zou dienen tot heil van Gods Kerk en tot lof van Zijn heerlijkheid.⁵⁰ In de verklaring van Zondag 10 komt de verklaring van het genoemde woord 'voorzienigheid' aan de orde.

2.3 Zondag 10 verklaard door Ursinus

De lijn van Zondag 1 en 9 wordt doorgetrokken in Zondag 10. Ursinus verklaart dat voorzienigheid van God voortdurend scheppen is (*creatio continua*), omdat het regering en instandhouding van de schepping is.⁵¹

Ursinus betoogt dat Gods voorzienigheid uit twee delen bestaat. Ten eerste uit Gods raad of besluit waarnaar Hij alles regeert en ten tweede de uitvoering daarvan, welke vaak Gods voorzienigheid genoemd wordt.⁵² De voorzienigheid Gods verklaart Ursinus aan de hand van twee vragen. 'Of' er een voorzienigheid Gods is en 'wat' deze voorzienigheid is.

2.3.1 Of er een voorzienigheid is

In de bespreking 'of' er een voorzienigheid is, noemt Ursinus eerst drie filosofische dwalingen. De Epicureeërs die elke vorm van voorzienigheid op de wereld ontkennen. Vervolgens de Stoïcijnen die complete noodzaak en beweging van alle dingen in de plaats van de voorzienigheid plaatsen, waaraan zelfs God onderworpen is. Tenslotte noemt hij de Peripatetici, die stellen dat God wel alles doorziet

⁴³ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 72-73.

⁴⁴ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 73.

⁴⁵ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 73.

⁴⁶ Van der Haar, *Schatboek*, 188.

⁴⁷ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 74.

⁴⁸ Van der Haar, *Schatboek*, 191-192.

⁴⁹ CF: Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 75 en Van der Haar, *Schatboek*, 194.

⁵⁰ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 74.

⁵¹ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 76.

⁵² Van de Haar, *Schatboek*, 195.

maar niet regeert en beweegt. God wekt alleen beweging op waardoor delen van nature kracht hebben om iets te kunnen doen.⁵³

Tegenover de genoemde dwalingen stelt Ursinus twee groepen bewijs, namelijk het 'getuigenis van de Schrift' en de 'rationele argumenten'. Hij noemt deze argumenten eigen aan de theologie en filosofie. Als bewijzen uit de Schrift haalt hij hier vier teksten⁵⁴ aan uit de vele getuigenissen van de Schrift, die de algemene en bijzondere voorzienigheid bevestigen.⁵⁵ Deze teksten worden niet besproken of geëxegeseerd⁵⁶. Ef. 1:11 wat spreekt van Gods 'raad' is niet alleen een sleuteltekst, maar verdient speciale aandacht omdat deze tekst ook gebruikt werd als Schriftuurlijke ondersteuning van de predestinatieleer. Bij Ursinus vindt vrijwel volledige versmelting plaats van de begrippen *providentia* en *praedestinatio*, waarbij Ursinus de laatste aanmerkt als bijzondere voorzienigheid.⁵⁷

Na de 'getuigenissen van de Schrift' geeft Ursinus 'rationele argumenten' die hij ontleent aan Gods werken, die op hun beurt weer tot Gods natuur leiden. Gebruik maken van de filosofie voor deze 'rationele argumenten' vindt Ursinus geen probleem volgens Den Hartogh, omdat volgens Ursinus de Schrift aantoont dat het Gods wil is filosofische argumenten te betrekken in de discussie, omdat de Schrift zelf daar ook gebruik van maakt.⁵⁸ Helaas geeft Ursinus in '*Voorzienigheid in donker licht*' geen Schriftuurlijke onderbouwing bij deze stelling.

Wat volgens Ursinus te verstaan is onder de voorzienigheid leidt hij niet alleen af van de godsbewijzen die hij grotendeels aan Melancthon ontleent (*argumenta ab effectis*)⁵⁹, maar hij leidt dit ook af uit de natuur en eigenschappen van God (*argumenta a natura Dei*).⁶⁰ De bespreking hiervan is relevant voor dit onderzoek omdat hier interpretaties mogelijk zijn die in het probleemveld beschreven zijn.⁶¹ Ursinus reikt op dit punt acht argumenten aan.

1. *Gods natuur*. De aanname dat God bestaat, impliceert ook de voorzienigheid. Andersom, als God niet bestaat, is er ook geen voorzienigheid. Volgens Den Hartogh is deze manier van betogen een aanval op het deïstische, dan wel aristotelische argument.
2. *Gods almacht*. Wat dagelijks gebeurt is door Gods wil, door Zijn voorzienigheid. Wil God iets niet, dan gebeurt het niet. Wil God iets wel, moet het ook noodzakelijk gebeuren. Wat er dus gebeurt, vindt plaats door de wil van de almachtige God, en bijgevolg door Gods voorzienigheid. Den Hartogh merkt hierbij op, dat hier wordt terug gegrepen op Augustinus, die verklaarde dat de voorzienigheid niet anders is dan het klassieke *fatum*, vermeerderd met de *voluntas Dei*.
3. *Gods wijsheid*. Zoals een wijs bestuurder niets toelaat tegen zijn wil, zo laat God die allerwijst is niet toe, dan wat door Zijn voorzienigheid kan gebeuren. Dit argument is een voortzetting van het voorgaande.

⁵³ Cf: Van de Haar, *Schatboek*, 196 en Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 77.

⁵⁴ Hand. 17:25 en 28: En wordt ook van mensenhanden niet gediend, als iets behoevende, alzo Hij Zelf allen het leven, en den adem, en alle dingen geeft; Want in Hem leven wij, en bewegen ons, en zijn wij; gelijk ook enigen van uw poëten gezegd hebben: Want wij zijn ook Zijn geslacht.

Mat. 10:29v: Worden niet twee musjes om een penningsken verkocht? En niet een van deze zal op de aarde vallen zonder uw Vader. En ook uw haren des hoofds zijn alle geteld.

Ef. 1:11: In Hem, in Welken wij ook een erfdeel geworden zijn, wij, die te voren verordineerd waren naar het voornemen Desgenen, Die alle dingen werkt naar den raad van Zijn wil;

⁵⁵ Van der Haar, *Schatboek*, 196-197.

⁵⁶ Volgens Den Hartogh staat hij hiermee in continuïteit met de middeleeuwse traditie. In deze traditie is de Schrift een *sacra pagina* waarop de doctrine gebaseerd is. Met het oog op 'hoe' Gods voorzienigheid beleden wordt, is het is besef van belang dat Ursinus en anderen bij het citeren uitgingen van een univoke betekenis van de woorden door heel de Schrift heen. Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 286-287.

⁵⁷ Cf: Van de Haar, *Schatboek*, 197 en Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 78.

⁵⁸ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 77-78.

⁵⁹ Deze argumenten zijn de schone orde van de natuur, de mens als mikroskosmos, de wet van natuur, de angsten in het geweten, beloning en straf, de instandhouding van burgerlijke regeringen, de buitengewone deugden van sommige mensen, voorzeggingen en het doel van alle dingen. Voor een uitgebreide bespreking zie Van de Haar, *Schatboek*, 197-199 en Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 78-81. Als Ursinus deze argumenten bespreekt, beroept hij zich ook de heidense dichter Juvenalis en citeert hij Cicero.

⁶⁰ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 80.

⁶¹ Zie paragraaf 1.1

4. *Gods rechtvaardigheid*. God als de rechtvaardige Rechter, beloont die recht doet en straft de bozen.
5. *Gods goedheid*. God is het hoogste goed (*summum bonum*), die Zichzelf mee wil delen aan de geschapen werkelijkheid, door onderhouding, bewaring en regering. Een argument in neo-platoonse lijn van Augustinus zegt Den Hartogh.
6. *Gods doel van alles*. Het doel van alles is goed en door God bepaald. Alle middelen zijn bepaald om tot dat doel te komen door Zijn wil.
7. *God als eerste oorzaak*. Het thomistische causaliteitsargument waarin God de eerste oorzaak is (*prima causa*), waarvan alle dingen als tweede oorzaak (*secunda causa*) afhangen.
8. *Gods voorkennis*. De onveranderlijke voorwetenschap (*immutabilis praesentia*) moet afhangen van een onveranderlijke oorzaak (*immutabilis causa*). Alleen God weet alle dingen met eeuwige onveranderlijke voorkennis. God weet alles van tevoren krachtens onveranderlijke oorzaak, dat is door Zijn eeuwige raad en onveranderlijke besluit.⁶²

Den Hartogh stelt bij het laatste punt dat Ursinus hier de onveranderlijke oorzaak definieert als 'Gods eeuwig plan en voornemen'. Als Gods voorzienigheid op één lijn wordt gesteld met 'eeuwig plan en voornemen' dan betekent dit dat Ursinus de voorzienigheid ziet als een onveranderlijke *causa* in dit verband.⁶³ Dit is een belangrijke notie voor mijn onderzoek over de voorzienigheidsleer van Zondag 10.

Tenslotte vat Ursinus als volgt samen: "God is almachtig, zeer wijs, aller-rechtvaardigst en zeer goed. Dus heeft Hij niets gewild of geschapen zonder een bepaald doel. Ook laat Hij niet na, om Zijn werken tot dat doel te leiden, waartoe Hij ze verordend heeft. Evenmin laat Hij die dingen bij toeval geschieden, die Hij tot Zijn eer geschapen en verordeneerd heeft."⁶⁴ Hij haalt hierbij naast Ps. 50:21 en 77:10 ook Jes. 16:10 aan. 'Mijn raad zal bestaan, en Ik zal al Mijn welbehagen doen'.

2.3.2 Wat en hoe deze voorzienigheid is

Nadat Ursinus heeft aangetoond dat er een voorzienigheid is, gaat hij verder met 'wat of hoedanig' Gods voorzienigheid is. Als eerste maakt Ursinus dan onderscheidt tussen de *praescientia* (voorwetenschap) en *praedestinatio* (voorbeschikking). Het begrip *praescientia* verklaart Ursinus als de kennis van God, waardoor Hij van eeuwigheid van te voren gekend heeft, wat God zelf zou doen en wat anderen onder Zijn toelating zouden doen.⁶⁵ Deze voorwetenschap is niet afhankelijk van neigingen, acties of bewegingen van mensen, ook niet van mogelijke noodzaak, toeval of contingentie, maar van Gods vrije raad en besluit. God weet niet wat zal gebeuren omdat deze gebeurtenissen zullen plaatsvinden, maar Hij weet ze omdat Hij ze zelf bepaald heeft. Omdat Hij ze bepaalt, zullen ze ook gebeuren, daar ze zonder Gods werking (*effectus*) en toelating (*permissio*) niet kunnen gebeuren. Onder deze toelating vallen ook de zonden.⁶⁶ De *praedestinatio* gaat bij Ursinus uitsluitend over de redelijke schepselen, het eeuwig en onveranderlijk besluit van God waardoor hij ieder mens voordat hij geschapen werd tot bestemming heeft bepaald.

Van de Haar zegt op dit punt dat Ursinus onderscheidt maakt tussen 'voorwetenschap of voorzienigheid' en 'predestinatie of voorbeschikking'.⁶⁷ Dit geeft de indruk dat Ursinus 'voorwetenschap' en 'voorzienigheid' op één lijn stelt. Den Hartogh stelt hier juist dat Ursinus afstand neemt van Luther, die 'voorwetenschap' en 'voorzienigheid' als synoniem gebruikte. Het *Schatboek* lijkt op deze plaats deze begrippen als synoniem te gebruiken.⁶⁸ Zowel Van der Haar als Den Hartogh stellen, dat volgens Ursinus de voorzienigheid gaat over de allerbeste raad van God, volgens welke Hij alle goede dingen werkt en de verkeerde laat gebeuren.⁶⁹ Onder Gods 'raad' verstaat Ursinus niet alleen verstand of de voorwetenschap van tegenwoordige en toekomstige dingen, maar ook Gods

⁶² Cf: Van der Haar, *Schatboek*, 197-200 en Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 80-81.

⁶³ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 81.

⁶⁴ Van der Haar, *Schatboek*, 200.

⁶⁵ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 81.

⁶⁶ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 81-82.

⁶⁷ Van der Haar, *Schatboek*, 200.

⁶⁸ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 82.

⁶⁹ Cf: Van der Haar, *Schatboek*, 200 en Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 82.

besluit en wil om de dingen te doen. Volgens Ursinus omvat het woord 'besluit' of 'raad' zowel de voorwetenschap van wat geschieden moet, als de wil die om bepaalde redenen vaststelt. Dus zegt Den Hartogh, in deze optiek is voorzienigheid niet alleen Goddelijk zien en weten vooraf, maar voorwetenschap en willen tegelijk.⁷⁰ In het spreken over de 'raad Gods' (*consillium Dei*), stelt Ursinus het Grieks-Latijnse begrip *pronoia/providentia* gelijk met het Schriftuurlijke 'raad' volgens Den Hartogh.⁷¹ Net zoals in het Griekse woord 'pronoia' de voorkennis en voorzorg samenvallen, vallen voorwetenschap en willen ook samen volgens Ursinus, aldus Van der Haar.⁷² Hier lijkt toch weer een toenadering te ontstaan om 'voorwetenschap' en 'voorzienigheid' als synoniem te gebruiken, omdat voorzienigheid hier weten en willen tegelijk is.

Behalve dat de voorzienigheid Gods uit Gods raad voorkomt, is de voorzienigheid volgens Ursinus eeuwig, vrij, onveranderlijk, zeer wijs en rechtvaardig. Dit betekent voor Ursinus dat bij God geen enkele vorm van onwetendheid, toename of verandering van kennis is en dat God vrij naar Zijn welhagen onveranderlijk besloten heeft en volvoert tot in eeuwigheid. Die voorzienigheid is wijs zoals blijkt uit wat gebeurt, en rechtvaardig omdat Gods wil (bij Ursinus samenvallend met voorzienigheid) de bron van alle rechtvaardigheid is.⁷³

God brengt door Zijn voorzienigheid alles tot stand. Gods raad is niet werkeloos, maar krachtig en steeds werkzaam. God schenkt kracht aan het geschapene, bewaart, regeert en beweegt ze naar Zijn welbehagen, volgens Joh. 5:17.⁷⁴ Hier is sprake van een *duplex operatio Dei*, namelijk de 'algemene' en 'bijzondere' werking. De *operatio Dei* wordt dan gebruikt als synoniem voor *providentia*. Door de algemene werking of voorzienigheid (*providentia generalis*) regeert en onderhoud God alle dingen, met name de mensheid. Door de bijzondere voorzienigheid (*providentia specialis*) werkt Hij de zaligheid van de uitverkorenen in dit leven en brengt Hij dit tot voltooiing in het komende leven. De bijzondere voorzienigheid staat in principe gelijk aan de *praedestinatio Dei*. De beide genoemde vormen van voorzienigheid werkt God zowel middellijk, door gebruik te maken van mensen of dingen (*causa secundae*), als onmiddellijk, door buiten de gewone orde als *prima causa* zelf te handelen. God gebruikt hier zowel goede als kwade instrumenten voor, omdat Zijn werken niet van het instrument maar van Gods goedheid zelf afhangen. Zowel de tuchtiging van vromen als de straffen van goddelozen komen voort uit Zijn wil (lees voorzienigheid).⁷⁵

Gods voorzienigheid werkt al het goede. Er is geen schepsel die buiten Gods wil en raad, dat is buiten Zijn voorzienigheid, iets kan doen. Alle 'goeds' moet hier niet alleen begrepen worden als de zelfstandigheid of wezen van zaken (*substantia rerum*), maar ook de omvang, hoedanigheden en bewegingen. Deze zijn door God geschapen en moeten dus noodzakelijk onder zijn voorzienigheid vallen.⁷⁶ Het doel van Gods bestuur is Zijn eer en de zaligheid van de uitverkorenen.⁷⁷

Gods toelating

Ursinus sluit in de uitleg hiervan aan bij de thomistisch traditie volgens Den Hartogh.⁷⁸ In de toelating van het kwaad door God (*mala etiam fieri permittit*) onderscheidt Ursinus twee categorieën, namelijk

⁷⁰ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 82-83.

⁷¹ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 82. Den Hartogh zegt hier elders in zijn studie over dat het Griekse, stoïsche *pronoia*-concept zonder de allegorische methode geen plaats zou hebben gekregen in de christelijke theologie. Het was niet makkelijk de niet-christelijke elementen te scheiden blijkt uit verschillende paradigmata die men aan het van de pratristische en begin van de middeleeuwen kan onderscheiden. Hij noemt dan het stoïsche, augustijnse, boëthiaanse en mystieke model, waarop later elk concept terug gevoerd kan worden. Dankzij de scholastieke methode en *auctoritas*-begrip zijn de grenzen tussen de paradigmata vervaagd. Iedere auteur legde zijn eigen accenten, waardoor de meningen over de voorzienigheid uiteen blijven lopen. Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 298.

⁷² Van der Haar, *Schatboek*, 201.

⁷³ Cf: Van der Haar, *Schatboek*, 201 en Hartogh, *Voorzienigheid*, 83. Ursinus haalt hierbij een veelheid van Schriftplaatsen aan zonder deze te exegetiseren.

⁷⁴ Van der Haar, *Schatboek*, 202.

⁷⁵ Cf: Van der Haar, *Schatboek*, 202-203 en Hartogh, *Voorzienigheid*, 83-84. Voor Gods goede gebruik van kwade instrumenten beroept Ursinus zich net als andere reformatoren op Gen. 37:28, Num. 13:3, 1 Sam. 16:14 en 2 Sam. 15:22.

⁷⁶ Cf: Van der Haar, *Schatboek*, 203 en Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 85.

⁷⁷ Cf: Van der Haar, *Schatboek*, 204 en Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 89.

⁷⁸ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 85.

het kwaad van de schuld (zonde) en het kwaad van straf. Het laatstgenoemde is het lijden ondergaan van alle vernietiging, ellende of verlatenheid. God is zowel auteur als bewerker van dit kwaad van de straf, zowel de handelingen tot de straf als de straf zelf. Hij citeert hierbij Jer. 45:7 en Amos 3:6 'Zal er een kwaad (namelijk van straf) in de stad zijn, dat de HEERE niet doet?' Dit kwaad kan niet meer zijn dan wat God van eeuwigheid besloten heeft.

Het kwaad van de zonde heeft geen relatie met het goede, mist de structuur van het goede en komt op rekening van de mens. God wil dit kwaad niet, keurt dit af. Het is ongepast te zeggen dat Hij dit helpt te doen. Wel laat God dit kwaad toe in die zin dat Hij niet verhindert dat het gebeurt hoewel Hij het wel had kunnen verhinderen. Het behoort wel tot Gods voorzienigheid, maar is feitelijk onderscheiden *actieve* en *passieve* voorzienigheid. Hij beroept zich hierbij op Gen. 26:6, 31:7, Richt. 3:1, Ps. 105:14 en Hand. 14:16. Ursinus gebruikt hiervoor de woorden *effectieve* voorzienigheid in geval van het kwaad van de straf en *permissive* voorzienigheid voor het kwaad der zonde. Niet dat God ophoudt van werken, of werkeloos toeziet bij de permissieve voorzienigheid, maar God onttrekt Zijn genade aan het zondige schepsel, buigt de wil niet tot gehoorzaamheid en maakt niet bekend wat Hij wil. Zonder dit verder toe te lichten volstaat Ursinus met de opmerking dat God niettemin het verlaten en zondigende schepsel beweegt, om die dingen tot uitvoer te brengen die Hij besloten heeft.

Tenslotte komt Ursinus bij het doel dat God alle dingen stuurt, vanaf het begin van de wereld tot in eeuwigheid, de verleden, tegenwoordige en toekomstige dingen. Het doel of teleologische motief van Gods voorzienigheid is Zijn eer, opdat Gods rechtvaardigheid, almacht, wijsheid en goedheid geprezen worden. Hiernaast is het tot zaligheid van de uitverkorenen. Dus Gods voorzienigheid is gericht op de Kerk om deze vreugde, rechtvaardigheid, heerlijkheid en eeuwige gelukzaligheid te verschaffen.⁷⁹

Uitsplitsing van *providentia* en *contingentie*

Hoewel Ursinus zijn leer van de voorzienigheid verklaard acht, gaat hij andermaal breder in op Gods voorzienigheid omdat deze leer door zovelen niet gekend of bestreden wordt. Hij gaat verder door te onderbouwen vanuit de Schrift en het ontlenen aan de rede. Binnen de categorie getuigenissen van de Schrift onderscheidt hij de *algemene* en *bijzondere* bewijzen. Met behulp van de *algemene* wordt de *providentia generalis* aangetoond, en met de bijzondere de *providentia specialis*. De *providentia generalis* betreft de hele schepping. De *providentia specialis* betreft alle redelijke schepselen (engelen en mensen) en tenslotte de uitverkorenen.⁸⁰ Den Hartogh zegt op dit punt dat Ursinus in tegenstelling tot Calvijn de *providentia specialis* niet nader uitsplits tussen de *providentia specialis* en *providentia specialissima*.⁸¹

In de *providentia specialis* onderscheidt Ursinus de gebeurtenissen op grond van hun ontstaan in drie categorieën. Ten eerste *toevallige* gebeurtenissen waarvan de oorzaak onbekend is. Ten tweede *contingente* gebeurtenissen, die plaats vinden op grond van oorzaken die contingent werken. Ten derde *noodzakelijke* gebeurtenissen, veroorzaakt door een van nature aanwezige noodzaak. Hij merkt hierbij op dat voor God niets toevallig of contingent is, maar dat wat gebeurt noodzakelijk is. Wel moet er onderscheid gemaakt worden in de manier waarop het goede en kwade noodzakelijk gebeurt. Het voorgaande wordt onderbouwd met een uitgebreide hoeveelheid Bijbelteksten die als het ware aan elkaar geregen worden en ongeacht de context worden geciteerd. Ursinus sluit dit af door te zeggen dat dergelijke getuigenissen ontelbaar in de Schrift staan, maar dat deze weinige (meer dan dertig) voldoende zijn om aan te tonen dat alles door Gods voorzienigheid geschiedt. Hierbij moet in het oog gehouden worden dat de goede zaken niet alleen overeenkomen met Gods voorzienigheid, maar dat God deze ook wil, beveelt en werkt. De kwade zaken daarentegen geschieden voor zover deze kwaad zijn niet door Gods voorzienigheid en zijn niet door God gewild, voorgeschreven of tot stand gebracht.⁸² Het Schatboek brengt dit iets anders onder woorden. Daar staat dat de goede dingen 'door' en de kwade dingen 'naar' Gods voorzienigheid zijn. Dit wil dan zeggen dat God het goede werkt en het

⁷⁹ Cf: Van der Haar, *Schatboek*, 203-204 en Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 85-89.

⁸⁰ Cf: Van der Haar, *Schatboek*, 204-205 en Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 89-90.

⁸¹ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 90.

⁸² Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 89-92.

kwade toelaat.⁸³ Na deze Bijbelse onderbouwing gaat Ursinus nogmaals onderbouwen met rationale argumenten. Hij zegt hier niets nieuws, maar gebruikt dezelfde reeds genoemde bewijzen waarmee hij aantoonde 'of' er een voorzienigheid is⁸⁴.

Het voorgaande is van belang wanneer later in dit onderzoek (hoofdstuk vier) de wil van de mensen ten opzichte van Gods soevereiniteit besproken wordt.

2.3.3 Weerlegging van drogredenen

Tenslotte gaat Ursinus zes onderscheiden drogredenen van tegenstanders weerleggen die tegen het bestaan van de voorzienigheid worden ingebracht.⁸⁵

Ten eerste dat de chaos die er is in de wereld, niet bij een God van orde past. Hoewel Ursinus erkent dat veel zaken in de wereld chaotisch lijken, worden deze toch door God geregeerd voor zover ze overeenkomen met de Goddelijke wijsheid en gerechtigheid. Maar God bewerkt geen chaos, want Hij is een God van orde. God regeert ze dus niet als ze zondig en verward zijn. Even gelijk de wil van duivelen en goddelozen strijdig zijn met Gods wil. Den Hartogh betoogt hier dat Ursinus instemt met de these, dat wat zowel met Gods geopenbaarde als Zijn verborgen wil in strijd is, niet door God geregeerd wordt. Van der Haar betoogt hier dat duivelen en goddelozen wel kunnen strijden met Gods geopenbaarde wil, maar dat deze dan toch onwetend Gods verborgen wil volbrengen.⁸⁶ Het onderscheid wat hier gemaakt wordt tussen geopenbaarde en verborgen wil, komt terug in hoofdstuk drie.

Ten tweede de vraag naar de oorzaak van zonde. Als alle handelingen en bewegingen van God komen, maakt de voorzienigheidsleer God de auteur van de zonde. Ursinus bestrijdt dit door te stellen dat daden van goddelozen niet van zichzelf (*per se*) zonden zijn, maar per ongeluk of toeval (*accidens*). Een daad wordt pas zonde door het gebrek en de kwade wil van de goddeloze. Het gebrek en de verdorvenheid zijn *accident*, die zich voegen bij wat God werkt, zonder dat God de zonde wil. Als bijvoorbeeld Jozef verkocht wordt, geldt dat God deze en dergelijke daden wilde, doch dat deze geen zonden zijn met het oog op God, maar wel met het oog op de wil van zondige mensen. Het verschil is te verklaren met de beweegredenen die voor God anders zijn dan voor mensen.

“Wanneer er voor één en hetzelfde effect verschillende oorzaken zijn (sommige goed, andere verkeerd), is dat effect, bezien vanuit de goede oorzaken, *goed*; bezien vanuit de verkeerde oorzaken echter *verkeerd en kwaad*. De goede oorzaken zijn *per se* oorzaken van een goed, maar *per accidens* oorzaken van een kwaad en verkeerd effect of van een gebrek dat wegens een of andere kwade oorzaak in het effect aanwezig is; de kwade oorzaken daarentegen zijn *per se* oorzaken van het kwade, *per accidens* echter oorzaken van het goede dat in een effect is.”⁸⁷ Voorgaande citaat noemt Ursinus een algemene regel die hij op verschillende plaatsen consequent toepast.

In de bespreking van dit tweede bezwaar wat Ursinus bestreed, klinkt een actueel bezwaar door. ‘Als er geen dingen gebeuren die God niet wil, kunnen de zonden ook niet gebeuren. Dus wil God dat de zonde geschieden.’ Hij weerlegt dit door onderscheid te maken tussen de dingen die God wil, niet wil en de dingen die gebeuren onder Zijn toelating. Dit laatste betekent dat er zonden geschieden, die God niet wil, dat wil zeggen, dat God ze afkeurt, maar niet verhindert. Dat God zonden toelaat betekent dan, dat God zijn genade terugtrekt, Zijn wil niet openbaart aan het schepsel, de wil van het schepsel niet buigt, waardoor het schepsel verlaten is van God. Anderzijds blijft het schepsel van God bestuurd tot voltrekking van rechtvaardige oordelen. Evenmin gaat Ursinus mee in de redenering dat zonden van God zijn, aangezien Hij de zondaars regeert. Wel erkent hij dat God zondaars regeert, en dus de zonden in de hand heeft, maar God bestuurt de bewegingen en daden dan tot meerdere eer en glorie van Hemzelf. Ook hier past hij het onderscheid *per se* en *per accidens* weer toe. Dus voor zover God de

⁸³ Van der Haar, *Schatboek*, 207.

⁸⁴ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 92. Deze argumenten stemmen op één na overeen met die genoemd zijn in paragraaf 2.3.1, de paragraaf over ‘of er een voorzienigheid is’. Deze staan ook opgesomd in Van der Haar, *Schatboek*, 207-208.

⁸⁵ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 92.

⁸⁶ Cf: Van der Haar, *Schatboek*, 208-209 en Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 92-93.

⁸⁷ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 94.

daden werkt in de schepselen, zijn ze geen zonden, maar deze daden worden zonden als ze tegen Gods wet gebeuren. 'Goede wijn verzuurt in een verdorven vat'. Als het gaat over het verlies van de rechtvaardigheid in het paradijs, stelt Ursinus dat de mens dit aan zichzelf te danken heeft. Het ontnemen van de rechtheid voor God door God, heeft de mens aan zichzelf te wijten. Het ontnemen van de rechtheid is dus een kwaad der straf, onderscheiden van het kwaad der zonde, zoals ook hierboven al uiteengezet.⁸⁸

Ten derde het bezwaar van schijnbare 'tegenstrijdige willen' (*voluntas contradictores*) in God. De wet, als Gods geopenbaarde wil, is het absolute richtsnoer van geloven en handelen. Gods verborgen wil zou overeen moeten komen met Zijn geopenbaarde wil, omdat er anders iets tegenstrijdigs in God te concluderen is. Als de geopenbaarde wil bijvoorbeeld diefstal en doodslag verbiedt, moet dit in Gods verborgen wil net zo zijn. Ursinus beantwoordt dit bezwaar door opnieuw onderscheid te maken tussen het alreeds hierboven genoemde kwaad der zonde en kwaad der straf.⁸⁹

Ten vierde het bezwaar dat Gods onveranderlijke besluit in strijd is met gebeurlijkheid⁹⁰ (contingentie) en vrijheid. Of het laatstgenoemde wordt weggenomen, of er gebeuren dingen die niet krachtens Gods besluit en voorzienigheid zijn. Ursinus weerlegt dit door onderscheid te maken tussen de Eerste en tweede oorzaak. Wat volgens Gods onveranderlijk besluit gebeurt, geschied noodzakelijk ten opzichte van God (als *prima causa*). Toch kan deze gebeurtenis contingent zijn ten opzichte van het schepsel (als *secunda causa*). Vanuit God bezien is er een onveranderlijk verband tussen oorzaak en gevolg, terwijl dit vanuit het oogpunt van het schepsel een veranderlijk verband is. Met het oog op verschillende oorzaken kan dus gezegd worden, dat één en dezelfde gebeurtenis noodzakelijk en contingent is, afhankelijk van het perspectief van de *prima* of *secunda causa*. Ursinus merkt hierbij op, dat onveranderlijkheid en noodzakelijkheid de vrijheid niet opheft. Vrijheid wordt niet weggenomen door onveranderlijkheid, maar door dwang. God is onveranderlijk goed en toch vrij. Omgekeerd zijn duivelen onveranderlijk en noodzakelijk slecht, en toch doen zij het kwaad op basis van hun vrije wil.⁹¹

Ten vijfde het bezwaar dat als alle dingen volgens Gods onveranderlijk wil en voorzienigheid gebeuren, het nutteloos is gebruik te maken van bepaalde middelen. In deze redenering is er geen enkele middel waarmee mensen de uitvoering van Gods wil kunnen verhinderen of bevorderen. Tegelijkertijd zijn er middelen (regels, waarschuwingen, voorschriften etc.) die God beveelt en dus zijn er toch dingen die buiten Zijn voorzienigheid gebeuren. Ursinus weerlegt dit bezwaar door opnieuw het onderscheid te maken tussen God als Eerste Oorzaak en de mens als Tweede Oorzaak. Het gebruik van middelen wordt hierdoor niet uitgesloten, want God heeft ook besloten bepaalde middelen of tweede oorzaken te gebruiken om Zijn besluiten uit te voeren. De mens moet dus wel de middelen gebruiken en wel om de volgende redenen: God te gehoorzamen in het gebruik van de door Hem verordende middelen. Het niet gebruiken zou God verzoeken zijn. Hiernaast om het goede wat ons beloofd is te verkrijgen. Tenslotte om een goed geweten te bewaren als wij ondanks het gebruik van de middelen niet het gewenste resultaat bereiken. Bovendien functioneren de voorgeschreven middelen als aanklacht, zodat goddelozen niet te verontschuldigen zijn als de middelen niet waargenomen worden.⁹²

Ten zesde het bezwaar aangaande beloning en straf. Als dingen noodzakelijk geschieden, verdienen ze geen beloning of straf. Aangezien dit in de praktijk wel gebeurt, moet de conclusie zijn dat goede en kwade dingen niet noodzakelijk maar contingent geschieden. Ursinus is het hier mee eens voor zover dit de tweede oorzaken of middelen betreft. Dan is er inderdaad sprake van veranderlijk handelen en van veranderlijke gevolgen. Met beroep op Rom. 4:2 wordt hieraan toegevoegd dat goede werken bij God geen beloning verdienen. Abraham is immers niet uit de werken gerechtvaardigd. Hier tegenover worden de kwade werken door God gestraft, of deze nu noodzakelijk of contingent zijn. Met beroep op Aristoteles stelt hij dat de zondaar nooit te verontschuldigen is, zoals een dronkaard verantwoordelijk

⁸⁸ Cf: Van der Haar, *Schatboek*, 209-212 en Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 93-96.

⁸⁹ Cf: Van der Haar, *Schatboek*, 213 en Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 96-97.

⁹⁰ Van der Haar vertaald in *Schatboek* het woord contingentie met 'gebeurlijkheid', 213.

⁹¹ Cf: Van der Haar, *Schatboek*, 213 en Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 98-100. Den Hartogh beschrijft in dit kader ook de vraag die Ursinus opwerpt of bidden nog wel nut heeft.

⁹² Cf: Van der Haar, *Schatboek*, 213-214 en Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 100-101.

blijft voor zijn daden tijdens de dronkenschap. De mens wordt terecht gestraft omdat zijzelf oorzaak van de gebreken zijn, al kunnen deze niet vermeden of afgelegd worden.⁹³

Slot van Zondag 10

Na de voorgaande uitvoerige behandeling van vraag en antwoord 27 sluit Ursinus met vraag en antwoord 28⁹⁴ Zondag 10 af. Daarbij vraagt hij naar het nut en de noodzaak van de leer van Gods voorzienigheid. Ursinus beantwoordt dat die tweeledig is; enerzijds tot Gods eer en anderzijds tot onze troost en zaligheid. Laatstgenoemde zal leiden tot lijdzaamheid in tegenspoed, dankbaarheid in voorspoed, en vertrouwen en hoop op God aangaande de toekomstige dingen. Deze drie zaken werkt hij breder uit door deze te verbinden aan vele plaatsen in de Schrift en te onderbouwen met voorbeelden daaruit. De manier van uitwerken geeft weer hoeveel waarde Ursinus hecht aan het leerstuk van schepping en voorzienigheid. Als deze namelijk ontkend wordt, ontkent men ook de eigenschappen van God. Gods eigenschappen ontkennen is ten diepste God zelf ontkennen en Hem tot een nietsnut verklaren. Juist het kennen van de leer van de voorzienigheid is opdat God wordt toegeschreven, de eer van de grootste wijsheid en macht, om alle schepselen te scheppen, onderhouden en regeren. Kort samengevat stelt Ursinus dat het fundament van de hele godsdienst en godzaligheid omver geworpen wordt, als de leer van de voorzienigheid ontkend wordt. Hiervoor heeft hij de volgende redenen: we zullen in tegenspoed nooit geduldig zijn, tenzij we weten dat God de Vader ons dit toeschikt. Ook in voorspoed zullen we nooit dankbaar zijn, tenzij we erkennen dat God dit schenkt. Ook zullen we nooit een vaste hoop hebben op toekomstige verlossing, tenzij we aannemen dat Gods wil tegenwoordig en tot onze hulp bereid is, en dat deze wil onveranderlijk is om ons en alle uitverkorenen zalig te maken.⁹⁵

2.4 Voorzienigheid in Schrift en belijdenis

Theologen van de vroege kerk zagen in de platonisten hun bondgenoten als het gaat over de leer van de voorzienigheid. Augustinus zei zelfs dat er niemand dichterbij komt dan de platonisten.⁹⁶ De term voorzienigheid komt bijna niet voor in de Bijbel,⁹⁷ en komt pas krachtig tot uiting in de middeleeuwse theologie.⁹⁸

2.4.1 Het begrip voorzienigheid in de Schrift

Het begrip voorzienigheid komt in de Hebreeuwse Bijbel of het Griekse Nieuwe Testament niet voor met betrekking tot God. Het begrip verschijnt in de Septuaginta en vooral de deuterocanonieke boeken. De term *providebit* uit de Latijnse Vulgata benadert de term 'voorzienigheid' het beste, als vertaling van Genesis 22:8 uit het Hebreeuws. Abraham verzekert Izak ervan dat God in het offer zal voorzien. De Hebreeuwse wortel is 'zien' dat een gevoel van goddelijke betrokkenheid en vastberadenheid met zich meedraagt, wat meer is dan toekijken op afstand stelt Fergusson.⁹⁹ Dus voorzienigheid is ook 'erin voorzien'.

In het Nieuwe Testament komt voorzienigheid (πρόνοια) maar twee keer voor (Hand. 24:2 en Rom. 13:14) in verband met menselijke vooruitziende blik, wat ook voor het werkwoord προνοέω geldt. Er zijn wel andere termen te identificeren met betrekking tot Goddelijke voorzienigheid. Dit bevat vijf¹⁰⁰ keer het werkwoord 'voorkennis' (προγινώσκω) en het zelfstandig naamwoord 'voorkennis'

⁹³ Cf: Van der Haar, *Schatboek*, 214-215 en Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 101-102.

⁹⁴ *Waarom dient ons dat wij weten dat God alles geschapen heeft en nog door Zijn voorzienigheid onderhoudt?*
Antw. Dat wij in allen tegenspoed geduldig, in voorspoed dankbaar zijn mogen, en in alles dat ons nog toekomen kan, een goed toevorst hebben op onzen getrouwen God en Vader, dat ons geen schepsel van Zijn liefde scheiden zal, aangezien alle schepselen alzo in Zijn hand zijn, dat zij tegen Zijn wil zich noch roeren, noch bewegen kunnen.

⁹⁵ Cf: Van der Haar, *Schatboek*, 215-219 en Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 102-104.

⁹⁶ Fergusson, *Providence*, 14

⁹⁷ Fergusson, *Providence*, 2.

⁹⁸ Fergusson, *Providence*, 1.

⁹⁹ Fergusson. *Providence*, 19.

¹⁰⁰ προγινώσκω: Handelingen 26:5; Romeinen 8:20, 11:2; 1 Petrus 1:20; 2 Petrus 3:17.

(πρόγνωσις), dat twee¹⁰¹ keer voorkomt. In de breedte van het begrip komt het met enige theologische betekenis voor in Ef. 1:10, 3:2 en Kol. 1:25, om één overkoepelend plan aan te duiden. Dit geldt ook de term βουλή (raad, doel), een woord voor een goddelijke strategie met een voorzienigheidsondertoon (Hand. 2:23, 4:28, 5:38, 13:36; Ef. 1:11; Hebr. 6:17). Deze verwante thema's drukken een goddelijke ordening van natuur en geschiedenis uit 'waarin alle dingen bij elkaar blijven of samenvallen' (Kol.1:17).¹⁰²

Ondanks dat het begrip πρόνοια zeldzaam is in de Schrift, is er volgens Fergusson een overvloed aan materialen in de Schrift die wijzen op de verschillende vormen van Goddelijke voorzienigheid.¹⁰³

"These provide canonical support for the emphases of later theological traditions. Every account of providence can draw upon scriptural support, many seeking a systematic resolution of tensions within the text by allowing one model to dominate or exclude others. In what follows, I shall identify a diversity of approaches to divine providence in Scripture."¹⁰⁴

Het punt dat Fergusson maakt, is dat hij juist de verscheidene benaderingen van Goddelijke voorzienigheid in de Schrift wil identificeren en dat er daarom niet één model of theorie moet domineren, maar dat de veelstemmigheid erkend moet worden in de vele manieren waarop God zich verhoudt tot de schepping. Fergusson ziet meer in een soort narratieve opvatting - die Gods voorzienigheid vanaf het begin vertelt, dan in een definitie op te stellen die beperkend en vervormend in de uitkomst zal blijken te zijn.¹⁰⁵ Het onderstaande gaat op deze verscheidene benaderingen in.

Schriftuurlijke voorzienigheid in contrast met filosofie

Behalve dat er sprake is van algemene voorzienigheid door God over de schepping¹⁰⁶, spreek de Schrift ook van voortdurende schepping door Gods handen volgens Fergusson.¹⁰⁷ Naast Augustines erkent ook Bavinck wat Fergusson stelt. Schepping en voorzienigheid zijn één daad met verschillende redenen.¹⁰⁸ Gods toespraken aan het einde van het boek Job wijzen volgens Fergusson op een grootsheid en schoonheid in de schepping. Tegelijk leren ze dat dit geen risicovrije wereld is die verstoken is van lijden en ongeluk. De wereld is geschapen, geordend en beperkt, maar zonder een strakke controle of onmiddellijke tussenkomst van de Schepper om uitkomsten te garanderen die de mens mogelijk verkiest. In Mat. 6:34 leert Jezus dat 'elke dag genoeg heeft aan zijn eigen kwaad'. Dit is volgens Fergusson geen advies tot wanhoop of berusting en ook geen goddelijk determinisme. De problemen die de mens overkomen moeten begrepen worden door te verwijzen naar het algemene belang van God die op ons inwerkt.¹⁰⁹ "De implicatie van deze benadering is dat de relatie tussen God en de schepping niet bestaat uit één enkele ontstaanshandeling. De wereld blijft de arena waarin het werk en de wijsheid van God zichtbaar een plaats is van Goddelijke zorg en toezicht, van kennis, heerschappij en aandacht, zelfs als deze er niet is in de vorm van microbeheer en totale controle. Schepselen krijgen tijd en ruimte en mogen onder Gods voorzienigheid leven. De schepping is zowel oorspronkelijk als continu."¹¹⁰

Er is in de profetische literatuur volgens Fergusson spanning zichtbaar tussen Goddelijke soevereiniteit en schepselachtige contingentie. Bijvoorbeeld in Jer. 18 waar God zegt 'Ik zal x doen', tenzij je je bekeert, dan zal x je overkomen. Hierin zit een element van conditionaliteit die volgens Fergusson geen grilligheid van God weerspiegelt maar iets zegt van Zijn prioriteit. De aanpassing van Gods handelen weerspiegelt de onderliggende consistentie van de intentie. In het westen is men

¹⁰¹ πρόγνωσις: Handelingen 2:23; 1 Petrus 1:2.

¹⁰² Fergusson, *Providence*, 20

¹⁰³ Fergusson in 'Providence' pagina 21 specificeert deze vormen van voorzienigheid niet, maar verwijst in een voetnoot naar Mark Elliott die stelt dat op er een reeks Hebreeuwse werkwoorden kan worden toegewezen aan het begrip voorzienigheid. Hij verwijst dan naar *The Heart of Biblical Theology: Providence Experienced* (Farnham: Ashgate, 2012), pp. 150-4.

¹⁰⁴ Fergusson, *Providence*, 21.

¹⁰⁵ Fergusson, *Providence*, 21.

¹⁰⁶ Fergusson, *Providence*, 21

¹⁰⁷ Fergusson, *Providence*, 23.

¹⁰⁸ H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek deel 2 – 6^e druk* (Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1976), 566.

¹⁰⁹ Fergusson gebruikt hier het begrip 'commonwealth of God'. Fergusson, *Providence*, 24.

¹¹⁰ Fergusson, *Providence*, 24-25.

volgens hem genegen tot een deterministische exegese van dergelijke Schriftplaatsen. Men resoneerde met filosofieën over de voorzienigheid van de (klassieke) oudheid, verbonden met de leer over de Goddelijke eigenschappen. Oogmerk daarbij was uit te sluiten dat sommige gebeurtenissen buiten Gods soevereine heerschappij liggen. Een wereld door God geschapen met onvoorziene omstandigheden is oncomfortabel voor christelijke theologie, aangezien deze gedachte verwant is met Epicurische benaderingen van toeval en willekeur. Maar stelt Fergusson, de lezing van de Schrift over de voorzienigheid in de kerkelijke theologie is ontoereikend geweest, gezien de Schriftuurlijke diversiteit die beschikbaar is. Hij doelt hier met name op de passages die getuigen van Goddelijke interactie, schepselachtige causaliteit, contingentie en eschatologisch uitstel.¹¹¹

Goddelijke relationaliteit versus antieke filosofie

De wereld is in alle opzichten niet wat deze zou moeten zijn. Elke gebeurtenis bestempelen als geweld door God, is problematisch ten opzichte van de erkenning van de gedeeltelijke verborgen en tegen-intuïtieve manieren waarmee God regeert. Er is een meer dynamische en toekomstgerichte beschrijving van de voorzienigheid nodig om de Bijbelse geschiedenis te begrijpen volgens Fergusson. De Goddelijke soevereiniteit heeft anticiperende en beloftevolle vormen aan te nemen, in tegenstelling tot een volledige en eeuwigdurende realisatie. Fergusson maakt hierbij een hermeneutische beslissing over hoe de Goddelijke voorzienigheid in de Bijbel gelezen moet worden en komt met de volgende hypothese:

“Providence in Scripture narrates an account of the God– world relationship that has general, pervasive and particular features which are characterised in covenantal terms. Although asymmetrical, this relationship between God and creatures is one of co-dependence. Even while threatened by human failure and the turbulence of natural and historical forces, the world is overruled by God’s good purposes, which are directed towards a future resolution.”¹¹²

Het voorgaande is dissonant met de Hellenistische filosofie. De noties van strijd en verzet, samen met een sterker historisch, pneumatisch en eschatologisch gevoel dat de wereld moet worden verlost en herschapen door Gods handelen, staan volgens Fergusson ver verwijderd van Plotinus' wereldbeeld. In het Bijbels getuigenis wordt het werk van Gods Geest geconfronteerd door tegenstand. De manifestaties zijn vaak verborgen, maar waarneembaar voor ‘degenen die ogen hebben om te zien’. Dit contrast met de oude wereld is zichtbaar in de brieven van Paulus. In de latere christelijke toe-eigening van de antieke filosofie paste men Stoïcijnse begrippen toe, terwijl men ook vasthield aan het belang van de Goddelijke voorzienigheid in zijn bredere kosmische omgeving. Bijbelse thema’s worden hiermee niet volledig weergegeven en zo werd de leer van de voorzienigheid in een tekortschietende positie geplaatst. Deze theologie van voorzienigheid is aan herziening toe volgens Fergusson. Hij legt hierbij de vinger bij het gebrek aan Goddelijke relationaliteit tot de schepping. In de Godsleer is onveranderlijkheid van God soms opgevat als een implicatie dat er geen echte relatie is tussen God en de wereld. Toch stelt hij dat een oppervlakkige lezing van de Schrift relaties weergeeft die worden gekenmerkt door co-afhankelijkheid en - hoe verschillend ook - relatieve autonomie van beide partijen. Deze relationaliteit is uitgedrukt in taal van het verbond.¹¹³

Voorzienigheid kleuren met Jezus’ werk

In het Nieuwe Testament is sprake van een ‘Kruisvormig’ patroon van voorzienigheid. De wereld wordt verlost door de dood van de Messias. Een boodschap die als dwaasheid klinkt voor degenen die geschoold zijn in de oude filosofie. Hoewel vaak omzeild, is deze dwaasheid een botsing met epistemologie. De vraag hierbij is wat de implicaties zijn voor het begrip van Gods heerschappij in de wereld waar Jezus de klacht uit van Psalm 22 in Zijn stervensuur. Eén conclusie kan getrokken worden volgens Fergusson, namelijk dat Gods voorzienigheid niet universeel gepresenteerd wordt. Mogelijk is dit volgens hem de fout die Calvijn maakte, door de voorzienigheid te behandelen als natuurlijke

¹¹¹ Fergusson, *Providence*, 30.

¹¹² Fergusson, *Providence*, 31.

¹¹³ Fergusson, *Providence*, 31-33.

theologie.¹¹⁴ Paulus verkondigt de God van Jezus (Gal. 4) los van de elementaire krachten. Door Jezus opstanding uit de dood zijn de gelovigen nu bevrijdt van vroegere vormen van slavernij. Hoe dit gegeven een nieuwe theorie moet vormen voor de voorzienigheid is niet helemaal duidelijk, maar volgens Fergusson moet deze leer een verwijzing bevatten naar komst, kruisiging en opstanding van Gods Zoon en de bevrijding door de Geest. Deze kern-ingredienten van het geloof geven een begrip van Goddelijke heerschappij die afwijkt van de standaard benaderingen in de oude filosofische wereld.¹¹⁵

Er ontstaat in het Nieuwe Testament een nieuw begrip van Gods vaste bedoelingen te midden van de wisselvallige geschiedenis. Een perspectief dat zonder geloof niet gezien wordt. Dit wordt onderstreept door Ef. 1:3-14, 3:1-13 en Kol. 1:15-29, waar een Goddelijk plan beschreven wordt vanaf schepping tot eschaton. Hoewel het voorgaande vaak wordt aangehaald in het kader van kosmische christologie, is de betekenis voor de voorzienigheid ook van belang volgens Fergusson. Hij erkent hier een element van een mysterie en wil de pluraliteit van Schriftuurlijke stemmen en thema's recht doen. Daarbij moet over-systematisering van metaverhalen worden vermeden. Er zijn figuratieve manieren om patronen en thema's te laten resoneren met het kruis en de opstanding, als de indicatie van Gods bedoeling met de wereld. Dit proces is reeds aanwezig in het Nieuwe Testament en wordt voortgezet in de theologische exegese van de kerk. Deze moeten worden gezien als een manier om een christelijke lezing van de Schrift over de voorzienigheid mogelijk te maken.

Voorzienigheid, geen blauwdruk maar geloofd in een gebroken wereld

Feitelijk beschouwd werkt de voorzienigheid van God soms tegen de natuur en geschiedenis in volgen Fergusson, getuigend de opstanding van Christus uit de dood. De uitstorting van de Geest luidt een nieuw tijdperk in. Noëtisch gezien is het voorzienigheidspatroon wat in de wereld doorbreekt een geloofsartikel dat door de kerk wordt geloofd in plaats van speculatieve filosofie. Generaties lang is nagelaten om religieuze en filosofische tendensen in formatie te brengen. Fergusson vraagt zich af of er voldoende gedifferentieerde sporen in de tradities van de kerk te vinden zijn.¹¹⁶

De geschapen orde is ernstig verstoord door dissonante elementen stelt Fergusson. De verleden of huidige toestand van de kosmos kan niet eenvoudig vergeleken worden met de perfecte ordening van goddelijke voorzienigheid. Gods heerschappij heeft een 'nog niet' karakter, waar ook de bede 'Uw wil geschiede' van getuigd. Deze bede is geen berusting, maar een verzoek tot herordening van de aarde, naar de orde van de hemel. De voorzienigheid kan volgens Fergusson niet worden gelijk gesteld met één enkel model van Goddelijk handelen, zoals bijvoorbeeld een wereld die gevormd wordt door rationele principes. Het kan wel deel uit maken van het verhaal, maar moet versterkt worden door universele en specifieke daden van Gods 'handen', namelijk Woord en Geest. Het erkennen van Gods voorzienigheid noemt hij juist een geloofsdaad.

Aangezien het Evangelie een belofte dimensie heeft, zal ook het bewustzijn van de voorzienigheid de volheid van een volledige visie missen zegt Fergusson. De voorzienigheid wordt ontvangen 'door een donker glas'. Als onderdeel van het geloof behoudt de voorzienigheid een onvolledig en voorlopig element. Dit moet bewaren voor de interpretatie elke gebeurtenis te ervaren als één enkele Goddelijke blauwdruk.¹¹⁷

2.4.2 Voorzienigheid als geloofsbelijdenis

In het voorgaande van deze paragraaf, beschreef Fergusson niet alleen de voorzienigheid als een Schriftuurlijk thema, maar viel ook het begrip 'natuurlijke theologie' in vergelijk daarmee. In het spreken over de aard van Zondag 10 is het goed vast te stellen dat het hier niet gaat over een soort *natuurlijke theologie*.

¹¹⁴ Fergusson, *Providence*, 37.

¹¹⁵ Fergusson, *Providence*, 38.

¹¹⁶ Fergusson, *Providence*, 39-41.

¹¹⁷ Fergusson, *Providence*, 42.

Natuurlijke theologie is te verstaan als een algemene niet-specifiek christelijke belijdenis, die reeds bij de heiden Plutarchus te vinden is. Berkouwer stelt met Barth, Koopmans en Miskotte dat de uitspraken van de Catechismus hier lijnrecht tegenover staan. Volgens hem valt niet te ontkennen dat er in de Catechismus geen sprake is van natuurlijke theologie, maar van geloofskennis.¹¹⁸ Het gaat in deze discussie ten eerste om het verwerpen van het Roomse standpunt, die de natuurlijke kenbaarheid van God voor de menselijke rede leert. Ten tweede om het afwijzen van een heidens voorzienigheidsgeloof wat meer een wijsgerige beschouwing is dan een religieus dogma, omdat het geen hulp biedt in nood en dood en altijd tussen noodlot en toeval heen en weer slingert.¹¹⁹ Volgens Berkouwer wil ook Bavinck niet weten van zelfstandige natuurlijke theologie. Het was Bavinck namelijk niet te doen om een rationele zelfstandige kennis als hij spreekt over *articulus mixtus*. Met het laatste bedoelde hij dat de gelovige ook in de natuur en de geschiedenis Gods hand kan zien, die de gelovige in Christus als Vader heeft leren kennen. Voor Bavinck is het geloof in Gods voorzienigheid dus een christelijk geloofsartikel dat gaat over geloofskennis in het licht van de Schrift. Kennis van Gods voorzienigheid als een algemene zuivere kennis die uit het redelijk denken is opgebouwd, buiten de Gods openbaring in Christus, is volgens Bavinck onmogelijk.¹²⁰ Berkouwer verwerpt samen met Bavinck (de laatste meer inhoudelijk) de *articuli mixti*, de tweeërlei openbaring, namelijk natuurlijke en bovennatuurlijke. Een ongelovig en natuurlijk hart houdt niet alleen al Gods waarheid in ongerechtigheid ten onder, maar ook de waarheid omtrent God als Schepper en Zijn voorzienigheid stelt Berkouwer.¹²¹ Kuyper die net als Bavinck de term wel gebruikt, doet dit om Gods algemene openbaring te handhaven.¹²² Berkouwer stelt dat “de ware belijdenis van Gods voorzienigheid in het Christelijk geloof verankerd is.”¹²³ De Roomse natuurtheologie, de gesecculariseerde lot-belijdenis en voorzienigheidsbeschouwing van het modernisme zijn gevaren van het natuurlijke voorzienigheidsgeloof. Het uitwissen van de grenzen tussen het natuurlijke voorzienigheidsgeloof en de christelijke voorzienigheidsbelijdenis is gevaarlijk zegt Berkouwer, omdat dit het licht van het Krusevangelie doet vervagen. Daarmee vervaagt de noodzakelijkheid van de beslissing van het geloof, want in geloof wordt gezien wat de ‘hand’ van God is en het ‘werk’ van Zijn handen betekent. Wie buiten het kruis van verzoening spreekt over ‘hand’ en ‘werk’, doelt op een andere werkelijkheid dan waarvan de kerk spreekt, en een andere ‘god’ dan van Wie de kerk belijdenis doet, aldus Berkouwer.¹²⁴

2.5 Samenvattende conclusie en discussie

In dit hoofdstuk werd zichtbaar dat het begrip ‘voorzienigheid’ of *providentia* op zichzelf genomen een buiten-bijbels begrip is. ‘Voorzienigheid’ wordt verbonden met het woord ‘voorzien’ uit Gen. 22:8, wat een gevoel van Goddelijke betrokkenheid in zich draagt wat meer toekijken, maar ook ‘erin voorzien’. De begrippen ‘voorkennis’ (προγινώσκω en πρόγνωσις) en raad (βουλή) uit het Nieuwe Testament zijn te identificeren met Goddelijke voorzienigheid in de zin van een plan en strategie. Naast deze terminologische aanwijzingen kan er gesteld worden dat de voorzienigheid van God in verschillende vormen voorkomt in de Schrift. In de Schrift is de wereld een plaats waarin God spreekt, Zijn werk zichtbaar is en voortduurt (*creatio continua*).

Gods voorzienigheid in een gevallen wereld

Deze wereld blijkt in alle opzichten niet wat deze zijn moet stelde Fergusson, gezien onder andere het menselijk falen en de dreiging van natuurlijke krachten. Ursinus ziet dit niet anders als hij spreekt over het kwaad en de chaos in de wereld. Ursinus zegt dan dat het kwade niet door Gods voorzienigheid geschied, zover dat in tegenspraak is met Gods geopenbaarde en verborgen wil. Het kwaad gebeurt

¹¹⁸ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 42.

¹¹⁹ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 43-44.

¹²⁰ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 44-45.

¹²¹ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 45.

¹²² Berkouwer, *Voorzienigheid*, 49.

¹²³ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 48.

¹²⁴ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 55.

dan onder Gods toelating. Het begrip toelating komt breder aan de orde in hoofdstuk drie, maar hier zij al opgemerkt dat Ursinus een discrepantie lijkt op te merken met het oog op Gods almacht. Dat betekende bij Ursinus immers dat alle dingen gebeuren naar Gods wil, anders zouden ze niet gebeuren. In de quote waarmee hoofdstuk één begon, werd al duidelijk dat denken over het kwaad en Gods voorzienigheid tot vragen leidt. Ursinus overzag dit vraagstuk ook al. Hij maakt daarom onderscheidt tussen het 'kwaad der straf' en 'het kwaad der zonde'. Een onderscheid dat Ursinus ook gebruikt om het verschil tussen Gods geopenbaarde en verborgen wil uit te leggen in de weerlegging van de drogredenen. Het 'kwaad der straf' verbindt hij met Gods *effectieve* voorzienigheid en 'het kwaad der zonde' met Gods *permissive* voorzienigheid. Bij de laatste komt dus het begrip 'toelating' aan de orde. Dit toelaten van God is voor Ursinus geen werkeloosheid, maar onttrekking van genade en het schepsel niet brengen tot gehoorzaamheid. Hoewel God het zondige schepsel beweegt, komt het kwaad dat onder Gods toelating gebeurt op rekening van de mens. Ursinus lost dit op door verschil te maken tussen wat God *per se* doet, wat dan altijd goed is, en wat zich daar *per accidens* bijvoegt door de mens. Gods werk in- en regering van de mens – ook de zondaar – is dan goed en geen zonde, maar dit wordt pas kwaad als er zich iets tegen Gods wet *per accidens* bijvoegt. Hier dient zich aan wat de concursusleer genoemd wordt, waarin gezocht wordt, de verhouding tussen Gods handelen en menselijke zonde te doorzien.

Mogelijk is wat *per accidens* gebeurt, dat wat Ursinus bedoelt met contingente gebeurtenissen die volgens hem plaats vinden op grond van oorzaken die contingent werken. Hij erkent namelijk wel dat er contingentie en vrijheid aan de kant van de tweede oorzaak - de mens is, maar ontkent dit aan de zijde van God als eerste oorzaak. Ten opzichte van God geschiedt alles noodzakelijk volgens Zijn onveranderlijk besluit. Op dit punt zou Ursinus verklaring te interpreteren zijn als causaal deterministisch denkend, vanuit God bezien. Juist dit ontkent menselijke vrijheid stelde Berkhouwer al in hoofdstuk één. Ursinus stelt daarentegen dat onveranderlijkheid en noodzakelijkheid de vrijheid niet opheft, maar dat dwang menselijke vrijheid opheft. Hoewel Ursinus' zorgvuldig Gods bestuur van het kwaad formuleert, stelt hij toch dat alles geschied door Gods wil, en dat wel op een causale onveranderlijke manier. Juist op dit punt stelt Berkouwer dat het causaliteitsbegrip in het christelijk denken een te beslissende plaats inneemt en pleitte Fergusson voor een voorzienigheidsleer die meer recht doet aan de breedte van de getuigenissen van de Schrift. Wat Fergusson inbrengt en Ursinus niet lijkt hij te verdisconteren in zijn verklaring van Zondag 10, is het conditionele aspect van Gods voorzienigheid, wat wel telkens in de Schrift blijkt (bv. Jer. 18). Fergusson zei al, dat men in het westen genegen is tot een deterministische exegese van dergelijke Schriftplaatsen, om te kunnen resoneren met filosofieën over de voorzienigheid van de (klassieke) oudheid. Juist dat resoneren met de klassieke filosofie vond Ursinus geen bezwaar.

Voorzienigheid en het gebruik van klassieke filosofie

Laatstgenoemde brengt bij het volgende punt, de invloed van de klassieke filosofie op de voorzienigheidsleer. Ursinus is zich terdege bewust van de gevaren. De in het probleemveld genoemde deterministische, fatalistische en stoïsche opvattingen van Gods voorzienigheid, pakt Ursinus aan het begin van zijn verklaring bij de kop door diverse filosofische dwalingen af te wijzen. Hij stelt hier direct bewijs tegenover uit de Schrift en de ratio. Terwijl hij zich dus verzet tegen filosofische dwalingen vindt hij het geen probleem er gebruik van te maken, daar volgens hem de Schrift zelf ook de filosofie gebruikt. De christelijke toe-eigening van de antieke filosofie gecombineerd met het vasthouden aan het belang van de Goddelijke voorzienigheid resulteerde volgens Fergusson tot een leer van de voorzienigheid die tekort schiet in het weergeven van de Bijbelse thema's over de voorzienigheid. Wat Fergusson op dit punt inbrengt is de Goddelijke relationaliteit tot de schepping. De dynamiek van de relatie tussen God en schepping verklaart Fergusson anders dan Ursinus. Niet alleen de eigenschap van Gods onveranderlijkheid (waar Fergusson op wees) is hier een aspect dat van invloed is op het denken over relationaliteit, maar ook het thomistische causaliteitsargument van Ursinus waarin God de eerste oorzaak is, waarvan alle dingen als tweede oorzaak afhangen. Ursinus denken over Gods voorzienigheid begint in Gods eeuwige raad en onveranderlijke besluit. Het op één lijn stellen van Gods 'eeuwig plan

en voornemen' met Gods voorzienigheid betekent dat Ursinus de voorzienigheid ziet als een onveranderlijke *causa*. Fergusson pleit op dit punt voor een beschrijving van Gods heerschappij die afwijkt van de standaard benaderingen in de oude filosofische wereld. Hij spreekt zelfs van relatieve (niet gelijke) autonomie van God en mens, een relatie die gekenmerkt wordt door co-afhankelijkheid.

Dat God een plan met deze wereld heeft, is helder voor zowel Ursinus als Fergusson. Beiden wijzen in dit verband op onder andere Ef. 1:11. Ursinus stelt dat het doel van God met de schepping Zijn eer, de openbaring van Zijn eigenschappen, het heil van de mens, en vooral tot nut van de uitverkorenen is. Gods plan vanaf schepping tot eschaton krijgt volgens Fergusson in het Nieuwe Testament een nieuw begrip van Gods doel. In de leer van de voorzienigheid moeten volgens hem de kruisiging en opstanding van Jezus en het bevrijdend handelen door de Geest mee resoneren in Gods bedoeling met de wereld.

Gods wil, raad en voorkennis in relatie tot Zijn voorzienigheid

Behalve het causaliteitsdenken is er nog een ander punt wat mogelijk leidt tot deterministische of fatalistische opvattingen van de voorzienigheidsleer van Zondag 10. In de uitleg van Zondag 9 verbindt Ursinus de schepping met de woorden 'voorzienigheid' en 'raad'. Dit is van belang om Ursinus' voorzienigheidsleer te verstaan. Zondag 10 is het hart van Ursinus' voorzienigheidsleer, waarin hij verklaart 'of' er een voorzienigheid is, wat dit is, en hoe deze functioneert. Deze voorzienigheid bestaat uit twee delen volgens Ursinus, namelijk Gods raad of besluit en de uitvoering hiervan.

Hoewel Ursinus voorwetenschap (*praescientia*) en voorzienigheid (*providentia*) duidelijk wil onderscheiden, valt er toch iets opmerkelijks samen in zijn uiteenzetting. De voorwetenschap van God noemt hij Gods raad en besluit. Maar Gods raad, die hij op één lijn stelt met voorzienigheid, is niet alleen vooruit weten, maar tegelijk ook willen. De voorzienigheid Gods uit Gods raad, is eeuwig, vrij, onveranderlijk, wijs en rechtvaardig. In God is geen onwetendheid of toename van kennis, wat God onveranderlijk besloten heeft naar Zijn welhagen, voert Hij tot in eeuwigheid uit. Dat de wil en voorzienigheid van God samenvallen, is van belang voor het denken over Gods soevereiniteit en menselijke vrijheid in het licht van Zondag 10. Volgens Ursinus kan namelijk geen schepsel iets doen buiten Gods voorzienigheid.

Ursinus maakt duidelijk onderscheidt tussen de algemene voorzienigheid (*providentia generalis*) en bijzondere voorzienigheid (*providentia specialis*). Door algemene voorzienigheid regeert en onderhoudt God alle dingen. Dit sluit aan bij de formulering van Zondag 10 en is ook de focus van dit onderzoek. Door de bijzondere voorzienigheid, die in principe bij hem gelijk is aan de *praedestinatio Dei*, werkt God de zaligheid van de uitverkorenen. Dit laatste valt buiten dit onderzoek. Het lastige is dat Ursinus later in zijn verklaring op dit begrip terug komt en breder op Gods voorzienigheid ingaat. Daar stelt hij dat de *providentia specialis* zowel alle redelijke schepselen als de uitverkorenen betreft. Het onderscheid dat Calvijn in deze wel maakte, zou verhelderend zijn geweest, namelijk de *providentia specialis* met betrekking tot alle redelijke schepselen en *providentia specialissima* met betrekking tot de uitverkorenen.

Wel onderscheid Ursinus binnen de *providentia specialis* drie categorieën gebeurtenissen, namelijk toevallige, contingente en noodzakelijke gebeurtenissen. Zijn visie op het vermogen van de wil van de gevallen mens met een verdorven natuur komt op dit punt niet duidelijk aan de orde. Een aanwijzing hier is Ursinus' visie op de praktijk, waarin blijkt dat het goede beloond en het kwade gestraft wordt. Er moet volgens hem geconcludeerd worden dat beide het goede en kwade, niet noodzakelijk maar contingent geschieden. Een zondaar is volgens Ursinus nooit te verontschuldigen, al kan deze zijn gebrek niet vermijden of afleggen. Een andere aanwijzing voor de vrijheid, maar meer richting de verantwoordelijkheid van de mens, is Ursinus' standpunt om onder Gods voorzienigheid de inzet van bepaalde middelen door schepselen niet uit te sluiten maar juist te handhaven.

Gods bestaan en eigenschappen

Het bewijs dat God bestaat is voor Ursinus een argument voor Gods voorzienigheid en Gods voorzienigheid bewijst Gods bestaan. Hiernaast leidt hij de voorzienigheid af uit Gods eigenschappen. De eigenschappen die hij noemt zijn van belang voor dit onderzoek, daar in het volgende hoofdstuk ingegaan wordt op de vraag wat het betekent dat God soeverein is. De belangrijke eigenschappen in

het formuleren van Gods voorzienigheid zijn (zoals zal blijken in hoofdstuk drie) Gods almacht en voorkennis. Wat God wil en doet is in overeenstemming met onder andere Zijn eigenschappen, zoals Zijn wijsheid, rechtvaardigheid en goedheid. Een belangrijk notie zoals zal blijken in hoofdstuk drie. Ursinus komt aan het slot van zijn verklaring van Zondag 10 hier op terug en stelt dat wanneer schepping en voorzienigheid ontkend wordt, Gods eigenschappen ook ontkend worden.

Schriftuurlijke voorzienigheid beleden in geloof

Geloven in God als 'de Schepper van hemel en aarde' betekent voor Ursinus ook geloven in Gods voorzienigheid. Hiermee geeft Ursinus een belangrijk geloofskader aan Zondag 10 dat overeenstemt met bijvoorbeeld Bavinck en Berkouwer die Zondag 10 zien als een belijdenis die in het christelijk geloof verankerd is. Gods Vaderlijke zorg over de schepping en voorzienige onderhouding hiervan, wordt als in een 'keten' beleden in HC Zondag 1, 9 en 10. De voorzienigheid is volgens Ursinus het fundament van de hele religie.

Het geloof in Gods voorzienigheid komt niet overeen met een 'natuurlijk voorzienigheidsgeloof' in welke vorm dan ook. Daarin wordt gemist wat alleen in geloof gezien wordt, namelijk het werk van Gods handen. Het natuurlijke voorzienigheidsgeloof, zoals de Roomse natuurtheologie, de geseclariseerde lot-belijdenis en voorzienigheidsbeschouwing van het modernisme, mogen niet vermengd worden met het christelijke geloven in Gods voorzienigheid. Het voorzienigheidspatroon dat in de wereld doorbreekt is volgens Fergusson een geloofsartikel dat door de kerk wordt geloofd en geen speculatieve filosofie. Generaties lang is volgens hem nagelaten om religieuze en filosofische tendensen in formatie te brengen. Het nalaten hiervan leek ook zichtbaar in de verklaring van Zondag 10 door Ursinus. Fergusson stelde dat de voorzienigheid niet gelijk gesteld kan worden met één enkel model van Goddelijk handelen, zoals een wereld die gevormd is door rationele principes. Hoewel Ursinus Gods voorzienigheid in geloof belijdt en de voorzienigheid vanuit de Schrift opbouwt, lijkt hij toch een rationeel model van schepping van voorzienigheid te hanteren, gezien zijn grote ruimte voor ratio en filosofie. Fergusson stelde dat Gods regering een 'nog niet' karakter heeft. De voorzienigheid van God zou deel moeten uitmaken van een verhaal van de universele en specifieke daden van Gods 'handen', namelijk Woord en Geest. Gods voorzienigheid heeft een voorlopig element wat moet bewaren voor de interpretatie elke gebeurtenis te ervaren als één enkele Goddelijke blauwdruk.

Samengevat

De vraag naar de verhouding van Gods soevereiniteit en menselijke vrijheid is al tussen de regels door te lezen in de uiteenzetting van Ursinus. Zijn verklaring van Zondag 10 raakt de onderwerpen van dit onderzoek reeds aan. Dit in ten eerste Gods soevereiniteit, hoewel niet zo door Ursinus genoemd. Wel noemt hij die eigenschappen die betrekking hebben op soevereiniteit, namelijk Gods wil, almacht en voorkennis die in harmonie zijn met Gods andere deugden. In zijn spreken hierover komen ook de aanliggende onderwerpen aan de orde, namelijk Gods regering en de verhouding tot het kwade, die tot uiting komt in wat ook wel de concursus-leer heet. Ook de onderwerpen contingentie en vrijheid worden door hem reeds genoemd. Voorgaande zal besproken worden in hoofdstuk drie en vier. In het vierde hoofdstuk komt dan ook aan de orde wat Ursinus ook heeft aangeraakt, namelijk de menselijke verantwoordelijkheid voor zijn daden onder Gods voorzienigheid.

Voorzichtig concludeer ik dat, ondanks Ursinus zorgvuldige onderscheidt tussen Gods wil en toelating door gebeurtenissen te onderscheiden in daden *per se* en *per accidens*, ondanks zijn erkenning van contingentie aan de zijde van het schepsel, hij toch niet vrij is van de klassieke filosofie in de verwoording van zijn voorzienigheidsleer, gezien zijn gebruikte terminologie en geuite denkwijzen. Ursinus lijkt de veelstemmigheid van Gods voorzienigheid in de Schrift geen recht te doen, wat mogelijk komt door een over-systematisering van de voorzienigheidsleer onder invloed van de klassieke filosofie. Deze over-systematisering onder invloed van de klassieke filosofie kan op zijn beurt een aanleiding geweest zijn voor deterministische en fatalistische interpretaties van de verklaring van Zondag 10. De versmelting van Gods voorkennis en wil, het causale denken wat hieruit voortvloeit en zijn interpretatie van Gods almacht in verhouding tot contingentie, zijn punten in Ursinus' voorzienigheidleer die in het kader van dit onderzoek om aandacht vragen.

Hoofdstuk 3 - Gods soevereiniteit

“Ons werken begrenst het handelen Gods niet. Zo gauw men echter dit handelen Gods gaat schematiseren vanuit de causaliteit, tast men onmiddellijk in de duisternis en scheidt een problematiek in de zondeleer die onoplosbaar is. (...) En de grondfout van dit denken is, dat met te kort gedaan heeft aan de onvergelykelijkheid van het handelen Gods, die men wel theoretisch erkende, maar in de praktijk van het denken weer losliet.”¹²⁵

3.1 Inleiding

In het voorgaande hoofdstuk is Ursinus' onderbouwing van de voorzienigheidsleer uiteengezet. In dit hoofdstuk staat de tweede deelvraag centraal, namelijk de betekenis van Gods soevereiniteit. Wat om aandacht vraagt, is een reflectie op die componenten van Ursinus' voorzienigheidsleer die betrekking hebben op Gods Zijn, weten en handelen. Ursinus stelde dat de voorzienigheid van God, uit Gods raad, eeuwig, vrij, onveranderlijk, wijs en rechtvaardig is. Wat God onveranderlijk besloten heeft naar Zijn welhagen, voert Hij tot in eeuwigheid uit. God weet alles van tevoren op basis van onveranderlijke oorzaak, wat volgens Ursinus Zijn eeuwige raad en onveranderlijke besluit is. God is almachtig stelt Ursinus en dus is alles wat gebeurt door de almachtige wil van God (met uitzondering van het kwaad), anders zou dit niet gebeuren. Kortom, Ursinus onderbouwt Gods voorzienigheid met Gods wil, de Goddelijke eigenschappen almacht en alwetendheid, Gods onveranderlijke eeuwige voorwetenschap, Zijn eeuwige raad en onveranderlijk besluit.

De formulering 'eeuwige raad en onveranderlijk besluit' vraagt in deze om aandacht in de eerste paragraaf. Ursinus' leer van de voorzienigheid staat in nauw verband tot zijn leer over de predestinatie.¹²⁶ Sinds Aquino werd de leer van de voorbeschikking ook door Ursinus beschouwd als een onderdeel van de voorzienigheidsleer stelt Den Hartogh. Onder de *providentia generalis* vallen alle dingen bij Ursinus.¹²⁷ Op Gods wilsbesluit in voorzienigheid en verkiezing, in verhouding tot Zijn schepping wordt gereflecteerd met andere theologen in de eerste paragraaf, waarna Gods wil ook in relatie met Zijn andere deugen wordt besproken.

In de voorzienigheidsleer van Ursinus is Gods almacht een belangrijke bouwsteen. Als God iets wil of niet wil, gebeurt dat ook noodzakelijk of juist niet volgens Ursinus. Wat er gebeurt vindt plaats door de wil van de almachtige God, en bijgevolg door Gods voorzienigheid. Hoe Gods almacht als zichtbaar in schepping zich verhoudt tot Zijn wezen komt aan de orde in de tweede paragraaf. In de bespreking hiervan zal blijken dat er een meer verfijnde manier van spreken mogelijk is over Gods almacht als verbonden met Zijn wil, dan Ursinus doet in zijn verklaring van Zondag 10.

Voor Ursinus is Gods alwetendheid en voorkennis een volgende belangrijk bouwsteen van zijn voorzienigheidsleer. Ursinus noemt Gods voorkennis eeuwige onveranderlijke voorwetenschap. Deze voorwetenschap is dan Gods raad en besluit. Maar Gods raad, die Ursinus op één lijn stelt met voorzienigheid, is niet alleen vooruit weten, maar tegelijk ook willen bij Ursinus. Dat de wil en voorzienigheid van God samenvallen, is van belang voor het denken over Gods soevereiniteit ten opzichte van de mens. In deze paragraaf wordt dit punt besproken in het licht van de gereformeerde scholastiek, die zoals zal blijken, een meer gedifferentieerd en onderscheiden spreken biedt over Gods weten en willen.

Vervolgens komen de onderscheidingen in Gods wil aan de orde, met het oog op de ook bij Ursinus bekende en naar het lijkt prangende vraag, hoe Gods wil en bestuur zich verhoudt ten opzichte van het kwaad. In de uiteenzetting van het voorgaande komt het begrip 'toelating' aan de orde. Dit laatste hangt weer samen met het filosofische causaliteitsdenken, waaraan de laatste paragraaf gewijd is in relatie tot de concursus-leer. Daarin zal een beweging gemaakt worden van causaliteitsdenken waarvan Ursinus naar blijkt niet vreemd was, naar Schriftuurlijk denken over God als eerste *causa* van alle dingen. Tenslotte zullen de uitkomsten samenvattend geconcludeerd en bediscussieerd worden.

¹²⁵ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 185-186.

¹²⁶ Ursinus wijkt af van de traditie door de predestinatie niet in het kader van de Godsleer of verlossingsleer behandelen, maar in tegenstelling hiervan behandelt Ursinus dit in het kader van de *ecclesiologie*. Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 291.

¹²⁷ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 290.

3.2 Gods eeuwige wilsbesluit en Zijn deugden

Bavinck behandelt Gods soevereiniteit in het kader van de mededeelbare eigenschappen van God. Hij beschrijft daar de eigenschappen of deugden die eigen aan Zijn God als Soeverein. "God is de Schepper, en dus de Eigenaar, Bezitter, Heer van Alles; niets bestaat of bezit iets buiten Hem; Hij alleen heeft absolute zeggenschap; Zijn wil beslist altijd en over alles."¹²⁸ De soevereine wil van God is "de laatste oorzaak aller dingen, van hun zijn en hun zo-zijn. Daaruit wordt alles afgeleid, de schepping en onderhouding, de regering (...), ons leven en lot, zelfs de kleinste en nietigste dingen".¹²⁹ Hij vervolgt te betogen dat in de Christelijke theologie de wil van God gehuldigd is als laatste oorzaak van alles wat bestaat en als het einde van alle tegenspraak. Over Gods wil die betrekking heeft op de schepselen spreekt de Schrift zo absoluut mogelijk zegt Bavinck. God doet wat hem behaagd zonder verantwoording schuldig te zijn. Tegen Gods vrije beschikking heeft de mens ook niets in te brengen. Gods wil die schepselen tot object heeft, wordt telkens 'vrij' (*libera*) genoemd. Met Augustinus zegt Bavinck dat Gods wil de diepste grond van alle dingen is.¹³⁰

Ook Van Genderen en Velema verbinden Gods welbehagen met Gods vrije en soevereine besluit. De Nieuwtestamentische woorden hiervoor zijn naast welhagen, raad, wil en voornemen. Het woord 'voornemen' heeft vooral vanuit Ef. 3:11 theologische betekenis, namelijk eeuwig voornemen. Daarin is geen menselijk wikken en wegen, maar Gods raad is eeuwig, vrijmachtig, wijs, onveranderlijk en krachtdadig. God is in Zijn beslissingen soeverein omdat Hij God is. Gods besluit moet niet worden begrepen als een gemaakt bestek wat uitgevoerd staat te worden, maar God besluit Zijn eeuwige besluit nog elk ogenblik en gedurig.¹³¹ Van den Brink en van der Kooi zeggen dat het bestaan van de wereld of schepping Gods keuze is. De kosmos zou er niet geweest zijn zonder het wilsbesluit van de Drie-enige God.¹³² De leer van de schepping is volgens hen niet los te denken van Gods onderhouding ervan, wat weer deel uit maakt van de voorzienigheidsleer.¹³³ Hoewel de schepping terug gaat op Gods wilsbesluit is het geen verlengstuk van God, of een vorm van goddelijke zelfverwerkelijking, maar een echt 'tegenover'. God schiep uit liefde, uit de wil dat de mens er zou zijn en zou delen in het bestaan met Hem. God schiep dus de wereld met een zekere zelfstandigheid, en dat bestaan is door God gegund.¹³⁴ Dit is een belangrijke aanvulling van Van den Brink en Van der Kooi in het denken over Gods besluit. In een andere context (de verkiezing) stellen ze dan ook dat als de eigenlijke beslissingen al in de eeuwigheid zijn gevallen, het moeilijk is vol te houden dat de menselijke houding tegenover God en Zijn heil er nog werkelijk toe doet. Ontsch gesproken, spreken zij dan ook liever van verkiezing die de geschiedenis omvat in plaats van daaraan vooraf gaat. Net als de eeuwigheid onze tijd omvat.¹³⁵

Ook A. Huijgen brengt in zijn bespreking van de DL nuancering aan in het tijd-eeuwigheidsdenken wat behulpzaam is in deze. Als het in de DL gaat over Gods besluit, dan ligt het gevaar van strikte logica en determinisme dichtbij. Gods eeuwigheid en predestinatie heeft iets in zich van causaliteit en opvolging in eeuwigheid en tijd zegt Huijgen. Zijn aanbeveling is aandacht te geven aan het eschatologische aspect dat accent legt op waartoe God roept. Gods eeuwige besluiten worden vanuit de mens gezien op het allerlaatste moment gemaakt. Dit geeft ruimte aan Gods liefde en genadig Zijn in de tijd.¹³⁶ Van Eck heeft ook het eeuwigheidsaspect van de DL doordacht en stelt:

"Eeuwigheid is een beweging, werkzaamheid. Het is de bron waaruit de dingen in de tijd 'voortkomen'. De eeuwigheid 'opent zich' in wat in de tijd geschiedt. Ook de uitdrukking 'eeuwigheid' kan men alleen vanuit deze beweging verstaan. Gods eeuwige besluiten zijn steeds op werkzaamheid in de tijd gericht. Dat is de visie die de Leerregels vertolken: In alle dingen die gebeuren trilt het geheim van de eeuwigheid."¹³⁷

¹²⁸ Bavinck, *Dogmatiek deel 2*, 198.

¹²⁹ Idem.

¹³⁰ Bavinck, *Dogmatiek deel 2*, 202-203.

¹³¹ J. van Genderen en W.H. Velema, *Beknopte gereformeerde dogmatiek* (Kampen: Kok, 1992), 187-189.

¹³² Van den Brink en Van der Kooi, *Dogmatiek*, 193.

¹³³ Van den Brink en Van der Kooi, *Dogmatiek*, 194.

¹³⁴ Van den Brink en Van der Kooi, *Dogmatiek*, 195.

¹³⁵ Van den Brink en Van der Kooi, *Dogmatiek*, 629-630.

¹³⁶ Arnold Huijgen, "The Theology of the Canons of Dort: A Reassessment after Four Hundred Years", in *Unio cum Christo* (Philadelphia: Westminster Theological Seminary 2018), 123-124.

¹³⁷ J. van Eck, *En toch beweegt Hij* (Franeker: Uitgeverij van Wijnen, 1997), 88.

God kiest naar het vrije welbehagen van Zijn wil stelt Van Eck. Deze liefde van God is vrij, maar de vrijheid is geen willekeur. Gods voornemen is 'onveranderlijk', maar hierbij moet niet gedacht worden aan een bewegingloze bovenwereld, maar aan Gods trouw, Zijn eeuwige liefde tot de uitverkorenen die vrij is, terwijl haar beweging ongebroken is.¹³⁸

Gods wil in samenhang met Zijn deugden

De voorgaande formulering over eeuwigheid en tijd nuanceert niet alleen Ursinus' spreken over Gods besluit, maar zet het ook in het kader van Gods 'deugd' -de liefde- en Zijn doel met de schepping. Ursinus verbindt Gods voorzienigheid ook met andere deugden van God. Het doel van Gods voorzienige bestuur, vanaf het begin van de wereld tot in eeuwigheid is Gods eer en roem van Zijn rechtvaardigheid, almacht, wijsheid en goedheid. Het voorgaande is belangrijk omdat anders Gods wil of doel los raakt van Zijn andere deugden.

Bavinck wijst in deze op het nominalistische denken, waar de wil van God geheel los gemaakt is van Zijn wezen en deugden. Dan bestaat Gods wil in niets anders dan in formele willekeur. God handelt niet willekeurig en toevallig, maar met de hoogste wijsheid. De theologie die altijd de wil van God vooropstelt, heeft steeds gezocht naar motieven voor die wil. Daarin verzette men zich tegen absolute willekeur, omdat het karakter van de middelen door de aard van het einddoel bepaald is.¹³⁹ Evenzo wijst Bavinck het realisme af dat probeert om de wereld te begrijpen als één harmonisch geheel, waarin niets toevallig is. In de theologie is men streng gebonden aan feiten en getuigenissen die God in de natuur en Schrift geeft, door deze onverminkt en onverzwakt te laten staan. Gods wil spreekt zich uit in de feiten. Ook al zijn deze onverklaarbaar, toch is dit voor de theologie het einde van alle redenering, want Gods wil berust in Zijn soevereiniteit. Dus laat de theologie zich niet verleiden door het pantheïsme dat de wereld noodzakelijk maakt, noch het deïsme dat de wereld een product van toeval maakt, maar houdt zij tegen pantheïsme en deïsme staande dat de wereld een daad is van Gods vrije soevereine wil waarvoor God Zijn wijze goede redenen heeft gehad. Voor de mens is iets goed alleen omdat God het wil en God zelf kan nooit iets willen dan omdat het op zichzelf of om een andere reden goed is.¹⁴⁰ Het laatste van Bavinck sluit weer prachtig aan bij Ursinus die zei dat God het hoogste goed (*summum bonum*) is, die Zichzelf mee wil delen aan de geschapen werkelijkheid, door de onderhouding, bewaring en regering ervan.

Ten slotte het woordje 'onveranderlijk' dat bij Ursinus aan Gods besluit is verbonden. Mogelijk is deze toevoeging met oog op Gods onveranderlijkheid als eigenschap. Gods eeuwige Zijn is volgens Barrett namelijk de sleutel van Zijn onveranderlijkheid, maar ook andersom, Zijn onveranderlijkheid als sleutel van Gods eeuwige Zijn. Evenzo zegt Gods onveranderlijkheid volgens hem dat God almachtig is. God is eeuwig onveranderlijk almachtig zonder dat daar er toename in macht mogelijk is.¹⁴¹ Allen die wat voor verandering in God ook voorstaan, of dit nu Gods Zijn, wetenschap of wil is, doen volgens Bavinck af aan de andere eigenschappen van God.¹⁴² Dit brengt bij het volgende aspect waarmee Ursinus Gods voorzienigheid onderbouwt, namelijk Zijn almacht.

¹³⁸ Van Eck, *Toch beweegt Hij*, 91.

¹³⁹ Bavinck, *Dogmatiek deel 2*, 206-208.

¹⁴⁰ Bavinck, *Dogmatiek deel 2*, 208-209.

¹⁴¹ M. Barrett, *None Greater: The Undomesticated Attributes of God* (Michigan: Baker Books, 2019), 100.

Vos zegt dat Gods onveranderlijkheid in de klassieke theologie vanzelfsprekend is, maar vandaag aangevochten wordt. De hedendaagse historische-functionele benadering bots met de klassieke metafysische denkwijze. Het denken in sociologische en psychologische categorieën lijkt moeilijk verbonden te kunnen worden met de klassieke Godsleer. Hiernaast is het de vraag of de relationele geloofsstructuur van de Schriftuurlijke openbaring met de taal van de onveranderlijkheid te rijmen is. Vragen de Schriftuurlijke gegevens niet om de Godsleer te zuiveren van Griekse en statische invloeden? Zouden Gods eigenschappen in plaats van noodzakelijk niet contingent en veranderlijk kunnen zijn? Gedurende de dogmengeschiedenis heeft men in de stellingname dat er in het godsbeeld geen verandering mogelijk volhard. Bij alle eigenschappen van God was de eigenschap 'veranderlijkheid' taboe. G. van den Brink en M. Sarot (red), *Hoe is uw Naam?, Opstellen over de eigenschappen van God* (Kampen, Uitgeverij Kok, 1995), 54-55.

¹⁴² Bavinck in Barrett, *None Greater*, 103.

3.3 Gods almacht en Zijn wezen

In het voorgaande kwam Gods wil in relatie tot de eigenschap ‘almacht’ voorbij. Zondag 9 belijdt dat het ‘geloof in God de Vader, de Almachtige’, geloven is in onderhouding en regering van de schepping door ‘Vaders eeuwige raad en voorzienigheid’. Nu stelde Ursinus dat wat er noodzakelijk gebeurt, plaats vindt door de wil van de almachtige God, en bijgevolg door Gods voorzienigheid. Den Hartogh merkte hier in het vorige hoofdstuk al bij op, dat net als bij Augustinus, de voorzienigheid niets anders is dan het klassieke *fatum*, vermeerderd met de *voluntas Dei*.

3.3.1 Onderscheidingen in Gods almacht

Anselmus stelt volgens G. van den Brink dat Gods handelen noodzakelijkerwijs in overeenstemming is met de bestaande orde, een orde die dus samenvalt met Gods wil. Maar zegt Van den Brink, God heeft ook een ‘absolute macht’ los van de door Hem in gestelde orde, Hij valt niet met de orde samen. Gods macht in de praktijk is geen volstreekte willekeur, maar God realiseert Zijn macht, hoe onbeperkt die ook is, alleen op een manier die overeenstemt met de door Hem gewilde orde, dat is door Gods *potentia ordinata*. Dit zorgt voor een beschrijving van Gods macht die niet op gespannen voet staat met Zijn trouw en rechtvaardigheid. Aquino maakte dit onderscheid na Anselmus door Gods *potentia absoluta* te verbinden aan Gods macht los van Zijn wil, en God *potentia ordinata* met Gods macht zoals Hij besloten heeft te realiseren in de door Hem gewilde orde.¹⁴³

Hiernaast maakt Rutherford een verhelderend en duidelijk onderscheid tussen Gods soevereiniteit en Zijn almacht en stelt dat deze verschillend zijn. Hij zegt dat Gods almacht noodzakelijk is en voorafgaat aan elke wilsdaad, en dat Gods soevereiniteit de uitvoerende macht van Hem benadrukt. Almacht wijst volgens Rutherford op fysieke effecten, wat God *kan* doen. Bijvoorbeeld van stenen Abrahams zonen maken. Soevereiniteit is niet alleen Gods natuur die almacht veronderstelt, maar is ook wat God vrij doet zonder natuurlijke noodzaak. Gods heilige soevereine wil staat boven alle wetten die rationele wezens binden. De soevereiniteit van God is de uitvoering van Gods macht na een bepaling van Zijn wil.¹⁴⁴ Naar aanleiding van Fil. 3:21 spreekt G. van den Brink net als Rutherford over Gods almacht, als zowel het vermogen als de heerschappij, waarmee God alle dingen Zichzelf *kan* onderwerpen. God is dus tot meer in staat dan wat Hij feitelijk heeft verricht.¹⁴⁵

3.3.2 Gods almacht conform Zijn wezen

Bavinck zegt dat Gods soevereiniteit openbaar is in Zijn almacht, een eigenschap waaraan nooit getwijfeld wordt in de Schrift. Hij haalt hierbij een veelheid Schriftplaatsen en namen van God aan¹⁴⁶, die het voorgaande onderbouwen. Vervolgens onderbouwt hij Gods almacht aan de hand van Gods zichtbare daden in schepping, onderhouding en verlossing. Niets kan God weerstaan en Hij heeft de macht over alle dingen. Gods macht is de bron van alle macht en gezag, en van alle kracht en macht in de schepselen. Bavinck verwerpt in deze het nominalistische standpunt, dat naar Zijn *potentia absoluta* louter willekeurig en potentie zonder inhoud is, die niets is en alles worden kan. Dit is principieel het standpunt van allen die het primaat van de wil huldigen en is een terugkerende gedachte in zowel christendom als andere religies. Aan de andere kant zijn er (Plato, Plotinus, Abelardus en Cartesiaanse theologen) die stellen dat God alleen kan wat Hij wil. Wat God niet wil, kan Hij dus ook niet. Volgens Bavinck veroordeelt de Schrift beider standpunten. De Schrift zegt dat God aan de ene kant niet alles kan, zoals liegen en berouw hebben, en aan de andere kant dat het mogelijke zich verder uitstrekt dan het werkelijke. De christelijke theologie hield zich aan het voorgaande. Augustinus zei al dat Gods wil en macht niet van Zijn wezen onderscheiden zijn. God kan wel wat Hij wil, maar God kan niet alles willen. Dat God zichzelf niet kan verloochenen is voor Augustinus geen gebrek aan macht, maar juist almacht. Calvijn, door Rooms en beschuldigd van beperking van Gods almacht, stelt dat God wel meer

¹⁴³ Van den Brink en Sarot, *Hoe is uw Naam?*, 145-146.

¹⁴⁴ Rutherford in Robert C. Sturdy, *Freedom from Fatalism, Samuel Rutherford's (1600-1661) Doctrine of Divine Providence* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021), 184.

¹⁴⁵ Van den Brink en Sarot, *Hoe is uw Naam?*, 141.

¹⁴⁶ Zie Bavinck, *Dogmatiek deel 2*, 210-215.

kan doen dan Hij deed, maar hij bestreed een *potentia absoluta* die los staat van Gods wezen en deugden.¹⁴⁷ Evenzo zeggen Van den Brink en Van der Kooi dat er niet ongedifferentieerd over Gods almacht gesproken kan worden, als een niet uit de Bijbel afgelezen begrip van almacht, waarbij God tot alles in staat zou zijn. Zij pleiten ervoor een hoogheidseigenschap als almacht te doordenken als een kwalificatie van Gods toewending.¹⁴⁸ Gods almacht is in de Schrift dus altijd nauw betrokken op Zijn daden in heilsgeschiedenis zegt Van den Brink. Gods almacht is dan niet een zomaar ‘alles kunnen’, maar een ‘gevulde’ macht, die het vermogen is om Zijn bedoelingen te realiseren.¹⁴⁹ In de Schrift is Gods almacht geen uitvergroete menselijke macht, maar een macht die geheel bepaald en gevuld is door Zijn wezen.¹⁵⁰

3.3.3 Wilsbesluit en almacht

In het voorgaande is Gods eeuwige wilsbesluit en de diversiteit van Gods almacht besproken in het kader van Gods zijn en deugden. Nu stelde Ursinus dat als God iets wil, dat ook noodzakelijk gebeurt. Het onderstaande gaat in hoe Gods noodzakelijke wil, onderscheiden van Zijn vrije wil, zich verhoudt tot Zijn almacht.

Vos wijst in deze op Voetius, die een onderscheid in Gods wil maakt. Voetius onderscheidt de noodzakelijke wil (*voluntas necessaria*) van de contingente en vrije wil van God. (*voluntas contingens et libera*). De eerstgenoemde werkt naar binnen (*opera ad intra*) en de laatstgenoemde naar buiten (*opera ad extra*). De noodzakelijke wil is daarbij intrinsiek gebonden aan Gods onbepaalde kennis. Het bereik van de Goddelijke kennis is groter dan wat God eigenlijk wil. Het is de wil, die wil of niet wil, wat Hij weet.¹⁵¹ Vos citeert hierbij de interpretatie van Van Rijssen:

“God wil sommige dingen *noodzakelijk*, andere *vrijelijk*. Hij wil zichzelf noodzakelijkerwijs, want Hij is het einddoel en het hoogste goed, wat Hij niet kan niet-willen en niet niet-liefhebben, want Hij kan niet willen dat Zijn eigen glorie er niet is, noch dat Hij zichzelf verloochent. Maar de andere dingen wil Hij vrijelijk, omdat niets dat geschapen is, noodzakelijk is ten opzichte van God, maar *contingent*, omdat Hij zonder ze had gekund, wil Hij ze zo dat het had gekund dat Hij ze niet heeft gewild.”¹⁵²

Vos verbindt dit aan Gods macht waarin het onderscheidt andermaal terug komt in termen van absolute macht (*potentia absoluta*) en de geactualiseerde macht (*potentia actualis*). De al eerder genoemde *potentia ordinata* komt overeen¹⁵³ met de door Vos genoemde *potentia actualis*. Ook Vos stelt in deze dat (zoals reeds betoogd) de *potentia absoluta* zich richt op alles wat God kan doen in relatie tot Zijn wezen. Omdat God alles kan doen wat mogelijk is, is dat te abstraheren tot Zijn werkelijke wil. De *potentia actualis* (of *ordinata*) is dan wat God doet.¹⁵⁴ Rutherford gebruikt dezelfde Latijnse begrippen van Gods macht om het contingente van de geschapen wereldorde te onderstrepen en zo een bolwerk te bieden tegen fatalistische weergaven van de werkelijkheid. Volgens hem onderstreept de fundamentele contingentie van de schepping juist Gods soevereiniteit als bepaling van Zijn wil. Omdat God soeverein is in Zijn macht, had Hij ook een andere reeks mogelijkheden kunnen realiseren.¹⁵⁵ De door Gods almacht mogelijke gemaakte standen van zaken zijn enorm en ontelbaar volgens Rutherford. Elke mogelijke stand van zaken is ook voorwaardelijk toekomstig, waarbij de toekomst van de stand van zaken afhankelijk is van een vrije bepaling van de Goddelijke wil onder invloed van Gods macht. Gegrond in Gods almacht, zijn zowel het mogelijke als het contingente

¹⁴⁷ Bavinck, *Dogmatiek deel 2*, 215-218.

¹⁴⁸ Van den Brink en Van der Kooi, *Dogmatiek*, 143-144.

¹⁴⁹ Van den Brink en Sarot, *Hoe is uw Naam?*, 142.

¹⁵⁰ Van den Brink en Sarot, *Hoe is uw Naam?*, 143.

¹⁵¹ Antonie Vos, “Reformed Orthodoxy in the Netherlands”, in Herman J. Selderhuis (ed.), *A Companion to Reformed Orthodoxy*. (Leiden: Brill, 2013), 150-151.

¹⁵² Van Rijssen in Vos, “Reformed Orthodoxy”, 151.

¹⁵³ Te Velde stelt de *potentia ordinata* als synoniem op één lijn met *potentia actualis* in zijn proefschrift. Roelf Theodoor te Velde, *ACADEMISCH PROEFSCHRIFT: Paths Beyond Tracing Out* (Delft, Uitgeverij Eburon, 2010), 661.

¹⁵⁴ Vos, “Reformed Orthodoxy”, 154.

¹⁵⁵ Rutherford in Sturdy, *Freedom*, 184-185.

voorafgaand aan de Goddelijke wil, dus hun mogelijkheid en contingentie zijn beide maximaal noodzakelijk stelt Rutherford.¹⁵⁶

3.4 Gods alwetendheid

Zoals in hoofdstuk twee is aangegeven, is voor Ursinus niet alleen Gods voorzienigheid en raad samenvallend, maar ook Gods voorwetenschap of voorkennis en wil vallen samen. Voorkennis is hier niet alleen vooruitzien, maar voorkennis en voorzorg vallen ook samen. In de bespreking van Gods voorkennis, zijn de door Ursinus genoemde kenmerken ‘eeuwig’ en ‘onveranderlijk’ van belang. Hij verklaart bij deze kenmerken dat God alle dingen van eeuwigheid weet en onveranderlijk besloten heeft, waarom God wil en doet wat Hij besloten heeft tot in eeuwigheid. De voorwetenschap is niet afhankelijk van bewegingen van mensen, ook niet van mogelijke noodzaak, toeval of contingentie, maar alleen van Gods vrije raad en besluit. Met het oog op verschillende oorzaken van een gebeurtenis kan volgens Ursinus gezegd worden, dat één en dezelfde gebeurtenis noodzakelijk en contingent is. Noodzakelijk bij God als *prima causa* en contingent voor de mens als *secunda causa*. Bij God is namelijk niets toevallig of contingent zegt Ursinus. Hij tekent hierbij aan, dat onveranderlijkheid en noodzakelijkheid de vrijheid niet opheft. Vrijheid wordt niet weggenomen door onveranderlijkheid, maar door dwang.

Volgens Den Hartogh kwam eind de 14^e en begin de 15^e eeuw dit filosofische en speculatieve probleem over de verhouding van noodzakelijkheid en contingentie aan de orde. Luther, Zwingli, Bullinger en Melancton stellen dit onderwerp nergens systematisch aan de orde. Ook Calvijn is hier summier over. Alleen in de bespreking van de vrije wil, maakt hij er een paar opmerkingen over. Vermigli, de leraar van Ursinus, besteedt hier wel aandacht aan in zijn commentaar op 1 Samuël. Vermigli en Ursinus stemmen overeen met elkaar, wanneer zij het begrip contingentie behandelen. Maar daarbij wordt niet ingegaan op de vraag, of en zo ja, hoe God de *futura contingentia* kan kennen. Zij benaderen dit vraagstuk vanuit praktisch oogpunt. God heeft de zorg voor toekomstige dingen op Zich genomen en in het kader van Zijn macht en raad geplaatst. Als de voorzienigheid van God zo zeker is, is er dan wel sprake van enigerlei contingentie? In het antwoord op deze vraag wordt er onderscheid gemaakt tussen de onveranderlijke *neccessitas simplex* en de veranderlijke *neccessitas consequentiae*. De eerste heeft oorzaak in Gods onveranderlijke natuur en is van toepassing op de *prima causa*, de tweede heeft oorzaak in Gods voorzienigheid en is van toepassing op de *causa secundae*. Noodzakelijk is hier datgene wat zich niet anders kan gedragen en contingent is datgene wat is of gebeurt, maar ook wat anders had kunnen zijn of gebeuren, aldus Ursinus.¹⁵⁷

3.4.1 Noodzakelijkheid en contingentie

Het christendom is volgens Van Asselt vanaf het begin geconfronteerd met de noodzakelijkheidsfilosofie en zijn overdracht daarvan in de oude Griekse filosofie, zoals Stoïcisme en Neoplatonisme. Na Parmenides, de ‘grondlegger’ van de logica als filosofische discipline, bracht Aristoteles met zijn ‘diachrone contingentie’ verandering. In zijn filosofisch concept is er ruimte voor contingentie en verandering in temporele zin.¹⁵⁸ De antiek-filosofische theorie van Goddelijke onveranderlijkheid is volgens Vos net als de scholastieke leer hierover, in het algemeen deterministisch van aard. Hoewel de ontologische intentie van het thomisme en de scholastiek niet deterministisch is, doet het noodzakelijkheidsdenken zich toch gelden omdat het conceptuele apparaat zich niet fundamenteel heeft bevrijd van de antiek-filosofische logica.¹⁵⁹ Het is de vraag in hoeverre dit conceptuele apparaat invloed had op Ursinus’ voorzienigheidsleer. De redenering dat bijvoorbeeld het gebed zinloos is als Gods raad, wil en voorzienigheid onveranderlijk is, heeft Ursinus weerlegd. Hij doet dit volgens Den Hartogh door te stellen dat Gods raad en wil in zichzelf onveranderlijk is, maar dat God die raad op

¹⁵⁶ Rutherford in Sturdy, *Freedom*, 192.

¹⁵⁷ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 97-98.

¹⁵⁸ Willem J. van Asselt, and others, *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology* (Grand Rapids: Baker, 2010), 40.

¹⁵⁹ Vos in Van den Brink en Sarot, *Hoe is uw Naam?*, 66-67.

verschillende manieren, dat is veranderlijk, ten uitvoer kan brengen. Deze uitspraak komt volgens Den Hartogh overeen met het thomistische adagium 'Gods wil verandert niet, maar Hij wil de verandering'. Hoewel Gods wil, raad en natuur volgens Ursinus in de Schrift onveranderlijk worden voorgesteld, dient God niet, zoals de Stoa doet, beschouwd te worden als een hardvochtige onverbiddelijk tiran.¹⁶⁰

Een radicaal alternatief werd volgens Van Asselt rond 1300 bedacht door Johannes Duns Scotus. Centraal in zijn filosofie en theologie staat het concept wat 'synchrone contingentie' genoemd wordt. Dit betekent dat er voor één moment een echt alternatief is voor de situatie die zich werkelijk voordoet. Deze filosofie zou echte keuzevrijheid vaststellen, zowel van Gods kant als van de menselijke kant.¹⁶¹

"Thomas en ockhamisme, nominalisme en neothomisme, het determinisme van Luther en Calvijn en Nederlands moderne theologie (Scholten, Opzoomer en Allard Pierson), enzovoorts, hebben gemeenschappelijk dat zij niet werken met de notie van de *synchrone contingentie*. Juist deze notie maakt echter een alternatieve formulering van Gods onveranderlijkheid expliciet onmogelijk."¹⁶²

De hedendaagse vakliteratuur beweegt zich volgens Vos tussen twee uitersten die of Gods onveranderlijkheid onderstreept en alle verandering uitsluit, of juist Gods veranderlijkheid zo benadrukken dat er voor onveranderlijkheid geen ruimte meer is. Het centrale punt in beide conceptuele kaders is telkens of veranderingsloosheid en noodzakelijkheid samenvallen. Tegenover deze twee benaderingen staat het model van Scotus die juist veranderingsloosheid en noodzakelijkheid ontkoppelt. Bij degenen die Gods onveranderlijkheid willen vasthouden 'is alles noodzakelijk', terwijl bij degenen die Gods veranderlijkheid verdedigen 'alles contingent is'. De optie van Vos is een derde, waarbij sommige standen van zaken noodzakelijk en sommige contingent zijn. Alleen deze optie doet maximaal recht aan de Bijbelse gegevens en het klassiek-theologisch spreken over God, die in Zijn onveranderlijkheid altijd bij de tijd is.¹⁶³

Volgens Vos is Scotus' theorie van synchrone contingentie van grote theologische betekenis. Hij verklaart dit als volgt:

"Zij legt namelijk de onmisbare theoretische basis voor een theologie die wil spreken over God als de in vrijheid scheppende en liefhebbende Persoon, over de schepping als de contingente werkelijkheid die rust in het scheppende handelen Gods, over de mens als een in vrijheid op Gods initiatief antwoordend schepsel. De eigen aard van God, wereld, mens en hun onderlinge relaties kan alleen begrepen worden binnen de ontologische ruimte van het contingente zijn. Wat de godsleer betreft, betekent dat, dat er ruimte komt voor contingente daden van God en voor zijn accidentele eigenschappen. De kern van de godsleer wordt uitgemaakt door Gods noodzakelijke bestaan en zijn noodzakelijke eigenschappen, maar Gods rijkdom omvat tevens een grote variëteit aan contingente handelingen en accidentele eigenschappen. Zo behoren Gods goedheid en rechtvaardigheid tot zijn noodzakelijke eigenschappen, evenals zijn alwetendheid. Het feit daarentegen dat God onveranderlijke kennis heeft van onze contingente toekomst is één van zijn accidentele eigenschappen. Juist deze accidentele eigenschappen maken het mogelijk om Gods relatie met zijn contingente schepping gedetailleerd te thematiseren."¹⁶⁴

De gereformeerden die beschuldigd werden van Stoïcijn's lot en determinisme, verwierpen de beschuldigingen volgens Van Asselt aan de hand van het zojuist genoemde filosofisch concept, ook in de strijd met de Remonstranten.¹⁶⁵ Vriend en vijand negeerden in de 20^e eeuw het onderscheid tussen noodzaak en contingentie stelt Vos. Deze 'fout' plaatst al Gods werken in de schepping op de noodzakelijkheidslijn. Gods werken moeten echter op de contingentielijn worden geplaatst, hetgeen door de traditionele wetenschap volledig over het hoofd is gezien. De klassiek gereformeerde scholastiek biedt een theologie van contingentie en individualiteit, goedheid en wil, vrijheid en genade.¹⁶⁶ Deze 'ontdekking' heeft te maken met hoe Gods voorkennis uiteengezet werd.

¹⁶⁰ Den Hartogh, *Voorzienigheid*, 98-99.

¹⁶¹ Asselt, and others, *Reformed Thought on Freedom*, 39-42.

¹⁶² Van den Brink en Sarot, *Hoe is uw Naam?*, 68.

¹⁶³ Van den Brink en Sarot, *Hoe is uw Naam?*, 72.

¹⁶⁴ A. Vos Jaczn (et al.) *Johannes Duns Scotus. Contingentie en vrijheid Lectura I 39* (Zoetermeer, Uitgeverij Meinema, 1992), 36

¹⁶⁵ Asselt and others, *Reformed Thought on Freedom*, 15 en 38.

¹⁶⁶ Vos, "Reformed Orthodoxy", 172-176.

3.4.2 Praescientia indefinita of onbepaalde voorkennis

Vos stelt in zijn studie dat de klassiek gereformeerde scholastiek van de 17^e eeuw tot de grootste tradities behoort, die omringd wordt door onder anderen Augustinus, Anselmus en Duns Scotus. Volgens hem staat het Bijbelse en theocentrische karakter van dit gereformeerde denken buiten kijf. Miggirodius verdedigde het cruciale dispuut in zijn *Theses theologicae, de providentia Dei* onder Gomarus in 1595.¹⁶⁷ Hij introduceert daar een aantal stellingen over Gods 'onbepaalde' voorkennis.

“(1) De onbepaalde voorkennis is in God de meest volmaakte kennis van universele en individuele situaties die ontstaan kunnen.

(2) De voorbeschikking is Gods wilsvaard waarmee Hij voor de schepping heeft bepaald en de wereld bestuurt vanuit zijn voorkennis van situaties.

(3) Dit decreet omvat de onbepaalde voorkennis (die wij ook kennis noemen, maar gewoon inzicht is) en de voorbeschikking of predestinatie, maar dan begrepen in zijn algemene betekenis.”¹⁶⁸

Nummer 1 en 3 samen resulteren dan in 'bepaalde' kennis ofwel *praescientia definita*. Wat beslissend is in deze terminologie, is de 'prae-taal', namelijk onbepaalde voorkennis van situaties die ontstaan kunnen. Dus deze 'prae' is niet structureel en tijdelijk, maar de *prae* in de uitdrukking *praescientia* heeft een synchrone functie, in plaats van diachroon. Gomarus structureerde zijn contingentiemodel in zijn eerst gepubliceerde academische boek, wat op zijn beurt weer vorm gaf aan het werk van zijn sterleerling Voetius. Behalve dat voorgaande ruimte bood aan het contingentiemodel in de Godsleer, levert het ook de vraag op hoe God situaties kan zien die er niet zijn en er ook niet komen.¹⁶⁹

Scientia simplicis intelligentiae en de conditionele toekomst

De onbepaalde kennis van God wordt door Dekker Gods kennis genoemd van conditioneel toekomstige gebeurtenissen. Hij wijst in dit verband op Ps. 139 waarin God de levensgang van een mens kent voordat deze zich afspeelt en Gods kennis van de geheimen van de schepping (Job 38-41). Gods kennis van de conditionele toekomst is kennis van een hypothetische situatie, het resultaat van iets wat nooit werkelijkheid wordt, zoals in 1 Sam 23. Daar zegt God (door de efod) dat de burgers van Keila David zullen uitleveren als hij in Keila blijft. David vertrekt en is nooit uitgeleverd, het was immers conditioneel toekomstig.¹⁷⁰ Op basis van dezelfde geschiedenis zegt ook Rutherford dat God alle mogelijke situaties kent. Gods weten, dat een weten van het mogelijke is, verbindt Rutherford net als Bavinck¹⁷¹ aan het begrip *scientia simplicis intelligentiae*. Gods kennis in *speculo omnipotentiae*, vormde Rutherford opzettelijk om contrast te maken met het standpunt van de jezuiten.¹⁷²

De 'onbepaalde voorkennis' van God wordt dus verbonden met *scientia simplicis intelligentiae* die Dekker weer natuurlijke kennis (*scientia naturalis*) noemt, maar de overeenkomst is dat het kennis is van alle mogelijkheden.¹⁷³ Om de 'bepaalde kennis' van God onder woorden te brengen spreekt Rutherford van Gods *scientia reflexa* (Gods kennis van Zijn eigen macht)¹⁷⁴, spreekt Bavinck van Gods *scientia visionis* (Gods visionaire kennis die uit de *scientia simplicis intelligentiae* put)¹⁷⁵, en spreekt Dekker van *scientia libera* (vrije kennis die staat voor kennis van de feitelijke werkelijkheid)¹⁷⁶, maar alle drie scheiden zij dit van de *scientia simplicis intelligentiae* als 'onbepaalde' kennis. Een andere manier om Goddelijke voorkennis versus toekomstige contingenten op te lossen, is op basis van de

¹⁶⁷ Vos, "Reformed Orthodoxy", 142.

¹⁶⁸ Vos, "Reformed Orthodoxy", 142-143.

¹⁶⁹ Vos, "Reformed Orthodoxy", 143-145.

¹⁷⁰ Van den Brink en Sarot, *Hoe is uw Naam?*, 167-168.

¹⁷¹ Bavinck, *Dogmatiek deel 2*, 206-208. De christelijke theologie (op haar hoede voor het nominalisme) stelt volgens Bavinck dat bij God alle mogelijkheden in de *scientia simplicis intelligentiae* liggen.

¹⁷² Robert C. Sturdy, *Freedom from Fatalism*, 111. Een 'lijn' vertegenwoordigt door jezuiten, arminianen en remonstranten, is een 'lijn' naar toenemende onafhankelijkheid van schepselen. Dit begint vroeg in het theologische systeem op het fundamentele niveau.

¹⁷³ Van den Brink en Sarot, *Hoe is uw Naam?*, 167-168. Dekker verwijst bij voorgaande naar de reeds genoemde Vos (1992) en zichzelf (1993).

¹⁷⁴ Sturdy, *Freedom*, 112.

¹⁷⁵ Bavinck, *Dogmatiek deel 2*, 206-208.

¹⁷⁶ Van den Brink en Sarot, *Hoe is uw Naam?*, 168.

eeuwigheid, zegt Muller. Contingenten kent God dan zoals ze werkelijk aanwezig zijn voor Hem, in Zijn eeuwigheid.¹⁷⁷

De gedachte bij de hiervoor genoemde differentiaties is dat God uit een veelheid van mogelijkheden kan kiezen wat de werkelijkheid wordt zegt Dekker. “Immers, aan Zijn wilsact voorafgaande kent Hij alle mogelijkheden en weet Hij derhalve wat *mogelijkerwijs* werkelijkheid zal worden; op Zijn vrije wilsact volgend, dus volgend op Zijn besluit om juist die ene samenstelling van mogelijkheden feitelijk te maken, kent Hij de complete feitelijke werkelijkheid.”¹⁷⁸ Volgens Dekker spreekt de Schrift in termen van Gods kennis van de complete schepping, inclusief gedachten en daden, ook die niet hebben plaats gevonden.¹⁷⁹

Dekker wijst er hierbij op dat de Schrift op het eerste gezicht ook andere lijnen geeft in het spraakgebruik over Gods kennis, zoals bijvoorbeeld het ‘berouw’ van God.¹⁸⁰ De vraag die dan rijst bij het genoemde voorbeeld, is hoe Gods voorkennis te combineren is met Zijn berouw. De christelijke traditie heeft het antropomorfische van Gods berouw benadrukt, om dit te kunnen combineren met Zijn voorkennis volgens Staalduine-Sulman. Het Bijbelse getuigenis van Gods berouw werd opgeofferd aan dogmatische zekerheid. De Joodse traditie hecht evenzeer aan Gods voorkennis, maar stelt dat je ook berouw kunt hebben van de dingen die je van te voren al weet. Hiermee doen zij meer recht aan de beweeglijkheid van de Schrift meent Staalduine-Sulman. Door zekerheid en voorspelbaarheid niet te koppelen aan een term als onveranderlijkheid, wordt Gods veranderlijkheid in Zijn berouw voorspelbaar gemaakt, door theologische te doordenken wanneer God zich tot de mens bekeert. God wordt meer voorgesteld als een ‘*pater familias*’, die zich verhoudt tot Zijn zoon Israël. Een intieme bewegelijke relatie, waarin God toch betrouwbaar en consistent is.¹⁸¹

3.4.3 De receptie van het scotistische contingentiebegrif

Het is echter de vraag volgens Muller of het contingentiemodel het vraagstuk rond de vrije wil echt radicaal anders maakt en of dit het noodzakelijkheidsdenken verandert. Hij geeft wel toe dat er bij Scotus een verwijzing is te vinden naar een bepaald soort contingentie in God, die gebaseerd is op de veronderstelling van Goddelijke vrijheid. Dit komt inderdaad terug bij verschillende vroegmoderne gereformeerde schrijvers. Hij stelt hierbij de vraag, of deze taal een werkelijk radicaal andere manier impliceert, om de relatie van God (vanuit Gods wil) tot de wereldorde te construeren.¹⁸² Muller stelt dat de taal van contingentie door Scotus wel een grote impuls kreeg en door verschillende denkers werd toegeëigend.¹⁸³ Bovendien bood de taal van synchrone contingentie een verfijning in de discussie over vrijheid en contingentie. Verder biedt het contingentie begrip verruiming van diachrone taal, om de gelijktijdige werkingen van de Goddelijke en menselijke wil onder woorden te brengen¹⁸⁴, ofwel de concursus-leer.

Muller stelt naar aanleiding van zijn onderzoek dat vanuit filosofisch-theologisch perspectief een deterministische interpretatie van Aristoteles en Aquino niet hard te maken is op basis van bronnen, hoewel dit wel de claim is van de Scotistische revolutie. Het ging volgens hem niet om een vermeend aristotelisch determinisme af te schudden, maar het ging er in de westers traditie om, beginnend met Augustinus, een aristotelisch begrip van contingentie, potentie en vrijheid te combineren met een christelijke aanname van een overkoepelende Goddelijke voorzienigheid. Dit laatste steunt op de niet-aristotelische aanname van een schepping *ex nihilo*.¹⁸⁵ Hij betwist dan ook de lezing van Aristoteles en

¹⁷⁷ Richard A. Muller, *Divine Will and Human Choice Freedom, Contingency, and Necessity in Early Modern Reformed Thought* (Grand Rapids: Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, 2017), 61.

¹⁷⁸ Van den Brink en Sarot, *Hoe is uw Naam?*, 167-168. Dekker verwijst bij voorgaande naar de reeds genoemde Vos (1992) en zichzelf (1993).

¹⁷⁹ Van den Brink en Sarot, *Hoe is uw Naam?*, 165-166.

¹⁸⁰ Van den Brink en Sarot, *Hoe is uw Naam?*, 165-166.

¹⁸¹ Eveline van Staalduine-Sulman, “Worstelen met Gods berouw,” *NTT Journal for Theology and the Study of Religion* 69, nr. 4 (Januari 2015): 276-297, <https://doi.org/10.5117/NTT2015.69.270.STAA>.

¹⁸² Muller, *Divine Will*, 58-59.

¹⁸³ Muller, *Divine Will*, 292.

¹⁸⁴ Muller, *Divine Will*, 302.

¹⁸⁵ Muller, *Divine Will*, 297.

Aquino en stelt hier tegenover dat als men zich houdt aan de woorden van Thomas van Aquino over de kwestie van contingentie, het scotisme niet zozeer gezien kan worden als een omverwerping van de eerdere modellen of als de plotselinge oplossing van een 'meesterprobleem' dat inherent is aan de oudere christelijke traditie. Vanuit historisch perspectief is het volgens Muller beter om de gereformeerden te omschrijven als eclecticisch in hun ontvangst en toe-eigening van traditionele bronnen. Ook ziet Muller geen reden aan te nemen dat bij schrijvers als Juninus en Gomarus een enorme verschuiving is naar het begrip van het Scotisme, in vergelijking met Zanchi en Ursinus.¹⁸⁶ Hij stelt daarentegen dat het gereformeerde gebruik van contingentietaal een algemeen middeleeuwse lezing is van Aristotelis, en eclecticisch is, met aspecten die te herleiden zijn naar Scotus, Aquino en soms wellicht tot Ockham.¹⁸⁷

Synchrone potentie

Muller stelt voor, na een diepgaande analyse van vele geleerden, het contingente karakter van menselijke handelingen te definiëren in relatie tot de veelvoudige vermogens van de wil die synchroon of gelijktijdig met elkaar bestaan. Hij valt hierbij de auteurs van *Reformed Thought on Freedom* bij, die verwijzend naar oudere gereformeerde schrijvers, de gelijktijdige aanwezigheid van potenties betogen. Het toepassen van de taal van synchronische contingentie op de vrije handelingen van rationele wezens, is volgens Muller eigenlijk een extra verklaringslaag toevoegen aan wat er al is, aangezien de tijdelijkheid van de wereldorde noodzakelijkerwijs een diachronisch patroon van oorzaak en gevolg is.¹⁸⁸ Volgens Muller bepleit het verslag van synchrone contingentie in feite een gelijktijdigheid van mogelijkheden of potenties in een bepaalde wereldorde en niet van gelijktijdige contingenties.¹⁸⁹ "Potentie is dus nooit synoniem met contingentie, hoewel een niet-gerealiseerde potentie een duidelijke en noodzakelijke indicator is van een contingentie en kenmerkend is voor contingent zijn."¹⁹⁰ Volgens Muller een onderscheid dat in de geschriften van Vos niet duidelijk is waar te nemen. Muller stelt voor om nauwkeuriger te spreken van 'synchronische' of 'simultane potentie'. "Een dergelijke terminologie zou bovendien nauwkeuriger in de documenten zijn geworteld dan 'synchrone' of 'gelijktijdige contingentie': het standaard scholastieke onderscheid was tenslotte tussen *simultas potentiae* en *potentia simultatis* - gelijktijdige potenties toestaan, maar niet toestaan dat er enige potentie is voor de gelijktijdigheid van (contingente!) effecten."¹⁹¹ Volgens Muller heeft een fysiek wezen wanneer het handelt of verandert de potentie tot één effect. De effecten kunnen variëren maar behoren toch tot een orde van relatieve noodzakelijkheid.¹⁹² "Het geval van menselijke vrijheid, als een soort contingentie, is heel anders: het verwijst naar een echte alternativiteit in de menselijke keuze die ontisch gebaseerd is op het goddelijk besluit, gehandhaafd wordt in de samenloop van voorzienigheid en geworteld is in de vermogens die behoren tot de wil en de vrije bepalingen van het intellect."¹⁹³

In het voorgaande werd de scotiaanse ontdekking flink gerelativeerd door Muller. Mackay deelt dit niet en noemt de scotiaanse ontdekking de meest geavanceerde ontologische uitdrukking van echte contingentie.¹⁹⁴ Op dit laatst wordt terug gekomen in het volgende hoofdstuk. In het kader van de bespreking van Gods alwetend, is het volgende van Mackay aanvullend. De vraag waar de hele problematiek in samenkomt, kan volgen hem het beste als volgt geformuleerd worden: "Kan God kennis hebben van toekomstige contingente standen van zaken zonder dat deze toekomstige contingente standen van zaken daarmee hun contingente status verliezen en zij in plaats daarvan een

¹⁸⁶ Muller, *Divine Will*, 298.

¹⁸⁷ Muller, *Divine Will*, 299.

¹⁸⁸ Muller, *Divine Will*, 277.

¹⁸⁹ Muller, *Divine Will*, 294.

¹⁹⁰ Muller, *Divine Will*, 295.

¹⁹¹ Muller, *Divine Will*, 296.

¹⁹² Muller, *Divine Will*, 296.

¹⁹³ Muller, *Divine Will*, 296.

¹⁹⁴ Ewald Mackay, *Geschiedenis bij de bron. Een onderzoek naar de verhouding van christelijk geloof en historische werkelijkheid in geschiedwetenschap, wijsbegeerte en theologie* (Sliedrecht: Uitgeverij Merwede, 1997), 361. Zijn conclusie is wel 10 jaar voor Muller.

noodzakelijke status krijgen (zodat de gehele werkelijkheid structureel gedetermineerd is)?¹⁹⁵ De positieve dan wel negatieve beantwoording heeft volgens hem consequenties. Een positief antwoord geeft volgens hem ruimte aan wat hij voorstaat, namelijk 'God in de geschiedenis'. Een negatief antwoord plaatst volgens hem voor een groot probleem. Ofwel Gods alwetend zijn is niet op contingente standen van zaken betrokken (maar is God dan nog wel alwetend?) ofwel er moet toegeven worden dat Gods alwetend zijn met betrekking tot contingente standen van zaken de status van die standen van zaken verandert in een noodzakelijke. Een negatief antwoord betekent volgens Mackay dat aan vele Schriftgegevens geen recht wordt gedaan. Ook betekent dit, dat zeer grote delen van de providentiële geschiedbeschouwing ter zijde geschoven moeten worden. Het gekozen antwoord heeft dus verstrekkende gevolgen.¹⁹⁶ Na een uitvoerige bespreking van het geschetste probleem concludeert Mackay "dat Gods kennis van contingente standen van zaken op geen enkele wijze de openheid van de historische werkelijkheid en van elk gebeuren daarin - dat steeds een tijdstip kent waarop het niet actueel maar mogelijk of toekomstig is - aantast, maar daarvan juist de theologische expressie is."¹⁹⁷ Hij stelt dat:

"HT1. Gods alwetend zijn, ook wanneer het kennis van toekomstige contingente standen van zaken betreft, is consistent met de openheid van de historische werkelijkheid.

HT2. Gods alwetendheid is een eigenschap die voor God noodzakelijk is.

HT3. De openheid van de historische werkelijkheid is voor de historische werkelijkheid noodzakelijk.

HT4. Op grond van HT2 en HT3 is HT1 een noodzakelijke waarheid."¹⁹⁸

Moderne begrippen

Het onder woorden brengen van het Goddelijk en menselijk handelen is niet eenvoudig, gezien Mullers worsteling om te komen tot een definitie. Het significante verschil tussen de oudere taal van vrijheid en de moderne taal van compatibilisme en libertarisme is volgens Muller, dat de oudere taal consequent afhangt van een begrip van de samenloop van Goddelijke en menselijke causaliteit in een ontologisch en een causaal universum met twee niveaus. Het goddelijke is namelijk ontisch noodzakelijk en het geschapene volkomen contingent. In die contingente temporele orde moet dan wel geïncorporeerd worden, dat er noodzakelijkheden, contingenties en vrije handelingen zijn. Het moderne begrip van het compatibilisme en libertarisme werkt zonder onderscheid tussen primaire en secundaire causaliteit en zonder begrip van Goddelijke samenloop. Ook werkt dit moderne begrip zonder de veronderstelling dat Goddelijke en menselijke causaliteit tezamen de noodzakelijke en voldoende voorwaarden zijn voor vrije handelingen van de menselijke wil.¹⁹⁹ Muller besluit zijn betoog met:

"In de traditionele taal, of het nu de Thomist of de Scotist is, of in de verschillende vormen die de vroegmoderne gereformeerde schrijvers aannamen is, de veronderstellingen over Goddelijke samenloop en meerdere niveaus van causaliteit, leverden een zeer genuanceerde kijk op noodzakelijkheid, contingentie en vrijheid, waarin menselijke vrije handelingen, gekenmerkt door zowel alternativiteit als spontaniteit, werden verondersteld plaats te vinden in een wereldorde die volledig door God werd gewild - een contingente wereldorde waarin keuzes, gebeurtenissen en alle dingen anders zouden kunnen zijn."²⁰⁰

3.5 Het kwaad ten opzichte van Gods wil.

Bavinck betoogt dat God niet alles in dezelfde wijze en zin wil. Terwijl God wel alle schepselen als middel wil, wil Hij het ene schepsel meer dan het andere tot Zijn verheerlijking. God is Vader voor alle schepselen, maar meer bijzonder voor Zijn kinderen. Net als Ursinus onderscheidt hij hier de *providentie generalis* en *specialis*, maar voegt hier in lijn met Calvijn een derde categorie aan toe, namelijk de *specialissima*. Op deze manier worden in de wil van God net zoveel onderscheidingen

¹⁹⁵ Mackay, *Geschiedenis*, 439.

¹⁹⁶ Mackay, *Geschiedenis*, 439.

¹⁹⁷ Mackay, *Geschiedenis*, 443.

¹⁹⁸ Mackay, *Geschiedenis*, 443.

¹⁹⁹ Muller, *Divine Will*, 304-305.

²⁰⁰ Muller, *Divine Will*, 305.

gemaakt als dat er schepselen zijn, zegt Bavinck. Zo rijk als de wereld is, zo rijk is de vrije wil Gods. Deze wil Gods is geen onverschillige macht of blinde kracht, maar een rijke, levende, volle springader van leven. Net als Ursinus onderkent Bavinck hier een moeilijkheid in de leer van de wil van God, namelijk hoe de wil van God zich dan verhoudt tot het kwaad. Beiden maken hierin onderscheid tussen het kwaad der straf (*malum poenae*) en het kwaad der zonde (*malum culpae*). Hoewel kwaad wel onder Gods bestuur staat, kan dit niet in dezelfde zin en op dezelfde manier het object van Gods wil zijn als goede, stelt Bavinck. Daarom moet er onderscheid gemaakt worden in Gods wil, zoals de Schrift dat laat zien. God wil de zonde niet, verbiedt en straft het, maar toch staan ze onder Zijn bestuur. Bij deze stelling haalt Bavinck een veelheid van Schriftplaatsen aan, waarvan ik alleen Rom. 1:24 en 26 noem: 'Daarom heeft God hen ook overgegeven in de begeerlijkheden hunner harten tot onreinigheid(..). Daarom heeft God hen overgegeven tot oneerlijke bewegingen (..).'

In hoofdstuk twee is aangegeven dat Ursinus Gods wil en besluit in één lijn behandelt in zijn voorzienigheidsleer. Ook de HC spreekt van Gods wil in Zondag 4.²⁰¹ God 'wil' de zonden straffen omdat Hij 'schrikwekkend toorn't' over de zonden. Van Eck stelt dat de wijze waarop dit verwoord wordt afwijkt van de denkwijze uit de tijd dat de HC ontstaan is. Het afwijkende is dat de gedachte dat Gods wil een aanleiding kan hebben of de gedachte dat de uitvoering ervan al dan niet tijdelijk afwijkt.²⁰² Waar bij Calvijn²⁰³ willen, besluiten en handelen één ononderbroken lijn is, zegt Van Eck dat Gods wil geen blinde onpersoonlijke macht is, maar een wil die reageert op wat mensen doen en laten. Dat maakt van de kant van de mens een relatie tot Gods wil mogelijk in vertrouwen, gebed en gehoorzaamheid.²⁰⁴

Al vroeg in de kerkgeschiedenis (Tertullianus en Augustinus) maakte men onderscheid in Gods wil, wat later doorontwikkeld is in de scholastiek volgens Bavinck. Voor deze tweërlei wil in God zijn verschillende Latijnse termen²⁰⁵ gebruikt, waarin het verschil tussen de *voluntas beneplaciti* en *voluntas signi* in hoofdzaak leidend zijn in de uiteenzetting van Bavinck. De gereformeerden stellen dat de *voluntas beneplaciti* de eigenlijke en wezenlijke wil van God is, die eeuwig en onveranderlijk is, altijd doorgaat en doel bereikt. Daarentegen is de *voluntas signi* Gods voorschrift in wet en evangelie, die regel is voor menselijk gedrag. Met beroep op Augustinus en Aquino zegt Bavinck dat *voluntas antecedens* en *signi* geen wezenlijke maar metaforische willen in God zijn. De wezenlijke wil in God die één is met Zijn wezen, onveranderlijk is en ook volbracht wordt, is de wil van het welbehagen (*voluntas*

²⁰¹ HC Vraag 10. Wil God zulke ongehoorzaamheid en afval ongestraft laten?

Neen Hij, geenzins; maar Hij vertoorn't zich schrikkelijk beide over de aangeborene en werkelijke zonden, en wil die door een rechtvaardigoordeel tijdelijk en eeuwiglijk ; gelijk Hij gesproken heeft: Vervloekt is een iegelijk, die niet blijft in al hetgeen geschreven is in het boek der wet, om dat te doen.

²⁰² Van Eck, *Toch beweegt Hij*, 57-58.

²⁰³ Calvijn in Van Eck, *Toch beweegt Hij*, 58.

²⁰⁴ Van Eck, *Toch beweegt Hij*, 69.

²⁰⁵ *Voluntas beneplaciti, arcana, decernens, decretiva en voluntas signi, revelata, praeciens*. De naam *voluntas signi* is daaraan ontleend, dat deze wil ons aangeeft wat aanvaardbaar is voor God en wat onze plicht is. Dit wordt gekend uit de vijf signa: *praeceptio, prohibitio, consilium, permissio, operatio*. Hiernaast kwamen nog meer onderscheidingen, namelijk de *voluntas antecedens* en *consequens*, en de in *voluntas absoluta* en *conditionata, efficax* en *inefficax*. Deze onderscheidingen kunnen volgens Bavinck goed worden begrepen in de zin dat God antecedenter en conditionate veel dingen wil, bijvoorbeeld de zaligheid van alle mensen, die Hij toch consequenter en absolute niet wil en daarom niet geschieden laat. Ook Luther maakt in zijn *De servo arbitrio* scherp onderscheid tussen de *Deus absconditus* en *revelatus*, maar de Lutheranen en Arminianen verwierpen de onderscheiding in *voluntas beneplaciti* en *signi*, in gereformeerden zin. Roomse theologen hielden wel het onderscheid in naam, maar verklaarden dat de wil Gods altijd *voluntas beneplaciti* was (verdeeld in *voluntas antecedens* en *consequens*), en dat *voluntas signi* slecht een gedeeltelijke openbaring van de *voluntas beneplaciti* is. Dus de Roomsers hebben feitelijk alleen de onderscheiding in *voluntas antecedens* en *consequens (absoluta en conditionata)* behouden, en de gereformeerden alleen de *voluntas beneplaciti* en *signi (decernens en praeciens, arcana en revelata)*. Daarbij verwerpen de gereformeerden de *voluntas antecedens* en *consequens*. Het verschil komt volgens Bavinck hierop neer, dat Roomsers, Luthersers, Remonstranten en dergelijke uitgaan van de *voluntas signi* als de eigenlijke wil van God, die stelt dat God de zonde niet wil maar alleen toelaat. Dat God de zaligheid van alle mensen wil en aan allen de genade aanbiedt. Als de mens dan beslist heeft, schikt God zich daarnaar en bepaalt wat Hij wil, namelijk de zaligheid van wie gelooft en het verderf van wie niet gelooft. De *voluntas consequens* volgt op de beslissing van den mens, en is niet de eigenlijke, wezenlijke wil Gods maar de handeling Gods naar aanleiding van het gedrag van den mens. Bavinck, *Dogmatiek deel 2*, 211-212.

benepiaciti). Als de 'conditionele' wil in God verheven wordt tot Zijn wil, zoals de pelagianen doen, wordt er een machteloze begeerte of onvervulde wens tot wil verheven, wat in strijd is met Gods eigenschappen. Het is volgens Bavinck meer in overeenstemming met de Schrift en het christelijk geloof aan te nemen dat God de zonde om onbekende redenen in zeker zin wil, dan te zeggen dat God ze in geen enkel opzicht wil en tocht duldt en toelaat, omdat het laatste afbreuk doet aan Gods heiligheid en almacht.²⁰⁶

3.5.1 Gods toelating

Ursinus maakt gebruik van eenzelfde onderscheid in de afwijzing dat er tegenstrijdige willens in God zouden zijn. Hij spreekt dan van de wet als Gods geopenbaarde wil die niet in tegenspraak kan zijn met Gods verborgen wil. Wat dan gebeurt tegen Gods geopenbaarde wil in Zijn wet in onder Gods toelating, of wel Zijn *permissive* voorzienigheid in het kwaad der zonde.

Ook van Genderen en Velema houden eraan vast dat Gods raad op alles betrekking heeft, inclusief de zonde. Als dat niet zo zou zijn, zou de eenheid van Gods raadsplan verbroken zijn en zou een deel van wat bestaat verzelfstandigd aan Gods bestuur onttrokken worden. Dit laatste is onverenigbaar met Gods soevereiniteit en dus onaanvaardbaar. Dat Gods raad hiermee deterministisch zou zijn en de menselijke vrijheid en verantwoordelijk zou aantasten wordt verworpen door Van Genderen en Velema, met de stelling dat de soevereiniteit Gods in verhouding tot de menselijke verantwoordelijkheid niet te doorgronden is. Maar stellen zij, het éne doet niets af aan het andere.²⁰⁷ Maccovius ging zelfs zover in Gods alles beheersende soevereiniteit, dat hij stelde dat God mensen tot zonde bestemd had en de zonde wilde. De Dordtse Synode van 1618-1619 wees dit af als een wijze van spreken die niet overeenstemt met de Schrift en de rechtzinnige academies.²⁰⁸ Hoe God zonde dan zou dulden of toelaten is volgens Van Genderen en Velema begrensd voor ons denken. Het is beter niet nog verder te willen doordringen.²⁰⁹

Toch gaat Bavinck op dit punt nog een stap verder in zijn leer over de medewerking (*concursum*) Gods in Zijn voorzienigheid. Hij stelt dat het God alleen is (als *prima causa*) die de zondaar (als *secunda causa*) het leven en de kracht geeft, die nodig is voor het bedrijven van de zonde. Van de zonde is dan niet God maar de mens de auteur.²¹⁰ Van Genderen en Velema verstaan dit als een poging niets af te doen aan Gods soevereiniteit en de menselijke verantwoordelijkheid te handhaven. Zij concluderen dat deze stelling van Bavinck de zonde naar vorm, formeel een product van menselijke oorzaak maakt en realiter God als eerste oorzaak betrokken is. Behalve dat zij dit niet verhelderend vinden, stellen Van Genderen en Velema dat dit ook te ver gaat.²¹¹ Toch lijkt Bavinck hiermee in lijn te staan met Ursinus. Hij maakte hiervoor het onderscheid tussen daden *per se* en *per accidens*. Voor zover God de daden werkt (*per se*) in de schepselen, zijn ze geen zonden, maar deze daden worden zonden als ze tegen Gods wet gebeuren (*per accidens*). Dit onderscheid komt in detail terug in hoofdstuk vier, wanneer de 'materie' en 'vorm' van de zonde besproken worden.

Calvijn gaat toch nog verder en stelt dat alles wat gebeurt uit God raad voortvloeit. Daarbij stelt hij, dat er niet alleen niets bij toeval plaatsvindt²¹² maar ook nuanceert hij Gods toelating. Hoewel hij Augustinus niet weerspreekt in uitdrukking dat alles gebeurt door Gods wil, dat is naar Zijn bevel of toelating, verklaart hij hier direct bij dat dit geen werkeloze toelating is.²¹³ Calvijn die Gods voorzienigheid verbindt met Zijn almacht en raad²¹⁴ en Gods voorzienigheid een onveranderlijke wet noemt²¹⁵, gaat als het loopt over het kwaad der zonde door de mens, nog een stap verder. Misdadigers

²⁰⁶ Bavinck, *Dogmatiek deel 2*, 210-214.

²⁰⁷ Genderen en Velema, *Beknopte dogmatiek*, 189.

²⁰⁸ Genderen en Velema, *Beknopte dogmatiek*, 190.

²⁰⁹ Genderen en Velema, *Beknopte dogmatiek*, 191.

²¹⁰ Bavinck, *Dogmatiek deel 2*, 574-575.

²¹¹ Genderen en Velema, *Beknopte dogmatiek*, 279.

²¹² C.A. de Niet, *Johannes Calvijn Institutie deel 1* (Houten: Den Hertog, 2011), 208.

²¹³ De Niet, *Institutie deel 1*, 213.

²¹⁴ De Niet, *Institutie deel 1*, 205.

²¹⁵ De Niet, *Institutie deel 1*, 218.

bedrijven niet alleen hun misdaden krachtens Gods beschikking, maar hij noemt misdadigers zelfs werktuigen van Goddelijke voorzienigheid. Toch houdt Calvijn hierbij vast dat de misdadiger geen enkele verontschuldiging heeft en dat God zonder beoedeld te raken rechtmatig gebruik kan maken van de slechtheid van de misdadiger.²¹⁶ Nog sterker brengt Calvijn dit onder woorden door te stellen dat Gods 'toelating' een verzinsel is. Hij beroept zich hierbij op Job 1, waar de satan niet meer kan doen dan God wil.²¹⁷ Wie thuis is in de Schrift ziet uit de vele getuigenissen²¹⁸, dat het onbenullig en ongepast is over louter toelaten te redeneren in plaats van Gods voorzienigheid, stelt Calvijn. Alsof Gods oordelen afhankelijk zouden zijn van het goeddunken van mensen.²¹⁹

3.5.2 Gods soevereine en heilige wil tot Zijn eer

Zoals Calvijn hierboven misdadigers werktuigen van Gods voorzienigheid noemt, stelt Bavinck dat de mens toch Gods raad dient als een onwillig instrument van Zijn glorie, al wordt Gods gebod overtreden. Wie de *voluntas beneplaciti* ontkent, doet te kort aan Gods soevereiniteit. Wie de *voluntas signi* ontkent doet te kort aan Zijn heiligheid. Het theïsme schrapt geen van beide willen, maar handhaaft beide lijnen die elkaar kruisen en leidt deze terug naar Gods soevereiniteit. Bavinck stelt dat juist hierin Gods soevereiniteit schitterend uitkomt, dat God in menselijke dwaasheid, zwakte en zonde, Zijn wijsheid, kracht, gerechtigheid en genade verheerlijkt.²²⁰ Hoewel er volgens Bavinck in het theïsme ergens sprake is van twee willen in God, stelt Calvijn dat Gods wil één en enkelvoudig is, maar dat deze wil zich meervoudig voordoet aan de mens.²²¹ Hij bestrijd (net als Ursinus deed) dat er tegenstrijdige willen zijn in God. Op een wonderlijke manier gebeurt dus zelfs wat tegen Gods wil in gaat, niet buiten Zijn wil. Ook laat God niets gebeuren tegen Zijn wil, maar met Zijn wil.²²² Een andere uitdrukking van Calvijn is dat tegenstrijdige dingen gebeuren uit Gods wil, door Zijn verborgen voorzienigheid.²²³

3.6 De concursus-leer en het causaliteitsdenken

Het hierboven bediscussieerde begrip toelating staat in verband met het denken over Gods medewerking in het menselijk handelen, ook wel de concursus-leer genoemd.

In de concursus-leer werd een afweerbeweging zichtbaar tegen pantheïsme en deïsme. Berkouwer zegt dat het niet alleen hierom gaat, maar dat deze afweer tegelijk het doorlichten is van de verhouding tussen Gods handelen en menselijk zonde. In de doordenking van de reeds genoemde alwerkzaamheid van God, is de onderscheiding tussen formeel en materieel weinig bevorderend zegt Berkouwer. Kuyper maakt onderscheid tussen Goddelijke energie in alle dingen en daden, en de zedelijke kwaliteit ervan, die een daad tot zonde maakt. Berkouwer zegt hiervan dat dit wel helpt in het doorzien van de verhouding tussen Goddelijk handelen en zonde, maar niet het doorgronden van de Goddelijk overmacht in het zondige menselijke handelen.²²⁴ Turretinus zei al dat de concursus-leer geen oplossing biedt, maar juist deze kwestie tot de moeilijkste van de dogmatiek behoort.²²⁵ Dat het begrip 'toelaten' van zonde door God, niet radicaal verworpen werd (behalve door Calvijn), is te verklaren uit een op de

²¹⁶ De Niet, *Institutie deel 1*, 222.

²¹⁷ De Niet, *Institutie deel 1*, 234.

²¹⁸ Calvijn in De Niet, *Institutie deel 1*, verwijst hier naar Jer. 1, 7, 25, 27 en 50, Jes. 5, 7, 10, 19 en 28, Hos. 8, Zef. 2, 2 Sam. 2 en 16 en 1 Kon. 11.

²¹⁹ De Niet, *Institutie deel 1*, 235.

²²⁰ Bavinck, *Dogmatiek deel 2*, 214-215.

²²¹ De Niet, *Institutie deel 1*, 238.

²²² De Niet, *Institutie deel 1*, 238-239. Calvijn wijst op kerk in Hand. 4:27-28 die bidt dat Herodes en Pilatus samenspannen om te doen wat God in Zijn raad had besloten. Dus Christus is volgens Gods wil gekruisigd. Ook wijst hij met beroep op Augustinus op de afvallige engelen en verworpenen, die in afvalligheid gehandeld hebben tegen Gods wil. Gezien Gods almacht konden zij niet tegen Gods wil handelen. Doordat zij in strijd met Gods wil handelden, is Zijn wil aangaande hen gebeurd.

²²³ De Niet, *Institutie deel 1*, 240. Calvijn ondersteunt dit met het voorbeeld van het koningschap van Jerobeam. Tegenover de woorden van Hosea (Hos. 8) die zegt dat het koninkrijk buiten Gods medeweten is opgericht, staan de woorden in uit 2 Sam. 16, waar staat dat God Jerobeam in Zijn toorn heeft verwerkt.

²²⁴ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 157-159.

²²⁵ Turretinus in Berkouwer, *Voorzienigheid*, 162.

Schrift gegronde afkeer van het determinisme. Hiernaast hielp het woord 'toelating' om vorm te geven aan de gedachte, dat het goede en kwade niet op dezelfde manier producten zijn die voortkomen uit één algemene 'causaliteit' van God. Dit toelaten heeft Schriftuurlijk bewijs (bijvoorbeeld Hand. 14:16), maar zegt Berkouwer, dit is geen passieve permissie omdat duidelijk blijkt dat Gods daad en gericht ook in de wegen van zonde was.²²⁶ Dus stelt Berkouwer, er is alle reden om voorzichtig te spreken over Gods toelating. Als toelating wordt opgevat als logische synthese, dan geldt Calvijns kritiek ten volle. Maar als toelating gebruikt wordt om in Gods regeren de menselijk vrijheid en verantwoordelijkheid een plaats te geven, dan wordt daarmee de lijn van het Bijbelse denken niet helemaal verlaten.²²⁷ In de Schrift is schepselmatige vrijheid geen begrenzing of bedreiging voor Gods soevereine en almachtige handelen. Integendeel zegt Berkouwer, de doorzichtigheid tussen Goddelijk soeverein handelen en schepselmatige vrijheid wordt buitengesloten, "en we worden gedrongen ons te richten tot de *Openbaring Gods*, die ons het almachtige handelen van God openbaart en *tegelijk* de menselijke verantwoordelijkheid predikt."²²⁸

3.6.1 Causaal determinisme en voorzienigheid

Berkouwer gaat in op de brandende vraag, op welke wijze de belijdenis van Gods voorzienigheid te scheiden is van het determinisme.²²⁹ Scholten poneerde het volstrekt determinisme in Gods werken. Hij probeerde hiervoor steun te vinden in het belijden van de kerk aangaande predestinatie en vrije wil. Nee, zegt Berkouwer, alleen een scherp zien van het verschil tussen Voorzienigheidsgeloof en determinisme bewaart voor verwarring. Het is nodig door de schijn van veel woorden heen te dringen, wanneer men beroep doet op de Schrift voor soevereiniteit of absolute determinering. Hoewel determinerende soevereiniteit van God geen noodlot stelt, bestaat er wel een ingrijpende structuurovereenkomst tussen determinisme en fatalisme stelt Berkouwer.²³⁰ "De 'causaliteit' van het determinisme spreekt principieel en consequent de mens *vrij* door... de ontkenning van z'n vrijheid!"²³¹ Zoals reeds in hoofdstuk één gezegd vraagt Berkouwer zich af of het causaliteitsbegrip in het Christelijk denken niet een belangrijke zo niet beslissende plaats inneemt.²³² Een terechte opmerking van Berkouwer, daar Den Hartogh al reeds opmerkte dat Ursinus' manier van Gods voorzienigheid op één lijn stellen met 'eeuwig plan en voornemen', betekent dat Ursinus de voorzienigheid ziet als een onveranderlijke *causa*.

Berkouwer zegt dat het kenmerkende van alle determinisme is dat vanuit absolute causaliteit al het handelen en gebeuren gerelativeerd wordt. Het determineren volgens een *causa* sluit de menselijk vrije wil uit. Daarom is Goddelijk determineren geheel anders dan wat in het determinisme bedoeld wordt zegt Berkouwer. Er is zelfs geen materiele overeenstemming, omdat het over de Voorzienigheid Gods gaat. Dan is alles anders, ook het bepalen, beschikken en handelen. Dit is meteen de verklaring waarom in de Schrift niet dat starre krampachtige te vinden is, wat het determinisme kenmerkt. Het onvergelykbare van Gods handelen sluit menselijke verantwoordelijkheid en vrijheid in, zonder dat God aangetast of begrensd wordt. Volgens Berkouwer is dit de verzakelijking van het Godsbegrip, waarin God wordt gezien als het begin van een 'reeks' waar alles uit voorkomt. Hoewel het niet de emanentieleer van vroeger is, heeft het er wel verwantschap mee via het begrip causaliteit. De gereformeerde belijdenis deterministisch interpreteren is een grote misvatting. Het ging niet om een causalistische redenering, maar om de overmacht van Gods soevereine handelen. In de strijd met Pelagius, Rome en Erasmus ging het niet om een kosmologische theorie, maar om Gods eer, soevereiniteit en genade. Menselijke verdienste werd niet uitgesloten door causale redeneringen,

²²⁶ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 165.

²²⁷ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 167.

²²⁸ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 168.

²²⁹ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 169.

²³⁰ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 170-171.

²³¹ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 173.

²³² Berkouwer, *Voorzienigheid*, 174-175.

maar vanuit de religieuze verhouding van God en mens. Daarbij werd de wilsvrijheid bestreden vanuit de causa: *corruptio neaturae*.²³³

Berkouwer zegt dat de emanentieleer God nog sterker betreft op het wereldproces dan het causaliteitssysteem. Het gaat hier niet over terminologie. De onderscheiding tussen *prima* en *secunda causa* (reeds tot in de finesses uitgewerkt door Aquino) is in het Rooms-Katholieke denken een causaliteitsbewijs voor het bestaan van God. Dit is een eigenaardige en hardnekkige verstarring van het Godsbeeld, waarin God getekend wordt als de eerste Beweging, zegt Berkouwer.²³⁴ Met deze onderscheiding wordt niets bereikt als het gaat om het 'doorzichtig' maken van de verhouding tussen God en de wereld. Alles wordt terugleid naar de *prima causa*. De onderscheiding tussen 'materie' en 'vorm' van de zonde bewijst dat men beseft aan de grens van een gevarezone te staan. Maar juist het grijpen naar een andere onderscheiding bewijst volgens Berkouwer dat men op weg van *prima* en *secunda causa*, moest uitkomen op weg, waarin het niet duidelijk te maken is dat God geen auteur van de zonde is.²³⁵

3.6.2 Primaat van de stoa boven de Schrift?

Geheel anders wordt er in de Schrift over gesproken volgens Berkhouwer. Deze maakt duidelijk dat er geen terrein is wat aan Gods handelen onttrokken kan worden. Maar dit gaan schematiseren vanuit de causaliteit brengt in de duisternis en schept onoplosbare problemen. Het een mysterie noemen is ook niet geschikt, zegt Berkouwer, want dit begrip komt op uit de eerste gestelde causaliteit. De grondfout hiervan is te kort doen het onvergelykelijke handelen van God. Dat God de 'Eerste en de laatste' is (Jes. 44:6 en Open. 22:13) accentueert Zijn majesteit en is het fundament voor de waarschuwing geen gelijkenis op God toe te passen. Dat God de 'Eerste' is stelt Hem niet voor ogen in een causale relatie met de *secunda causa*. Nee, zegt Berkouwer, dit zegt iets van Zijn Scheppershoogheid, die ook de hoogheid en soevereiniteit is van Zijn verlossing als Koning van Israël.²³⁶

Van den Brink en Van der Kooi wijzen er op dat de voorzienigheidsleer nooit grondig gekerstend werd en dat er stoïsche gedachtegangen min of meer ongewijzigd in het christelijk geloof zijn opgenomen. De sporen daarvan zijn tot in de 17e eeuw zichtbaar. In de voorafgaande reformatie, is veel meer de Bijbelse spanning en dynamiek te zien rond Gods voorzienigheid. In plaats van dat filosofische invloeden werden uitgezuiverd, zijn deze juist versterkt door de strijd tegen het laatmiddeleeuwse coöperatiedenken tussen God en mens, met het oog op het heil. Het accent bij Luther, Zwingli en Calvijn kwam daarom te liggen op God voorzienigheid en 'alleenwerkzaamheid'. Zwingli gebruikte filosofische argumenten door God een almachtig wezen te noemen die in alles de hand heeft. Volgens Van den Brink en Van der Kooi keert Calvijn zich wel tegen de stoa waarin het lot regeert, maar in de praktijk lijkt dit niet een heel groot verschil te maken. Ook Ursinus is niet vrij van stoïsche invloeden, zoals in hoofdstuk twee te lezen is. Hij citeert instemmend de stoïsche schrijver Cicero en Ursinus formulering van Zondag 10 is gezien zijn woordkeuze niet vrij van stoïsche invloed.²³⁷

Van den Brink en Van der Kooi stellen voor anders over Gods voorzienigheid te spreken. Als het gaat over Gods medewerking (*concursum*), stellen zij voor hier in termen van toerusting en aansporing te spreken. Of God meewerkt aan de zonde werd in de traditie steevast ontkennend beantwoord. Maar paradoxaal bleef onduidelijk hoe dit zich dan verhoudt tot Gods 'alwerkzaamheid'. Ze stellen voor om over de *cooperatio* gelaagd en gedifferentieerd te spreken. In de menselijke zonde is God dan minimaal aanwezig, alleen voorwaarde scheppend. De voorzienigheidsleer zou dan leren dat niet alles wat gebeurt naar 'Gods wil' is. Het voert te ver dit verder uit te werken, waarom volstaan wordt met hun aanbeveling Gods voorzienige werken in de wereld trinitarisch te benaderen.²³⁸

²³³ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 179-180.

²³⁴ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 184.

²³⁵ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 185-187.

²³⁶ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 185-187.

²³⁷ Van den Brink en van der Kooi, *Dogmatiek*, 221-222.

²³⁸ Van den Brink en Van der Kooi, *Dogmatiek*, 226.

3.6.2 Een pastorale en Schriftuurlijke notie

Velen ontdekken volgens Berkouwer in de belijdenis van Gods voorzienigheid, God als de top van een deterministisch systeem. Hoewel men wel weet dat Gods regering menselijke verantwoordelijkheid niet opheft, is men niet vrij van de gedachte dat willen, handelen, beslissen en bidden, zinloos is vanuit Gods absolute determinatie. Pastoraat kan dan afstuiten op logistische redeneringen die Goddelijke determinatie niet begrijpt, omdat alles toch gezien wordt als causale bepaling van Gods determinerend handelen. Het gevolg is dat menselijke daden niet meer ernstig worden genomen, zoals in de Schrift. Het pastorale antwoord dat meestal gegeven wordt, is de beide lijnen van de Schrift vast te houden.²³⁹ Deze lijnen zijn volgens Berkouwer dat men de “Goddelijke determinatie en menselijke verantwoordelijkheid moet erkennen en vasthouden, wat in het licht der Schrift volkomen verantwoord is, omdat het hier niet gaat – zoals in het determinisme – om concurrerende grootheden, maar om Goddelijk handelen *over* en *in* het creatuurlijk handelen der mensen.”²⁴⁰ Zelfs in het meest afvallig menselijk handelen in de Schrift kan Gods soevereine handelen niet doorbroken worden. “In de verborgenheid van deze ‘samenhang’ laat Gods openbaring ons niet doordringen”²⁴¹, zegt Berkouwer. Wie zelfs in het verraad van Jezus door Judas en de werking van satan includeert in Gods handelen, zal dit niet dualistisch verzelfstandigen, maar buigen voor Gods macht in het kwaad van deze uiterste zonde. Dit verstaan geeft stamelen over Gods wijsheid en ondoorgrondelijke wegen.²⁴²

God schrijft geschiedenis door menselijke daden heen. Het ernstige van die geschiedenis is, dat de mens verantwoordelijk is. Na alle omzwervingen in het denken over de manier van Gods voorzienigheid, zal men slechts terug kunnen keren tot het ontwijfelbare geloof zegt Berkouwer. Dat geloof buigt in aanbidding neer en zegt ‘Wie is een groot God gelijk God’ (Ps. 77:14). Christus’ schapen kennen Zijn stem en die Hem vertrouwen zullen in de duisternis niet wandelen. Dit te vertrouwen is een vaste grond.²⁴³

3.7 Samenvattende conclusie en discussie

Ursinus onderbouwt de voorzienigheid van de soevereine God met Gods wil, Zijn almacht en alwetendheid, Gods onveranderlijke eeuwige voorwetenschap, Zijn eeuwige raad en onveranderlijk besluit in samenhang met Gods andere deugden.

Gods besluit

Dat de schepping door God en Zijn voorzienige onderhouding en regering daarvan, is verbonden aan Gods eeuwige vrije en soevereine besluit, staat weinig ter discussie. Het punt is dat Ursinus’ voorzienigheidleer nauw samenhangt met zijn denken over Gods predestinatie, of in andere woorden Gods welbehagen, raad, wil en voornemen. Ursinus stelde dat wat God onveranderlijk besloten heeft Hij dat uitvoert tot in eeuwigheid. Een wil uit onveranderlijke oorzaak en besluit kan overkomen als een vastliggend systeem dat vanuit de eeuwigheid zich in de tijd voltrekt. Er is ook consensus dat de schepping en regering daarvan voortkomt uit Gods wil. Maar een onveranderlijke eeuwige wil mist de nuancering dat God Zijn eeuwige besluit elk ogenblik en gedurig besluit. Als alle beslissingen van Gods voorzienigheid in de eeuwigheid gevallen zijn, wordt het lastig nog te spreken over menselijke verantwoordelijkheid tegenover God. Een definiëring van een eeuwigheid die ‘zich opent’ in wat in de tijd geschiedt, werkt veel minder deterministische opvattingen in de hand. Hiernaast is Gods eeuwige besluit nooit los te denken van Zijn liefde en andere deugden, noch van Zijn doel met de schepping, namelijk Zijn eer zoals de Schrift stelt.

²³⁹ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 181.

²⁴⁰ Idem.

²⁴¹ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 182

²⁴² Idem.

²⁴³ Berkouwer, *Voorzienigheid*, 189.

Gods almacht en wil

Het voorgaande geldt evenzo wanneer gesproken wordt over Gods almacht. Ook dit spreken moet binnen de kaders van de Schrift en Gods andere eigenschappen gebeuren. Niet dat Ursinus geen oog had voor Gods andere eigenschappen, zeker wel. Maar de stelling dat wat noodzakelijk gebeurt door de wil van een almachtige God is, lijkt God te doen samenvallen met de orde zoals die zichtbaar is. Gedifferentieerd spreken over Gods almacht mist in de verklaring van Zondag 10. Het spreken van Gods almacht als *potentia absoluta* los van Gods wil en Gods almacht als *potentia ordinata* of *actualis* verbonden met Zijn wil, is in deze een behulpzame onderscheiding. Gods almacht komt dan niet op gespannen voet met bijvoorbeeld trouw en rechtvaardigheid. Gods soevereiniteit is in feite Gods almacht na de bepaling van Zijn wil. Zonder ook maar iets in te boeten op Gods almacht is het beter de almacht niet onder woorden te brengen als een 'alles kunnen', maar als een willen van God dat bepaald en gevuld is door Zijn wezen. Met genoemde kanttekening 'kan God niet' wat tegen Zijn natuur en Wezen ingaat en blijft God de Almachtige in voorzienigheid.

In dit kader is het ook nodig Gods wil geen onpersoonlijke macht te noemen, maar een wil die reageert op wat mensen doen, zoals Gods wil om de zonden te straffen in HC Zondag 4. Dit maakt het mogelijk om relationeel te spreken over Gods almacht, God wordt immers beleden als Vader om Christus wil. Gods wil die ten diepste één is, kan wel onderscheiden worden in *voluntas beneplaciti* als de eigenlijke en wezenlijke wil en de *voluntas signi* als Gods geopenbaarde wil. Dit is nodig om de wil van een almachtig God onder woorden te brengen ten opzichte van het kwaad der zonde. Ursinus gebruikte hiervoor het zwaar bediscussieerde begrip toelating als Gods *permissive* voorzienigheid. Het kwaad geschiedt dan onder Gods toelating tegen Zijn geopenbaarde wil. Calvijn verwierp het begrip toelating en anderen stelden dat hoe God de zonde toelaat, begrensd is voor ons denken. Berkhouwer biedt in deze een uitweg om het onder woorden te brengen binnen opnieuw de kaders van Schrift. Toelating is als begrip mogelijk als dit niet opgevat wordt als een beperking van God, maar als een regering van God waarin menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid een plaats krijgt. De tegenstelling die altijd gemaakt wordt is de Schrift vreemd, schepselmatige vrijheid is daar geen begrenzing voor Gods soevereine wil en almachtige handen.

Het kwaad onder Gods voorzienigheid

De schijnbare verantwoordelijkheid van God in Zijn voorzienigheid, ook in het kwaad, hangt ook samen met het determinisme van het causaliteitsdenken. Hoewel Ursinus zich verzette tegen filosofische dwalingen maakt hij ook onbeschroomd gebruik van de klassieke filosofie. Deze filosofie is helaas nooit grondig gekerstend. God komt in dit denken, wat Ursinus niet vreemd lijkt, aan de top van een deterministisch systeem te staan als *prima causa*, waarvan alle *secunda causa* afhangen. Dit kan zelfs versterkt worden door uitdrukkingen als dat er niemand iets kan doen buiten Gods voorzienigheid, zoals Ursinus dat uitdrukt. Het causaliteitsbegrip heeft te veel ruimte in het christelijk denken en juist dat werkt determinisme en fatalisme in de hand. Verstarde Godsbeelden waarin God de eerste Beweger van alles is, dienen vervangen te worden met Schriftuurlijke beelden over het onvergelijkelijke handelen van God als de 'Eerste en de Laatste'. Er is uiteraard geen terrein waar Gods handelen aan onttrokken kan worden en God schrijft de geschiedenis door menselijke daden heen. Maar, wie is een groot God gelijk God? Daar kan geen filosofische uitdrukking mee wedijveren. Deze God is de God die zich in de Schrift, schepping en in het bijzonder in Christus, openbaart als de God aan wie niemand gelijk is. 'Want deze God is onze God eeuwiglijk en altoos' zegt Psalm 48. 'Hij is ons deel, ons zalig lot, door tijd noch eeuwigheid te scheiden' zingt de berijming. Deze God is niet te vangen in filosofische begrippen van een 'perfect being'. Voor deze God, die de hemel en aarde vervult (Jer. 23:24) en voorzienig is met Zijn alom tegenwoordige kracht (Zondag 10) is niets verborgen. Dat God het heden kent en de toekomst overziet, zoals gezang 130 dat zegt, brengt bij het volgende, namelijk Gods alwetendheid.

Gods alwetendheid, (on)bepaalde voorkennis, contingentie en causaliteit

Dat God alwetend is, is niet alleen naar de Schrift, maar ook breed erkend en beleden in de gereformeerde theologie. Maar hoe Gods alwetendheid als voorkennis van het toekomstige zich

verhoudt tot de toekomst en het menselijk handelen daarin, is wel een punt van discussie. Naar het lijkt is het samenvallen van Gods weten en willen het heetste hangijzer in Ursinus voorzienigheidsleer. Ursinus behandelt het begrip contingentie wel, maar bespreekt niet hoe God de *futura contingentia* kan kennen. Als God de toekomstige dingen in Zijn raad opgenomen heeft, Hij is namelijk alwetend, is er dan nog wel sprake van enige contingentie? Minimaal kan gesteld worden dat Ursinus dit in elk geval niet helder uitwerkt en dat het samenvallen van Gods willen en weten kan leiden tot ernstig deterministische of fatalistische misvattingen, waarin de vrije keus van de mens niet meer serieus te nemen is. Dit heeft ook een keerzijde voor de menselijke wil, maar daar wordt in het volgende hoofdstuk op ingegaan.

Het christendom is vanaf het begin al geconfronteerd geweest met de noodzakelijkheidsfilosofie van het causaliteitsdenken. Scotus bracht daar radicale verandering in met zijn synchrone contingentie theorie, die verfijnd is uitgewerkt in de gereformeerde scholastiek. Juist deze kennis lijkt te ontbreken in Ursinus voorzienigheidsleer. Hij doordacht dit wel met het oog op bijvoorbeeld het gebed van de mens tot God, maar kwam in feite niet verder dan het thomistische adagium dat 'Gods wil niet verandert, maar dat God de verandering wil'. Ursinus verwerpt het stoïsche Godsbeeld van een tiran, maar opent geen weg naar 'onbepaalde' voorkennis van God, die wel in de Schrift te vinden is. Juist het doordenken hiervan door onder andere Scotus, Gomarus en Voetius, bracht een manier van denken die verlost van de noodzakelijkheidsfilosofie. Als God wil wat Hij weet, ligt alles in een causaal verband. Maar als God ook weet wat nooit gaat gebeuren, kan de toekomst ook gedacht worden als een conditionele gebeurtenis die niet zal, maar mogelijk kan geschieden, en toch bij God bekend is. Het kennen van mogelijke situaties verbond bijvoorbeeld Rutherford alsook de scholastiek aan God *scientia simplicis intelligentiae*. Deze kennis wordt dus onderscheiden van 'bepaalde kennis' ofwel *praescientia definita*. Binnen Gods eeuwigheid zijn contingenten dus werkelijk aanwezig maar als onbepaalde voorkennis, voorafgaand aan Zijn wilsact. Deze manier van spreken over Gods voorkennis wijkt duidelijk af van een weten wat samenvalt met Gods wil.

Of er dan gesproken moet worden van synchrone potentie zoals Muller stelt of van synchrone contingentie laat ik in het midden. God heeft de schepping contingent geschapen en kan daar met alle eerbied niet vanaf zou Bavinck zeggen (zie hoofdstuk vier). God is alwetend, en Zijn kennis van toekomstige contingente standen van zaken is consistent met de openheid van de historische werkelijkheid.

Hermeneutische consequenties

Uiteraard heeft dit consequenties voor de Godsleer en het spreken over Zijn handelen. Het vraagt om een doordening van Gods handelen zoals bijvoorbeeld de Joodse traditie dit doet. In tegenstelling tot sommige reformatoren is het binnen het Joodse denken geen probleem dat God berouw heeft van datgene waar hij voorkennis van heeft. Het hele denken over Zijn onveranderlijkheid in de klassieke Godsleer bleek gestoeld te zijn op het metafysisch of Grieks filosofische begrippenapparaat. Laat God God Zijn, ook in bijvoorbeeld Zijn berouw als de Schrift dit zegt. Zonder iets af toe doen van God als 'perfect being' om het filosofisch te zeggen en zonder iets af te doen als de eerste Oorzaak van alle dingen, blijft wel staan dat – zoals Fergusson in hoofdstuk twee al zei - de Godsleer moet harmoniëren met het getuigenis van de Schrift.

Nu valt de Godsleer buiten dit onderzoek, waarom hier alleen opgemerkt wordt dat het ontologische Godsbegrip Schriftuurlijke aanvulling verdient om een van de wereld onderscheiden Godsbegrip te verkrijgen, net zoals er een van de wereld onderscheiden voorzienigheidsleer moet bestaan. Dat God de gebeden van het schepsel hoort had Ursinus ook al doordacht met het oog op Gods onveranderlijkheid. Om te kunnen spreken van de God die ontvankelijk is en van relatie in wederkerige liefde, is het nodig Gods eigenschappen - zoals almacht en alwetendheid - verrijkt of anders te definiëren. Met andere woorden, spreek net als Augustinus over God met twee woorden zoals hij doet in zijn *Belijdenissen*. God is "steeds handelend, steeds rustend, vergarend en niet ontberend, dragend en vervullend en beschermend, scheppend en voedend en voltooiend; gij zijt inhalig, terwijl u niets ontbreekt, gij hebt lief en lijdt geen heftige gloed, ge zijt najiverig en blijft

onbekommerd, gij hebt spijt en voelt geen leed, gij wordt vertoond en blijft rustig, gij wijzigt uw werken en wijzigt niet uw plan.”²⁴⁴

Een definitie?

Of er een definitie te vormen is waarin Gods soevereiniteit niet in strijd maar in harmonie is met de menselijke vrij wil in het licht van Gods voorzienigheid, is moeilijk te zeggen. Het lastige hierin is ook het inhoudelijke verschil van een begrip in oude en nieuwe taal. Of het nu oude of nieuwe taal is, de veronderstellingen over Goddelijke samenloop en meerdere niveaus van causaliteit, leverden een zeer genuanceerde kijk op noodzakelijkheid, contingentie en vrijheid in een door God gewilde contingente wereldorde, waarin keuzes en gebeurtenissen ook anders zouden kunnen zijn. Goddelijke en menselijke causaliteit tezamen, zijn noodzakelijke en afdoende voorwaarden om te kunnen spreken van vrije handelingen van de menselijke wil. Maar over het laatste meer in het volgende hoofdstuk.

²⁴⁴ G. Wijdeveld, *Aurelius Augustinus Belijdenissen*. (Amsterdam en Erven: Ambo I Anthos uitgevers, 1997, vierde herziene druk), 30.

Hoofdstuk 4- De menselijke vrije wil

“Wij erkennen, dat alle mensen een vrije wil eigen is, en dat zij een redelijk oordeelsvermogen hebben, maar dat betekent niet, dat dit voldoende is om in die dingen die op God betrekking hebben zonder God aan te vangen, laat staan het te voltooien, maar dat dat alleen mogelijk is in zowel de goede als de kwade werken van dit leven nu. Goede werken, die uit de goede aard van de mens voortkomen, zijn mijns inziens het willen werken op de akker, willen eten en drinken, een vriend willen hebben, kleren willen hebben of een huis willen bouwen, een vrouw willen trouwen, vee willen voeren, verschillende goede zaken leren beoefenen, iets goeds willen ten behoeve van het huidige bestaan. Dat alles kan niet bestaan zonder Gods bestuur, want daardoor en daaruit zijn ze en zijn ze ontstaan. Slechte werken zijn mijns inziens het willen aanbidden van een afgod, een moord willen plegen et cetera.”²⁴⁵

4.1 Inleiding

Dit hoofdstuk beoogt een antwoord te vinden op de derde deelvraag, namelijk wat de ruimte is van de menselijke vrijheid binnen het kader van Gods voorzienigheid in Zondag 10. Is er al dan niet sprake van een vrije wil en waar heeft deze vrijheid dan betrekking op? De consensus is vrij groot onder de hervormers als het gaat over de mens die geschapen is met een vrije wil. Met uitzondering van Luther, is de gehele traditie inclusief Augustinus het eens dat de mens voor de zondeval een vrije wilskeuze had tot het goede of kwade. Alleen Luther leerde dat wilsvrijheid geen teken van zwakte is, maar dat de mens zo geschapen was.²⁴⁶ Dat Luther deze ‘buitengewone visie’ heeft, zegt ook Alister McGrath verwijzend naar de Weimarer Ausgabe van Luther. Volgens Luthers is de slavernij van de menselijke wil een gevolg is van het schepsel zijn van de mens en niet van hun zonde.²⁴⁷

Nu is het de vraag wat er over is gebleven van de menselijke vrije wil na de zondeval. De Schrift²⁴⁸, de HC in Zondag 3²⁴⁹ en de NGB in artikel 14²⁵⁰ schetsen een negatief beeld over de vermogens van de menselijke wil na de zondeval. In lijn hiermee stelt Barrett dat vele hervormers de ‘gebondenheid van de wil’ bevestigen, omdat zij geloofden dat de Schrift - die hun uiteindelijke autoriteit was - dat leert. Hier tegenover stond de stroming van de Via Moderna, die een optimistische kijk op de vermogens van de mens hadden. Zij beleden dat God niemand genade zal ontzeggen die doet wat in het vermogen ligt. De hervormers daarentegen legden de geestelijke onvermogens bloot en de volkomen afhankelijkheid van Gods effectieve genade en soevereiniteit in de redding.²⁵¹

Het gaat in dit onderzoek niet om de vermogens van de menselijke wil met betrekking tot Gods genade of het al dan niet kunnen aanvaarden daarvan, maar de discussies rond verkiezing en genade, leveren componenten om de menselijke vrije wil te duiden in het licht van Gods voorzienigheid. Barrett zegt dat misschien wel geen enkel geschil de essentie van de discussie zo goed samenvat als de door hem zogenaamde ‘bokswedstrijd’ tussen Erasmus en Luther.²⁵² Volgens Brinkman stelden beiden de vraag naar de herkomst van onze vrijheid. Hij veronderstelt dat dit wel eens alles te maken kan hebben met de moderne vraag naar de verwerkelijking van onze vrijheid. Brinkmans andere stelling is dat de

²⁴⁵ Augustinus in boek III van de Hypognosticon geciteerd in artikel 18 van de Augsburgse Confessie, in A. Groothedde en A. Baars, *Belijden in Zevenvoud: Harmonie Van Zeven Protestantse Belijdenisgeschriften* (Apeldoorn: Uitgeverij De Banier, 2013), 152-154.

²⁴⁶ W. Janse, *Vrij of gedwongen? Erasmus, Luther en Augustinus over de vrije wilskeuze* (Willem De Zwijgerstichting: Buijten & Schipperheijn, 2004), 32.

²⁴⁷ Alister McGrath, *Iustitia Dei: A history of the Christian Doctrine of Justification* (Cambridge: University Press, 2005), 230.

²⁴⁸ Bijvoorbeeld Gen. 6:5 (...) en al het gedichtsel der gedachten zijns harten te allen dage alleenlijk boos was.

²⁴⁹ Maar zijn wij alzo verdorven, dat wij ganselijk onbekwaam zijn tot enig goed en geneigd tot alle kwaad? Ja wij.

²⁵⁰ En in al zijn wegen Goddeloos, verkeerd en verdorven geworden zijnde, heeft hij verloren al zijn uitnemende gaven, die hij van God ontvangen had (...). Daarom verwerpen wij al wat men hiertegen leert van den vrijen wil des mensen, aangezien de mens niet dan een slaaf der zonde is, en geen ding kan aannemen, zo het hem uit den hemel niet gegeven is.

²⁵¹ Matthew Barrett: *The Bondage and Liberation of the Will*, in: Matthew Barrett (ed.), *Reformation Theology: A Systematic Summary* (Wheaton, Illinois: Crossway, 2017), 451-452

²⁵² Barrett, *Reformation Theology*, 452-453.

posities van Luther en Erasmus, die respectievelijk model staan voor de protestante en rooms-katholieke positie, niet tegen elkaar uitgespeeld kunnen worden.²⁵³

In de eerst volgende paragraaf wordt het debat tussen Luther en Erasmus verkend en wordt een blik achterom geworpen naar Pelagius en Augustinus en hun standpunt over de menselijke wil. De visies van genoemden worden gekleurd door elks persoonlijke zorg in hun context. Bepalend in hun visies is hoe het bederf van de menselijke wil na de zondeval wordt gezien. Daarom gaat de volgende paragraaf in op de verdorven wil zoals die verwoord is door Calvijn en uitgediept op de Dordtse Synode in hun strijd met de Arminianen. Hierna wordt er een paragraaf besteed aan de vermogens van de vrije wil die overgebleven zijn ook na de val, gevolgd door uiteenzetting van de menselijke vrije wil onder Gods voorzienigheid. In het verloop van dit hoofdstuk zal blijken dat er in het spreken over de vrije wil twee domeinen onderscheiden worden waarin de gevallen mens al dan niet het vermogen heeft om keuzes te maken. De verdorven menselijke vrije wil is niet onherstelbaar, maar kan door Gods genade bevrijdt worden tot vrijheid, zoals zal blijken in dit hoofdstuk. Als laatste zullen de uitkomsten samenvattend geconcludeerd en bediscussieerd worden.

4.2 Vrije wil, contingentie en noodzakelijkheid

In 1424 publiceerde Erasmus zijn diatribe *'De libero arbitrio'*. In deze collatie over de vrije wil, stelt hij dat Luthers ontkenning van de vrije wil bevestigt dat alle dingen noodzakelijkerwijs gebeuren, maar dat dit in tegenspraak is met de opvattingen van de kerk in het verleden. Luther reageerde met *'De servo arbitrio'* in 1525, en beargumenteerde dat uit zowel de Schrift als de traditie blijkt, dat de wil slaaf is en totaal afhankelijk is van Gods genade voor bevrijding.²⁵⁴

Voor een juist begrip volgt eerst een omschrijving van wat Erasmus bedoelt met vrije wil. Met vrije keuze bedoelt Erasmus een macht van de menselijke wil, waarmee een mens 'zich kan toeleggen of afkeren' van de zaken die leiden tot eeuwige redding. Het maakt de mens ook actief en coöperatief (of resistief) in het bekeringsproces, omdat de mens zich erop kan toeleggen of zich ervan kan afkeren. Deze definitie is voor Luther onhoudbaar. Voor hem is het doorslaggevende argument tegen de menselijke vrije wil, Gods onveranderlijke eeuwige voorkennis. Hij zegt dan ook dat Gods voorkennis niet contingent is, maar in plaats daarvan voorziet en beoogt God alle dingen volgens Zijn onveranderlijke, eeuwige en onfeilbare wil. Een andere manier om dit te zeggen is dat God 'noodzakelijkerwijs voorziet', en daarom kan de mens niet het vermogen bezitten om voor iets anders te kiezen dan datgene wat God noodzakelijkerwijs van tevoren weet en wil. Barrett citeert Luther kortweg met de stelling 'als God iets van tevoren weet, dan gebeurt dat noodzakelijkerwijs.' Daarom bestaat er niet zoiets als vrije keuze bij Luther. Gods wil en voorkennis zijn voor hem onafscheidelijk. Alles wat gebeurt, gebeurt dus noodzakelijkerwijs en onveranderlijk, beschouwd met betrekking tot de wil van God. Gods wil kan niet worden tegengewerkt, omdat het de kracht van de goddelijke natuur zelf is. Barrett vult aan dat Luther het begrip "noodzaak" wel gebruikte, maar hij dit begrip tegelijk niet ideaal vond, omdat het mogelijk ten onrechte een 'soort van dwang' opriep. Luther verwierp fatalisme en dwang, maar wilde op geen enkele manier ontkennen dat Gods wil onveranderlijk en onfeilbaar is. Hoewel Gods wil onveranderlijk is, blijft de menselijke wil veranderlijk, waarbij Gods wil de menselijke wil regeert. Volgens Luther bevestigt de Schrift op veel plaatsen dat alle dingen gebeuren door noodzaak, zoals Rom. 9:18: 'Zo ontfermt Hij Zich dan, diens Hij wil, en verhardt, dien Hij wil.'²⁵⁵

Hoewel Erasmus' standpunt slechts een begin van zijn betoog was, viel Luther dit scherp aan. Hij vatte dit op als menselijke mogelijkheden (tot eeuwig heil) zonder de kracht van de Heilige Geest. Volgens Brinkman bedoelde Erasmus met het menselijk 'kunnen', 'zich open stellen voor genade',

²⁵³ M. E. Brinkman, *Het drama van de menselijke vrijheid. De ambivalente rol van het christelijke vrijheidsbegrip in de westerse cultuur* (Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 2000), 235.

²⁵⁴ Barrett, *Reformation Theology*, 453.

²⁵⁵ Barrett, *Reformation Theology*, 454.

Kolb en Trueman trekken dezelfde conclusie uit Luthers standpunt, namelijk dat Gods wil en voorkennis samenvallen. Robert Kolb and Carl R. Trueman, *Between Wittenberg and Geneva: Lutheran and Reformed Theology in Conversation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 90-91.

waarbij hij vasthoudt dat wat uiteindelijk doorslaggevend is, niet in de handen van de mens ligt. Met het 'zich', wil hij zeggen dat de natuurlijke vermogens niet volstrekt ijdel zijn, wanneer de mens door de genade wordt aangespoord. Anders zou de mens van verantwoordelijkheid beroofd zijn. Tegelijk houdt Erasmus staande, dat de wil na verlies van vrijheid, gedwongen is de zonde te dienen. Genade roeit kwade neigingen niet uit, maar overwint deze.²⁵⁶

Brinkman betoogt verder dat Erasmus vreesde dat het opgeven van de menselijke vrijheid in de wil, zou leiden tot libertinisme en ineenstorting van de morele orde. Luther stelde hier tegenover dat de wil - actief in slavernij aan de zonde - alleen door de kracht van de Heilige Geest wordt hersteld. Dit dilemma bracht Luther tot de uitdrukking de 'verborgen God' te onderscheiden van de 'geopenbaarde God', die elkaar niet tegen spreken. Hij weigerde Gods voorkennis te scheiden van Zijn wil, zoals Erasmus dat wel deed. Luthers focus lag niet op het filosofische begrip noodzaak (*necessitas*), maar op Gods onveranderlijke wil. Dit betekent voor hem dat zowel Gods betrouwbaarheid als de redding volkomen zeker zijn. Een volkomen gebonden wil betekent niet dat de mens een marionet is, maar dat de menselijke wil weigert om naar God te kijken. Luther zei, God werkt 'niet in ons, zonder ons', dat wil zeggen niet zonder ons functioneren als menselijke wezens. God behoudt de volledige controle, maar hij is niet verantwoordelijk voor het kwaad dat de zondaar in de kern van zijn leven heeft vervormd.²⁵⁷

4.2.1 Innerlijke slavernij

Luther spreekt niet alleen over noodzaak die van buitenaf komt, maar ook van binnenuit, namelijk de slavernij aan de zonde. Hij identificeert (met 2 Timotheüs 2:26 in gedachten) twee bronnen voor de slavernij, namelijk de duivel en de wereld. Deze gevangenschap duidt hij als noodzakelijk en absoluut. De mens kan niet anders willen dan wat satan wil. Luther leerde dat er een 'sterkere' (Christus) nodig is om de duivel te overwinnen. De mens wordt overgebracht van de ene slavernij naar de andere, hoewel de slavernij aan Christus eigenlijk een 'koninklijke vrijheid' is en in staat stelt 'gemakkelijk te willen en te doen wat Hij wil'. Luther beeldde op beroemde wijze de wil uit met een lastdier, wat of door God of door de duivel bereden wordt. Evenmin kan de wil kiezen om naar één van beide berijders te vluchten, maar de ruiters zelf strijden voor het bezit en de controle ervan. Met het voorgaande wilde Luther volledig elimineren dat er enige sprake is van synergisme, wanneer de mens bevrijd en gered wordt. De slavernij van de mens vereist een monergistisch werk van God binnen in de mens. Wanneer de Geest in Gods uitverkorenen komt, wordt de wil veranderd en worden er nieuwe verlangens gegeven. Terwijl de mens voorheen noodzakelijkerwijs naar het kwaad verlangde, verlangt de mens nu noodzakelijkerwijs naar het goede. Dus wees Luther ronduit af dat de mens zich kan toeleggen of afkeren van wat tot eeuwige redding kan leiden, wat Erasmus leerde. Daarentegen was Luther er vanuit de Schrift van overtuigd dat de Geest werkt in ons zonder onze hulp (dat wil zeggen monergisme). Voordat de mens wordt veranderd in een nieuw schepsel, doet die mens niets en probeert ook niets om zich voor te bereiden op deze vernieuwing.²⁵⁸

Op soortgelijke wijze beschrijft Barrett de uiteenlopende visies tussen Erasmus en Luther met betrekking tot de wetten en imperatieven in de Bijbel. Het 'moeten' in de Bijbel veronderstelt 'kunnen' volgens Erasmus' standpunt in zijn verdediging van de vrije wil. Maar Luther brengt hier tegenin dat Gods imperatieven (eisen) op geen enkele manier bedoeld zijn om te veronderstellen dat de mens in staat is om dergelijke bevelen te vervullen. In plaats daarvan drijft God de mens naar de wet om zijn onmacht te openbaren, zoals Paulus beweert in Romeinen 3:20. De vrijheid van de mens is verre van te bewijzen volgens Luther, daar Bijbelse imperatieven onder andere de corruptie en gevangenschap van de menselijke wil onthullen. Erasmus dacht dat in een tekst zoals bijvoorbeeld Deut. 30:15-20 aan de mens een keus wordt voorgesteld die de mens kan maken tussen het leven en het goede, en de dood en het kwade. God laat het tenslotte aan de mens over, want de mens heeft de vrijheid om te kiezen dacht Erasmus. Maar Luther was het daar niet mee eens. De Bijbel laat zien dat de niet-wedergeboren mens elke keer de dood boven het leven verkiest. Dus de wet laat de mens alleen zien

²⁵⁶ Brinkman, *Het drama*, 250-251.

²⁵⁷ Kolb and Trueman, *Between Wittenberg*, 96-101.

²⁵⁸ Barrett, *Reformation Theology*, 455-460.

hoe onmogelijk Goddelijke voorschriften zijn, niet omdat er een fout in Gods geboden zit, maar juist omdat de mens corrupt is en in de ban van de zonde, de wereld en de duivel. Voor Luther speelt de wet een cruciale rol om de benarde toestand van de mens duidelijk te maken. Als de wet de gevangenschap en verdorvenheid van de mens aan het licht brengt, dan moet de mens volledig rusten op wat Christus voor hem heeft gedaan en afhankelijkheid beseffen van de gaven van de Geest, zoals wedergeboorte, geloof en bekering. In dat licht was Luther onvermurwbaar voor de fout die lezers met Erasmus maken, namelijk het Evangelie met wet en wet met Evangelie verwarren.²⁵⁹

4.2.2 Herstel of nieuwe gave

Hierboven is gezegd dat Erasmus bezorgd was om ineenstorting van de morele orde wanneer de vrije wil wordt opgegeven. Ook Pelagius wilde in zijn context het volle pond geven aan de menselijke verantwoordelijkheid en daarmee ook de menselijke mogelijkheid tot zonde.²⁶⁰ Hij maakte de ondergang en plundering van Rome rond 400 mee. In deze tijd floreerde het christendom, gezien de grote toeloop van nieuwe leden. Pelagius ontmoette tegenstand bij de nadruk op expliciet christelijke leefregels. Volgens de nieuwe christenen in Rome waren de regels te hard en zwaar voor een mens omgeven door zwak vlees.²⁶¹ In deze context staan de uiteenlopende visies tussen Pelagius en Augustinus.

Volgens Brinkman heeft Augustinus veel fundamenteeler dan Pelagius nagedacht over de menselijk wil in relatie tot de zonde. Zoals de vervloeking van Adam geen terugneming van de menselijke natuur door God is, zo is de verandering die de doop als herschepping teweeg brengt geen 'vernietiging' van de oude mens zegt Brinkman. Augustinus maakt onderscheid tussen formele en materiele vrijheid, *liberum arbitrium* en *libertas*. De wil als onderscheidingsvermogen (*arbitrium*) blijft zowel onder de zonde als onder de genade vrij, waarom van menselijke verantwoordelijkheid wel sprake blijft. Maar de mens is door de zonde de kracht en vrijheid (*libertas*) kwijtgeraakt om het goede te doen. Het gaat dus niet om het *bezit* van het onderscheidingsvermogen, maar om de *kracht tot goede uitoefening* van dat vermogen. Deze visie van Augustinus brengt hem tot de uitspraak 'Geef wat U beveelt en beveel wat U wilt'. Juist dit was een ontstellende uitspraak voor Pelagius die hierin het ontlopen van menselijke verantwoordelijkheid en verplichting tot handelen ziet. Voor Augustinus is het juist een erkenning van het aangevochten menselijk handelen en noodzaak tot gebed. De kracht om het goede te doen ontbreekt volgens Augustinus en moet van elders, van God geschonken worden. De uitkomsten van menselijke beslissingen zijn hiermee altijd zondig. De mens die toch het goede doet, is door God op het goede spoor gezet. Augustinus zegt dan 'Hij die u geschapen heeft zonder u, rechtvaardigt u niet zonder u'. De betrokkenheid van de gelovige wordt in dienst genomen. Uit de wilsvrijheid door Gods genade vloeit de handelingsvrijheid. Een vrijheidsbegrip dat een geschenkkarakter heeft volgens Brinkman. Als God menselijke verdiensten kroont, kroont Hij niet anders dan Zijn eigen gaven stelt Augustinus. Het gaat hem hierbij niet om menselijke passiviteit, maar om de herkomst van menselijke activiteit. Echte vrijheid zegt Augustinus met Paulus (Rom. 6:20-22) is het dienen van de gerechtigheid in Christus. Een bereidheid die volgens Brinkman een echte geschenkervaring is. Doordat God in Zijn Zoon eerst lief heeft, kan de mens Hem liefhebben (1 Joh. 4:19) en zich spontaan richten op de wet der liefde en het dienen van God.²⁶²

Pelagius ziet bevrijding als herstel van een door de zonde bevangen wil, maar bij Augustinus is het meer dan herstel, namelijk een gave. Een gave die geen bezit wordt in de gelovige, maar steeds opnieuw ontvankelijkheid dient te verkrijgen. De onvrijheid duidt Augustinus niet als een beperking van buitenaf, maar als iets dat de mens van binnen beperkt. Het is een zondebegrip dat de reparatiemogelijkheden van de mens overstijgt. De meest fundamentele vrijheid, namelijk tot transcendentie, heeft de mens verspeelt door de zonde. Augustinus spreekt over het gebrek aan vrijheid als een *condition humaine* zonder het als fatalisme te verstaan. Hij heeft de innerlijke grenzen

²⁵⁹ Barrett, *Reformation Theology*, 452-462.

²⁶⁰ Brinkman, *Het drama*, 212.

²⁶¹ Brinkman, *Het drama*, 207-208.

²⁶² Brinkman, *Het drama*, 220-224.

van de menselijke vrijheid gepoogd te verenigen met toerekeningsvatbare verantwoordelijkheid van het kwaad. Ook al wordt bij de verklaring van menselijke keuzes verwezen naar het geheimenis Gods, hoeft dat de actieve betrokkenheid van de mens niet uit te sluiten volgens Augustinus.²⁶³

4.3 De geërfde verdorven wil

De voorgaande paragraaf toonde de discussie rond de menselijke wil met betrekking tot het vermogen tot het goede na de zondeval. De wil van de mens werd door Luther en Augustinus onvrij of gevangen genoemd en deze is geneigd tot het kwade. In deze paragraaf wordt het verderf van de menselijke wil uitgediept.

Melanchthon, die in eerste instantie bij Luthers visie aansloot, geeft in zijn later '*Loci Communes*' van 1543 een visie weer, die zich verwijderd van Luther en weinig verschilt van die van Erasmus volgens Barrett.²⁶⁴ Calvijn kon toen niet langer zwijgen. Het pijnpunt in deze was Melanchthons standpunt dat het werk van de Geest afhankelijk was van de vrije wilsbeslissing van de mens. Melanchthon stelde dat alle mensen wanneer ze het Woord van God horen (wat altijd door de verlichting van de Heilige Geest was) op dat moment de vrije keuze hadden om wel of niet in Christus te geloven. De effectiviteit van de roeping door de Geest was dus afhankelijk (contingent) van de vrije reactie van de individuele menselijke wil. De roeping van de Geest leek dus afhankelijk te zijn van de wil, zelfs als de wil door de Geest bekrachtigd was. Calvijn veroordeelde de opvattingen van Melanchthon met krachtige taal en verwoordt zijn visie op de menselijke wil in zijn *Institutie* van 1539.²⁶⁵

4.3.1 Verdorven maar niet vernietigd

Calvijn definieerde de erfzonde als een erfelijke verdorvenheid, een geboren worden met de besmetting van de zonde en een alomtegenwoordige corruptie van de menselijk natuur als gevolg van het afstammen van Adam. Deze verdorvenheid is zo groot dat de mens alleen tot het kwaad bewogen kan zijn. Als de verdorvenheid dus alomtegenwoordig is, dan volgt daaruit dat de wil van de mens in slavernij is aan de zonde. Net als Augustinus betoogde Calvijn dat zonder de Geest de wil niet vrij, maar geketend en overwonnen is door zijn verlangens. De wil van de mens komt pas tot gehoorzaamheid als deze bevrijd is door God. Dit betekent echter niet dat de mens wordt gedwongen tot zondigen, maar dat de mens gewillig zondigt uit noodzaak. Calvijn ontkende dwang en leerde noodzakelijkheid, zodat de mens verantwoordelijk gehouden kan worden voor zijn daden. Een vrije wil die het vermogen heeft om goed of kwaad te willen jegens God, zodat hij op eigen kracht beide evenveel kan doen, wees Calvijn af. Voor Calvijn betekende noodzakelijk zondigen dat de mens, omdat zijn wil corrupt is, wordt gevangen gehouden onder het juk van de zonde en daarom noodzakelijkerwijs het kwade wil. De slavernij van de wil om te zondigen blijft en toch is zo'n slavernij vrijwillige en opzettelijke gevangenschap. Het belangrijkste punt van dit onderscheid is dus dat de mens verdorven als hij is door de zondeval, gewillig zondigt en niet door dwang. Zondigen is door de gretige neiging van het hart en niet door gedwongen te worden, maar door de ingeving van eigen lust.²⁶⁶

Wat volgens Calvijn plaatsvindt bij de wedergeboorte van de mens is geen vernietiging van de substantie of het vermogen van de wil en geest, maar de vernietiging en verwijdering van de gewoonten of kwaliteiten van de wil die van nature slecht zijn. Daarom maakte Calvijn de kwalificatie dat de natuur niet zozeer vernietigd wordt, als wel gerepareerd en nieuw gemaakt wordt, in die zin dat de corrupte natuur radicaal moet zijn getransformeerd. Voor Calvijn is de verdorvenheid niet totaal in intensiteit maar totaal in uitgebreidheid. Er is geen restant van gehoorzame vroomheid in de mens, maar alleen een gevoel van goddelijkheid (*sensus divinitatis*) dat de mens uitbuit voor afgoderij, zelfrechtvaardiging en bijgeloof. Deze overblijfselen van de oorspronkelijke gerechtigheid maakt het zelfs

²⁶³ Brinkman, *Het drama*, 225-229.

²⁶⁴ Barrett, *Reformation Theology*, 463. Het gaat hier om Melanchthons accentverschuivingen tussen zijn *Loci Communes* van 1521 en 1543.

²⁶⁵ Calvijn in Barrett, *Reformation Theology*, 482-483.

²⁶⁶ Calvijn in Barrett, *Reformation Theology*, 484-490.

de heidenen mogelijk om een redelijke en burgerlijke orde te scheppen in aardse dingen. Maar het goede doen tegenover God is volgens Calvijn onmogelijk zonder de 'genade van de Geest'.²⁶⁷

4.3.2 Geneigd tot het kwaad en moreel onvermogen

Op soortgelijke wijze heeft de Dordtse Synode onderscheidt gemaakt volgens Goudriaan. Volgens hem stelt de Synode dat het op voorhand helder moet zijn dat het gaat om de macht van de menselijke wil in geestelijke zaken. De menselijke wil is ook na de val nog in staat keuzes te maken in het dagelijks leven waarin het verstand afwegingen kan maken. De afhankelijkheid van Gods besluiten neemt de menselijke keuzevrijheid niet weg in het leven in de samenleving. Het geschil met de Arminianen op de Dordtse Synode gaat over de vrijheid, de morele kwaliteit, de macht van de wil, en de invloed van de zonde. De negatieve beoordeling door de Synode van de macht van de menselijke vrije wil in geestelijke zaken, impliceert niet dat het calvinisme elke notie van vrije wil categorisch verwierp. In Dordrecht maakte men duidelijk - net als Calvijn in het voorgaande - dat de menselijke wil in zekere zin vrij is en men hield vol dat de menselijke wil als zodanig spontane vrijheid heeft. In de moderne godsdienstfilosofie zou men zeggen dat de Synode een 'compatibilistische' visie op vrijheid heeft. Hier tegenover waren er duidelijke verschillen met de remonstrantie, ofwel de Arminianen.²⁶⁸

Goudriaan maakt in zijn analyse hiervan drie geschillen zichtbaar. Ten eerste heeft de mens volgens de Arminianen een aangeboren vermogen om wel of niet te willen, want God heeft de zondige mens niet van zijn natuur beroofd. Het geestelijke vermogen 'om te ontvangen of te verwerpen' is in tact gebleven. De vrijheid van de wil is het vermogen om goed of kwaad te kiezen. Hier tegenover benadrukt de Synode juist dat de gevallen mensheid dood is in geestelijke zaken en geneigd tot het kwade. Sinds de zondeval heeft de menselijke wil geen vermogen meer om geestelijk goed te kiezen, maar deze is alleen en volledig geneigd tot het kwade (*libera non sit ad spirituale bonum; sed tantum, et prorsus, feratur ad malum*). Ten tweede stelden de Arminianen dat de wil geen 'gaven' had in de schepping en deze dus ook niet kon verliezen. De wil is neutraal en niet door de zonde aangetast. Herstel is dus onnodig. Ook dit idee verwierp de Synode.²⁶⁹ Dordt betoogt dat er met de schepping een inherente rechtvaardigheid in de wil was, die met de val verloren is gegaan. Tenslotte stelden de Arminianen in duidelijke tegenstelling met Dordt dat de wil Gods genade kan tegenstaan.²⁷⁰

Goudriaan stelt dat de controverse van Dordt niet zomaar een misverstand was, maar een echt meningsverschil over antropologie en de genade van God. Volgens hem is het aannemelijk te concluderen dat de Arminiaanse antropologie niet primair rationalistisch was. Het is volgens hem ten eerste vooral een antropologie die zich richtte op verantwoordelijkheid en keuze. De Synode stelde dat de Arminiaanse nadruk op de menselijke wil en vrije keuze niet gecombineerd kon worden met de belijdenis van Gods soevereiniteit. Ook toonde het verschil in standpunt volgens Goudriaan aan dat de Synode het niet eens is met de optimistische antropologische vooronderstellingen.²⁷¹

4.4 De menselijke wil ten aanzien van burgerlijke en geestelijke gerechtigheid

Het voorgaande toont hoe de discussie op het scherpst van de snede gevoerd werd, als het gaat om de wil van mens in het al dan niet in staat zijn iets bij te dragen aan redding en verlossing. Toch is hiermee niet het laatste woord gezegd over de mogelijkheden van de menselijke vrije wil. Zoals zal blijken, wordt er uiteindelijk onderscheid gemaakt tussen het menselijk kunnen in publieke of burgerlijke gerechtigheid en geestelijke gerechtigheid.

²⁶⁷ Calvijn in Barrett, *Reformation Theology*, 490-491.

²⁶⁸ Aza Goudriaan, 'The Synod of Dordt on Arminian Anthropology', in Aza Goudriaan and Fred van Lieburg (ed.), *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)* (Leiden: Brill, 2011), 94-96.

²⁶⁹ Dordtse Leerregels, hoofdstuk 3-4, verwerping der dwalingen, artikel 2 en 3.

²⁷⁰ Goudriaan, *Synod of Dordt*, 96-104.

²⁷¹ Goudriaan, *Synod of Dordt*, 105.

4.4.1 Theologische onderscheiding

Wat belangrijker is voor dit onderzoek, is theologische onderscheiding die Melanchthon toevoegde, ondanks zijn afwijking van Luther en Calvijn. Ook hij stelde dat Goddelijke voorbestemming inhoudt dat alles wat gebeurt niet contingent is, maar noodzakelijk geschied. Volgens hem leert de Schrift geen vrije wil. Hij baseerde zich hiervoor op Efeze 1:11 waar staat dat God 'alle dingen werkt volgens de raad van Zijn wil'. Melanchthons conclusie is dat alle dingen niet tot stand komen door menselijke plannen of inspanningen, maar volgens de wil van God. Hij ging hiermee vooral in tegen de sofisten die de predestinatieleer te hard vonden. Toch zorgde Melanchthon voor gepaste theologische onderscheidingen. Hij erkende bijvoorbeeld vrijheid van de wil op het gebied van 'natuurlijk bekwaamheid', en 'vrijheid in externe werken'. De sofisten dachten dat de wil van nature macht heeft over genegenheden zolang het intellect adviseert of aanbeveelt. Melanchthon ging verder op dit punt en ontkennde dat er enige kracht in de mens is die zijn genegenheid goed kan weerstaan. Volgens Melanchthon wordt de wil aangedreven door de genegenheid van het hart. Het hart is corrupt, en daarom is de wil gebonden aan de zonde. In de 'externe dingen' is er wel een zekere vrijheid, dat wil zeggen in burgerlijke verantwoordelijkheden.²⁷²

De visie van Melanchthon komt ook overeen met Edwards' visie op de vrije wil in een analyse van Sproul. Volgens hem stelt Edwards dat de wil bepaald wordt door het sterkste motief. Wat het meest aangenaam lijkt voor de waarneming of het verstand (ook al is dat werkelijk niet zo), verkiest de menselijke wil. Waargenomen verlangens verleidt de gevallen mens tot zonde. Edwards maakt daarbij onderscheid tussen natuurlijke- en morele noodzakelijkheid. De mens is moreel onmachtig de dingen van God te kiezen, totdat God de dispositie van de ziel verandert. Genoemde onmacht komt door het gebrek aan verlangen naar God. De aan zichzelf overgelaten mens gaat nooit voor Jezus kiezen. Maar net als Augustinus, Luther en Calvijn, stelt Edwards dat de mens wel vrij is in de zin van vrij kiezen wat begeerd wordt. Het verlangen naar Christus en de dingen van God ontbeert de mens, totdat God deze positieve neiging schenkt.²⁷³

4.4.2 Contingentie en vrijheid

Zowel Melanchthon als Edwards maken een onderscheid wat belangrijk is als het gaat over Gods voorzienigheid en soevereiniteit en de menselijke wil. Dit verschil komt ook helder uit in artikel 18 van de Augsburgse Confessie die het volgende leert:

“Over de vrije wil wordt geleerd, dat de menselijke wil een zekere vrijheid heeft om publieke gerechtigheid uit te oefenen en een keuze te maken ten aanzien van zaken die aan het verstand onderworpen zijn. Maar de wil is niet bij machte zonder de Heilige Geest de gerechtigheid Gods of de geestelijke gerechtigheid tot stand te brengen. Want de natuurlijke mens doorgrondt niet wat uit de Geest van God is. Dat echter geschiedt in de harten, wanneer door het Woord de Heilige Geest wordt ontvangen.”²⁷⁴

Barrett concludeert, dat terwijl de wil vrijheid kan hebben om burgerlijke gerechtigheid voort te brengen en voor dingen te kiezen die onderworpen zijn aan de rede, de mens geen macht heeft om de gerechtigheid van God of geestelijke gerechtigheid voort te brengen zonder de Heilige Geest. Terwijl burgerlijke gerechtigheid dus wordt toegeschreven aan vrije wil, wordt de geestelijke gerechtigheid aan de werking van de Heilige Geest toegeschreven in de herschepping.²⁷⁵

De reeds in paragraaf 4.3 genoemde accentverschuivingen van Melanchthon in zijn leer over de vrije wil, werd volgens Barrett gedeeltelijk gemotiveerd als reactie op fatalisme, determinisme, stoïcisme en manicheïsme, en mogelijk ook Calvijns predestinatieleer. Melanchthon grondde zijn redenering in de vaststelling dat God nooit de oorzaak van zonde kan zijn. Hieruit leidde hij af dat zonde daarom contingent plaatsvindt en dat dus niet alle dingen plaatsvinden door noodzaak. De oorzaak van een onvoorziene gebeurtenis zou dan de wil van de mensen moeten zijn. Dus zegt Melanchthon dat de

²⁷² Barrett, *Reformation Theology*, 464-465.

²⁷³ Edwards in R. C. Sproul, *Vrije wil en genade. Gevangenschap en bevrijding van de wil* (Kampen: De Groot Goudriaan, 2008), 196-201.

²⁷⁴ Groothedde en Baars, *Belijden in Zevenvoud*, 152-154. Het vervolg van dit citaat staat bovenaan dit hoofdstuk.

²⁷⁵ Barrett, *Reformation Theology*, 470-471.

oorzaak van de contingentie van onze daden de vrijheid van onze wil is. Een dergelijke bevestiging van contingentie verschilt volgens Barrett duidelijk van zijn eerdere standpunt over noodzakelijkheid.²⁷⁶

Mogelijk biedt hier uitkomst wat Ewald Mackay onder woorden brengt in zijn 'theorie van interactie'²⁷⁷, om het kwaad van de mens ten opzichte van de goede en almachtige God te duiden.

"Dat het kwaad er is, impliceert niet Gods niet-goedheid, maar impliceert een negatieve menselijke wilsact: binnen een optie waarin contingentie en wil beslissend zijn is het 'bestaan' van het kwaad ook contingent; niet het kwaad, maar de mogelijkheid van het kwaad is noodzakelijk. In een logische redenatie kan dit als volgt worden uitgedrukt:

1. God is goed en almachtig en Hij schiep mensen met een vrije wil, dat wil zeggen een wil die het goede kan willen en die het goede niet kan willen' (premissie 1);
2. Het niet-goede 'bestaat' (premissie 2);
3. Sommige mensen willen het niet-goede (conclusie)."²⁷⁸

Volgens Mackay is deze eenvoudige redenatie een adequaat antwoord op de verschrikkingen binnen de geschiedenis, zonder dat aan de diepte ervan wordt afgedaan.²⁷⁹ Mackay spreekt van het contingente karakter van het bestaan. Melanchthon bleek accentverschuivingen te krijgen over de leer van zijn vrije wil. Mogelijk is dat omdat Melanchthon volgens Mackay in de traditie stond die bekend was met Duns' radicale modaliteitstheorie, die volgens Mackay de basis is voor de mogelijke werelden-ontologie. Deze traditie – waaronder dus ook Melanchthon - liep door tot 1800 in de gereformeerde scholastiek.²⁸⁰ Mackay is overtuigd van het belang van deze mogelijke werelden-ontologie, die is ingezet met de scotiaanse ontdekking van echte contingentie. Deze scotiaanse ontdekking is volgen hem de meest geavanceerde ontologische uitdrukking van echte contingentie²⁸¹, waarover meer in het onderstaande.

4.4.3 Goddelijke en menselijke vrijheid binnen synchrone contingentie

Volgens Vos is de theorie van Scotus niet alleen van belang voor de Godsleer (zoals beschreven in hoofdstuk 3) maar ook van grote betekenis voor de antropologie. "Ook de menselijke vrijheid kan alleen bestaan en begrepen worden tegen de achtergrond van de synchrone contingentie. Zonder deze synchrone contingentie, zonder het besef dat de (gedeeltelijk ook door ons gerealiseerde) werkelijkheid anders had kunnen zijn dan zij in feite is, verliezen centrale begrippen als liefde, zonde, schuld, verantwoordelijkheid, genade en vergeving, hun wezenlijke betekenis"²⁸²

Owen zegt met het oog op contingentie, dat God kan werken met contingente oorzaken om Zijn eigen wil en doel te bereiken, zonder deze ook maar het minste nadeel te doen, of dit nu is als oorzaak of als vrij en contingent. God beweegt of werkt niet in enige tweede oorzaak om enig effect te genereren dat niet in overeenstemming is met de aard ervan. Hoewel God pre-determineert en werkt, is de wil van mens vrij bij al zijn handelingen. Deze vrijheid is zo perfect als waartoe een oorzaak in afhankelijk van een ander toe in staat is. Gods doel en de raad van Zijn wil, met betrekking tot alles wat bestaat, geeft noodzaak en onfeilbaarheid aan een gebeurtenis, maar verandert niets aan hoe een tweede oorzaak werkt, wat die tweede oorzaak ook wil. Owen stelt dat iemand die Gods soevereiniteit en macht erkent, ook moet erkennen dat dat God zijn doelen kan bereiken door vrije en contingente instanties, zonder de vernietiging van de natuur waar ze mee begiftigd zijn.²⁸³

Contingentie is eigen aan het schepsel en dat karakter kan God zelf niet ontnemen van het schepsel stelt Bavinck met alle eerbied. God heeft met eeuwige onveranderlijke wil de schepselen als contingent gewild, waarom het niet mogelijk en geoorloofd is hoger op te klimmen dan tot de wil Gods. Gods wil is volkomen vrij, niet gebonden of op nominalistische wijze afhankelijk. Deze wil van God is niet zonder

²⁷⁶ Barrett, *Reformation Theology*, 472.

²⁷⁷ Ewald Mackay, *Geschiedenis bij de bron. Een onderzoek naar de verhouding van christelijk geloof en historische werkelijkheid in geschiedwetenschap, wijsbegeerte en theologie* (Sliedrecht: Uitgeverij Merweboek Sliedrecht, 1997), 443.

²⁷⁸ Mackay, *Geschiedenis bij de bron*, 448.

²⁷⁹ Mackay, *Geschiedenis*, 448.

²⁸⁰ Mackay, *Geschiedenis*, 354.

²⁸¹ Mackay, *Geschiedenis*, 361.

²⁸² Vos Jaczn (et al.) *Johannes Duns Scotus. Contingentie en vrijheid Lectura I*, 36-37.

²⁸³ Owen in Muller, *Divine Will*, 218.

ratio, maar in overeenstemming met Zijn wezen en deugden. Daarom kan de mens in die wil berusten zegt Bavinck, het is namelijk geen noodlot, toeval of natuurmacht, maar de wil van een almachtige God en goede Vader.²⁸⁴ “Zijn soevereiniteit is een soevereiniteit van onbegrensde macht, maar ook een soevereiniteit van wijsheid en genade.”²⁸⁵

Dat het lastig is om Goddelijke en menselijk vrijheid samen te brengen in een begrip getuigt Mullers worsteling om het onder woorden te brengen. Hij probeert de standaard moderne taal van ‘compatibilisme’ en ‘libertarisme’ te vermijden. Ook ontkent hij consequent dat de gereformeerde orthodoxie deterministisch is, in de zin zoals dat algemeen begrepen wordt in het filosofisch of metafysisch ‘determinisme’.²⁸⁶ Als echter het compatibilisme wordt opgevat als Goddelijke determinatie die zowel ontisch als epistemisch verenigbaar is met de vrijheid van contradictie, waarbij het intellect wordt opgevat als zelfbepalend, dan kan de gereformeerde orthodoxe geïdentificeerd worden als compatibilistisch volgens Muller. Maar vult hij aan, dan is dit een opvatting van compatibilisme die fors onderscheiden is van klassieke en moderne filosofische opvattingen over de compatibilistisme. Hij wijst in dit verband ook terminologie als 'libertarisch incompatibilisme' of 'gedeeltelijk causale indeterminisme' af, wanneer het gelijkvormig is aan hedendaags taalgebruik. De suggestie van de auteurs van *Reformed Thought on Freedom* valt hij bij en noemt dit redelijk passend. Zij brachten die onder woorden met het begrip 'afhankelijke vrijheid'.²⁸⁷

4.4.4 Afhankelijk vrijheid

Het voorgaande wordt ook door Van Genderen en Velema bevestigd wanneer zij over de mens spreken. De mens is volgens hen geen absoluut vrij wezen. Het determinisme en indeterminisme hebben allebei waarheidselementen. In bepaalde opzichten is de mens geconditioneerd, maar toch is de mens een wezen dat zelf moet beslissen en voor die keus verantwoordelijk is, ondanks relatieve conditionering. Vrijheid staat volgens hen in het brede kader van de relatie tot God. De mens heeft te beantwoorden aan Gods bedoeling met hem. Zonde (Gen. 3:22) is dat de mens zelf uitmaakt wat goed en kwaad is. De vrijheid is dan ook nooit doel in zichzelf, zoals de mens geen doel in zichzelf is. De mens staat in vrijheid, maar dan wel in relatie tot God. Deze vrijheid – de vrijheid in relatie tot God – is misbruikt en verspeeld, een punt waar de reformatie eenstemmig over is. Vrijheid is alleen te verkrijgen door Christus. Hij kan alleen bevrijden van het ‘niet anders kunnen dan zondigen’. Van Genderen en Velema spreken van vrijheid die alleen beleefd kan worden in de liefde. Het gaat om de gestalte van een vrijheid in liefde. Door de gedachte van de autonomie zijn de kinderen hun Vader kwijtgeraakt.²⁸⁸

4.5 Een vrije wil onder Gods soevereine voorzienigheid

Kolb en Trueman stellen dat Calvijn bij het beschouwen van de zondeval wil voorkomen dat hij speculeert over de voorbestemde doeleinden van God. Calvijn concentreert zich liever op de feitelijke gebeurtenissen van de dag van de zondeval. Adam - geschapen met een veranderlijke wil - besloot zelf te zondigen. Volgens Calvijn moet dat wel worden begrepen tegen de achtergrond van Gods absolute soevereiniteit. Bij het omgaan met de realiteit van de zonde verwerpt Calvijn het idee dat God slechts ‘toestaat’ dat dit gebeurt (zie ook paragraaf 3.5.1). Calvijn begrijpt wel de bezorgdheid die erachter zit, namelijk de noodzaak om God te beschermen tegen verantwoordelijkheid voor het kwaad. Hij verwijst naar teksten als 2 Kon. 22:20, Hand. 2:23 en 4:28 als bewijs van het tegendeel.²⁸⁹

²⁸⁴ Bavinck, *Dogmatiek deel 2*, 209-210.

²⁸⁵ Bavinck, *Dogmatiek deel 2*, 2010.

²⁸⁶ Muller, *Divine Will*, 303-304.

²⁸⁷ Muller, *Divine Will*, 304-305.

²⁸⁸ Van Genderen en Velema, *Beknopte Dogmatiek*, 331-340.

²⁸⁹ Kolb and Trueman, *Between Wittenberg*, 106.

4.5.1 Gods toelating versus menselijk handelen

Volgens Kolb en Trueman is het voorgaande standpunt typerend voor de gereformeerden. Zij verwijzen hierbij naar het commentaar op de HC door Ursinus die (net als Luther) stelt dat het wezen van God als alwetende en almachtige vereist dat alle dingen gebeuren binnen het bereik van Zijn voorzienige wil. Toch is Ursinus volgens hen in tegenstelling tot Calvijn ook bereid om het begrip 'toelating' te gebruiken met betrekking tot zonde. Maar volgens Kolb en Trueman gaat het hier niet om een fundamentele afwijking van Calvijn, maar om een zorgvuldige verfijning van de taal. Deze taal zou dan bruikbaar zijn om het probleem van het kwaad aan te pakken met behoud van Gods soevereiniteit in Zijn voorzienigheid. Kolb en Trueman wijzen in dit verband op de latere gereformeerde theologie die dit standpunt probeerde uit te werken, door zorgvuldig onderscheid te maken op een manier die elke notie dat God in zekere zin moreel verantwoordelijk is voor het kwaad uitschakelt. In de *Synopsis Purioris Theologiae* (1626) wordt disputatie 11 gewijd aan het thema van de voorzienigheid. Bij de kritische editie staat de volgende opmerking.²⁹⁰

“For example, the actual taking of a knife, raising one’s hand and stabbing the knife into a human body are “positive” actions and can be attributed to God. However, insofar as these actions constitute murder (and are morally defective) they cannot be attributed to God’s activity. In terms reminiscent of the Aristotelian duality of matter and form, the act itself is the “matter” of sin, while the sinful character is the “form” that makes it sin. This “form,” furthermore, consists of an active deviation. . . from the good intended by God”.²⁹¹

Dus stellen Kolb en Trueman aan de hand van het voorgaande dat God 'de zonde toestaat' in die zin dat, terwijl God de handeling wil en de vorm toestaat, Hij het kwaad gebruikt voor een hoger goed doel. Zij zien dit als een verfijning van Calvijns standpunt.²⁹²

Bij alle zorgvuldige onderscheidingen die de gereformeerden op dit punt maken is er volgens Kolb en Trueman een onderliggende pastorale zorg. Deze zorg is dat Gods absolute soevereiniteit over alle dingen een bron van troost moet zijn voor de gelovigen, zoals prachtig verwoord in vraag 27 van de HC. De afsluitende woorden 'door Zijn vaderlijke hand' geven het algemene kader aan waarbinnen de voorzienigheid, zelfs het kwaad dat het bevat, moet worden begrepen. Kolb en Trueman citeren vervolgens Ursinus die stelt dat het verwerpen van de voorzienigheid, het verwerpen van de godsdienst is. Tegenspoed en voorspoed zijn geworteld in Gods vaderlijke voorzienigheid.²⁹³

Op basis van het voorgaande stellen Kolb en Trueman dat elke discussie over de vrijheid van de wil in de gereformeerde theologie moet worden geplaatst tegen de achtergrond van Gods soevereiniteit en voorzienigheid. De gereformeerden stellen dat de mens vrij handelt, maar dat het menselijk handelen ook deel uitmaakt van Gods voorzienigheid. Menselijk handelen wordt in reële zin door God bepaald. De vrijheid van de mens bestaat dan op het niveau van secundaire oorzaak. Deze vrijheid is door God bepaald (als de eerste oorzaak) en bestaat dus omdat God deze vrijheid zo bepaald heeft. De gereformeerde benadering van wilsvrijheid wordt door Kolb en Trueman gekarakteriseerd als psychologisch. Ze bedoelen dan dat de wil vrij handelt in overeenkomst met de menselijke natuur.²⁹⁴

Hierin komt een overeenstemming met ook Luther openbaar als het gaat over het fenomeen van de psychologische wilsvrijheid en zedelijke verantwoordelijkheid, die hij namelijk terdege erkent in zijn *Servio Arbitrio* volgens Brinkman. Luther stelt dat de mens tot heer is aangesteld over alles wat onder hem ligt en waarover hij beschikkingsrecht en een vrije wil heeft. Op het gebied van werken kan de mens zijn vrije wilsmacht uitoefenen, maar tegenover God is het zinloos om van een vrije wil te spreken. Tegenover God is de mens niet handelend maar ontvangend. Wat dan 'onder' of 'boven' de mens staat is niet strikt afgebakend door Luther, maar het gaat hem om het besef van afhankelijkheid van de mens van God. Binnen deze erkenning, afhankelijkheid van God, is het mogelijk te spreken van een menselijke vrije wil voor Luther.²⁹⁵

²⁹⁰ Kolb and Trueman, *Between Wittenberg*, 107.

²⁹¹ Kolb and Trueman, *Between Wittenberg*, 107-108.

²⁹² Kolb and Trueman, *Between Wittenberg*, 108.

²⁹³ Kolb and Trueman, *Between Wittenberg*, 108.

²⁹⁴ Kolb and Trueman, *Between Wittenberg*, 108-109

²⁹⁵ Brinkman, *Het drama*, 241.

4.5.2 Vrije keuzes ondanks verdorvenheid

Kolb en Trueman stellen dat hoewel alles door God als eerste oorzaak wordt bepaald, de keuzes die mensen maken toch van henzelf zijn en deze worden niet op één of andere externe, mechanische manier aan hen opgelegd. Dat Adam viel, is een indicatie van het feit dat de menselijke wil op zichzelf veranderlijk was. Het gevolg van Adams val bestaat in twee delen, namelijk de toerekening van schuld en de perversie van de wil (natuur) die wordt overgedragen aan elk mens. Dit betekent niet dat elk mens maximaal slecht is. 'Totale verdorvenheid' ontkent niet dat gevallen mensen in staat zijn tot handelingen die op zichzelf goed en mooi zijn. Het geeft aan dat de gevallen mens niet kan voldoen aan de standaard van volmaaktheid die door God wordt geëist. Kolb en Trueman wijzen in dit verband op Bavinck die zegt dat dit begrip wijst op de maatstaf waarmee de menselijke verdorvenheid wordt beoordeeld, namelijk de volmaakte gerechtigheid zoals die is uitgedrukt in termen van de decaloog. Het geeft dus aan dat alles wat Adam en zijn nageslacht doen beneden de standaard van volmaaktheid valt die door God wordt geëist en dat niemand op zichzelf in staat is om Gods standaard te bereiken. Daarom is Jezus Christus als Middelaar noodzakelijk. Omdat de wil gebonden is en uit zichzelf niet in de richting van God kan bewegen, moet de Geest de menselijke wil vrijmaken om dit te doen.²⁹⁶ Kolb en Trueman concluderen tenslotte; "de gereformeerde traditie staat, net als Luther, binnen de grenzen van het Augustijner anti-pelagianisme in haar nadruk op de soevereiniteit van God in schepping, voorzienigheid en verkiezing".²⁹⁷ Gods almacht in Zijn voorzienigheid hoeft niet in conflict te zijn met menselijke vrijheid zegt Van den Brink. De in hoofdstuk drie besproken almacht – in het kader van soevereiniteit – van God kan zich wel verhouden tot vrije schepselen. Menselijke vrijheid bestaat volgens hem conceptueel gezien in de ruimte die God geschapen heeft. Deze ruimte bestaat niet doordat God zijn almacht opheft, maar door niet voortdurend Zijn almacht te actualiseren.²⁹⁸

4.6 Genadige bevrijding van de wil tot vrijheid in liefde

De hervormers en de Dordtse Synode stelden dat genade nodig is voor de bevrijding van de wil. Calvijn voerde aan dat de vrije wil niet voldoende is om de mens in staat te stellen goede werken te doen, tenzij de mens wordt geholpen door genade. Dit is geen 'voorafgaande genade' die het de mens mogelijk maakt te kiezen, maar bijzondere genade die alleen de uitverkorenen ontvangen door wedergeboorte. Deze genade is alleen voor degenen aan wie God dat wil schenken. De anderen die deze genade niet ontvangen zijn niet in staat het goede te bereiken, maar behoren tot degenen die verloren aan hun veroordeling zijn overgelaten.²⁹⁹ Of genade voorafgaat of dat deze de menselijke wil volgt is voor Calvijn een zeer cruciaal punt. De glorie en eer van God stond op het spel. Als genade wordt ondermijnd door een vorm van samenwerking (synergie) tussen de semi-autonome 'vrije' mens en de soevereine Heere, dan is de glorie van God een compromis volgens Calvijn. Deze compromis is zelfs een aanval op God Zelf. Als de beslissing tot redding bij de mens ligt, neemt die godsdienst de heerlijkheid van redding door God weg en het bagatelliseert het werk van Christus.³⁰⁰

Brinkman beschrijft de vrijheid van een wedergeboren mens, die door Paulus de 'vrijheid in Christus' genoemd wordt in het Nieuwe Testament. Als Paulus spreekt in termen van 'vrijheid van de wet, zonde en dood' (Rom. 6:15 en 8:17) is het zinvol de concrete maatschappelijke situatie van vrijen en slaven voor ogen te houden zegt Brinkman. Zo is ook Paulus' spreken over de vrijheid in Christus, niet los van deze maatschappelijke context. Deze vrijheid betekent in dienst staan van de gerechtigheid. 'En vrijgemaakt zijnde van de zonde, zijt gemaakt dienstknechten der gerechtigheid' Rom. 6:18. Dus voor Paulus is vrijheid geen ongebondenheid, maar nieuwe verbondenheid. Christus de 'verbreker van alle

²⁹⁶ Kolb and Trueman, *Between Wittenberg*, 109-110.

²⁹⁷ Kolb and Trueman, *Between Wittenberg*, 110.

²⁹⁸ Van den Brink en Sarot, *Hoe is uw Naam?*, 156.

²⁹⁹ Calvijn in Barrett, *Reformation Theology*, 492-493.

³⁰⁰ Barrett, *Reformation Theology*, 501.

banden' brengt in de nieuwe verbondenheid met Hem, met een nieuwe wet, namelijk de wet van Christus (Gal. 6:2).³⁰¹

De mens is 'bevrijd' tot liefde zegt Brinkman, en liefde is de vervulling van de wet. De genoemde 'nieuwe wet' is geen afschaffing van de wet, maar een vervulling van deze. 'Wij hebben Hem lief, omdat Hij ons eerst liefgehad heeft' (1 Joh. 4:19) leert dat wij liefhebben omdat we worden geliefd. De liefde kent een passief aspect dat ontvangt en een actief aspect dat geeft, namelijk je naaste liefhebben als jezelf. Vrijheid heeft dan alles te maken met verbintenissen aan te gaan. Deze moed tot liefde komt voort uit het besef zelf ook bemind te worden.³⁰² Vrijheid heeft volgens Brinkman ook te maken met vertrouwen, een vertrouwen op God door de omstandigheden van dit leven heen zoals Luther en Bonhoeffer daar blijk van gaven. Maar zegt Brinkman, tot deze vrijheid komt de mens niet zomaar, daartoe moet een mens doorgaans eerst bevrijd worden.³⁰³ De liefde is voor Luther net als bij Paulus bij uitstek het begrip om de inhoud van de vrijheid te kwalificeren volgens Brinkman. Er is alleen sprake van vrijheid als er sprake is van liefde, dat wil zeggen als er innige relaties aangegaan kunnen worden.

4.6.1 God werkt niet zonder ons

Voor Luther heeft christelijke vrijheid niet alleen te maken met 'vrijheid in Christus', maar ook met de relatie tussen God en de mens. De menselijke vrijheid staat in relatie tot de vrijheid Gods, maar valt in het niet ten opzichte van Gods vrijheid. Het gaat bij Luther niet om de mogelijkheid van de mens om met God 'mee te werken', maar tegenover God geldt dat de mens van een groot aantal zaken niets toe of af doet. God scheidt, bewaart en herscheidt de mens door de Heilige Geest 'zonder ons' (*sine nobis*). Tegelijk zegt Luther ook meteen dat God 'niet zonder ons' (*non sine nobis*) werkt. God heeft daartoe ons vernieuwd en bewaard, opdat Hij in ons zou werken en wij met Hem mee zouden werken. Mensen kunnen alleen kinderen Gods zijn als ze zichzelf bewust zijn van hun eindigheid en beperktheid, en zichzelf niet meer als goden zien. De mens een vrije wil toekennen betekent voor Luther de mens goddelijkheid toekennen, waarom hij terminologische onderscheid wil maken tussen Goddelijke en menselijke vrijheid. De uitdrukking 'vrije wil', wil hij uitsluitend als godsnaam (*divinum nomen*) gebruiken. Voor Luther is het begrip vrije wil dus een Godspraak bij uitstek. De mens dit toekennen wist het verschil tussen God en mens uit. Als het gaat over de menselijke wil, dan is deze pas echt vrij als de wil vermag wat die wil. Met andere woorden, voor Luther is vrijheidsvraag een machtsvraag.³⁰⁴

De menselijke betrokkenheid bij aanvaarding van het geschenk van de genade is uitvoerig bediscussieerd in de Reformatie. Protestantenvormers zagen in die tijd Pelagius' standpunten doorschemeren in voornamelijk erasmiaanse standpunten. Pelagius belichaamt een stem in de christenheid die steeds weer verwoord moet worden tegenover de scepsis dat de mens in de doop echt een ander mens wordt.³⁰⁵ Het debat tussen de genoemde theologen, naast vele anderen in de geschiedenis, lijkt een uitzichtloos dilemma. Wat aan God wordt toegeschreven schijnt altijd in concurrentie te staan met wat aan de mens wordt toegeschreven en visa versa. De menselijke wil lijkt sterk gemoduleerd naar de voorstelling van de Goddelijke wil, waarover altijd gedacht is in termen van causaliteit en finaliteit. God als de eerste oorzaak (*prima causa*) van alles en de mens hooguit als tweede oorzaak (*secunda causa*). In deze hiërarchische afbakening is God of de mens altijd overwinnaar of verliezer betoogt Brinkman.³⁰⁶

4.6.2 Een uitweg?

Ten behoeve van genoemde dilemma stelt Brinkman dat God gedacht kan worden als Degene die ons een plek en ruimte gunt om in zekere zin op onszelf te staan. De geschonken ruimte duidt hij met de term 'inter-esse' en geeft volgens hem een geschenkkarakter aan de werkelijkheid, en een 'eigenstandigheid' waardoor we onszelf kunnen ervaren als een 'ik' tegenover de (A)nder. Ten tweede

³⁰¹ Brinkman, *Het drama*, 124-130.

³⁰² Brinkman, *Het drama*, 132-134.

³⁰³ Brinkman, *Het drama*, 134-137.

³⁰⁴ Brinkman, *Het drama*, 238-243.

³⁰⁵ Brinkman, *Het drama*, 231.

³⁰⁶ Brinkman, *Het drama*, 267.

brengt hij het begrip participatie in als een vorm van (actieve) deelname. In 'deelname' zit een actief beslissingselement, een zekere keuzevrijheid. Vanuit deze denkwijzen - de geschenkervaring en participatie-ervaring - maakt hij duidelijk dat Goddelijke en menselijke vrijheid tegelijkertijd gehonoreerd kunnen worden.

Hiernaast oppert Brinkman aan de hand van de triniteitsleer een ander denkkader over de relatie God-mens. Vanuit het aan de Godsleer ontleende persoonsbegrip - waarin persoon zijn staat voor onherleidbaarheid (uniciteit) en relationaliteit - laat ook de persoon van de mens zich denken en kan de menselijke vrijheid worden verstaan. Deze religieuze verankering sluit het spreken over menselijke autonomie als 'eigenstandigheid' niet uit. Het op eigen benen staan, heeft te maken met persoonlijke aansprakelijkheid tegenover God en medemens. De van God opgelegde verantwoordelijkheid schraagt hierin juist de menselijke autonomie. Het westers tegengesteld opvatten van uniciteit en relationaliteit kan doorbroken worden door te bedenken dat uniciteit juist relatie veronderstelt.³⁰⁷

4.7 Samenvattende conclusie en discussie

In dit hoofdstuk werden de uiteenlopende visies op de menselijk vrije wil zichtbaar. Vrijwel de gehele traditie stemt overeen dat de mens voor de zondeval een vrije wil had om het goede of kwade te kiezen. Het brandpunt van de geschillen werd zichtbaar in de standpunten over de vermogens van de menselijke wil met betrekking tot het voortbrengen van geestelijke gerechtigheid in relatie tot God na de zondeval. Geestelijke gerechtigheid begrepen als menselijke vrije keuzemogelijkheden in redding en geloof. Erasmus wordt in deze discussie geassocieerd met Pelagius omdat beiden in geestelijk zaken de menselijke wil meer macht toeschreven dan Luther of Calvijn die met Augustinus geassocieerd worden. Op vergelijkbare manier was er een geschil tussen Arminianen of remonstranten en de Synode van Dordrecht. De Synode was het niet eens met de Arminiaanse optimistische antropologische vooronderstellingen van de menselijke vrije. Het geschil in deze is het bederf van de menselijke wil door de zondeval en als gevolg hiervan de vermogens die de menselijke wil heeft overgehouden na de zondeval.

De verdorven wil en het 'noodzakelijk' zondigen

Luther, Calvijn en Dordt leerden een totale verdorvenheid of corruptie van de menselijke natuur en wil na de zondeval. Zowel Luther als Calvijn stelden dat de mens als gevolg van de zondeval noodzakelijk zondigt en noodzakelijk naar het kwaad verlangt. Dordt leerde met andere woorden niet veel anders, als zij stellen dat de wil alleen en volledig geneigd is tot het kwade. Ook stelden zij dat er met de zondeval een inherente rechtvaardigheid van de wil verloren is gegaan, wat weer aansluit bij de corruptie van de menselijke natuur. Nu roept het woord noodzaak een soort van dwang op of een idee van fatalisme. Of nog erger, als God almachtig is en alle dingen bestuurt in Zijn voorzienigheid, lijkt dat God de auteur van de zonde te maken. En juist daar waren de hervormers wars van. Zowel Luther als Calvijn en ook Ursinus verwierpen dat noodzaak de vrijheid opheft. Vrijheid wordt alleen opgeheven door dwang stelden zij. Sterker nog, Ursinus maakte onderscheid tussen toevallige, contingente en noodzakelijke gebeurtenissen. Kwade zaken zijn volgens hem niet door Gods voorzienigheid en niet door God gewild of tot stand gebracht. Al zondigt de mens noodzakelijk, toch doet die mens dat gewillig zodat de verantwoordelijkheid bij de mens blijft zei Calvijn. Daarom is de notie van Kolb en Trueman hier heel belangrijk. Totale verdorvenheid betekende niet het einde van de vrije wil als zijnde vernietigd, maar het geeft aan dat de gevallen mens niet kan voldoen aan de standaard van volmaaktheid die door God wordt geëist, zoals die volgens Bavinck wordt uitgedrukt in de decaloog. Die maatstaf kan een mens met een verdorven maar nochtans vrije wil niet bereiken. In dat opzicht zondigt de mens dus noodzakelijk in moreel opzicht, in de zin van een constante ondermaatse en onvolkomen geestelijke gerechtigheid.

³⁰⁷ Brinkman, *Het drama*, 269-289.

Bekwaam tot burgerlijke gerechtigheid

In het voorgaande werd de menselijke verantwoordelijkheid, ondanks zijn morele noodzakelijkheid tot zondigen, al aangeraakt. Pelagius, Erasmus en de Arminianen komen elk in hun eigen maatschappelijke context overeen in hun zorg over de menselijke verantwoordelijkheid in de zonde. Een terechte zorg die ook begrepen is door theologen die in de controverse over de vrije wil tegenover hen stonden. Melanchthon die in zijn visie over de vrije wil tot ontsteltenis van Calvijn zich verwijderde van Luther, bracht desondanks een verfijnd theologisch onderscheid dat bruikbaar is om de wil en verantwoordelijk van de mens onder Gods voorzienigheid te duiden. Hij maakte namelijk onderscheid tussen de vermogens van de menselijke wil in burgerlijke en geestelijke gerechtigheid. Augustinus en hervormers als Luther en Calvijn hebben samen met de Dordtse synode het verderf van de menselijke wil onderstreept als dood in geestelijke zaken en de geneigdheid zo niet gebondenheid van de wil aan het kwade. Het bederf is wel zo groot dat de mens met zijn vrije wil nooit de standaard van Gods volmaakte eis kan bereiken, maar dit bederf is niet zo groot dat de mens met een vrije wil het goede niet kan doen of kiezen. Deze vrijheid zou psychologische vrijheid genoemd kunnen worden.

Bevrijd tot liefde

Door de zondeval is de menselijke natuur met een aangeboren vermogen om wel of niet te willen niet vernietigd. De natuur en wil van de mens is wel totaal gecorrumpeerd. Daarom is het nodig dat de corrupte natuur radicaal wordt vernieuwd door Gods genade om geestelijke gerechtigheid voort te kunnen brengen. Deze genadige bevrijding leidt tot vrijheid in liefde en de liefde kwalificeert de vrijheid. Vrijheid is geen doel op zichzelf maar staat in relatie met God. Een vrijheid die alleen te verkrijgen is in Christus.

In deze genadige bevrijding van het 'niet anders kunnen dan zondigen' wordt de mens niet uitgeschakeld. Luther zei al dat de Heilige Geest niet in ons werkt zonder ons. God werkt niet in ons als in stokken en blokken belijdt Dordt in hoofdstuk 3 artikel 16 DL. Dit artikel stelt dat de menselijke wil niet wordt vernietigd, maar geheeld, verbeterd en gebogen, alzo dat er 'nu een gewillige en oprechte gehoorzaamheid des Geestes de overhand begint te krijgen; waarin de waarachtige en geestelijke wederoprichting en vrijheid van onzen wil gelegen is'. Dit betekent met de woorden van Brinkman geen autonomie los van God. Maar het op 'eigen benen staan' behoudt de persoonlijke verantwoordelijk voor God. Volgens hem schraagt de van God opgelegde verantwoordelijkheid hierin juist de menselijke autonomie. Het is een vrijheid die in dienst staat van de gerechtigheid. Deze vrijheid is een nieuwe verbondenheid door Christus met God en doet vrijwillig een nieuwe wet dienen, namelijk de wet van Christus. Dit betekent geen afschaffing van de genoemde decaloog die Gods wil uitdrukt, maar de vervulling van deze wet. God liefhebben boven alles en de naaste als jezelf. In deze vrijheid blinkt het geloof weer van Zondag 10, want geloof vertrouwt op God, de almachtige Schepper van hemel en aarde, die door Zijn voorzienigheid de gelovige onderhoudt en regeert.

Geschapen vrijheid behoudt de verantwoordelijkheid

Los van elk standpunt over de menselijke wil en het vermogen tot geestelijke gerechtigheid in de relatie tot God, zijn alle genoemde theologen in dit hoofdstuk het er over eens dat de mens een vrije wil heeft. Deze heeft de mens omdat de mens door God met een vrije wil geschapen is. Deze menselijke vrijheid staat niet in conflict met Gods almacht als deze begrepen wordt als ruimte die God geschapen heeft, waarin God niet voortdurend Zijn almacht actualiseert. De mens kan in deze geschapen ruimte, uit kracht van zijn vrije wil burgerlijke gerechtigheid voortbrengen en vrije keuzes maken aangaande de dingen die het dagelijkse leven betreffen. De geuite zorg over menselijke verantwoordelijk wordt met het voorgaande beslecht. De mens is verantwoordelijk, ook als zijn wil nog niet bevrijd is tot geestelijke gerechtigheid.

De verfijnde onderscheiding tussen de 'materie' en 'vorm' van menselijke zonde

Als de mens dan een vrije wil heeft in de door God geschapen ruimte, rest de vraag hoe zich dat verhoudt tot Gods soevereiniteit en voorzienigheid. De menselijke vrijheid kan niets afdoen aan Gods almacht. Juist met het oog hierop heeft de gereformeerde theologie in het doordenken van Gods

almacht in verhouding tot het kwaad een verfijning aangebracht. Hoewel Kolb en Trueman het begrip 'toelating' bij Ursinus slechts een zorgvuldige verfijning in taal vinden ten opzichte van Calvijns standpunt, is deze nuancering wel mager gezien wat in hoofdstuk drie al duidelijk werd. Daar stelde Calvijn immers dat misdadigers hun misdaden bedrijven krachtens Gods beschikking, en noemt hij hen zelfs werktuigen van Goddelijke voorzienigheid. Nog sterker stelde Calvijn dat Gods toelating een verzinsel is, om dat hij Gods wil en besluit samenhoudt met de uitvoering ervan. De *Synopsis Purioris Theologiae* biedt wel een verfijning in taal, die Gods soevereiniteit handhaaft tot in de zonde toe en toch de mens verantwoordelijk houdt voor zijn daden. God wil dan de menselijke handeling 'als almachtige kracht Gods waardoor Hij onderhoudt en regeert' om het met de taal van Zondag 10 uit te drukken. Maar de 'vorm' van de menselijke handeling die een daad tot zonde maakt, is niet Gods daad maar de menselijke keuze. Het gaat dus om het verschil tussen handeling zelf als de 'materie' van de daad en het zondige karakter als de 'vorm' is die de daad tot zonde maakt. Anders gezegd, God als eerste oorzaak en almachtige kracht, geeft de mens het vermogen tot de daad, ook als die zondig is. Wat in deze onderscheiding de 'vorm' genoemd wordt, is de menselijke vrije keus die contingent is. De mens kiest namelijk vrij is hierboven vastgesteld. Door de 'vorm' de menselijke vrije keus te noemen kan het betwiste begrip 'toelating door God' vermeden worden. Dus God geeft de gehele schepping inclusief de mens macht en kracht voor elke daad onder Zijn soevereine en voorzienige regering en de mens kiest vrij of hij die geschonken kracht en vrijheid ten goede of ten kwade aanwendt.

In de verfijnde onderscheiding tussen materie en vorm van de daad is een verfijning te herkennen die Ursinus ook liet zien. Hij maakte verschil tussen wat God *per se* doet, wat dan altijd goed is, en wat zich daar *per accidens* bijvoegt door de mens. De 'materie' is dus wat God *per se* doet en waarmee Hij het schepsel (ook de zondaar) kracht geeft tot de daad. De 'vorm' is dan wat zich *per accidens* bij de van God geschonken kracht voegt en de daad tot zonde maakt als die tegen Gods geopenbaarde wil ingaat, omdat de mens daar vrij en contingent voor kiest.

Gods alwetendheid, contingentie en menselijke vrijheid

Nu rest de vraag naar de verhouding tussen de menselijke vrije wil en Gods alwetendheid in Zijn voorzienigheid. In dit hoofdstuk bleek dat Luther Gods voorkennis (raad) net als Ursinus in hoofdstuk twee op één lijn stelt met Gods wil. Weten en willen, of voorwetenschap en Gods wilsbesluit, vallen dus samen in Gods voorzienigheid. Erasmus wilde Luther dit punt niet gewonnen geven. Hoewel Luther stellig is over dat wat God tevoren weet noodzakelijkerwijs gebeurt, zei Luther dit met het oog op menselijk kunnen in de verhouding tot God. Ook wilde Luther Gods voorkennis en wil niet scheiden met het oog op Gods betrouwbaarheid in de redding als volkomen zeker. Dat God ook onbepaalde voorkennis heeft, waardoor er contingentie bij God is zoals in hoofdstuk drie duidelijk werd, komt in Luthers theologie niet tot uiting (voor zover onderzocht). Of Erasmus daar wel zicht op had is de vraag. Wel is helder dat Erasmus niet met Luthers 'samenvallen van Gods voorkennis en wil' kon instemmen.

Tegelijk is ook niet duidelijk hoeveel zicht Ursinus had op Gods onbepaalde voorkennis, om zodoende Gods wil te ontkoppelen aan raad en voorwetenschap. Ursinus probeerde wel onderscheid te maken tussen de Eerste en tweede oorzaak. Wat volgens Gods onveranderlijk besluit gebeurt, geschied noodzakelijk ten opzichte van God als eerste oorzaak maar kan dan toch contingent zijn ten opzichte van de tweede oorzaak, de mens. Deze manier van redeneren blijft toch steken in causaliteitsdenken van de klassieke filosofie. Mogelijk liggen hier aanwijzingen waarom Luther en Calvijn beschuldigd worden van determinisme of fatalisme, gezien hun uitdrukking van noodzakelijk zondigen. Mogelijk is dit ook een reden waarom Zondag 10 zoals verklaard door Ursinus een deterministische opvatting en uitleg in de hand kan werken. Om dit te voorkomen is het nodig Gods voorkennis wel te scheiden van Zijn wil. Dit geeft niet alleen ruimte voor echte contingentie en menselijke vrijheid, maar helpt ook in de doordenking van menselijk zondigen uit noodzaak. Zondigen uit noodzaak als 'niet anders kunnen dan zondigen', betekent dan dat de mens niet meer Gods volmaakte eis bereiken kan zonder bevrijde wil.

De afhankelijke vrijheid die de mens bezit zoals onderbouwd met de synchrone contingentietheorie, biedt ruimte om onder woorden te brengen dat de soevereine God met een eeuwige onveranderlijke wil, Zijn vrije contingente schepping en schepselen Vaderlijk onderhoudt en regeert.

Hoofdstuk 5 - Conclusies en aanbevelingen

Aan het eind van dit onderzoek keer ik via de deelvragen terug naar de hoofdvraag om tenslotte antwoord te geven op de vraag: *hoe kan Gods soevereiniteit met de vrijheid van een mens samengaan in het licht van de voorzienigheidsleer, zoals verwoord in de HC, met name Zondag 10?*

Daarvoor waren de volgende deelvragen geformuleerd.

- a) Hoe wordt Gods voorzienigheid beleden in HC Zondag 10 vraag en antwoord 27, in de context van HC Zondag 1, 9 en 10?
- b) Wat betekent het in dit kader dat God soeverein is?
- c) Welke ruimte is er binnen dit kader om te spreken over de vrijheid van de mens?
- d) Hoe verhouden zich in de leer van Gods voorzienigheid Gods soevereiniteit en menselijke vrijheid?

Ad a. Hoewel het begrip 'voorzienigheid' een buiten-bijbels begrip is, is Ursinus' voorzienigheidsleer van de HC terecht verbonden met de Schrift door begrippen zoals voorkennis, raad, wil en besluit van God te verbinden met Zijn voorzienigheid. Deze verbinding is niet alleen herkenbaar bij andere gereformeerde theologen, maar ook de woorden op zichzelf dragen iets in zich, wat op Gods 'voorzorg' en 'ergens in voorzien' wijst. Gods voorzienigheid in de HC wordt beleden als een christelijk geloofsartikel en onderscheid zich daarmee van elke andere vorm van voorzienigheid. De HC belijdt namelijk de voorzienigheid van God als de bewaring van de hemelse Vader en Almachtige Schepper. Ursinus verbindt net als anderen voor en na hem de voorzienigheid aan de schepping. Gods scheppen gaat over in onderhouding en regering ervan als een 'continu scheppen'. Het erkennen hiervan is Gods eigenschappen erkennen en dus God zelf.

Dat de voorzienigheid grond heeft in de Schrift bewees ook Ursinus door zijn enorme volume aan Bijbelteksten die hij aan elkaar rijgt om zijn uiteenzetting te onderbouwen, maar helaas zonder deze teksten te exegetiseren. Hij staat hiermee in continuïteit met de middeleeuwse traditie, waarin de Schrift als een *sacra pagina* functioneert waarop de doctrine gebaseerd is. Met het oog op 'hoe' Gods voorzienigheid beleden wordt, is ook nuttig op te merken dat Ursinus bij het dit citeren uitging van een univoke betekenis van de woorden door heel de Schrift heen. Bijvoorbeeld Gods wil, een belangrijke onderbouwing van Ursinus' voorzienigheidsleer, heeft dan door heel de Schrift steeds dezelfde betekenis. Deze manier van werken heeft uiteraard gevolgen voor de veelzijdigheid waarmee de Schrift Gods voorzienigheid voorhoudt.

De voorzienigheid van God wordt in de verklaring van de HC beleden als een besluit van God en de uitvoering daarvan. Gods regering en onderhouding van de schepping komt voort uit Gods wil en raad, door Zijn almacht, naar Gods eeuwig onveranderlijk besluit en voorkennis. Ursinus verklaart dit in lijn met het klassiek filosofisch causaliteitsdenken. Gods eeuwig plan en voornemen is de onveranderlijke *causa* van Gods voorzienigheid, waarin de *secunda causa* niets kunnen doen buiten de wil van God als *prima causa*. Het schepsel is volkomen afhankelijk en lijkt in deze formulering gedetermineerd door Gods voorzienigheid. Hoewel de menselijke vrijheid niet ontkent wordt kan het schepsel toch niets doen buiten Gods raad en dus voorzienigheid. Bij God is niets contingent, maar alles wat God weet valt samen met Zijn wil, waarom Gods besluit ook tot in eeuwigheid uitgevoerd wordt. Dit denken over de voorzienigheid ligt, hoewel onderscheiden, tegen de leer van de predestinatie, die zich ook kenmerkt door noodzakelijkheidsdenken. Bij Ursinus komt dit immers kort bij elkaar, net zoals de predestinatie een onderdeel van de voorzienigheidsleer is bij andere theologen uit Ursinus' tijd. In tegenstelling tot de traditie behandelt Ursinus de predestinatie niet in het kader van de Godsleer of verlossingsleer maar in het kader van de *ecclesiologie*.

Wat gebeurt in de geschapen orde is volgens Ursinus met uitzondering van het kwaad der zonde naar Gods wil. In tegenstelling tot het kwaad der straf is de mens en niet God verantwoordelijk voor het kwaad der zonde, wat tegen Gods wil en voorzienigheid onder Zijn toelating gebeurt. Hoewel geen

schepsel iets kan doen buiten Gods wil, gebeurt toch het kwade onder Gods toelating. Terwijl de schijn van een menselijk onvrije wil gewekt wordt, blijft deze mens verantwoordelijk en is er aan de menselijk zijde wel sprake van contingentie.

De voorzienigheidsleer in de verklaring van de HC mist niet alleen het veelzijdige beeld van Gods voorzienige handelen die in de breedte van de Schrift zichtbaar is, maar mist ook het 'nog niet' karakter wat uitloopt in het eschaton, daar de voorzienigheid in de HC uiteengezet wordt als een eeuwig bestek (raad en besluit) dat God uitvoert in de tijd. De voorzienigheidsleer van Ursinus wijst prachtig op Vaderlijk handelen om Christus wil, maar mist de kleuring van Jezus' volbrachte werk op aarde. Hoewel God wordt beleden als Vader, heeft het relationele aspect als 'co-afhankelijkheid' geen plaats in de voorzienigheidsleer, maar resoneert de voorzienigheidsleer met de klassieke filosofie die een andere weergave van Gods relatie met de wereld is dan de Schriftuurlijke weergave. Gods handelen als de Drie-eenheid, die met de Goddelijke 'handen' Woord en Geest de schepping regeert en onderhoudt, is onderbelicht in de voorzienigheidsleer van de HC door Ursinus.

Kortom, de HC belijdt naar Ursinus' verwoording, dat God de Vader, de Almachtige en Schepper, bewaart (HC 1), onderhoudt en regeert door Zijn eeuwig raad en voorzienigheid (HC 9), door Zijn almachtige en alom tegenwoordige kracht, zodat alles wat geschiedt niet toevallig, maar van Vaderlijke handen toekomt (HC Zondag 10). God de almachtige Vader als eerste en onveranderlijke Oorzaak voert Zijn wil - dat is Zijn voorzienigheid - noodzakelijk uit, naar eeuwig onveranderlijke voorkennis en volgens Zijn eeuwig besluit en raad. De primaire beweegreden is de eer van God in al Zijn deugden en het heil van de uitverkoren, waaraan de gehele schepping moet bijdragen.

Ad b. Dat God soeverein is in Zijn wil en soeverein is in Zijn regering van de schepping is onbetwist onder de besproken theologen. Wat dit betekent voor Gods wil, almacht en voorkennis in Zijn voorzienigheid is minstens aan te vullen zo niet te corrigeren ten opzichte van de formulering hiervan in de voorzienigheidsleer van de HC. Dat God naar Zijn eeuwig vrije welbehagen soeverein beslist in schepping en voorzienigheid, heeft een dusdanige formulering nodig dat deterministische opvattingen uitgesloten worden. Dat menselijk handelen, onder Gods voorzienigheid naar Gods eeuwig besluit en wil, er wel toe doet, is van belang in het spreken over de mens als een 'tegenover' van de soevereine God. Gods soevereiniteit is net als Zijn almacht altijd één met Zijn liefde en andere deugden. Het spreken over God als de almachtige verdient dus verfijnde onderscheidingen aangaande Gods macht in kunnen en willen. God is een 'Persoonlijke macht' die in relatie staat tot Zijn schepping. Geen filosofieën over wat God zou 'kunnen' als de Almachtige, maar een 'willen' wat gevuld is door Zijn Wezen. Gods soevereiniteit is dan niet alleen maar almacht, want wat God vrij doet, is zonder natuurlijke noodzaak. Het differentiëren in Gods wil in *voluntas beneplaciti* en *voluntas signi* of geopenbaarde en verborgen wil, wat ook Ursinus doet, is dan behulpzaam. Maar een contextuele exegese van Gods wil, is dan meer gepast dan een elkaar rijgen van teksten met de veronderstelling dat de betekenis univoca is. Een contextuele exegese doet meer recht aan de veelzijdigheid van Gods voorzienigheid en de conditionele aspecten daarvan.

Het is evident dat ook Ursinus differentieert in Gods wil met het oog op het kwaad. Daarom spreekt hij ook van het omstreden begrip 'toelating'. Behalve dat Gods toelating altijd in strijd lijkt met Gods almacht, schijnt het God de auteur van het kwaad te maken. Dit punt doorzag Ursinus scherp. God blijft soeverein en rein in Zijn regering dankzij Ursinus verfijnde onderscheiding in gebeurtenissen die *per se* en *per accidens* gebeuren. God als 'alom tegenwoordige kracht' voorziet het schepsel inderdaad van Zijn kracht in Zijn *permissieve* voorzienigheid, maar de menselijke beslissing die zich daar *per accidens* bijvoegt, maakt een gebeurtenis pas kwaad als dit tegen Gods geopenbaarde wil, en dus zondig is. Ursinus' verfijnde onderscheiding sluit prachtig aan bij de onderscheiding aangaande de menselijk wil die in Ad c met andere begrippen ook genoemd wordt.

Helaas geeft Ursinus' verklaring van HC Zondag 10 aangaande Gods alwetendheid aanleiding tot deterministische of fatalistische opvattingen. Hiermee doel ik op het gegeven dat bij Ursinus Gods weten als voorkennis samenvalt met Zijn wil. Juist dit leidt tot een interpretatie dat Gods voorkennis van eeuwigheid zich ontvouwt in tijd als een bestek wat uitgevoerd wordt. Hierin ontbreekt de

structurele synchrone contingentie van Gods voorzienigheid en de conditionele aspecten van Gods bestuur. Niet alles wat God weet is ook bepaald, stelden bijvoorbeeld Rutherford en Vos op basis van de Scotus theorie, gegrond in de Schrift. Dat God onbepaalde voorkennis (*praescientia indefinita*) heeft maakt Hem niet minder soeverein, maar zegt meer iets van Gods onvergelykbaarheid met de mens. God overziet als enige niet alleen alles wat gaat gebeuren, maar ook alles wat nooit gaat gebeuren, als een conditionele toekomst die afhankelijk is van contingente gebeurtenissen. Juist dit is wel begrepen door bijvoorbeeld Gomarus en Voetius en de gereformeerde scholastiek die - naar blijk - beter op de hoogte waren van de synchrone contingentie van Gods voorzienigheid dan Ursinus, die alleen contingentie aan de zijde van de 'tweede oorzaken' veronderstelde.

Dit neemt dus niet weg dat de mens zijn plaats moet kennen zegt M.J. Paul (et al). De wereld duurt voort onder Gods regering, de seizoenen herhalen zich zonder dat er wezenlijk iets verandert. Deze controle heeft alleen God en niet de mens. Dat is wat Qohelet duidelijk inzag (Pr. 3:14-15). God heeft voor alles een tijd bepaald en de mens kan deze toekomst niet overzien. De mens is volkomen afhankelijk van 'tijd en voorval' en kan dit het beste maar aanvaarden.³⁰⁸ Nu lijkt dat aanvaarden opnieuw weer fatalisme of determinisme in de hand te werken. Daarom vraagt de Prediker ook (3:9) 'wat voordeel heeft de mens die werkt van hetgeen dat hij bearbeit?' God overziet inderdaad de tijden, maar dit betekent niet dat de mens buiten spel staat. Juist waar de mens het minste invloed op heeft, het sterven, staat wel onder invloed van menselijk handelen. Daarom wijst Paul terecht naar Pr. 7:17 waar staat dat de mens kan 'sterven buiten zijn tijd'. God heeft de mens het bewustzijn van tijd en eeuwigheid (Pr. 3:11) in het hart gelegd en God alleen overziet dit. De mens kan Gods werk niet uitvinden (Pr. 8:17) en dat moet juist leren dat de mens zich niet met God kan vergelijken. Hoe weinig effect menselijk handelen ook heeft in het licht van eeuwige afwisseling, toch heeft het meerwaarde. Bovendien heeft God de tijd gegeven om te genieten en dankbaar te leven in de door God geschapen werkelijkheid.³⁰⁹ Deze werkelijkheid is contingent geschapen en God kan daar in alle eerbied niet vanaf omdat Hij het zo gewild heeft.

Het voorgaande heeft hermeneutische consequenties. Zoals genoemd, niet alleen voor het feit dat God gebeurtenissen weet die nooit gebeuren, maar ook dat God berouw kan hebben van datgene waar Hij voorkennis van heeft. Zonder iets af te doen van God als de Eeuwige en de Onveranderlijke, heeft dit ook consequenties voor het begrippenapparaat van de Godsleer. Deze moet niet alleen net als de voorzienigheidsleer gezuiverd worden van Grieks-filosofische begrippen, maar ook een Schriftuurlijke omschrijving krijgen die menselijk logisch denken overstijgt. Dat mag weer leiden tot verwondering over de God aan wie niemand gelijk is in de hemel en op aarde, houdende het verbond en de weldadigheid (1 Kon. 8:23). Gods spreekt in verbondstaal zei Fergusson al, maar Zijn relatie met Zijn volk is ook verbondmatig. Deze God schiep naar Zijn vrije welbehagen een wereld waarin Zijn schepselen vrij kunnen leven en bewegen naar de hun van God geschonken vrijheid en ruimte. In die vrijheid is veel verderf en kwaad gekomen, waarover in Ad c meer.

Voor hier wordt er afgesloten met een vraag. Is er een begrip te formuleren waarin de soevereine God in Zijn volmaakte voorzienigheid en Zijn vrije schepsel samenkomen? Of er nu sprake is co-causaliteit, compatibilisme of libertarisme, het gekozen begrip mag alleen gevuld worden door een uitdrukking van Gods voorzienigheid die eigen is aan de openbaring van deze God in de Schriftuurlijke veelzijdigheid van deze openbaring. God is de vrijmachtige Soevereine, welke weg Hij ook met Zijn schepping gaat. Gods motief is teleologisch zoals Ursinus al zei. De roem, lof en eer van God de Vader, God de Zoon en God de Heilige Geest. Hem alleen is het Koninkrijk en de kracht, en de heerlijkheid, tot in eeuwigheid. Aan onze kant geldt: 'O mens, wie zijt gij, die tegen God antwoordt?' (Rom. 9:20), naast de verwondering dat deze God en Vader vrijwillig raadsbesluit genomen heeft om door Zijn 'alom tegenwoordige kracht' mensenkinderen te doen delen in de heerlijkheid van Hemzelf en de volheid van al Zijn deugden.

³⁰⁸ M. J. Paul, G. van den Brink en J.C. Bette (red.) *Bijbelcommentaar Psalmen II - Prediker. Studiebijbel Oude Testament, deel 8* (Veenendaal: Centrum voor Bijbelonderzoek, 2011), 715.

³⁰⁹ M. J. Paul (et al), *Bijbelcommentaar Psalmen II - Prediker, 751-753.*

Ad c. De mens is goed geschapen met een vrije wil om God in hartelijke liefde te dienen (HC v/a 6). De mens koos vrijwillig om dit niet te doen en viel van God af. Hoewel het verderf van de menselijke aard ergens niet te peilen is gezien de formulering van HC v/a 7 en 8, toch is en blijft de mens zowel onder de zonde als onder de genade verantwoordelijk. De totale verdorvenheid van de mens door de val is geen vernietiging van zijn wil. Nog steeds is de mens door zijn vrije wil in staat keuzes te maken. De neiging van de wil is tot het kwade, dit door de boze hartstochten betoogden Melanchthon en Edwards. Zelfs Pelagius sprak van een door de zonde bevangen wil. Het is dus evident dat er eerst een radicale vernieuwing op moet treden voordat de mens weer vrijwillig in liefde God kan dienen en goede werken naar Gods eis kan voortbrengen. Ook deze vernieuwing is andersom geen vernietiging van de wil en geest, maar een verwijdering of vernietiging van de kwade kwaliteiten van de wil. Dordt betoogde al dat inherente rechtvaardigheid van de wil is verloren gegaan door de val.

In alle controverses over de vrije wil van de mens speelde de vraag naar de mogelijkheden van de mens in dat herstel. In tegenstelling tot Pelagius hebben Dordt, de reformatoren en zelfs Erasmus in zekere zin, erkend en beleden dat de mens totaal afhankelijk is van Gods Geest die alleen en als eerste het herstel in de mens bewerkt. Een monergistisch werk van God dus. God werkt Zijn genade zonder ons, maar ook weer niet dusdanig zonder ons, dat het veronderstelt dat de mens daarin niet zou meewerken in wat God werkt (*non sine nobis*). 'Wanneer nu God Zijn werk volbracht heeft' is het niet 'in de macht des mensen' om 'wedergeboren te worden of niet wedergeboren te worden, bekeerd te worden of niet bekeerd te worden' (DL Hst. 3-4 artikel 12). Dit werk van God is een bevrijding tot vrijheid en liefde. De vrijheid in Christus is geen autonome vrijheid maar afhankelijke vrijheid tot God.

Hoewel de mens dus bevrijd moet worden tot vrijheid en liefde, veronderstelt dit niet dat de mens die niet wedergeboren of niet bevrijd is geen vrijheid meer bezit. De overgebleven vrijheid in de mens is (veruit) niet in staat God volmaakt te dienen zoals uitgedrukt in de eis van de decaloog. Dit dienen van God, uitgedrukt als geestelijke gerechtigheid, kan de mens zonder genade niet meer volbrengen door de geneigdheid (niet de dwang) tot kwade. Luther leerde wel terecht de menselijke onmacht, maar die zou ik wil formuleren als onmacht tot het volmaakte. Het volmaakte is alleen door het geloof in Christus en de toerekening van Zijn gerechtigheid. De rijke jongeling kon belijden de geboden van de tweede tafel van jongs af aan onderhouden te hebben. Toen Jezus hem aanzag, beminde Hij hem. Nog één ding ontbrak hem (Mar. 10). Gods geboden en bevelen moeten leren dat menselijke gerechtigheid ten ene male te kort schiet voor God, want 'zonder geloof is het onmogelijk God te behagen' (Hebr. 11:6).

Hier tegenover is de mens nog wel in staat vrije keuzes te maken, wat uitgedrukt is als burgerlijke gerechtigheid of natuurlijke bekwaamheid tot externe werken. De wil van de mens is immers niet vernietigd en dat behoudt de verantwoordelijkheid van mens in zijn werken en keuzen. Ook onder Gods voorzienigheid is de mens dus in zekere zin vrij, de schepping is immers contingent geschapen. Als dit door de reformatie beleden gegeven overgeslagen wordt, leidt de interpretatie van Gods voorzienigheid inderdaad tot determinisme of fatalisme.

Net als voor Gods soevereiniteit geldt ook voor de menselijk vrije wil dat hierbij rekening gehouden moet worden met het synchrone contingente karakter van de werkelijkheid. Ook hier geldt dat Gods voorkennis niet samenvalt met Zijn wil. De menselijk wil moet niet gemoduleerd worden naar de Goddelijk wil in termen van causaliteit. Ook dient wat aan de mens wordt toegeschreven niet te moeten concurreren met Gods soevereiniteit. Naar Gods wil schiep Hij de mens met een vrije wil, waarom de mens afhankelijke en in zekere mate geconditioneerde vrijheid bezit. De vrijheid is immers alleen gegeven aan de mens als een verantwoordelijk 'tegenover'.

Met het voorgaande hoeft Gods soevereiniteit ook niet in gedrang te komen wanneer Zijn almacht in het kwaad doordacht wordt. Net als Ursinus onderscheidt maakte tussen daden *per se* en *per accidens*, maakte de *Synopsis Purioris Theologiae* onderscheid tussen de *materie* en *vorm* hiervan. Als deze verfijnde onderscheiding - tussen Gods geschonken kracht en de menselijk keuze wat hiermee te doen - vergeten wordt, wordt God onterecht auteur van het kwade gemaakt of de mens onterecht van zijn vrije wil beroofd. Juist het samenhouden van de beide zijden van een menselijk daad maakt dat de mens vrij beslist onder Gods soevereine regering en houdt de mens ten hoogste zijn

verantwoordelijkheid. Dit lost ook het probleem op wat ontstaat uit het begrip toelating. God laat dan de zonde niet toe, maar schenkt 'slechts' de kracht die de mens ten kwade aanwendt. Het argument dat God dan Zijn kracht zou kunnen inhouden om het kwade te voorkomen, vervalt door het feit dat God de mens met een vrije wil heeft willen scheppen. Dit soevereine besluit van God als bepaling door Zijn wil en macht, mag alleen geëerbiedigd worden. Het onvergelijkbare van Gods handelen sluit menselijke verantwoordelijkheid en vrijheid juist in, zonder dat God aangetast of begrensd wordt.

Dit doet ook recht aan mijn doelstelling een manier van formuleren te vinden over Gods voorzienigheid, waarin God alle eer krijgt en de mens zijn verantwoordelijkheid als schepsel Gods. Deze manier moet gegrond zijn op de Schrift. God spreekt tot de mens in conditionele termen. God doet dan x tenzij de mens acteert naar Gods goede bevel. Zonder iets af te doen aan Luthers statement dat Bijbelse imperatieven de mens zijn onmacht tot het goede moet leren, toch bieden deze conditionele imperatieven ruimte aan schepselachtige contingentie onder Gods voorzienigheid. De schepselachtige contingentie sluit op zijn beurt het determinisme uit. Als voorbeeld (onder velen) neem ik hier Deut. 22:8 waarin het volgende door God bevolen wordt. 'Wanneer gij een nieuw huis zult bouwen, zo zult gij op uw dak een leuning maken; opdat gij geen bloedschuld op uw huis legt, wanneer iemand, vallende, daarvan afviel.' De mens wordt hier bevolen zijn verantwoording te nemen in de burgerlijke of publieke gerechtigheid. Aangezien de mens een vrije wil heeft, is hij ten hoogste verantwoordelijk voor het nemen van de bevolen verantwoordelijk. Ursinus wees hier ook al op door te wijzen op de verantwoordelijkheid in waarnemen van de middelen.

Kortom, de vrijheid van een mens is de vrijheid tot het maken van al dan niet goede keuzes. God wijst in Zijn voorzienigheid de goede weg en geeft de mens ruimte en kracht. De mens is verantwoordelijk deze afhankelijke maar geschonken vrijheid en kracht tot Gods eer in te zetten. De niet-wedergeboren mens is daarin te allen tijde geneigd tot het kwade, maar niettemin vrij en verantwoordelijk. De wedergeboren mens is bevrijd tot vrijheid en weer in staat door genade in Christus, zijn kracht en vrijheid aan te wenden tot keuzes naar Gods wil. Het onvolmaakte karakter van de daden van bevrijde zondaren valt buiten dit onderzoek. In deze sluit ik me aan bij de belijdenis van HC Zondag 23, die stelt dat de mens door een waar in geloof in Christus, uit Zijn toegerekende gerechtigheid en heiligheid, kan belijden; 'als had ik zelf al de gehoorzaamheid volbracht'.

5.1 Slotconclusie

Ad d. Uiteindelijk moet de vraag naar de verhouding van Gods soevereiniteit en menselijke vrijheid in het licht van HC Zondag 10 vraag en antwoord 27 de slotconclusie opleveren.

Binnen de verklaring van de voorzienigheid van God in de HC door Ursinus, gaan Gods soevereiniteit en de menselijk vrijheid niet zuiver Schriftuurlijk maar helaas ook filosofisch samen. Impliciet stel ik dus dat Gods soevereiniteit en menselijke vrijheid niet harmonieus samengaan door: het gebruik van de filosofie, het samen laten vallen van Goddelijke voorkennis en wil en het onvoldoende verwerken van het onderscheid tussen noodzakelijkheid en contingentie. De verklaring van HC Zondag 10 door Ursinus geeft hiermee aanleiding tot deterministische en fatalistische interpretaties. Daarom stel ik dat Gods soevereiniteit en menselijke vrijheid terdege samengaan, wanneer voorgenoemde discrepanties achterwege blijven en de voorzienigheid doordacht wordt overeenkomstig de veelstemmigheid van de Schrift - waarbij elke buiten-bijbelse filosofie uitgesloten wordt. Dit betekent dat een begrip als contingentie niet puur filosofisch maar Schriftuurlijk gevormd moet worden, door te spreken van een geschapen werkelijkheid die niet alleen anders had kunnen zijn, maar waarin ook onderscheid is tussen noodzakelijke en conditioneel toekomstige gebeurtenissen, gebaseerd op Schriftuurlijke aanwijzingen over Gods onbepaalde voorkennis en conditionele besluiten. Deze Schriftuurlijke voorzienigheid is verankerd in het christelijk geloof en tegelijk een troost voor allen die in vrijheid aan Vaders hand wandelen.

God is soeverein en de mens is vrij. Hiermee is de kern genoemd, maar de verhouding en nuance daarvan is hierboven onder woorden gebracht. God en mens staan in verhouding als Schepper en schepsel. God is de onvergelykelijke en eeuwig onveranderlijk dezelfde. De mens is tijdelijk en veranderlijk, wat erger, de mens is in diep verval door vrijwillige keuze voor het kwaad in de Hof van Eden. De vrije mens koos voor het kwaad dat van buiten kwam. Nu kampt de vrije mens met een dubbel front, het kwaad komt niet alleen meer buiten, maar ook van binnen vanuit de verdorven natuur. Nu niet alleen strijd met kwaad van buiten en van binnen, maar ook nog eens de neiging daartoe. De verhouding is verstoord, er heeft in Gen. 3 een staatsgreep plaats gevonden. Maar nu is het Koninkrijk Gods nabij gekomen. Het herstel is gaande en het grootste herstel wacht nog op de jongste dag. 'Want het schepsel, als met opgestoken hoofde, verwacht de openbaring der kinderen Gods. Want het schepsel is der ijdelheid onderworpen, niet gewillig, maar om diens wil, die het der ijdelheid onderworpen heeft; Op hoop, dat ook het schepsel zelf zal vrijgemaakt worden van de dienstbaarheid der verderfenis (Rom. 8:19-21). Tot die 'Bevrijdingsdag' is de mens conditioneel vrij en verantwoordelijk. Zowel onder de zonde als onder de genade is het altijd afhankelijke vrijheid van God in Zijn voorzienigheid. God onderhoudt en regeert deze wereld door de mens als een 'tegenover'. 'Wat is de mens, dat Gij zijner gedenkt, en de zoon des mensen, dat Gij hem bezoekt? En hebt hem een weinig minder gemaakt dan de engelen, en hebt hem met eer en heerlijkheid gekroond? Gij doet hem heersen over de werken Uwer handen; Gij hebt alles onder zijn voeten gezet' (Ps. 8:5-7).

De diepste vrijheid is de volmaakte vrijheid in Christus, die nu nog onvolmaakt beleefd wordt door de zwakheid van het vlees. De vrijheid buiten Christus steekt schril en mager af ten opzichte van de vrijheid der kinderen Gods. Toch is ook het gevallen schepsel nog steeds vrij onder Gods voorzienigheid om als rentmeester te 'heersen over de werken van Gods handen'. Hoewel God almachtig is, alle dingen weet en regeert naar Zijn wijsheid en rechtvaardigheid, neemt dit de vrijheid van de mens niet weg. Hoe geconditioneerd ook als menselijk schepsel, hoe verdorven ook door de zondeval, toch is die mens vrij en verantwoordelijk onder Gods voorzienigheid. God is soeverein in Zijn teleologische bepalingen, maar van determinisme kan geen sprake zijn, daar de vrijheid zelf door God gedetermineerd is in Zijn voorzienigheid over de schepping. Van fatalisme hoeft geen sprake te zijn, want niet het lot maar God de Vader regeert. God is wel de eerste Oorzaak van alle dingen, maar Zijn eeuwig plan en voornemen is geen onveranderlijke *causa*. Zonder zelf te veranderen kan God verdriet en berouw hebben, hoe onvergelykbaar dat ook is met het menselijke verdriet en berouw. Blinde berusting mag geen plaats hebben, daar de mens als verantwoordelijk en redelijk schepsel is geroepen tot 'antwoord'. De relatie die God bepaald heeft is een verbond. Als de mens het verbond verlaat dan roept God tot verantwoording 'waarom hebt gij dit gedaan?' (Richt. 2:2).

God is in Zijn voorzienigheid soeverein en de menselijke vrijheid staat in relatie tot die soevereine God, namelijk de God van de Schrift in al Zijn deugden en besluiten. Dan hoeft er alleen gebogen te worden voor wat God wil. Hij wilde vrije schepselen scheppen en deze soeverein onderhouden, regeren en van kracht voorzien. De mens is geroepen deze geschonken vrijheid en verantwoordelijkheid in te zetten tot eer van God Drie-enig. 'O HEERE, onze Heere! hoe heerlijk is Uw Naam op de ganse aarde!' (Ps. 8:10).

De onvergelykbaarheid van God en de mens is groot, zo ook de verhouding tot elkaar. Het is daarom dat een definitie moeilijk te geven is. Het compatibilisme waar Augustinus al van sprak, heeft oude papieren. Of latere formuleringen het beter in een begrip vangen, is discutabel. Maar 'Hem nu, Die machtig is meer dan overvloediglijk te doen, boven al wat wij bidden of denken, naar de kracht, die in ons werkt, Hem, zeg ik, zij de heerlijkheid in de Gemeente, door Christus Jezus, in alle geslachten, tot alle eeuwigheid. Amen (Ef. 3:20-21).

5.2 Aanbevelingen

Nu voorgaande helder is staan er nog genoeg vragen open. De voornaamste daarvan acht ik de vraag wat de bestaande denkbeelden over Gods voorzienigheid onder reformatorische christenen zijn. Hiervoor is empirisch onderzoek aanbevolen. De uitkomsten van dit onderzoek kunnen vergeleken

worden met de conclusies die getrokken zijn uit de beantwoording van de hoofdvraag van dit onderzoek.

Hoe gereformeerde christenen de voorzienigheidsleer interpreteren en of er deterministisch denken - al dan niet bewust - onder hen is, kan onderzocht worden door middel van interviews. Interviews zijn de meest gebruikte kwalitatieve methoden in de praktische theologie volgens Cameron en Duce.³¹⁰ Het doel van het empirische gedeelte van het onderzoek is komen conceptuele verheldering, te komen tot verstaan en inzicht. Een kwalitatief onderzoek is volgens Bryman daarvoor de juiste methode, omdat het gaat om het begrijpen.³¹¹

Ursinus gaf hoog op van de voorzienigheidsleer, hij noemde het immers het fundament van de religie. Als een recht verstaan van de voorzienigheid van God van fundamenteel belang is voor een leven door het geloof, lijkt het mij ook raadzaam de discrepanties in de voorzienigheidsleer uit te zuiveren, daar die tot verkeerde interpretaties kunnen leiden. Dit is winst voor pastoraat, onderwijs en prediking, wanneer dit heerlijke leerstuk van Gods Vaderlijke zorg over Zijn schepping aan de orde is

Tenslotte lijkt het noodzakelijk de consequenties van de voorzienigheidsleer te doordenken voor de Godsleer. Laat dit een trinitarisch doordenken zijn. Daarbij moet niet logisch of consistent gemaakt worden, waar de Schrift dat ook niet doet. Spreken over voorzienigheid zoals de Schrift dat doet, moet met twee woorden, de soevereine God en de vrije mens. De troost van het geloofs-leerstuk dient centraal te blijven, daar God de eeuwige Vader van onzen Heere Jezus Christus om zijns Zoons Christus wil, mijn God en Vader is.

³¹⁰ Cameron and Duce, *Researching Practice*, 82.

³¹¹ Bryman, *Social Research Methods*, 380.

Samenvatting

De voorzienigheidsleer van de HC blijkt volgens diverse bronnen, alsook in overeenstemming met mijn ervaring in de praktijk van het leven, tot deterministische en fatalistische interpretaties te leiden binnen de gereformeerde gezindte. Dit is dan ook de aanleiding geworden tot dit onderzoek.

Ursinus, de opsteller van de HC, heeft via zijn studenten ons een verklaring van zijn voorzienigheidsleer nagelaten. Deze leer is niet alleen naar middeleeuwse methode verbonden met de Schrift, maar ook doorspekt van klassiek filosofisch denken. Behalve dat de voorzienigheid voorkomt uit Gods raad en wil, zijn de andere hoekstenen van Ursinus' voorzienigheidsleer Gods almacht en alwetendheid als voorkennis. Hij heeft helder doordacht dat Gods voorzienigheid betrekking heeft op de gehele schepping en daarom scherp uiteengezet dat God ook het kwaad regeert zonder daar debet aan te zijn. Helaas ontkomt zijn verklaring niet aan een sterk causaliteitsdenken, waarin Gods besluit van eeuwigheid zich als een gemaakt bestek ontvouwt in de tijd. Dit gaat bij hem ten koste van het contingente karakter van de geschapen wereldorde. Contingentie is er volgens Ursinus niet bij God, maar alleen aan menselijke kant. Dit heeft ook te maken met het samenvallen van Gods voorkennis met Zijn wil, ten koste van de vrijheid van de mens. De controversie ontstond omdat de menselijke vrijheid altijd lijkt te moeten concurreren met Gods almacht en visa versa. Juist dit dilemma moet doorbroken worden met de synchrone contingente theorie, door die in overeenkomt met de Schrift te verbinden Gods onbepaalde voorkennis. Het contingente van de wereldorde dient dan niet opnieuw te functioneren als filosofische voorschrift, maar behoeft een Schriftuurlijke inkleuring van een niet-noodzakelijke en conditionele toekomst.

Om Goddelijke soevereiniteit en menselijke vrijheid naast elkaar te doen bestaan, is ook nodig om de voorzienigheidsleer een meer narratief en veelstemmig karakter te geven, zoals de Schrift dit vertoont. Het aan elkaar rijgen van teksten zonder deze te exegetiseren en het verlenen van een univoke betekenis aan begrippen door heel de Schrift heen, maakt dat de onderbouwing van Ursinus niet de kracht heeft, die wel uit de Schrift te putten is. Er is consensus dat God soeverein en almachtig is, maar God moet dan niet filosofisch gedefinieerd worden als een wezen die al het mogelijk denkbare 'kan', maar Gods almacht moet gevuld worden met macht die bepaald is door Gods Zijn.

Wat onderbelicht is in de voorzienigheidsleer van de HC, is dat de mens niet alleen als een vrij schepsel geschapen is, maar dat ook nog steeds is. Deze vrijheid is en staat (deterministisch) vast, omdat dit zo door de soevereine God gewild is. In heel de controversie over de vermogens van menselijk wil, zijn zelfs degenen die het pelagianisme in welke latere vorm dan ook bestreden het eens, dat de mens ondanks zijn diepe val en verdorvenheid nog steeds in staat is tot vrije keuzes en dus burgerlijke gerechtigheid. Ook de hardste bestrijders van vrije wil uit de reformatietijd en daarna hebben dit erkend, daar de menselijk wil niet is vernietigd in de zondeval. Andersom hebbend de ruimste verdedigers van vrije wil niet ontkend, dat mens op enigerlei wijze verdorven is en verlossing van elders nodig heeft. Het gaat dan in dit onderzoek niet om de kwaliteit van de menselijk werken als een gerechtigheid die voor God kan bestaan, maar of die mens zelf keuzes maakt en zijn daden bepaalt. Bij de handhaving van deze vrijheid is God - als geveer van alle kracht - gevrijwaard van enige blaam, daar de mens verantwoordelijk is voor het gebruik van Gods geschonken kracht en vrijheid.

Binnen de verklaring van de voorzienigheid in de HC door Ursinus gaan Gods soevereiniteit en de menselijk vrijheid niet harmonieus en zuiver samen. Onder andere door het gebruik van de klassieke filosofie, de visie op Gods voorkennis en wil en het onvoldoende uitwerken van een contingente wereldorde, geeft de verklaring van HC Zondag 10 aanleiding tot helaas deterministische en fatalistische interpretaties. Wanneer de voorgenoemde discrepanties achterwege blijven en de voorzienigheid doordacht wordt naar de veerstemmigheid van de Schrift, gaan Gods soevereiniteit en menselijke vrijheid harmonieus samen. De hoogste vrijheid is en blijft het wandelen door de vrijheid in Christus aan Vaderlijke handen. Tot die vrijheid heeft de mens bevrijding nodig.

Bibliografie

- Asselt, Willem J. van and others, *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology*. Grand Rapids: Baker, 2010.
- Barrett, M. *None Greater: The Undomesticated Attributes of God*. Michigan: Baker Books, 2019.
- Barrett, Matthew (ed.), *Reformation Theology: A Systematic Summary*. Wheaton, Illinois: Crossway, 2017.
- Bavinck, H. *Gereformeerde Dogmatiek deel 2*. Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1976, zesde ongewijzigde druk.
- Berkouwer, G. C. *Dogmatische studiën. De voorzienigheid Gods*. 2^e druk. Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1975.
- Brink, G. van den en Kooi. C. van der, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding*. Zoetermeer, Boekencentrum, 2012.
- Brink, G. van den en Sarot, M. (red), *Hoe is uw Naam? Opstellen over de eigenschappen van God*. Kampen, Uitgeverij Kok, 1995.
- Brinkman, M. E. *Het drama van de menselijke vrijheid. De ambivalente rol van het christelijke vrijheidsbegrip in de westerse cultuur*. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 2000.
- Bryman, A. *Social Research Methods (Fourth edition)*. Oxford, University Press, 2012.
- Cameron, H. and Duce C. *Researching Practice in Ministry and Mission: A Companion*. Londen, SCM Press 2013.
- Eck, J. van. *En toch beweegt Hij*. Franeker: Uitgeverij van Wijnen, 1997.
- Fergusson, D. *The Providence of God, A Polyphonic Approach*. Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- Genderen, J. van en Velema, W.H. *Beknopte gereformeerde dogmatiek*. Kampen: Kok, 1992.
- Goudriaan, Aza and Lieburg, Fred van (ed.). *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)*. Leiden: Brill, 2011.
- Groothedde, en A. Baars, A. *Belijden in Zevenvoud: Harmonie Van Zeven Protestantse Belijdenisgeschriften*. Apeldoorn: Uitgeverij De Banier, 2013.
- Haar, J. van der. *Het schatboek der verklaringen over de Heidelbergs Catechismus uit de Latijnse lessen van Dr. Zacharias Ursinus*. Dordrecht, Uitgeverij J.P. Van den Tol, 1989.
- Hartogh, G. den. *Voorzienigheid in donker licht: herkomst en gebruik van het begrip 'Providentia Dei' in de reformatorische theologie, in het bijzonder bij Zacharias Ursinus*. Heerenveen, Groen, 1999.
- Huijgen, Arnold, "The Theology of the Canons of Dort: A Reassessment after Four Hundred Years", in *Unio cum Christo*. Philadelphia: Westminster Theological Seminary 2018.
- Huijgen, Arnold, Fesko, John V, Siller, Aleida (red). *Handboek Heidelbergse Catechismus*. Utrecht: Uitgeverij de Kok, 2013.
- Janse, W. *Vrij of gedwongen? Erasmus, Luther en Augustinus over de vrije wilskeuze*. Willem De Zwijgerstichting: Buijten & Schipperheijn, 2004.
- Kolb, Robert and Trueman, Carl R. *Between Wittenberg and Geneva: Lutheran and Reformed Theology in Conversation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Mackay, Ewald. *Geschiedenis bij de bron. Een onderzoek naar de verhouding van christelijk geloof en historische werkelijkheid in geschiedwetenschap, wijsbegeerte en theologie*. Sliedrecht: Uitgeverij Merwede, 1997.
- McGrath, Alister. *Iustitia Dei: A history of the Christian Doctrine of Justification*. Cambridge: University Press, 2005.
- Muller, Richard A. *Divine Will and Human Choice Freedom, Contingency, and Necessity in Early Modern Reformed Thought*. Grand Rapids: Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, 2017.
- Niet, C.A. de, *Johannes Calvijn Institutie*. Houten: Den Hertog, 2011.
- Paul, M. J., Brink, G. van den en Bette, J.C. (red.) *Bijbelcommentaar Psalmen II - Prediker. Studiebijbel Oude Testament, deel 8*. Veenendaal: Centrum voor Bijbelonderzoek, 2011.

Sproul, R. C. *Vrije wil en genade. Gevangenschap en bevrijding van de wil*. Kampen: De Groot Goudriaan, 2008.

Sturdy, Robert C. *Freedom from Fatalism, Samuel Rutherford's (1600-1661) Doctrine of Divine Providence*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021.

Swinton, J. en H. Mowat. *Practical Theology and Qualitative Research*. 2e ed. Londen: SCM Press, 2016.

Velde, Roelf Theodoor te. ACADEMISCH PROEFSCHRIFT: *Paths Beyond Tracing Out*. Delft, Uitgeverij Eburon, 2010.

Verhoeven, N. *Wat Is Onderzoek? Methoden En Technieken Voor Het Hoger Onderwijs*. Den Haag, Boom Lemma uitgevers 2011.

Voorwinden Hofman, W. (Tera). *Het 'Schatboek' tegen het licht*. Masterthesis 2012.

Vos, A. Jaczn (et al.) *Johannes Duns Scotus. Contingentie en vrijheid Lectura I 39*. Zoetermeer, Uitgeverij Meinema, 1992.

Vos, Antonie. 'Reformed Orthodoxy in the Netherlands', in Herman J. Selderhuis (ed.), *A Companion to Reformed Orthodoxy*. Leiden: Brill, 2013.

Vyhmeister, N. J. and Robertson, T. D. *Quality Research Papers: For Students of Religion and Theology*. Grand Rapids, ePub Edition© April 2020.

Wijdeveld, G. *Aurelius Augustinus Belijdenissen*. Amsterdam en Erven: Ambo | Anthos uitgevers, 1997, vierde herziene druk.

Bijbel. Statenvertaling 1618-1619. Leerdam: Gereformeerde Bijbelstichting.

Dordtse leerregels. Leerdam: Gereformeerde Bijbelstichting.

Heidelbergse Catechismus. Leerdam: Gereformeerde Bijbelstichting.

Nederlandse Geloofsbelijdenis. Leerdam: Gereformeerde Bijbelstichting.

Artikelen

Anne-Marije de Bruin-Wassinkmaat, Jos de Kock, Elsbeth Visser-Vogel, Cok Bakker & Marcel Barnard, "Religious identity commitments of emerging adults raised in strictly Reformed contexts in the Netherlands," *Journal of Beliefs & Values* (juni 2020): 1-14 DOI: 10.1080/13617672.2020.1782612.

Staalduine-Sulman, Eveline van. "Worstelen met Gods berouw." *NTT Journal for Theology and the Study of Religion* 69, nr. 4 (Januari 2015).