

De bestrijding van het cartesianisme door Jacobus Koelman

C.J. Meeuse
De bestrijding van het cartesianisme door Jacobus Koelman
© Labarum Academic, Apeldoorn 2024
Omslagontwerp: Lisette Morée
Vormgeving binnenwerk: Albert Bloemert
ISBN 978 94 0291 0131
NUR 700

www.labarum.nl

Alle rechten voorbehouden.

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op welke andere wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

DE BESTRIJDING VAN HET CARTESIANISME DOOR
JACOBUS KOELMAN

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT
(with a summary in English)

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor aan de Theologische Universiteit te Apeldoorn, op gezag van de rector, prof. dr. M.J. Kater, volgens het besluit van het college voor promoties in het openbaar te verdedigen op

D.V. 28 juni 2024

om 15:00 uur

in de kerkzaal van de Barnabaskerk Canadalaan 25 te Apeldoorn

door

Cornelis Jan Meeuse

Geboren 5 oktober 1945
te Veenendaal

Promotor

Prof. dr. H.J. Selderhuis

Tweede promotor

Prof. dr. A. Goudriaan

Leden beoordelingscommissie:

Prof. dr. A. Baars

Prof. dr. A.J. Beck

Prof. dr. H.A. Krop

Prof. dr. A. Neele

Dr. G.A. van den Brink

Opgedragen aan mijn echtgenote Trijntje Meeuse-Kalkman, die in haar leven veel kracht putte uit de woorden: *Vertrouw op den HEERE met uw ganse hart, en steun op uw verstand niet* (Spr. 3:5).

Woord vooraf

Mijn aandacht werd op mijn onderwerp gevestigd, toen mijn leermeester op de Driestar, mr. L.J.M. Hage, mij bij het keuzevak filosofie wees op het boek dat Koelman schreef tegen wat hij benoemde als *Het Vergift Van de Cartesiaansche Philosophie*¹. Ik kon dit werk niet lang daarna aanschaffen en toen ik, aan het slot van mijn theologische studie in Utrecht en de opleiding aan de theologische school in Rotterdam, tijd kreeg om mijn doctoraalstudie in Utrecht te voltooien, wilde ik dit doen door een scriptie te schrijven over Koelmans bestrijding van het cartesianisme. Al spoedig bleek dat dit terrein te uitgebreid was voor een masterscriptie en materiaal bood voor een promotieonderzoek. Naar aanleiding van een lezing voor een studiedag van de SSNR over de toekomstverwachting van Koelman en zijn verhouding tot het chiliasme, nam ik dit als onderwerp en schreef ik mijn afstudeerscriptie over de toekomstverwachting van de Nadere Reformatie.² Na mijn emeritaat kwam er meer tijd vrij voor studie en kon ik mijn oude onderwerp, waar ik al voorstudie voor deed, weer oppakken en na vijf intensieve studie jaren voltooien.

Dankbaarheid past me allereerst ten aanzien van God, Die mij de gezondheid, lust en kracht gaf om deze studie te voltooien. Hem zij de eer! Ik ben mijn promotor, prof. dr. H.J. Selderhuis, erkentelijk voor zijn stimulerende en bemoedigende hulp en adviezen. Mijn copromotor, prof. dr. A. Goudriaan, dank ik eveneens voor zijn deskundige en nauwkeurige begeleiding. Door de coronapandemie, maar ook door de woonafstanden, was er minder mogelijkheid tot ontmoetingen, maar ik hoop dat het studieresultaat er niet onder geleden heeft.

Verskillende bibliotheken voorzagen me van lectuur op een wijze die respect afdwingt. In Erfurt vond ik via de *worldcat* het Latijnse werk van Koelman tegen Wolzogen, en ik heb het in kopie bezorgd gekregen, zodat het bestudeerd kon worden. Uit Debrecen kreeg ik de proefschrift van Koelman, die tot op heden onbekend was; er liggen nog oude schatten op verborgen plaatsen in oude bibliotheken, zo ontdekte ik ook in de Biblioteca Teleki Bolyai, in Targu Mures, in Roemenië. Ook vond ik dichterbij nog

1. *Het Vergift Van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt*, Amsterdam, Johannes Boekholt, 1692.

2. Deze studie is later uitgebreid en uitgegeven onder de titel: *De toekomstverwachting van de Nadere Reformatie in het licht van haar tijd. Een onderzoek naar de verhouding tussen het zeventiende-eeuwse chiliasme en de toekomstverwachting van de Nadere Reformatie, met name bij Jacobus Koelman*, Kampen, De Groot-Goudriaan, 1990.

een onbekend werkje van Koelman in de bibliotheek Zuid-Kennemerland, bewaard in het Noord-Hollands Archief, waarvan ik dankbaar gebruikmaakte. Verder heeft de Zeeuwse Bibliotheek in Middelburg me bijzonder geholpen en me vele reizen naar elders bespaard, waarvoor ik de gewillige werkers dankzeg. Graag wil ik hier ook de leden van de beoordelingscommissie, prof. dr. A. Baars, prof. dr. A.J. Beck, prof. dr. H.A. Krop, prof. dr. A. Neele en dr. G.A. van den Brink, bedanken. Hun adviezen hebben ongetwijfeld bijgedragen aan een beter resultaat van mijn studie.

Bijzonder dank ik mijn echtgenote, Truus; ze was een stimulans en steun en heeft me, zoals dat altijd past, ook gecorrigeerd. De concepten passeerden altijd eerst haar gezond kritisch oordeel. Daarbij past me ook dank aan onze dochter, Els Grinwis-Meeuse, die als docent klassieke talen en Nederlands, uitmuntend geschikt was voor een grondige correctie, en aan onze zoon, Peter Meeuse, docent en vertaler Engels, die zorgde voor een Engelse summary, alsook aan mijn oudste broer, Jaap Meeuse, wiens scherpzinnige oordeel zorg droeg voor meer verstaanbaarheid van moeilijke zinsconstructies.

Als dit proefschrift mag bijdragen aan een hernieuwde belangstelling voor Koelmans werk, dan zal mijn werk rijk beloond zijn. Maar er is meer. De (post)moderne theologie neemt, in navolging van Descartes, de mens als uitgangspunt en niet God. Koelman wees op deze fundamentele omwenteling, die het verstand wil aanmerken als bron voor onwankelbare waarheid ten koste van de geopenbaarde waarheid van de Heilige Schrift, waardoor het schepsel gesteld wordt boven de Schepper. In mijn persoonlijke leven heeft God me verlost uit atheïstische aanvechtingen door me te leren waar de wijze Salomo toe opwekte in Spreuken 3:5: 'Vertrouw op den HEERE met uw ganse hart, en steun op uw verstand niet.' Het is mijn wens dat niet ons verstand in de wetenschap zal heersen, maar dat het zal dienen als een door God gegeven instrument om Zijn openbaring ter harte te nemen.

Inhoud

Woord vooraf	5
Inhoud	7
Inleiding	13
1 Overzicht van de stand van het onderzoek	17
1.1 Overzicht van Koelmans geschriften over of tegen het cartesianisme	17
1.1.1 Tegen Wolzogen	17
1.1.2 Waarschuwingen voor studenten	18
1.1.3 <i>Zijn Pointen van Nodige Reformatie</i>	19
1.1.4 Brieven aan Bekker	21
1.1.5 Tegen het cartesianisme in het algemeen	21
1.1.6 Tegen Bekkers <i>Betoverde Wereldt</i> in het bijzonder	22
1.1.7 Een vertaald spookverhaal	22
1.1.8 De bestrijding van Deurhof	22
1.1.9 Vervolg van deze bestrijding	22
1.1.10 <i>De Schriftmatige Leere der Geesten</i>	22
1.2 Wie over Koelmans opvattingen schreven	23
1.2.1 In de zeventiende eeuw en achttiende eeuw	23
1.2.2 Krull over Koelmans strijd tegen het cartesianisme	25
1.2.3 Knuttel over Koelmans strijd tegen Balthasar Bekker	27
1.2.4 Diest Lorgion over Koelmans bestrijding van Bekker	28
1.2.5 Evenhuis over Koelmans confrontaties met Balthasar Bekker	29
1.2.6 Verbeek over Koelman en de filosofie van zijn dagen	33
1.2.7 Trommel over Koelmans <i>Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie</i>	33
1.2.8 Margreet Geerdes in <i>Duivelsbeelden</i>	34
1.2.9 Andere auteurs over Koelmans bestrijding van het cartesianisme	34
1.3. Openstaande vragen	37
1.3.1 De hoofdvraag	37
1.3.2 Subvragen	38
1.3.3 Welke werken hierbij nader onderzocht worden.	38
1.3.4 Genuanceerde beeldvorming	39
1.4 Methode en strategie	40
1.4.1 De gevolgde methode	40
1.4.2 Strategie	40

2 Koelmans filosofisch-theologische opleiding	41
2.1 De filosofische basis van Koelmans theologische opleiding	41
2.1.1 De reformatoren en de scholastiek	42
2.1.2 Scholastische lutheranen en gereformeerden	44
2.1.3 De Nadere Reformatie en de scholastiek	47
2.1.4 Concluderend	51
2.2 Koelmans vooropleiding	51
2.2.1 Zijn opleiding voorafgaand aan de academie	51
2.2.2 Zijn filosofische studie (1650-1655)	52
2.2.3 Paulus Voet als Koelmans leermeester in de filosofie	54
2.2.4 Koelmans promotie in de filosofie onder Daniel Berckringer	57
2.3 Koelmans theologische studie (1650-1656)	60
2.3.1 Theologische verwarring	60
2.3.2 Gisbertus Voetius (1589-1676) als Koelmans leermeester	64
2.3.2.1 <i>Voetius' opleiding</i>	64
2.3.2.2 <i>Voetius over de verhouding theologie en filosofie</i>	65
2.3.2.3 <i>Voetius als scholasticus</i>	67
2.3.2.4 <i>De plaats van de rede en de wil bij Voetius</i>	71
2.3.2.5 <i>Voetius' invloed op Koelman</i>	74
2.3.4 Johannes Hoornbeeck als Koelmans leermeester	78
2.3.5 Andreas Essenius als zijn leermeester	81
2.4 Koelmans terugblik op zijn studie	84
2.5 Conclusies	87
3 De receptie van het cartesianisme in de Nederlanden	89
3.1 De opkomst van het cartesianisme	89
3.1.1 Descartes als filosoof	89
3.1.2 De cartesiaanse methode	92
3.1.3 De cartesiaanse metafysica	94
3.2 De receptie van het cartesianisme	96
3.2.1 Positieve ontvangst	96
3.2.2 Negatieve ontvangst	98
3.2.2.1 <i>Een bedreiging voor de wetenschap</i>	98
3.2.2.2 <i>Dualisme</i>	99
3.2.2.3 <i>Scheiding tussen filosofie en theologie</i>	99
3.2.2.4 <i>De plaats van de rede in geloofszaken</i>	100
3.2.2.5 <i>De methodische twijfel</i>	100
3.2.2.6 <i>Godsbewijzen</i>	101
3.2.2.7 <i>Een mechanisch wereldbeeld</i>	101
3.2.2.8 <i>De plaats van de wil</i>	102
3.2.2.9 <i>God zou kunnen bedriegen</i>	102
3.2.2.10 <i>Neiging tot geestdrijverij</i>	103

3.2.3	Confessionele verschillen bij de receptie van het cartesianisme	103
3.2.3.1	<i>Tegenstrijdigheden</i>	104
3.2.3.2	<i>Gereformeerde sympathisanten</i>	105
3.2.3.3	<i>Gereformeerde bestrijders</i>	106
3.2.3.4	<i>Cartesiaanse coccejanen</i>	109
3.2.3.5	<i>Remonstrantse cartesianen</i>	110
3.2.3.6	<i>Lutheranen</i>	111
3.2.3.7	<i>Rooms-katholieke theologen</i>	112
3.2.4	De bestrijding door de Nadere Reformatie	112
3.2.4.1	<i>Bij Voetius en Revius</i>	116
3.2.4.1.1	<i>Een bedreiging van de wetenschap</i>	118
3.2.4.1.2	<i>Dualisme</i>	120
3.2.4.1.3	<i>Scheiding van filosofie en theologie</i>	122
3.2.4.1.4	<i>De plaats van de rede en de openbaring</i>	123
3.2.4.1.5	<i>De methodische twijfel</i>	124
3.2.4.1.6	<i>Godsbewijzen</i>	126
3.2.4.1.7	<i>Het mechanische wereldbeeld</i>	127
3.2.4.1.8	<i>De plaats van de wil</i>	128
3.2.4.1.9	<i>God zou de mens kunnen bedriegen</i>	129
3.2.4.1.10	<i>Neiging tot geestdrijverij</i>	129
3.2.4.2	<i>Andere nadere reformatoren over het cartesianisme</i>	129
3.2.4.2.1	<i>Jacobus Trigland</i>	129
3.2.4.2.2	<i>Petrus van Mastricht</i>	131
3.2.4.2.3	<i>Melchior Leydecker</i>	133
3.2.4.2.4	<i>Herman Witsius</i>	135
3.2.4.2.5	<i>Henricus Brinck</i>	136
3.2.4.2.6	<i>Leonard Ryssenius</i>	137
3.3	Conclusies	137
4	Koelmans bestrijding van Ludovicus Wolzogen	140
4.1	Inleiding	140
4.2	Een geschrift van Lodewijk Meyer	140
4.3	De reactie van Ludovicus Wolzogen op Meyer	142
4.3.1	Tegengestelde reacties op Wolzogens geschrift	146
4.3.2	De reactie van Jean de Labadie op Wolzogen	148
4.3.3	Reacties uit de kringen van de Nadere Reformatie	152
4.4	Koelmans reactie op Wolzogen	155
4.4.1	Koelmans eerste reactie	155
4.4.2	Koelmans samenvatting van de kritiek	157
4.4.4	Overzicht van de inhoud van Koelmans <i>Examen</i>	159
4.4.4.1	<i>Inleidend</i>	159
4.4.4.2	<i>Twaalf dwalingen die Koelman bij Wolzogen ziet</i>	160
4.4.4.3	<i>Acht zaken die Koelman als lasteringen aan de kaak wil stellen</i>	163

4.4.4.4	<i>Getuigenissen van Arnoldus, Voetius en Essenius</i>	164
4.4.4.5	<i>De Paradoxe Oefenmeester (Lodewijk Meyer)</i>	165
4.4.4.6	<i>Over de rede, de Heilige Schrift en de Heilige Geest</i>	168
4.4.4.7	<i>Maatstaven voor de Schriftuitleg</i>	171
4.4.4.8	<i>De Heilige Geest als Uitlegger van de Schrift</i>	173
4.4.4.9	<i>Meer verwijten aan Wolzogen</i>	175
4.4.4.10	<i>Gereformeerde theologen als geestrijvers beschuldigd</i>	176
4.4.4.11	<i>De rede als uitlegger van de Heilige Schrift</i>	177
4.4.4.12	<i>Sociniaanse opvattingen</i>	181
4.4.4.13	<i>Het taalgebruik als uitlegger van de Schrift</i>	183
4.4.4.14	<i>De Paradox (Meyer) niet weerlegd</i>	185
4.4.4.15	<i>Onvoltooide bestrijding van het cartesianisme</i>	187
4.5	Samenvatting en conclusies	187
4.5.1	Koelmans visie op Wolzogens cartesianisme	187
4.5.2	Enkele conclusies	189
5	Koelman contra Balthasar Bekker	191
5.1	Inleiding	191
5.2.	Bekkers leven en publicaties	192
5.2.1	Bekkers leven	192
5.2.2	Bekkers belangrijkste geschriften	194
5.2.2.1	<i>Berigt over de filosofie van DesCartes</i>	194
5.2.2.2	<i>Vaste Spyze der Volmaakten</i>	196
5.2.2.3	<i>Onderzoek van de Betekeninge der Kometen</i>	196
5.2.2.4	<i>Uitlegging van de propheet Daniel</i>	198
5.2.2.5	<i>De Betoverde Weereld</i>	199
5.2.2.6	<i>Andere geschriften</i>	199
5.3	<i>De Betoverde Weereld</i>	199
5.3.1	Het eerste deel	202
5.3.2	Het tweede deel	203
5.3.3	Het derde deel	205
5.3.4	Het vierde deel	206
5.3.5	De receptie van <i>De Betoverde Weereld</i>	208
5.3.5.1	<i>Tumult bij het verschijnen</i>	208
5.3.5.2	<i>De reactie van de kerk</i>	210
5.3.5.3	<i>De reactie van de orthodoxie</i>	211
5.3.5.4	<i>De reactie van coccejansen en cartesianen</i>	213
5.3.5.5	<i>De reactie van medestanders</i>	214
5.3.5.6	<i>Kerkelijke afkeuring en waakzaamheid</i>	216
5.4	Contacten tussen Koelman en Bekker	216
5.4.1	Contacten in Friesland	216
5.4.2	In Amsterdam	217
5.4.3	In enkele brieven	218
5.5	<i>Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt</i>	218
5.5.1	Toe-eigening en voorwoord	219

5.5.2	Cartesiaanse invloed bij Bekker	224
5.5.3	Koelman over Descartes' leven en werk	226
5.5.4	Aandacht voor Aristoteles en de peripatetische filosofie	228
5.5.5	Enkele gevaarlijke kenmerken van de cartesiaanse filosofie	230
5.5.6	Redenen waarom het cartesianisme verworpen moet worden	230
5.5.6.1	<i>Over de schepping van de wereld</i>	231
5.5.6.2	<i>Over de natuur der geesten</i>	233
5.5.6.3	<i>Over de ziel en het lichaam</i>	233
5.5.6.4	<i>Over de loochening van een wezenlijk, substantieel leven der dieren</i>	235
5.5.6.5	<i>De cartesiaanse filosofie heeft geen overeenkomst met de ware theologie</i>	235
5.5.6.6	<i>Het cartesianisme geeft aanleiding tot twijfelen.</i>	236
5.5.6.7	<i>De ervaring dat het cartesianisme verleidt tot atheïsme</i>	238
5.5.7	Verzet tegen het cartesianisme	240
5.5.8	Koelmans oordeel over het optreden van de cartesianen	244
5.6	Koelmans <i>Wederlegging van B. Bekkers Betoverde Wereld</i>	246
5.6.1	Overzicht	246
5.6.2	Bekker tegen de Heilige Schrift	247
5.6.2.1	<i>Een Schriftbestrijder weerleggen</i>	247
5.6.2.2	<i>Spotten met de Heilige Schrift</i>	249
5.6.2.3	<i>Het verachten van de Heilige Schrift</i>	249
5.6.2.4	<i>Het verachten van de Nederlandse Bijbelvertaling.</i>	251
5.6.2.5	<i>Het verachten van het werk van vroegere leraars</i>	252
5.6.2.6	<i>In strijd met de formulieren van de kerk</i>	253
5.6.2.7	<i>De ontering van Gods Naam</i>	253
5.6.3	Bekker geeft ergernis	253
5.6.4	Bekkers cartesianisme	256
5.6.5	De grondtalen over de duivelen	257
5.6.6	Een Engels spookverhaal	258
5.7	Koelmans <i>Schriftmatige Leere der Geesten</i>	261
5.7.1	Een postume uitgave	261
5.7.2	De inhoud	263
5.8	Conclusies	267
5.8.1	Koelmans visie op Bekkers cartesianisme	267
5.8.2	Overige conclusies	270
6	Koelmans bestrijding van Willem Deurhof	273
6.1	Inleiding	273
6.2	Twee onbekende geschriften	273
6.3	Deurhofs leven	274
6.4	Diverse invloeden	276
6.5	Deurhofs leer	278

6.5.1	Over de mens	278
6.5.2	Over God	279
6.5.3	Over Christus	281
6.5.4	Over verwantschap met Spinoza's opvattingen	282
6.6	Koelmans <i>Het Vervolg van het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie</i>	283
6.6.1	'Toe-eygening aan de Christelyke Synoden'	284
6.6.2	Overzicht van de inhoud van Koelmans <i>Vervolg</i>	285
6.6.2.1	<i>Over Gods wezen en volmaaktheden</i>	286
6.6.2.2	<i>Over dwalingen omtrent de Drie-eenheid</i>	287
6.6.2.3	<i>Over de werkzaamheden van de drie Personen</i>	289
6.6.2.4	<i>Over het verbond der verlossing tussen Jehova en Christus</i>	289
6.6.2.5	<i>Over de schepping</i>	290
6.6.2.6	<i>Over de natuur van de wonderen</i>	291
6.6.2.7	<i>Over geesten, engelen en mensenzielen</i>	291
6.6.2.8	<i>Over de afwezigheid van tweede oorzaken</i>	292
6.6.2.9	<i>Over de zonde en de straffen ervoor</i>	294
6.6.2.10	<i>Over de Persoon en de naturen van de Middelaar</i>	295
6.6.2.11	<i>Over Christus' borgwerk</i>	296
6.6.2.12	<i>Over het gebed</i>	296
6.7	Deurhofs reactie	297
6.8	Koelmans <i>Toemaat op 't Vervolg van 't Vergift</i>	297
6.9	Conclusies	302
6.9.1	Koelmans visie op Deurhofs cartesianisme	302
6.9.2	Overige conclusies	304
7	Samenvatting en slotconclusies	306
8	Summary	313
9	Bibliografie	323
9.1	Primaire bronnen	323
9.1.1	Werken van Jacobus Koelman (volgens jaar van uitgave):	323
9.1.2	Door Koelman vertaalde werken (volgens jaar van uitgave):	326
9.1.3	Andere primaire bronnen	328
9.2	Secundaire bronnen	342
9.3	Gebruikte afkortingen	361
	Curriculum Vitae	363
	Naamregister	365

Inleiding

Koelmans bestrijding van Descartes en van het cartesianisme toont ons een fundamentele omwenteling in de Europese cultuurgeschiedenis. René Descartes (1596-1650) wordt gezien als de grondlegger van de verlichting en van de moderne filosofie. Voor hem is de rede de bron en de norm voor kennis. Door afstand te nemen van wat in de middeleeuwse scholastiek als ‘autoriteiten’ golden (de Heilige Schrift, de kerkvaders en Griekse filosofen) en het steunpunt van zijn zoeken naar kennis in de mens te leggen, heeft hij een fundamentele omwenteling in de wetenschap veroorzaakt, die tot in onze tijd gevolgen heeft bij het zoeken naar waarheid. Archimedes, de grootste wiskundige uit de Griekse oudheid, riep, toen hij de wet van de hefboom ontdekte, uit: ‘Geef mij een vast punt en ik kan wel de aarde uit haar voegen lichten.’ Hiernaar verwijst Descartes in de openingsparagraaf van zijn tweede meditatie, met betrekking tot het vinden van zekerheid. Zo kunnen we spreken van een archimedische omwenteling. ‘Dus kan ik ook op grote dingen hopen als ik erin slaag om maar één ding te vinden, hoe klein ook, dat zeker en onwrikbaar is’¹, zo argumenteerde hij. Descartes stelde dit punt in de ratio. De filosofie die hij zo ontwierp, heeft de geschiedenis van theologie en wetenschap in de zeventiende eeuw ingrijpend beïnvloed. De theologische reacties waren overwegend kritisch, maar soms positief. Ook Koelman reageerde. Zijn reactie was uitermate negatief. In deze studie wordt onderzoek gedaan naar zijn argumenten, bijzonder als hij auteurs bestrijdt die in het cartesianisme gedrenkt zijn. Omdat er nogal onderscheid is in de aandacht die hij schonk aan de drie personen die hij bestreed, is dit er ook in de lengte van de hoofdstukken. De functionaliteit prevaleert hier boven de uniformiteit.

Jacobus Koelman (1631-1695) is een van de markantste figuren uit de tijd van de Nadere Reformatie. Vanwege zijn bijzondere opstelling in die beweging zou hij ‘de puritein van de Nadere Reformatie’ kunnen worden genoemd. Hij heeft zich in zijn zwerversbestaan verdienstelijk gemaakt voor de kerk, zowel op praktikaal (de praktijk van de Godzaligheid betreffend), apologetisch als wetenschappelijk gebied. Hoewel hij vanwege zijn streven naar een ‘Nadere Reformatie’ van kerk, staat en het persoonlijke leven

1. René Descartes, *Meditaties over de eerste filosofie*, red. Eric-Jan Bos en Han van Ruler, Amsterdam, Boom, z.j. Peter A. Schouls, *Descartes and the enlightenment*, McGill-Queens's University Press, Kingston and Montreal, 1989, 153, etc.



Jacobus Koelman.

door de overheid uit zijn standplaats Sluis in Vlaanderen verbannen werd, heeft hij talrijke werken geschreven over alle aspecten van het kerkelijk leven. In Koelmans leven en werk vinden we veel kenmerken van genoemde reformatiebeweging in de Nederlandse kerk terug², vermeerderd met typisch Schotse kenmerken. Zo was hij actief in het opstellen van reformatieprogramma's, het tegengaan van overheidsbemoeiing in kerkelijke zaken, de bevordering van heiligmaking op alle terreinen van het leven, de handhaving van kerkelijke tucht, de viering van de sabbat, het bevorderen van godsdienstige gezelschappen, de bestrijding van het labadisme

2. Zie voor deze kenmerken art. W.J. op 't Hof in: Encyclopedie Nadere Reformatie, voortaan: *ENR*, IV; W.J. op 't Hof, 'Nadere Reformatie: opnieuw een poging tot begripsbepaling', *Documentatieblad Nadere Reformatie*, voortaan: *DNR*, 19-2, 1995, 107-184. Zie ook hoofdstuk 2, noot 43 en 44.

en het benadrukken van het werk van de Heilige Geest in wedergeboorte en bekering. Daarnaast probeerde hij Schotse puriteinse idealen naar de Nederlanden te brengen, zoals het niet willen vieren van kerkelijke feestdagen en het weigeren van formuliergebruik.³ Hij vertaalde veel pastorale werken van Schotse en Engelse puriteinen, ook uit Nieuw-Engeland, het huidige Amerika. Deze vertalingen voorzagen hij van lange inleidingen voor het persoonlijke, geestelijke leven, die later weer als aparte uitgaven verschenen. Ze waren gericht aan zijn oude gemeente Sluis. Koelmans eigen werken, waaronder de apologetische, tellen 53 titels, met meer dan 9.000 pagina's. Zijn vertaalde werken tellen daarbij nog eens 44 titels, met meer dan 10.000 pagina's. Naast deze pennenvruchten publiceerde hij nog vijf werken die specifiek gericht waren op de bestrijding van het cartesianisme, de nieuwe filosofie die in de zeventiende eeuw voor een ware revolutie op cultureel gebied gezorgd heeft. Dit deel van zijn werk, dat acht titels telt en toch ook meer dan 2700 pagina's beslaat, heeft tot nu toe te weinig aandacht gekregen. Hierin voorzagen ik graag, temeer omdat hier een hiaat ligt in de kennis van het werk van Koelman. F.A. van Lieburg merkt op in zijn artikel over de jeugd en studietijd van Koelman⁴ dat het moeilijk is 'om een compleet beeld van deze veelzijdige figuur te vormen, mede doordat er nog altijd allerlei facetten van zijn leven en werk op speciale bestudering wachten.' Beck merkt in zijn dissertatie op dat het als hiaat kon worden aangemerkt dat er weinig kennis is van de reacties vanuit de Nadere Reformatie op Lodewijk Meyer en Ludwig Wolzogen, aanhangers van Descartes en tijdgenoten van Koelman.⁵ Sassen klaagt in 1954 in zijn Inleiding van het standaardwerk van C. Louise Thijssen-Schoute dat de beschrijving van de geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland zulke opvallende leemten vertoont, onder meer omdat een 'deel van de bronnen nog op een eerste noodzakelijke bewerking wacht'.⁶

3. Zie voor de bijzondere aandachtspunten van deze beweging C.J. Meeuse, *Van Geslacht tot Geslacht*, De Groot-Goudriaan, Kampen, 1981, 179, 180 en daarnaast het overzicht in: T. Brienen e.a., *Figuren en thema's van de Nadere Reformatie II*, Kampen, De Groot-Goudriaan, 1990, C.J. Meeuse, 'Jacobus Koelman (1631-1695)', 63-93.

4. *Figuren en Thema's van de Nadere Reformatie*, II, 57-62.

5. Beck schrijft: 'So fehlt etwa eine Behandlung der Reaktion des späten Voetius auf schriftkritische Äußerungen des Cartesianers und Spinoza-Anhängers Lodewijk Meyer (1629-1681) und auch Ludwig Wolzogens (1670-1690)'. A.J. Beck, *Gisbertus Voetius (1589-1676). Sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre*, (diss. Utrecht University) Göttingen, 2007, 86.

6. C. Louise Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam, Noord Hollandsche Uitgeversmaatschappij, 1954, V.

1 Overzicht van de stand van het onderzoek

1.1 Overzicht van Koelmans geschriften over of tegen het cartesianisme

De diverse publicaties van Koelman over het cartesianisme worden nu eerst kort genoemd. Bij de bespreking van deze geschriften volgt later een uitvoeriger weergave van de inhoud.

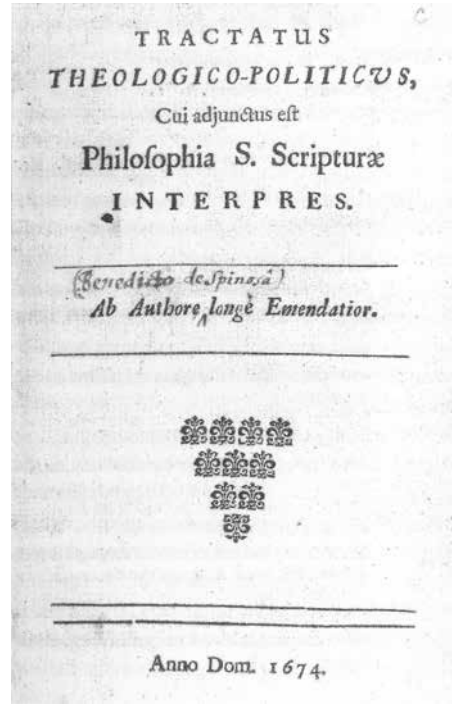
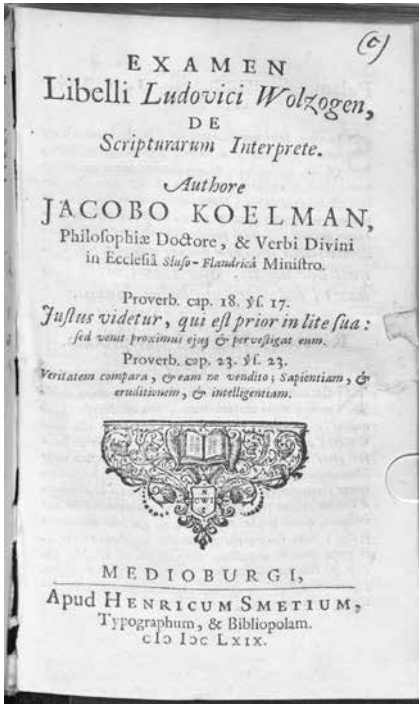
1.1.1 Tegen Wolzogen

Het eerste geschrift van Koelman tegen het cartesianisme dateert van 1669, uit de periode dat hij nog in Sluis als predikant diende. De titel luidt *Examen Libelli Ludovici Wolzogen*, en het verscheen in Middelburg. Ludovicus Wolzogen (1633-1690) was de zoon van een Oostenrijks baron, Johann Ludvig von Wolzogen, die naar Nederland was uitgeweken.¹ Hij werd predikant o.a. in Middelburg en in 1664 hoogleraar kerkgeschiedenis in Utrecht. Hij



Johann Ludvig von Wolzogen.

1. Zie over hem *NNBW*, Deel 10, www.dbnl.org/tekst/molh003nieu10_01/molh003nieu10_01_1966.php; *BLGNP*, deel 1, 436.



schreef tegen het werk *Philosophia sacrae scripturae interpres* van Lodewijk Meyer (1629-1681): *Libri duo de scripturarum interprete contra exercitorem paradoxum* (Utrecht 1668).

Koelman bestreed bij Wolzogen de cartesiaanse beginselen in diens omgaan met de Heilige Schrift en voert in tien hoofdstukken argumenten aan tegen de wijze waarop Wolzogen met de Bijbel omging. Aan het slot is een brief van ds. N. Barentzonius, predikant in Goes, opgenomen.

1.1.2 Waarschuwingen voor studenten

Driemaal heeft Koelman de theologische studenten aangesproken ten aanzien van de gevaren waar ze tijdens hun studie aan blootstonden. Mogelijk waarschuwde hij daarin ook voor het opkomend cartesianisme.

Zijn vertaling van *De Strijdt tusschen Vleesch en Geest*, van Mr. Chr. Love, gepubliceerd in 1656, liet hij voorafgaan door een 'Kristelijke aanspraake aan de Nazireërs des Heeren'. Koelman was zelf nog student toen hij dit werk vertaalde. Hij wijst hier op het missen van, en de noodzaak van geestelijk licht, een Godzalig leven, bevindelijke kennis van de godgeleerdheid en een hartelijke liefde tot de gemeente, die nodig zijn om in het ambt te dienen. We vinden hierin geen verwijzing naar nieuwe filosofische opvat-

tingen, maar in de ‘Toe-eigeningh’ aan Daniel Beukelaar wel een aanklacht tegen zijn tijd, omdat de mensen grote lust hebben elkaar veel twistvragen voor te stellen, ‘en daar van met groote hevigheid en geroep te handelen’, waardoor men slechts in goddeloosheid toeneemt.²

In zijn tweede aanspraak aan studenten – in zijn vertaling van de *Ettelyke Gronden van de Christelycke Religie*, van Mr. Hugo Binning, gepubliceerd in 1678 – komt hij in de ‘Toe-eygening aen de Studenten der H. Godtgeleertheyt in de Academien van Leyden, Franeker, Groningen en Utrecht’, op de aanspraak van 22 jaar ervoor terug. Hij was destijds net klaar met zijn filosofische studie en bezig met de theologische, zo schrijft hij. Toen al, zo zegt hij, wilde hij de studenten in de theologie waarschuwen tegen de ‘klippen en sanden’ die de jonge studenten op de academiën plegen te ontmoeten en waaraan hij zich ‘nevens vele anderen gestoten’ had. Hij schrijft dat hij zich te veel heeft ingelaten met ‘ydele en dwaaze vragen’, en dit, zo moet hij tot zijn schande bekennen, ‘tot nadeel en af-neming van de Godtzaligheidt, en tot toe-neming en aanwas in godtloosheidt’. Hij wilde studenten leren voorzichtiger te zijn en dankte God dat Hij zijn ogen verlicht en zijn begeerte van ‘die dwaaze wijsheidt’ afgetrokken had.³ Het is niet duidelijk of hij hier denkt aan bepaalde onderdelen van zijn filosofische studies. In ieder geval maakt hij ook hier nog geen melding van het cartesianisme.

In het vertaalde werk van Franciscus Rous, *Het binnenste van Godts Koninkrijk, of de Hemelse Academie*, in Amsterdam gedrukt in 1678, schrijft Koelman weer een ‘Aenspraek aen de Studenten der H. Theologie’. Dan wijst hij wel nadrukkelijk op het gevaar van de leer van Descartes⁴, naast de noodzaak om naast de schat aan kennis en wijsheid die zij aan de academie vergaderen, te zoeken naar een schat van zaligmakende genade, om die ten eigendom te krijgen, om straks in de gemeente dienstbaar te kunnen zijn. Hij verwijst daar naar de twee voorwoorden in bovengenoemde werken.⁵

1.1.3 Zijn *Pointen van Nodige Reformatie*

In Koelmans andere publicaties komt het cartesianisme niet meer dan terloops ter sprake. In zijn *Pointen van Nodige Reformatie*, die hij in 1678 uitgaf onder het pseudoniem Christophilus Eubulus, schrijft Koelman enkele

2. Chr. Love, *Den Strijdt tusschen Vleesch en Geest*, Utrecht, Henricus Versteegh, 1656, *3.

3. Hugo Binning, *Ettelijcke Gronden van de Christelijcke Religie*, Rotterdam, Pieter van Veen, 1678, *2 verso.

4. Zie hierover onder 1.2.5 en 2.4.

5. Het luidt: ‘de Toeeygening aen de Studenten der H. Godtgeleertheyt in de Academien van Leyden, Franeker, Groningen, en Utrecht’.

malen over de invloed van het cartesianisme van professoren in de filosofie op theologische studenten⁶, bijvoorbeeld als hij het heeft over de vrijheid die sommige professoren in de filosofie en theologie willen hebben, als ze ‘ongewoone/qualijk-luydende/periculeuse/aanstootelijke stellingen beschermen’ en geeft dan als voorbeeld wat een professor in de filosofie in Utrecht in 1666 heeft verdedigd, namelijk dat een filosoof, als hij onderzoekt of er een God is, daaraan ‘moet twijffelen totdat hy dat vindt’, met de stelling dat de gezonde rede leert ‘dat de twijffeling niet alleen nuttig maar noodzaaklijk is, om een Atheïst te overtuigen, indien er een is’. Het gaat duidelijk om cartesiaanse stellingen, maar Koelman verzwijgt dit daar verder.⁷ Even later maakt hij melding van de waarde van de filosofie, als hij zegt dat de kennis ervan samen met de kennis van de Griekse en Hebreeuwse taal in een classicaal examen van de proponenten moet worden onderzocht, omdat hij die kennis nodig acht om de ‘Exceptien of Objectien van Atheïsten. Turken, Heydenen en Jooden’ over enig verschilpunt uit de natuurlijke redenen, filosofie of grondtekst zou kunnen oplossen.⁸

In een hoofdstuk ‘ontrent Profaniteyten, heyllooshede, ende Landt- en Kerk-verwoestende, en Godt-tergende grouwelen en zonden’ schrijft Koelman over een ‘Cartesiaans theologant, die befaamt is wegens zijn schandaleus schrijven over den uytlegger der H. Schrift’. Hij zal hier Wolzogen bedoelen, wiens naam hij niet noemt. Hij schrijft verder daar over atheïstische gevoelens en geschriften die in ons land uitgegeven zijn en noemt ‘den Prae-Adamiet, den Bloemhof, van Kourbach. Spinosa’s Discursus, Cartessii Meditationes &c. Hobbes Leviathan, Brouwne Religio Medici, Las Cour Politike Discoursen, Charron, de Sagesse, en verscheyde andere.’⁹ Bij paragraaf 481, die handelt over het drukken van slechte boeken, noemt hij dan weer ‘dien Engelschen Atheïst Hobbes en zijn boek Leviathan, waar uyt dien elendigen en rampzaligen Spinosa veele van zijn Atheïstische Concepten had samengebracht in zijn Discursus, gelijk mede M. Adriaan Koerbach zijnen Bloemhof en diergelijke Atheïstische boeken meer’.¹⁰

6. Christophilus Eubulus (pseudoniem), *De Pointen van Nodige Reformatie ontrent De Kerk, en Kerkelijke, en Belijders der Gereformeerde Kerke van Nederlandt*, Vlissingen, Abraham van Laaren, 1678, 79, 83.

7. *Ibid.*, 79.

8. *Ibid.*, 87, 88.

9. *Ibid.*, 295.

10. *Ibid.*, 320-322.

1.1.4 Brieven aan Bekker

De tweede gepubliceerde uitgave met betrekking tot het cartesianisme betreft een brochure met *Eenige Originele Brieven, Geschreven aan Balthasar Bekker*, gepubliceerd door Koelman in Amsterdam, in 1692. Hierin is een brief van Koelman opgenomen waarin hij Bekker ‘broeder’ noemt en probeert hem persoonlijk tot herroeping van zijn opvattingen te brengen.

1.1.5 Tegen het cartesianisme in het algemeen

Het derde geschrift over dit onderwerp is het meest bekende; het draagt de titel *Het Vergift Van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt en verscheen* – evenals de brieven aan Bekker – in 1692 in Amsterdam. Het is gericht tegen de filosofie van Descartes, die zijn invloed deed gelden in universiteit en kerk. Ze werd bijzonder ook het land ingedragen door de geruchtmakende publicatie van Bekker, *De Betoverde Weereld* (Daniel van den Dalen, Amsterdam, 1691), die Koelman wilde weerleggen. Maar hij vond het beter om daar deze publicatie aan vooraf te doen gaan, zo schrijft hij in zijn voorwoord ‘Aan den Leeser’.



René Descartes.

1.1.6 Tegen Bekkers *Betoverde Wereldt* in het bijzonder

Een vierde uitgave, ook in 1692, is speciaal gericht tegen een publicatie van Balthasar Bekker (1634-1698) en draagt als titel *Wederlegging van B. Bekkers Betoverde Wereldt*. Koelman heeft hierin naar eigen zeggen Bekkers boek ‘uit Tien generale Hoofden en Consideratien’ weerlegd.¹¹

1.1.7 Een vertaald spookverhaal

Achter in het geschrift tegen Bekker heeft Koelman, met aparte titelpagina en paginering, een door hem vertaald werkje opgenomen van Henricus Morus, een Engelse filosoof, *De Duyvel van Tedworth*. Koelman schrijft in zijn ‘Aan de Leezer’ dat hij dit werkje vertaalde omdat hij het nuttig acht mensen te overtuigen en te verzekeren dat er in de wereld ‘Duyvelen, en Toveryen en Spookeryen zijn’. Hij ziet het als een ‘Proeve van Historische bewijzen’.

1.1.8 De bestrijding van Deurhof

Een zesde publicatie tegen het cartesianisme schreef Koelman in 1694 over de opvattingen van Willem Deurhof (1650-1717), onder de titel *Het Vervolg van het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie*. Het was bedoeld om aan te tonen dat de gronden en methode van de cartesiaanse filosofie de kerken veel kwaad dreigen te berokkenen.¹²

1.1.9 Vervolg van deze bestrijding

Korte tijd later verscheen een zevende publicatie tegen de nieuwe filosofie in een *Toemaat op 't vervolg van 't Vergift der Karteziaansche Philosophie*, ook in 1694 in Utrecht bij Anthony Schouten. Het is een klein geschriftje van 34 pagina's en het bevat aanmerkingen op Deurhofs verdediging.

1.1.10 De *Schriftmatige Leere der Geesten*

Het achtste, laatste en omvangrijkste werk dat Koelman tegen de cartesiaanse opvattingen schreef, verscheen postuum in 1695. Het is zijn *Schriftmatige Leere der Geesten, soo der Goede als insonderheid der Quade, Als mede van Bezetenheid, Spokerye en Toverye, zynde Een volle wederlegginge van 't geene Balthazar Bekker, gewesen Predikant tot Amsterdam in sijne Vier Boeken en vordere Geschriftjens dies aangaande heeft uitgegeven. Begrepen in zes boeken, Het*

11. Koelman, *Wederlegging*, in ‘Aan den Leeser’, *3 dorso.

12. Koelman, *Het Vervolg van het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie*, Utrecht, Anthony Schouten, 1694, *2.

laatste Bebelst een rechtveerdiging van de Kerkelijke Handelingen tegen Bekker tot desselfs afsettinge van den Dienst, en uitsettinge uit de Gemeenschap der Gereformeerde Kerke. De uitvoerige voorrede telt zestien pagina's en is ondertekend door H.B., de initialen van Henricus Brinck, die in 1687 in Utrecht predikant geworden was, en evenals Koelman de opvattingen van Johannes Vlak en Balthasar Bekker bestreed.¹³ De persoonlijke brieven die Koelman aan Bekker schreef, komen hier ook aan de orde.¹⁴

1.2 Wie over Koelmans opvattingen schreven

1.2.1 In de zeventiende eeuw en achttiende eeuw

Van de tijdgenoten van Koelman zijn er diverse positieve getuigenissen over zijn praktikale werken, waaronder veel vertalingen van puriteinen. Ook in zijn streven naar reformatie vond hij bijval, hoewel niemand hem volgde in zijn weigeren de formulieren in de eredienst te lezen of in het verwerpen van kerkelijke feestdagen. Deze zaken laten we hier rusten, om ons te beperken tot zijn bestrijding van het cartesianisme. Dat laatste heeft hem zowel tegenstand als bijval opgeleverd. Wat de tegenstand betreft, moet vanzelfsprekend Balthasar Bekker genoemd worden. Daarover in het vervolg van deze studie meer.

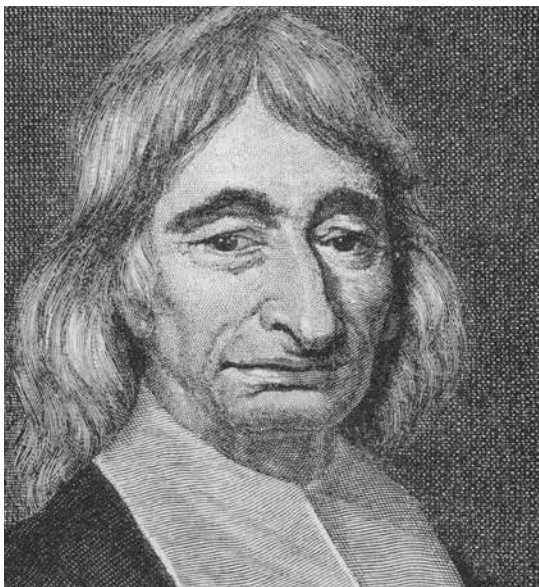
Dan moet verder Ericus Walten (1662-1697) genoemd worden, een vurig polemist en pamflettist. Hij heeft in zijn reacties de grenzen van het fatsoen ver overschreden, maar veel van zijn pamflettenstrijd blijft hier onbesproken, omdat hij zich met name gekeerd heeft tegen Koelmans bestrijding van de macht van de overheid in kerkelijke zaken. Naar het oordeel van Knuttel heeft Walten Koelman gekozen als *pars pro toto* met het oog op alle predikanten die Bekker bestreden.¹⁵

David van Krombrugge schreef een 'Voorreden' in het postuum verschenen boekje van Koelman dat de titel droeg: *Het Verbond der Genaden, En 't Lot van des Heeren Bondgenote, Met de Grootste en Dierbare Beloften*. Nadat hij een uitvoerig bericht geeft van Koelmans Godvruchtige leven, noemt hij een groot deel van zijn vertaalwerk van Simonds, Goodwin, Guthry, Brown, Rutherford, Binning, Durham, Dickson, Clark en Love. Van zijn eigen geschriften vermeldt hij dat ze waarheidverdedigend en tegen dwaalgeesten en

13. Zie over hem J. van Sluis, 'Henricus Brinck', *BLGNP*, deel 4, 1998, 61-63.

14. Koelman, *Schriftmatige Leere der Geesten*, Utrecht, Anthony Schouten, 1695, 855-859.

15. Zie hierover A.F. Krull, *Jacobus Koelman. Een Kerkhistorische Studie*, (diss.), Sneek, J. Campen, 1901, die in zijn werk veel van Knuttel overneemt, 404-408.



Balthasar Bekker.

scheurmakers zijn geschreven, maar dat er ook waren die de Godzaligheid bevorderden. Opmerkelijk is dat hij met geen woord rept van zijn geschriften tegen het cartesianisme in het algemeen en tegen Wolzogen, Bekker en Deurhof in het bijzonder. Kennelijk hadden die bij hem geen brede belangstelling.¹⁶ De vele tientallen herdrukken van de praktikale en vertaalde werken van Koelman zullen de aandacht van zijn wetenschappelijke werk hebben afgetrokken. Van zijn werken tegen het cartesianisme is er geen enkele herdrukt.

In de *Schriftmatige Leere der Geesten* vinden we een uitvoerige 'Voorreden aan den Christelijken, Regtsinnigen en Bescheidenen Leeser' van de hand van Henricus Brinck (1645-1723).¹⁷ Brinck, die in zijn jeugd een leerling van Bekker is geweest, werd tot een van diens felste bestrijders en daardoor Koelmans medestander in de bestrijding van Bekkers boeken.¹⁸ Brinck was in de tijd van Koelmans verblijf in Utrecht predikant in die gemeente. Brinck stelt dat de kritiek die Koelman te verduren had vanwege zijn opvattingen over formulieren en feestdagen wel als argument kon gelden om zijn schrijven over andere zaken ongeloofwaardig te achten. Hij werpt tegen dat verschillende geleerde en godzalige mannen die in de kerk die-

16. Koelman, *Het Verbond der Genaden*, Utrecht, Wed. Willem Klerk, 1695, 'Voorreden', 10-20.

17. Zie over hem W.P.C. Knuttel, *Balthasar Bekker, de bestrijder van het bijgeloof*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1906, 53, 54.

18. Knuttel, *Ibid.*, 151 noot.

nen en ook veel lidmaten van de kerk, de rechtzinnigheid van Koelman kennen en dan noemt hij speciaal dat ‘sijne geleerde penne gereed was, hebbende voor en na seer bondige Schriften uitgegeven tegen de geene die de reden willen maken tot een leidsvrouw in het uitleggen der Schrifture’. Brinck zoekt ook duidelijk te maken dat Koelmans afwijkende gedachten uit de Schotse kerk kwamen en dat hij er nooit om is afgezet. Zonder zijn gebreken te verzwijgen geeft hij toch een uitermate positief beeld van zijn vriend en broeder. Hij geeft verder een verslag van Koelmans sterven en begrafenis. Tot slot wil hij nog de schrijver van het pamflet *Koelmans geest te vergeefs werksaam* het onrechtmatige van zijn gedrag voorhouden en ook aangeven dat men het boek van de *Schriftmatige Leere der Geesten* niet kan bespreken of weerleggen als men er slechts enkele bladzijden van in handen heeft. Het betreft een leerling van Bekker, die zich erop beroemt de ‘voortocht’ onder zijn voedsterlingen te hebben. Hij beschuldigt Koelman van ongerijmde ‘redeneeringen’, waar slechts ‘bloote bast en schelle’ van over zullen blijven. Hij spreekt over Koelmans ‘dwaasheden en pure dulsinnigheid’ en zegt dat zijn onverstand zo groot is als dat van het dier waarmee hij op een penning is uitgebeeld.¹⁹ Brinck volstaat met te zeggen dat ieder die Koelman kende, weet van zijn Godgeleerdheid en kennis van de wijsbegeerte. Hij wijst erop dat het tekenend is dat onder Bekkers aanhang de ootmoed gemist wordt en de hoogmoed overheerst.²⁰

1.2.2 Krull over Koelmans strijd tegen het cartesianisme

A.F. Krull bespreekt in zijn dissertatie over Koelman eerst diens strijd tegen de labadisten en zijn uitvoerige werk over de sabbat.²¹ Vervolgens geeft hij aandacht aan Koelmans bestrijding van het cartesianisme.²² ‘De herder en leeraar der gemeente bleef ook philosophiae doctor’, zo schrijft hij, en deze heeft zijn liefde voor de wetenschap nooit verloren.²³ Krull geeft enige aandacht aan Koelmans eerste pennenvrucht tegen het cartesianisme, zijn Latijnse boek tegen Wolzogens Schriftuitleg, *Examen Libelli Ludovici Wolzogen*, waarvan hij het bestaan wel kende, maar dat hij niet zag.²⁴ Omdat Koelman hieraan een aantal pagina’s wijdde in zijn boek, was hij ervan op

19. Bedoeld is de penning van Walten.

20. Koelman, *Schriftmatige Leere*, ***.

21. Zie hiervoor de bibliografie.

22. Krull, *ibid.*, 157-184.

23. *Ibid.*, 104.

24. *Ibid.*, 106.

de hoogte.²⁵ Ook vermeldt hij dat Koelman in 1673 zitting kreeg in een commissie van vijf leden die de schadelijke punten uit de geschriften van Descartes en Coccejus moesten opsporen ter bestrijding.²⁶ Door zijn verbanning uit Vlaanderen door de Staten-Generaal moest hij hiermee stoppen.

Krull beperkte zich verder tot een korte bespreking van één werk: *Het vergift van de Cartesiaansche filosofie grondig ontdekt*. Hij weet dat dit een voorbereiding was op een tweede werk, dat hij evenwel niet gezien heeft, namelijk *Wederlegging van B. Bekkers Betoverde Wereldt*.²⁷ Dit ging het reeds ter perse gebrachte werk tegen Bekker vooraf, omdat Koelman dit nuttig vond voor zijn lezers.²⁸ Hij geeft dan eerst weer wat volgens hem de hoofdlijnen zijn van dit tweede boek dat als eerste verscheen.

Tot slot besteedt hij nog enkele pagina's aan Koelmans schrijven tegen Bekker.²⁹ Hij noemt kort Koelmans bestrijding van Bekker in Amsterdam, maar hij vindt het overbodig Koelmans bestrijding van Bekker uitvoerig weer te geven, omdat hij diens bestrijding van het cartesianisme al heeft verhaald. Toch geeft hij van dit werk een korte inhoudsopgave, die hij in Koelmans werk *de Schriftmatige Leere der Geesten* heeft gevonden.³⁰ Daarna volgt nog een korte samenvatting van de inhoud van dit laatste uitvoerige werk.³¹ Van de inhoud noemt hij slechts enkele punten die betrekking hebben op de natuur der geesten. Krulls oordeel luidt ten slotte dat Koelman het best vond dat Bekker streed tegen allerlei volkssprookjes, maar dat hij vreesde dat men met diens opvattingen kon vervallen tot atheïsme.³² Krull beschrijft verder hoe het in de strijd met Descartes en Bekker ging om de autoriteit van de Heilige Schrift, die men aan een helder inzicht van de rede wilde verbinden. Krull beoordeelt dit als een afdwalen van de zegeningen van de Hervorming, die het menselijk verstand aan de Schrift had onderworpen.

25. Koelman, *Het vergift*, 472-486.

26. In de 'Toe-eygening aan de Eerwaarde Zeeusche Classis Walcheren', in *Het vergift*, *2 (2).

27. Hij zag ook *De duyvel van Tedworth*, Amsterdam (Johannes Boekholt, 1692) niet, een vertaald werkje van Henricus Morus dat Koelman erachter voegde. Uit de *Schriftmatige Leere der Geesten* heeft Krull slechts spaarzaamelijk geciteerd. Twee jaar later verschenen publicaties tegen Willem Deurhof: *Het Vervolg van het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie* en *Toemaat op 't vervolg van 't Vergift der Karteziaansche Philosophie*; deze zijn hem onbekend en blijven dus ook onbesproken, alsook het eerder verschenen *Examen Libelli Ludovici Wolzogen*.

28. *Ibid.*, 179.

29. Krull, *ibid.*, 1, 76-184.

30. *Ibid.*, 179.

31. 884 pagina's quarto.

32. *Ibid.*, 183, 184.

Krull vermeldt ook wat Koelman schreef voor de studenten in de Godgeleerdheid en geeft daarbij ook enige aandacht aan de filosofische scholing in de voorwoorden van de vertaalde werken van Love, Binning en Rous, hierboven genoemd. Hij vergist zich evenwel als hij in het voorwoord in het werkje van Rous meent te lezen dat Koelman beide werkjes van Rous vertaalde.³³

In het proefschrift van Krull staat dus geen bespreking van Koelmans boek *Examen Libelli Ludovici Wölzogen*, noch van de *Wederlegging van B. Bekkers Betoverde Wereldt*, met het vertaalde werkje *De Duyvel van Tedworth*. Ook *Het Vervolg van het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie* en de *Toemaat op 't vervolg van 't Vergift der Karteziaansche Philosophie* bleven onbesproken, omdat Krull deze vijf werken niet heeft gezien.

In zijn hoofdstukje over 'Litteratuur' gaat Krull nog uitvoerig in op de plaats die Koelman toekent aan het verstand of de rede bij het geloven. Hij gebruikt hiervoor bijzonder diens voorrede³⁴ in *De Staat en Geneezing van een verlaten ziel* van Joseph Simonds dat Koelman vertaalde en dat later uitgegeven werd onder de titel *Natuur en gronden des geloofs*.³⁵

In zijn samenvatting wijst Krull op wat Koelman zag als het beste 'antidotum' tegen mannen als Descartes, Bekker en anderen, namelijk 'de H. Schrift als kenbron der waarheid en norm voor geloof en leven'.³⁶ Opmerkelijk is dan dat hij in zijn beoordeling van Koelmans werk toch geen aandacht geeft aan zijn bestrijding van het cartesianisme, terwijl hij hem wel tekent als een der voornaamste bestrijders van Bekker.³⁷

1.2.3 Knuttel over Koelmans strijd tegen Balthasar Bekker

Vijf jaar na de verschijning van het boek van Krull over Koelman verscheen van de hand van W.P.C. Knuttel een biografie over Balthasar Bekker. In deze studie over Bekker vinden we weinig nieuwe feiten over Koelmans bestrijding van hem in vergelijking met de biografie die Krull had gepubliceerd. Wel verwijst hij naar een pamflet van Koelman (in 1682 uitgegeven

33. Krull, *ibid.*, 204. Op de titelpagina van de uitgave van 1731 is te lezen dat P.H. *Het binnenste van Godts Koninkrijk* vertaalde en op een tweede titelpagina staat dat *De hemelsche Akademie* is vertaald door J.K. In Koelmans voorwoord, dat aan beide werkjes voorafgaat, is te lezen dat prof. Harmanius een van zijn studenten de opdracht had gegeven het eerste werkje te vertalen. Franciscus Rous, *Het binnenste van Godts Koninkrijk, of de Hemelse Academie*, en: 't *Verborgene Houtwlijk*, Amsterdam, J. Wasteliens, 1678.

34. Omvang voorrede: 288 pagina's.

35. Vanaf 1717 verschenen ten minste zestien uitgaven, de eerste in 's-Gravenhage, bij Gerardus Winterswijk.

36. Krull, *ibid.*, 299.

37. *Ibid.*, 302.

onder het pseudoniem Jacobus Chliarander) over *De vruchteloze Bid-dagen van Nederlandt*.³⁸ Krull kende dat niet, maar er staat weinig in over ons onderwerp. Slechts een zin met betrekking op kometen wordt daarbij door hem geciteerd.

Knuttel geeft veel aandacht aan de beide hevige confrontaties die plaatsgevonden hebben tussen Koelman en Bekker, eerst in Leeuwarden in 1682 en daarna in Amsterdam van 1689 tot 1692,³⁹ waar later in deze studie meer aandacht aan zal worden gegeven. Hij schrijft ook over een briefwisseling tussen Koelman en Bekker, maar kan de schriftelijke bestrijding van de laatste door de eerste niet weergeven en meent, evenals Krull, dat Koelmans boek tegen Bekkers *Betoverde Wereldt* verloren is gegaan.⁴⁰ Hij heeft Koelmans *Schriftmaatige Leere der Geesten*, postuum uitgegeven door H. Brinck, wel gelezen. Knuttel wil kort zijn over dit boek. Hij zegt hier een bestrijding van Bekkers volledige werk in handen te hebben, maar hij volstaat met het weergeven van enkele citaten, en zegt van het eerste: ‘dit citaat “speaks volumes” en doet ons de Weerlegging voldoende kennen’.⁴¹ Daarna volgt een uitvoerig citaat dat ons de aan Bekkers tegengestelde opvattingen van Koelman toont.⁴²

Al met al is Knuttels oordeel over Koelman negatiever dan dat van Krull. Hij zet Koelman en Bekker tegenover elkaar en vindt de eerste een ascet en boetprediker, die wel een wetenschappelijke vorming kende, maar toch geen geleerde was als Bekker. Koelman waakte angstvallig tegen afwijking van de kerkleer en bestreed volkszonden, terwijl Bekker getekend wordt als ‘daarentegen ijverig pastor en geloovig christen, maar ook en vooral de geleerde en denker, die zich geroepen voelde het bijgeloof en de vooroordeelen van zijn tijd te bestrijden en door meer verlichte denkbeelden te vervangen.’ Was Koelman aan de overgeleverde waarheid gehecht, Bekker behield zich het recht voor van de overgeleverde begrippen af te wijken, als ze onhoudbaar bleken te zijn.

1.2.4 Diest Lorgion over Koelmans bestrijding van Bekker

E.J. Diest Lorgion heeft in de drie delen die hij over Bekker schreef (*Balthasar Bekker in Franeker* en (twee) delen over *Balthasar Bekker in Amster-*

38. Jacobus Chliarander, (pseudoniem), *De vruchteloze Bid-dagen van Nederland*, Amsterdam, Jakob Carelsonius, 1682.

39. *Ibid.*, 261.

40. *Ibid.*, 262.

41. *Ibid.*, 263.

42. *Ibid.*, 263-265.

dam)⁴³ verschillende malen over Koelman gesproken. In zijn geromantiseerde vorm van de beschrijving van het leven van Balthasar Bekker komt hij al gauw bij Koelman terecht,⁴⁴ als hij de verschijning van een komeet beschrijft die in het jaar 1682 plaatshad.⁴⁵ Hij laat daarbij Koelman Johannes Schulerus citeren uit Schulerus' werk *Tractaat ofte philosophische ondersoeking van de cometen* dat na de verschijning van een komeet was verschenen in 1665, alsook uit de *Korte beschrijvinge van de hedendaegsche comeet-gestarte* van Henrijk La Been, waarin een register is opgenomen van de voornaamste kometen. Koelman zou Bekker een spotter hebben genoemd over de kometen en deze heeft de beschuldigingen omgedraaid.⁴⁶ Diest Lorgion verhaalt verder tamelijk uitvoerig de contacten tussen Koelman en Bekker, zowel in Leeuwarden⁴⁷ als in Amsterdam. Hij geeft ook de brieven weer die Koelman aan Bekker schreef naar aanleiding van diens gebruik van de cartesiaanse filosofie en het verschijnen van diens boek over de *Betoverde Wereldt*.⁴⁸ Het oordeel van Diest Lorgion over Koelman is, dat deze van al Bekkers bestrijders 'het uitvoerigst van allen en tevens het geleerdste' heeft geschreven en dat deze 'met ongemeenen ijver werkzaam geweest [is] ter verdediging van hetgeen in zijne oogen waarheid was'.⁴⁹ Van de werken die Koelman tegen het cartesianisme in het algemeen en tegen Balthasar Bekker in het bijzonder heeft geschreven, kende Diest Lorgion slechts de *Schriftmatige Leere der Geesten* en de *Brieven* die Koelman tegen Bekker heeft geschreven. De andere werken van Koelman tegen Bekker en het cartesianisme waren hem kennelijk onbekend.

1.2.5 Evenhuis over Koelmans confrontaties met Balthasar Bekker

Evenhuis heeft in zijn *Ook dat was Amsterdam*⁵⁰ uitvoerig geschreven over Koelmans verblijf in deze stad, bijzonder in deel III. Hij spreekt over mystici en rationalisten die in de stad verbleven en geeft bij de eersten De Labadie en Gichtel als voorbeelden en bij de tweede Descartes en Spinoza. Hij vindt dat de kerk er niet mee om wist te gaan en geen voordeel uit hun

43. E.J. Diest Lorgion, *Balthasar Bekker in Franeker. Een portret uit de zeventiende eeuw*. Groningen, H.R. Roelfsema, 1848.

44. E.J. Diest Lorgion, *Balthasar Bekker in Amsterdam*, eerste deel. Groningen, H.R. Roelfsema, 1851, 3-16.

45. Het gaat over de verschijning van de komeet van Halley in dat jaar.

46. Diest Lorgion, *ibid.*, 78-82.

47. *Ibid.*, 80-83.

48. *Ibid.*, 143-147 en 185-189.

49. Diest Lorgion, *Balthasar Bekker in Amsterdam*, tweede deel, 199.

50. R.B. Evenhuis, *Ook dat was Amsterdam*, 5 delen, Amsterdam, 1965-1978.

verblijf heeft getrokken.⁵¹ Hij is verbaasd dat Koelman niet in Amsterdam beroepen werd. Hij vindt de houding van zowel de overheid als de kerkenraad eigenaardig en onbegrijpelijk, omdat ze in gelijksoortige gevallen vaak wel tot beroepen overgingen.⁵²

Veel voorbeelden uit Koelmans *Pointen van Nodige Reformatie* gebruikte Evenhuis om de kerkelijke situatie in Amsterdam in die tijd te illustreren, zoals de dooppraktijk⁵³, de censuurpraktijk⁵⁴, de toneelstrijd⁵⁵, de zondags-ontheiliging⁵⁶. *De Pointen* komen ook nog uitgebreid ter sprake.⁵⁷

De onderwerpen waar Evenhuis over schreef en die voor ons onderwerp van belang zijn betreffen Descartes, Wolzogen, Bekker, Deurhof en Walten. Hij schrijft over het verblijf van Descartes in de stad en over zijn invloed.⁵⁸ Hij verhaalt hoe Spinoza met het cartesianisme in aanraking kwam.⁵⁹ Interessant is de verwantschap die hij ziet tussen het coccejanisme en het cartesianisme.⁶⁰ In ieder geval waren veel coccejanen vurige cartesianen en schreef Bekker: ‘Coccejus hield gelijken streek als Descartes, behalve dat hij in ander vaarwater was.’⁶¹

Van Wolzogen, een Waals predikant, wordt niet alleen zijn voor velen ergerlijke levensstijl verhaald, maar ook zijn welsprekendheid. Van meer belang voor ons onderwerp is zijn reactie op een spinozistisch boek over de filosofie als exegeet van de Heilige Schrift, dat een arts, Lodewijk Meyer, geschreven had. Wolzogen, die cartesiaan was, ging hem bestrijden. Meyer had de rede boven de openbaring gesteld.⁶² Wolzogen gaf de rede evenwel ook een grote plaats en Evenhuis beschrijft dan hoe De Labadie hem bestreed en vond dat de spinozistische duivel werd uitgebannen door de cartesiaanse Beëlzebul.⁶³ Koelmans weerlegging van Wolzogen komt hier niet aan de orde, omdat Koelman toen nog niet in Amsterdam verbleef. Wel komt overigens een botsing tussen Voetius en Wolzogen ter sprake, omdat de laatste tegen Voetius inging toen hij geleerd had dat kometen ‘ordinaris wat quaat betekenden’.⁶⁴

51. Evenhuis, *ibid.*, deel III, 15,16.

52. *Ibid.*, 223.

53. Evenhuis, *ibid.*, 23.

54. *Ibid.*, 27.

55. *Ibid.*, 37.

56. *Ibid.*, 119.

57. *Ibid.*, 230.

58. *Ibid.*, 307, 308.

59. *Ibid.*, 75.

60. *Ibid.*, 117, 131.

61. *Ibid.*, 295.

62. *Ibid.*, 319, 320.

63. *Ibid.*, 213, 214.

64. *Ibid.*, 260, 261.

Balthasar Bekker wierp zich in deze strijd en schreef zijn *Onderszoek van de Betekeninge der Kometen*⁶⁵ tegen al wat hij op dit terrein als bijgeloof zag. Hij koos voor de opvattingen van Descartes en zag kometen als grote brokken die van planeten zijn afgebroken en een eigen baan door de ruimte zoeken. Koelman staat aan de kant van Voetius.⁶⁶ De relatie tussen Koelman en Bekker komt op verschillende plaatsen in Evenhuis' werk aan de orde. Opmerkelijk is dat beiden de dooppraktijk in Amsterdam bestreden.⁶⁷ Bestreed Koelman de coccejaanse rustdagopvatting, ten aanzien van de rustdag is Bekker volgens Evenhuis geen coccejaan.⁶⁸ Maar deze zaken betekenen niet dat Evenhuis Bekker en Koelman samen op ziet trekken. Integendeel. Hij zegt zelfs dat Bekker nergens heeft nagelaten Koelman het leven te verzuren.⁶⁹ Dat was al begonnen in 1682, in Leeuwarden, toen Bekker de synode had bewogen Koelman er van de preekstoel te weren.⁷⁰ In Amsterdam heeft hij de strijd voortgezet en waarschuwde hij zijn gemeente niet alleen tegen Koelman, maar was hij ook bijna altijd van de partij als er een deputatie van de kerkenraad naar hem toe moest.⁷¹ Het kwam tot een climax na het verschijnen van *De betoverde Weereld*, het vierdelige boek waarmee Bekker alle bijgeloof wil bestrijden vanuit cartesianisch standpunt.⁷² In Amsterdam werd hij aangevallen door Everardus van der Hooght en door Jacobus Koelman. Van Koelman zegt hij vervolgens dat deze in zijn bestrijding wist door te stoten tot de achtergrond van Bekkers theologie en filosofie. Hij had er oog voor dat Bekker op soortgelijke wijze dwaalde als De Labadie. Stelde de laatste 'de vrome mens' in het middelpunt, de eerste deed dit met 'de redelijke mens'. Overigens kent Evenhuis slechts twee werken die Koelman tegen het cartesianisme schreef, *Het Vergift van de cartesiaanse filosofie* en de *Schriftmatige leere der Geesten*.⁷³ Evenhuis is van mening dat Bekker, 'enkele kleine onderdelen daargelaten', het standpunt van Descartes heeft overgenomen.⁷⁴ Evenhuis heeft ook aandacht gegeven aan de waarde die Koelman hecht aan de filosofie van Aristoteles. Koelman is geen slaaf van Aristoteles en

65. *Ibid.*, 262.

66. *Ibid.*, 261.

67. *Ibid.*, 23.

68. *Ibid.*, 124.

69. *Ibid.*, 228.

70. *Ibid.*, 226, 290.

71. *Ibid.*, 290.

72. *Ibid.*, 268 e.v.

73. *Ibid.*, 290; Evenhuis schrijft abusievelijk *Schriftmatige Leere des Geestes* en heeft dit werk waarschijnlijk niet gezien.

74. *Ibid.*, 275 e.v.

prefereert hem ook niet boven andere filosofen, maar wel boven Descartes.⁷⁵ Evenhuis wil niet verzwijgen dat hij Koelman hoogacht en beseft dat deze veel invloed heeft gehad,⁷⁶ maar ook niet dat hij veel waardering heeft voor Descartes. Hij meent dat deze de wetenschap grote diensten heeft bewezen en een eind gemaakt heeft aan het aanvaarden van iets op gezag van anderen alleen.⁷⁷

Koelman heeft, na langdurige kerkelijke processen, leidinggegeven aan een adresbeweging vanuit de Amsterdamse gemeente om de kerkenraad te bewegen tot afzetting van Bekker over te gaan. Evenhuis beschrijft hoe dit verder verlopen is via de meerdere vergaderingen.⁷⁸ Samenvattend zegt hij van Koelman en Bekker: ‘Koelman heeft met een goede theologie het bijgeloof in stand gehouden. Bekker heeft het met een slechte theologie uitgezuiverd.’⁷⁹

Evenhuis heeft nog iets over Ericus Walten doorgegeven met betrekking tot Koelman. Walten had een grote aversie tegen Koelman. Evenhuis noemt hem ‘een verbazend interessante man en een vlijmscherp polemist’. Verder noemt Evenhuis in zijn uitvoerige studie ook het door Koelman vertaalde werkje van Franciscus Rous, waarin hij een ‘Aenspraak aen de studenten der H. Theologie in de lagere Academien plaatste’, waarin hij hun wetenschappelijke opleiding aan de orde stelt.⁸⁰ Evenhuis gaat hierbij niet in op het cartesianisme waarvoor Koelman in dit verband waarschuwd.

Tot slot moet hier nog vermeld worden wat Evenhuis schrijft over Willem Deurhof, een ‘reformateur’, zoals hij de dwaalgeesten noemt die sektarische wegen bewandelden.⁸¹ Er wordt iets van zijn vreemde opvattingen door Evenhuis weergegeven⁸² en later ook van zijn filosofische gedachten. Kennelijk heeft hij veel invloed gehad, want Evenhuis geeft aan dat hij veelvuldig door professoren in hun geschriften is bestreden. Hij noemt onder zijn bestrijders ook Koelman, maar vermeldt verder niets over wat Koelman over hem schreef.⁸³

75. *Ibid.*, 293.

76. *Ibid.*, 255-257.

77. *Ibid.*, 293.

78. *Ibid.*, 300-302.

79. *Ibid.*, 296.

80. *Ibid.*, 232; Evenhuis vergist zich als hij zegt dat Koelman dit als student vertaalde. Dit werkje verscheen in 1679. Koelman schreef een soortgelijk voorwoord in het eerste werk dat hij van Chr. Love vertaalde en dat in 1656 verscheen. Ook is het een vergissing beide werkjes als vertaling aan Koelman toe te schrijven. Hij vertaalde alleen de *Hemelsche Akademie*.

81. Evenhuis, *ibid.*, 309.

82. *Ibid.*, 312.

83. *Ibid.*, 348, 349.

1.2.6 Verbeek over Koelman en de filosofie van zijn dagen

Verbeek schreef verschillende boeken over het cartesianisme en daarnaast nog een aantal artikelen, waarbij er een in het bijzonder over ‘Jacobus Koelman en de filosofie zijner dagen’ handelt.⁸⁴ Hij noemt daarbij van Koelman alleen *Het Vergift van de Cartesiaansche filosofie grondig ontdekt*. Hij ziet zijn werk slechts als historisch⁸⁵ en beperkt zijn bespreking ervan tot drie punten: 1. Het cartesianisme is schadelijk voor de theologie, 2. Het is als filosofie ondeugdelijk omdat het begint bij de twijfel, en 3. Er is een cartesiaanse samenzwering met een politieke dimensie: men wil de macht overnemen in de kerk en in de academie.⁸⁶ Deze drie bezwaren worden uitvoerig besproken. Verbeeks conclusie is dat Koelman weinig aan de oudere critici, met name Voetius en Revius, heeft toe te voegen. Hij acht Koelmans anti-cartesianisme gedateerd en ouderwets en vindt dat hij alleen als historische bron kan worden gebruikt.⁸⁷

Verbeek is van gedachte dat Koelman behalve dit werk niets over de filosofie heeft geschreven. Ook in andere publicaties van zijn hand over het cartesianisme vinden we geen andere bronnen van Koelman genoemd. Vaak wordt zijn naam niet genoemd.⁸⁸

1.2.7 Trommel over Koelmans *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie*

In 1992 heeft P.L. Trommel in een niet-gepubliceerde doctoraalscriptie ook aandacht besteed aan Koelmans strijd tegen het cartesianisme, maar hij behandelt niet meer dan het werk dat Krull ook besprak. Hij heeft aan de hand van de bespreking van *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie* getracht twee vragen te beantwoorden. Eerst de vraag naar de argumenten die Koelman naar voren brengt om de filosofie van Descartes te verwerpen. Hij geeft in zijn studie een uitvoerige weergave van die argumenten, maar vindt het bezwaarlijk diens 95 stellingen en zeventien hoofdredenen samen te vatten. Toch geeft hij een duidelijk hoofdargument tegen Descartes’ filosofie als hij zegt dat de Heilige Schrift als enige absolute norm voor de waarheid in de theologiebeoefening verlaten wordt en de menselijke rede tot norm voor de waarheid wordt. Zo is de filosofie niet langer dienaars van

84. In *DNR*, 20-1, 1986.

85. *DNR*, 20-1, 1996, 62.

86. *Ibid.*, 64-70.

87. *Ibid.*, 71.

88. Zo in zijn boek *De wereld van Descartes* en ook in het artikel ‘Voetius en Descartes’, in J. van Oort, e.a., *De onbekende Voetius*, Kampen, 1989.

de theologie, maar wordt ze eraan gelijkgesteld of er zelfs boven verheven. Trommels tweede vraag betreft de houding van Koelman ten aanzien van de aristotelische filosofie. Zag Koelman toch nog een taak voor de aristotelische wijsbegeerte, ‘ondanks zijn angst van een eventuele overheersing van de filosofie over de theologie of wilde hij ook deze filosofie niet aanvaarden?’ zo formuleert Trommel.⁸⁹ In zijn antwoord geeft hij aan dat naar zijn inzien Koelman deze filosofie wil behouden als dienaar van de theologie.⁹⁰ Trommel stelt ook een derde vraag, namelijk naar de receptie van het cartesianisme door de theologen van de Nadere Reformatie. Is Koelman in deze strijd ook een exponent van deze stroming, waar hij middenin stond? Deze derde vraag zegt hij onbeantwoord te zullen laten, hoewel hij al opmerkt dat hij Koelmans werk wil zien als een wezenlijk onderdeel van een onderzoek naar de receptie van het cartesianisme door de orthodox-gereformeerden in de Nederlanden.⁹¹ In zijn conclusie stelt hij dat verdergaand onderzoek nodig is, maar ook wil hij als voorlopige conclusie zeggen dat Koelman in zijn strijd tegen het cartesianisme stond in de lijn van de Nadere Reformatie.⁹²

1.2.8 Margreet Geerdes in *Duivelsbeelden*

In 1994 heeft Margreet Geerdes een helder artikel gepubliceerd onder de titel ‘De Duivel en het bedrog’ en zij toont daarin de drie werken van Koelman te kennen, die hij in zijn bestrijding van Bekker gepubliceerd heeft: *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt*, de *Wederlegging van Bekkers Betoverde Wereldt*, en: *De Schriftmatige Leere der Geesten*. Zij tekent Koelman als een verdediger van hen die in hun geloof worden misleid door kwaadwillende mensen (zij doelt op bedriegers), maar die evenwel vasthoudt aan de overtuiging dat de duivel zich fysiek onder de mensen kan bewegen, pacten kan sluiten en bezetenheid kan veroorzaken.⁹³

1.2.9 Andere auteurs over Koelmans bestrijding van het cartesianisme

Anderen die over Koelman schreven hadden slechts sporadisch aandacht voor zijn strijd tegen het cartesianisme. H. Florijn geeft in het boek *Hollandse Geloofsbelden* in zijn artikel over Koelman enige aandacht aan Koel-

89. P.L. Trommel, Ongepubliceerde scriptie *Jacobus Koelman en de cartesiaanse filosofie*, Utrecht, 1992, 1, 2.

90. *Ibid.*, 57.

91. *Ibid.*, 2.

92. *Ibid.*, 57.

93. Gerard Rooijackers, e.a., ‘De Duivel en het bedrog’, in: *Duivelsbeelden*, Baarn, Ambo, 1994, 253.

mans aanspraken aan de studenten en diens strijd met Descartes, Wolzogen en Bekker, maar hij beperkt zich wat het cartesianisme betreft tot een citaat uit de 'Toe-eygening aan de eerw. Zeeuwsche classis van Walcheren', voor in *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie* en de brief die Koelman aan Bekker schreef voor de publicatie van *De Betoverde Weereld*.⁹⁴

W. van 't Spijker, die ook Koelmans leven en strijd beschreven heeft, geeft geen aandacht aan zijn strijd tegen het cartesianisme. Hij noemt Koelman 'een wetenschappelijk gevormd theoloog' en schrijft: 'In al zijn werken, zelfs in de meest stichtelijke, is hij toch een geleerde.'⁹⁵ Hij schrijft onder andere uitvoerig over zijn bestrijding van het labadisme, maar het cartesianisme wordt in zijn artikel niet vermeld.

Wilhelm Goeters geeft in zijn *Vorbereitung des Pietismus*⁹⁶ uitvoerig weer hoe gestreden werd 'gegen die rationalistischen Ausleger der heiligen Schrift'. Hij bespreekt daarbij Wolzogens werk *De Scripturarum interprete*, omdat De Labadie dit uitvoerig bestreden heeft. Koelmans werk tegen Wolzogen wordt wel genoemd⁹⁷, maar het komt inhoudelijk niet aan de orde. Zijn studie eindigt bij 1670 en de verdere strijd tegen het cartesianisme blijft buiten beeld.

Over het cartesianisme in de zeventiende eeuw in het algemeen hebben verder nog diverse auteurs gepubliceerd. M.J.A. de Vrijer schreef over de cartesiaan *Henricus Regius* en put daarbij in zijn aantekeningen herhaaldelijk uit *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie*.⁹⁸ Baanbrekend werk is verricht door C. Louise Thijssen-Schoute in haar uitgebreide studie *Nederlands Cartesianisme*. Ze citeert af en toe uit Koelmans boek *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie*, met name als ze het werk van Wolzogen bespreekt,⁹⁹ maar ze heeft Koelmans boek tegen Wolzogen, *Examen Libelli Ludovici Wölzogen*, en ook zijn andere werken tegen het cartesianisme niet gezien.

94. H. Florijn, 'Jacobus Koelman', in: *Hollandse Geloofsbelden*, Utrecht, Den Hertog, 101-133. Florijn spreekt overigens in zijn artikel ongenueanceerd over Koelmans afzetting, terwijl hij wel verbannen, maar nooit afgezet is.

95. In: *Nadere Reformatie*, red. Brienen, T., e.a., 's-Gravenhage, Boekencentrum, 1986, W. van 't Spijker, 'Jacobus Koelman', 127-163.

96. Wilhelm Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus in der Reformierten Kirche der Niederlande bis zur Labadistischen Krisis 1670*, Leipzig, 1911, repr. Amsterdam, 1974, 213 e.v. Opmerkelijk is dat Heinrich Heppe, in zijn *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der Reformierten Kirche, namentlich der Niederlande*, Leiden, 1879, repr. Goudriaan, De Groot, 1979, geen aandacht geeft aan Koelman, terwijl F.E. Stoeffler in zijn *Rise of Evangelical Pietism*, Leiden, Brill, 1965, hem slechts noemt; 161.

97. *Ibid.*, 226.

98. M.J.A. de Vrijer, *Henricus Regius. Een Cartesiaansch hoogleeraar aan de Utrechtsche Hoogeschool*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1917.

99. In: C.L. Thijssen-Schoute, *ibid.*, 52, 399 en 447-448.

Jonathan I. Israel heeft in zijn standaardwerk *Radical Enlightenment* ook enige aandacht aan Koelman gegeven, met name ten aanzien van de bestrijding van Bekker. Hij gebruikte daarbij zowel *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt* als de *Wederlegging van Bekkers Betoverde Wereldt*, met daarbij de vertaling van *Den Duyvel van Tedworth*.¹⁰⁰ Louis Wolzogen die door hem ‘cartesio-coccejaan’ wordt genoemd, en Willem Deurhof, die hij een ‘vrijzinnig theoloog’ noemt – hoewel hij nooit theologie studeerde,¹⁰¹ maar mandenmaker was – krijgen wel aandacht, niet ten aanzien van wat Koelman tegen hen heeft geschreven, maar wel wat betreft de relatie tussen Meyer en Wolzogen.¹⁰²

In Italië schreef Roberto Bordoli over het cartesianisme en het spinozisme, waarbij hij ook melding maakt van Koelmans werk.¹⁰³ Aandacht voor Koelmans opstelling tegenover het cartesianisme in de publicaties van de laatste tijd was er verder in een studie van Aza Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625–1750: Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Anthonius Driessen* (2006), en de bundel onder redactie van Herman J. Selderhuis, *A Companion to Reformed Orthodoxy* (2013), maar er is geen bespreking van zijn werk.

Anderen die over het cartesianisme in ons land schreven, maken niet of nauwelijks melding van Koelmans geschriften. G.A. Lindeboom schreef in 1973 zijn werkje over *Descartes en de Kerk*. In zijn hoofdstuk over ‘Descartes en de Gereformeerde theologen’¹⁰⁴ noemt hij met name Voetius en Revius als bestrijders van diens leer en Heidanus en Wittichius en Bekker als beïnvloede predikanten, maar Koelman wordt in dit verband niet genoemd. J.W. Veltkamp die in 2011 zijn dissertatie over de Walcherse artikelen¹⁰⁵ verdedigde en daarin uitvoerig ingaat op de strijd in Zeeland tegen het cartesianisme, heeft slechts terloops de naam van Koelman genoemd en dan niet als bestrijder van het rationalisme of cartesianisme. In 1990 heb ik in *Figuren en thema's van de Nadere Reformatie, deel 2* in een artikel over ‘Jacobus Koelman, leven en werken’ een opsomming gegeven van alle werken die Koelman tegen het cartesianisme schreef, maar ze bleven daar inhoudelijk ook onbesproken. Verder hebben enkele personen iets over Willem

100. Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 384-388.

101. *Ibid.*, 324, 389, 428.

102. *Ibid.*, 205, etc.

103. Roberto Bordoli, *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza. Saggio sulla di Lodewijk Meyer e sulla sua recezione*, Milano: Franco Angeli, 1997.

104. G.A. Lindeboom, *Descartes en de Kerk*, Kampen, Kok, 1973, waarin een apart hoofdstuk staat over ‘Descartes en de Gereformeerde theologen’, 48-51.

105. *De menselijke reeden onmaetiglijk gelaudeert*, Utrecht, 2011.

Deurhof geschreven,¹⁰⁶ die in onderstaand hoofdstuk over hem genoemd worden, maar het geschrift van Koelman tegen hem bleef onbesproken. Koelman had alle begrip voor de beperkte belangstelling voor zijn apologetische werk. Hij schrijft erover in een ‘Toe-eygeningh-brief’ voor in de uitgave van de *Opera, ofte alle de Theologische werken (...) van (...) Thomas Goodwin*¹⁰⁷ dat ‘de Kerke van het Vereenigt Nederlant’ verschrikkelijk besprongen is door verscheiden dwaalgeesten, waardoor men druk was geweest om de waarheid vast te houden en te beschermen. Men was bezig met de schors, maar de kracht en de pit der Godzaligheid werden terzijde gesteld. Zowel predikers als toehoorders werden erdoor beschadigd. In Engeland en Schotland is men gelukkiger geweest. Nederlandse boeken werden gevuld met twistschriften en disputatiën, maar daar schreef men om ‘Geestelijke gevallen te bestieren, te geneezen ende te recht te brengen’ en hij heeft de tijd die hij ervoor kon vrijmaken, graag besteed aan de vertaling van zulke werken.¹⁰⁸ Weliswaar noemt Thijssen-Schoute Koelman een ‘zeer polemisch aangelegde predikant’.¹⁰⁹

1.3. Openstaande vragen

1.3.1 De hoofdvraag

Het hier volgende onderzoek betreft de vraag naar de achtergrond, de inhoud, de motivatie en de eigenheid van Koelmans bestrijding van het cartesianisme. De hoofdvraag is: Waarom keerde Koelman zich tegen het cartesianisme en toont hij in zijn werken voortdurend een negatieve houding ten aanzien van degenen die deze nieuwe filosofie gebruiken?

De doelstelling van dit onderzoek is het begrijpen van Koelmans reactie op het cartesianisme. Ik ga dus niet in op de vraag of Koelman rechtdeed aan degenen die hij bestreed, omdat dit ook een analyse en beoordeling zou betekenen van discussies over de interpretatie van het denken van mensen als Descartes, Bekker en anderen. De aandacht ligt in mijn onderzoek volledig op Koelmans optreden.

106. Wielema schrijft dat literatuur over hem heel zeldzaam is, Wielema, *The March of the Libertines. Spinozism and the Dutch Reformed Church (1660-1750)*, Hilversum, Uitgeverij Verloren, 2004, 133.

107. Ik raadpleegde de eerste druk van 1664, Amsterdam, Jan Hendriksz. Boom.

108. Thomas Goodwin, *Alle Theologische werken*, *2-*3.

109. C.L. Thijssen-Schoute, *Uit de Republiek der Letteren. Elf studiën op het gebied der ideeëngeschiedenis van de Gouden Eeuw*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1967, 146n.

1.3.2 Subvragen

Het antwoord op de hoofdvraag kan via een aantal deelvragen worden bereikt. Om Koelmans stellingname tegenover het cartesianisme te begrijpen, is het zinvol om in de eerste plaats na te gaan wat de aard was van zijn opleiding. Hoe zag deze eruit? (hoofdstuk 2) Vervolgens is, voor het goed begrijpen van Koelman, een blik op zijn historische context wenselijk: Hoe verliep, in grote lijnen, de receptie van het cartesianisme in Nederland? (hoofdstuk 3) Koelmans vroegste publicatie in reactie op een theoloog die met de cartesiaanse filosofie sympathiseerde, betrof Ludovicus Wolzogen. Wat waren Koelmans bezwaren tegen Wolzogens theologische visie? (hoofdstuk 4) Toen Balthasar Bekker de cartesiaanse filosofie gebruikte om de werkzaamheid en het bestaan van geesten en demonen te bestrijden, riep dat in de Republiek breed verzet op. Ook Koelman zag de opvattingen van Bekker als onjuist. Hoe bestreed hij deze? (hoofdstuk 5) Het werk van Willem Deurhof stond voor Koelman ook in het bredere kader van een door de cartesiaanse filosofie geïnspireerde denkwijze. Hij reageerde eenen andermaal in geschrifte op de visie van Deurhof. Hoe deed Koelman dat? (hoofdstuk 6) De beantwoording van deze vijf subvragen moet het ten slotte mogelijk maken om conclusies te trekken ten aanzien van de hoofdvraag (hoofdstuk 7).

1.3.3 Welke werken hierbij nader onderzocht worden.

Op onderzoek wacht met name hoe Koelman in werken tegen het cartesianisme de verhouding zag tussen de menselijke rede en de openbaring zoals deze in de theologie een plaats hebben.

Eerst wordt aandacht gegeven aan Koelmans geschrift over de cartesiaanse Schriftverklaring van Wolzogen, *Examen Libelli Ludovici Wolzogen, Medio-burgi* (1669). Het is tot dusver nog niet bestudeerd.

Veel aandacht wordt gegeven aan *Het Vergift Van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt*, Amsterdam, Johannes Boekholt (1692).

Het tweede deel van zijn bestrijding van het cartesianisme (het was aanvankelijk bedoeld als het eerste deel): *Wederlegging van B. Bekkers Betoverde Wereldt* (1692) is ook nooit bestudeerd. Daar is achtergevoegd een vertaald werkje van Henricus Morus, *De Duyvel van Tedworth* (1692).

Ook *Het vervolg van het vergift van de Cartesiaansche Philosophie* (1694), gericht tegen Willem Deurhof, een Amsterdamse mandenmaker, is nagenoeg onbekend gebleven. Krull spreekt over een 'werkje van Koelman tegen een burger van Amsterdam', dat hij niet kende. Hier volgt zelfs nog op een onbekende

Toemaat op 't vervolg van 't Vergift van de Karteziaansche Philosophie (1694).¹¹⁰ Als afronding van de bestrijding van Bekker en diens in Koelmans ogen cartesiaanse geestenleer schrijft Koelman nog *Schriftmatige Leere der Geesten* (1695) dat postuum is uitgegeven.

Omdat er weinig kennis is van Koelmans bijdrage in de gereformeerde bestrijding van het cartesianisme is het goed deze te onderzoeken en te vergelijken met wat anderen op dit terrein gedaan hebben.

1.3.4 Genuanceerde beeldvorming

Bij de beschrijving van hoofdpersonen uit de kerkgeschiedenis kan er veel mis gaan; enerzijds is dit gevaar er als een biograaf innerlijk veraf staat van de persoon die hij beschrijft; anderzijds kan dit als er zoveel waardering is dat de biograaf blind is voor de gebreken van zijn idool. Een bijzonder kritische en negatieve beschrijving van Koelmans karakter en drijfveren gaf L.F. Goenendijk op een symposium ter gelegenheid van de tachtigste verjaardag van ds. J. van de Haar. Zijn inleiding is in druk verschenen; er staan verdachtmakingen en beschuldigingen in die niet bewezen kunnen worden.¹¹¹ Hoewel een zekere congenialiteit positief moet worden gewaardeerd omdat ze tot meer begrip leidt, ligt het gevaar van het schrijven van een hagiografie anderzijds ook op de loer. Niet zelden vinden we in biografieën een irreële mensenverheerlijking.¹¹² Zowel een verguizing als een verheerlijking zijn onterecht. Voor een eerlijke beeldvorming is allereerst een luisterhouding nodig. Als we zien hoe Krull Koelman bijzonder positief beoordeelde en hoe Knuttels oordeel daarvan verschilt, hoe Diest Lorgion een middenpositie inneemt, maar Ericus Walten buitensporig negatief is, hoe Evenhuis hem betrekkelijk waardeert, maar Verbeek hem binnen de ontwikkelingen in zijn tijd achterhaald acht, dan mag het duidelijk zijn hoe lastig het is een objectief beeld te vormen en is de uitdaging van dit onderzoek de opvattingen van Koelman duidelijk tegenover die van de cartesianen te stellen. Dan moet blijken welke verschillen er zijn in de omgang met de Bijbel.

110. Dit is aanwezig in de bibliotheek Zuid-Kennemerland in Haarlem, onder nummer OBBC 116 B 14.

111. L.F. Groenendijk, 'De worsteling Jacobs'. Een poging tot psychologische doorgronding van Jacobus Koelmans reformatiestreven, in: *J. van de Haar tachtig jaar. Speciaal nummer van bet DNR*, 23-2, 1999, 99-116.

112. Er zijn talloze biografieën over reformatoren en strijders voor Nadere Reformatie verschenen, geschreven door congeniale auteurs zonder een enkele kritische noot.

1.4 Methode en strategie

1.4.1 De gevolgde methode

Het antwoord op de hoofdvraag wordt gezocht door een combinatie van een onderzoek naar historische achtergronden (hoofdstuk 2 over zijn opleiding en hoofdstuk 3 over de receptie van het cartesianisme in Nederland) en een zorgvuldige lezing van de geschriften die Koelman tegen (vertegenwoordigers van) de cartesiaanse filosofie heeft gepubliceerd. Bij de reconstructie van de historische achtergronden worden diverse primaire en secundaire bronnen gebruikt. Bij de analyse van Koelmans anti-cartesiaanse werken wordt een chronologische volgorde aangehouden. De schets van de Nederlandse receptie van het cartesianisme (hoofdstuk 3) gaat vooraf aan de analyse van Koelmans anti-cartesiaanse publicaties (hoofdstuk 4-6) en kan zo zichtbaar maken hoe Koelmans anti-cartesiaanse geschriften zich verhouden tot het bredere anti-cartesiaanse betoog in de zeventiende eeuw.

1.4.2 Strategie

Bij de beschrijving van Koelmans opvattingen wordt niet alleen aandacht gegeven aan de tegenstelling tussen zijn opvattingen en wat hij bestrijdt, maar ook worden de opvattingen van andere bestrijders van het cartesianisme ernaast gezet. Daarbij is er aandacht voor de algemene kritiek die Koelman had op het cartesianisme en de bijzondere kritiek die hij had als vertegenwoordiger van de Nadere Reformatie. In de samenvatting na ieder hoofdstuk wordt ingegaan op de vraag of Koelmans opvattingen consistent zijn.

2 Koelmans filosofisch-theologische opleiding

Koelmans bestrijding van het cartesianisme moet gezien worden in het licht van de scholastieke bedding van zijn eigen opleiding. Van belang is het instrumentarium dat hij meekreeg om zo werkzaam te zijn op de terreinen van de filosofie en theologie. Het onderscheid tussen de gebruikte methode en de peripatetische filosofie is van wezenlijk belang.

In dit hoofdstuk wordt eerst de gereformeerde scholastiek beschreven als achtergrond van Koelmans werk. Vervolgens wordt de verhouding tussen de gereformeerde scholastiek en de beweging van de Nadere Reformatie, waarvan Voetius en Koelman hoofdvertegenwoordigers waren,¹ kort weergegeven. Tot slot is hier aandacht voor Koelmans docenten, die hem diepgaand beïnvloed hebben zowel in de filosofie als in de theologie.

2.1 De filosofische basis van Koelmans theologische opleiding

Vaak spreekt men over de periode van de gereformeerde theologie vanaf de tweede helft van de zestiende eeuw tot de tweede helft van de achttiende eeuw als over ‘de gereformeerde orthodoxie’.² W.J. van Asselt en P.L. Rouwendal spreken evenwel over ‘de gereformeerde scholastiek’³,

1. A.J. Beck, *Gisbertus Voetius (1589-1676). Sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre*, diss. Utrecht University, Göttingen, 2007, 135.

2. Zie hierover de ‘Introduction’ in de *Companion to Reformed Orthodoxy*, red. H.J. Selderhuis, Brill’s Companions to Christian Tradition, Leiden-Boston, Brill, 2013, voortaan weergegeven met *CRO*. De keus die hij daar maakt voor ‘Reformed Orthodoxy’ wordt beargumenteerd en is ook gemaakt door o.a. Aza Goudriaan in zijn werk *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625-1750. Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Anthonius Driessen*, Leiden, Brill, 2006. W.J. van Asselt en P.L. Rouwendal kozen echter als titel voor hun studie: *Inleiding tot de Gereformeerde Scholastiek*, Zoetermeer, Boeken- centrum, 1998, 13-17; zij geven een uitvoerige bespreking van de variëteit van mogelijke benamingen voor die periode. Van Asselt schrijft in zijn artikel ‘Reformed Orthodoxy: A Short History of Research’, in *CS*, 11, hier ook uitvoerig over.

3. In de genoemde *Inleiding in de Gereformeerde Scholastiek*, een studie over de wijze van theologiebeoefening in de zeventiende eeuw, is aandacht gegeven aan de negatieve invulling van de term ‘gereformeerde scholastiek’ in de achterliggende tijd; men denkt dan aan een middeleeuwse wijze van theologie beoefenen die niets te maken heeft met Bijbelse theologie en meent dat toen niets anders gedaan werd ‘dan de christelijke boodschap in de kannen en kruiken van Aristoteles gieten’. De auteurs hebben zich ingespannen aan te tonen dat er op dit gebied veel vooroordelen en misverstanden zijn. Achtereenvolgens worden dan de actualiteitswaarde, de katholiciteit, de theologie-historische

waarbij zij de term ‘scholastiek’ laten slaan op de methode, de ‘academische vorm van argumenteren en disputeren’, zonder directe inhoudelijke implicaties.⁴ In de literatuur zijn vaak vorm en inhoud van de zeventiende-eeuwse scholastiek ten onrechte niet onderscheiden, waardoor ze vanwege de vorm bij voorbaat negatief werd gekwalificeerd.⁵ Hierdoor werd ook onvoldoende aandacht gegeven aan het (neo)aristotelianisme als methode. Ook het in opkomst zijnde ramisme kreeg hiernaast als filosofische methode een plaats,

2.1.1 De reformatoren en de scholastiek

Lang is door diverse uitlatingen van Luther (1483-1546) en Calvijn (1509-1564) gedacht dat er scherpe breuklijnen lopen tussen de reformatoren en de middeleeuwse scholastiek, maar nader onderzoek heeft aangetoond dat er meer harmonie is dan vaak is beweerd.⁶ De aristotelische logica was de werkmethode waarmee Luther en Calvijn door hun eigen opleiding vertrouwd waren en beiden hebben er zowel in het onderwijs als in hun apologetisch werk gebruik van gemaakt.

Van Luther is bekend dat hij niet zo vriendelijk over Aristoteles sprak; hij wilde de scholastiek bestrijden, met name de leer van Aristoteles en die van Ockham. Korte tijd voor de publicatie van zijn stellingen op 31 oktober 1517 had hij in de disputatie *Contra theologiam scholasticam* gezegd dat men

betekenis en de systematisch-theologische relevantie van de scholastiek aan de orde gesteld; Van Asselt e.a., *ibid.*, 10. P.C. Hoek schrijft in zijn dissertatie dat in het woordpaar ‘gereformeerde scholastiek’ naar het oordeel van menig auteur het tweede begrip de uitdrukking van de deformatie van het eerste begrip is. De na-reformatorische scholastiek werd dan ‘gediskwalificeerd als een verstard en verstand complex, waarmee men teruggevallen is in verouderde middeleeuwse denkpatronen’. De gereformeerde scholastieke orthodoxie zag men zo als een afwijking van de Reformatie. Scholastici zag men als ‘dorre schematici’. P.C. Hoek, *Melchior Leydecker; (1642-1721) Een onderzoek naar de structuur van de theologie van een gereformeerd scholasticus*, Amsterdam, diss. VU University Press, 2013, 13-19.

4. Van Asselt, e.a., *Inleiding*, 9, 13, 14, 15. Dit in navolging van L.M. de Rijk, in zijn boek *Middeleeuwse wijsbegeerte: Traditie en vernieuwing*, Assen, 1981, waar hij als definitie geeft: ‘[...] een in de wijsbegeerte (en de theologie) toegepaste werkwijze die hierdoor wordt gekenmerkt dat, zowel voor het onderzoek als voor het onderricht, gebruik wordt gemaakt van een steeds wederkerend systeem voor begrippen, distinkties, definities, propositieanalyses, redeneertechnieken en disputeermethoden, die aanvankelijk aan de aristotelisch-boëthiaanse, later echter, en in veel ruimere mate, aan de eigen terministische logika waren ontleend’, De Rijk, *ibid.*, 4, 111.

5. Zo bijvoorbeeld bij A. Ypey en I.J. Dermout, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk*, deel II, Breda, W. van Bergen, 1822, 455; en deel III, 12. Ook Lindeboom schrijft dat Descartes de wijsbegeerte bevrijdde van ‘de verstikkende omarming van de Middeleeuwse scholastiek’, *Descartes en de Kerk*, 11.

6. Willem van ’t Spijker, ‘Reformation and Scholasticism’, in: Van Asselt en Dekker, *Reformation and Scholasticism*, Grand Rapids, Baker Academic, 2001; Van Asselt, ‘Reformatie en de scholastiek’, in: *Inleiding in de Scholastiek* en ook zijn artikel ‘A Short History of Research’, in: *CS*, 11-29.

met Aristoteles geen theoloog kon worden. In stelling 41 van zijn *conclusiones* schreef hij: ‘Bijna de hele ethiek van Aristoteles is de ergste vijand van genade.’⁷ Zo viel hij de scholastieke metafysica aan, maar wel met een scholastieke methode! Hij deed dit door middel van een theologische disputatie, dus een scholastieke, middeleeuwse vorm, die hij dus voor zijn bekendste reformatorische daad gebruikte. Maar al gebruikte hij de logica,⁸ hij noemde toch het verstand ‘stekeblind’.⁹ De tegenstelling tussen rede en geloof was bij Luther vaak buiten proportie, maar bekend is dat hij regelmatig door overdrijving onder de aandacht wist te brengen wat hij zeggen wilde. In zijn laatste in Wittenberg gehouden preek sprak hij over de rede als ‘hoer van de duivel’. Hij noemde Aristoteles een ‘stinkende filosoof’ en ‘blinde heiden’. Hij wil evenwel de rede niet uitschakelen, maar haar de plaats geven die haar toekomt: een instrument om de waarheid van de Schrift beter te leren kennen en een gave voor het dagelijkse leven.¹⁰ Omdat de theologie van de Reformatie behoefte had aan een samenhangend overzicht van de geloofsinhoud en een methode om dwalingen te ontmaskeren en te weerleggen, zien we ook Philippus Melanchthon (1497-1560) gebruikmaken van de gesmade scholastiek.¹¹ Veel critici hebben niet gezien dat het bij hem vooral om de methodiek van de logica ging;¹² men had er wel oog voor dat hij de filosofie weer maakte tot dienstmaagd van de theologie.¹³ Opmerkelijk is ook dat Luther nooit Melanchthons scholastieke onderwijs bekritiseerd heeft.

Calvijns kritiek op de scholastiek hing samen met het feit dat voor hem niet de menselijke rede, niet de kerk, maar alleen de Bijbel het *principium theologiae* kon zijn.¹⁴ Zowel Calvijn als Beza (1519-1605) duiden hun studenten nog aan als ‘scholastici’.¹⁵ In zijn latere leven ging Calvijn steeds

7. Geciteerd in A. Vos, *Kennis en noodzakelijkheid*, diss., Kampen, 1981, 106 etc.

8. Rouwendal, in de *Inleiding* over ‘De leerwijze van de scholen’, 55.

9. Störig, *Geschiedenis van de Filosofie*, deel 2, Utrecht/Antwerpen, 1962, 23,24.

10. G. van den Brink, *Oriëntatie in de filosofie*, Zoetermeer, Boekencentrum, 1994, 138-142.

11. Van Asselt, e.a., *Inleiding*, 78-80.

12. *Ibid.*, 80.

13. Störig, *ibid.*, 25; Störig spreekt dan het ongefundeerde oordeel uit dat er weer een ‘van alle leven gespeende dogmatiek ontstond, met dezelfde onverdraagzaamheid behept als het middeleeuwse voorbeeld.’

14. Joh. Calvijn, *Institutie*, 3 delen, I, vi, Meinema, 1931, 3. Goudriaan schrijft uitvoerig over de plaats van de menselijke rede en de natuurlijke theologie en hoe deze in de reformatorische theologie onderworpen was aan de autoriteit van de Bijbel. Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, 29-83.

15. Van Asselt, *ibid.*, 57, 73-75. Verwezen wordt naar Richard Muller, die uitvoerig schreef over Calvijns relatie tot de scholastiek: ‘Scholasticism in Calvin, A Question of Relation and Disjunction’, een referaat, uitgesproken tijdens een symposium over ‘Reformatie en scholastiek’, Utrecht, 29

meer scholastieke onderscheidingen gebruiken, omdat ook hij de methode van de logica nuttig vond.¹⁶

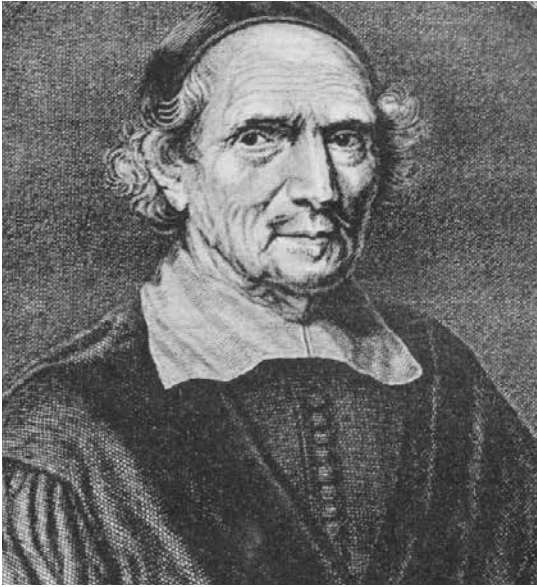
Zowel Luther als Calvijn hebben zich dus kritisch uitgelaten over de scholastiek¹⁷, maar beider kritiek betrof meer de inhoud dan de methode.¹⁸ Luther gebruikte theologische disputen en Calvijn hanteerde in de *Institutie* de quaestio-techniek.¹⁹ Al spraken zij vaak negatief over de scholastiek, ze hebben niet gebroken met de scholastieke wijze van het beoefenen van de theologie.²⁰

2.1.2 Scholastische lutheranen en gereformeerden

De scholastieke methode was in de zestiende en zeventiende eeuw zowel internationaal als interkerkelijk op de universiteiten en hogescholen aanvaard als vorm van theologiebeoefening. Ook andere disciplines gebruikten deze methode voor het oplossen van hun vraagstukken.²¹

mei, 1997. Het verscheen in Wilhelm H. Neuser en Brian G. Armstrong (eds.), *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex: Calvin as Protector of the Purer Religion*, Kirksville, Mo, Sixteenth Century Journal Publishers, 1997, 246-66. Ook is er een versie als hoofdstuk drie in Richard Muller, *The Unaccommodated Calvin*, Oxford, Oxford University Press, 39-61. Zie verder zijn *Post-reformation Reformed dogmatics, The rise and development of Reformed orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, Grand Rapids, 2003, 4 volumes.

16. Van Asselt en Rouwendal geven een voorbeeld als ze schrijven over de positieve continuïteits-theorie, die het (selectieve) gebruik van scholastieke onderscheidingen positief waardeert. Calvijn verwierp aanvankelijk scholastieke onderscheidingen over de voorzienigheid die hij later zelfs in zijn *Institutie* opnam, Van Asselt, *ibid.*, 28.
17. Van den Brink, *ibid.*, 142-144.
18. Van Asselt, *ibid.*, 62,63; C.R. Trueman, and R.S. Clark (ed.), *Protestant Scholasticism*, Carlisle, Pater-noster Press, 1999, XIV. Hun bekendheid met bijvoorbeeld de werken van Thomas van Aquino is o.a. door David Sytsma aangetoond; zie David S. Sytsma, 'Thomas Aquinas and Reformed Biblical Interpretation: The Contribution of William Whitaker', in: Manfred Svensson and David Van-Drunen (ed.), *Aquinas Among the Protestants*, Hoboken, Wiley-Blackwell, 2017, 49-74.
19. Van Asselt, *ibid.*, 57.
20. Van Asselt en Rouwendal waarschuwen op pagina 24 van hun studie voor waardeoordelen die weinig oog hebben voor 'de systematische patronen binnen de gereformeerde theologie'. Ze noemen daarna drie interpretatiemodellen: de vervaltheorie, de continuïteitstheorie en de tweede dan in negatieve of in positieve zin. Bij de vervaltheorie ziet men discontinuïteit en een breuk tussen de Reformatie en de gereformeerde scholastiek. De rede zou het voornaamste principe geworden zijn in de theologie, zelfs als afzonderlijke kenbron voor de kennis van God. Bij de negatieve continuïteitstheorie ziet men bij de Reformatie al scholastieke elementen, waarbij de gereformeerde orthodoxie later aansloot, maar dat met nog meer systematisering en rationalisering in een aristotelisch begrippenkader. Bij de positieve continuïteitstheorie ziet men een progressieve ontwikkeling, zowel ten aanzien van de reformatoren als ten aanzien van de middeleeuwen. Zie over deze interpretatiemodellen ook Van Asselt in zijn artikel 'Reformed Orthodoxy: A Short History of Research', in: CS, 12, etc.
21. Van Asselt betoogt hoezeer de gereformeerden de scholastieke methode moesten gebruiken in hun weerlegging van onder andere Bellarminus' geschrift over Trente, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (1586-89), waarin deze het protestantisme bestreed; hij toont aan dat de methode van de scholastiek zowel voor, als tijdens en na de reformatie de bindende



Gisbertus Voetius.

Het gebruik van de scholastieke methodes in de gereformeerde orthodoxie was onder andere zichtbaar in de opbouw van een dispuut, waarbij allereerst vragen (*quaestiones*) aan de orde werden gesteld. Daarna kwamen de tegenwerpingen (*obiectioes*) aan bod en vervolgens de weerleggingen ervan; soms volgde dan nog een tweede ronde.²² Maar ook in andere verhandelingen gebruikte men de werkwijze van de middeleeuwse scholastiek, die teruggaat op de logica van Aristoteles.²³

De verhouding tussen rede en openbaring zoals de scholastieke theologie die kende, was van groot belang, maar het is niet terecht om de rijke inhoud van de geloofsleer uit die tijd onder de noemer van ‘rationalisme’ te brengen.²⁴ Men stelde de Schrift in principe boven de rede. Soms werd gedacht dat bijvoorbeeld enige Godskennis ook uit de natuur af te leiden

werkwijze was voor de theologie. Willem J. van Asselt, *ibid.*, 11-27.

22. Zie W.J. van Asselt en E. Dekker, *De scholastieke Voetius*, Zoetermeer, Boekencentrum, 1995, 3.

23. Zo bijvoorbeeld in de *Stellige en Praktikale Verklaring van den Heidelbergschen Catechismus (...) door Alexander Comrie*, 2^e druk, Utrecht, 1779.

24. Ernst Bizer, die Heppes *Dogmatik* opnieuw uitgaf, achtte dit kenmerkend voor de theologie in die tijd vanwege de aanwezigheid van natuurlijke theologie met gebruik van de rationele methode, inclusief de reactie van het piëtisme, Heinrich Heppel, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, ed. Ernst Bizer, Neukirchen Kreis Moers: Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1958; Van Asselt e.a., *Inleiding*, 23. Jacobus Fruytier noemt in *Sions Worstelingen* (1713) het cartesianisme altijd onder de naam ‘rationalisme’, in tegenstelling tot de gereformeerde theologie. Jacobus Fruytier, *Sions Worstelingen, of Historische Zamenspraken over verscheidene en zeer bittere wederwaardigheden van Christus Kerk met openbare en verborgen vijanden*, Amsterdam, 1713.

was. Bij veel theologen, onder wie Voetius, was er zo ruimte voor een natuurlijke theologie en voor godsbewijzen.²⁵ Maar hij en andere gereformeerde theologen handhaafden de leer van de erfzonde en van een verdorven waarneming en onbetrouwbare rede. Er ontwikkelde zich een eigen theologie, die deels niet terugging op de middeleeuwse scholastiek, maar die een methodisch geordende Schriftuitleg zocht, alhoewel met gebruikmaking van de logica van Aristoteles. Het ging om een werkmethode die eclectisch omging met het aristotelisme maar vastheid zocht in de openbaring, dus in de Schrift.²⁶

Binnen het lutheranisme heeft de scholastiek lange tijd een voorname plaats behouden. Sprak Luther heel negatief over Aristoteles, Melancthon toonde waardering voor hem en in de latere lutherse orthodoxie kijkt de theologie niet zo kritisch naar de filosofie als Luther gewend was.²⁷ Aanvankelijk werd gewaakt voor een heerschappij van de filosofie over de theologie, onder andere vanwege het gevaar van uitholling van de Christologie. Gods openbaring moest heersen. De filosofie moest dienaar blijven.²⁸ Het verschil tussen de lutheranen en de gereformeerden lijkt in de begintijd wel te maken te hebben met de plaats van de ratio. Lutheranen verweten het calvinisme dat het op rationele wijze de ubiquitoustheorie bestreed.²⁹ Maar aan het einde van de periode die wel als 'lutherse orthodoxie' bestempeld wordt, hebben velen de autoriteit van de Bijbel opgegeven en de aristotelische logica ingeruild voor rationalisme.³⁰

De gereformeerde orthodoxie had niet minder dan het lutheranisme sterke behoefte aan een instrumentarium om zich teweer te stellen tegen allerlei afwijkingen van de geloofsleer. Ook voor de verschillende onderdelen

25. Zie Goudriaan, in het artikel 'Theology and Philosophy', in: *CRO*, 27, 30-33. Het gevaar voor scheiding van de terreinen van filosofie en theologie doet zich hierbij voor omdat de natuurlijke theologie, bijvoorbeeld door gebruik te maken van godsbewijzen, een eigen terrein zoekt, 30-33. Voetius was voor het gebruik van de rede en de filosofie, mits ze zich aan de Schrift onderwierpen, aldus Verbeek; Koelman verdedigde dit, maar wees in zijn theologie en dogmatiek een filosofische onderbouwing steeds af; Verbeek, 'Koelman en de filosofie zijner dagen', 65-67. Dit afwijzen houdt evenwel verband met het verwerpen van het *clara et distincte*-principe van het cartesianisme door Koelman als natuurlijke grond voor een godsbewijs; *Het Vergift*, 438-447.

26. Koelman, *ibid.*, 475.

27. Zie over de lutherse orthodoxie Markus Matthias, in de *Theologische Realenzyklopädie*, deel 25, Berlin: De Gruyter, 1995, 464-485, en over de gereformeerde orthodoxie Olivier Fatio in hetzelfde deel, 485-496; over beide, lutherse en gereformeerde orthodoxie: F. Lau, in: 'Altprotestantische Orthodoxie', in: *RGG*³, IV, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960, 1720. Het artikel is afwezig in editie 4.

28. *Ibid.*, 476, 477, 480.

29. *Ibid.*, 478; Olivier Fatio, *ibid.*, 488, 489. Richard A. Muller, 'Reformed Theology between 1600 and 1800', in: *The Oxford Handbook of Early Modern Theology*, ed. Ulrich L. Lehner, Richard A. Muller and A.G. Roeber, 4.

30. Matthias, *ibid.*, 466.

van het theologische onderwijs had men behoefte aan een methode voor structuur, en voor dit alles zocht men ook hulp bij de gemoderniseerde scholastieke logica van Aristoteles.³¹ Dat deze methode ook daarna in zwang bleef, werd wel zichtbaar in de wijze waarop men de Contra-Reformatie bestreed, namelijk met dezelfde scholastieke wapens die Rome hanteerde.³² Toch werd de gereformeerde orthodoxie niet tot een ‘verstandschristendom’.³³ Net als in de lutherse orthodoxie werd de rede geen normatieve, maar slechts een instrumentale functie toegedacht.³⁴ Er was verder sprake van een zeker eclecticisme in het gebruik van wat nuttig was en een verwerpen van wat men belastend achtte.

Zowel in de lutherse orthodoxie als in de gereformeerde orthodoxie is een neiging te zien de filosofie koningin der wetenschappen te maken, wat wel gezien wordt als een voorbereiding van de Verlichting.³⁵ Onder degenen die de filosofie en de rede wilden laten heersen vond het cartesianisme gemakkelijk aanhang.³⁶

2.1.3 De Nadere Reformatie en de scholastiek

De beweging van de Nadere Reformatie³⁷ wordt meestal onderscheiden van de bredere beweging van de gereformeerde orthodoxie.³⁸ Omdat Ja-

31. Van Asselt, *Inleiding*, 77, 78.

32. V.d. Linde, *ibid.*, 75.

33. Lau spreekt bij de remonstranten over een ‘neu-erasmisches Vernunftchristentum’, *ibid.*, 1726.

34. Fatio, *ibid.*, 492.

35. Lau, *ibid.*, 1722.

36. Goudriaan, *Reformed Orthodoxy*, 29.

37. Er zijn verschillende beoordelingen van deze beweging in de literatuur. Zie hierover *DNR*, 19-2, 1995. Een duidelijke definitie vinden we hierin op pag. 108, van de hand van C. Graafland, W.J. op 't Hof en F.A. van Lieburg: ‘De Nadere Reformatie is die beweging binnen de Nederlandse Gereformeerde Kerk in de zeventiende en achttiende eeuw, die in reactie op de verflauwing van of een gebrek aan levend geloof de persoonlijke geloofsbeleving en godsvrucht centraal stelde en van hieruit inhoudelijke en procedurele reformatieprogramma's opstelde, bij de bevoegde kerkelijke, politieke en maatschappelijke organen indiende en/of in aansluiting hierbij zelf een verdere hervorming van kerk, samenleving en staat in woord en daad nastreefde.’ Zie ook Op 't Hof, in *ENR*, IV, 2023, 101-121.

38. Overigens ziet niet iedereen de Nadere Reformatie als een aparte beweging in de zeventiende eeuw. F.A. van Lieburg en H. van den Belt zijn van mening dat het zien van dit onderscheid een projectie is vanuit onze tijd en dat er in de zeventiende eeuw geen bijzondere beweging bestond binnen de orthodoxie. Fred van Lieburg, ‘Toe-eigening van de bevindelijke traditie’, in: *Opstellen over Refugeschiedenis*, red. Fred van Lieburg, Heerenveen, Groen, 2007, 21, 22. Een aanzet tot deze gedachte vinden we al in zijn studie over *De Nadere Reformatie in Utrecht ten tijde van Voetius*, Rotterdam, Lindenberg, 1989, 139-149. Ook in zijn publicatie *Een eiland na de Reformatie Schouwen en Duiveland, 1572-1700*, Amsterdam, Bert Bakker, 2011, schrijft hij nadrukkelijk negatief over het spreken over deze beweging, 317, 318, alsook H. van den Belt, ‘Antonius Walaeus en de grenzen van de Nadere Reformatie’, in: *Pietas reformata*, red. J. van de Kamp en W. van Vlastuin, Zoetermeer, Boekencentrum, 2015, 117. Voorgesteld is door Van den Belt en Van Lieburg om te spreken

cobus Koelman geldt als een van de hoofdvertegenwoordigers van de Nadere Reformatie³⁹, is zicht nodig op de onderlinge verhouding van deze stromingen en hun omgang met de scholastiek.

Soms worden ze beide onder de noemer van ‘orthodoxie’ gebracht.⁴⁰ Van Asselt benadrukt de eenheid in de gereformeerde orthodoxie, omdat de scholastieke methode hier in de breedte wordt toegepast.⁴¹ Van der Sluijs ziet evenwel een tegenstelling tussen de meer voorwerpelijke ingestelde orthodoxie en de op bevinding gerichte beweging van de Nadere Reformatie. Over het algemeen wordt deze stroming gezien als een reactie op een verstarrende orthodoxie in de tijd na de synode van Dordrecht. Soms wordt de gereformeerde orthodoxie wel getekend als een *doctrina rerum divinarum*, leer van de goddelijke zaken, die diametraal stond tegenover een antropocentrisch piëtisme, waarin het zou gaan om een *Deo vivere*, een leven voor God.⁴² Gomarus’ (1563-1641) scholastieke systeem zou ‘een spirituele en ethische steriliteit’ bevorderd hebben, waarin op den duur het gevoel zou tekortkomen.⁴³

Graafland beoordeelt dit als een degeneratie of deformatie ten aanzien van de Reformatie.⁴⁴ Van der Sluijs is, in navolging van Graafland, ook de mening toegedaan dat het afzetten tegen de scholastiek in de gereformeerde orthodoxie er de oorzaak van was dat het piëtisme vervreemde van de Reformatie.⁴⁵

Als we evenwel zien hoe een voorman van de Nadere Reformatie, Gisbertus Voetius, gestalte gaf aan zijn ideaal, verwoord in zijn inaugurale rede:

over confessionalisering binnen de kerk. W.J. op 't Hof heeft, met diverse verwijzingen naar auteurs in de zeventiende eeuw en naar een groot aantal historische studies, het gebruik van de naam verdedigd. Zie hierover ook C.J. Meeuse, ‘Nadere Reformatie: een projectie of een historische beweging?’, *ibid.*, 105-116.

39. Zie W. van 't Spijker, ‘Jacobus Koelman’, in: *De Nadere Reformatie, beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, 's-Gravenhage, Boekencentrum, 1986, 127 etc. Zie o.a. ook de aandacht die Goeters hem geeft, in zijn *Vorbereitung des Pietismus* en de lemmata in de verschillende biografische woordenboeken.

40. Israel spreekt over de ‘conservatieven’ van wie Voetius de voornaamste spreekbuis was en even later over ‘de gereformeerde orthodoxie’ tegenover de liberale stroming geïnspireerd door Coccejus, Israel, *ibid.*, 25, 26.

41. Van Asselt, e.a., *Inleiding*, 16.

42. C.A. van der Sluijs, *Puritanisme en Nadere Reformatie, een beknopte vergelijkende studie*, Kampen, 1989, 30.

43. *Ibid.*, 26 en 34. Zie ook S. van der Linde in zijn artikel ‘Calvijn, Calvinisme en Nadere Reformatie’, *DNR* 6-3, 1982, 83.

44. Hij noemt dit in zijn artikel ‘Kernen en contouren van de Nadere Reformatie’, in: *De Nadere Reformatie, beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, 366. Toch wil hij ze ook als een ‘te waarden eigen tijdse en in die zin moderne beweging’ zien.

45. Van der Sluijs, *ibid.*, 27.

De Pietate cum scientia coniuganda ('Over de vroomheid verbonden met de wetenschap')⁴⁶, dan is er bij hem geen sprake van een tegenstelling, maar van een samenwerking tussen geloof en wetenschap. Wie de catechismusverklaringen uit de Nadere Reformatie opslaat, zal constateren dat men steeds vrijmoedig gebruikmaakte van de scholastische methode, die ook in de gereformeerde orthodoxie werd gebruikt.⁴⁷ Het lijkt daarom niet correct om te spreken van een tegenstelling. De gereformeerde orthodoxie en de Nadere Reformatie gebruikten dezelfde scholastieke methode. Voetius, en velen met en na hem, onder wie ook Koelman, gebruikten de scholastieke logica veelvuldig⁴⁸, maar waren toch ook selectief, met oog voor ontwikkelingen die ze als bedreigingen ervoeren: bijvoorbeeld de dreiging dat de rede zou gaan heersen over de openbaring.

Er was binnen de beweging van de Nadere Reformatie wel verschil in waardering voor de scholastiek. Zo was er ook ruimte voor een nieuwe wetenschappelijke methode bij het beoefenen van de theologie. Naast de scholastieke werkwijze kwam in die tijd namelijk een nieuwe methode op, het ramisme, een methode die ook door de puriteinen, onder anderen door William Perkins (1558-1602), gebruikt werd in het bestrijden van intellectualisme en speculatief denken. Deze filosofische methode is genoemd naar Pierre de la Ramée, of Petrus Ramus (1515-1572).⁴⁹ Was in de scholastiek vaak een primaat van de rede over de wil geleerd, het ramisme was voluntaristisch en benadrukte dat de wil de rede beheerst. Willem Ames, ofwel Amesius (1576-1633), leerling van Perkins en hoogleraar in Franeker, was een aanhanger van het ramisme en een invloedrijk docent in de kringen

46. Gisbertus Voetius, *Inaugurale rede over Godzaligheid te verbinden met de wetenschap*, uitgegeven door Aart de Groot, Kampen, Kok, 1978. *Oratio de Pietate cum scientia conjugenda*, Gorinchem: ambts-halve Pauli Vink, 1664.

47. Zie de studies: *De inleiding tot de gereformeerde scholastiek* en *De scholastieke Voetius*, van o.a. Van Asselt, maar ook bijv. Alexander Comrie in zijn *Verklaring van den Heidelbergschen Catechismus*.

48. Van 't Spijker wijst erop dat Voetius zelfs bij de behandeling van tere onderwerpen, zoals gebed, meditatie, aanvechtingen of geestelijke verlatingen, deze methode gebruikt en vindt dat de behandeling ervan daardoor iets geestdodends kreeg, 'Orthodoxie en Nadere Reformatie', in: Brienen e.a. (red.), *Theologische aspecten van de Nadere Reformatie*, 's-Gravenhage, Boekencentrum, 1993, 22.

49. Zie hierover Howard Hotson, *Commonplace Learning. Ramism and its German Ramifications*, Oxford-Warburg Studies, Oxford University Press, Oxford, 2007, en H. Koopman, 'Petrus Ramus en de Nadere Reformatie', in: *DNR* 44-1, 2020, 13-42. Een van afkomst rooms-katholiek wetenschapper (geen theoloog), die de artesfaculteit in Parijs aanviel ten aanzien van de definitieer van Aristoteles. Hij vond dat alles wat Aristoteles had gezegd, was gefantaseerd (een van zijn stellingen waarmee hij de graad *magister artium* behaalde). Hij ging liever terug naar Plato en voelde zich nog meer aangetrokken tot Socrates, omdat hij filosofie alleen nuttig vond als ze bruikbaar was voor de ethiek. Ramus definieerde theologie als *doctrina bene vivendi*, de leer om goed te leven. Hij ging later over naar het protestantisme. Zie de *Inleiding* van Van Asselt, e.a., 82-84, en Van der Sluijs, *ibid.*, 24, 25.

van de Nadere Reformatie.⁵⁰ De puriteinen konden het ramisme goed verdragen, maar toch was de overname hiervan binnen de Nadere Reformatie niet algemeen.⁵¹ Wel zijn er naast Perkins verschillende invloedrijke theologen geweest die deze filosofische methode gebruikten; niet alleen Arminius (1560-1609), maar ook Olevianus (1536-1587) en Amesius.⁵² En door Amesius' invloed zijn ook Simon Oomius (1630-1706), Wilhelmus à Brakel (1635-1711), Petrus van Mastricht (1630-1706), Johannes Hoornbeeck (1617-1666) en Hermannus Witsius (1636-1708) in de weg van de ramistische logica gegaan, omdat die goed aansloot bij de op vroomheid gerichte theologie van de Nadere Reformatie.⁵³ Voetius heeft de ramistische methodiek evenwel niet overgenomen en wilde zich aan de logica van Aristoteles houden.⁵⁴ Koelman eveneens, maar hij heeft toch, terwijl hij vasthield aan de scholastieke methode, een voluntaristisch standpunt en met nadruk geleerd dat het hart en de wil heersen over de rede.⁵⁵ Er is gesteld dat het gebruik van de scholastieke methode geen ruimte bood voor bevindelijke godgeleerdheid en het piëtisme werd gezien als een reactie op de scholastiek.⁵⁶ De voorstanders van een Nadere Reformatie in de zeventiende-eeuwse kerk hanteerden evenwel nagenoeg allen dit instrumentarium. Hun streven was gericht op de kerstening van alle aspecten van het christelijk leven en daarbij hadden zij veel aandacht voor

50. Ames wees de metafysica (van Aristoteles, Suárez) wel af; hij heeft een disputatie 'Tegen de metafysica' gehouden, die door Voetius is weersproken. Zijn *Medulla* is een origineel werk, maar hij begaf zich soms wel in scholastieke disputen (bijv. met Bellarminus). *Medulla theologica*, Amsterdam, 1623.

51. Matthias, *ibid.*, 473, 474.

52. Zie over zijn ramisme het vermelde artikel van Koopman, *ibid.*, 29-32.

53. W. van 't Spijker over Guilielmus Amesius, in: *ENR*, deel I, Utrecht, 215, 35-44. Koopman, *ibid.*, 35-40.

54. Koopman schrijft hierover genuanceerd en meent bij Keckermann invloed van Ramus te zien, Koopman, *ibid.*, 28. Beck schrijft dat Voetius al in zijn jeugd de werken van Pierre de la Ramée las, Beck, *ibid.*, 39. Goudriaan geeft aan waarom Voetius het ramisme ongeschikt vond als filosofisch instrumentarium voor de theologie, met name voor de metafysica, *CRO*, 41.

55. Van der Sluijs, *ibid.*, 48-51. Van der Sluijs wijst op Koelmans voluntarisme met betrekking tot het spreken over de wil van kinderen. Hij ziet er de blijken van in zijn spreken over geloof als een aanleven, en niet meteen als verzekerdheid. Hij beperkt zich verder door een aantal citaten te geven uit Koelmans werk *De Plichten der ouders in Kinderen voor Godt op te voeden*, Amsterdam, Wasteliers, 1679. Koelman schreef over de verhouding tussen verstand en wil in zijn voorrede van het door hem vertaalde werk van Joseph Simonds, *De Staat en Geneezing Van een Verlaten Ziel*, Amsterdam, Abraham Boeckholt, 1687. Hij zegt daar dat het geloven in Christus is als een 'vertrouwen, steunen, leunen, en rusten op Hem', 'een daadt van de wil'. 'De wil trouwt door 't geloof aan Christus (...). Men trouwt niet door sijn verstandt maar door sijn wil', zo merkte hij daarbij op. Later illustreert hij dit nog met veel Schriftplaatsen. Het gaat om 'een daadlijke inwilliging, en consentearing en goedkeuring des herten'. Simonds, *De staat en geneezing van een verlaten ziel*, 'Inleiding', 11, 12. Simonds schrijft dat de genade haar geboorte heeft in het verstand, maar haar zitplaats voor het grootste deel in de wil, Simonds, *ibid.*, 47.

56. Zo Krull, *ibid.*, 2, 3. Hij zegt dat de dialectische scholastiek het christelijk leven in de weg stond.

het bevindelijke leven, zoals bijzonder ook bij Jacobus Koelman zichtbaar is. Hun streven kan voluit piëtistisch genoemd worden. De gedachte van piëtisme als een reactie op scholastiek ziet voorbij aan het feit dat traditionele scholastische methoden en begrippen, ook bij piëtisten, algemeen aanvaard en gebruikt werden.⁵⁷

2.1.4 Concluderend

De Reformatie kon of wilde bij haar pogen de leer van Rome te zuiveren, de wetenschappelijke methodiek niet terzijde schuiven. Noch Luther, noch Calvijn deed zijn werk zonder structuur, maar beiden hielden de methode van de middeleeuwse scholastiek, dus ook de logica, hoog.

Door de Reformatie waren overal in Europa lutherse en gereformeerde universiteiten en hogescholen ontstaan, die behoefte hadden aan een goede methodiek. Ze stonden wel los van de kerk van Rome, maar niet los van de middeleeuwse scholastiek. De internationale en interdisciplinaire contacten zorgden ervoor dat men over landsgrenzen en kerkmuren heen dezelfde filosofische methode gebruikte. Het humanisme keerde zich wel op veel terreinen af van middeleeuwse tradities, die men als ballast ervoer, en het zocht in de oudheid haar zuivere bronnen, maar dit ging niet om een nieuwe werkwijze of denkmethode voor de wetenschap. Ook het humanisme kwam niet los van de scholastiek. Het ramisme bleek, bijzonder ook in kringen van de Nadere Reformatie, een mogelijk alternatief te zijn voor de theologische wetenschap, waarbij de voluntaristische grondslag ongetwijfeld een rol speelde. In hoeverre er tussen de gereformeerde orthodoxie en de Nadere Reformatie overeenstemming of verschil was in de houding tegenover het cartesianisme zal in een volgend hoofdstuk aan de orde komen.

2.2 Koelmans vooropleiding

2.2.1 Zijn opleiding voorafgaand aan de academie

Jacobus Koelman werd op 23 november 1631 ten doop gehouden in de Jacobikerk in Utrecht, als tweede kind van het gezin van Carel Coelman⁵⁸ en Hester Booms. Zijn geboortedatum is onbekend. De ouders van Jacobus

57. Van Asselt, e.a., *ibid.*, 63.

58. Koelman gebruikte eens het pseudoniem Jacob Carelsonius; Meeuse, 'Jacobus Koelman, leven en werken', in: *Figuren en thema's van de Nadere Reformatie*, deel 2, 68.

Koelman kregen vijf kinderen, van wie er drie de volwassen leeftijd hebben bereikt.⁵⁹ De vader bekleedde waarschijnlijk een laag overheidsambt, wat afgeleid kan worden uit hun woning: het gezin woonde in een ‘rentmeestershuis’, bij het Zwartewater in Utrecht.

Na zijn basisopleiding doorliep Jacobus de Hieronymusschool in Utrecht, een Latijnse school, waar in die tijd Wilhelmus Suerendonck⁶⁰ rector was. Het gebouw stond aan de Kromme Nieuwegracht en het had zijn naam te danken aan het klooster van St. Hieronymus. Het kloostergebouw was gedeeltelijk woonhuis van de rector geworden.⁶¹ Op deze school werd eerst vooral Latijn gedoceerd, dat men zowel passief als actief moest beheersen. Vanaf de zestiende eeuw maakte ook het Grieks deel uit van het lesprogramma. Daarnaast gaf men er les in godsdienst, schoonschrijven en de beginselen van de retorica en logica.⁶² Voor een grondige afronding van de studie kenden de hoogste twee leerjaren, de *prima* en de *secunda*, leraren die zelf de magistergraad hadden.⁶³

Koelman mocht met een beurs van de Staten van Utrecht zijn universitaire opleiding gaan volgen.⁶⁴ Het enige wat men in die tijd voor de studie aan een universiteit nodig had, was voldoende kennis van het Latijn, want alle lessen werden in het Latijn gegeven.

2.2.2 Zijn filosofische studie (1650-1655)

In 1649, op achttienjarige leeftijd, deed Koelman belijdenis van zijn geloof. Hij stond geregistreerd als ‘student’ en was dus ingeschreven in het ‘Album Academiae Ultrajectinae’, waar hij vanaf 1650 de colleges volgde aan de artesfaculteit.⁶⁵ Tijdens deze vereiste filosofische propedeuse bestudeerde hij de *artes*, of vrije kunsten. Het was een verzameling van vakken, samengevat in een *trivium* en een *quadrivium*. Het *trivium* was het voornaamste. Daartoe behoorden de *grammatica*, de *dialectica* (of *logica*) en de *retorica*.⁶⁶ Na twee jaar studie kon men daarin examen doen.⁶⁷ Slaagde iemand, dan

59. Zie voor de jongste informatie over Koelmans jeugd het artikel van Van Lieburg, *ibid.*, 57-62.

60. Zie over hem P.J. Blok, P.C. Molhuysen, *NNBW*, Deel 3, Leiden, Sijthoff's Uitgevers-Maatschappij, 1914.

61. Zie voor meer gegevens *Nederland in vroeger tijd, deel IX, Utrecht*; fotomech. heruitgave Zaltbommel, 1965; oorspr. uitgave Amsterdam, Izaak Tirion, 1758, 368.

62. Over de Latijnse school in de zeventiende eeuw zie men Paul Zumthor, *Het dagelijks leven in de Gouden Eeuw*, deel I, Utrecht, Het Spectrum, 1962, 99-101.

63. *HNK*, 197.

64. Van Lieburg, *ibid.*, 57.

65. *Album studiosorum academiae Rheno-Trajectinum*, MDXXXVI-MDCCCLXXXVI, Utrecht, 1886, 24.

66. Zie hierover ook: Van Asselt, Rouwendal, e.a. in de *Inleiding*.

67. Rouwendal (*ibid.*, 56) spreekt over acht jaar voor de bestudering van de *artes liberales*, maar zegt dat

werd hij *baccalaureus*. Als hij daarna nog twee of drie jaar studeerde, kon hij een slotexamen doen, waarna hij de titel *magister* verkreeg. Daarna kon men theologie, medicijnen of kerkelijk of wereldlijk recht gaan studeren.

In Utrecht werd dit onderwijs gegeven op de oude, scholastieke wijze, waarbij de logica van Aristoteles als leidende methode gebruikt werd.⁶⁸ Het ging hierbij om basisvaardigheden in het disputeren, die iedere student zich eigen moest maken. Dit was niet aan iedere academie eender, want de Groningse academie bijvoorbeeld kenmerkte zich in haar beginperiode door een grote methodische vrijheid op het terrein van het filosofisch onderwijs.⁶⁹

Ook studenten die rechtsgeleerdheid en geneeskunde gingen studeren, volgden de vooropleiding. Ondertussen liet men zich vaak gelijktijdig inschrijven aan de faculteit waarin men verder wilde gaan.⁷⁰ Zo was ook Koelman ingeschreven aan de theologische faculteit, terwijl hij nog bezig was met zijn filosofische studie. Koelman volgde filosofische colleges bij Paulus Voet (1619-1667) en Daniel Berckringer (1598-1667).

Vanaf de dertiende eeuw werkten nagenoeg alle universiteiten in Europa op de wijze die ook in Utrecht gangbaar was. Overal werd in de Latijnse taal gedoceerd en alle leerboeken waren in die taal geschreven. In de propedeuse werd met name filosofie onderwezen. Dit bleef ook gehandhaafd toen het humanisme opkwam, dat nieuwe inzichten wilde doorgeven. Die lagen evenwel meer op het terrein van taal en literatuur dan van de filosofie.⁷¹ Hoewel de Nederlandse universiteiten over het algemeen jong waren en middeleeuwse tradities nieuwe inzichten niet afremden zoals in andere Europese steden,⁷² behield de scholastieke methode zowel bij het filosofisch als bij het theologisch onderwijs in Utrecht toch lang een heersende positie.

het quadrivium niet overal onderwezen werd.

68. Zie hierover Van Asselt, e.a., *ibid.*, 77-90; HNK, 479.

69. H.A. Krop (red.), e.a., *Zeer kundige professoren, Beoefening van de filosofie in Groningen van 1614-1996*, Hilversum, Verloren, 1997, 9.

70. Ferd. Sassen, *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw*, Amsterdam, Brussel, Elsevier, 1959, 120.

71. Van Asselt, e.a., *Inleiding*, 71, 72.

72. Zumthor, *ibid.*, 103.

2.2.3 Paulus Voet als Koelmans leermeester in de filosofie

Paulus Voet⁷³ werd in 1619 in Heusden geboren; hij was de oudste zoon van Gisbertus Voetius en Deliana Jans. Toen zijn vader in 1634 naar Utrecht beroepen werd, studeerde Paulus daar aan de academie filosofie en rechtswetenschap. Nadat hij vier jaar wijsbegeerte had onderwezen, verkreeg hij op 7 juni 1640 de titel van magister in de filosofie. In 1641 vroeg men hem naar de hogeschool in Deventer te komen, maar de curatoren van de Utrechtse universiteit boden hem, om zijn vader een gunst te bewijzen, aan buitengewoon hoogleraar in de metafysica te worden. Zo doceerde hij vanaf 24 mei 1641 aan deze universiteit en gaf hij wekelijks onder meer college over een Griekse schrijver. Hij werd bekend als ‘een ijverig verdediger van zijn vader in diens strijd tegen Descartes’⁷⁴ en hij bestreed Descartes, zowel door middel van pamfletten, waarmee hij dus zijn vader verdedigde, als door disputen waarin hij Henricus Regius en deze nieuwe filosofie aanviel. Hij gaf in 1644 anoniem *Aangevangen proceduren* uit inzake het conflict met Descartes. Zijn werken *Theologia naturalis reformata. Cui subjecta brevis*



Paulus Voet.

73. Zie over hem *DSEDP*, een kort artikel van Erik-Jan Bos. Gegevens over hem ontleende ik verder aan Johannes van Kuyk, *NNBW*, 1329-1330; en: Abraham Jacob van der Aa, *Biographisch Woordenboek der Nederlanden*, Haarlem, J.J. van Brederode, 1876, Bd. 19, S. 304-305. [knaw.nl / dbnl.org](http://resources.knaw.nl/dbnl.org); Van der Aa, e.a. *BWN*, deel 19, 304, 305; http://resources.huygens.knaw.nl/retroboeken/nnbw/#source=3&page=671&accessor=accessor_index

F. Jos. van den Branden, J.G. Frederiks, *Biographisch woordenboek der Noord- en Zuidnederlandsche letterkunde* (1888-1891); https://www.dbnl.org/tekst/bran038biog01_01/bran038biog01_01_4350.php.

74. Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, 479, 480.

de *anima separata disquisitio* (Utrecht, 1656) en *Prima philosophia reformata* (Utrecht, 1657), zijn, aldus F. Sassen, representatief voor de Nederlandse calvinistische metafysica in de zeventiende eeuw.⁷⁵ Paulus Voet liet in 1642 door Marcus du Tour een disputatie *de Causis* verdedigen, gericht tegen Descartes. Descartes schreef aan Regius minachtend over deze disputatie: *Legi et risi theses Voetii pueri, sive infantis, filii volui dicere*, waarmee hij wilde zeggen dat hij het betoog lachwekkend vond en dat Voet – toen zo’n 23 jaar oud – eigenlijk maar een kind was.⁷⁶ Een indruk van Paulus’ wijsgerig-theologische kwaliteiten krijgt men uit zijn werk *Theologia naturalis reformata. Cui subjecta brevis de anima separata disquisitio* (Utrecht, 1656). In 1644 werd hij gewoon hoogleraar en toen moest hij behalve de metafysica ook de logica en de Griekse taal onderwijzen. In de jaren 1652 en 1653 was hij rector van de academie. Vanaf 1652 kreeg hij toestemming college in het burgerlijk recht (*jus civile*) te geven en vanaf 1654 was hij ook hoogleraar in de rechten. Zijn broer Daniël onderwees toen als buitengewoon hoogleraar metafysica.⁷⁷ Hijzelf hield zich nog wel met de filosofie bezig. Zo verzette hij zich in 1659 tegen het houden van een cartesians college door professor Johannes de Bruyn. Paulus Voet overleed 1 augustus 1667 op de leeftijd van 49 jaar. Onder deze bestrijder van het cartesianisme verdedigde Koelman op 11 september 1652 het eerste deel van een oefendisputatie⁷⁸ getiteld *De subsistentia* (‘Over de wijze van bestaan’).⁷⁹ Koelman ondertekende de opdracht ervan met achter zijn naam te zetten ‘Auth. & Resp.’. Kennelijk heeft hij zowel voor de stellingen als voor de corollaria (een toegift of toevoegsel, met stellingen die meestal betrekking hadden op het voorafgaande) zorg

75. Sassen, *ibid.*, 137.

76. Van Kuyk, in: *NNBW*, 1329.

77. Goudriaan verhaalt hoe hij in zijn *Compendium Pneumaticae* probeert de Drie-eenheid met redelijke argumenten te bewijzen, in: *CRO*, 33.

78. Over het verschil tussen een oefendisputatie en een *disputatio pro gradu* zie Enny de Bruijn, *Eerst de waarheid, dan de vrede*, diss. te Utrecht, Zoetermeer, Boekencentrum, 2012, 388, 389.

79. Een origineel, tot op heden onbekend, vond ik in Debrecen in The Theological and College Library of the Transbiscan Reformed Church District. De titel is: *Disputatio metaphysica, de Subsistentia pars prior. Quam favente Deo Opt. Max. Sue praesidio, Clarissimi, Dostissimique Viri, D. Pauli Voet, J.U.D. & L.A.M. Metaphysices ac Logices in alma Academia Ultrajectina Professoris ordinarii, & p.t. Rectoris Magnifici. Publicè defendere conabitur Jacobus Coelman, Ultrajectinus, Ad diem 11. Septemb. Hora decima*, Ultrajecti; Ex Officina Joannis à Waesberge, Anno 1652. Van Lieburg citeerde in de titel abusievelijk ‘de substantia’, vanuit het kaartsysteem van S. van der Woude, Van Lieburg, ‘Jacobus Koelman’, in: *Figuren en thema’s van de N.R.*, 59, noot 10; alsook in Verbeeks artikel over ‘Jac. Koelman en de filosofie zijner dagen’; *ibid.*, 62, noot 3. De titel komt van het Latijnse *subsistere*, dat betekent: ‘die bestaanswijze die op zichzelf staat en onafhankelijk is van enig onderwerp, en ook een wezen dat op deze manier bestaat, synoniem van hypostase, *res subsistens*, *persona*, d.w.z. zowel dat wat voor zichzelf bestaat en niet in een ander en ook de manier van bestaan’; L. Deferrari, MI Barry en J. Mc-Guinness, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, Washington, 1948, 1063.

gedragen. De stellingen hebben betrekking op de bestaanswijze van ‘substantiële vormen’, een twistpunt tussen Voetius en Descartes.⁸⁰ Centraal staat de vraag naar het actieve en passieve in ons bestaan.⁸¹ Tijdens de zitting – de disputatie in engere zin – moest de student de meestal door de hoogleraar geschreven tekst tegen tegenwerpingen verdedigen.⁸² Koelman is op deze wijze geoefend in het scholastieke betoog.

Paulus Voet heeft mede zorg gedragen voor een degelijke scholastieke scholing van Koelman en deze heeft daarvoor grote waardering gehad. Hij vermeldt hem met eer in zijn eerste boek tegen Descartes, *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt*. Hij schrijft daar over Gisbertus Voetius’ zonen, ‘Paulus en Daniel Voet die ik eerst-halven hier noeme als mijn geachte Meesters in de Philosophie’ en zegt dat zij in hun publieke lessen, disputaties en geschriften de ongezondheid van de filosofie van Descartes hebben aangetoond en hun discipelen daartegen gewaarschuwd en gewapend.⁸³

In de veilingcatalogus die na Koelmans dood gedrukt werd voor de verkoop van zijn werken staat van Paulus Voetius zijn *Jurisprudentia Sacra*.⁸⁴

80. Israel, *ibid.*, 26, 27. Th. Verbeek schrijft uitvoerig over Descartes’ onenigheid met Voetius over dit onderwerp. *De Wereld van Descartes, Essays over Descartes en zijn tijdgenoten*, Amsterdam, University Press, 1996, 73 en 74.

81. De *respondens* (de verdediger), in dit geval dus Koelman, behandelde een bepaalde *quaestio* (vraag) aan de hand van verschillende mogelijke antwoorden om meer inzicht te geven in de achterliggende problematiek. Na het stellen van de vraag benoemde hij argumenten tegen eigen standpunt en daarna argumenten die ervoor pleitten. Daarna volgde een bredere presentatie van het eigen standpunt en werden argumenten ertegen behandeld. De vragen waren in deze disputatie: 1. *Pro affirmativa sententia adducuntur ab indefesso veterum scrutatore Suarezio Durandae & Henricus, qui extimant suppositum & naturam solum distingui secundum diversum significandi modum abstracti & concreti*. 2. *Quaestio secunda est utrum persona create dicat solum aliquid negativum supra naturam*. 3. *Quaestio tertia & quidem in hac materia principalis est quam sit formalis ratio subsistentiae*. 4. *Quaestio quarta est An subsistentia, sit principium activum?* 5. *Quaestio quinta est an subsistentia sit res an modus?* 6. *Quaestio sextus est an divinitus possit natura conservari, sine ulla subsistentia?*

De corollaria luidden: I. *An ens respectu Dei & creaturarum sit univocum an analogum?* Aff. prius. Neg. Posterius. II. *An distinction Scotistarum ex natura rei formalis sit admittenda?* Neg III. *An licet praecisionis objective in creatis merito rejiciantur, tamen illae in increatis necessario sint admittendae?* Neg. contra Arriagam. IV. *Idea in Deo non est ipsa res possibilis cognita, ut vult Arriaga, nec essentia Dei objective cognita, ut imitabilis, ut quidam alii, sed ipsa essential Dei cognoscens*. V. *Utrum detur in Deo scientia, quam vocant, media*. Neg. VI. *Utrum concursus Dei sit praemovens & determinans, an vero indifferens, & determinabilis?* Aff. prius. Negatur posterius.

82. Van Asselt, *Voetius*, Kampen, De Groot-Goudriaan, 2007, 49-51.

83. Koelman, *Het Vergift*, 541.

84. *Catalogus Variorum & Insignium librorum, In quavis Facultate & Lingua, praecipuae Theologicorum, Doctissimi & Reverendi Viri D. Jacobu Koelman, dum viveret, Verbi Divini Ministri fidelissimi: Quorum Auctio habebitur in Aedibus Auctionarii, Theodori Masuur, In Platea vulgo dicta de lange Minnebroer-straet. Ad diem 30 Aprilis S.V. 1695. Catalogi distribuentur apud Typographum. Ultrajecti, Ex Officina Francisci Halma, Academiae Typographi, 1695, onder nummer 334.*

2.2.4 Koelmans promotie in de filosofie onder Daniel Berckringer

In 1640 werd de Duitser Daniel Berckringer,⁸⁵ afkomstig uit de Pfalz, op aanbeveling van de koningin van Bohemen⁸⁶, in Utrecht benoemd om er onderwijs te geven in de ethiek. Hij had, na een studie in Praag, waar hij het Boheemse koningshuis zal hebben leren kennen, een literaire studie in Groningen gevolgd en daar de titel ‘magister in de filosofie’ behaald.

Genoemde vorstin liet hem in Den Haag haar kinderen lesgeven en dit leverde hem een aanbeveling op om de positie te verkrijgen van professor in de praktische wijsbegeerte in Utrecht. In 1648 werd hij vervolgens benoemd tot hoogleraar in de retorica en hij aanvaardde dit ambt met zijn *Oratio de Laudibus eloquentiae*. Van 1648 tot 1649 was hij rector van de universiteit. De meeste van de werken die hij nagelaten heeft, betreffen de ethiek.

Evenals Paulus Voet was Daniel Berckringer een voorstander van het gebruik van de scholastieke methode. Dibon vindt bij hem een terugkeer naar



Daniel Berckringer.

85. Zie over hem Henri Krop, ‘Daniel Berckringer (1598-1676)’, in: *Dictionary of 17th and 18th Dutch philosophers (DSEDP)*, Bristol, Thoemmes Press 2003; Dibon, P., *L’enseignement philosophique dans les universités Néerlandaises à l’époque précartésienne*, Amsterdam, 1954, 206-210; Van der Aa, e.a., *BWN*, Deel 2. Eerste en tweede stuk (1854), 359; E.H. Kossmann tekent Berckringer als een scholasticus die bijna komisch in het Latijn de huishouding behandelt als de economie van die dagen en hij heeft duidelijk geen hoge dunk van het niveau van zijn onderwijs; in: *Political thought in the Dutch Republic, Three studies*, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2000.

86. Elisabeth Stuart, de zgn. ‘winterkoningin’, die, gehuwd met Frederik van de Palts, die koning werd in Bohemen, naar de Nederlanden was gevlucht.

de thomistische traditie.⁸⁷ Verschillende van zijn werken gaan duidelijk terug op Aristoteles. In zijn werk *De vitae beatae regimine* (Utrecht, 1654) hanteerde hij het aristotelische gelukbegrip als maatstaf voor platoonse en stoïcijnse theorieën.⁸⁸ Sassen wijst erop dat het hier niet gaat om een louter terugkeer tot de thomistische traditie, maar dat Berckringer nadrukkelijk rekening hield met de calvinistische opvattingen en die gebruikte om vraagstukken te belichten. Krop ziet hierin een humanistische gedachtegang. Zelf zei Berckringer geen vriend van Plato of Aristoteles te zijn, maar van de waarheid, aldus Krop.⁸⁹ Hij ziet zijn werkwijze als eclectisch. Hij legde verbinding tussen praktikale filosofie en de toepassing van de regels van jurisprudentie. In zijn *Institutiones oeconomicae* was hij een van de eersten die aandacht gaf aan de *societas domestica* (de huishouding). Maar hij keek ook hogerop, want in 1655 schreef hij over de kometen als boden van onheil in de natuur en de samenleving. Hoewel Berckringer een wijsgerig ramisme afwees, toonde hij een positieve houding tegenover de logica van Ramus.⁹⁰ Hij overleed op 24 juli 1667.

Op 25 mei 1655 verdedigde Koelman onder Berckringer⁹¹ zijn disputatione voor een doctorstitel ‘de materiis a facultate philosophiae praescriptis’, dus over een onderwerp dat de faculteit had voorgeschreven. Ijsbrand van Diemberbroeck (1609-1674) was in die tijd rector.⁹² Onder diens rectoraat

87. Dibon, P., *L'Enseignement philosophique dans les universités néerlandaises à l'époque précartésienne*, Amsterdam, 1954, 210.

88. Het gaat om Aristoteles' werk *Ethica Nicomachea* (Oudgrieks: ἠθικὰ Νικομάχεια, ēthiká Nikomácheia) (soms gespeld als 'Nicomachaea'), dat handelt over de deugdenethiek.

89. *DSEDP*, deel 1, 80.

90. Zie Sassen, *ibid.*, 137.

91. Krull, *ibid.*, 10 en 11, citeert uit het *Album promotorum* van de Utrechtse universiteit *Rectore Isbrando de Diepenbroeck, medicinae et anatomis professore Jacobus Coelman Ultrajectinus praemissa disputatione de Materijs a facultate philosophiae praescriptis in conclavi nostro Philosophiae Doctor et artium Magister renunciatus est per clarissimum D. Danielem Berckringer, die 25 May 1655*. Dit album is nu ook digitaal in te zien. Een onderwerp dat misschien samenhang met dat van zijn oefendisputatie onder Paul Voet, *de subsistentia*; beide onderwerpen betreffen begrippen met betrekking tot de filosofie van Descartes. Helaas lijkt de dissertatie verloren te zijn gegaan.

92. Deze had letteren, wijsbegeerte en geneeskunde gestudeerd aan de Hoogeschool te Leiden. Hij behaalde in Frankrijk zijn doctoraal wijsbegeerte en geneeskunde in Angers en was dus goed op de hoogte van de wijsbegeerte van zijn dagen. Het was bij zijn benoeming bekend dat hij remonstrant was, maar men had grote moeite om docenten voor de geneeskunde aan te trekken. Hij zal geen cartesiaanse sympathieën hebben gekoesterd, want hij lag voortdurend in onmin met zijn collega Henricus Regius (1598-1679), die duidelijk voor zijn cartesiaanse opvattingen uitkwam. Diemberbroeck is beroemd geworden door zijn publicaties over en bestrijding van de pest. In de *Post-Reformation Digital Library* staat hij te boek als 'Arminian-Remonstrant' (<http://prdl.org/schools.php?school=Utrecht>). In het werk van G.W. Kernkamp, *De Utrechtsche Academie 1638-1815*, Utrecht, Oosthoek's uitgeverij, 1936, 244, wordt van hem gezegd dat hij een remonstrant was en dat bij zijn aanstelling toch 'een vroegere resolutie om alleen belijders van de „ware Christelijke Gereformeerde religie” tot ambten te benoemen, in haar geheel bleef.' Wellicht houden de

heeft Koelman zich blijkbaar door zijn disputatie het ongenoegen van de senaat op de hals gehaald, want op diezelfde 25^e mei is er ook een senaatsbeslissing genomen, waarin gesproken is over beledigende stellingen en spottende opmerkingen bij Koelmans disputatie aan het adres van sommige professoren. Met algemene stemmen is besloten dat professoren voortaan de teksten van studenten goed moeten doorlezen om te zien of er geen collega's negatief bejegend worden.⁹³

Koelman had door zijn disputatie de titel 'philosophiae doctor et artium magister' verkregen. Al behoorde een filosofische scholing voor ieder tot de vereiste propedeuse, het was bijzonder dat Koelman ook promoveerde in de filosofie. De meeste studenten behaalden geen doctorstitel. De vraag wat hem hiertoe bewogen heeft, wordt door F.A. van Lieburg beantwoord met een verwijzing naar de poging die Koelman deed om privaatcolleges aan studenten te geven in de 'metafysica en pneumatica'. Toen hij dit korte tijd later verzocht, werd het hem verboden aan de hand van een oud reglement. De senaat vond dat hij enkele hoogleraren had onteerd. Wellicht heeft hij kritiek gehad op hun wijze van filosofie bedrijven.⁹⁴ Het blijft een vraag welke kritiek dit precies geweest is. We vinden in de *Acta en Decreta Senatus* van de Utrechtse academie over dit gebeuren enige informatie. Het geven van privaatcolleges is hem op 12 juni 1655 verboden, omdat

aan de senaat onwelgevallige opmerkingen van Koelman verband met dit remonstrantisme. Over Diemberbroecks karakter schrijft De Vrijer, in zijn studie over Henricus Regius, citerend Graevi *Orationes*, 1721, o. 273, dat hij nogal 'bruusk' kon reageren en 'in felle toorn uitbarsten'.

93. Zie hierover G.W. Kernkamp, *Acta et decreta senatus, vroedschapsresolutiën en andere bescheiden betreffende de Utrechtsche Academie I*, Utrecht, 1936, 308, 25 mei 1655: 'Cum in thesibus inauguralibus candidati Jacobi Coelman quaedam scommata et contumeliosa dicta reperta essent quae a candidato respondente et aliis nonnullis studiosis in Professores aliquos intorqueri videbantur, monuit Rector in pleno Senatu post habitam disputationem ut Professores omnem opem conferre vellent ad defensionem auctoritatis et gravitatis nostri collegii Academici, utque eum in finem omnes contumelias, maledicentias scommata et diceria e thesibus tam sub praesidio, quam inauguraliter disputandis; postmodum arcerent atque etiam qui in quacunque facultate promotor futurus esset, theses candidati, antequam imprimerentur, diligenter perlegeret et examinaret, nec quicquam quod scommata aut maledicentiam in nostros aliquos Professores oleret, in iis relinqueret. Sed omnia contumeliosa docta expungeret, Quae Rec. Magnifici admonitio placuit Professoribus atque ita imposterum faciendum esse omnes unanimiter censuerunt.' De theologische faculteit zal hier weinig invloed op hebben gehad, want daar lag de leiding in de handen van Voetius, Essenius en Nethenus, die Koelman niet ongenegen zullen zijn geweest. J.A. Cramer, *De Theologische faculteit te Utrecht ten tijde van Voetius*, Kemink en Zoon, 1932, 386.

94. Van Lieburg denkt aan kritiek van Koelman op de scholastieke wijze van filosofie bedrijven, *ibid.*, 59. Hoewel de exacte reden niet duidelijk is, zal het waarschijnlijk te maken hebben met het feit dat Koelman uitspraken heeft gedaan die door sommige professoren beledigend ervaren werden, waarom naar aanleiding van dit gebeuren besloten werd dat voortaan vooraf inzage moest komen in de te behandelen stellingen.

er een oude regel bestond dat dit niet mocht zonder toestemming van de senaat.⁹⁵

Kennelijk hechtte Koelman veel waarde aan de werken van zijn promotor Berckringer, want in de voornoemde veilingcatalogus worden verschillende werken van hem genoemd, zoals *Dissertatio de Cometis* (Utrecht, 1665), *Institutiones Ethicae* (Utrecht, 1662), 3 vol. (viermaal drie exemplaren aanwezig!), de *Institutiones Oeconomicae* (Utrecht, 1642) en de *Institutiones Politicae* (Utrecht, 1662).⁹⁶ Toch vinden we tussen de honderden citaten in Koelmans werken er geen uit het werk van Berckringer.

2.3 Koelmans theologische studie (1650-1656)

2.3.1 Theologische verwarring

Na ruim vijf jaar aan de artesfaculteit gestudeerd te hebben, heeft Koelman zijn filosofische studie beëindigd met de hierboven vermelde promotie, zoals in het *album promotorum* is opgetekend.⁹⁷ Ondertussen was hij al ingeschreven aan de theologische faculteit. De Utrechtse academie was in korte tijd uitgegroeid tot ‘einer europäischen Berühmtheit’, zoals Goeters ze benoemt, als hij Voetius’ optreden tekent, met verwijzing naar zijn collega’s Hoornbeeck, Essenius (1618-1677) en Nethenus (1618-1686).⁹⁸ Koelman volgde bij hen zijn theologische colleges.

Het was een tijd waarin verschillende universiteiten, en met name die van Leiden en van Utrecht, in een wetenschappelijke strijd verwickeld waren door tegenstellingen die ontstonden tussen voetianen en Renatus Descartes, alsook tussen voetianen en Johannes Coccejus (1603-1669). Met name

95. Kernkamp, *ibid.*, 309, 12 juni 1655: ‘Petiit Jacobus Coelman, nuper Philosophiae Doctor promotus, licentiam habendi collegia privata Metaphysica et pneumatica. Quae licentia in pleno Senatu omnium Professorum suffragiis ei est denegata et mandatum ut Rector ei praelegeret statuta Academica hac de re tradita. Conclusum denique talem licentiam nemini in quacunq[ue] facultate esse concedendam, ne indultum traheretur ad consequentias.’ Bedoeld is art. XV, waarin staat dat private colleges verboden zijn zonder toestemming van de senaat. Het was een unaniem besluit. Kennelijk was ook Berckringer erop tegen.

96. In de *Catalogus Variarum* staan de *Institutiones Ethicae* onder de nummers 213, 242, 285 en 352, de *Institutiones Politicae* staat onder nummer 231 en de *Institutiones Oeconomicae* onder nummer 349.

97. Daar lezen we: *Rectore Isbrando de Diemerbroek medicinae et anatomis professore Jacobus Coelman Ultrajectinis, praemissa disputatione de ‘Materiis a facultate philosophia praescriptis’ in conclavi nostro philosophiae Doctor et artium Magister renunciatus est per clarissimum D. Danielem Berckringer, die 25 Maii 1655.* Zie: *Album promotorum qui inde ab anno MDCXXXVio usque ad annum MDCCCXVum in academia Rheno-Trajectum gradium doctoratus adepti sunt*, Utrecht, 1936, 10.

98. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus*, 19.



Johannes Coccejus.

Descartes had veel volgelingen. Zelfs de gewone man werd ‘tot in taver-
nes en trekschuiten toe’ door middel van pamfletten in de landstaal opge-
wekt aan de strijd deel te nemen.⁹⁹ De overheid zag zich genoodzaakt te
heftige conflicten te voorkomen en vaardigde een verbod uit om de naam
van Descartes nog langer te noemen tijdens de colleges. In 1643 verbood
de magistraat in Utrecht geschriften voor of tegen Descartes te drukken
of te verspreiden. In Leiden kreeg Descartes overigens meer aanhang.¹⁰⁰
Omdat de volgelingen van Coccejus vaak ook de leer van Descartes po-
sitief beoordeelden, wordt er in de secundaire literatuur nogal eens van
cartesiaans-coccejanisme of van cartesio-coccejanen gesproken.¹⁰¹ Cocce-
jus bracht door zijn wijze van exegese een heel nieuwe wijze van omgang
met de Bijbel. In zijn foederaaltheologie gebruikte hij schema’s van zijn
verbondsoptvatting bij zijn Schriftverklaring. Het leek bij de theologische
discussies die door zijn onderwijs ontstonden vooral om de sabbat te gaan,
maar ook de coccejaanse Schriftuitleg was omstreden en werd door critici
als willekeurig beschouwd.¹⁰² In het *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis*,

99. Israel, *ibid.*, 25.

100. Van Asselt, Dekker (red.), *ibid.*, 3, 4.

101. Israel, *ibid.*, 25; Israel gebruikt deze benaming voortdurend.

102. Koelman geeft voorbeelden van de wijze waarop coccejanen het Hooglied verklaren in zijn uit-
voerige Inleiding op zijn vertaling van *De Sleutel of Verklaaring van 't Hooglied Salomons, beschreven*
door Mr. Jacobus Durham, Utrecht, Willem Klerk, 1681, 58-78.

waarin een overzichtelijk beeld wordt gegeven van de turbulente tijd waarin Koelman studeerde, corrigeert Van Asselt de gedachte dat de botsing tussen Coccejus en Voetius een botsing was tussen Bijbelse en scholastieke theologie. Beide leidsmannen gebruikten de scholastieke methode.¹⁰³ Het verschil lag met name op het terrein van het door Coccejus gehanteerde schema van de abrogaties, trapsgewijze afschaffingen en opeenvolgende periodes in Gods verbonden.¹⁰⁴

De invloed van Descartes veroorzaakte veel onrust en strijd. Hij probeerde een nieuwe methode voor de filosofie in te voeren door de kennistheorie van Aristoteles af te wijzen. Hij wilde alleen door radicale twijfel tot zekere kennis komen. In die weg moest men leren dat alleen waar is, wat helder en duidelijk (*clare et distincte*) voor de geest staat. Veel gereformeerde theologen hebben zijn nieuwe filosofische methode fel bestreden. Het vermelde *Handboek* stelt ook het beeld bij dat in de negentiende en twintigste eeuw heerste over de strijd tussen cartesianisme en gereformeerde orthodoxie, evenals dat over de strijd tussen coccejanisme en orthodoxie. Het ging niet om de tegenstelling tussen redelijk denken en geloven op gezag van de Bijbel, maar over een mechanistische filosofie en een filosofie die de theorie van substantiële vormen verdedigde en deze zag als het meest passend bij wat de Bijbel zegt over mens en wereld.¹⁰⁵

Aan de Utrechtse academie was Voetius, bij wie Koelman zijn eerste theologische colleges volgde, Descartes' felle tegenstander. Jonathan Israel noemt hem in zijn werk *Radical Enlightenment* 'de voornaamste spreekbuis van de scholastieke aristotelianen'.¹⁰⁶ Toch kon Voetius niet tegenhouden dat ook in Utrecht cartesiaanse hoogleraren werden benoemd. Met name de hoogleraren die tot de beweging van de Nadere Reformatie gerekend kunnen worden en hun leerlingen, zoals Koelman als leerling van Voetius, bestreden het cartesianisme.¹⁰⁷

Verder was er onrust in Leiden, waar Coccejus¹⁰⁸ en Abraham Heidanus (1597-1678) een tegenpartij voor Johannes Hoornbeeck, een leerling van

103. Van Asselt, e.a., *ibid.*, 122.

104. *HNK*, 475-489; zie voor een 'kleine tijdspegel' ook: W.J. van Asselt en E. Dekker (red.) in *De scholastieke Voetius*, 5 etc. waarin ze het tijdsbeeld van Otto J. de Jong in zijn *Nederlandse kerkgeschiedenis*, Nijkerk, Callenbach, 1985, 220 etc. uitvoerig toelichten.

105. Terecht wordt in dit *Handboek* opgemerkt dat de theologische componenten van dit debat nog nauwelijks onderzocht zijn (477). Deze studie wil hieraan een bijdrage leveren.

106. Israel, *Radical Enlightenment*, 25,26.

107. Selderhuis, *ibid.*, 480. Ook van andere zijden was er wel verzet; zie hierover het volgende hoofdstuk.

108. Coccejus had weinig interesse in de filosofie; hij heeft het cartesianisme niet aangehangen, maar zijn volgelingen waren meest cartesiaans gezind.

Voetius, vormden. In het voetiaanse Utrecht, waar Voetius en Essenius het klimaat bepaalden, hebben deze zich voortdurend sterk gemaakt tegen cartesianse invloeden.

Belangrijk voor de tijd waarin Koelman studeerde is verder dat de remonstranten in 1634 in Amsterdam een eigen theologisch seminarium hadden gekregen. Zij stonden vaak sympathiek tegenover het cartesianisme omdat ze overeenkomsten zagen tussen de bestrijdingen die zij van de zijde van de orthodoxie ervaren hadden en die nu de cartesianen ervoeren.¹⁰⁹ Daarnaast sympathiseerden zij ook met de socinianen.¹¹⁰ De remonstranten werden dus met de doopsgezinden, lutheranen, Quakers, Joden en zelfs Jezuïeten en socinianen in Amsterdam oogluikend toegestaan. Koelman heeft er vaak op gewezen omdat hij soortgelijke vrijheden in Zeeland, in Rotterdam en in Amsterdam niet verkreeg.¹¹¹

Op 27 januari 1651 werd in Den Haag de Grote Vergadering belegd, waarop de Staten van alle gewesten afstand namen van het Oranjehuis en het eerste stadhoudersloze tijdperk begon. Ten aanzien van de godsdienst verklaarde men dat men wilde ‘maintineren de ware Christelijcke Gereformeerde Religie’, met verwijzing naar de besluiten van de Synode van Dordrecht van 1619; ‘Secten en Gesintheden werden gesecludeert’, maar de Gereformeerde Kerk werd geen Staatskerk. Collegianten en andere vrijdenkers lieten door hun geschriften veel van zich horen. Ook moest iedere provincie ‘de stoutigheden der Pausgezinden’ zelf tegengaan.¹¹² De remonstranten werden op deze vergadering met rust gelaten.¹¹³

De tijd waarin Koelman studeerde, was dus in verschillende opzichten turbulent: religieus, wetenschappelijk en politiek.¹¹⁴ Remonstranten stonden weliswaar buiten de staatsambten, maar in het economische en culturele leven deden zij volop mee. Het coccejanisme propageerde een Schriftuitleg die aansluiting vond bij cartesianen, waardoor er op de universiteiten een tweespalt ontstond tussen voetianen en coccejaanse cartesianen.¹¹⁵

109. *Ibid.*, 478.

110. Van Asselt, e.a., *ibid.*, 119.

111. Zo bijv. in Theophilus Parresius (pseud. voor Koelman), *Historisch Verhael van de Proceduuren*, 631, en Koelman, *Het Dispuut*, 1685, etc. 10.

112. Groen van Prinsterer, *Handboek der geschiedenis van het vaderland, deel II*, Baarn, 1928, 6^e druk, 318, 319; De Jong, *Nederlandse kerkgeschiedenis*, 220-224. Over bestrijding van rooms-katholieke invloeden schrijven Ypeij en Dermout uitvoerig, *ibid.*, 430-435.

113. Ypeij en Dermout, *ibid.*, 435-438.

114. Zie hierover ook Cramer, *De theologische faculteit te Utrecht*, 9-33.

115. Israel, *ibid.*, 26, 27.

2.3.2 Gisbertus Voetius (1589-1676) als Koelmans leermeester

Hoewel een deel van Voetius' wetenschappelijke werk betrekking had op zijn bestrijding van het cartesianisme, komen hier met name zijn scholastieke werkprincipes aan de orde. In het volgende hoofdstuk, dat handelt over de receptie van het cartesianisme, wordt aandacht gegeven aan zijn bestrijding ervan.¹¹⁶

2.3.2.1 Voetius' opleiding

Voetius¹¹⁷ had als bursaal student zijn theologische studie in Leiden gevolgd, waar het onderwijs in de talen en in de klassieke oudheid hoog aangeschreven stond. Wat zijn filosofische scholing betreft, studeerde hij bij Gilbertus Jaccheus (1578-1628). Deze uit Schotland afkomstige docent in de metafysica gebruikte het werk van de Spaanse scholasticus F. Suarez en stelde een compendium van diens *Disputationes metaphysicae* samen. Het behelsde een neo-aristotelische scholastiek, die Voetius ongetwijfeld beïnvloedde.¹¹⁸ Logica kreeg hij van Petrus Bertius (1565-1629), die later de arminiaanse zaak zou steunen en na zijn verbanning in Parijs rooms-katholiek zou worden. Voetius toonde bijzondere interesse in het werk van Bartholomäus Keckermann (1572-1609).¹¹⁹ Wat betreft zijn theologische scholing toonde hij ook diep respect voor zijn docent Franciscus Gomarus, de tegenpool van Arminius.¹²⁰

Aan de universiteit van Leiden was Voetius aan het slot van zijn studietijd docent in de logica.¹²¹ Duker schrijft erover dat zijn bekwaamheid in de dialectiek zo groot was, dat men hem graag wilde laten promoveren.

116. Veel uitvoeriger dan hier mogelijk was, is de plaats van Voetius in de bestrijding van het cartesianisme beschreven in de in Amerika in 1976 verschenen dissertatie van Thomas Arthur McGahagan, *Cartesianism in the Netherlands, 1639-1676; The New Science and the Calvinistic Counter-Reformation*, University of Pennsylvania.

117. Zie over hem o.a. A.C. Duker, *Gisbertus Voetius*, 4 dln., repr. 1897-1915, Leiden, 1989; D. Nauta in *BLGPN* 2, 443-449; J. van Oort, e.a. (red.), *De onbekende Voetius*, Kampen, 1989; Han van Ruler, 'Gisbertus Voetius', in: *DSEDP* en in: *The Crisis of Causality*, Leiden, Brill, 1995; Van Asselt, *Voetius*; Beck, *Gisbertus Voetius*.

118. Van Asselt, *Voetius*, 14. McGahagan, *Cartesianism in the Netherlands*, 34, 35.

119. Han van Ruler in *DSEDP*. Keckermann achtte een fundamentele tegenstelling tussen theologie en filosofie onmogelijk; conflicten ontstonden waar de filosofie wilde heersen; men moest ze voorkomen door de superioriteit van de Bijbel altijd te handhaven, Goudriaan, in: *CRO*, 34.

120. Antonie Vos toont aan dat Voetius in zijn disputen dezelfde logische en ontologische onderscheidingen maakte als Gomarus tussen noodzakelijkheid en toevalligheid ten aanzien van de Goddelijke kennis, wil en handelingen, Antonie Vos, 'The Systemic Place of Reformed Scholasticism...', in: Andreas Beck, and William den Boer (ed.), *The Reception of John Calvin and His Theology in Reformed Orthodoxy*. Special Issue, *Church History and Religious Culture*, 91, no. 1-2, Leiden, Brill, 2011, 39.

121. Duker, *ibid.*, I, 112.

Maar hij werd in beslag genomen door de activiteiten van de arminianen met hun ‘Remonstrantie’, maar ook door de socinianen en door Conradus Vorstius (1569-1622), die in hun voetspoor ging. Hen wilde hij bestrijden. Uiteindelijk vertrok hij en kort voordat Gomarus naar Middelburg ging, kreeg hij van deze een loffelijk getuigschrift mee en keerde hij terug naar Heusden. In 1611 werd hij in Vlijmen beroepen en bevestigd; in 1617 werd hij predikant in zijn geboortestad Heusden.

2.3.2.2 Voetius over de verhouding theologie en filosofie¹²²

In 1634 werd Voetius benoemd aan de illustere school in Utrecht als hoogleraar in de oosterse talen en de theologie. Bij zijn inaugurele rede, die handelde ‘Over de verbinding van vroomheid met wetenschap’ (*De Pietate cum Scientia Coniungenda*)¹²³, toonde hij nadrukkelijk welke plaats hij de theologie wilde geven in verhouding tot alle andere wetenschappen, waaronder ook de filosofie. Hij noemde de filosofie de ‘naaste graad van bloedverwantschap’ en zei dat de kerken pas gelukkig waren als de ware wijsgeren luisterden naar de theologie. Vervolgens noemde hij de medici onder de filosofen, wees hij naar het leerboek van de natuur, naar rechtsgeleerdheid, letterkundigen of redenaars, geschiedkundigen en dichters en zei – niet zonder humor – dat ze de school van de nominalisten vaarwel moesten zeggen en overgaan naar het kamp van de realisten. Het doel van al de wetenschappen moest uiteindelijk zijn mensen tot de godzaligheid te bewegen. Hij wilde godzaligheid en wetenschap verbinden, en zei geen grijpvogels met merries te willen paren; hij wilde niet van alle studenten monniken maken en hij zag de academie als een moeder en niet als een hoer. De beste orde bij alle werk zou zijn ‘uit God te beginnen en in God te eindigen’.¹²⁴ Ook in zijn *Sermoen van de nuttigheyt der academien ende scholen, midtsgaders der wetenschappen ende konsten die indeseelve geleert werden*, de preek¹²⁵ die hij hield in de Domkerk op de zondag voordat de illustere school in 1636 tot academie verheven werd, benadrukte Voetius deze orde. Hij noemde een groot aantal afzonderlijke vakgebieden, die alle door de theologie hun plaats gewezen werden.¹²⁶ Zo kon hij vasthouden aan zijn

122. Zie over de relatie, scheiding en conflicten tussen theologie en filosofie het artikel van Nicholas Jolley, ‘The relation between theology and philosophy’, in: Daniel Garber and Michael Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-century Philosophy*, Two volumes, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 363-392.

123. Voetius, *Inaugurale rede*.

124. Voetius, *ibid.*, 41-73.

125. Naar aanleiding van Luk. 2:46.

126. Van Asselt, e.a., *ibid.*, 128. Hij noemt dan de volgende wetenschappen: jurisprudentia, politica,

ideaal: de filosofie is de *ancilla*, dienaars, van de theologie.¹²⁷ De filosofie mocht als methode helpen zuivere argumenten aan te dragen om de waarheid tegen dwalingen te verdedigen. De theologie, die door de kerk werd beheerst, moest volgens hem de basis leggen voor een gemeenschappelijke methode van onderwijs en onderzoek op elk gebied van de wetenschap.¹²⁸ Ze was in de gedachte van Voetius de universele, overkoepelende wetenschap, en ook een basis voor andere wetenschappen. Dat was niet de filosofie.¹²⁹

Voetius zag een harmonie tussen de filosofie en de theologie en ontken- de dat filosofie een vanzelfsprekende bron van ketterijen is. Hij had van onder anderen Keckermann geleerd dat de filosofie nuttig gebruikt kan worden in de theologie. Natuurlijk licht en licht van genade waren niet in strijd met elkaar en de filosofie dus ook niet met de theologie. De filosofie draagt zorg voor een methode voor de dogmatiek en kan zelfs helpen om dwalingen op te sporen. Maar dan moeten wel zuivere argumenten worden gebruikt.¹³⁰ Voetius' voorkeur ging uit naar de aristotelische scholastiek, binnen de grenzen die hij zelf stelde¹³¹ en niet naar diens metafysica, want daarvoor had hij andere bronnen. Hij waardeerde vooral zijn *methodus dicendi*, zijn methode van onderwijzen, waardoor de geloofsleer systematisch geordend kon worden aangeboden. Deze context had historische en sociale verbanden die het cartesianisme dreigde weg te halen.¹³² Hij verwierp nadrukkelijk de vermenging van filosofie en theologie zoals hij die bij het cartesianisme bespeurde.¹³³

De opbouw van het curriculum van de theologische studie, zoals Voetius die graag zag, omvatte zeven jaar.¹³⁴ De eerste drie jaren waren bestemd

ethica, oeconomica, historia, chronologia, rhetorica et oratoria, poësis, medicina et philosophia. Onder de laatste wetenschap rekent hij dan nog: physica, astronomia, astrologia, computus, optica, arthmetica, geometria, statica, mechanica/architectonica, architectica militaris et castrametatio, cosmographia, geographia, nautica, topographia, hydrographia, musica, logica/dialectica cum metaphysica, critica, lingua hebraea cum chaldaica, syriaca, arabica, lingua graeca et lingua latina. Zie ook Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, 30.

127. Goudriaan, *ibid.*, 31, 35. Van Asselt, Dekker (red.), *De scholastieke Voetius*, 2.

128. W.J. van Asselt, e.a., *Inleiding*, 127, 128.

129. Van Asselt, e.a., *ibid.*, 26, 27, 128.

130. *Ibid.*, 30, 32.

131. *Introductio ad philosophiam sacram*, 1651; Goudriaan, *ibid.*, 34, en in *CRO*, 35, 36. In het laatste artikel wordt gewezen op een aristotelisch eclecticisme, dat verschillende metafysische stellingen van Aristoteles verwierp, namelijk die ten aanzien van de schepping, de voorzienigheid, de onsterfelijkheid en de individualiteit van de menselijke ziel; dit was er met name bij Nadere Reformatoren als Voetius, Hoornbeek, Brinck en Koelman. Zie ook in zijn *Reformed Orthodoxy*, 32-36 en 54, 55.

132. Goudriaan, in: *CRO*, 33, 34.

133. McGahagan, *ibid.*, 56-59.

134. Zie over het curriculum van Voetius ook Richard Muller, *After Calvin. Studies in the Development*

voor de verplichte vakken aan de artesfaculteit. Vier jaren waren bestemd voor het onderwijs in de Bijbelse vakken, kerkgeschiedenis, dogmatiek, filologie, ethiek, elenctiek of weerleggende theologie en kerkrecht.¹³⁵ De elenctiek betrof het apologetisch bezigzijn, met name in disputaties, om de waarheid van de leer tegen andersdenkenden te verdedigen.

Van 1641-1645 was Voetius rector van de universiteit. Zijn encyclopedische kennis die gepaard ging met een niet te temmen ijver voor de gereformeerde orthodoxie,¹³⁶ maakte hem tot een geducht tegenstander van ieder die in zijn ogen de grondslagen van de Bijbelse theologie aantastte.¹³⁷ Descartes' fundamentele filosofische aanval op de scholastieke wijze van wetenschapsbeoefening zag hij als zo'n aantasting, onder meer omdat Descartes de rede een beslissende plaats toekende bij het vaststellen van de waarheid naast de Bijbelse openbaring.¹³⁸

2.3.2.3 Voetius als scholasticus

Voetius gebruikte in zijn colleges en disputaties vrijmoedig de methodiek van Aristoteles, dus de oude scholastieke methode,¹³⁹ die hij van zijn filosofiedocent Jacchaeus had geleerd. Deze had zijn filosofie op zijn beurt van de Spaanse scholasticus Suarez overgenomen. Ze ontwikkelde zich tot een flexibel neo-aristotelianisme. Zo had Voetius al bij zijn opleiding geleerd om nieuwe ontwikkelingen in zijn scholastiek op te nemen¹⁴⁰ En het gebruik ervan te relativeren, zoals hij deed bij het syllogisme.¹⁴¹ Hij had geen behoefte aan een nieuwe filosofie, maar voor hem voldeed deze gekerstende vorm van aristotelianisme.¹⁴² De opvatting dat het gebruik van de scholastieke methode een dwingende manier van theologiseren mee-

of a Theological Tradition, Oxford, Oxford University Press, 2003, 110-116; F.G.M. Broeyer, 'Theological Education at the Dutch Universities in the Seventeenth Century: Four Professors on their Ideal of the Curriculum', in: *NAKG/DRCH* 85, 2005, 115-132.

135. Van Asselt, *ibid.*, 28; Voetius heeft in 1644 de inrichting van het onderwijs uiteengezet in zijn *Exercitia et bibliotheca studiosi theologiae*. Daarin is ook de te gebruiken literatuur uitvoerig aangegeven. Een weergave van de inhoud is te vinden in Chr. Sepp, *Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16^{de} en de 17^{de} eeuw*, Leiden, De Breuk en Smits, 1874, deel II, 156-158.

136. Zie daarvoor ook zijn standaardwerk *Exercitia et Bibliotheca Theologiae. Autore Gisberto Voetio in Academia Ultrajectina Professore*, Utrecht, Willem Strick, 1664.

137. Zie voor een uitvoerige, overzichtelijke en heldere weergave van Voetius' scholastieke opstelling: W.J. van Asselt en E. Dekker (red.), *De scholastieke Voetius*, 1-5. Hier is ook aandacht voor de verschillende visies op de positie van Voetius.

138. Meer hierover in het volgende hoofdstuk.

139. Zie Van Asselt en Dekker, *ibid.*, 63.

140. Van Asselt, *Voetius*, 14; in: *CRO*, 25.

141. Van Asselt, e.a., *Inleiding*, 40.

142. Goudriaan, art. 'Theology and Philosophy', *ibid.*, 35-41.

bracht, waarbij men een logisch sluitend systeem over de Bijbel heen legde en de boodschap der reformatoren vervormde, is niet houdbaar.¹⁴³

Voetius heeft een duidelijk stempel gedrukt op de Utrechtse universiteit. Vaak is hij als scholastiek theoloog bij uitnemendheid voorgesteld. Hij had een encyclopedische kennis, werd een *belluo librorum* genoemd, een boekenverslinder, bezat een stalen geheugen, een groot analytisch vermogen en een enorme werkkraft.¹⁴⁴ Soms is hij negatief beoordeeld omdat hij een oud intellectueel openbaringsbegrip zou hanteren.¹⁴⁵ Maar er is bij hem sprake van een selectieve omgang met scholastiek, waarbij hij zowel gebruik kon maken als afstand kon nemen van het verleden.¹⁴⁶ Dit betekent niet dat hij geen enkele plaats gaf aan de metafysica in de filosofie, want hij oordeelde dat het licht van de natuur niet strijdt tegen het licht van de genade. Dit verklaart ook de grote plaats die hij toekende aan de natuurlijke Godskennis. Meer waarde hechtte hij aan het methodologische systeem van de theologie. Dit wordt verkregen met behulp van de filosofie. Ze helpt ook bij de verdediging van het geloof tegen dwalingen.¹⁴⁷

Hoewel de methode van Voetius scholastisch was, verdedigde hij zich tegen de beschuldiging middeleeuws scholastisch te doceren in zijn dispuut *De Theologia Scholastica* (1640). Hij ageerde daarin tegen het barbaarse Latijn, de verwerpelijke vraagstelling, het steunen op menselijke autoriteit en het misbruiken van zowel Aristoteles als de kerkvaders.¹⁴⁸

Voetius stond niet zo negatief tegenover de metafysica als verschillende andere theologen in zijn tijd,¹⁴⁹ maar hij was wel van oordeel dat scholastici moeite hadden gedaan om de mysteries van het geloof te bewijzen met de rede en het natuurlijke licht, of met de filosofie en menselijke filosofische autoriteit.¹⁵⁰ Hij veroordeelde het dat men de kenbron voor de waarheid in

143. Van Asselt, *ibid.*, 47.

144. 'De voornaamste en hoogste in rang onder de scholastiek godgeleerden van zijn tijd', aldus A. Ypeij en I.J. Dermout, in hun *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk*, II, 400; volgens Van Asselt en Dekker behoorde hij tot de top van de toenmalige universitaire theologie, *ibid.*, V; ook 12, 13.

145. Zo bij O. Ritschl en W. Neuser, volgens Van Asselt, *De Scholastieke Voetius*, 1. Zie ook Van Asselt, *Voetius*, 7, 39, 40.

146. Van Asselt, *Voetius*, 107. Hij wijst erop dat de scholastiek formeel (dus wat de methode betreft) door Voetius werd overgenomen, maar materieel (wat de inhoud betreft) soms niet. Daarna geeft hij een vertaling van een disputatie (*Disputationes Selectae*, 1, 13-13), waarin we van Voetius zelf lezen hoe hij de scholastiek aanvaardde en de inhoud ervan bekritiseerde. Zie ook Van Asselt, Dekker (red.), *ibid.*, 3, 4. Zie ook Goudriaan, *ibid.*, 32.

147. Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, 29-32.

148. McGahagan, *ibid.*, 56.

149. Goudriaan, in: *CRO*, 35.

150. Voetius huldigde de gedachten die in de Dordtse Leerregels verwoord zijn in de Artikelen III

de filosofie zelf zocht.¹⁵¹ Voetius vond enerzijds dat de metafysica en logica voor de theoloog net zo onmisbaar waren als de hamer voor de timmerman of de wapens voor een soldaat,¹⁵² terwijl hij anderzijds de rede bij zijn wetenschappelijk bezigzijn toch altijd een plaats gaf onder de openbaring.¹⁵³ Het gebruik van de scholastieke methode moet gezien worden in het licht van de plaats die de gereformeerde orthodoxie met haar theologische wetenschap probeerde in te nemen in het grote verband van de samenleving. Van Asselt noemt drie factoren die stimuleerden de scholastiek ter hand te nemen: een theologische, een kerkelijke en een pedagogische factor. De rooms-katholieken, de lutheranen en de gereformeerden probeerden het openbare leven vorm te geven in de zich ontwikkelende staat. Daarbij kon de een voor de ander niet onderdoen en moest men in gelijke terminologie disputeren. Ook moest men tegenover het ‘theologisch hoogontwikkelde tegenoffensief van de rooms-katholieke kerk’ na Trente de eigen positie op gelijk niveau verdedigen. In de derde plaats moest men een nieuwe generatie leidinggeven in de confrontatie met een nieuwe academische context.¹⁵⁴ Ook Sepp heeft gezien dat het onterecht is Voetius zijn scholastiek te verwijten. Zijn tegenstanders gebruikten dezelfde methode. Hij schrijft met achting over de wijze waarop Voetius in zijn *disputationes* dogmatische zaken diepgaand en met grote geleerdheid beschreef. ‘Indien (...) alle deelen en onderdeelen der godgeleerdheid door Voetius zoo grondig behandeld zijn (...) dan kan ik de woorden niet vinden, waarmede zijne geleerdheid en vlijt naar waarde geprezen worden.’¹⁵⁵

en IV, par. 4: ‘Wel is waar, dat na den val in den mens enig licht der natuur nog overgebleven is, waardoor hij behoudt enige kennis van God, van de natuurlijke dingen, van het onderscheid tussen hetgeen betamelijk en onbetamelijk is, en ook betoont enige betrachtting tot de deugd en tot uiterlijke tucht. Maar zó ver is het van daar, dat de mens door dit licht der natuur zou kunnen komen tot de zaligmakende kennis van God, en zich tot Hem bekeren, dat hij ook in natuurlijke en burgerlijke zaken dit licht niet recht gebruikt; ja, veel meer datzelfde, hoedanig het ook zij, op onderscheidene wijze geheel bezoedelt en in ongerechtigheid ten onder houdt; en dewijl hij dit doet, zo wordt hem alle verontschuldiging voor God benomen.’

151. Van Asselt, Dekker, *ibid.*, 24.

152. Goudriaan, *ibid.*, 34.

153. Zie hierover Aza Goudriaan in *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625-1760*, Chapter One, Holy Scripture, and natural Theology, 29-77. Graafland is van oordeel dat bij Voetius de rede ook een grote plaats krijgt in de zin dat de waarheid in zekere mate door de rede moest worden uitgelegd en verdedigd. Hij zegt dat Voetius niet allergisch was voor theologische concepten waarin de rede veel en groot werk verricht. Daarom zou hij niet gereageerd hebben op Meyer en op Wolzogen. Graafland, ‘De Nadere Reformatie en het Labadisme’, in: *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme*, Brienen, T., e.a., Zoetermeer, Boekencentrum, 1993, 292. In een volgend hoofdstuk zal blijken dat hij wel overigens gereageerd heeft. Zie hoofdstuk 4.

154. Van Asselt, *ibid.*, 52, 53.

155. Sepp, *Het godgeleerd onderwijs in Nederland*, 162.

Voetius sprak zelf over de scholastiek in een dubbele zin. Enerzijds in een ruime zin: ‘alles wat er in de scholen gebeurt’. In dat opzicht heet alle theologie ‘scholastiek’ en in dat geval rekende hij er ook de inhoud van de middeleeuwse studie onder; maar daarvan distantieerde hij zich uiteindelijk. Hij zei een betere scholastiek te bedrijven dan die de scholastici uit de middeleeuwen bedreven hebben, de scholastiek in engere zin. Er was een hemelsbreed verschil tussen zijn werk en dat van commentatoren van de *Sententiae*¹⁵⁶ en hij distantieerde zich van de metafysische problemen die ze behandelden.¹⁵⁷

Voetius behandelde de geloofsleer onder meer aan de hand van de Leidse *Synopsis, een bundeling van 52 disputaties over de theologie, van de hand van Polyander, Walaeus, Thysius en Rivetus*.¹⁵⁸ Van Itterzon merkt met betrekking tot dit Leidse ‘leerboek’ op dat het niet gaat ‘om begrippen en doode formuleeringen’, maar om het praktische nut van de uiteenzettingen. Heilzame kennis, gemeenschap met en het genieten van God ziet hij op de voorgrond staan.¹⁵⁹ Walaeus verklaarde zich tegen de scholastiek en Thysius (1622-1653) schreef dat de naam en het Wezen Gods niet te definiëren zijn; die gaan onze bevassing te boven.¹⁶⁰ Opmerkelijk is dat deze auteurs toch hun toevlucht namen tot scholastieke constructies en bewijsvoeringen. Dit brengt Van Itterzon tot de vraag hoe de rede en het geloof zich in deze studies verhouden. Blijkbaar zagen Thysius en Walaeus (1604-1649) hierin geen strijdpunt; ook andere theologen meenden dat de mysteriën niet in strijd waren met het gezond verstand. De mysteriën rustten alleen niet op menselijke besluiten of het beleid van de rede. De theologische besluiten gingen het metafysische te boven en de goddelijke wet overtrof de wet van de natuur.¹⁶¹ Wel gaf men de rede een grote plaats. Thysius dacht Gods bestaan tegenover het atheïsme uit de natuur en de rede vast te kunnen stellen. Polyander gaf een schoolse definitie van het begrip ‘persoon’, als het de Drie-eenheid betreft. Ook de eenheid Gods (niet de Drie-eenheid) achtte hij bewijsbaar uit de natuur; zowel voor de erfzonde als voor

156. Voetius, *Disp. Selectae*, I, 13-14.

157. Van Asselt en Dekker (red.), *ibid.*, 22-25.

158. *Synopsis Purioris Theologiae*; er is een vertaling van Dirk van Dijk, 2 delen, Enschede, Boersma, 1964-1966. Ook is er een verhandeling over van G.P. van Itterzon, *Het Gereformeerd Leerboek der 17^e eeuw*, ’s-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1931. Bij Brill in Leiden verscheen een nieuwe wetenschappelijke uitgave: H. van den Belt, Harm Goris, Dolf te Velde e.a. (eds.), *Synopsis purioris theologiae: Synopsis of a Purer Theology. Latin Text and English Translation*, 3 delen, Leiden, Brill, 2015-2020.

159. Itterzon, *ibid.*, 70.

160. *Ibid.*, 71.

161. *Ibid.*, 72-73, *Synopsis*, uitg. Van Dijk, deel I, VI, 2, 3, 58.

het gezag van de Heilige Schrift werden redelijke argumenten gebruikt.¹⁶² Toch betrof het, aldus Van Itterzon, voornamelijk de vorm en niet de inhoud van de leerstellingen. Hij spreekt van een systematische drang om de leerstellingen in breder verband te zien, iets wat vooral bij de disputaties nodig gevonden werd.¹⁶³ Het ging met name om systematische patronen in het denken.¹⁶⁴

De disputeren die op zaterdag in Utrecht werden gehouden, trokken veel studerende naar de stad. Deze disputeren hadden de protestantse universiteiten in de Nederlanden overgenomen als onderdeel van het universitaire systeem, dat uit de middeleeuwen afkomstig was.¹⁶⁵ Voetius gebruikte voor deze disputeren zelfs de middeleeuwse vorm, waarbij de *quaestio* (vraagstelling) centraal stond en de *obiectio* en *instantia* (argumenten ertegen, van eerste en tweede orde) besproken en weerlegd werden. *Problemata* kregen hun plaats en soms werden *corollaria* toegevoegd als een *appendix*, om een belangrijke actuele zaak aan de orde te stellen.¹⁶⁶ Hij kreeg kritiek op zijn werkwijze, onder meer van Descartes, die vond dat het meer van kennis getuigde dan van diep denken. Voetius was evenwel van oordeel dat de studenten kennis moesten hebben van andere theologen en dat men die kennis moest kunnen plaatsen in het geheel van de theologie. Ook was het geen geleerddoenerij, maar een eerlijk aangeven uit welke bron men zijn wijsheid geput had.¹⁶⁷

2.3.2.4 De plaats van de rede en de wil bij Voetius

Belangwekkend voor de wetenschappelijke erfenis van Voetius is onder meer de wijze waarop hij de *ratio* of rede een plaats gaf in zijn werken en disputaties in verhouding tot de autoriteit van de Heilige Schrift.¹⁶⁸ De verhouding tussen rede en wil, maar ook tussen rede en openbaring was van essentieel belang bij de bestrijding van het cartesianisme. Hij kon het niet verdragen als men de Bijbelse waarheid aan de rede wilde onderwerpen, zoals de remonstranten in hun belijdenis hadden verwoord: ‘Dat de rechte sin der Schriftuere moet met het natuerlijcke vernuft / of de recht reden

162. Itterzon, *ibid.*, 73.

163. *Ibid.*, 73, 74.

164. Van Asselt, e.a., 1998, *Inleiding*, 24.

165. Van Asselt en Dekker (red.), *ibid.*, 15.

166. *Ibid.*, 20.

167. Cramer, *ibid.*, 15.

168. Goeters is van mening ‘dass trotz ihrer erbitterten Feindschaft Voetius und Descartes in diesem Punkt ganz nahe bei einander standen’, Goeters, Wilhelm, *Die Vorbereitung des Pietismus in der Reformierten Kirche der Niederlande, bis zur Labadistischen Krisis 1670*, Leipzig, 1911, repr. Amsterdam, 1974, 215. Over Voetius’ gedachten over de rede zie men verder: Aza Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, Chapter One: ‘Holy Scripture, human reason and natural theology’, 29-83.

des menschen accordeeren.¹⁶⁹ De rede was voor hem een goed bruikbaar, maar niet onfeilbaar instrument.¹⁷⁰

In zijn disputatie *De ratione humana in rebus fidei* (1636, 'Over de menselijke rede in geloofszaken'),¹⁷¹ vinden we weergegeven welke plaats de rede volgens Voetius toekwam.¹⁷² Hij maakt daar onderscheid tussen de rede in metaforische zin en de rede in eigenlijke zin. Wat het eerste betreft, denkt hij aan het licht van de natuurlijke kennis. Het is te verdelen in het uitwendige licht, in het boek der natuur, dus buiten de mens; dat wordt de mens aangereikt en hem ter beschikking gesteld voor natuurlijke kennis, buiten de openbaring.¹⁷³ Daarnaast is er het inwendige licht. Dat laatste kan dan weer onderscheiden worden in aangeboren kennis (*communis sensus*) en verworven kennis, zoals wetenschap (*scientia*) of een *habitus* om kennis te vergaren. Hij wijst hierbij naar Rom. 2:14,15, Ps. 19:18 en Rom. 1:19,20. Maar de menselijke rede in eigenlijke zin genomen ziet hij ideëel, en dan óf objectief en abstract, óf concreet en subjectief; en in het laatste geval in een bepaalde staat: voor de val, begiftigd met Gods beeld, in de val als verdorven en in de genade als bevrijd, hoewel onvolmaakt en ten slotte in de heerlijkheid als volmaakt.¹⁷⁴ Hij wil over de concrete, subjectieve rede spreken, maar geeft toe dat hij soms de rede ook wel in een objectieve en abstracte zin opvat, als afkomstig van de Schepper, als een goed schepsel van God; dit kan dan toch weer verbonden zijn met een *habitus* of dispositie, die door natuurlijke middelen of door bepaalde hulp van God buiten de wedergeboorte om tot stand is gebracht.¹⁷⁵

169. Goudriaan, *ibid.*, 51, n. 82.

170. *Ibid.*, 52. Krop wijst in zijn artikel over Lodewijk Meyer op de goddelijke oorsprong van de rede, volgens sommige Nederlandse cartesianen, in: 'The *Philosophia S. Scripturae Interpres* between Humanist Scholarship and Cartesian Science: Lodewijk Meyer and the Emancipatory Power of Philology', in: Sonja Lavaert and Winfried Schröder (eds.), *The Dutch Legacy: Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, Leiden, Brill, 2016. Zie ook: J.A. van Ruler, 'Reason Spurred by Faith: Abraham Heidanus and Dutch Philosophy', in: *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland*, 12, 2001, 21-28. Het is goed om hier, en in andere situaties waar het om de rede of ratio gaat, te beseffen dat het begrip *ratio* in de geschiedenis soms werd onderscheiden van *intellectus*. Thomas van Aquino betoogde dat zij geen onderscheiden zielsvermogens zijn, maar dat het intellect een 'kenbare waarheid eenvoudig vat' terwijl de rede van het ene naar het andere redeneert; *Summa theologiae*, deel 1, q. 79, art. 8 (hier bijvoorbeeld in Engelse vertaling: <https://www.newadvent.org/summa/1079.htm#article8>).

171. De respondent was Lucas Couterelius en het dispuut werd gehouden op 17 februari 1636, *D. Gysbertii Voetii selectarum Disputationem, fasciculus recognavit et praefatus est*. D. Abr. Kuyper, Amsterdam, J.A. Wormser, 1887, 1-9. Zie hierover ook Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, 36, etc.

172. Opgenomen in vertaling in Van Asselt, e.a., 1998, *Inleiding*, 180-200. Zie Voetius over de rede ook in McGahagan, *ibid.*, 59-63.

173. *Ibid.*, 185.

174. *Ibid.*, 181, 182, 185, 186.

175. *Ibid.*, 186.

Zijn these is dat de rede geen principe is waardoor (*principium quo*), op grond waarvan (*principium ex quo*) of waarom (*cur*) wij geloven. Hij ziet de rede als het ontvangend subject van het geloof. Dit geloof komt van het Woord van God (*ex quo*: het uitwendige of objectieve principe) door de verlichting van de Heilige Geest (*per quod*: het inwendige of formele principe). Voetius spreekt over ‘licht dat in de geest wordt ingestort’ en zegt van de rede van de onwedergeboren mens dat ze inzake de goddelijke wet verblind is en ten aanzien van het Evangelie ‘volslagen blind en louter duisternis’. De rede is aangetast door de zonde. Alleen door bovennatuurlijke openbaring komt er geloofskennis en deze is toch nog zonder volmaakt begrip. De goddelijke mysteriën zijn door de mens nooit te begrijpen. Vanwege de aangeboren duisternis en de verwarring bij het kennen kan de rede geen uitgangspunt zijn bij het geloof. Ze krijgt van Voetius een instrumentele, maar geen normatieve rol. Daarbij heeft ze verlichting nodig in geloofszaken en kan ze daarvoor geen zelfstandige grootheid zijn. Geloof is er door een bovennatuurlijke openbaring en het steunt op onfeilbare gronden en niet op het feilbare intellect van de mens.¹⁷⁶

Met betrekking tot de verhouding van het kennen en de wil schrijft Voetius in zijn disputatie *De Deo pars quinta* over hoe deze zaken in God zijn.¹⁷⁷ Kennis is altijd betrokken op kenobjecten, maar niet ieder kennisobject is een wilsubject, dus is de kennis van de wil onderscheiden. Gods wil is evenwel de grond van alle dingen. Hij wil niet iets omdat Hij het kent, maar Hij kent iets omdat Hij het wil. De wil heerst over de kennis. Beide, het intellect en de wil, zijn door de zonde verdorven en niet in staat in bovennatuurlijke zaken te functioneren.¹⁷⁸ Ook acht Voetius de rede niet capabel voor het bewijzen van de autoriteit van de Bijbel.¹⁷⁹ Deze heeft een betrouwbaarheid in zich en de Heilige Geest overtuigt hiervan.¹⁸⁰ Daartegenover houdt hij wel vast aan de gedachte die Francisco Suarez verbreidde, namelijk dat het intellect in eenvoudige dingen goed zou kunnen handelen.¹⁸¹

176. Zie ook Goudriaan, *ibid.*, 36 etc.

177. De respondent was Regnerus Alinc, *Disp. Sel. V*, 84-91, opgenomen in vertaling in Van Asselt, Dekker (red.), *ibid.*, 34-54. Beck, *Voetius*, 334-358.

178. Goudriaan, *ibid.*, 41.

179. *Ibid.*, 45.

180. *Ibid.*, 47, etc. De Heilige Geest is nodig zowel voor een inwendig getuigenis aangaande waarheid als voor innerlijke verlichting.

181. *Ibid.*, 43. Het is goed te beseffen dat vanuit de scholastiek het onderscheid tussen de wil en de keuzevrijheid van de mens verschillend werd aangegeven, namelijk door de begrippen *voluntas* en *liberum arbitrium*. In de Nadere Reformatie zag men ook wel terug op Luthers schrijven tegen Erasmus: *De Servo arbitrio*, uit 1526.

In zijn disputatio *De praxi fidei*, over de praktijk van het geloof¹⁸², schrijft Voetius over een dood of onwerkzaam geloof, dat wel kennis heeft, maar louter verstandelijk is en het leven mist. Door de *vocatio efficax*, de kracht-dadige roeping, wordt de *habitas* ingestort die tot geloofsdaden komt. Een geloofsdaad lokaliseert hij in het verstand, maar ze kan niet bestaan zonder een voorafgaande daad van de wil. Over de totstandkoming van het geloof zegt hij: ‘Hij [hij spreekt over Christus] buigt met een fysieke en kracht-dadige werking, werkzaamheid en voorbeschikking de wil, verlicht het verstand en verzekert dat met een krachtige en zoete overtuiging van deze waarheid: “Christus is uw Zaligmaker, enz.”’¹⁸³ De wil volgt hier dus niet het verstand, volgens Voetius, maar andersom: het verstand moet de wil volgen.¹⁸⁴

2.3.2.5 Voetius’ invloed op Koelman

Het voetiaanse tijdperk heeft met Voetius en zijn collegae Carolus de Maets (1597-1651), Meinardus Schotanus (1593-1644), Gualterus de Bruyn (1618-1653), Johannes Hoornbeeck, Andreas Essenius en Matthias Nethenus¹⁸⁵ een indrukwekkend stempel gezet op de theologische wetenschap in de zeventiende eeuw. Van Voetius te beweren dat hij een traditionalist was die geen invloed heeft gehad op de ontwikkeling van de gereformeerde theologie,¹⁸⁶ is in strijd met de vele geschriften die voetianen na hem hebben gepubliceerd. Voetius heeft onmiskenbaar veel invloed gehad. Veel van zijn leerlingen onder wie Jacobus Koelman, hebben als ‘voetianen’ zijn opvattingen uitgedragen en verdedigd. Cramer maakt in zijn beschrijving van de theologische universiteit in Utrecht aan het slot van de beschrijving van de voetiaanse periode de opmerking: ‘Men moge over de persoon van

182. Van Asselt, Dekker (red.), *De scholastieke Voetius*, 116-157.

183. *Ibid.*, 139, 140.

184. We kunnen hier spreken van voluntarisme, hoewel niet ieder dit zo bij Voetius wil benoemen. C.J.J. Clements ziet een tegenstelling tussen Voetius en Amesius ten aanzien van de plaats van de wil (*ibid.*, 145). Het primaat zou bij Voetius in het verstand zijn en bij Amesius, een ramist, in de wil. Voetius plaatst evenwel alleen de daad van de toestemming van het geloof in het verstand (*ibid.*, 122, 123). Clements wijst naar Bavinck, die een verband ziet tussen Voetius en Calvijn, die geloof als *notitia* en *cognitio* omschreef. Hoewel het geloof toen wel gezien werd als *notitia* (*credere Deum*) en *assensus* (*credere Deo*), was het vooral een *fiducia in voluntate* (*credere in Deum*). En al omschreef Calvijn het geloof weleens als *cognitio*, Bavinck ziet ook dat hij duidelijk verschil maakt tussen een *notitia historiae* en een zaligmakend geloof. De *assensus* van het geloof is meer *cordis quam cerebri, affectu quam intelligentiae*, zo schrijft Bavinck ook, *Gereformeerde Dogmatiek, I*, Kampen, Kok, 1911. Calvijn, *Institutie*, II, III, 7 etc. en IV, 1, etc.

185. Het is niet bekend of Koelman ook van Nethenus nog colleges heeft gekregen, hoewel deze in 1653 zijn inaugurale rede hield en het dus wel voor de hand ligt.

186. O. Ritschl in *Dogmengeschichte des Protestantismus. Die Reformierte Theologie des 16. Und des 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung III*, Göttingen, 1926, 391.

Voetius verschillend oordelen, niet licht zal men kunnen ontkennen dat het optreden van zulk een man in die dagen ene zegen geweest is voor de kerk en theologie, die niet mag worden onderschat.¹⁸⁷

Degenen die niet zo van hem gediend waren, konden toch niet om hem heen en hebben hem als een 'Utrechtse paus' bestempeld.¹⁸⁸ Voetius' invloed nam echter gaandeweg af en de invloed van het cartesianisme kreeg ook in Utrecht de overhand. Het was een teken aan de wand dat Frans Burman (1628-1679), vriend van de cartesiaan Christophorus Wittichius (1625-1687) en schoonzoon van de Leidse hoogleraar en cartesiaan Heidanus, nadat Nethenus was afgezet, zonder raadpleging van Voetius of Essenius als zijn opvolger werd benoemd. In 1664 volgde de benoeming van de cartesiaan Ludovicus Wolzogen tot buitengewoon hoogleraar in de kerkgeschiedenis; door zijn publicatie tegen Lodewijk Meyer zou hij onder meer Jacobus Koelman aanzetten tot bestrijding van het cartesianisme.

Ongetwijfeld heeft Voetius Koelman tijdens zijn studie meer beïnvloed dan welke andere van zijn docenten ook.¹⁸⁹ Zijn invloed betrof niet alleen de plaats van de rede en de verhouding tussen de kennis en de wil, zoals die bij de bestrijding van het cartesianisme aan de orde waren, maar bijzonder vond Voetius' op de praktijk gerichte beoefening van de theologie bij Koelman ook navolging. Later heeft Koelman in allerlei omstandigheden van zijn leven naar Voetius' uitspraken of disputaties verwezen. Hij citeert hem vele honderden keren, bijzonder in zijn *Pointen*, maar ook in nagenoeg al zijn andere werken. Meestal verwoordde hij zijn opvatting pas nadat hij

187. Cramer, *ibid.*, 23. Verbeek kan ook niet om zijn grote invloed heen, maar beoordeelt hem wat minder positief als hij hem omschrijft als 'een Papen- en Remonstrantenvreter zoals zelfs de zeventiende eeuw er weinig gekend heeft', Verbeek, Th., *De wereld van Descartes*, 62, 63. Sepp beschreef in eerder tijd het onderwijs van Voetius en zijn collegae in het veertiende hoofdstuk van zijn studie. Hoewel hij de persoon Voetius niet zo kan waarderen, heeft hij toch grote achting voor diens talenten en werken. Hij heeft, zo schrijft hij, Voetius' geschriften 'met eerbied' opengelegd. Sepp geeft met name weer, wat zijn voorgangers nog niet hadden gedaan. Zijn oordeel aan het slot van dit hoofdstuk is, dat 'hij bleef staan als de eik, waaromheen jong geboomte geplant werd'. Hij zegt van die jonge bomen dat ze moeite hadden om op te schieten, maar hij ziet de grijsaard zelfs nog bewegen in een 'forsche wapenrusting, met den fieren moed van een jeugdig held'.

188. Zo Maresius, die een felle twist met hem had over de deelname van gereformeerde lidmaten aan activiteiten van de Onze-Lieve-Vrouwe-Broederschap voor geestelijken en leken in 's-Hertogenbosch. Ook een anoniem schrijver van een pamflet *Gisb. Voetii misgrepen*, die hem 'Paus Gijsbert' noemt en Essenius beklagt dat hij als een ezel moet dansen naar de pijpen van de heer Voet. Cramer, *ibid.*, 11.

189. De tekening die Sepp van Voetius geeft, is niet in overeenstemming met de sympathie die Voetius bij Koelman gewekt heeft, Sepp, *ibid.*, dl. II, 151. Voor een ander beeld van Voetius zie ook Cramer, *ibid.*, 12.

eerst Voetius had geciteerd in wat hij over deze zaak geschreven had.¹⁹⁰ Hoezeer hij door Voetius is beïnvloed en zich door hem heeft laten leiden, bleek ook toen hij in 1685 zijn compendium over de sabbat uitgaf.¹⁹¹ Koelman preeft Voetius steeds bovenmate en zocht hem bij moeilijkheden zelfs wel op.¹⁹² Zijn schrijven was, aldus Krull, vaak een *jurare in verba magistri*.¹⁹³ Soms ging hij zich te buiten in loftuitingen. Zo schreef hij in 1672, in een tweede voorwoord van een tweede uitgave van *Des Christens Groot Interest*:

Mijn Waarde en hoog-ge-eerde Meester en Vader in Christo/ D. Gisbertus Voetius (dien trouwen Held Gods en Vlijtigen arbeyder in des Heeren Wijngaart/ dien verstandigen Bouw-meester in Godts Huys/ wiens Naam in zegeningh is/ en sal blijven by alle/ die de waare vroomigheydt liefhebben/ en noch na sijn doot van sijne en der precijsheydts vyanden ten hooghsten met verwonderingh sal geroemt worden: dien Jedid-jah/ en seer gewenste Man/ die ons alleen nu overig is/ van die dat eerwaardige en gezegende Nationale Synode van Dordrecht hebben bygewoondt/ die gelijk een Moses, getrouw in Gods geheele Huys voor 't Landt en Kercke noch in de bresse staat /en als een oude Elias en Eliza de Wagen van ons Nederlandtsch Israel en zijn Ruyteren is: De Heere doe noch veele dagen tot zijn hooge Jaaren toe¹⁹⁴ / op dat hy noch voorgaa ons een exempel ... Etc.'

Koelman verontschuldigde zich daarna voor zijn uitweiding.¹⁹⁵

Toen Koelman vanwege zijn houding tegenover formulieren en feestdagen door de overheid uit Sluis verbannen dreigde te worden, zocht hij in Utrecht zijn leermeesters Voetius en Essenius op. Zij raadden hem aan voor de overheid te buigen en zeiden dat hij maar moest toegeven, wat be-

190. Er staan onder andere vele tientallen citaten van Voetius in Koelmans boek *Reformatie noodig ontrent het gebruyk der Formulieren*, Vlissingen 1673, en *Reformatie nodigh ontrent de Feest-dagen*, Rotterdam, 1675, zowel als in *De Pointen van Nodige Reformatie ontrent De Kerk, en Kerkelijke, en Belijders der Gereformeerde Kerke van Nederlandt*.

191. *Het Dispuut, en de Historie, mitsgaders de Praktijke van den Sabbath*, Utrecht, 1685, samen met de *Praktijk des Sabbaths* (Amsterdam, 1685) en de *Methode en Bestieringen* (Amsterdam, 1682). Zie zowel in *Het Dispuut* (708 pagina's), als in de ook apart uitgegeven *Historie* (372 pagina's) de verwijzingen naar Voetius in de registers. Van deze vier werken verscheen in 1995 een tweedelige reprint van 50 genummerde exemplaren bij De Schatkamer in Rumpst.

192. De opmerking van Sepp dat Voetius 'geen beminnelijk mensch is geweest', zal afhankelijk zijn van wat hij citeert van Heidanus: 'ô, qui a pede nomen habet et ubique se ut caput gerit'. Sepp, *ibid.*, 153, 154.

193. Aldus Krull, *ibid.*, 10.

194. Voetius is, als Koelman dit schrijft op 13 mei 1672, 83 jaar.

195. Gedateerd 13 mei, 1672 *5 (3). We vinden dit ook in *Het historisch Verbael nopende der Labadisten Scheuringh*, Amsterdam, Johannes Boekholt, 1683, 50.

ter en stichtelijker was, om in de kerk te kunnen blijven dienen. Hij moest als regel nemen: *Salus Ecclesiae suprema Lex esto*: Laat de redding van de kerk de hoogste wet zijn. Het was evenwel tegen zijn geweten om hierin toe te geven.¹⁹⁶ Toch bleef Koelman Voetius hoogachten.¹⁹⁷ Van de andere zijde vermeldt Koelmans biograaf Krull, overigens zonder verwijzing, dat Voetius Koelman een van zijn beste leerlingen noemde.¹⁹⁸ Koelman heeft van zijn zijde zijn leermeesters altijd hooggehouden.

Koelman schreef voor het eerst tegen het cartesianisme, toen hij het boek van Wolzogen wilde weerleggen. Voordat hij daarvoor zijn pen ter hand nam, vroeg hij Voetius' mening over Wolzogens geschrift en dit publiceerde hij voor in zijn boek,¹⁹⁹ overigens samen met de mening van Essenius en Van Lodensteyn (1620-1677).²⁰⁰

Ten slotte volgen de titels van de aanwezige werken van Voetius in de veilingcatalogus van Koelman, hier weergegeven zoals ze daar zijn opgetekend achter de naam Voetii:²⁰¹ *Desperata Causa Papatus, Disputationes Selectarum, 5. Vol. Compl., Politica Ecclesiastica, 4 vol. Compl., Pars primae Libri duo posterioris, Pars Tertia & Ultima, seperatim, Remonstrantium Hyperaspistes, - Gymnasium Ultrajectum, &c. In octavo: Ta Aschtika sive Exercitia Pietatis,*

196. Parresius, *Historisch Verbael*, 163; later schrijft Koelman (Parresius is zijn pseudoniem) uitvoerig over de wijze waarop hij in Utrecht door de kerkenraad bejegend is toen hij ook daar niet mocht preken; hij besluit dat gedeelte met: 'Zoo most hy ook van zijn Meester tegengeloopt worden, van welke hy de gronden van zijn ghevoelen en practijcke ontrent de formulieren ende feestdagen, ende ontrent het recht der Kerke geleert had', 523.

197. Het is te sterk uitgedrukt als A.C. Duker in zijn werk over *Gisbertus Voetius* (oorspr. uitgave Leiden, Brill, 1897-1915, herdruk Groen en Zoon in Leiden, 1989) opmerkt dat Koelman, 'ouder geworden, met zijne meeningen dikwijls vierkant tegenover die van Utrechts primarius theologiae professor' stond. Duker schrijft evenwel ook dat Koelman, ondanks verschil van opvattingen in kerkelijke zaken, Voetius' persoon onverminderd bleef hoogachten. Dit blijkt onder meer in Koelmans werk over *'t Ampt en Pligt van Ouderlingen en Diakenen* (Reynier van Doesburg, Rotterdam, 1694), waar hij na een meningsverschil met Voetius uit de doeken te hebben gedaan schrijft: 'Dese redenen en gedachten van die voortreffelijke Man Godts (mijn hoog-geachte Meester) kan ik geen plaats geven, etc.', 291; zie bij Duker, *ibid.*, 225-229.

198. Krull, *ibid.*, 10, 11.

199. Het is dus niet correct wat W.P. Emaus schrijft in een artikel: 'De Labadie een tweede Calvin?', in: *Protestants Nederland*, 79^e jg. nr. 10, okt. 2013, namelijk dat Voetius bij het verschijnen van Wolzogens boek 'zweeg in alle talen'.

200. *Examen Libelli Ludovici Wolzogen*, Medioburgi, Henricus Smetium, 1669, 1-8.

201. In de *Catalogus Variorum & Insignium Librorum* staan ze onder de volgende nummers opgenomen: In folio: 29 *Voetii Desperata Causa Papatus*, 78 *Voetii Disputationes Selectarum*, 5. vol. compl., 79 *Politica Ecclesiastica*, 4 vol. compl., 80 *Pars primae Libri duo posterioris*, 81 *Pars Tertia & Ultima, seperatim*, 273 *Voetii Remonstrantium Hyperaspistes, - Gymnasium Ultrajectum, &c.*, 284 *Voetii Politica Ecclesiastica*, Tomus Primus & Tertius. 3 vol., In octavo: 65 *Voetii Ta Aschtika sive Exercitia Pietatis*, 237 *Voetius over den Catechismus der Remonstranten*, 357 *Voetii Proeve van de kraght der Godsaligheyd*, In Duodecimo & minora forma, 207 *Voetii Bibliotheca Studiosi*, 221. *Voetii Disceptatio de Lusu aleae*, 233 *Voetii Bibliotheca Studio*, 386. *Voetii practijcke der ware Godsaligheyd*, etc.

Over den Catechismus der Remonstranten, Proeve van de kragt der Godsaligheyd. In Duodecimo & minora forma, in Bibliotheca Studiosi, Disceptatio de Lusu alcae, Practijke der ware Godtsaligheyt/ etc.

2.3.4 Johannes Hoornbeeck als Koelmans leermeester

In 1644 werd Hoornbeeck²⁰² als 26-jarige docent benoemd in de vacature die ontstaan was door het overlijden van M. Schotanus, professor in de theologie. Hoornbeeck prefereerde Utrecht – waar hij in 1643 bij Voetius promoveerde – boven Harderwijk, waar hij ook beroepen werd. In 1650 was hij een jaar rector. Hij is in 1654 naar Leiden vertrokken. Waarschijnlijk volgde Koelman zijn lessen al vanaf 1650, want het was niet ongebruikelijk om de theologische lessen al te volgen tijdens de filosofische propedeuse. Hoornbeeck sprak bij zijn ambtsaanvaarding een oratie uit, *De studio theologiae* (1644), en hij verwoordde toen al een compleet programma van de leerstof die een student in de theologie volgens hem tot zich moest nemen. Nadat de kennis van de oorspronkelijke talen geëxamineerd was, onmisbaar om de Heilige Schrift te bestuderen, moesten nog vier onderwerpen



Johannes Hoornbeeck.

202. Zie over hem: J.W. Hofmeyr, *Johannes Hoornbeeck as polemikus*, Kampen, Kok, 1975; T. Brienens, *Johannes Hoornbeeck*, Kampen, De Groot Goudriaan, 2008; G.P. van Itterzon, 'Hoornbeeck', in: *BLGNP*, II, 259-261; W.J. op 't Hof, 'Johannes Hoornbeeck', in: *ENR*, 372-377.

de aandacht van de aankomende theoloog krijgen: de dogmatische *institutiones* (1653), de controversen, het *practicum vitae et regiminis* (ethiek en kerkrecht) en de kerkgeschiedenis.²⁰³ Hij schreef over deze vakken in de loop der jaren verschillende handboeken.

Zijn eerste publicaties gaan over de verschillen tussen het Joodse geloof en het christendom. De Evangelieverkondiging onder het Joodse volk ging hem ter harte, maar hij wilde daarbij de leergeschillen met het christelijke geloof helder besproken hebben.²⁰⁴

Vervolgens heeft hij, naast zijn felle aanvallen op de remonstranten, veel tijd besteed aan de bestrijding van sektarische opvattingen, zoals van Böhme. Hij verfoeide diens mysticisme. Ook tegen het socinianisme heeft hij gepubliceerd en verder bestreed hij heidenen, joden en islamieten. Binnen het christendom richtte hij zich ook tegen papisten, anabaptisten, enthousiasten en libertijnen. Sepp tekent hem als polemicus en zegt van hem: 'belijden heette in zijn woordenboek strijd voeren.'²⁰⁵ Van Itterzon vindt hem echter 'meer historisch dan polemisch, ernstig, maar gematigd'. Hij zocht de vroomheid te bevorderen en wilde graag ketters tot bekering brengen.²⁰⁶ Hoornbeek gaf de *Disputaty van geestelicke verlatingen* (1659) van Voetius opnieuw uit; het boek was al vermeerderd met een hoofdstuk van Amesius, uit de *Gevalen der Conscienty* en Hoornbeek vulde het in de derde druk aan met een eigen schrijven over dit onderwerp.²⁰⁷ Zijn colleges waren pastoraal getoonzet en ook in zijn werken was hij gericht op de praktijk van het geestelijk leven. Zijn *Tractatus de ratione concionandi* (1645), de eerste Nederlandse homiletiek, geeft daar ook blijk van.

Hoornbeeks laatste Utrechtse werk was dogmatisch van aard. In zijn Leidse tijd bleek hoezeer hij beseftte dat de kerk een zendingsopdracht heeft. Verder heeft hij samen met zijn Utrechtse opvolger Essenius gestreden voor de viering van de rustdag. Daarnaast vroeg de bestrijding van het opkomende cartesianisme zijn aandacht. Een student (Th. Callerus) wilde bij zijn promotie Coccejus' stellingen verdedigen die Hoornbeek cartesiaans achtte en hij wist het via een aanklacht bij de Staten van Holland

203. Zie ook Sepp, *ibid.*, 167.

204. Hij publiceerde in 1655 *De convincendis et covertendis judaeis et gentilibus libri VIII* en na zijn dood verscheen nog in 1669 *De conversione indorum et gentilium*, Amsterdam, 1669. Zie over zijn liefde tot de bekering der joden de biografie van Brienen, 20, 21.

205. Sepp, *ibid.*, 166.

206. Van Itterzon, *ibid.*, 260.

207. Deze uitgave verscheen in 1646 te Utrecht bij Lambert Roeck en in de uitgave van De Groot-Goudriaan in 1974 staat het gedeelte van Voetius op de pagina's 11-62 en dat van Hoornbeek op de pagina's 65-294.

zover te brengen dat deze andere stellingen moest kiezen.²⁰⁸ Toch dreef Hoornbeeck zijn opvattingen niet zo op de spits dat hij verdeeldheid wilde zaaien. Hij streefde naar eenheid, zo blijkt uit zijn *Irenicum sive de studio pacis et concordiae* (1663) en stond bij velen bekend als ‘een man des vredes’. Hoornbeeck heeft een diepgaande invloed op Koelman gehad. Hoornbeecks praktikale en pastorale instelling was Koelman naar de zin. Hij geeft later blijk van eenzelfde instelling. Ook zijn verlangen naar de bekering van het joodse volk vinden we bij Koelman terug.²⁰⁹ Het is met name heel bijzonder hoe Koelman in zijn strijd tegen het cartesianisme de opvattingen van zijn leermeester heeft overgenomen en uitgewerkt. Dit blijkt vooral in zijn werk over *Het vergift van de Cartesiaansche Philosophie*, waaraan hierna uitvoerig aandacht zal worden besteed.²¹⁰ Het is niet duidelijk of hij ook van Hoornbeecks kant een aansporing kreeg om het cartesianisme te bestrijden.

In 1656 gaf Koelman blijk van zijn waardering voor Hoornbeeck door van hem een dispuut dat handelt over de rustdag uit het Latijn te vertalen en vervolgens uit te geven.²¹¹ Hoornbeeck was samen met zijn Utrechtse collega Essenius in strijd gewikkeld met Coccejus en Heidanus. Uit Koelmans publicaties over de viering van de sabbat blijkt dat dit onderwerp ook Koelman zeer ter harte ging; hij heeft zich in dit opzicht zeer door zijn leermeester Hoornbeeck laten beïnvloeden.²¹² Ook in andere werken van Koelman vinden we herhaaldelijk citaten van Hoornbeeck. In zijn *Pointen van Nodige Reformatie* en ook in zijn werkje *Reformatie noodig ontrent het gebruik der Formulieren* citeert hij Hoornbeecks opvattingen veelvuldig, waar het gaat over het bindend gezag van formulieren, tegen het vaak opzeggen

208. Brienens, *ibid.*, 101.

209. Koelman, *De Sleutel tot Opening van de Openbaaring Jobannis, in de donkerste kapittelen. En tot wederlegging van 't Boek van Petrus Jurieu, van de Vervulling der Prophetien*, Amsterdam, Joannes Boekholt, 1689, 153, 211, 212, 283; zie hierover ook: Meeuse, *De toekomstverwachting van de Nadere Reformatie*, 82.

210. Koelman, *Het Vergift*, zie Register daarin, onder de naam Hoornbeeck.

211. De volledige titel luidt: *Een Theologische Disputatie Van den Rustdach. Beschreven door den Hooghgeleerden, seer vermaarden, en Godtsalighen Heer, Johannes Hoornbeeck, Hooghleermeester van de Godtgeleertheydt tot Leyden: Uyt het Latijn vertaalt Door M. J. K. t'Utrecht, By Koenraad van Kroonenburgh, Boekverkooper in de Lynnmarkt in 't Jaar 1656*. Van Hoornbeeck verscheen ook over dit onderwerp: *Heyliging van Godts Naam, ende Dag, ofte, Straffen tegen vloecken en sweeren. Ende van de Onderhoudinge van des Heeren dag. Alwaar met een geantwoord word op het boek van Primerose van den Sabbat, ende andere/ over die materie*, 2e dr. Leyden, Joh. Wagens, 1659. De disputaties van Hoornbeeck staan overzichtelijk in de Post-Reformation digital library. Koelman wordt daarbij nergens als respondent genoemd.

212. Zie zowel in *Het Dispuut* (708 pagina's), als in de ook apart uitgegeven *Historie* (372 pagina's) de verwijzingen naar Hoornbeeck in de registers.

van het Onze Vader, tegen het vieren van kerkelijke feestdagen, tegen de sabbatbestrijders, tegen het nemen van doopgetuigen, tegen lichtvaardig dopen, voor het oefenen van censuur, voor de noodzaak van dagelijkse reformatie, voor het censureren van doopleden, tegen nalatigheid in het censureren, van de plicht der gemeente om ergernissen te bestrijden, voor het publiek bestraffen van ambtsdragers. Hij prijst hem verder om zijn reformatiestreven.²¹³

Verder citeert Koelman Hoornbeek vele malen in *Het vervolg van het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie*; ook nam hij diens mening daarin op over ‘den halven-Vrygeest Dirk Volkertsen Cornhert’.²¹⁴

In de veilingcatalogus van Koelmans werken staan de volgende Latijnse werken van Hoornbeek vermeld:²¹⁵ *De conversione Indorum*²¹⁶ & *Gentilium, Contra Judaeos, Theologia Practica*, 2 vol. Compl., *Examen Bullae Papalis, Institutiones Theologicae. Summa Controversiarum, De Independentismo Epistola, Compendium Socianismis confutati, Disputationes Theologici*.

Van Hoornbeeks Nederlandse werken bezat Koelman: *De Heyliging van Gods naam, Euthanasia of wel sterven, Heyliging van Gods naam en dag* en zijn *Belijdenis Predicatie*. Ook hieruit kunnen we concluderen dat Hoornbeeks onderwijs Koelman ter harte ging.

2.3.5 Andreas Essenius als zijn leermeester

Andreas Essenius²¹⁷ studeerde onder Voetius in Utrecht. Hij promoveerde in 1640 tot doctor in de wijsbegeerte en in 1645 tot doctor in de godgeleerdheid. In 1651 werd hij predikant in Utrecht en op 8 februari 1653 aan-

213. Eubulus, Christophilus (pseud. voor Koelman), *De Pointen van Nodige Reformatie*, Bladwyser, Bbb2 versa. Tientallen keren citeert hij Hoornbeek al eerder in zijn boek *Reformatie noodig ontrent het gebruik der Formulieren* en zijn boek *Reformatie nodigh ontrent de Feest-dagen*.

214. Geplaatst achter het Register, ongepagineerd.

215. In de *Catalogus Variorum & Insignium Librorum* staan ze onder de volgende nummers opgenomen: In quarto: 52 *Hoornbeek de conversione Indorum & Gentilium*, 69 *Hoornbeek contra Judaeos*, 241 *Hoornbeekii Disputationes Theologici*, 277 *Hoornbeekii Theologia Practica*, 2 vol. compl., 281 *Hoornbeekii Examen Bullae Papalis*. In octavo: 12 *Hoornbeekii compendium Socianismis confutati*, 110 *Hoornbeekii Institutiones Theologicae*, 175 *Hoornbeekii summa Controversiarum*, 177 *Hoornbeek de Independentismo Epistola*, 267 *Hoornbeek Heyliging van Gods naam*, 275 *Hoornbeeks Heyliging van Gods naam en dag*, 439 *Hoornbeeks Belijdenis Predicatie*.

216. *De conversione indorum & gentilium* (Amsterdam, 1669; Nederlandse bewerking in: Wilhelmus Hogerwaard, ‘Afscheids-reden tot de gemeente op Batavia; daar nog b komt Prof. Hoornbeeks Sorg en raad aangaande de evangelie-prediking in Oost- en West-Indien’, vertaald en opgehelderd door Hendrik Velse, ’s-Gravenhage, 1732), recente vertaling in het Engels door Ineke Loots en Joke Spaans: *Johannes Hoornbeek (1617-1666) on the Conversion of Indians and Heathens. An Annotated Translation of De conversione Indorum et gentilium (1669)*, Leiden, Brill, 2019.

217. Zie over hem F.G.M. Broeyer, in: *ENR*, deel 1, ‘Andreas Essenius’, 236-242, en Broeyer, in: *BLGNP*, deel 6, ‘Andreas Essenius’, 75-79.

vaardde hij daar een benoeming als hoogleraar in de godgeleerdheid. Zijn oratie was getiteld *De tractatione verbi Divini*. Hij stond bekend als trouw aanhanger van de opvattingen van zijn leermeester Voetius en afwijkende denkbepelden bestreed hij dan ook met uitgesproken overtuiging. Essenius bekleedde het rectoraat twee jaar achtereen, van 1656 tot 1658 en later nog eens van 1674 tot 1675. Hij hield in 1676 de lijkrede op Gisbertus Voetius, gepubliceerd onder de titel *Oratio funebris in obitum Gisberti Voetii*.²¹⁸

Essenius heeft tijdens zijn professoraat veel aandacht gegeven aan de dogmatiek in het algemeen en aan de viering van de sabbat in het bijzonder. Hierover hadden in Leiden J. Coccejus en A. Heydanus geleerd dat het vierde gebod van de decaloog geen voorschrift was voor de viering van de zondag. Essenius en Hoornbeek, die nu ook in Leiden doceerde, wierpen zich in de strijd om in navolging van Voetius vast te houden aan een strikte zondagsheiliging.²¹⁹

Toen in Utrecht het tij keerde en Voetius en zijn partij in diskrediet kwamen door de strijd om de kerkelijke goederen, benoemde de vroedschap Franciscus Burmannus, een schoonzoon van Heydanus, een overtuigd coccejaan tot gewoon hoogleraar in de theologie. De overheid verbood evenwel verdere strijd en Essenius richtte zich toen op de bestrijding van afwijkende opvattingen van de gereformeerde geloofsleer, waarbij hij irenischer werd, met name ten aanzien van de luthersenen.²²⁰

Essenius koesterde evenals Hoornbeek verwachting voor de bekering van het Joodse volk. In 1667 schreef hij een *Heilzaam bericht en troost aen de Joden of Israëlitien* (Utrecht, 1667), waarin hij zijn liefde voor hen gestalte gaf. Koelman gaf blijk van eenzelfde liefde.²²¹

Tot slot moet vermeld worden dat hij ook in de labadistische crisis een duidelijk standpunt innam en zich keerde tegen het separatisme van het labadisme. Koelman heeft deze bestrijding later nog veel nadrukkelijker uitgewerkt.²²²

Samuel Rutherford heeft een bijzonder getuigenis gegeven van de bekwamenheden van Essenius, die bij hem kennelijk hoog stond aangeschre-

218. *Oratio funebris in obitum Gisberti Voetii*, Ultrajecti, Meinardi à Dreunen, 1677.

219. Zie over deze strijd ook C. Steenblok, *Voetius en de sabbat*, diss., 2^e dr. Gouda, 1975, en de eerder vermelde werken van Koelman, *Het Dispuyt en de Historie*, etc.

220. Broeyer geeft een uitvoerig verslag van de diverse conflicten waarin Essenius gewikkeld was, maar verhaalt ook de consensus met de luthersenen, *BLPGN*, 77.

221. Koelman, *De Sleutel tot Opening van de Openbaaring Jobannis*, 44, 46; Meeuse, *ibid.*, 82.

222. In zijn twee werken: *Historisch Verhael nopende der Labadisten Scheuringh*, Amsterdam, Johannes Boeckholt, 1683 en *Der Labadisten dwalingen Grondig ontdekt en wederlegt*, Amsterdam, Johannes Boeckholt, 1684. Hij vermeldt hierin evenwel niets over Essenius' bestrijding van het labadisme.

ven. Rutherford werd vanwege zijn publicaties gepolst om in Utrecht een professoraat op zich te nemen. Hij verbaasde zich erover dat men zijn oog liet gaan naar buitenlanders, terwijl mannen als Essenius zo nabij waren.²²³ Broeyer tekent het totale werk van Essenius als een streven naar vroomheid.²²⁴ Bij al zijn dogmatische en apologetische werk ging Essenius toch de nadere reformatie van de kerk in zijn dagen het meest ter harte.

Hoezeer Koelman de opvattingen van zijn leermeester Essenius gehuldigd heeft, blijkt op verschillende terreinen en in verschillende van Koelmans werken. Hij citeert hem onder andere bij zijn streven naar sabbatsheiliging, zoals dat bleek uit zijn uitgave van zijn *Disput*, hierboven vermeld.²²⁵ Ook in zijn *Pointen* citeert Koelman Essenius herhaaldelijk. Diens opvattingen over het vieren van het Heilig Avondmaal op feestdagen en zijn getuigenis ‘tegen de Sabbath-schending en Feestdag-houding’ komen in dit werk nadrukkelijk aan de orde.²²⁶

Toen Koelman voor het eerst ten strijde trok tegen het cartesianisme en het boek van Ludovicus Wolzogen wilde weerleggen, vroeg hij onder andere het oordeel van Essenius, dat hij vervolgens in zijn boek afdruckte.²²⁷ Hij verhaalt in *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt* dat Essenius in zijn studententijd drie studenten tegen het cartesianisme van Wittichius liet disputeren, namelijk Arn. Niepoort, Beusecom en (de later Utrechtse hoogleraar) Maastricht.²²⁸ Essenius zelf schreef ‘onder een bedekte naam’ een ‘Proef stuk’ van de cartesiaanse filosofie in tweeënvijftig stellingen, waarin hij ‘Cartes naaktelijk voorhield welke de verkeertheden van die Philosophie bevatteden’.²²⁹ Ook maakt Koelman melding van de door Essenius van 1666 tot 1668 geschreven disputaties over de ‘Conscientie’ in zijn serie *Disputationes Practicae de conscientia* (Utrecht, 1667), 1666-1668²³⁰, tegen wat Lodewijk Meyer geschreven had over de filosofie als onfeilbare uitlegger van de Schrift.²³¹ Hoe Essenius oordeelde over het

223. Sepp, *Godgeleerd onderwijs*, II, 175.

224. Broeyer, in: *BLGNP*, deel 6, ‘Essenius’, 77.

225. Zie zowel in *Het Disput* (708 pagina’s) als in de ook apart uitgegeven *Historie* (372 pagina’s) de verwijzingen naar Essenius in de registers.

226. Eubulus, *Pointen*, Bladtwyser Bbb.

227. Koelman, *Examen*, 1-8.

228. Zie hierover Rienk Vermij, *The Calvinist Copernicans: The Reception of the New Astronomy in the Dutch Republic, 1575–1750*. Geschiedenis van de wetenschap en de wetenschap in Nederland, 1. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2002, 261–266.

229. *Specimen Philosophiae Cartesianae*, Authore Liberio Modestino, Philosopho, Ultraj. Ao, 1656. Koelman, *Het Vergift*, 546, 547.

230. Goudriaan, *Reformed Orthodoxy*, 50 en 81.

231. Koelman, *Het Vergift*, 547.

gebruik van de aristotelische filosofie geeft hij weer in dit laatste geschrift, pars 9, thesis 58: ‘Zij die christenen zijn, volgen de aristotelische filosofie voor zover ze op een rechte manier in overeenstemming met de rede wordt gebruikt, niet tegen de Heilige Schrift ingaat, maar ermee samen stemt en er zich aan onderwerpt... meer dan de cartesiaanse filosofie’.²³²

Van de werken van essenius vinden we in de veilingcatalogus in quarto de titels: *Systema Theologiae, Vindiciae quarti praecepti in Decalogo, Triumphis Crucis*. In octavo de titels: *Compendium Theologiae, Tegens de Socinianen, De Leere onser verlossing door de voldoeninge Jesu Christi, Recht-Catholijke Mond-Stopper*.²³³

2.4 Koelmans terugblik op zijn studie

Koelman heeft zijn theologische studie een jaar na zijn promotie in de filosofie afgerond.²³⁴ Toen hij in 1656 zijn kandidaatsexamen had gedaan schreef hij voor in zijn vertaling van *De Strijdt tusschen Vleesch en Geest* van Mr. Chr. Love, gepubliceerd in datzelfde jaar, een ‘Kristelijke aanspraake aan de Nazireërs des Heeren’. Hij heeft het werk dus vertaald toen hij nog studeerde, en hij richtte zich tot degenen die met hem zich voorbereidden op het predikambt. We vinden hier geen klachten over zijn docenten of over de wijze van wetenschapsbeoefening.²³⁵ Wel schrijft hij in zijn ‘Toe-eigeningh’ aan Daniel Beukelaar: ‘Ik hebbe mede my zelven vry wat te verre ingelaaten in die ydele en dwaaze vragen, maar gelijk ik daarna bemerkte hebbe, en nu gedwongen werde tot mijner schande te bekennen tot nadeel en af-neming van de Godtzaligheidt, en tot toe-neming en aanwas in godtloosheidt.’ Ook spreekt hij de wens uit dat anderen door zijn voorbeeld zouden leren voorzichtiger te zijn. Hij dankt er God voor dat Hij zijn ogen verlicht en zijn be-

232. ‘Qui Christiani sunt, atque interim sequuntur Philosophiam aristotelicam, quatenus ea secundum rationem recte procedure, et ss. Literis non adversari, sed consonare, et inservire deprehenditur, potius quam Cartesianam...’, geciteerd door Goudriaan, in: *CRO*, 37.

233. In de *Catalogus Variorum* van Koelman staan deze werken onder de volgende nummers: In quarto: 62 *Essenii Systema Theologiae*. 3 Tom. 1 vol., 169 *Essenii Systema Theologiae*, 3. Tomi. 2. Vol., 232 *Essenii Systema Theologiae*, 3 vol., 238 *Essenii Vindiciae quarti praecepti in Decalogo*, 261 *Essenii Triumphis Crucis*. In octavo: 167 *Essenii Compendium Theologiae*, 227 *Essenius tegens de Socinianen*, 368 *Essenius van de Leere onser verlossing door de voldoeninge Jesu Christi*, 405 *Esseni Recht-Catholijke Mond-Stopper*. Bis.

234. Krull, *ibid.*, 11; Hugo Binning, *Ettelijke Gronden van den Christelijke Religie*, *2 verso.

235. Of Koelman colleges heeft gevolgd bij Johannes Leusden (vanaf 1650 docent oosterse talen), Carolus de Maets (gaf tot 1651 theologie), Matthias Nethenus (begon zijn colleges in 1654), de cartesiaan Johannes de Bruyn (fysica en mathematica), of misschien zelfs Aemilius (wijsbegeerte) is niet bekend.

geerte van ‘die dwaaze wijsheid’ afgetrokken heeft en voor zijn kinderen een betere wijsheid heeft bereid die hen krachtig brengt uit de duisternis tot het licht en hen doet aanwassen in Godvrezendheid en heiligheid.²³⁶ Omdat hij daarna meteen schrijft over de praktijk en kracht der Godzaligheid waar volgens hem de Engelse auteurs zo goed over handelen, lijkt hij hier al te wijzen op een verschil tussen de meer beschouwelijke en apologetische geschriften van de Nederlandse schrijvers, tegenover de praktikale geschriften van de Engelse auteurs, waarbij zijn sympathie duidelijk meer bij de laatsten ligt. Toen Koelman in 1657 als predikant in Denemarken verbleef bij een gezantschap van de Staten-Generaal, diende hij achtereenvolgens bij de ambassadeurs Van Beuningen, Van Amerongen en Van Viersen. Daarna verhuisde hij naar de ambassade in Brussel en diende daar bij de resident Sasburgh.²³⁷ In 1660 trouwde Koelman met Anna Hus en in 1662 werd hij bevestigd als predikant in de gereformeerde gemeente van Sluis.²³⁸ Hij heeft in de paar jaren na zijn studie en voor zijn aanstelling in Sluis bij elkaar tweeëntwintig werkjes uitgegeven, bijna allemaal vertaalde praktische geschriftjes van puriteinen.²³⁹ Opmerkelijk dat hij, behalve in de eerste

236. Opmerkelijk is dat de woorden die hier geciteerd worden uit de *Toe-eygening*, zo staan in de uitgave van Henricus Versteegh van 1656, terwijl in de Middelburgse uitgave van 1657, bij Gerrit Wemmers, dit gedeelte is weggelaten. Daar staat slechts dat de mensen grote lust hebben om elkaar veel twistvragen voor te stellen, ‘en daar van met groot hevigheid en geroep te handelen’, waardoor men slechts in goddeloosheid toeneemt; 3.

237. Zie Parresius, *Historisch Verbael*, 296.

238. Koelman schrijft zelf hierover in zijn brief aan de Staten-Generaal, voor zijn verbanning in 1675, Parresius, *ibid.*, 296-305. Zie voor meer gegevens over die periode Van Lieburg, *ibid.*, 60, 61.

239. De toen door Koelman vertaalde werken waren in 1656: *Een korte verklaring van de algemeenschap der Kerke Christi* van James Usher, Utrecht, Henricus Versteegh; ook in 1656 van Johannes Hoornbeek *Een Theologische Disputatie Van den Rustdach*, Utrecht, Koenraad van Kroonenburgh, en *Het gevoelen van Guilelmus Amezius Over den Rustdach*, bij dezelfde uitgever. In 1657 bij Henricus Versteegh in Utrecht van Nikolaus Bifield: *Marktekenen van een Godlooze en Geveynsde*, en korte tijd later van dezelfde auteur: *Marktekenen van een Godzalige en van een Godlooze*. Bij dezelfde uitgever van Mr. Christophorus Love, *Den strijdt tusschen vleesch en Geest*, en: *Den schuldigen Plicht ende de Behoudenis van een Kristen in booze tijden*. Daarna verschenen in datzelfde jaar van dezelfde schrijver nog: *Het mergh van de werkige Godgeleertbeyt* en: *De triumphe der Heyligen* (lijkpredikatie Thomas Manton). Bij Baltus de Wildt in Amsterdam verscheen in 1658 van Chr. Love: *Van de Alteghenwoordighbeyt ende Alwetenbeyt Godts* en in 1659: *’s Hemels Heerlijkhbeyt, ende Hels Schriklijkhbeyt*. Ook in 1659 verscheen bij deze uitgever: *Stichtige Meditatien*. Bij Henricus Versteegh in Utrecht verschenen in 1661 van Chr. Love: *Des Zondaers Testament aen sijn Nakomelingen*, *De Geduldige Wachter* en: *Eens Christens voorneme bewaerplaets*. In 1658 zijn in Amsterdam door Jan Hendricksz verschenen van Thomas Goodwin: *De Toetssteen van een Christens Wasdom*; in 1659 bij dezelfde uitgever van dezelfde auteur *Het Hert Christi in den Hemel, Moedtegevingen Om te Gelooven*, en: *De verzwaaring der zonde*. In 1660 verscheen bij hem van Goodwin: *Christus, het exempel des Geloofs*. Bij Koenr. v. Kroonenburgh in Utrecht verscheen nog in 1659: *De ijdelheid der Gedachten*. Tot slot zij hier vermeld van de vertalingen van Koelman in deze tijd: het boekje *Van Geesthyke Verlatingen*, van Joseph Symonds, verschenen bij Henricus Versteegh in Utrecht, maar dit werkje was sterk ingekort. In 1687 verscheen een completere uitgave.

uitgave, het werk van Chr. Love, *De Strijdt tusschen Vleesch en Geest*, verder nergens schrijft over zijn studie die net achter hem ligt en nog minder over de filosofische problemen van die tijd.

In 1663 gaf Koelman een verzameling van zijn vertalingen van Thomas Goodwins *Theologische werken* uit.²⁴⁰ In de Toe-eigeningsbrief aan Gijsbrecht van der Hoolck, oud-burgemeester van Utrecht, vinden we een verwijzing naar de aan geestelijk leven arme geschriften die volgens Koelman ontstaan zijn door de ‘schadelijke quellingen’ van de ‘veelvuldige, en vinnige, ende listige bevechters der Waarheid’ samen met ‘de veele Belijders die zich zoo in ’t disputeeren voor de waarheid toegeven en bezig houden’ dat ze zich ‘ontrent de Praktijke van die waarheid weynigh bekommeren’. Hij is van oordeel dat ze op deze manier veel van de waarheid verliezen, terwijl deze waarheid juist tot Godzaligheid moet leiden en drijven. Er is te veel tijd besteed en er zijn te veel preken gehouden en boeken geschreven tegen deze ‘dwaal-geesten’ en ‘kettters’ (die hij verder niet benoemt) en dat ging ten koste van praktikale geschriften. Daarom vertaalt hij die nu maar uit de ‘veel gelukkiger Kerk van Engelandt ende Schotlandt’.²⁴¹

In 1673 kwam een eerste deel van de vertaling van de brieven van Samuel Rhetorfort (Rutherford) van de pers, bij Abraham van Laren in Vlissingen.²⁴² In zijn ‘Aanspraack aen de vroomen en recht geheylighde zielen van Sluys in Vlaanderen’ schrijft hij op een gegeven moment over de wijze waarop Rutherford over de hemelse heerlijkheid spreekt: ‘niet dat hy dit leerde onder de dorre Scholastique, noch aan de voeten van Aristoteles (hoewel er weynige waren in de Eeuw, die zoo goede kennis van beyde hadden. Neen, neen, vleesch en bloedt konde hem dat niet openbaren/ hy studeerde boven de Wolcken/ en daar was het dat hy deze Metafysisca leerde).’²⁴³

In 1678, in zijn uitgave van zijn vertaling van de *Ettelyke Gronden van de Christelycke Religie* van Mr. Hugo Binning, kijkt Koelman terug op zijn studietijd, dan tweeëntwintig jaar geleden. Hij schrijft daar in de ‘Toe-eygening aen de Studenten der H. Godtgeleertheyt’, dat hij hen al bij zijn eerste vertaling

240. Thomas Goodwin, *Opera Ofte alle de Theologische Werken meest betreffende de praktijke der Godtzaligheid/ en wandel van den Christen/ in de plichten nevens Godt en zijne Even-naasten*, uyt het Engels getrouwelijck vertaelt en van nieu overzien door Mr. Jacobus Koelman, Amsterdam, Jan Hendriksz. Boom, 1664.

241. *Ibid.*, (*)2 etc. Zie ook de korte ‘Voor-reden aan den Lezer in dit boek’ voor Koelmans voorkeur voor de Engelse theologie.

242. Een tweede deel verscheen in 1679 bij Gerardus Borstius in Amsterdam en een derde deel in 1687 bij Johannes Boekholt, ook in Amsterdam.

243. *Ibid.*, xx verso.

van een werk van Love²⁴⁴ wilde waarschuwen tegen de ‘klippen en sanden’ die ze op de academie ontmoeten. Hij heeft zich eraan gestoten; mogelijk dacht hij aan scholastieke disputen, waarin nutteloze vragen behandeld werden of te vergaande scholastische onderverdelingen hem meer ergernis dan stichting gegeven hadden. Het is niet zo dat hij zijn eigen filosofische studie afkeurde, want op de titelpagina van verschillende uitgaven schrijft hij achter zijn naam de letters P.D. die staan voor ‘philosophiae doctor’. In krasse bewoordingen schrijft hij verderop in deze brief aan theologische studenten dat professoren meest geen acht gaven op hun Godzaligheid, maar alleen wat kennis van de filosofie, talen en theologie wilden bijbrengen. De professoren zijn ‘atheïstisch en verwoest van gemoed’. De studenten worden met ‘dreck en draf’ gespijzigd in plaats van met woorden des levens. Hij ziet ‘grouwelen’ op de scholen en academiën: ‘De fonteynen zijn verdorven en vergiftigt. De queeck-hoven zijn verwildert.’ De studenten worden vleselijk en onheilig naar de hogescholen gezonden en daar ‘noch meer door malkander verpestet en verkanckert’. Hoewel hij toegeeft dat er nog wel uitzonderingen zijn, zowel onder professoren als onder studenten, maant hij hen toch allen tot bekering en verootmoediging.²⁴⁵ Het is niet duidelijk of Koelman hier ook dacht aan bepaalde onderdelen van de filosofische studies. In ieder geval maakt hij geen melding van het cartesianisme.

In 1678 komt de opleiding van de studenten weer aan de orde in een ‘Aenspraek aen de Studenten der H. Theologie’, met voorin een vertaald werk van Franciscus Rous: *Het binnenste van Godts Koninkrijk, of de Hemelse Academie* (Amsterdam, 1678). In dit werk is wel nadrukkelijk sprake van het gevaar dat Koelman ziet in de leer van Descartes. Hierover meer in het vierde hoofdstuk.

2.5 Conclusies

1. Koelman is in zijn studietijd gebakerd in de traditionele scholastiek, zowel in de filosofie als in de theologie. Paulus Voet en Daniel Berckringer hebben hem filosofisch geschoold, terwijl Gisbertus Voetius, Johannes Hoornbeeck en Andreas Essenius hem op theologisch terrein gewapend hebben voor de strijd die ze zelf al streden tegen de groeiende invloed van Descartes en het cartesiaans-coccejaanse denken.

244. Zie hierboven 1.1.2.

245. *Ibid.*, *6-*7.

2. Koelmans *filosofische interesse* bleek niet alleen uit zijn promotie in de wijsbegeerte, maar ook uit zijn wens om colleges te mogen geven in de metafysica en de pneumatica en dus in de wijsgerige leer over geestelijke wezens en met name over de menselijke ziel.
3. Bij het gebruik van de scholastiek was er bij Koelman geen sprake van een harnas, maar meer van een eclecticisch gebruik van de beschikbare scholastieke instrumenten, waarbij de openheid naar het ramisme dat via het puritanisme tot hem kwam, maar bijzonder ook binding aan de Schriften hem vormden in de wijze waarop hij het cartesianisme zou gaan bestrijden.
4. De filosofie was voor de gereformeerde theologen niet meer – maar ook niet minder! – dan een dienstmaagd van de filosofie, ‘ancilla theologiae’. De rede was in de gereformeerde scholastiek onderworpen aan de Schriften en de verlichting door de Heilige Geest en de vernieuwing van de wil werden als onmisbaar geacht voor de waarheidsvinding in de wetenschap.
5. De bestrijding van het cartesianisme vanuit de gereformeerde scholastiek kwam vanuit eenzelfde beginsel als de bestrijding van aristotelische en thomistische aspecten: men zocht onbijbelse aspecten te verwijderen of te reformeren.

3 De receptie van het cartesianisme in de Nederlanden

René Descartes heeft door zijn nieuwe methode voor de filosofie de wetenschappelijke wereld op haar grondvesten doen schudden. Zijn denkwijze, die onder de naam cartesianisme opgang maakte, stuitte echter op heftige tegenstand. Om de bestrijding van het cartesianisme door Koelman in een juist verband te zien van de vroege Nederlandse kritiek volgt hier eerst een kort overzicht van deze nieuwe filosofische visie, zowel ten aanzien van de methode van wetenschapsbeoefening als wat betreft de metafysische aspecten. Alleen zo kan Koelman begrepen worden in de context van zijn tijd en kan gezien worden welke anti-cartesiaanse stellingen hij overneemt en welke elementen hij toevoegt. De heftige strijd over het cartesianisme aan de Utrechtse en de Leidse universiteiten blijft hier grotendeels rusten.¹ Wel worden argumenten tegen het cartesianisme op een rij gezet, waarbij aandacht is voor overeenkomsten en verschillen in diverse confessionele stromingen. De reacties uit de kringen van de Nadere Reformatie worden afzonderlijk weergegeven omdat het onderzoek verder handelt over Koelmans opstelling binnen deze beweging.

3.1 De opkomst van het cartesianisme

3.1.1 Descartes als filosoof

René Descartes of Renatus Cartesius² kwam in 1629 naar de Nederlan-

1. In de hierboven vermelde studie van McGahagan, *Cartesianism in the Netherlands, 1639-1676*, worden veel aspecten van die strijd breed besproken. Binnen het kader van deze studie voert het te ver de strijd aan de universiteiten van Leiden en Utrecht weer te geven en graag verwijs ik naar deze studie. Th. Verbeek beschrijft de Utrechtse twisten ook uitvoerig in *Descartes and the Dutch*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1992, 10, 11; zie verder: *Descartes and the Dutch*, 13-33 als in *De wereld van Descartes, Essays over Descartes en zijn tijdgenoten*, University Press, Amsterdam, 1996, 61-83. De Leidse twisten beschrijft hij ook uitvoerig in *Descartes and the Dutch*, 34-51.
2. Er zijn tientallen biografieën over Descartes verschenen die soms een heel verschillend beeld van zijn leven geven. Bekend zijn de oudere, van Ferd. Sassen, *Descartes*, serie: Helden van de geest, Den Haag, Kruseman, 1963, en C. Serrurier, *Descartes, Leer en leven*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1930. Het beeld dat van hem geschetst wordt, varieert meestal tussen dat van een trouw zoon der Roomse Kerk (zoals door A. Baillet, *Vie de Monsieur Des Cartes*, Paris, 1691, anoniem uitgegeven) en een edelmoedig vrijdenker, die ieder uitnodigt het beste te maken van zijn vrijheid; Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes, biografie*, Kampen, Klement, 2003. Laatstgenoemde besteedt het eerste

den. Zijn drie voornaamste boeken zijn *Discours de la méthode* (1637), *Meditationes de prima philosophia* (1641) en *Principia Philosophiae* (1644). Hij zocht een heel nieuwe wetenschap te ontwerpen, die niets anders was dan een wiskundige methode, die op alle wetenschappen zou kunnen worden toegepast.³ Hij heeft dit in zijn *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637) gepubliceerd, eigenlijk als een soort inleiding op drie andere publicaties die hij in voorbereiding had. Hij nam afstand van alles wat hem vastheid zou moeten verschaffen, behalve van het denken van de mens. Hij zag alle traditie als vooroordeel en zintuiglijke waarnemingen als (potentieel) onbetrouwbaar.⁴

Descartes heeft door zijn nieuwe filosofische concepten in wezen getracht het 'archimedisch punt' bij het zoeken naar waarheid te verplaatsen van de waarheid buiten de mens, als vaststaand gegeven, bijvoorbeeld door openbaring, naar iets binnen de mens: de door hem autonoom gedachte rede.⁵ Voor het verkrijgen van wetenschappelijke kennis moest men dus niet te rade gaan bij autoriteiten, zoals de aristotelische scholastiek (Descartes heeft het over de '*philosophie vulgaire*') dit heeft gedaan, of steunen op openbaring in de Schrift, maar men moest slechts te rade gaan bij het verstand. Hij dacht dat de rede in staat was een wijsgerig stelsel te ontwerpen dat alles in de wereld omvatte en verklaarde. De methodische twijfel die hij voorstond, moest zowel zintuiglijke waarnemingen als overgeleverde denkbeelden, ja, zelfs het geloof in het bestaan van God doen wankelen om de weg te banen naar zekere kennis. Alles moest daarbij aan de rede getoetst worden. Hij maakte een scherp onderscheid tussen lichaam en geest, uitgebreidheid en denken, materie en bewustzijn. Het is duidelijk dat hij zo het bestaande filosofische systeem van de scholastiek terzijde schoof en een nieuwe weg zocht in te slaan waarin de mens centraal stond en zichzelf tot een wet werd. Hierom wordt hij niet alleen gezien als een grondlegger van de Verlichting, maar ook als de vader van de moderne filosofie.⁶ Een geringschatting van de kennis van het verleden en een ratio die over de openbaring heerst, zijn karakteristiek voor deze nieuwe filosofie, maar Descartes sprak deze zaken zo scherp niet uit.

hoofdstuk van haar jonge biografie aan 'Descartes' biografieën'; ze merkt op dat biografieën van de laatste decennia nogal subjectief, partijdig en zelfs agressieve visies en interpretaties hebben, *ibid.* 19.

3. Sassen, *ibid.*, 19.

4. Van den Brink, *ibid.*, deel 2, 14, 15.

5. Hierop wees Herman Dooyeweerd al in zijn publicaties *Wijsbegeerte der wetsidee*, 3 delen, Amsterdam, H.J. Paris, 1935-1936.

6. Israel spreekt over zaad dat gezaaid werd 'voor een van de meest beslissende intellectuele en culturele aardverschuivingen in de westerse geschiedenis', *Radical Enlightenment*, 24.

Descartes wilde de kerk en de godsdienst en wellicht ook zichzelf sparen en hij zocht moeilijkheden met de kerk te voorkomen. De omwenteling in de verhouding tussen openbaring en rede die hij voor de wetenschap wilde doorvoeren, heeft ook zijn eigen gevoelsleven geraakt. Hij zag vrede als een Godsgeschenk en deed een gelofte er een bedevaart voor te zullen ondernemen naar de Heilige Maagd te Loreto. Wellicht is hij er nooit geweest, maar evenwel leefde hij in de Nederlanden als praktiserend rooms-katholiek en kwam hij meestal zijn godsdienstplichten na. Hij heeft zijn werkzaamheden op het terrein van de filosofie, fysica en metafysica zelfs gezien als roeping van de kerk tot vernieuwing van de wijsbegeerte.⁷ Maar na de veroordeling van Galilei (1564-1642) in 1633 bracht zijn vrees voor kerkelijke sancties hem ertoe het publiceren van zijn opvattingen uit te stellen en uiteindelijk besloot hij deze anoniem uit te geven.

Als er een helder en onderscheiden inzicht was, kon in zijn opvatting de rede alles onafhankelijk van de theologie verklaren. Hij verdedigde dit door te stellen dat God het verstand zo geschapen had dat het alles juist kan beoordelen. *Deus non fallax*, God bedriegt de mens niet, zo argumenteerde hij. Ook probeerde hij zijn methodische twijfel te overwinnen door te stellen dat het bestaan van God door de denkende mens bewezen kon worden, ook los van het geloof in openbaring.⁸ Geloof en godsvertrouwen werden door hem van hun eerste plaats verdrongen. Men moest gaan twijfelen aan wat voor het geloof vaststond. Toch was hij ervan overtuigd dat hij geen atheïst was, want hij wilde het bestaan van God zelfs bewijzen, zij het niet historisch of kosmologisch, maar via de aanwezigheid van een aangeboren idee van God. Omdat in ons eindige bewustzijn een idee is van een oneindig, volmaakt Wezen, moest de oorzaak ervan buiten de mens evenveel werkelijkheid en volmaaktheid hebben als het gevolg ervan in ons denken (meditatie 3). Een ander bewijs dat hij gaf, leek op dat van Anselmus. Volgens Descartes was al wat de mens helder en onderscheiden zag, waar. Voor hem was het godsbegrip helder en scherp als een wiskundige driehoek. Dus moest God werkelijk bestaan (meditatie 5).

Descartes wilde kennelijk niet breken met de Rooms-Katholieke Kerk en met het geloof.⁹ Maar hij zocht wel een scheiding tussen zijn filosofie en de theologie. De rede en de wijsbegeerte wilde hij een eigen terrein toekennen, waarop autonomie gold, en de openbaringsinhoud wilde hij vrij-

7. G.A. Lindeboom, *Descartes en de Kerk*, 1973, 27, 28. Men zie ook: Ferd. Sassen, *ibid.*, 6.7.

8. Uitvoering is hierover bericht door G.A. Lindeboom, *ibid.*, 10.

9. Ferd. Sassen, *Descartes*, 1963, 9, 10; Goudriaan, *ibid.*, 'Theology and Confessional Boundaries'.

waren van de heerschappij van de rede. Hij zocht een scheiding tussen de wereld van het wetenschappelijke denken en die van de theologische openbaring. Dit dualisme heeft hem veel kritiek opgeleverd.¹⁰ De vraag werd gesteld of dit met het oog op de waarheidsvraag wel kon en of zijn filosofie dan in wezen toch niet ging staan op de plaats van de theologie. Hierdoor beschuldigden jezuiten hem soms van calvinisme, terwijl calvinisten hem als een jezuïet zagen.¹¹

3.1.2 De cartesiaanse methode

Descartes heeft zich, voordat hij zich breed uitliet over de metafysica, eerst nadrukkelijk met de methode van de wetenschap beziggehouden, zoals ook de titel van zijn werkje *Discours de la méthode*, ‘Betoog over de methode’, aangeeft. Hij had al eerder gewerkt aan de *Regulae ad directionem ingenii*, voorschriften ter leiding van de geest.¹²

Hij zocht hierin de werkelijkheid op wiskundige wijze te verklaren, waarbij de door God geschapen wereld volgens mechanische wetten beheerst werd. De kennis die hiervoor nodig was, kwam volgens hem van intuïtie en deductie.¹³ Hij achtte daarbij een goede methode, het volgen van eenvoudige voorschriften, onmisbaar. Orde en indeling moesten er zijn om de geest op te richten en zo tot waarheid te komen. Van belang in deze nieuwe filosofische opstelling was de plaats die de logica toegewezen kreeg.

In een eerste afdeling van zijn *Discours*¹⁴ verhaalt Descartes dat hij door zijn vroegere studie veel verkeerde voorstellingen in zijn hoofd had gekregen; hij zag zoveel verschillen in uitspraken van scholastici, dat hij zich, ‘verstrikt in twijfelingen en dwalingen’¹⁵, van alle wetenschap van zijn tijd afkeerde. Hij relativeert vervolgens alle kennis die hij door zijn studie verkregen heeft. Ze heeft hem niet tot zekerheid gebracht.

In de tweede afdeling zegt hij uit zijn geest gebannen te hebben wat hij

10. Lindeboom verhaalt uitvoerig dat hij ook onder verdenking van het lidmaatschap van de Rozekruisers stond. Zijn devies, dat hij in het zoeken naar verblijfplaatsen ook steeds gestalte gaf: *bene vixit, bene qui latuit* (hij heeft goed geleefd, die zich goed verborgen heeft gehouden), lijkt wel erg veel op dat der Rozekruisers: *bene qui latuit, bene vixit*. Lindeboom, *ibid.*, 17-21. Zie ook Martin Brecht, ‘Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland’, in: *Geschichte des Pietismus*, Band 1, 155.

11. Aza Goudriaan spreekt over een ‘filosofische theologie’, in: ‘Descartes, Cartesianism, and Early Modern Theology’, in: *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600-1800*, edited by Ulrich L. Lehner, Richard A. Muller, and A.G. Roeber, 2016, 1.

12. Serrurier, *ibid.*, 33.

13. Zie hierover in Serrurier, *ibid.*, 35, noot 2.

14. De weergave van de inhoud is grotendeels ontleend aan Serrurier, *ibid.*, 48-64.

15. ‘Je me trouvais embarrassé de tant de doutes et dérreurs’, René Descartes, *Discours de la Méthode*, Paris, Larousse, z.j., 11, 12.

door boekenwijsheid verkregen heeft. Hij trekt de wereld in om zekere kennis te zoeken, maar belijdt daarbij een vaste methode nodig te hebben. Daarvan geeft hij nu vier stelregels. Allereerst moet iets *clare et distincte* zijn, ‘helder en bepaald’, zo duidelijk dat daarover geen twijfel mogelijk is, uit het licht van onze rede geboren, niet uit de herinnering en nauwkeurig omlijnd. De menselijke rede was zo voor hem de maatstaf voor wat waar was; hier is sprake van zuiver rationalisme. De tweede stelregel is dat men een moeilijkheid moet splitsen tot in de kleinste, meest elementaire onderdelen. De derde houdt in dat men voorzichtig en stelselmatig en in goede orde tot kennis moet opklimmen. En de vierde is alles na te tellen en te herzien om verzekerd te zijn dat men niets is vergeten.¹⁶ Descartes past zijn methode eerst toe op de wiskunde en gaat vervolgens naar de metafysica, om daar de fysica uit af te leiden.

In een derde afdeling probeert hij een voorlopige moraal te formuleren om verstandig en doelmatig te kunnen leven. Daarvoor neemt hij als stelregel zich naar vermogen aan zijn omgeving aan te passen zonder iets van zijn vrijheid op te offeren. Vervolgens wil hij volharden op een ingeslagen weg. In de derde plaats wil hij berusten ten aanzien van wat onbereikbaar is en ten vierde wil hij zijn leven lang volgens deze methode zijn verstand ontwikkelen.

In een vierde afdeling van zijn *Discours* schrijft hij over de onbetrouwbaarheid van onze zintuigen en ons verstand. In niets vindt hij vastheid, totdat hij te midden van alles wat hij als onwaarachtig ziet, bemerkt dat zijn twijfel waarachtig is. Hij stelt vast dat hij als enig houvast zijn eigen denken boven alle twijfel verheven acht. Zo komt hij tot zijn uitspraak: *cogito ergo sum*: ik denk dus ik ben.¹⁷ Dit werd voor hem het vertrekpunt voor alle zoeken naar waarheid. Het feit dat hij twijfelen kan, staat voor hem vast. Dit twijfelen hoort voor hem bij zijn werkmethode, maar die is niet bestemd om alles te relativeren, zoals in het moderne levensgevoel wordt gedaan.¹⁸ Descartes wil dit niet als een syllogisme zien, maar als een onmiddellijke kennis, een intuïtie van onmiddellijke zekerheid, uit het licht van de rede geboren. In deze afdeling vinden we in feite een vroege versie van zijn metafysica.

In een vijfde afdeling geeft hij een korte samenvatting van zijn werk over *De wereld*, dat hij vanwege de veroordeling van Galilei niet had uitgegeven.

16. Verbeek, *De wereld van Descartes*, 32, 33.

17. Waaraan hij toevoegt dat dit is ‘si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n’étaient pas capables de l’embraler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchai.’ Descartes, *Discours de la Méthode*, 33.

18. *Idem*, 89.

Hij wil aantonen dat hij door zijn methode alle geheimen van de natuur kan verklaren.

In een zesde afdeling geeft hij aan dat iedereen die de juiste gevolgtrekkingen maakt uit zijn beginselen, de natuur in al haar verschijnselen zal doorgronden en beheersen. Hij geeft hier, zo is hij van mening, de grondbeginselen voor een universele wetenschap. Experimenten mogen aantonen wat God verwerkelijk heeft uit de mogelijkheden die Hij had.

3.1.3 De cartesiaanse metafysica

Descartes heeft zijn metafysische gedachten na de veroordeling van Galilei enige tijd voor zich gehouden. Hij schreef hierover in *Le Monde*, geruime tijd voor de uitgave van de *Discours*, maar door deze veroordeling durfde hij lange tijd niet tot uitgave over te gaan. Zo ging het ook met zijn gedachten over het bestaan van God en van de mens, waarover hij schreef in zijn *Meditationes de prima Philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* (Overwegingen over de eerste filosofie, waarin het bestaan van God en de onsterfelijkheid van de mens¹⁹ bewezen worden). In zijn eerste overdenking sprak hij over twijfel, zelfs aan het bestaan van God. In zijn tweede overdenking zag hij het feit dat hij twijfelen kon als een bewijs van dat hij denken kon en dus bestond (het ‘*cogito ergo sum*’). Hij onderscheidde verder voorstellingen, wilsuitingen of aandoeningen en oordeelvellingen. De laatste waren gevaarlijk en onbetrouwbaar, aldus Descartes.²⁰ Omdat ideeën niet alleen verschijnselen zijn van ons psychische wezen met subjectieve waarde, kunnen ze ook meerdere of mindere volmaaktheid omvatten, afhankelijk van de dingen die ze weergeven.²¹ Zo kwam Descartes tot zijn Godsbewijs, want het idee van Zijn bestaan is van de grootste volmaaktheid, zo groot dat het alleen God Zelf als oorzaak kan hebben.²² Vanuit dit bewijs van het bestaan van God keerde hij terug tot de vraag of hij tot zekerheid kon komen of in de twijfel moest volharden. Omdat God volmaakt is, bedriegt Hij ons niet, zo concludeerde hij ook

19. Adrien Baillet denkt dat *animae immortalitas* gelezen moet worden als *animae immaterialitas*; Adrien Baillet, *La Vie de M. Descartes*, Uitgever CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012.

20. Serrurier, *ibid.*, 87, 88.

21. ‘Wy moeten voor eerst ons van onze vooroordeelen ontslaan; daarna moeten wy op de *notiones*, kenzaden of kundigheeden merken, die wy in ons hebben; door dit middel zullen wy eerst bemerken, dat wy in weezen zijn, voor zoveel wy van een denkende natuur zijn, en ook te gelijk, dat ‘er een God is, Wijders zullen wy, behalven de kundigheeden die wy van Godt en van onze geest hebben, ook in ons vinden de kennis van veele voorstellingen, die een eeuwige waarheid in zich hebben’, etc. Descartes, *Meditationes* 3, 28, 31; Koelman, *Het Vergift*, 305.

22. *Ibid.*, 89.

hier. ‘Zeker’, zo zegt Descartes – in Koelmans vertaling van zijn woorden – ‘t is geen wonder dat God, my scheppende, my dit denkbeeld ingedrukt heeft, opdat het als een mark van dat werk-meester in zijn werk ingedrukt zou weezen’.²³ Hij handelde dus net als in zijn *Discours*: via de twijfel wilde hij door metafysische bezinning tot zekerheid komen.

Descartes schreef aan zijn vriend, pater Marin Mersenne (1588-1648), dat hij dacht de metafysische waarheden met grotere evidentie te kunnen bewijzen dan de wiskundige.²⁴ Hij was er in 1629 al aan gaan schrijven, maar zijn *Meditationes* verschenen pas in 1641 in Parijs. Hij schreef voorin een opdracht aan de decaan en de doctoren van de theologische faculteit van de Sorbonne in Parijs en stelde daarin dat de vragen over God en de ziel van de mens door ‘de raisons de la philosophie’ moesten worden bewezen, omdat de theologie de ongelovigen niet kon bereiken. Hoewel niemand het eeuwige leven voor de ziel had kunnen bewijzen, meende hij dit nu met goede argumenten te hebben gedaan. Zelfs de hartstochten van de ziel dacht hij door een bijzonder ingewikkeld fysisch, dus natuurlijk, proces te kunnen bewijzen.²⁵

Descartes wilde in zijn zoeken naar waarheid een scheiding aanbrengen tussen de theologie en de filosofie²⁶ en stond een dualisme voor dat verschillende consequenties had. Hij zocht een nieuwe benadering van de werkelijkheid, die ook een kloof creëerde tussen de subjectieve wereld, de *res cogitans*, de wereld van het denken, en de wereld van de uitgebreidheid (materie), de *res extensa*, dat is de wereld van de objecten in de ruimte, of het domein van het denken en dat van de materie of uitgebreidheid. Op de vraag hoe de ene wereld op de andere kon inwerken, wees hij op de causaliteit van de mechanica. Zo kon het object het subject bewerken en omgekeerd en kon er waarneming plaatsvinden. De ziel werd beperkt tot cogitatio, waarbij de meer sensitieve aspecten ervan buiten beschouwing bleven. Samenvattend zien we bij Descartes rationalisme (een metafysica die opgebouwd is vanuit het denkende subject), dualisme (tussen denken en uitgebreidheid), en individualisme (het enkele denkende subject).²⁷

23. Descartes, *Meditationes*, 3, 47, Koelman, *Het Vergift*, 439.

24. Serrurier, *ibid.*, 34.

25. Kossmann, *ibid.*, 62.

26. Een onmogelijkheid, zo heeft o.a. Goudriaan aangetoond, ‘Descartes, Cartesianism, and Early Modern Theology’, 2.

27. Van den Brink, *ibid.*, 19-21.

3.2 De receptie van het cartesianisme

De nieuwe filosofie van Descartes is in Europa zowel positief als negatief ontvangen.²⁸ Zijn nieuwe methode, die hij leidend wilde maken bij het wetenschappelijk onderzoek, vond algauw navolging, maar dit riep wel heftige discussies op tussen voor- en tegenstanders. Dit bleek met name bij de receptie in de Nederlanden.²⁹

Aan de academie in Utrecht, waar Koelman later studeerde, leidde dat tot een serie conflicten, waar ook de kerk en de overheid bij betrokken raakten. De regentenklasse vond over het algemeen het cartesianisme alleen al aantrekkelijk omdat het de orthodox-gereformeerden uitdaagde en mede daardoor werden zowel in Utrecht als in Leiden verschillende cartesiaanse hoogleraren aangesteld.³⁰ Aan de universiteiten was men zeker blij met een grote studententoeeloop, die daarvan het gevolg was. Toch koos het universiteitsbestuur meestal niet duidelijk partij en probeerde het een al te felle strijd tegen te gaan. Tegenover een cartesiaans hoogleraar stelde men dan graag een aristotelisch filosoof.³¹ Heftige discussies vonden plaats tussen voor- en tegenstanders van het cartesianisme. Deze disputen leidden er soms toe dat curatoren geen andere filosofie dan de peripatetische, dus aristotelische gedoceed wilden hebben.³² Soms werd het refereren aan het werk van Descartes zelfs verboden. Hoewel het wel voorgesteld is alsof het cartesianisme een triomftocht startte aan de Nederlandse hogeschoolen,³³ begon ook het verzet ertegen in de Nederlanden.

3.2.1 Positieve ontvangst

Toen het *Discours* uitkwam, waren de reacties niet onverdeeld positief, maar

28. Goudriaan, in: Selderhuis, *CRO*, 44.

29. Goudriaan merkt op dat discussies over het cartesianisme in de Nederlanden begonnen voor ze in andere landen kwamen, Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625-1750*, 5. In het *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis* worden drie factoren genoemd voor de beïnvloeding van de receptie van het cartesianisme in de Nederlanden: a. de arminiaanse crisis; b. de academische context (het hele onderwijsprogramma zou op de helling moeten); c. het politieke aspect. In het laatste geval waren benoemingen aan de universiteiten zelfs afhankelijk van het al of niet cartesiaan zijn. Selderhuis, *HNK*, 478-480.

30. Verbeek, *Descartes and the Dutch*, 10, 11.

31. Verbeek ziet het als een mythe dat er een bijzondere affiniteit zou bestaan hebben tussen Nederland en het cartesianisme. Verbeek, *De wereld van Descartes*, 16.

32. Beck onderscheidt vier periodes in de confrontaties: 1. Een voorbereidende fase van 1637-1641, 2. de Utrechtse fase van 1641-1643, 3. de Leidse fase van 1643-1648 en 4. de pamflettenstrijd, Beck, *Voetius*, 60.

33. Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, 2.

ook niet alle afwijzend.³⁴ In de Nederlanden waren de reacties rond 1640 vooral op wiskundig gebied positief. Heel sterk betrokken bij genoemde uitgave was Constantijn Huygens, die van het *Discours* zei, dat hij het ‘het grondigst overpeinsde en rijpste stuk achtte dat hij ooit gezien had’.³⁵ De Utrechtse hoogleraren Henricus Renerius (1593-1639)³⁶ en Henricus Regius (1598-1679), respectievelijk professor in de filosofie en in de geneeskunde in Utrecht, waren enthousiast over de nieuwe filosofie. De laatste was aanvankelijk een toegewijd bewonderaar en volgeling.³⁷ Die contacten zijn niet positief gebleven, want Regius verwierp na enige tijd Descartes’ godsbewijs en gaf een boek uit over de fysica, waarin zijn opvattingen duidelijk van die van zijn leermeester verschillen.³⁸

Onder de theologen waren er die een opening zagen tot een nieuwe, actuele theologie te komen, waarin allerlei oude opvattingen als ballast konden worden geruimd. De vraag waarom Descartes’ opvattingen waardering ondervonden, is in het onderzoek beantwoord met te wijzen op drie aspecten. Men verwachtte van het cartesianisme een veelbelovend frame voor alle wetenschappen. Daarbij hoopten velen, zoals Heidanus en Franciscus Burman (1628-1679), op een scheiding van de theologie en de filosofie.³⁹ Als derde zagen sommigen in de nieuwe aanpak een verenigend effect, ook voor allerlei aspecten in de staat en de politiek.⁴⁰ Dibon denkt dat het beginsel van het *clare et distincte* (wat helder en welonderscheiden wordt ingezien, is waar) veel indruk maakte en ook de *cogito-ergo-sum*-conclusie, met daarnaast nog Descartes’ mening over gevoelens en hartstochten.⁴¹

34. Serrurier, *ibid.*, 70, Rodis-Lewis, *Descartes* (2003), 163, etc.; Beck schrijft over de ‘Vorbereitende Phase’, in: *Voetius*, 61.

35. Serrurier, *ibid.*, 43. Over het contact met Constantijn Huygens zie ook Verbeek, *De wereld van Descartes*, 10 en Eric Jorink, ‘Geef zicht aan de blinden, Constantijn Huygens, René Descartes en het Boek der Natuur’, Leiden, Primavera Pers, 2008.

36. In zijn *oratio funebris* op Renerius heeft Aemilius niet alleen Renerius geroemd over zijn cartesianisme, maar ook Descartes zelf als ‘den krachtvollen Atlas, die den wijden hemel steunde, niet met omhoog geheven schouders, maar met den hechten stut der goddelijke rede’; Duker, *Gisbertius Voetius*, II.

37. Zie over Regius en zijn aanvaringen met Voetius: Duker., *ibid.*, 137-161; over Regius: M.J.A. de Vrijer, *Henricus Regius, Een Cartesiaansch hoogleraar aan de Utrechtsche Hoogeschool*, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage, 1917; Verbeek, *De wereld van Descartes*, 61-74. Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, 3-16.

38. Beck, *ibid.*, 72.

39. J.A. Cramer, *Abrabam Heidanus en zijn cartesianisme*, Utrecht, 1889, 156, etc.

40. Goudriaan, ‘Theology and Philosophy’, 51, met verwijzing naar Wiep van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, Leiden, Brill, 2001, 91-93, in: Selderhuis, *CRO*, 51.

41. Goudriaan verwijst hier naar: Paul A.G. Dibon, ‘Der Cartesianismus in den Niederlanden’, in: Jean-Pierre Schobinger (Hg.): *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Bd. 2/1: Frankreich und Niederlande, Basel 1993, 371-372.

3.2.2 Negatieve ontvangst

Omdat het filosofisch onderwijs bij de propedeuse van alle studierichtingen hoorde, was er ook een breed verzet bij verschillende confessies tegen de nieuwe filosofie. Het grote probleem was dat de veranderingen die het cartesianisme in de methode van de wetenschap voorstelde, ook voor de metafysica en dus voor de inhoud van de theologie, consequenties had. Het hevigst was het verzet daarom onder de theologen.⁴² De verschillende punten van kritiek kunnen als volgt benoemd worden:

3.2.2.1 Een bedreiging voor de wetenschap

Vrij algemeen bestond de vrees dat Descartes' methode de studenten zou vervreemden van een noodzakelijke methode om te kunnen studeren.⁴³ Dit werd gezien als een bedreiging voor de wetenschap in het algemeen en van de theologie in het bijzonder. Iedereen gebruikte immers het begrippenapparaat van de scholastiek. Alles te vergeten van zoveel eeuwen filosofie zou heel het onderwijsprogramma ondermijnen. Daarbij was de autoriteit van de theologie, die steunde op de Heilige Schrift en op kerkvaders, in het geding.⁴⁴

Het optreden van Regius heeft de senaat van de Utrechtse academie aanleiding gegeven om deze nieuwe wijsbegeerte te veroordelen en het onderwijs erin te verbieden.⁴⁵ Men meende dat de oude wijsbegeerte de beste ter wereld was; vervolgens maakten cartesiaanse hoogleraren nu studenten afkerig van de zuivere filosofie en werd hun ontwikkeling gestremd doordat ze de in hun handboeken of op colleges gebruikte terminologie niet meer konden begrijpen; onware en ongerijmde meningen, in strijd met de theologie, zouden eruit worden afgeleid. Besloten werd dat men de nieuwe onderwijsmethode moest laten varen en dat de grondslagen van de oude filosofie niet aan het wankelen mochten worden gebracht. In 1645 werd in een resolutie van de vroedschap verboden in Utrecht enig geschrift pro of contra Descartes te laten drukken.⁴⁶

42. Goudriaan wijst naar Voetius, Ryssenius, Koelman en anderen die het cartesianisme in het Nederlands bestreden en zegt dat ze een goede indruk geven van de elementen in die nieuwe filosofie die voor gereformeerde theologen verwerpelijk waren. Een andere wijze om de bezwaren in zicht te krijgen acht hij het nagaan van de officiële burgerlijke of kerkelijke veroordelingen, waarbij hij de eenentwintig stellingen nagaat die in 1676 in Leiden door de curatoren en door de burgemeesters werden benoemd als verboden onderwijs; Goudriaan, *ibid.*, 45.

43. McGahagan, *ibid.*, 153-165; Goudriaan, 'Theology and Philosophy', 30. Van Ruler, *Crisis*, 10.

44. *Handboek*, 479. Goudriaan, *ibid.*, 29.

45. Duker, *ibid.*, 147-159; Verbeek, *ibid.*, 19.

46. Duker, *ibid.*, 198, 199. Opvallend is dat hiervan geen sporen te vinden zijn in de publicatie van J.A. Cramer over de *Theologische Faculteit te Utrecht, ten tijde van Voetius*.

3.2.2.2 *Dualisme*

Veel tegenstand kwam er tegen het dualisme van Descartes. Het zou leiden tot atheïsme.⁴⁷ Deze beschuldiging kwam vanuit verschillende confessies, zowel bijvoorbeeld van een Franse Jezuïet, als van een Anglicaan en van een Lutheraan.⁴⁸

Het denken en het ding (*cogitatio* en *extensio*) komen tegenover elkaar te staan. De geest wordt louter als ‘denken’ gezien en als deze vervolgens als een ‘substantie’ wordt benoemd maakt dit van een actie een substantie. En ‘het denken’ als iets vergankelijk te zien dreigt de onsterfelijkheid van de ziel te loochenen.⁴⁹

De uitgebreidheid van de substantie of materie hing voor Descartes samen met de gedachte aan onbegrensdsheid van de schepping, zowel naar de kant van de mogelijkheid van andere werelden als naar de kant van de oneindigheid van deze wereld. Deze gedachte van oneindige uitgebreidheid van de materie leek de almacht van God te begrenzen. Hij zou, als de huidige wereld oneindig is, geen andere wereld daarbuiten meer kunnen scheppen. Het werd ook gezien als een probleem voor geloof in Gods alomtegenwoordigheid, omdat Gods wezen volgens het cartesianisme in denken bestaat, terwijl uitgebreidheid materie is. Daarnaast werd het loochenen van een vacuüm in strijd geacht met een schepping uit niets (*ex nihilo*) en met Gods macht om iets te vernietigen.⁵⁰ Dit alles was in strijd met het scheppingsverhaal in Genesis.⁵¹

3.2.2.3 *Scheiding tussen filosofie en theologie*⁵²

Ook de onafhankelijke status die het cartesianisme voor de filosofie eiste en de scheiding die men tussen filosofie en theologie aanbracht, riepen een breed verzet op.⁵³ De theologie werd van de troon gestoten en vervangen door de heerschappij van de filosofie en de rede.⁵⁴ Hier is sprake van de emancipatie van de *ancilla theologiae* van de theologische supervisie.⁵⁵

47. Opmerkelijk is dat men in onze tijd Descartes' geloof in God weer benadrukt en spreekt over de secularisatie van Descartes; Goudriaan, 'Descartes, Cartesianism, and Early Modern Theology', 2.

48. Goudriaan, *ibid.*, 2. Hij noemt de Franse Jezuïet Jean Hardouin (1646-1729), de Anglicaan Samuel Parker (1640-1688) en de Lutheraan Conrad Samuel Schurzfleisch (1641-1708).

49. Goudriaan, *Companion*, 50, 51.

50. Zie hierover ook Thomas M. Lennon, 'The Cartesian dialectic of creation', in: Daniel Garber and Michael Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-century Philosophy*, Two volumes, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 331-362.

51. Goudriaan, *CRO*, 49, 51.

52. Zie hierover het eerder vermelde artikel van Jolley, 'The relation between Theology and Philosophy'.

53. Israel, *ibid.*, 25; Goudriaan, 'Descartes, Cartesianism, and Early Modern Theology', 5.

54. Israel, *ibid.*, 26.

55. Goudriaan, *CRO*, 53.

Men beschuldigde de cartesiaanse filosofie, al of niet verbonden met het coccejanisme, er ook van dat ze wilde heersen over de Schrift en de theologie. Descartes leerde weliswaar dat de filosofie geen uitspraken mocht doen over geloofsartikelen die de rede overstijgen, maar daarnaast vond hij het misbruik van de Bijbel, als theologen deze iets wilden laten zeggen over de natuur van de wereld en andere zaken die hij als seculier beschouwde. Ook hier is sprake van een dualisme, een wezenlijke scheiding tussen zaken die men bijeen wilde houden.

3.2.2.4 *De plaats van de rede in geloofszaken*

Bij Descartes was de rede een zelfstandige bron voor kennis, die aangeboord werd door de twijfel. Descartes meende dat er aangeboren ideeën zijn, die overwoekerd worden door valse voorstellingen.⁵⁶ Het kennende subject stond bij hem centraal en van daaruit kwam hij tot metafysische uitspraken.⁵⁷ Daarom stelde hij de methodische tweedeling van filosofie en theologie, van rede en openbaring voor. Dit had alles te maken met zijn methodische twijfel. Niet het Schriftwoord, maar het kennend subject kwam in het middelpunt.

Het *'clare-et-distincte*-principe' werd bijzonder ook voor volgelingen norm en maat voor geloofszaken. Critici zeggen dat zo de rede almachtig werd gemaakt.⁵⁸ R. Scott Clark is van mening dat sommigen heel zelfbewust de scholastieke methode, en daarmee de rede, gebruikten om de boodschap van de reformatie aan te passen aan de eisen van de wetenschap van hun dagen.⁵⁹

3.2.2.5 *De methodische twijfel*

Een belangrijk punt voor critici was de plaats die Descartes de twijfel gaf. Zijn metafysica begon met de twijfel ten aanzien van alle dingen en zelfs ten aanzien van het bestaan van God.⁶⁰ Hoewel sommigen deze twijfel beoordeelden als een methode en anderen er een werkelijke twijfel in zagen, riep zij toch breed tegenspraak op. Voetius en Schoock verbonden het verwijt van dit twijfelen aan het Godsbestaan, aan Descartes' verwerpen van de scholastiek, met heel het bijbehorende begrippenapparaat en de metho-

56. Verbeek, 'Jacobus Koelman en de filosofie zijner dagen', *DNR 20-1*, 1996, 65, 66.

57. Van Asselt ziet dit als Voetius' voornaamste bezwaar, e.a., *ibid.*, 123.

58. Israel, *ibid.*, 26.

59. R. Scott Clark, 'Authority of Reason in the Later Reformation: Scholasticism in Caspar Olevian and Antoine de la Faye', in: Trueman, C.R. and R.S. Clark (eds.), *Protestant Scholasticism. Essay in Reassessment*, Carlisle, Pater Noster Press, 1999, 114.

60. Goudriaan, *CRO*, 45, 46.

diek. Anderen, zoals Jacobus Revius (1586-1658) en de lutherse theoloog Justus Christoph Schomer (1648-1693) vonden ook dat het methodisch twijfelen verkeerd was, al is het dan tijdelijk (temporeel atheïsme), en men kwam toch weer bij het geloven in het bestaan van God.⁶¹

3.2.2.6 *Godsbewijzen*⁶²

Dat het cartesianisme het bestaan van God ziet als *causa sui*, waarin Hij gezien wordt als de oorzaak van Zijn eigen bestaan, werd door diverse theologen uit verschillende confessies verworpen.⁶³ Veel critici achtten het onacceptabel dat het cartesianisme de argumenten voor het bestaan van God niet uit Gods werken in de natuur haalde (het kosmologisch argument), maar deze slechts op de *clare et distincte* aanwezige Godsidee baseerde. Zowel dit egocentrisch argument als het ontologisch argument stuitte op bedenkingen van critici. Men zag in de beweerde helderheid en welonderscheidenheid van de Godsidee een hoogmoed die in strijd is met het ten dele kennen, waar Paulus over spreekt.⁶⁴ Los van elkaar kwamen rooms-katholieken en gereformeerden in verzet tegen Descartes' verwerpen van de Godsbewijzen en zijn theorie omtrent de mogelijke schepping van eeuwige waarheden, verschillend van de bestaande werkelijkheid.

3.2.2.7 *Een mechanisch wereldbeeld*

Descartes gaf in wezen met zijn geometrische fysica en een deductief-geconstrueerd wereldbeeld geen ruimte voor een almachtig God Die door Zijn voorzienig handelen kon ingrijpen in het wereldgebeuren. Hiertegen kwamen velen in verzet.⁶⁵

Men verweet hem dat het cartesianisme tot atheïsme zou leiden, omdat hij, naast zijn copernicaanse heliocentrische wereldbeeld, alles wat in de wereld gebeurde mechanisch wilde verklaren. Zo luidde de kritiek van Samuel Clark (1675-1729), Henricus Morus en Isaac Newton (1642-1727). Na het optreden van Baruch de Spinoza (1632-1677) ging men Descartes

61. De Bruijn, *Eerst de waarheid, dan de eenheid*, 462; Revius, ed. Goudriaan, 143.

62. Zie hierover ook Jean Robert Armogathe over Descartes' 'Proofs of the existence of God', in: Daniel Garber and Michael Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-century Philosophy*, Two volumes, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 305-330. Pascal zocht overigens een andere grond dan metafysische bewijzen voor het godsbestaan; dit zou slechts tot een speculatieve kennis van God brengen met een 'kennen' van God buiten Christus, wat hij nutteloos en gevaarlijk achtte; Armogathe, 'Proofs', 307.

63. Bij de gereformeerden waren dit onder meer Revius en Leydecker.

64. Goudriaan, *ibid.*, 47, 48, 52. Zie 1 Kor. 13:12.

65. R. Kuiper, 'Het wonderwerk in de historie. Anti-cartesianisme in de gereformeerde geschiedschrijving van de zeventiende en achttiende eeuw', in: *DNR* 15-1, 1991, 15.

door diens ogen lezen en vond men de bron van Spinoza's atheïsme in de leer van Descartes.⁶⁶ Koelman noemde Spinoza later in *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt*, 'een cartesiaan' en zag hem dus als een representant van het cartesianisme.⁶⁷

3.2.2.8 *De plaats van de wil*

Nog een aspect van het cartesianisme dat vrij algemeen aan kritiek onderhevig was, is de plaats die Descartes toekent aan de wil, ofwel zijn voluntarisme. Zijn gedachte was dat de wil – en niet het intellect – tot oordelen bevoegd was, en in staat was verkeerde opvattingen te voorkomen. Niet het verstand, maar de wil moest oordelen.⁶⁸ Men bespeurde pelagianisme in zijn waardering voor een goede wil.⁶⁹ In de veroordeling van 1676 in Leiden werd dit samengenomen met het '*clare-et-distincte-principe*' en beoordeeld als een wil van de mens die onbepaald en oneindig – en dan ook betrouwbaar – is evenals de wil van God.⁷⁰ Cartesianen waren van overtuiging dat een goed gebruik van de cartesiaanse methode fouten of vergissingen kon voorkomen.

Dit bezwaar tegen de plaats van de wil tegenover het verstand gold niet alleen de protestanten. Niet alleen Revius,⁷¹ maar ook de jansenist Antoine Arnauld (1612-1694)⁷² tekende hiertegen bezwaar aan. Hij vond dat Descartes de mens in zeker opzicht God gelijkmaakte en er geen oog voor had dat we slechts subject voor Hem zijn. Het is opmerkelijk dat Descartes in zijn gesprek met Franciscus Burman hier afstand van nam.⁷³

3.2.2.9 *God zou kunnen bedriegen*

Onder de cartesianen heerste de opvatting dat de openbaring in de Bijbel aangepast was aan het denken van de mensen die toen leefden; men was van oordeel dat de Bijbel aansloot bij destijds heersende, verkeerde opvattingen en daarom zag men Gods Woord niet als een waar getuigenis van de werkelijkheid.⁷⁴ De wijze waarop Descartes sprak over de wil van God,

66. Niet alleen rooms-katholieke maar ook protestantse auteurs huldigden deze gedachte, Goudriaan, 'Descartes, Cartesianism, and Early Modern Theology', 5.

67. Koelman, *Het Vergift*, 'Aan den Leeser...', 50, 51.

68. Goudriaan, *ibid.*, 5.

69. Zo onder anderen Revius' kritiek, hieronder.

70. Goudriaan, *CRO*, 50.

71. Verbeek, *Descartes and the Dutch*, 44-45.

72. Goudriaan, in: Jacobus Revius, *A Theological Examination of Cartesian Philosophy; Early Criticisms*, Leiden, Brill, 2002, 28.

73. Verbeek, *De wereld van Descartes*, 97.

74. Israel, *ibid.*, 27.

bracht met zich mee dat zijn volgelingen leerden dat God kon bedriegen, als Hij dat wilde. Descartes' gedachten over Gods macht en wil riepen hierin brede tegenstand op, want als God tegengestelde zaken kon doen, werd Zijn betrouwbaarheid ter discussie gesteld. Onder anderen Lambertus Velthusius (1622-1685) en Lodovicus Wolzogen, die daarover later bijzonder door Koelman zijn aangevallen, hebben dit geleerd.⁷⁵

3.2.2.10 *Neiging tot geestdrijverij*

Een ander bezwaar tegen het cartesianisme was, dat men het verwant vond aan geestdrijverij. De theologie werd er niet alleen rationalistisch door, maar ook subjectivistisch. Geestdrijvers, zoals die er binnen de sekte van de Wederdopers geweest zijn, spraken van onmiddellijke inspiratie door God en verwierpen de genademiddelen, zoals de Bijbel. Vanuit verschillende confessies werd dit ook het cartesianisme voor de voeten geworpen, zoals door Schoock, maar ook door anglicaanse, lutherse en rooms-katholieke auteurs.⁷⁶

3.2.3 **Confessionele verschillen bij de receptie van het cartesianisme**

Omdat het cartesianisme in de breedte van het culturele leven van de zeventiende eeuw een opgang maakte en dus de verschillende geloofstradities ermee te maken hadden, is de vraag hoe verschillende confessies hierop reageerden.⁷⁷ Is er verband tussen de onderlinge verschillen en de houding tegenover de opkomende, nieuwe filosofie?⁷⁸ Het antwoord is niet eenvoudig. Binnen iedere confessie waren er altijd theologen die openstonden voor iets nieuws. Zo waren er zowel onder gereformeerden als onder remonstranten, onder lutheranen als onder rooms-katholieken theologen, die positief stonden tegenover de nieuwe filosofie. Wellicht was de hang naar iets nieuws gemeenschappelijk bij sommige groepen in die denominaties en kunnen we stellen dat een open houding ten aanzien van het cartesianisme confessionele grenzen overschreed.⁷⁹

Maar dit geldt ook voor een negatieve beoordeling. Overal waren theologen beducht voor de nieuwe filosofie. Sympathie of afwijzing viel niet

75. Goudriaan, *CRO*, 49. Zie ook in het hoofdstuk over Wolzogen.

76. Goudriaan, 'Descartes, Cartesianism and Early Modern Theology', 5, 6; Elisabeth van de Palts, die met Descartes bevriend was, sloot zich later aan bij de labadisten, Verbeek, *De wereld van Descartes*, 102.

77. Hierover handelt het eerdergenoemde artikel van Goudriaan, 'Descartes, Cartesianism, and Early Modern Theology'.

78. Goudriaan, *ibid.*, 1.

79. Goudriaan, *ibid.*, 4-7.

samen met de confessionele grenzen, maar soms met conservatisme of modernisme. De strijd over confessionele verschillen werd wel naar een tweede plan verschoven als internationale discussies betrekking kregen op de tegenstelling tussen rationalisatie, secularisatie en ongelooft enerzijds en een vasthouden aan de gevestigde filosofie en theologie anderzijds.⁸⁰ Goudriaan heeft overtuigend aangetoond dat zowel de positieve receptie als de kritische afwijzing niet begrensd werden door een bepaalde confessie, maar dat in de verschillende godsdienstige stromingen van die tijd zowel positieve als negatieve reacties te vinden zijn.⁸¹

3.2.3.1 *Tegenstrijdigheden*

Dikwijls bleek er overeenstemming te zijn in de punten van de bovenvermelde kritiek op het cartesianisme.⁸² Het verband werd echter niet altijd eender beoordeeld. Goudriaan wijst erop dat in verschillende confessies bepaalde accenten in het cartesianisme beoordeeld werden als te leiden tot atheïsme, enthousiasme en pelagianisme. Toch waren de verdachtmakingen niet altijd even logisch. Sommigen meenden er de invloed van de Jezuïeten in te bespeuren,⁸³ terwijl anderen Descartes juist verdachten van calvinisme. Er waren zowel jansenisten als coccejanen die zich aan zijn opvattingen verbonden, maar hij vond kritiek op bijvoorbeeld zijn algehele twijfel, zijn dualisme, en nog zoveel meer, zowel bij gereformeerden als bij rooms-katholieken en lutheranen. Gereformeerden en anglicanen legden nogal eens de nadruk op de rooms-katholieke achtergrond van Descartes en zijn uitgesproken buigen onder de kerkleer. Zij wezen meer op Bijbelse gegevens dan in het rooms-katholicisme te doen gebruikelijk was. Over het algemeen was er geen samenhang tussen grote bezwaren en een bepaalde confessie.⁸⁴ De beoordelingen van Descartes' nieuwe filosofie liepen zo ver uiteen dat sommigen hem zagen als een atheïst, terwijl anderen van mening waren dat zijn geloof in God een belangrijke plaats had in zijn metafysica. Zowel de positieve als de negatieve reacties vielen niet samen met de confessionele grenzen.

80. Israel, *ibid.*, 4, 16, 17.

81. Goudriaan, in het herhaaldelijk vermelde artikel.

82. Ze worden in het artikel van Goudriaan uitvoerig beschreven en hier kort weergegeven, *ibid.*, punt 5.

83. Zie over zijn verhouding tot de Jezuïeten Lindeboom, *ibid.*, 52-54 en over zijn verhouding tot de Roomse Kerk in het algemeen, *ibid.*, 56-58.

84. Goudriaan, *ibid.*, punt 2 en 6.

3.2.3.2 Gereformeerde sympathisanten

Van de gereformeerde theologen liet zich een aantal diepgaand door het cartesianisme beïnvloeden.⁸⁵ Bekende namen hierbij zijn Abraham Heidanus, Johannes de Raey (1622-1707), Franciscus Burman en Christopher Wittichius. Zij vreesden dat de gereformeerde theologie onder de handen van de aristotelische scholastiek tot een denksysteem verstarde.⁸⁶

Heidanus, hoogleraar in Leiden, toonde zich heel ontvankelijk voor het cartesianisme en onderhield ook persoonlijke vriendschapsbanden met Descartes. Hij was van mening dat mensen met een negatief oordeel over Descartes' opvattingen zich niet verwaardigen diens boeken te lezen, en als ze dat al doen, dan doen ze het zoals 'de honden uyt den Nyl drincken, vreesende van de Crocodyl gegrepen te sullen werden'.⁸⁷ Toen Friedrich Spanheim (1632-1701) in 1676 het cartesianisme uit het onderwijs zocht te verwijderen, kwamen onder anderen Wittichius en Heidanus in verzet. De curatoren hebben daarop de laatste op zijn hoge leeftijd (hij was 79 jaar) nog uit zijn ambt ontheven.⁸⁸ De invloed van het cartesianisme was daardoor echter niet tenietgedaan.⁸⁹

Zijn schoonzoon, Burman, werd in Utrecht de opvolger van Nethenus.⁹⁰ Hij was een volgeling zowel van Coccejus als van Descartes. Met de laatste heeft hij ook persoonlijke contacten onderhouden.⁹¹ Burmans benoeming in Utrecht gaf blijk van de tanende invloed van Voetius.⁹² Nethenus was vanwege een ruwe reactie op een geschrift van Samuel Maresius (1599-1673), die gepleit had voor secularisatie van kerkelijke goederen, door de vroedschap afgezet.

85. Verbeek merkt op dat gereformeerde cartesianen hun best gedaan hebben om geen vingerbreed van de Dordtse orthodoxie af te wijken, Verbeek, *De vrijheid van de filosofie*, 3; Goudriaan is van mening dat de meerderheid van de gereformeerde theologen een eclecticische vorm van aristotelianisme verkoos en dat sommigen de voorkeur gaven aan het ramisme en sommigen aan het cartesianisme, in: Selderhuis, *CRO*, 62. McGahagan wijst erop dat Maccovius het nieuwe aristotelianisme en het calvinisme zocht te verbinden, maar dat de Dordtse Synode hem scherp verweet om toch de taal van de Heilige Geest te spreken en niet die van Bellarminus of Suarez, McGahagan, *Cartesianism in the Netherlands*, 35; zie voor Maccovius' relatie met Voetius pag. 42 van dat werk.

86. Beck noemt dit een karikatuur, *ibid.*, 18. De wijze van theologie beoefenen in de gereformeerde scholastiek zien Van Asselt en Dekker beslist niet als een dieptepunt in de beoefening van de theologie en geen verstening t.o.v. de theologie van de reformatoren, *ibid.*, 33; zie daar ook noot 91 op die pagina t.a.v. Graafland.

87. Geciteerd in Selderhuis, *Handboek*, 479.

88. Lindeboom, *ibid.*, 49, 50. Zie hierover Abraham Heidanus, *Consideratien, over eenige saecken onlanghs, voorgevallen in de universiteyt binnen Leyden*, Amsterdam, Johannis van Someren, 1676.

89. Israel, *ibid.*, 28, 29.

90. Cramer over *De Theologische Faculteit te Utrecht*, 22.

91. Lindeboom, *ibid.*, 44, 45, 49.

92. Hij had zijn benoeming met name aan Regius te danken, De Vrijer, *ibid.*, 48.

Johannes de Raey,⁹³ leerling van Regius en Adriaan Heereboord (1614-1661), was aanvankelijk onbezoldigd hoogleraar in Leiden, waar hij moest doceren over de *Problemata* van Aristoteles. Hij werd er na 1644 een promotor van het cartesianisme;⁹⁴ hij maakte de cartesiaanse fysica tot studieobject en gebruikte daarvoor de *Principia* van Descartes.⁹⁵ In zijn latere leven zag hij dat Voetius niet ten onrechte gewaarschuwd had voor verval van godsdienst en theologie⁹⁶ door wetenschappelijk cartesianisme, zoals gebruikt in Latijnse werken van auteurs als Lodewijk Meyer, Baruch de Spinoza en Herman Alexander Roëll.

Christopher Wittichius was een Pool van geboorte.⁹⁷ Hij stelde de verhouding tussen de theologie en de filosofie ter discussie. In 1653 hield hij een dispuut over het misbruik van de Heilige Schrift in filosofische gelegenheden.⁹⁸ Hij achtte het licht van de natuur nodig voor natuurfilosofische vragen. Een tweede dispuut dat voor onrust zorgde, hield hij over het heliocentrisch wereldbeeld.⁹⁹

3.2.3.3 Gereformeerde bestrijders

Hoewel er onder de gereformeerden duidelijk sympathisanten voor het cartesianisme waren, keerde een duidelijke meerderheid zich er toch fel tegen. Voetius, voorman van de Nadere Reformatie, was onder hen een van de belangrijkste. Bestreed Voetius de nieuwe filosofie vanuit Utrecht, in Leiden heeft bijzonder Jacobus Revius¹⁰⁰ het voortouw genomen. Aan hun opstellingen en bestrijding zal hieronder apart aandacht worden besteed.

93. Zie over hem ook *Nederlands Cartesianisme*, 125-141; zijn betekenis in de strijd rondom het cartesianisme blijkt ook uit de brief die De Raey aan hem en aan Wittichius stuurde over de ontarding van het cartesianisme; Th. Verbeek, *De vrijheid van de filosofie*, Universiteit Utrecht, 1994, 1.

94. Verbeek, *Descartes and the Dutch*, 37.

95. Verbeek, *De wereld van Descartes*, 16, 17.

96. Verbeek, *De vrijheid van de filosofie*, 2.

97. Zie over hem Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, 58; Roberto Bordoli, in *DSEDP*, 2, 1083-1086.

98. Chr. Wittichius, *Dissertationes Duae*, Amsterdam, 1653. Inleiding, 127.

99. Rienk Vermij, *Secularisering en natuurwetenschap in de zeventiende en achttiende eeuw: Bernard Nieuwentijt*, Amsterdam, 1991; Rienk Vermij, 'Een nieuw concept: de wetten der natuur', in: *Kometen, monsters en muilezels. Het veranderende natuurbeeld en de natuurwetenschap in de zeventiende eeuw*; red. Florike Egmond, Eric Jorink, Rienk Vermij; uitg. Arcadia, Haarlem, 1999, 105-120.

100. Zie over Revius: E.J.W. Posthumus Meyes, *Jacobus Revius, zijn leven en werken*, Amsterdam, 1895; Verbeek, Th., *De wereld van Descartes*; Aza Goudriaan, *Jacobus Revius, A Theological Examination of Cartesian Philosophy*. Enny de Bruijn, *Eerst de waarheid, dan de vrede*. Andere werken over Revius geven meestal alleen aandacht aan zijn indrukwekkende dichtwerken, gepubliceerd in zijn *Over-ysselsche sangen en dichten*, 2 dln., Amsterdam, 1930/1935, ongew. herdruk Utrecht 1976. Over zijn verwantschap met de Nadere Reformatie zie: L. Strengholt, 'Tekenen van de Nadere Reformatie in de poëzie van Revius, Cats en Huygens?', *DNR* 11-4, 1987, 109-125.



Samuel Maresius.

Een ander vooraanstaand bestrijder onder de gereformeerden, die niet tot de Nadere Reformatie gerekend wordt, was Samuel Maresius,¹⁰¹ in Groningen opvolger van Gomarus. Hoewel Voetius en Maresius veel onenigheid hadden, zoals over het lidmaatschap van het Illustre Lieve-Vrouw-Broederschap in 's-Hertogenbosch, betrof hun geschil nooit de kernbegrippen van de christelijke leer.¹⁰² Maresius heeft Voetius veel bestreden, onder meer om zijn scholastieke distincties. Volgens hem leidde Voetius 'de Dode Zee der scholastici naar het badwater van Siloam'.¹⁰³ Aanvankelijk stond hij niet negatief tegenover het cartesianisme, en schaarde hij zich achter deze nieuwe opvattingen.¹⁰⁴ Hij bestreed toen Paul Voet en verdedigde Descartes' leer.¹⁰⁵ Hij begreep niet waarom het boek dat Wolzogen uitgaf, *De interpretatione Scripturarum*, zo werd bestreden en hij probeerde het zelfs, tot groot ongenoegen van onder meer Jacobus Koelman.¹⁰⁶ Maresius'

101. Zie over hem D. Nauta, *Samuel Maresius*, diss. Amsterdam, Amsterdam, H.J. Paris, 1935, en D. Nauta, 'Samuel Maresius', in: *BLGNP II*, 158-160.

102. Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, 2006, 8.

103. *Lacum asphaltidem scholasticorum derivare in fontem Siloe*. Van Asselt, e.a., *Inleiding*, 127.

104. Nauta, *ibid.*, 356-361. Thijsen-Schoute geeft een totaalbeoordeling van zijn houding tegenover het cartesianisme, *ibid.*, 484.

105. Nauta, *ibid.*, 358.

106. Koelman, *Het Vergift*, 551, 552. Volgens Nauta zag Koelman Maresius slechts als overtuigd cartesian, maar in *Het Vergift* is op heel veel plaatsen beschreven hoe Maresius het cartesianisme bestreed.

biograaf Nauta merkt op dat diens ogen voor de gevaren van het cartesianisme zijn geopend toen hij kennisnam van het geschrift van Meyer.¹⁰⁷ Hoe het zij, hij publiceerde in 1670 zijn *De Abusu Philosophiae Cartesianae*, en toonde dat de verzoening tussen beide strijdvaardige professoren, tot stand gebracht door Johannes van der Waeyen (1639-1701),¹⁰⁸ gestalte kreeg in samen met Voetius de krachten te binden in het bestrijden van het cartesianisme en het verdedigen van de orthodoxe gereformeerde geloofsleer.¹⁰⁹ In het rampjaar 1672 publiceerde Maresius zijn *Tractatus brevis de afflictio statu Studii Theologici in Foederato Belgio*. De bedroefde toestand, die in de titel genoemd wordt, verduidelijkte hij met ‘inkruypende en ingekropene, soo Cartesiaensche, Coccejaansche als andere nieuwigheden’, die hij zag als medeoorzaken van de Franse en Münsterse invallen. Hij hoopte dat men dit kwaad van oprukkende nieuwe opvattingen zou wegnemen om Gods toorn te stillen en dat er door een goede afloop van de oorlog een zuivering van de leer van de kerk zou komen.¹¹⁰

Maresius heeft met name zijn leerling Wittichius bestreden.¹¹¹ Hoewel Maresius Descartes niet als een atheïst wilde wegzetten,¹¹² kon hij toch niet aansluiten bij diens godsbewijzen vanuit de filosofie; ze maakten de Bijbelse openbaring overbodig. De grondslag of zekerheid voor de mens werd, zo zag Maresius ook, verlegd van God naar de mens.¹¹³ Hij verweet Descartes verder dat hij theologie en filosofie van elkaar wilde scheiden, waardoor valse hypothesen als waarheden werden opgedrongen¹¹⁴ en de staat van het verderf van de mens niet in rekening werd gebracht. De Heilige Schrift moest haar autoriteit behouden.

De botsing van gereformeerde theologen met het cartesianisme is niet die van een oude, verstarde orthodoxie en een nieuwe filosofie. De gereformeerden zouden zich volgens sommigen tegen de nieuwe filosofie gekant hebben uit conservatisme, rationalisme of dogmatisme. Anderen zagen het

107. Hij maakt niet duidelijk hoe hij Wolzogens geschrift dat verscheen naar aanleiding van Meyers publicatie, daarna nog approbeerde, *ibid.*, 359.

108. *Ibid.*, 274-277.

109. Ypeij en Dermout, II, 483; Bohatec is van mening dat Maresius in zijn bestrijding oppervlakkig gebleven is en dit oordeel zal te maken hebben met het feit dat Maresius weinig fundamentele kritiek heeft op Descartes, maar het cartesianisme verwijt in de afwijkingen van de grondlegger op gespannen voet te staan met de gereformeerde geloofsleer; Bohatec, *Die cartesianische Scholastik*, Leipzig, 1912, 48.

110. Nauta, *ibid.*, 381.

111. Hij wijst niet minder dan 353 dwalingen bij hem aan; Nauta, *ibid.*, 364.

112. Nauta, *ibid.*, 362, 363.

113. Olivier Fatio, over ‘Reformierte Orthodoxie’ in de *Theologische Realenzyklopädie*, deel 25, 495.

114. Nauta, *ibid.*, 362, 363.

als een botsing tussen nieuw experimenteel schoolonderzoek en conservatieve schoolautoriteit¹¹⁵ of een tegenstelling tussen redelijk denken en geloven op gezag van de Bijbel.¹¹⁶ De zaken lagen echter gecompliceerder.¹¹⁷ Er waren principes in het geding die al eeuwenlang theologie en filosofie hadden beheerst, namelijk waar de autoriteit ligt voor de bron van de ware kennis en hoe de rede daarbij kan en mag functioneren. Daarbij was er behoefte aan continuïteit in de methodiek. Van drie eeuwen voor de Reformatie tot drie eeuwen na de Reformatie is er een indrukwekkende mate van continuïteit geweest in het gebruik van de scholastieke methode.¹¹⁸ Het aristotelianisme was aan de Spaanse en Italiaanse universiteiten gemoderniseerd, door met name Suárez en Zabarella.¹¹⁹ Dit kon men niet zonder slag of stoot uit handen geven. Goudriaan acht aristotelianisme geschikter voor Bijbels christendom dan het cartesianisme, onder meer vanwege het vorm-stof-concept dat bruikbaar was bij de uitleg van de ‘soorten’ uit het Bijbelse scheppingsverhaal maar dat Descartes afwees. Verder betoogde de traditionele scholastiek veelal de ondergeschiktheid van de rede, die nodig was om de openbaring te laten heersen in het waarheidsbegrip, in tegenstelling tot een scheiding tussen filosofie en theologie, die een secularisatie van de filosofie meebracht en een toenemende tegenstelling tot de theologie.¹²⁰

3.2.3.4 Cartesiaanse coccejanen

Het was met name onder de coccejanen dat het cartesianisme veel aanhang vond.¹²¹ Johannes Coccejus was afkerig van filosofische en scholastieke systemen.¹²² Hij probeerde de uitlegging van de Schrift te bevrijden van wat hij, evenals de cartesianen, ervoer als een beklemming van het algemene kerkelijk gevoelen. Door een speculatieve foederaaltheologie, zocht hij onder meer het Hooglied en de brieven aan de zeven gemeenten in

115. Beck, *ibid.*, 65.

116. Selderhuis, *HNK*, 478, 479, 481; W.J. van Asselt en P.H.A.M. Abels wijzen er hier op dat cartesianen vaak eclectisch waren en dus de methode slechts gebruikten waar dit hun uitkwam. Zie ook Verbeek, *ibid.*, 18.

117. Zelfs Israel ontkwam niet aan deze karikatuur, *ibid.*, 24, 25.

118. Van Asselt, in: Selderhuis, *CRO*, 26.

119. Selderhuis, *HNK*, 479.

120. Goudriaan, in: Selderhuis, *CRO*, 62.

121. Ypeij en Dermout schrijven dat de geschiedenis van de gang van de cartesiaanse wijsbegeerte ‘ten engste verbonden is’ aan de geschiedenis van de coccejaanse godgeleerdheid, *ibid.*, dl II, 459; zie ook Lindeboom, *ibid.*, 50, 51; W.J. van Asselt, *Amicitia Dei, een onderzoek naar de structuur en de theologie van Johannes Coccejus (1603-1669)*, diss. Utrecht, Bennekom, 1988, 32, 33; Goudriaan, *ibid.*, 2 en 3. Israel spreekt nogal eens van ‘cartesio-coccejanen’, *ibid.*, 25-29, 36, 205-207, etc.

122. Duker, *ibid.*, 204.

Openbaring 2 en 3 uit te leggen als een zevental perioden in de verbondsgeschiedenis.¹²³ Coccejus was bevriend met Heidanus, maar wilde toch geen cartesianisme gebruiken bij zijn Schriftuitleg.¹²⁴ Andere bekende coccejaanse cartesianen waren Burman en Wittich. Beide stromingen werden naar elkaar toegetrokken, omdat beide zich tegen de scholastieke traditie keerden en beide ook door Voetius en zijn volgelingen werden aangevalen.¹²⁵ De voorkeur voor de scheiding van theologie en filosofie is wellicht ook stimulerend geweest voor veel en nauwe verbanden.¹²⁶ Het cartesianisme zocht de emancipatie van de rede; de filosofie moest onafhankelijk worden van de theologie. De coccejanen zochten vrijheid voor hun speculatieve theologie en konden geen filosofie verdragen die ze als een harnas ervoeren. Het is door dit alles niet verwonderlijk dat coccejaanse theologen sympathie opvatten voor het cartesianisme.¹²⁷

3.2.3.5 Remonstrantse cartesianen

De remonstranten stonden door hun verworpen opvattingen kritisch tegenover het heersende kerkelijke leven in de Republiek. Alleen al daarvoor was de neiging onder hen groot om aansluiting te zoeken bij een nieuwe kritische stroming, die ook veel tegenkanting ondervond. Ze zagen de cartesianen als een bondgenoot in de strijd tegen de gereformeerde orthodoxie.¹²⁸ Ongetwijfeld waren er parallellen tussen remonstranten en

123. Ypeij en Dermout zijn van oordeel dat de coccejanen de 'schoolse onreinigheden' van de voorstanders van de wijsbegeerte van Aristoteles hadden bevrijd om deze daarna op te sieren met menigvuldige denkbeelden, ontleend aan de wijsbegeerte van Descartes, Ypeij en Dermout, *ibid.*, dl. III, 15, 16.

124. Thijssen-Schoute, *ibid.*, 31.

125. J.W. Hofmeyr is van oordeel dat het coccejanisme vooral ruimte kreeg om zich te ontplooiën door de nieuwe, cartesiaanse filosofie en schrijft: 'Die Cartesiaanse filosofie het in vele opzichte die weg gebaan vir die nuwe verklaring van die dogma deur die Coccejane met hulle foederaal-teologiese beskouwinge.' J.W. Hofmeyr, *Johannes Hoornbeeck as polemicus*, 19.

126. Goudriaan, *ibid.*, 3. Hij geeft daar een aantal overwegingen en verwijzingen naar andere auteurs over dit merkwaardige wetenschappelijke 'huwelijk'.

127. Sassen is van oordeel dat beide bewegingen eerst na de dood van Descartes samengingen in een zekere synthese die zich stilweg heeft kunnen ontplooiën. Lindeboom, *ibid.*, 50, 51; Ypeij en Dermout spreken erover dat voor velen het coccejanisme en het cartesianisme als gehuwd waren, *ibid.*, II, 486. Zij achtten het een oneer dat na de dood van Coccejus 'menigvuldige denkbeelden, ontleend uit de nieuwe wijsbegeerte van Descartes, werden ingeweven in hun theologische stelsel' (*ibid.*, III, 16). Het was wel tegen de zin van Coccejus dat zijn volgelingen hun opvattingen ondersteunden met cartesiaanse beginselen en dat 'de wijsbegeerte daarbij soms uit haar assepoestersrol van dienaar van de theologie werd verlost', Thijssen-Schoute in *Nederlands Cartesianisme*, 34. We zagen al dat Israel dikwijls schrijft over cartesio-coccejanen en Thijssen-Schoute is van oordeel dat coccejanen en cartesianen om utiliteitsredenen een verbond met elkaar gesloten hadden; *ibid.*, 451.

128. Selderhuis, *HNK*, 478.

cartesianen, zoals in de leer van de vrije wil.¹²⁹ De remonstrant Etienne de Courcelles (1586-1659) vertaalde in 1644 het *Discours de la méthode* en nog twee andere teksten van Descartes in het Latijn.¹³⁰

Wat Descartes' relatie met de remonstranten betrof,¹³¹ zei hij meer affiniteit te voelen met Franciscus Gomarus, omdat deze leerde dat God vrij is in Zijn besluiten. Toch waren er veel remonstranten die de leer van Descartes omhelsden. Invloedrijke remonstranten, zoals Batelier (1593-1672) en Episcopius (1583-1643), zagen in de cartesianen natuurlijke bondgenoten vanwege de tegenkating vanuit de gereformeerde scholastiek.¹³² Maar ook in de gedachten over de verhouding tussen rede en geloof, ofwel de gezochte scheiding tussen theologie en filosofie enerzijds en kerk en staat anderzijds, stemden remonstranten en cartesianen overeen.¹³³

3.2.3.6 Lutheranen

Hoewel er aanvankelijk uit het calvinistische noordwesten van Duitsland vooral gereformeerde studenten naar Holland kwamen en die hier onder invloed kwamen van het cartesianisme, konden de lutherse universiteiten de nieuwe opvattingen op den duur ook niet meer buiten de deur houden.¹³⁴ Lutheranen vonden dat gereformeerden zich door het cartesianisme te makkelijk lieten beïnvloeden.¹³⁵ Ze waren van oordeel dat de gereformeerde theologie een buitengewoon vertrouwen had in de menselijke rede en kwamen met name in het geweer, als op rationele gronden een aanval werd gepleegd op de lutherse opvatting over de alomtegenwoordigheid van Christus' lichaam (de *ubiquiteitstheorie*).¹³⁶ Maar de cartesiaanse filosofie deed daarna toch ook in lutherse universiteiten zijn aantrekkingskracht gelden. Johan Bilberg (1646-1717) vond ze bijvoorbeeld nuttig

129. Verbeek, *Descartes and the Dutch*, 1-6.

130. Goudriaan, *ibid.*, punt 2; Thijssen-Schoute, *ibid.*, 433-435.

131. Zijn opvattingen over de wil van de mens werden als 'remonstrants' benoemd.

132. Koopman is in zijn artikel over het ramisme de mening toegedaan dat de remonstranten meer op hadden met het ramisme dan met het cartesianisme, H. Koopman, 'Petrus Ramus en de Nadere Reformatie', 26. McGahagan zegt van Ramus dat hij was 'more insistent than the Aristotelians on the purely instrumental and non-autonomous role of philosophy, was felt a safer guide by many strict Calvinists, notably by Ames. Voet, though he read both Ramus and Ames, was not seriously influenced by them.' McGahagan, *Cartesianism in the Netherlands*, 35.

133. Zie hierover Beck, *ibid.*, 60.

134. Zie Bohatec, *Die Cartesianische Scholastik*, 51-55.

135. Israel, *ibid.*, 29, 30.

136. Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, 2006, 2. Overigens wijst Witsius erop dat de cartesianen leren dat er niets in de weg is om te leren dat een lichaam alomtegenwoordig kan zijn, wat 'de Lutherse ubiquitousisten gaarne willen horen', Hermannus Witz, *Twist des Heeren met Zynen Wyngaart*, 5^e druk, Utrecht, 1719, 276.

voor een ziel die God zocht en bevrijd moest worden van allerlei vooroordelen.¹³⁷

3.2.3.7 Rooms-katholieke theologen

Ook onder de rooms-katholieke theologen waren er bestrijders en aanhangers van het cartesianisme.¹³⁸ Er was onder hen vrees voor calvinistische trekken. Opmerkelijk is dat Koelman zich later in zijn bestrijding van het cartesianisme tientallen keren zou beroepen op bisschop Petrus Daniel Huet (1630-1721), door wie Descartes fel bestreden werd.¹³⁹ Sommigen maakten bezwaren vanwege de mogelijkheid om Descartes' leer te gebruiken om de leer van de transsubstantiatie aan te vallen.¹⁴⁰ Toch waren er, met name onder de jansenisten, ook veel volgelingen.¹⁴¹

3.2.4 De bestrijding door de Nadere Reformatie¹⁴²

Er was geen in het oog lopend verschil tussen verschillende denominaties als het gaat over de receptie van het cartesianisme in de Nederlanden. Er was echter wel een opvallend verschil tussen de gereformeerde orthodoxie in het algemeen en de voorstanders van de Nadere Reformatie.¹⁴³ Onder de gereformeerde orthodoxie rekenen we degenen die de belijdenisgeschriften onderschreven. Ieder moest immers de belijdenisgeschriften onderschrijven.¹⁴⁴ Daar vallen de coccejanen ook onder. Onder de Nadere

137. Goudriaan, 'Descartes, Cartesianism, and Early Modern Theology', 2.

138. In 1664 zijn de geschriften van Descartes nog op de Index geplaatst.

139. Petrus Daniel Huetius, *Censura Philosophiae Cartesianae*, Paris, 1689. Lange citaten in *Het Vergift*, 150, 155, 168, 189 etc. 197, 208, 209.

140. Zie hierover Goudriaan, *ibid.*, punt 6. En ook het eerder vermelde artikel van Jolley, 'The relation between Theology and Philosophy', 377-382.

141. Goudriaan, *ibid.*, punt 4. Blaise Pascal zag dat Descartes' fundamentele aanval op de scholastieke wijze van wetenschapsbeoefening een wezenlijk gevaar voor de godsdienst was, zowel voor de Rooms-Katholieke Kerk als voor de Reformatie.

142. Zie voor de verklaring van dit begrip Hoofdstuk 3.2.4 en noot 137 aldaar.

143. In het *Handboek* schrijven Van Asselt en Abels dat de belangrijkste gereformeerde tegenstanders van Descartes allen tot de beweging van de Nadere Reformatie behoorden, Selderhuis, *HNK*, 480. Hierop is wel wat af te dingen. Maresius wordt bijvoorbeeld wel tot de gereformeerden gerekend, maar niet tot de beweging van de Nadere Reformatie. Van 't Spijker stelt dat de Nadere Reformatie en de orthodoxie elkaar de hand reikten, niet tegengesteld waren, maar elkaar aanvulden. Hij ziet mysticisme en subjectivisme enerzijds en intellectualisme anderzijds als negatieve verschijnselen die een breuk veroorzaakten. Brienens, e.a. (red.), *Theologische aspecten van de Nadere Reformatie*, 22.

144. Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, 3, 4. Goudriaan meldt dat de receptie van het cartesianisme uitvoerig is beschreven en noemt dan met name auteurs uit de kring van de Nadere Reformatie. Hij verwijst naar de Latijnse werken van Martin Schoock, Jacobus Revius, Melchior Leydecker, Petrus van Maastricht en Samuel Maresius en naar de Nederlandse werken hierover van Suetonius Tranquillus (Voetius), Leonard Ryssenius, Henricus Brinck en Jacobus Koelman. Selderhuis, *CRO*, 44, ook noot 82 en 83.

Reformatie rekenen we dat deel van de orthodoxie dat op alle terreinen van het leven, dus in kerk en samenleving maar ook in het persoonlijke geestelijke leven, zocht te reformeren en dus een uitwendige en inwendige levensheiliging nastreefde. Omdat de zondagsheiliging een van de idealen van de Nadere Reformatie was, bestreed men dikwijls het coccejanisme, dat de zondagsheiliging zo nodig niet vond. En dit coccejanisme stond vaak – zo zagen we al – sympathiek tegenover het cartesianisme.¹⁴⁵ Omdat de Nadere-Reformatie-beweging niet alleen conservatief was,¹⁴⁶ maar ook wars was van een beschouwelijke godsdienst die steunde op het verstand, waren strijders voor Nadere Reformatie bijzonder gekant tegen het rationele cartesianisme.¹⁴⁷

Namen die hier, behalve Koelman, ook genoemd mogen worden zijn Gisbertus Voetius, (onder het pseudoniem Suetonius Tranquillus),¹⁴⁸ Johannes Hoornbeek, Andreas Essenius,¹⁴⁹ Martinus Schoock (1614-1669),¹⁵⁰ Mat-

145. Goudriaan, 'Descartes, Cartesianism, and Early Modern Theology', 2 en 3. Er waren echter coccejanen die sympathiek stonden tegenover de Nadere Reformatie en er soms zelf bij gerekend werden. Soms waren ze voorbeeldig trouw in het reformeren, Koelman, *Pointen*, 594. Onder de latere coccejanen bestond geen eenheid. De Leidse of Groene coccejanen hebben geen affiniteit met de Nadere Reformatie, daarentegen komen de 'ernstige' coccejanen met hun mystieke inslag en hun nadruk op de levenswandel dicht bij de Voetianen. Zie hierover W.J. van Asselt, *Amicitia Dei, een onderzoek naar de structuur van de theologie van Johannes Coccejus (1603-1669)*, ADC, Ede, 1988, 143, 144; en W. van Gorsel, 'Geslaagde poging tot eerherstel van omstre'en, miske'de Coccejus', in *RD*, 18^e jg. Nr. 136, 9 sept. 1988. Graafland rekent overigens d'Outrein tot de Nadere Reformatie, terwijl in zijn tijd Henricus Brinck hem bestreed vanwege coccejanisme. H. de Jong, *Johannes d'Outrein (1662-1722) en zijn emblematische Schrifruitleg*, diss. Utrecht, 2013, Kampen, Brevier, 245, 187-190.

146. Verbeek vindt de reactie van calvinistische theologen nogal 'hysterisch', zo schrijft hij als hij de opvattingen van 'een verstandig man als Pierre Gassendi' ernaast stelt. Verbeek, *De wereld van Descartes*, 90, 91.

147. *HNK*, 480. Hierom vertaalde Koelman het geschrift van Franciscus Rous, *De hemelsche Akademie*.

148. Zie over wie schuilging achter deze naam: Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, 10 etc. Koelman spreekt in zijn *Vergift*, 53, 531, 539 over Voetius en Heidanus. Anderen hebben gewezen op een mogelijk auteurschap van Hoornbeek of Revis in de plaats van Voetius. Onder de naam Suetonius Tranquillus verschenen: *Staat des geschils, over de Cartesiaansche filosofie* (Utrecht, 1656); *Nader openinge van eenige stukken in de Cartesiaansche filosofie raeckende de H. theologie* (Leiden, 1656); *Den overtuyghden Cartesiaen* (Leiden, 1656); *Verdedichde oprechticheyt van Suetonius Tranquillus* (Leiden, 1656). Vermij gelooft niet dat Voetius achter deze naam schuilgaat, maar denkt aan Johannes Hoornbeek of Petrus Cabbeljau, Vermij, *The Calvinist Copernicans*, 307, etc.

149. Koelman zal denken aan Essenius' *Proefstuk van de cartesiaanse filosofie in twee en vijftig stellingen*, 1656, of aan zijn *Disputationes Practicae de conscientia*, Utrecht, 1666-1668, tegen wat Lodewijk Meyer geschreven had over de filosofie als onfeilbare uitlegger van de Schrift.

150. Voetius heeft Martinus Schoock, hoogleraar in Groningen, verzocht hem te hulp te komen in het bestrijden van de *Meditationes de prima philosophia* en ook van heel Descartes' filosofie. Schoock heeft dat verzoek ingewilligd en in 1643 publiceerde hij zijn *Admiranda methodus novae philosophiae Renati Des Cartes* (De wonderlijke methode van de nieuwe wijsbegeerte van René Descartes), Utrecht, 1643. Er is heel wat te doen geweest over het aandeel van Voetius in dit werk van Schoock. Zelfs werd het auteurschap wel aan Voetius toegeschreven. Vaststaat dat ze elkaar bij

tias Nethenus, Franciscus Ridderus (1620-1683), Florentius Costerus (1635-1703), Jacobus Fruytier (1659-1731), Hermannus Witsius, Jacobus Revius,¹⁵¹ Jacobus Trigland (1583-1654), Henricus Brinck, Melchior Leydecker (1642-1721), Petrus van Maastricht en Leonard Ryssenius (1631-1716).

Veltkamp heeft de veelgebruikte tweedeling tussen voetianen en coccejanen bekritiseerd en benadrukt dat er ook anti-cartesianisme gevonden werd naast de beweging van de Nadere Reformatie en die van het coccejanisme. Sommige auteurs zijn zo makkelijk niet bij een van de partijen in te delen. Hij wijst daarbij met name op Friedrich Spanheim jr. en Antonius Hulsius (1615-1685). Ze misten de nadruk op zondagsheiliging en het verzet tegen overheidsbemoeiing, dat de voetianen tekende, maar waren beslist ook niet coccejaans. Ook Maresius acht Veltkamp bij geen van beide stromingen onder te brengen, waarom hij hen benoemt als ‘een groep theologen van eigen signatuur’.¹⁵²

Uit de werken van deze verwante auteurs kon Koelman uitvoerig putten. Hij kende en beschreef ze, met die van andere, in het zesde hoofdstuk van zijn *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie*.¹⁵³ Voetius, Hoornbeek en Essenius waren zijn leermeesters aan de Utrechtse universiteit. Hij citeerde tientallen malen uit hun geschriften, ook in zijn bestrijding van het cartesianisme. Schoock komt aan de orde omdat hij schreef dat de schadelijke gevoelens van Descartes tot atheïsme zouden leiden.¹⁵⁴ Koelman zegt van hem dat hij in vinnige stijl tegen Descartes schreef en dat Descartes enkele pagina’s in handen kreeg eer het werk uitkwam. Descartes dacht dat het van Voetius was, wat Koelman ‘t’eenemaal valsch’ noemt. De vroedschap nam het voor Voetius op waarop Voetius in een geschrift verklaarde¹⁵⁵ hoe

de publicatie geholpen hebben. Duker, *ibid.*, 175-178; Verbeek, *ibid.*, 75, 76. Verbeek denkt dat er een overvloedige maaltijd, rijk overgoten met alcohol, aan te pas is gekomen, maar geeft daarvoor geen bewijs. Zie over de onverkwikkelijke discussie ook Beck, *ibid.*, 71.

151. De vraag is wel gesteld of Revius tot de beweging van de Nadere Reformatie gerekend moet worden. Sommigen zijn er niet zo zeker van, omdat hij niet zo fel botste met de cultuur en niet streed tegen toneel, mythologie, haardracht, etc. Wel wil De Bruijn het nuanceren; hij was orthodox gereformeerd en streed voor de zuiverheid van de leer, tegen arminianisme, copernicanisme, cartesianisme en socinianisme. Ook werd hij volgens haar nadrukkelijk gerekend onder de voetianen en waren er zeker raakvlakken met de Nadere Reformatie, *ibid.*, 499, 509, 510, 515. Hier kan aan toegevoegd worden dat Trigland en Hoornbeek tot zijn vrienden gerekend moeten worden en dat de noodzaak van de persoonlijke geestelijke bevinding in zijn gedichten duidelijk aanwezig is. Zie ook de noot bij zijn naam.

152. Veltkamp, *De menschelijke reeden onmaetiglijk gelaudeert*, 101-104.

153. Koelman, *Het Vergift*, 544-617.

154. *Ibid.*, 55, 60-62.

155. Voetius, *Disputationes Selectae* part 1, praefat. 11, 12.

Schoock ondernomen had de methode en de metafysica van de cartesiaanse filosofie te onderzoeken.¹⁵⁶ Of Koelman ook van Nethenus nog colleges (hij doceerde vanaf 1653) heeft gekregen, is niet bekend. Hij citeert hem niet.

Ridderus, die in Rotterdam stond, heeft het Koelman na zijn verbanning in 1675 in die stad moeilijk gemaakt;¹⁵⁷ hij heeft ook tegen diens opvattingen over de feestdagen geschreven.¹⁵⁸ Toch prijst Koelman de verschillende delen van Ridderus' *Schriftuurlijk Licht* aan, waarin zowel Coccejus en Descartes alsook de cartesianen bestreden worden, waarvan hij een groot aantal voorbeelden geeft. Over Koelmans kennis van de werken van Costerus en Fruytier of over contacten met hen is er geen informatie.

Anders staat het met Witsius. Koelman kende hem persoonlijk goed en heeft geprobeerd hem in Sluis te krijgen. Tegenwerking van de overheid, die vreesde een tweede Koelman te krijgen, veroorzaakte dat Koelman in 1664 tevergeefs een reis naar Wormer maakte, waar Witsius toen stond.¹⁵⁹ Het werk van Witsius, *Twist des Heeren tegen zijnen wijngaart* (1669), noemt Koelman 'een stigtelijk en tijdig boek', waarin de cartesiaanse nieuwigheden aan de orde komen. Koelman noemt vervolgens ook *Het aanstotelijk Nieuw* (1672) en *Goede Trouw* nog als uitgaven in deze strijd. Van Revius, de felle bestrijder van het cartesianisme in Leiden en regent van het Statencollege, wordt door Koelman verhaald hoe Descartes zich over hem beklaagde. Revius' *De Animae immortalitate & Dei veracitate* tegen Tobias Andreae en zijn *Καρτησιομανία, Cartesiomania* (Cartes-razerny), worden aangehaald, waarin hij zich keert tegen de vergoddelijking van de geschriften van Descartes.¹⁶⁰ Koelman vermeldt van Trigland dat hij Descartes, na een uitgegeven dispuut, godslastering verweet, wat Descartes in zijn schrijven aan de curatoren van de Leidse universiteit hem verwijt.¹⁶¹ Met Brinck raakte Koelman in de laatste jaren van zijn leven bevriend. Meer over deze contacten hieronder.

Het werk van Van Mastricht en van Melchior Leydecker tegen 'de Carte-

156. *Het Vergift*, 55, 60-62.

157. W.J. op 't Hof, 'De verhouding tussen Franciscus Ridderus en Jacobus Koelman', *DNR*, 6-1, 1982, 28-47.

158. Franciscus Ridderus, *De weegschale der Feestdagen*, achterin: *Den Christelijken Feest-dagb*, Rotterdam, 1680.

159. Krull, *ibid.*, 21-23.

160. Door Koelman uitvoerig weergegeven; *ibid.*, 541, 542, 543. Koelman beschrijft ook hoe Maresius de houding van de cartesianen tegenover Descartes' geschriften vergeleek met hoe de scholastieken in de middeleeuwen Aristoteles vereerden; *ibid.*, 549-557.

161. *Ibid.*, 55, 541.

siaansche Nieuwigheden' vermeldt Koelman ook met ere. Hij schrijft dat in hun boeken¹⁶² 'de kanker en het vergift van de Cartesianery volkomen uitgehaalt is' en dat ze nog steeds niet zijn weerlegd.

De contacten met Ryssenius waren wat dubbel. Deze had zich in 1669 al met enkele collega's tegen Wolzogen gekeerd. Koelman prijst hem in zijn *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie* zeer om zijn geschrift *De oude rechtsinnige waerheyt verdonckert* (1674) tegen de cartesianen en de coccejanen, en daarna¹⁶³ tegen Allinga zijn *Dood-stuypen der Cartesianen en Coccejanen* (1676). Koelman kwam evenwel met hem in botsing over het formulierbidden, dat hij verwierp en Ryssenius verdedigde.¹⁶⁴

3.2.4.1 Bij Voetius en Revius

Voetius, Koelmans leermeester, wordt algemeen gezien als een voorman van de Nadere Reformatie. Hij was een van de belangrijkste vertegenwoordigers van de gereformeerde scholastiek¹⁶⁵ en hij heeft in Utrecht lange tijd de leiding gehad in de bestrijding van het cartesianisme.¹⁶⁶ Daarnaast heeft hij zich ingespannen om de samenleving tot een vromere levensstijl te brengen.¹⁶⁷ Hij keerde zich tegen zowel coccejanen als cartesianen.

In Leiden voelde Jacobus Revius zich geroepen een wal op te werpen tegen de dreigende vloedgolf van deze moderne filosofie.¹⁶⁸ Hij had als predikant

162. Van Maastricht, *Novitarum Cartesianarum Gangraena*, Amsterdam, 1677, en van Melchior Leydecker: *Fax Veritatis* (Leiden, 1677). *Het Vergift*, 566 en 567. Eerder schreef hij al over het werk *Specimen Philosophiae Cartesianae, Authore Liberio Modestino, Philosopho*, Utrecht, 1656), waarvan Koelman dacht dat ook Van Maastricht de auteur was, maar dat Essenius toegeschreven moet worden.

163. Koelman spreekt over een 'wel-bewrocht Tractaat (...) 't welk die mannen zeer ontstelde en beoerde; dewijl het de aanstootelijke nieuwigheden klaar openleyde en kort-bondiglijk wederleyde', Koelman, *Het Vergift*, 560.

164. In 1684 publiceerde Ryssenius een boekje getiteld *De verzekertbeidt der zaligheidt*, waarin hij Koelmans opvattingen over het formulierbidden bestrijdt. Koelman beantwoordt dit met zijn *Wederlegging van 't geen Leo Ryssenius ter bescherming van 't Formulierbidden geschreven heeft*, Amsterdam, Johannes Boekholt, 1684.

165. Beck, *ibid.*, 15. De term Voetiaans had rond 1640 de klank als van een orthodox calvinisme, van een verwerpen van alle liberale neigingen in de theologie zowel als van cartesianisme in de wetenschap en de filosofie, Selderhuis, *ibid.*, 12.

166. Theo Verbeek, 'From "Learned Ignorance" to Scepticism: Descartes and Calvinist Orthodoxy', in: *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, edited by Richard H. Popkin, and Arjo Vanderjagt, 31-45, Leiden, Brill, 1993.

167. Wie kennisneemt van zijn *Praktijk der godzaligheid*, 2 dln., tekstuutgave met inleiding, vertaling en commentaar door C.A. de Niet, De Banier, Utrecht, 1996, krijgt hier een goede indruk van.

168. Goudriaan rekent Revius met Voetius tot de belangrijkste theologische critici voor Descartes, waarbij hij aantekent dat wat Revius in Leiden in zijn bestrijding van het cartesianisme heeft gedaan en geschreven relatief onbekend is gebleven. Daar heeft hijzelf dan door zijn publicatie verandering in gebracht.

Daarna heeft De Bruijn in 2012 in haar dissertatie Revius' bestrijding van het cartesianisme uit-



Jacobus Revius.

in Deventer, waar Descartes ook enige tijd vertoefde, een vriendschappelijke omgang met hem gehad¹⁶⁹ en geprobeerd hem tot het protestantisme te bekeren.¹⁷⁰ Later in Leiden werd hij een felle bestrijder van zijn opvattingen en vond hij het cartesianisme erger dan het arminianisme.¹⁷¹ De verwijdering tussen Revius en Descartes werd duidelijk toen de eerste als regent van het Leidse Statencollege in conflict kwam met de hoogleraar Heereboord, hoogleraar in de filosofie, die het cartesianisme zocht te bevorderen en die in het Statencollege subregent werd.¹⁷² De felheid waarmee Revius de opvattingen van Descartes bestreed, kon weleens samenhangen met zijn teleurstelling dat zijn pogingen hem te bekeren ge-

voerig weergegeven. Goudriaan is van oordeel dat Revius zijn eigen argumenten gebruikte en nieuwe elementen toevoegde aan de bezwaren die Voetius in Utrecht verwoordde, zoals tegen Descartes' *causa sui* over Gods bestaan, een oneindig vrije wil en een voorlopige ethische code, met daarbij soms ook nieuwe gezichtspunten, zoals ten aanzien van de cartesiaanse twijfel. Ook wijst hij erop dat de wijze waarop Descartes op hem reageerde, namelijk niet in een geschrift maar door de overheid erbij te halen, toonde dat Revius' verzet maatschappelijke dimensies had; Goudriaan, *ibid.*, 2,3. De Bruijn, *ibid.*, 441, 443.

169. Thijssen-Schoute, *ibid.*, 460. Revius heeft zorg gedragen voor de doop van Descartes' buitenechtelijke dochtertje, Francientje, verwekt bij de in Amsterdam wonende Helena Jans; waarschijnlijk was hijzelf niet aanwezig bij de bediening van het sacrament; Lindeboom, *ibid.*, 25. De Bruijn, *ibid.*, 440, 441.

170. Lindeboom, *ibid.*, 25; Verbeek, *ibid.*, 86.

171. Goudriaan, in: Jacobus Revius, *A Theological Examination*, 6, 7.

172. De drankzucht van Heereboord zal hiertoe ook hebben bijgedragen; zie over diens losbandige leven Willem Frijhoff en Marijke Spies, *1650, Bevochten eendracht*, Den Haag, 1999, 309, 310.

faald hadden en hij geen vat op hem kon krijgen.¹⁷³ Hij gaf in 1647-48 uit: *Methodi cartesianae consideratio theologica*¹⁷⁴ (Theologische beschouwing van de cartesische methode) met vijf andere disputaties. Voetius had zoveel waardering voor dit werkje dat hij het, met zijn korte apologie tegen de cartesianen, iedereen ‘die het wanhopige bezig-zijn van Descartes wilde kennen’, aanbeval.¹⁷⁵ Wel richtte Revius zich aanvankelijk meer tegen Comenius’ fysische opvattingen, die hij nog gevaarlijker vond dan die van het cartesianisme.¹⁷⁶ Daarna bestreed hij, net als Voetius, Regius’ opvattingen over de verhouding tussen het menselijk lichaam en de menselijke ziel. Daarbij ging het over de vraag of de eenheid substantieel of accidenteel was, en dus of het lichaam wel tot het wezen van de mens behoorde en bijgevolg of er wel een lichamelijke opstanding uit de doden zou zijn. Maar uiteindelijk voelde hij zich geroepen om net als Voetius toch vooral de leer van Descartes te bestrijden.¹⁷⁷ De eerdergenoemde tien punten van kritiek op het cartesianisme zien we bij Voetius en Revius terugkomen, maar wel met speciale accenten.

3.2.4.1.1 Een bedreiging van de wetenschap

Voetius zag, evenals Blaise Pascal (1623-1662),¹⁷⁸ Descartes’ fundamentele aanval op de scholastieke wijze van wetenschapsbeoefening ook als een gevaar voor de godsdienst. Hij vreesde zelfs dat men bij het atheïsme zou uitkomen. Toen Descartes in 1637 met zijn *Discours de la Méthode* een nieuwe wijze van wetenschapsbeoefening wilde invoeren, was Voetius een van de eersten die zich tegen hem keerde. Hij noemde hem ‘een Jezuiëta-ster onder Lojola’s ster geboren’, aldus Martinus Schoock.¹⁷⁹ Meteen nadat Voetius kennisgenomen had van Descartes’ publicatie, liet hij in 1639 op de dispuutcolleges¹⁸⁰ een student, Gualterus de Bruyn, een reeks stellingen tegen het atheïsme verdedigen, waarin Descartes bestreden werd, overigens zonder diens naam te noemen.¹⁸¹ Voetius probeerde in 1640 pater

173. De Bruijn, *ibid.*, 412.

174. Leiden, 1648.

175. Goudriaan, *ibid.*, 42.

176. De Bruijn beschrijft hoe Revius in zijn disputaties Comenius’ *Physicae ad lumen divinum refomatae synopsis* (1633) met zijn heliocentrische wereldbeeld veel uitvoeriger bestreed dan Descartes, De Bruijn, *ibid.*, 448.

177. *Ibid.*, 448, 449.

178. Zie over Pascals houding tegenover Descartes o.a. Lindeboom, *ibid.*, 16.

179. Van Asselt en Dekker (red.), *De scholastieke Voetius*, 8.9.

180. Een lijst van alle disputaties is afgedrukt in Van Asselt en Dekker, *ibid.*, Appendix II.

181. Duker, *ibid.*, 161, etc.; het dispuut was meer direct tegen Regius opgezet; *Disp. Select.* I, 114-226.

Zie hierover ook Theo Verbeek, ‘Descartes and the Problem of Atheism: The Utrecht Crisis’,

Mersenne, lid van de orde der miniemen, en vriend van Descartes, in te schakelen om Descartes van zijn atheïsme af te helpen, maar hij vond bij hem geen steun.¹⁸² Hoewel Voetius wel wist dat Descartes geen atheïst genoemd wilde worden, wenste hij hem toch als zodanig te benoemen, omdat een student van Descartes alles moest vergeten wat hij van een ander geleerd had en zijn geest tot een *tabula rasa*, een onbeschreven blad, moest maken. Voetius vond dat hij ‘het antieke arsenaal der atheïsten’ gebruikte en ‘een renaissance van het antieke scepticisme’ bevorderde.¹⁸³ Zo werd het gezag van de Heilige Schrift in de wetenschap gewantrouwd en werden alle beginselen van de logica en metafysica verworpen, zonder er iets deugdelijks voor in de plaats te geven. Het scepticisme dat hij wilde invoeren, bracht een twijfel aan de Mozaïsche natuurkennis, waarbij de tot dan toe gebruikte bewijzen voor het Godsbestaan werden verworpen.

Voetius bleef met betrekking tot de wetenschap voorkeur geven aan de aristotelische scholastiek. Dit had met drie terreinen te maken: de waarde van de methodiek, de dienstbaarheid van de filosofie aan de theologie (als *ancilla*) en de historisch gebleken bruikbaarheid. Hij was geen slaafs navolger, maar maakte er een eclecticisch gebruik van.¹⁸⁴ Voetius heeft Schoock, zoals hierboven vermeld is, gevraagd voor hem Descartes te bestrijden. Deze besprak in het eerste deel van zijn geschrift de noodzaak die Descartes zag in het aan de vergetelheid prijsgeven van alle kennis die men door boekenstudies had opgedaan en dat men van Descartes moest minachten wat niet in overeenstemming was met zijn opvattingen.¹⁸⁵ In de tweede sectie kwamen zaken aan de orde ten aanzien van de beginselen en methode van de nieuwe filosofie. Het zich beroepen op de evidentie zag hij als onbetrouwbaar en had volgens hem niets met bewijzen te maken.¹⁸⁶ Schoock was van mening dat de cartesiaanse methode zich niet op oudheid kon beroemen,¹⁸⁷ dat ze niet heel duidelijk was, dat de verbreiding werd overdreven, dat de strijd met het aristotelisme meer woordenstrijd was dan wezenlijk, dat haar voorstanders de scholastieke termen niet begrepen, dat

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis/Dutch Review of Church History, 71:211-223, 1991.

182. Duker, *ibid.*, 165-171. Verbeek, ‘Voetius en Descartes’, in: *De onbekende Voetius*, red. J. van Oort, e.a., 200.

183. Naar een formulering van Hans-Martin Barth, Beck, *ibid.*, 64.

184. Goudriaan, *ibid.*, 35. Beck zegt dat Voetius de cartesianen verwijt te geloven in autoriteiten, terwijl hij het zelf probeert te vermijden in zijn omgang met Aristoteles. Beck, *ibid.*, 23.

185. Schoock is van mening dat de studenten lui worden; alle kennis van vroeger wegwerpen leidt niet naar wijsheid, maar naar het dolhuis, Verbeek, *ibid.*, 76.

186. Verbeek, *ibid.*, 76.

187. Ook Voetius kon het gebrek aan respect voor de historische waarde van de oude filosofie niet verdragen. Goudriaan, *ibid.*, 33.

het empirisme dat men voorstond niet werkbaar was, dat ze een subjectieve rede huldigde, dat ze tevergeefs heil zocht in de wiskunde, dat het dwaas was de mechanica te maken tot norm voor de fysiologie en dat heel het stelsel uit hypothesen bestond, zodat men van het algemene tot het bijzondere besloot en dat men zich van bestrijders met uitvluchten afmaakte. Ook Revius bestreed de nieuwe filosofie grondig vanuit scholastische stellingen, maar het was niet zijn opzet het aristotelianisme te verdedigen.¹⁸⁸ Hij zocht een doorleefde theologie waarin hij zich voor God verantwoordelijk voelde als hij de betrouwbaarheid van de Heilige Schrift vooropstelde en dat miste hij in het cartesianisme.¹⁸⁹

3.2.4.1.2 Dualisme

In 1641 stootte Voetius zich aan enkele stellingen in de colleges van Regius, op dat moment een bewonderaar van Descartes. Er ontstond tumult over een reeks van Regius' colleges over *De illustribus aliquot quaestionibus physiologicis* (Over enkele belangrijke fysiologische vragen).¹⁹⁰ Voetius publiceerde toen een essay *Over de naturen en substantiële vormen der dingen*.¹⁹¹ Hij had zich bijzonder gestoord over de cartesiaanse stelling dat de mens een accidenteel wezen is, een *ens per accidens*, bestaande uit twee substanties, lichaam en ziel; ze worden slechts als een toevallige en niet als substantiële eenheid gezien, zoals een stapel boeken. Er zouden geen substantiële vormen zijn,¹⁹² maar slechts accidentele eigenschappen. Zonder substantiële vormen zijn er echter geen individuele naturen en geen handelingsprincipes; dan is er geen causaliteit en geen finaliteit.¹⁹³ Hier was sprake van een

188. In 1643 publiceerde hij zijn eerste wetenschappelijke geschrift, *Suarez repurgatus*, gericht tegen het cartesianisme, dat hij overigens dat jaar al in een disputatiereeks had aangepakt. Het was een abstract betoog met een uitvoerig beroep op het begrippenkader van de aristotelische filosofie, eigenlijk een syllabus die een samenvatting, met kritische kanttekeningen, bood van Suárez' omvangrijke *Metafysische Disputaties* uit 1597, waar Revius ook enkele passages tegen Descartes invoegde. Ook in disputen in 1646 uitgegeven vinden we verwijzingen naar de aristotelische elementen, zoals aarde, lucht, water en vuur.

189. Goudriaan, *ibid.*, 2, 4.

190. Zie hierover: Verbeek, *ibid.*, 64 etc. Verbeek, in: *De onbekende Voetius*, red. Van Oort, e.a., 'Voetius en Descartes', 207, 208; Beck, *ibid.*, 66.

191. Zie hierover: J.A. van Ruler, *The Crisis of Causality*, Leiden, Brill, New York, Köln, 1995, 9.

192. Voetius verdedigt het bestaan van substantiële vormen ook vanuit de Bijbel; *ibid.*, 69-71, 73. Israel ziet hier een nauw verband met de hiërarchie in de wetenschappelijke disciplines. Zou men het bestaan van substantiële vormen verwerpen, dan verwierp men Bijbelse waarheden en stelde daardoor de filosofie boven de theologie, Israel, *ibid.*, 26, 27. Van Ruler, *ibid.*, 9, 10, 37-70.

193. Beck, *ibid.*, 67. Van Ruler noemde daarom zijn studie *The Crisis of Causality*. Hij ziet de botsing tussen Descartes en Voetius als een botsing tussen uiteenlopende denkbeelden over natuurlijke veranderingen en daarmee samenhangende visies; het gaat dan om de causaliteit van de dingen. Descartes verklaart natuurprocessen vanuit onwaarneembare materiedeeltjes die men alleen

extreem nominalisme, waarbij de verhouding tussen God als eerste oorzaak en de mens als tweede oorzaak afwezig was. Men kwam tot een fatalisme van de stoïcijnen. Ook werd het zo problematisch te spreken over de twee naturen van Christus en de lichamelijke opstanding.¹⁹⁴ Voetius stelde hiertegenover dat er *praejudicia*, vooronderstellingen, zijn die bij een Bijbels wereldbeeld horen.¹⁹⁵ In de Bijbel lezen we van ‘substantiële vormen’, omdat er gesproken wordt over onveranderlijke naturen en van elkaar onderscheiden soorten. Voetius betrok hierbij ook Gods voorzienigheid, die verworpen werd als men niet geloofde dat de schepping voortdurend door Hem in stand gehouden werd.¹⁹⁶

Het dualisme, de scheiding tussen lichaam en ziel bij Descartes, kwam bij Voetius steeds terug als een zwaarwegend bezwaar tegen deze nieuwe filosofie. In zijn disputaties over het atheïsme¹⁹⁷ vocht hij met name deze tweedeling aan; hij zag ze overal terugkomen in de tweespalt tussen wijsbegeerte en theologie, rede en openbaring.¹⁹⁸

Revius stelde zich ten aanzien van de verhouding ziel en lichaam, evenals Voetius, op het standpunt dat de mens uit lichaam en ziel bestaat, niet *per accidens*, maar *per se*; ze horen samen. Als Descartes het gevoel naar de hersenen verwijst, leert hij dat het lijden van Christus geen wezenlijk lijden is geweest.¹⁹⁹ Was Descartes’ opvatting waar, dan zou er behalve verdriet en angst geen pijn bestaan. Revius legde een bijzonder accent op een ruim begrip van het beeld Gods, met veel nadruk op de lichamelijke aspecten.²⁰⁰ Nadrukkelijk leerde hij ook dat dit beeld Gods door de zondeval ernstig is aangetast.

Descartes’ opvattingen over de substantiële vormen hielden in dat de dieren volgens hem geen ziel hadden. Descartes had ze in zijn *Discours* be-

verklaren kan vanuit de ontstaansgeschiedenis van de materiële werkelijkheid. Voetius vond een betere verklaring in een natuurlijk soortbegrip en een verwant begrip van substantiële vormen, die hij als door de Bijbel aanvaarde ideeën zag. Hij koesterde als Aristoteles een finalistisch wereldbeeld, waarbij alles wat geschapen is een intern vermogen kreeg om het er door God ingelegde doel te bereiken. Descartes zag slechts een uitwendige invloed op de bewegende materie. De wereld zag hij als een machine, die door God in een ‘big-bang’ in werking was gezet, aldus Van Ruler, *ibid.*, 355, 356. McGahagan spreekt over een ‘humanistic Aristotelianism’ bij Voetius, *Cartesianism in the Netherlands*, 35.

194. Beck, *ibid.*, 66-68.

195. Verbeek, *ibid.*, 67-74. Hij ziet hier een verband met het realisme dat Voetius aanhing, waarin opvattingen over ideeën en vormen net als bij Plato als werkelijkheid werden beschouwd.

196. *Ibid.*, 70, 71, 73.

197. Voetius, *Disputationes Selectae I*, 114-226.

198. Van Asselt, *ibid.*, 123.

199. De Bruijn, *ibid.*, 449, 450.

200. *Ibid.*, 451.

schreven als zielloze, zelfbewegende mechanismen of machines. Voor hem was een dier een ding, zonder een substantiële ‘vorm’. Hij leerde dat alleen de mens een ziel had en dus naast zijn materie een substantiële vorm. De aanval op de substantiële vormen vond Revius, evenals Voetius, bijzonder schokkend; dit ging niet alleen tegen de waarneming in, maar ook tegen wijze waarop de Schrift Over de dieren spreekt. Revius toonde aan dat op die manier ook de rooms-katholieke opvatting over de transsubstantiatie door Descartes omvergeworpen kon worden; hij beseftte maar al te goed dat dan ook allerlei andere theologische grondbeginselen gingen schuiven.²⁰¹ Revius wees erop dat het woord *species* (soort) toont dat er geen sprake is van iets accidenteels.²⁰² Hij hield vast aan het onderscheid tussen de vegetatieve, sensitieve en rationele ziel. Voor zijn disputatie over de schepping heeft hij allerlei Bijbelplaatsen over dieren bijeengezocht om te bewijzen dat dieren een ziel hebben.²⁰³ Hij betoogde verder dat de offers van het Oude Testament hun waarde verloren als dieren geen ziel hadden.²⁰⁴

3.2.4.1.3 *Scheiding van filosofie en theologie*

De scheiding die Descartes aanbracht tussen filosofie en theologie, tussen rede en openbaring, zag Voetius als verwerpelijk. Descartes wilde de filosofie een zelfstandige plaats geven naast de theologie. Voetius begeerde de filosofie ondergeschikt te houden aan de theologie.²⁰⁵ Dit had betrekking op allerlei aspecten van de wetenschappen, maar van de theologie toch wel in het bijzonder. Voetius verdedigde de prioriteit van de Bijbel boven de rede en zag het gebruik van de filosofie in relatie tot de theologie als die van een *ancilla*. Gods Woord had voor hem onbeperkt gezag. In de natuurlijke theologie zag hij de rede wel als een zeer bruikbaar instrument, maar toch altijd als feilbaar. Als filosofie in strijd kwam met de Bijbel, sprak Voetius van *docta ignorantia*, geleerde onwetendheid. De filosofie mocht de theologie helpen, maar niet in de weg lopen; ze moest *ancilla theologiae*, dienstmaagd van de theologie, zijn en blijven.²⁰⁶ De filosofie mocht ge-

201. Goudriaan, *ibid.*, 10; De Bruijn, 2012, 445-447; zie ook: Verbeek, *De wereld van Descartes*, 68, 69.

202. Dan gaat het over essentiële eigenschappen die uiterlijk waarneembare verschijningsvormen bepalen en niet over bijkomstige.

203. Verbeek, *ibid.*, 87.

204. De Bruijn, *ibid.*, 447, 448.

205. Van Asselt, Dekker (red.), *De scholastieke Voetius*, 2; Israel, *ibid.*, 41; Verbeek, ‘Voetius en Descartes’, 205-210, Beck, *Gisbertus Voetius*, 121-122, 184-196. F.G.M. Broeyer, ‘Theological Education at the Dutch Universities in the Seventeenth Century: Four Professors on their Ideal of the Curriculum’, in: *NAKG/DRCH* 85, 2005, 115-132.

206. Verbeek, *ibid.*, 78, 79.

bruikt worden om te ordenen en eenheid te stichten, maar Descartes zocht nieuwe verklaringen, die de eenheid doorbraken.

Verbeek tekent helder de tegenstelling tussen de filosofie zoals Voetius die gebruikte en zoals Descartes ze verzelfstandigde. Voetius beperkte zich tot dialectische confrontaties in een voortdurende discussie met het verleden. Hij zocht een consensus waarin onware opinies afvielen. Continuïteit en traditie waren hier tekenend. Descartes plaatste zich buiten de geschiedenis van de filosofie en zocht door middel van technieken als twijfel en meditatie (waarbij de evidentie moet overtuigen) tot ‘ware principes’ en ‘oorzaken’ te komen. Het gebruik van het scholastieke begrippenapparaat door Voetius leek in strijd te zijn met het geloof in de autoriteit van de Bijbel, maar hij sprak wel over de noodzaak van een gezuiverd verstand, dat vrij is van vooroordelen en ook zijn grenzen kent. Het kreeg hulp van de zintuiglijke ervaring. Omdat Descartes twijfel zaaide en een metafysica leerde die op wezenlijke punten in strijd was met de Bijbel, ondermijnende hij het geloof en de theologie en moest hij als atheïst benoemd worden, aldus Voetius.²⁰⁷

Ook Revius wilde de rede en dus de filosofie niet de plaats toekennen die Descartes hiervoor opeiste.²⁰⁸ Hij zag de filosofie en de filologie als hulpwetenschappen, ter ondersteuning van de theologie. De filosofie moest volgens hem overeenstemmen met de Bijbeluitleg. Zonder de openbaring kon de rede in alle opzichten dwalen.²⁰⁹

3.2.4.1.4 De plaats van de rede en de openbaring

Voetius verweet de cartesianen dat zij de rede stelden boven de Bijbelse openbaring als bron voor waarheid. Hoewel hij de rede zowel als de filosofie als belangrijke hulpmiddelen zag bij de Schriftverklaring, mochten ze geen zelfstandige kenbron voor de waarheid zijn, maar moesten ze onderworpen zijn aan het gezag van de Bijbelse openbaring.²¹⁰ Omdat de rede ernstig verzwakt is, kan ze niet zonder goede leiding. De rede zag hij wel

207. Verbeek, *ibid.*, 80.

208. De Bruijn, *ibid.*, 480.

209. Verbeek wijst op invloed van Suárez, die ook Voetius beïnvloed heeft. Goudriaan merkt op dat hij Suárez zeker niet slaafs navolgde. Stelden Suárez en Voetius dat er vergissingen mogelijk waren in de natuurlijke theologie bij samengestelde redeneringen, Revius was van oordeel dat de rede zowel in samengestelde als in eenvoudige beweringen kon dwalen; Verbeek, *De wereld van Descartes*, 87; Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, 44.

210. Van Ruler, *ibid.*, 21. De eerste disputatie in het eerste deel van zijn *Disputationes Selectae* heeft als titel *De ratione humana in rebus fidei* (Over de menselijke rede in de zaken van het geloof), Van Asselt, *De scholastieke Voetius*, 26, en Appendix II. Deze disputatie is opgenomen in de *Inleiding in de Gereformeerde Scholastiek*, Van Asselt, Rouwendal, e.a., bijlage II, 184-200.

als goed bruikbaar; natuurlijke vermogens mogen systematisch gebruikt worden, maar ze zijn door de zondeval zwak en makkelijk te misleiden.²¹¹ Tegen Descartes hield hij staande dat niet alleen het gevoel, maar ook het verstand blootstond aan vergissingen, zowel in natuurlijke als in geestelijke zaken.

Revius stelde tegenover het steunen op denken en bewustzijn de kennis van de goddelijke openbaring. Eigen inzicht mocht nooit tot norm verheven worden. Wel mogen we kennis krijgen door de Schrift, de natuur en de geschiedenis. Gebrekkige mensen konden niet doordringen in de diepte van de goddelijke wijsheid; maar tegenover de rooms-katholieke denkwijze stelde hij nadrukkelijk dat het geloof een zaak is van bewust kennen en dat we wel ons verstand moeten gebruiken; dat mag dienstbaar zijn in het eerbiedig geloven van de Bijbelse waarheid. Descartes' methode achtte Revius ook funest voor de ethiek en de moraal. Het cartesianisme kende geen vaste norm voor goed en kwaad. En het wantrouwen van de zintuiglijke waarneming sluit de ogen voor de openbaring die God geeft in de natuur, de geschiedenis en de Schrift.²¹² Uiteindelijk was de Schrift voor Revius het fundament van alle wetenschap.²¹³ Hij bleef te midden van alle fundamente die in zijn tijd wankelden, zoals het wereldbeeld, de plaats van de rede in de filosofie en de Bijbelexegese, vechten tegen een subjectivisme dat de vastheid wegnam, die hij gevonden had in het Woord van God.²¹⁴

3.2.4.1.5 De methodische twijfel

Een andere zaak, door Voetius veroordeeld, was de methodische twijfel. Hij bestempelde ze als zondig. Ze druiste in tegen het eerste gebod van de zedelijke wet en tegen het werk van de Heilige Geest, Die de Heilige Schrift gegeven heeft, aldus Voetius. Hij achtte dit een 'perverse methode' omdat alles uitgaat van de genoegzaamheid van eigen subjectieve ervaringen om tot kennis van God en van de schepping te komen. Alle boeken en geschiedenissen, ook de heilige, werden als leugens en fabels behandeld.²¹⁵ Hij zag deze twijfel als de ondergang van de wetenschapsbeoefening zo-

211. Verbeek, *ibid.*, 79. Van Asselt, Rouwendal, e.a., *ibid.*, 169,170.

212. *Ibid.*, 461, 462.

213. *Ibid.*, 470.

214. Die strijd, heeft Enny de Bruijn opgemerkt, wordt volgens Revius overwonnen door Gods genade in een hart dat leert zeggen: 'Het goede dat ick heb, o Heere, is van Dy, en al wat anders is eylaas, dat is van my', De Bruijn, *ibid.*, 529.

215. Voetius, *Disputationes Selectae* III, 825-847, *De fide conscientia theologia dubitante*, met appendix *de dubitatione philosophica*, 847-869 ; Beck, *ibid.*, 64.

als die tot dan toe plaatsgevonden had.²¹⁶ Schoock probeerde in de vierde sectie van het werk dat hij voor Voetius schreef, aan te tonen dat Descartes' methode leidde tot twijfelzucht, geestdrijverij, godloochening en waanzin.²¹⁷

Revius heeft in vijf disputen tussen 4 februari en 20 maart 1647 cartesiaanse opvattingen onder vuur genomen, waarbij het hem allereerst ging om een fundamentele aanval op de universele cartesiaanse twijfel.²¹⁸ Hij bestreed deze aan de hand van zes vragen, die beantwoord werden. De eerste vraag betrof de definitie van twijfel als de ontkenning van de betwijfelde zaak. Hij stelde de vraag: Kan men twijfelen aan het bestaan van God als men Hem ontkent? Hij achtte dit, zo stelde hij in het antwoord op de tweede vraag, tegenstrijdig. De derde vraag ging over het al of niet toelaatbaar zijn van de twijfel aan God of het loochenen van Zijn bestaan. Hij bewees met Bijbelteksten dat dit niet toelaatbaar was. Twijfelen is het tegenovergestelde van geloven en zonder geloof is het onmogelijk God te behagen.²¹⁹ Je mag het kwade niet gebruiken om het goede eruit voort te laten komen. De vierde vraag ging over de mogelijkheid om het geloof in God weer op te nemen als men eerst bewust afstand nam van alle kennis van God; ook hier wilde hij niet toegeven aan dit afstand nemen van die kennis. Bij de vijfde vraag ontkende Revius de mogelijkheid alles te ontkennen, of aan alles te twijfelen, ook aan God, en dan op hetzelfde ogenblik geloofszaken buiten beschouwing te laten. De laatste vraag ging over het taalgebruik van theologen ten aanzien van de woorden 'quaeritur' en 'dubitatur'. Revius achtte dit een methode om vragen op te lossen, zonder de waarheid discutabel te stellen. In zijn later verschenen *Methodi cartesianae consideratio theologica* worden alle thema's van de cartesiaanse filosofie behandeld. Het bestaan van God, de bronnen van de menselijke kennis en de methode van de twijfel komen dan duidelijk aan de orde. Ten aanzien van deze twijfel sprak Revius daar zelfs van 'atheïsme', zij het dat hij er de toevoeging 'tijdelijk' bij zette.²²⁰

216. Van Asselt, e.a., *ibid.*, 123.

217. Duker, *ibid.*, 186.

218. Revius is in het bestrijden van de cartesiaanse twijfel scherper dan Voetius en Schoock, die spraken van een indirecte vorm van speculatief atheïsme; Revius gaat spreken van een tijdelijk atheïsme. Goudriaan, 2002, 18, etc. Beck, *ibid.*, 76. De Bruijn, *ibid.*, 453-456.

219. Hebr. 11:6.

220. Revius, in: Goudriaan, *ibid.*, 143: *Unde mira methodi facies ses oculis nostris exhibet ut videlicet covellatur atheismus, atheismum (saltem temporarium) introducere (...).*

3.2.4.1.6 *Godsbewijzen*

Vervolgens waren de Godsbewijzen een twistpunt, omdat Descartes het kosmologische bewijs verwierp. Gods bestaan achtte Voetius niet af te leiden uit het idee dat we van Hem hebben, maar wel uit de werkingen van God in de geschapen werkelijkheid.

Ten aanzien van de mogelijkheden die Descartes zag in de macht van God, keerde Voetius zich tegen diens radicaal-nominalistische denken; dat stelde volgens Voetius ook de wetten van de logica afhankelijk van Gods wil. God had het ook zo kunnen maken dat twee plus twee vijf was, aldus Descartes. Ook zouden twee elkaar uitsluitende beweringen beide waar kunnen zijn. Voetius verzette zich hiertegen en stelde dat God de rede en het licht der natuur gegeven had en wilde dat wij ons daaraan hielden.²²¹ Opmerkelijk is dat Voetius zich bij het spreken over de aard van Gods macht niet beriep op Gods openbaring, maar wel op de door ieder mens gedeelde rationaliteit.²²² In de Eerdergenoemde disputen bestreed Revius ook de cartesische Godsbewijzen en de kennis van God, evenals Descartes' gedachten over Gods tegenwoordigheid. Hij haalde daarvoor argumenten zowel uit de natuur als uit de moraal en de filosofie,²²³ maar begon met bewijzen uit de Heilige Schrift. Ook bewijzen waarin de rede een rol had, kregen een plaats. Hij behandelde de argumenten voor Gods bestaan en de kennis van God.²²⁴ Hij bestreed de cartesische werkwijze om de oorzaken van Gods bestaan te willen opsporen, over *de Deo ut est ens a se* (over God zoals Hij door Zichzelf bestaat) en de grond van alle bestaan is, maar dat men niet kan zeggen (zoals Descartes had gedaan) dat Hij de oorzaak van Zichzelf (*causa sui*) is.²²⁵ In Utrecht had men deze zaak nog niet aan de orde gesteld, dus was dit een originele bijdrage van Revius in de bestrijding van het cartesianisme.²²⁶ In dit verband kwam ook aan de orde dat Descartes het Godsbestaan wilde bewijzen uit de aanwezige idee van God in de mens. Revius verwierp dit en toonde aan dat Descartes niet consequent was in het spreken over een 'idee'.²²⁷

221. Van den Brink, in: Van Asselt en Dekker (red.), *De scholastieke Voetius*, 70, 71.

222. Aldus Van den Brink, *ibid.*, 73. Zie ook over Voetius' disputatiereeks *De modis cogniscendi*, in: Beck, *Gisbertus Voetius*, 74-75.

223. Goudriaan, *ibid.*, 20, etc., De Bruijn, *ibid.*, 455, etc.

224. Dit heeft ook Maresius later aan de orde gesteld; zie noot 70 op 23 bij Goudriaan.

225. Beck, *ibid.*, 76.

226. Goudriaan, *ibid.*, 11.

227. Goudriaan, *ibid.*, 11.

3.2.4.1.7 *Het mechanische wereldbeeld*

Voetius bracht *het mechanische wereldbeeld* van het cartesianisme ter sprake in zijn bestrijding van Regius, wiens copernicaanse wereldbeeld, met de opvatting van een heliocentrisch heelal met een bewegende aarde, zijn verzet opriep.²²⁸ Hij meende dat dit in strijd met de Bijbel was. Met citaten uit de boeken Jozua, Prediker en Psalmen verdedigde hij een stilstaande aarde en een bewegende zon. Wezenlijk voor hem was het vasthouden aan zijn theologische grondbeginselen, waarbij de betrouwbaarheid van de openbaring moest staan boven welke fysische argumenten dan ook.²²⁹

In het natuurmodel dat Descartes aanvaardbaar wilde maken door zijn mathematische of mechanistische methode, was geen plaats voor een schepende en besturende God.²³⁰ In zijn mechanistische filosofie waren geen interne oorzaken van beweging of handelen.²³¹ Voetius kon deze ontkenning van het Godsbestuur in alle bewegingen of het terugbrengen ervan tot wetmatigheden niet accepteren en rijmen met de reformatorische leer van de voorzienigheid.²³²

In de strijd tegen Descartes ging het ook Revis voortdurend om diens mechanistische wereldbeeld. Het was een ontwerp van de rede, tegenover het geloof in een bezielde schepping, waarin de adem van de Geest het leven inblaast en wonderen tot de mogelijkheden behoren. In de door Descartes gefingeerde wereld ontstaan de bewegingen slechts door natuurwetten. Revis vond het absurd dat hij zijn fantasie de vrije loop liet in zijn denken over een God die een wereld schiep, die hij vervolgens liet werken volgens wetten die hijzelf had vastgesteld.²³³ Volgens De Bruijn koos Revis in deze strijd meer voor het intellectuele front dan voor de praktijk der godzaligheid, omdat hij meer aandacht gaf aan Gods werk in de wereldgeschiedenis dan aan zijn werk in een mensenhart.²³⁴

Ook wilde Revis een rechte visie op de verhouding tussen eerste en tweede oorzaken handhaven. Het schepsel bestaat niet en kan niet bestaan zon-

228. *Ibid.*, 66.

229. *Ibid.*, 67. Overigens verdedigde Voetius ook het bestaan van substantiële vormen vanuit de Bijbel; *ibid.*, 69-71, 73; Van Ruler, *ibid.*, 11-20.

230. Zie Van Ruler, *ibid.*, 356.

231. Over de reacties op het mechanistische cartesiaanse wereldbeeld schreef R. Kuiper het artikel in: *DNR* 15-1, 1991, 14-31: 'Het wonderwerk in de historie. Anti-cartesianisme in de gereformeerde geschiedschrijving van de zeventiende en achttiende eeuw'. Van Rulers boek *The Crisis of Causality* ontleent de titel aan de problemen die Voetius zag in de ontkenning van de substantiële vormen, 2, 3, 6.

232. Hierover Van Ruler, in de derde stelling bij zijn proefschrift, *ibid.*

233. De Bruijn, *ibid.*, 459.

234. *Ibid.*, 404.

der eerste oorzaak. Ook verwierp hij de gedachte dat de activiteit van God nu nog dezelfde zou zijn als die waarmee Hij schiep. Verder handelde hij nog over engelen, over substantiële vormen, over accidenten en over de kosmologie en het copernicaanse wereldbeeld, waar hij fel tegen gekant was. Tegenstanders zeiden echter: Als hij zich waagt op het terrein van de filosofie, dan mogen de filosofen ook op het terrein van de theologie komen.²³⁵

3.2.4.1.8 *De plaats van de wil*

Dat de wil door het verstand gedwongen moet worden, vond Voetius absurd en hij was van oordeel dat men ten opzichte van het verstand van een vrijheid van de wil kon spreken.²³⁶ Zonder wil is de mens geen mens. De wil is echter verdorven, geknecht en gevangen door de zonde. Descartes leerde dat de rede onfeilbaar was en de wil onbetrouwbaar, maar vrij. Voetius hield daarentegen de orthodox-gereformeerde opvatting vast dat beide, verstand en wil, verdorven zijn en niet tot de waarheid kunnen brengen. In Revius' bestrijding van het cartesianisme kwam ook Descartes' opvatting over de wil aan de orde. Descartes leerde nadrukkelijk een vrije wil op een wijze die naar Revius' oordeel het pelagianisme oversteeg, omdat hij de wil oneindig dacht en als niet onderworpen aan God. Het verwijt van pelagianisme is, evenals de bestrijding van de werkwijze om de oorzaken van Gods bestaan te willen opsporen, een nieuw element in de bestrijding van het cartesianisme.²³⁷ Revius oordeelde dat de hoogmoedige mens zelf op Gods stoel wilde zitten. Hij stelde hiertegenover dat de mens geen goed meer kan willen of doen, tenzij God het hem geeft. Wel is er nog een geweten en komt er ook kennis van buiten, zodat hij iets van Gods bestaan kan weten. Op natuurlijk gebied kan hij zijn wil gebruiken en is er nog schoonheid in het geschapen lichaam, maar dit betekent niet dat de mens geestelijk tot iets goeds in staat is. Alleen door wedergeboorte komt er een nieuwe wil.²³⁸ Terwijl Descartes wezenlijke kritiekpunten van Revius liet liggen, kwam hij wel in het geweer tegen de aantasting van zijn goede naam, toen Trigland hem beschuldigd had van godslastering en Revius van pelagianisme. Hij eiste dat beiden zouden herroepen wat ze beweerd hadden.²³⁹

235. *Ibid.*, 461.

236. Voetius 1669 in de laatste band van de *Disputationes Selectae*, 412.

237. Beck, *ibid.*, 76.

238. *Ibid.*, 452.

239. Thijsen-Schoute, *ibid.*, 101, 102; Beck, *ibid.*, 76.

3.2.4.1.9 *God zou de mens kunnen bedriegen*

Over de mogelijkheid dat God de mens een verkeerde voorstelling van zaken kon geven of zelfs kon bedriegen, zoals Descartes dit leerde, schreef Voetius in zijn uitvoerige brief in het *Examen* van Koelman. Die ergerlijke stelling las hij in het boek van Wolzogen en hij was van oordeel dat hier de heiligheid en waarachtigheid van God in het geding zijn.²⁴⁰ Hij schreef Koelman: 'Je mag terecht vragen of een heilig en waarachtig God iemand kan willen bedriegen. Maar als Hij het niet kan, hoe wordt dan gezegd dat Hij het wel kan, als Hij het wil?'

3.2.4.1.10 *Neiging tot geestdrijverij*

Als de grond voor zekerheid in de mens wordt gelegd, geeft dat een overschatting van de betrouwbaarheid van de mens. Men leerde een zelfgenoegzaamheid van eigen subjectieve ervaringen en dacht zo tot kennis van God en van de schepping te komen. Zo werd zekerheid subjectief en arbitrair, toonde Schoock aan in zijn werk dat hij voor Voetius schreef. Hij gebruikte scherpe woorden en noemde het een methode van een krankzinnige. De filosofie naderde zo het scepticisme en, in haar heilloze subjectivering, zelfs de 'enthousiasten',²⁴¹ die menen dat de Geest buiten het Woord om in de waarheid kan leiden.

3.2.4.2 *Andere nadere reformatoren over het cartesianisme*

3.2.4.2.1 *Jacobus Trigland*²⁴²

Trigland was vanaf 1634 tot zijn dood in 1654 hoogleraar in de theologie in Leiden; hij heeft met name bekendheid gekregen door zijn kerkgeschiedenis en bestrijding van de remonstranten.²⁴³ Hij voelde zich echter ook geroepen waakzaam te zijn tegen het opkomende cartesianisme. In de Leidse strijd hierover heeft hij in 1646 heftig gereageerd toen student Paulus Biman, onder supervisie van een vriend van Descartes, Jacobus

240. *Denique, Reverentiae erga sanctitatem & veracitatem Jehovae Dei nostri minime consentaneum videtur.* En even later schrijft hij: *Roges merito, num Deus sanctus & verax possit velle quenquam fallere: si autem id velle non possit, quomodo dictatur posse, si velit?* Koelman, *Examen*, 6, 7.

241. Verbeek, 'Voetius en Descartes', 217.

242. Zie over hem K. ten Klooster, in: *ENCR*, II, 394-398. Hoewel hij niet als nadere reformator te boek staat, is zijn uitgave *De kracht der godsaligheyt* nogal eens geciteerd door nadere reformatoren en piëtisten om aan te geven dat de gereformeerde leer in een godzalige levenswandel dient uitgedrukt te worden, aldus deze biografie.

243. Zie over hem H.W. ter Haar, *Jacobus Trigland*, diss., Martinus Nijhoff, 1891; *NNBWVI*, kol. 1282-1284.



Jacobus Trigland.

Golius, de stelling verdedigde dat twijfel het begin is van een ontwijfelbare filosofie.²⁴⁴ Trigland riep door de zaal dat zulke stellingen gevaarlijk waren en in strijd met de filosofie van Aristoteles;²⁴⁵ ze moedigden studenten aan om aan God en aan zichzelf te twijfelen. De senaat heeft toen het decreet uitgevaardigd dat alleen de aristotelische filosofie onderwezen mocht worden.²⁴⁶ Trigland hield in 1647 een disputatie, waarin het godslasterlijk werd genoemd om God voor te stellen als een bedrieger of leugenaar (*Deus deceptor*), waarmee Trigland doelde op Descartes. Dit zou de leer van de volharding der heiligen fundamenteel aantasten; wie uitverkoren is, wordt geen afvallige en ook geeft de Heilige Geest gelovigen zekerheid van hun zielenheil.²⁴⁷

In zijn werk *Kerckelycke Geschiedenissen*, geschreven tegen Johannes Uytenbogaert, heeft Trigland in 1650 zijn bezwaren tegen het cartesianisme nog eens opgesomd. Hij spreekt daar over ‘een nieuw filosoof in dese landen gheopenbaert’, die alle opvattingen die hij in zijn hoofd heeft gehad

244. *Dubitatio indubitatae Philosophiae initium est*. Zie over dit voorval ook Thijsen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, 95, 96. De Bruijn, *ibid.*, 453.

245. Descartes schreef dat de voorzitter met de armen zwaaiend en met veel geschreeuw verkondigde dat Descartes' *Meditationes* en dus zijn metafysica verschrikkelijk gewetenloos en godslasterlijk was, *ibid.*, 456.

246. De Bruijn, *ibid.*, 453, 454.

247. Verbeek, *ibid.*, 87-89; Verbeek, *Descartes and the Dutch*, 43, 44. De Bruijn, *ibid.*, 456-458.

en voor waarachtig had gehouden, opeens verwierp als vals, of ten minste onzeker, opdat hij daar nieuwe voor in de plaats zou kunnen stellen, waarvan hij na een zorgvuldig onderzoek zou vaststellen dat ze goed waren. Hij gebruikt de vergelijking van een huiseigenaar die een huis afbreekt vanwege een fout en een ander bouwt, of als iemand die een korf appels omkeert omdat er een slechte tussen kan zitten. Trigland vindt ‘dat de filosoof DesCartes vast door eenen geest gedreven was met de arminiaansche theologanten’, die hij, Trigland, zo bestreed. Die filosoof heeft ‘zichzelf voor een wijle tijdt tot een geck ghemaect’, zo zegt Trigland, ‘en zij [doelend op de cartesianen] maken theologanten die de belijdenisgeschriften aanvallen [doelend op de remonstranten] tot atheïsten.’²⁴⁸ Descartes en volgelingen vergeleek hij met arminiaanse theologen met pelagiaanse dwalingen. Het arminianisme leidde volgens hem evenals het cartesianisme tot atheïsme. Het gaf Trigland ergernis dat de belangstelling voor het cartesianisme onder de studenten zo groeide. In een opnieuw opgelaide strijd tussen enerzijds Adam Stuart (1591-1654) en Revius en anderzijds Adriaan Heerboord deed Trigland zijn beklag over het feit dat de studenten massaal naar de filosofische nieuwigheden gingen luisteren, terwijl ‘de Theologi qualick toehoorders hebben’.²⁴⁹

3.2.4.2.2 *Petrus van Mastricht*²⁵⁰

De lege plaats die Voetius na zijn overlijden achterliet aan de Utrechtse Academie werd in 1678 ingevuld door de uit Duitsland geroepen docent Petrus van Mastricht,²⁵¹ een leerling van Voetius, die zijn beleid voortzet-

248. *Kerkelijke geschiedenissen, grijpende de zware en bekommerlijke geschillen in de Vereenigde Nederlanden voorgevallen, met derzelver beslissingen ende aanmerkingen op de kerkelijke geschiedenis van Job. Uitenbogaert*, Leiden, 1650, III, 391 en 392.

249. De Bruijn, *ibid.*, 464.

250. Petrus van Mastricht wordt niet algemeen tot de beweging van de Nadere Reformatie gerekend, omdat de grenzen met het gereformeerd protestantisme en deze specifieke beweging niet altijd duidelijk te trekken zijn. Als catechisant van Hoornbeeck, leerling, opvolger en navolger van Voetius, vriend van Gerardus de Vries (in wiens graf hij ook begraven is) bestreed hij het cartesianisme en Bekker, in samenwerking met voormannen van de Nadere Reformatie. Hij maakte een studiereis naar Engeland, om kennis te maken met de praktische theologie van de puriteinen. Hij heeft, met veel puriteinen en ook met andere vertegenwoordigers van de beweging van de Nadere Reformatie, zoals William Ames en Wilhelmus à Brakel, gebruikgemaakt van het ramisme, zoals H. Koopman heeft betoogd in zijn artikel, ‘Petrus Ramus en de Nadere Reformatie’, *DNR* 44-1, 2020, 13-42. Tot slot, het hoofdwerk van Van Mastricht, *Beschouwende en Praktikale Godgeleerdheit*, Rotterdam, Hendrik van Pelt, e.a., 1749-1753, is nog onlangs herschreven en uitgegeven binnen de gereformeerde gezindte, waar de schrijvers van de Nadere Reformatie nog veel gebruikt worden en wel bij de stichting Gereformeerd Erfgoed. Adres stichting: Wilhelminastraat 69, 3264 XR Nieuw-Beijerland.

251. Zie over hem Van Asselt, in: *BLGNP*, V, 359-361; Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, 14-20.



Petrus van Mastricht.

te.²⁵² Ook deze streed voor de autoriteit van de Bijbel in filosofische kwesties.²⁵³ Ook voor hem staat de Bijbel als norm boven de rede. De rede mag functioneren als een instrument, want zonder de rede kunnen we de Schrift niet verstaan. Zijn opvattingen over de scholastieke filosofie zijn, evenals die van Voetius, eclecticisch te noemen. Ook hij was geen slaafs navolger van Aristoteles en in de discussie met het cartesianisme schuwde hij het gebruik van ramistische termen niet.²⁵⁴ Evenals Voetius zag hij de filosofie als hulpmiddel voor de theologie, onder meer bij het verdedigen van de Bijbelse waarheden.²⁵⁵

In 1677 publiceerde hij *Novitatum Cartesianarum Gangraena*.²⁵⁶ Hij verzette zich tegen de secularisatie van de filosofie, dus de scheiding tussen filosofie en theologie, en hij hield vast aan de dienstmaagd-functie.²⁵⁷ Hij verwierp de gedachte dat de filosofie ook een openbaringskarakter heeft.²⁵⁸ Ook verwierp

252. Sepp meent dat Van Mastrichts afkeer van coccejanisme en cartesianisme genoeg was om hem deze positie te gunnen. Hij bespreekt deze werkzaamheden in Utrecht uitvoerig, maar met weinig achting. Hij hecht weinig waarde aan zijn geschriften tegen Descartes, Bekker en Wittichius, terwijl ze in die tijd toch hebben bijgedragen aan de door Voetius ingestelde koers om de nieuwe filosofie te bestrijden. Sepp, *Het Godgeleerd onderwijs in Nederland*, II, 346-349.

253. Goudriaan, *ibid.*, 17.

254. Goudriaan, *ibid.*, 54.

255. *Ibid.*, 54, 55.

256. *Novitatum Cartesianarum Gangraena, corporis Theologici nobiliores plerasque partes arrodens; seu Theologia Cartesiana detecta*. Duisburgi. 1677. Amst. 1678 (Gangreen van de cartesiaanse nieuwigheden, die de meest nobele delen van het theologische lichaam verbrandt of de cartesiaanse theologie onthult).

257. Goudriaan, *CRO*, 52.

258. Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, 59.

hij de gedachte dat de Bijbel in natuurlijke zaken spreekt in overeenstemming met de mening van de mensen. Hij bestreed in het cartesianisme het ‘*clare et distincte*’ door de waarheid van een zaak (*veritas rei*) te onderscheiden van de waarheid van de waarneming (*veritas perceptionis*). Hij stelde Descartes zelfs tegenover de cartesianen, onder wie hij Spinoza rekende. Dit was een aanval op Wittichius en hij beschuldigde de cartesianen ervan de leer van Spinoza te omhelzen en te leren dat God en de natuur één zijn;²⁵⁹ ook het opspraak verwekkende werk van Lodewijk Meyer, *Philosophia S. Scripturae interpres*, kwam erin aan de orde.²⁶⁰ Van Maastricht bestreed de opvatting van Meyer dat de hulp van de Heilige Geest voor het verstaan van de Bijbel niet nodig is. Dit werk van Van Maastricht wordt wel gezien als een van de invloedrijkste bestrijdingen van het cartesianisme in de zeventiende eeuw.²⁶¹

3.2.4.2.3 Melchior Leydecker²⁶²

In 1678 is het aantal hoogleraren in de theologie aan de Utrechtse Academie met de benoeming van Melchior Leydecker uitgebreid tot drie. Leydecker is door de uitgever Willem Klerk gevraagd een ‘Voorreden’ te schrijven in de postume uitgave van Koelmans vertaling van preken van de Schotse predikant Hugo Binning, die als *Des Zondaars Heyligdom* in 1695



Melchior Leydecker.

259. Israel, *ibid.*, 26.

260. Goudriaan, *ibid.*, 60.

261. Goudriaan, *ibid.*, 18.

262. Zie over hem P.C. Hoek, *Melchior Leydecker (1642-1721)*

(<https://research.vu.nl/files/42127677/complete%20dissertation.pdf>Titelin). Sepp beschrijft zijn werk aan de Academie in zijn studie, *ibid.*, II, 349-354.

het licht zagen. Hij pleit daarin voor meer kennis van de praktikale godgeleerdheid, het doel waarom ook dit werk uit het Engels vertaald is, en keert zich tegen een coccejaanse prediking. Hij prijst daarin Koelman als ‘Geleerde, Godvrugtige en Arbeidsame Man’, maar maakt geen melding van diens bestrijding van het cartesianisme. Hij had zich daar zelf in zijn *Fax Veritatis* (1677) al tegen gekeerd en ging ook later evenals Van Mastricht in het spoor van Voetius. Hij bestreed alles wat de gereformeerde godsdienst aantastte. Daar behoorde voor hem ook het cartesianisme bij. In 1695 hield hij een serie van twaalf theologische disputaties over de schepping in zes dagen, om de autoriteit van de Schrift als Woord van God te handhaven tegenover de nieuwe filosofie.²⁶³ Gods waarachtigheid en betrouwbaarheid waren in het geding, zo leerde Leydecker met het oog op Descartes’ gedachten over Gods macht en wil. De gestelde mogelijkheid dat Hij tegen-gestelde dingen zou kunnen doen, was hem een doorn in het oog.²⁶⁴ Leydeckers voornaamste anti-cartesiaanse werk was zijn *Fax Veritatis*²⁶⁵, geschreven tegen vooral Burman en Wittichius, en over hun hoofden heen tegen Descartes. Aanleiding tot dit werk was de aanval van Petrus Allinga (??-1692) op Leydeckers latere ambtgenoot Herman Witsius, vanwege diens publicatie van de *Twist des Heeren met syn Wyngaert* (1669). Daarin had deze een scherpe aanval gedaan op het cartesianisme. Allinga, een vurig cartesiaan, kwam in het geweer om mannen als Coccejus, Heidanus en Burman te verdedigen, die hij door Witsius’ traktaat beledigd achtte. Leydecker geeft ‘88 controversen’ weer. Een tweetal mag hier niet verzwegen worden. Wezenlijk is zijn kritiek op het cartesiaanse godsbegrip, dat Gods natuur slechts zou bestaan uit ‘denken’ (*cogitatio*) of verstand (*intellectio*).²⁶⁶ Ook richtte Leydecker zich tegen Allinga en Wolzogen vanwege hun bewering dat het mogelijk zou zijn dat God kan liegen en bedriegen. Hij zag hierbij een loochening van Gods betrouwbaarheid en verwierp de gedachte dat God tegenstrijdige zaken kan doen.²⁶⁷ Ook tegen Bekker, Vlak en Deurhof heeft Leydecker, evenals Koelman, gestreden.

263. Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, 85, 86.

264. Goudriaan, ‘Descartes, Cartesianism, and Early Modern Theology’, punt 5.

265. *Fax veritatis sive Exercitationes ad nonnullas controversias, quae hodie in Belgio potissimum nulla ex parte theologico-philosophica moventur. Praefixa est praefatio de statu Belgicae Ecclesiae et suffixa dissertatio de providentia Dei*, Leiden, 1677. C. Louise Thijssen-Schoute vindt dit werk ‘de geijkte conservatieve antwoorden’ geven (*ibid.*, 451), maar Hoek verwerpt dit met te schrijven dat haar ‘cursorische lezing geen recht doet aan het hoogwaardige systematische gehalte van het werk’, Hoek, *ibid.*, 72.

266. Hoek, *ibid.*, 91.

267. Het gaat hierbij om een in de veertiende eeuw in ockhamistische kringen in Oxford opgekomen *hypothesis of the divine lie*, waarbij men zich beriep op de ongelimiteerde *potentia absoluta*, Hoek, *ibid.*, 103.

3.2.4.2.4 Herman Witsius²⁶⁸

Herman Witsius, die eerst onder meer in Goes en Leeuwarden predikant was, diende daarna als professor de academies in Franeker (1675) en in Utrecht (1680). In zijn bekende werk *Twist des Heeren met Zijn Wyngaart* staat een hoofdstuk over ‘Wonderlijke en Vremd-luidende Nieuwigheden’, waarin diverse vertaalde citaten staan uit de werken van Descartes.²⁶⁹ Als Koelman in zijn werkje tegen *Formulieren*²⁷⁰ schrijft over wat ‘ettelijcke Professoren in Nederlandt’ de jeugd in de academiën durven inscherpen en bederven, verwijst hij hiernaar. Witsius schreef dit boek net na het uitkomen van Wolzogens werk *Libri duo de scripturarum interprete contra exercitorem paradoxum* en Koelmans weerlegging ervan.²⁷¹ De volgende tien punten van kritiek komen heel uitgebreid, met uitvoerige weerleggingen, aan de orde: 1. Dat iemand voor een tijd mag twijfelen aan Gods bestaan. Men zou alle vooroordelen moeten afleggen en het geloof in God voor vals houden. Witsius vindt dit aanstotelijk en stelt hier Calvin en Ursinus tegenover. 2. Dat God wel zou kunnen bedriegen als Hij wilde. Wat Des-



Herman Witsius.

268. Zie over hem Thijssen-Schoute, *ibid.*, 41, 42; 523-527.

269. Witsius, *Twist des Heeren met Zijn Wyngaart*, 262-298.

270. Koelman, *Formulieren*, 245, 246.

271. Dit werk van Koelman heeft hij wellicht nog niet gekend, want hij maakt er geen melding van.

cartes ‘tusschen de tanden mompelde’, wordt door gereformeerde theologen volmondig doorgegeven, waarbij hij Wolzogen citeert uit zijn boek *De Scripturae interpret.*²⁷² 3. De wijze waarop over Gods oneindigheid ten aanzien van Zijn overalteenwoordigheid te schraal wordt gesproken, terwijl aan de geschapen wereld oneindigheid wordt toegeschreven. 4. Dat de zielen der dieren evenzeer onsterfelijk zijn als de zielen der mensen. 5. Dat de Schrift in natuurlijke dingen spreekt naar het dwalende gevoelen der eenvoudigen. 6. Dat de Schrift naar de menselijke rede, die niet alleen een dienares maar ook een leidsman is, verklaard moet worden. Witsius verklaart daartegenover, met verwijzing naar Trigland en Hoornbeeck, dat de rede verblind en bedorven is; ze moet zwijgen en ootmoedig luisteren als God in Zijn Woord spreekt.²⁷³ 7. Dat God geen uitlegger is van de Schrift en de Schrift ook niet van zichzelf. 8. Dat de Tien Geboden niets anders behelzen dan het verbond der genade, of het geloof der belofte. 9. Dat een christen de deugden niet moet betrachten omdat God die geboden heeft, maar omdat de verlichte rede die billijk vindt. 10. Dat het gebod van de sabbat niet moreel, maar ceremonieel is.²⁷⁴

3.2.4.2.5 *Henricus Brinck*²⁷⁵

Hoe de Utrechtse predikant Henricus Brinck verbonden was met Koelman blijkt uit de door hem verzorgde postume uitgave van diens *Schriftmatige leere der Geesten, soo der goede als insonderheid der quade, als mede van bezetenheid, spokerye en toverye, zynde een volle wederlegginge van 't geene Balthazar Bekker*.²⁷⁶ Brinck geeft in zijn voorwoord een sympathiek getuigenis van Koelmans laatste jaren in Utrecht. Brinck heeft in zijn ambtelijk leven ook aan de zijde van de voetianen het cartesianisme bestreden. Al in zijn Friese tijd verdedigde hij de gereformeerde orthodoxie, eerst tegen de coccejaanse predikant David Flud van Giffen en later ook tegen de hoogleraar Johannes vander Waeyen, die Van Giffen steunde. Uit naam van de classis schreef hij in 1681 een *Waarschouwinge aan de Friesche kerken* (1681), waarin hij niet alleen het coccejanisme bestreed, maar ook het cartesianisme. Vanaf 1687 was hij predikant in Utrecht, waar Koelman vanaf 1691 ook gewoond heeft en met wie hij in die tijd bevriend werd. Hij gaf nog twee

272. Witsius, *ibid.* 267-269.

273. *Ibid.* 284-287.

274. Opmerkelijk dat Witsius dit nadrukkelijk stelt; hij staat in al zijn opvattingen bij de mannen van de Nadere Reformatie, terwijl hij o.a. door Sepp, *ibid.* II, 289, 290 en Thijssen-Schoute, *ibid.* 524-528, ook onder de coccejansen gerekend wordt.

275. Zie over hem: J. van Sluis, in *BWPCN* VI, 61, 62.

276. Utrecht, 1695.

werken uit waarin hij het cartesianisme bestreed: zijn *Toetsteen der waarheid en der dwalingen, ofte klaare en beknopte verhandeling van de Cocceaanse en Cartesiaanse verschillen*, Amsterdam, 1685; en zijn *Toetsteen der waarheid en der meyningen, ofte klaare en beknopte verhandeling van seekere Cartesiaanse vraagstukken*, Utrecht, 1691.

In zijn Utrechtse tijd bestreed Brinck ook de Zutphense predikant Johannes Vlak over de leer der rechtvaardigmaking; deze kwam ook met Koelman in conflict over de sabbatsviering. Een gemeenschappelijk tegenstander werd ook Balthasar Bekker.

3.2.4.2.6 Leonard Ryssenius²⁷⁷

Ryssenius was onder Voetius een medestudent van Koelman. Hoewel hij nadrukkelijk met Koelman in het kamp der Voetianen verkeerde, richtte hij toch ook tegen hem zijn scherpe pen in een *Tractaat van de Verzekertheit der Zaligheid* (1684), waarin een hoofdstuk staat tegen Koelmans geschrift tegen het formulierbidden. Koelman reageerde in een kort geschriftje.²⁷⁸

Ryssenius heeft in de periode dat hij in Deventer stond, met name gestreden tegen de remonstranten. Toen hij in Heusden stond, richtte hij zijn kritiek op cartesianen en coccejansen. Hij publiceerde in 1669 samen met een aantal collega's tegen het boek over de uitleg van de Schrift, van L. Wolzogen.²⁷⁹ Daarna volgde *De oude rechtsinnige waerheyt verdonckert, en bedeckt door Des Cartes, Coccejus, Wittich, Burman, Wolzogen, Perizon, Groenewegen, Allinga, etc., en nu weder opgebeldert, en ontdekt*.²⁸⁰ Hij somde hierin niet minder dan 559 dwalingen op. Een confrontatie met Van der Waeyen mede naar aanleiding van dit werk bracht hem tot publicatie van zijn *Doot-stuypen der Cartesianen en Coccejansen*.²⁸¹

277. Zie over hem: Van Asselt, in: *BLGNP*, V, 443-444.

278. *Dr. Leonardus Ryssenius, predikant te Heusden, beschermende 't Formulier-bidden, wederlegt door Jacobus Koelman*, Amsterdam, Johannes Boekholt, 1684.

279. Hierover in het volgende hoofdstuk.

280. Middelburg, 1674.

281. *Doot-stuypen der Cartesianen en Coccejansen, vertoont in twee boeken, het eene ghenaemt Laster- en schein-sugt, van Eubulus Philometer; het andere van Petrus Allinga, beyde tegen Leonardus Ryssenius, ende nu ontdekt, ende wederlegt door den selven Leonardus Ryssenius, Willem Clerck, 1676* (PDF beschikbaar).

3.3 Conclusies

1. De nieuwe methode van wetenschapsbeoefening van Descartes en de cartesianen werd verwelkomd door degenen die de opvattingen van de gereformeerde orthodoxie als ballast ervoeren en die een nieuw frame voor de wetenschap begeerden, terwijl ze een negatieve ontvangst vond bij allen die aan de methode van de scholastiek vast wilden houden en het archimedisch punt voor wetenschapsbeoefening zagen verschuiven van de Godsopenbaring buiten de mens naar de rede binnen in de mens. Daardoor vond men onder hen bijvoorbeeld remonstranten en coccejanen, maar was er in kringen van de Nadere Reformatie geen weerklank, maar slechts tegenstand.

2. Vanuit de gereformeerde orthodoxie is het terzijde schuiven van alle autoriteiten uit de filosofie en de theologie door het cartesianisme om plaats te maken voor een methodische twijfel op zoek naar de waarheid als ongeoorloofd ervaren. Het steunen op de *cogito-ergo-sum*-conclusie en het *clare et distincte* tot beginsel van waarheidsvinding te maken, achtte men met het oog op de waarheid van de openbaring onaanvaardbaar.

3. Waar kritiek was op het cartesianisme, was dit bij de verschillende confessies tamelijk gelijklopend. Over het algemeen werd deze nieuwe filosofie als grensoverschrijdend ten aanzien van de geloofsleer ervaren. De voornaamste algemene punten van kritiek, die breed leefden, maar nadrukkelijk ook binnen de kringen van de Nadere Reformatie aanwezig waren, zijn:

1. Het verlaten van de methode en de begrippen die de scholastiek gebruikte.
2. Het dualisme, dat het lichamelijke en het geestelijke tegenover elkaar stelde.
3. De onafhankelijke status die de filosofie kreeg tegenover de theologie.
4. Het vertrouwen in een autonome rede, ook in geloofszaken.
5. De methodische twijfel die volgens de critici tot atheïsme kon leiden.
6. Godsbewijzen die niet uit de natuur maar uit het denken werden gehaald.
7. Een mechanisch wereldbeeld, waarin Gods handelen gereduceerd werd.
8. De plaats die de goede wil kreeg om verkeerde opvattingen te voorkomen.

9. De mogelijkheid dat God zou kunnen bedriegen.
10. Subjectivisme en verwantschap met geestdrijverij.
11. De felste bestrijders van het cartesianisme kwamen uit de beweging van de Nadere Reformatie, waar men de genoemde kritiekpunten, zoals de bevordering van atheïsme, vaak aanscherpte, maar daarnaast ook wees op:
 12. De verdenking van de betrouwbaarheid van God.
 13. Het schenden van het gezag van de Heilige Schrift, waarover men de rede wilde laten heersen.
 14. Het ontkennen van de noodzaak van het werk van de Heilige Geest bij de verklaring van de Schrift.

4 Koelmans bestrijding van Ludovicus Wolzogen

4.1 Inleiding

Koelmans eerste publicatie tegen het cartesianisme betrof zijn *Examen Libelli Ludovici Wolzogen, de Scripturarum Interprete*,¹ verschenen in Middelburg in 1669, dat hij schreef ter bestrijding van het boek van Ludovicus Wolzogen *Libri duo de scripturarum interprete contra exercitorem paradoxum*² (Utrecht, 1668). Omdat Wolzogens geschrift gericht was tegen een publicatie van de spinozist Lodewijk Meyer,³ die anoniem schreef, volgt hier eerst een korte impressie van die publicatie. Daarna is er aandacht voor het geschrift van Wolzogen, dat op zijn beurt ook veel pennen in beroering bracht. Omdat Jean de Labadie als eerste uit de kringen van de Nadere Reformatie hiertegen inging, komt vervolgens eerst zijn reactie aan bod. Koelman en anderen hadden hier met waardering kennis van genomen; De Labadie werd toen nog gezien als een der hunnen, maar hij brak kort daarna met de Waalse en de Gereformeerde Kerk. Koelmans reactie op Wolzogens geschrift komt uitvoerig aan de orde, omdat deze tekst nog weinig onderzocht is.

4.2 Een geschrift van Lodewijk Meyer

Het cartesianisme wilde de filosofie onafhankelijk maken van de theologie en eiste een eigen terrein op, los van kerk en geloof. Het was niet ondenkbaar dat er filosofen of theologen zouden komen die hier geen grenzen wilden trekken, maar op het terrein van het geloof ook de ratio wilden laten regeren. Spinoza zou het voortouw nemen om de rede ook op het terrein van kerk en openbaring heerschappij te geven.⁴ In dit spoor zochten ook

1. *Onderzoek van het boek van Ludovicus Wolzogen over de verklaring van de Schriften.*

2. *Twee boeken over de verklaring van de Schriften tegen de paradoxe oefenaar.*

3. Zie over hem, R. Bordoli, R., 'Wolzogen, Lodewijk', in: *Dictionary of 17th C. Dutch philosophers*; zie ook *NNBW*, het artikel van W. Meyer, dl. V, kol. 342-346. Marijke Spies, 'Lodewijk Meyer en de hartstochten', in: P. Hoftijzer en Th. Verbeek (red.), *Leven na Descartes. Zeven opstellen over ideeëngeschiedenis in Nederland in de tweede helft van de zeventiende eeuw*, Hilversum, 2005, 39-53. Zie over zijn geschrift *Philosophia S. Scripturae interpres*: Sepp, *ibid.* II, 378-382 en Jonathan Israel, *ibid.*, 197-205; Thijssen-Schoute, *ibid.*, 355-410; 419-426.

4. Koelman noemde Spinoza in *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt* 'een carte-

andere rationalisten de Bijbel opnieuw te interpreteren. Het anonieme, maar geruchtmakende⁵ boek *Philosophia S. Scripturae interpres*,⁶ 1666,⁷ was op dit terrein een eersteling. Het is geschreven door Lodewijk Meyer, de lijfarts van Spinoza. Het boek werd al snel, in 1667, in het Nederlands vertaald en veroorzaakte een fel theologisch debat.⁸ De ondertitel van de Latijnse editie luidde *exercitatio paradoxa*, en Koelman zou later in zijn geschrift het paradoxale karakter graag benadrukken en Meyer vaak benoemen als ‘de Paradox’.⁹

Meyer was een overtuigd cartesiaan van Duitse afkomst; hij vestigde zich als arts in Amsterdam. Hier kreeg hij een levenslange vriendschap met Spinoza. Het geschrift dat Meyer publiceerde, hield verband met de strijd die aan de Leidse universiteit gaande was over *de libertas philosophandi* (over de vrijheid van het filosoferen), tussen de cartesianen en de kerkelijke partijen. Johan de Witt heeft hierbij ingegrepen en onder zijn leiding verboden de Staten van Holland de filosofen over theologische onderwerpen te spreken, terwijl de theologen niet op filosofisch terrein mochten komen. Op 30 september 1656 was daartoe zelfs een plakkaat uitgevaardigd. Ook besloot men geen cartesiaanse professoren meer te benoemen.¹⁰

Dit alles heeft Meyer er niet van weerhouden zijn gevoelens anoniem te publiceren. Hij zag de rede als uitlegger van de Heilige Schrift. Spinoza meende dat beide niet te verzoenen zijn, maar Meyer stelde dat de *ratio* de sleutel is voor het verstaan van de Bijbel. Hij geloofde in de autoriteit van de rede en dus van de filosofie en was van mening dat de Bijbel uitgelegd moest worden aan de hand van rationele overwegingen, zoals Descartes die voor wereldlijke zaken als *clare et distincte* had voorgeschreven. Het natuurlijke licht dat de mens heeft, is ook genoeg om de Schrift te verklaren en tot waarheid te komen; daarvoor is de verlichting door de Heilige Geest niet nodig, aldus de opvatting van Meyer. God kan niet bedriegen; dan kan de filosofie de Schrift uitleggen, als men zich slechts goed oefent.

siaan’, ‘Aan den Leeser...’, 50, 51.

5. Israel noemt het ‘sensational and inflammatory’, *ibid.*, 197.
6. *De Philosophie d’ Uytlegster der H. Schrifture*, Eleutheropoli. Amsterdam.
7. Koelman, *Het Vergift*, 466-469; Thijssen-Schoute, *ibid.*, 399-407; zij heeft Koelmans *Examen* niet gezien en schrijft dat Krull het ook niet kende en dat het zeldzaam schijnt te zijn; 399 n.1. Goudriaan, *Reformed Orthodoxy*, 50-53.
8. Leibniz verhaalt in zijn *Theodicee* (1710) dat dit geschrift in de Nederlanden een choquerende uitwerking had en bittere botsingen tussen cartesianen en anti-cartesianen veroorzaakte. Men wilde het traditionele primaat van de theologie niet prijsgeven aan de filosofie, Israel, *ibid.*, 503. Zie voor een lijst van critici op Meyers werk: Goudriaan, in: Selderhuis, *CRO*, 56.
9. Een benaming die door Koelman verder ook voor de auteur van dit werk altijd wordt gebruikt.
10. Verbeek, *Descartes and the Dutch*, 11; Thijssen-Schoute, *ibid.*, 104, 105, 441-442, 570-572.

Hierin wordt zichtbaar hoe hij de rede autoriteit gaf boven de openbaring in de Heilige Schrift.¹¹ Het boek van Meyer had aanvankelijk betrekkelijk weinig opspraak verwekt,¹² maar het kreeg toch wel zodanige academische belangstelling dat daardoor de relatie tussen theologie en filosofie een brede aandacht kreeg.¹³ Op de universiteiten ontstond onrust,¹⁴ allereerst over de vraag wie de auteur was. Vervolgens riep ook de spinozistische geest die het ademde, weerstand op. Weer werd een grote stap gezet op weg naar een rationele theologie.¹⁵

De Staten van Holland en West-Friesland dienden naar aanleiding van dit anonieme geschrift een rekest in bij de provinciale synode, waarop Coccejus en Heidanus in 1669 een zeer negatief advies over dit werk gaven; hun mening was dat niet een bepaalde filosofie, maar de Heilige Geest licht geeft over de Schrift. De rede mag niet gesteld worden in de plaats van de Heilige Geest. Ook wilden zij dat de terreinen van filosofie en theologie gescheiden zouden blijven.¹⁶ Meyers boek werd in 1673 tot verboden lectuur verklaard; in 1676 werd het als zodanig in de Leidse punten tegen het cartesianisme nog eens nadrukkelijk benoemd.¹⁷

4.3 De reactie van Ludovicus Wolzogen¹⁸ op Meyer

Vervolgens verscheen tegen de gewraakte spinozistische publicatie het uitvoerige geschrift¹⁹ van de hand van de cartesiaanse Waalse predikant en

11. Zie over zijn opvattingen: Wilhelm Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus*, 216. Piet Steenbakkers, 'Meyer, Lodewijk (1629-81)', in: *DSEDP*, 694-699.

12. T. Saxby, *The Quest for the New Jerusalem, Jean de Labadie and the Labadists, 1610-1744*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, 157.

13. Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, 50.

14. Goeters, *ibid.*, 216, 217.

15. Graafland, 'De Nadere Reformatie en het Labadisme', 288, 289. Volgens Verbeek is het intellectuele landschap hierdoor helemaal veranderd, Verbeek, *Descartes and the Dutch*, 87.

16. Sepp, *ibid.*, 381, 382. Hoewel sommigen Wolzogen als een spinozist hebben aangeduid, wilde hij de spinozistische Meyer toch corrigeren, waardoor Leibniz hem later in een rij noemt met Petrus Serrarius (1600-1669), Reinier Vogelsangh (1610-1679), Jean de Labadie en Tobias Andreae (1604-1676); zie Israel, *ibid.*, 503.

17. Goudriaan, 'Theology and Philosophy', in: *CRO*, 45-51.

18. Zie over hem Blok, Mollhuysen; *NNBW*. Deel 10, 1937; R. Bordoli, 'Wolzogen, Lodewijk', in: *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-century Dutch Philosophers*, 1091-1093. Volgens Bordoli behoorde Wolzogen in termen van het cartesiaanse dispuut bij de 'cartesiomania'. Thijssen-Schoute, *ibid.*, 446-448; Israel, *ibid.*, 205-208. Sepp, *ibid.*, 345. Johannes van den Berg noemt hem een 'Coccejjaner mit cartesianischen Sympathien', maar het is niet duidelijk waarom hij hem een coccejjaner noemt, *GDP*, Band 1, 101.

19. 272 duodecimo bladzijden.

professor Ludovicus Wolzogen, dat voor veel ophef zorgde: *Libri duo de scripturarum interprete contra exercitatore paradoxum* (Twee boeken ‘over de Uitlegger van de Schrift tegen de paradoxe oefenaar’).²⁰

Wolzogen stamde uit een oud, adellijk, Oostenrijks geslacht. Zijn vader, Ludovicus Johannes Wolzogen, was als ontheemde naar Nederland uitgeweken.²¹ Hijzelf, de zoon, had in Utrecht theologie gestudeerd en was van 1663 tot 1664 predikant geweest van de Waalse gemeente in Middelburg. Daarvoor was hij van 1660-1663 al professor in de *facultas artium* aan de hogeschool in Groningen, collega van Maresius, en belast met het onderwijs in de *ethica*. Na in Middelburg gediend te hebben werd hij in 1664 naar Utrecht geroepen om buitengewoon hoogleraar in de kerkgeschiedenis te worden.²² Zijn inaugurele rede had tot titel *De sole justitia* doelend op de bekende zinspreuk van de Utrechtse universiteit.²³ In 1670 werd hij gewoon hoogleraar, maar hij vertrok in hetzelfde jaar naar het *Athenaeum Illustre* te Amsterdam. Hij werd daar ook predikant in de Waalse gemeente. Hij behoorde bij de kring van ‘scavanten’, waaraan onder anderen ook

20. *De scripturarum interprete: adversus exercitatore paradoxum libri duo: accessere de occasione bujus scripti epistolae duae*, Utrecht, 1668; Sepp, *Godgel. Onderw. II*, 383-387, geeft de inhoud weer; hij vindt het werk wat onordelijk, maar het werd breed goedgekeurd en ook zijn eigen Waalse synode prees het als rechtzinnig. Ook Goeters geeft een uitvoerige weergave van de inhoud van Wolzogens geschrift, in verband met de weerlegging ervan door Jean de Labadie, *Die Vorbereitung des Pietismus*, 217-222. Koelman citeert vele malen zeer uitvoerig uit Wolzogens geschrift.

21. Barentzonius verhaalt van vader Wolzogen hoe hij als een beroemd voormalig baron, P.M. Wolzogen, een goede reputatie had, volhardde in de waarheid, de plundering van zijn goederen en de droevige ballingschap van het Evangelie verdroeg omwille van het Evangelie, en volhardde tot zijn laatste ademtocht. ‘We moeten echter bidden dat de zoon van zo’n grote vader de voetsporen van zijn vader niet verplettert, en dat hij op geen enkel moment degenerereert, en dat de Kerk door Christus enig kwaad mag lijden’, Koelman, *Examen*, 249. De gebruikte voorletters zijn niet correct. Bij Thijssen-Schoute lezen we echter over Johann Ludwig von Wolzogen, die zij als zijn vader benoemt en die een niet onbekend sociniaans schrijver was, Thijssen-Schoute, *ibid.*, 17, 18. In de uitgave van diens *Aantekeningen over Het Heylig Evangelium van Johannes*, Trajecti ad Rhenum, Ribbius, 1688, schrijft ‘Den Uytgever aan de Waarheyd- en vreed’-lievende Lezer’ van Wolzogen sr. dat deze Oostenrijk ontvucht is en bij de grenzen van Polen kennis ‘van die schranderen, geleerden en god-vruchtigen F. Socinus’. Mijn exemplaar mist de titelpagina, maar is van 1688.

22. Hoewel de Utrechtse academie in de tijd van Voetius de bestrijding van het cartesianisme heeft volgehouden, bleek Voetius’ invloed toch tanend te zijn toen in 1662 de schoonzoon van Heidanus, Franciscus Burman, in de plaats van Nethenus werd benoemd en korte tijd daarna de extra-ordinarius in de kerkgeschiedenis Ludovicus Wolzogen, beiden fervente cartesianen (Duker, *ibid.*, III, 80, 81). Na die tijd kreeg het cartesianisme in de Nederlanden steeds groter invloed op alle universiteiten en hogescholen, ondanks dat er steeds heviger tegen gestreden werd. De bijnaam ‘academia Voetiana’ verloor zijn waarheidskarakter, al heeft Voetius zelfs in hoge ouderdom de opvattingen van Meyer en Wolzogen nog bekritiseerd, Beck, *ibid.*, 205.

23. *Sol iustitiae illustra nos, ‘Zon der gerechtigheid, beschijn ons’*. Ludovici Wolzogen, *Oratio inauguralis de sole justitiae, habita Trajecti ad Rhenum, in choro Templi Majori, coram omnium ordinum amplissimo frequentissimoque consessu a. d. X. kal. oct. 1664*, Utrecht: M. a Dreunen, 1664.

Franciscus Burman enige tijd leidinggaf.²⁴ Dit was een groep, of ‘collegie’ van wetenschappers, die door cartesiaanse sympathieën gedreven werden en elkaar daarin probeerden te stimuleren of te helpen.²⁵

Wolzogen was niet zo radicaal als Meyer, maar hij zocht een middenpositie tussen rationalisme en supranaturalisme.²⁶ Hij nam over wat hij in Meyers opstel bruikbaar achtte. De rede en dus de filosofie gaf hij graag gezag in natuurlijke zaken. Hoewel hij zei het socinianisme af te wijzen, had hij toch ook een afkeer van interpretaties van de Bijbel die in strijd waren met de rede. Hij stemde zelfs met Meyer overeen in zijn kernprincipe dat een filosofische waarheid niet kan strijden met een theologische waarheid.²⁷ In de theologie onderscheidde hij natuurlijke waarheden die in de filosofie zijn bewezen en mysteries van het christelijk geloof, die de rede te boven gaan. Bij de verklaring van de Schrift kreeg de rede als *recta ratio* een dienende plaats, genoegzaam om de objectieve openbaringswaarheden te verstaan. Nu spreekt God, volgens hem, als Hij tot mensen spreekt, in hun taal, *more prorsus humano exaratae sunt scripturae* (op een volstrekt menselijke wijze zijn de Schriften neergeschreven).²⁸ Het menselijk verstand moet zich inspannen om dit Bijbelse spraakgebruik te verstaan. Met behulp van

24. Thijssen-Schoute, *ibid.*, 443.

25. Zie hierover *Het Collegie van Scavanten van Utrecht, Behelsende Een samenspraek tusschen een Hollander en Utrechts Proponent*, Gedrukkt voor de Lief-hebbers van de Religie, anno 1674 (<http://books.google.com>); Jan Hartog, ‘Het collegie der scavanten te Utrecht’, opstel, verschenen in: *De Gids*, 1876, no. 4, 77-114. Bij deze groep scavanten hoorden onder anderen Johannes Bouwmeester, een Amsterdamse vriend van Spinoza, Johannes Graevius en Johannes de Bruyn, alsook Lambertus van Velthuysen en Regnerus van Mansvelt. Zie ook Thijssen-Schoute, *ibid.*, 444-446. Wiep van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, 100; zie ook Joke Spaans en Jetze Touber (red.), Albert Gootjes, ‘The College of Scavanten, a seventeenth Century Cartesian Scholarly Society in Utrecht’, in: *Enlightened Religion: From Confessional Churches to Polite Piety in the Dutch Republic*, Leiden, Brill, 2019, 156-82; <https://brill.com/edcollbook-oa/title/32042?language=en>.

26. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus*, 213-237; Beck schrijft: ‘Cornelis Graafland folgt Goeters; siehe Graafland, Gereformeerde Scholastiek VI (1) 123’, Gisbertus Voetius, 255; Graafland, ‘De Nadere Reformatie en het Labadisme’, 288-292; Graafland, C., ‘Schriftleer en Schriftverstaan in de Nadere Reformatie’, in: *Theologische aspecten van de Nadere Reformatie*, T. Bienen, et al., Zoetermeer, Boekencentrum, 1993, 39f., 84; Bizer, *Die reformierte Orthodoxie*, 340. Israel, *ibid.*, 205-208; Michael Albrecht, ‘Einengung und Befreiung als Wirkungen des Cartesianismus am Beispiel Lodewijk Meyers’, in: Theo Verbeek, *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, 164; Klaus Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*, 159-163. Theo Verbeek, ‘Probleme der Bibelinterpretation. Voetius, Clauberg, Meyer, Spinoza’, in: Jörg Schönerl /Friedrich Vollhardt, *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*, Berlin/New York 2005, 187-201 (Historia Hermeneutica. Series Studia 1).

27. Volgens Bordoli, in zijn artikel over Wolzogen, een ‘respectful and tolerant refutation’ van Lodewijk Meyers *Philosophia S. Scripturae interpres*, in: ‘Lodewijk Wolzogen’, in: *DSEDP*, Bristol 2003, 1091-1093, *ibid.*, 1091.

28. Goeters, *ibid.*, 218.

de taalwetenschap kon alles duidelijk gemaakt worden; zelfs een heiden kon zo volgens Wolzogen dan de Schrift uitleggen. Met betrekking tot het verstand staat God met Zijn autoriteit in voor de geloofwaardigheid van de Heilige Schrift. Daarbij is er sprake van openbaring ten aanzien van bepaalde zaken die het verstand te boven gaan, zoals Gods Drie-eenheid. Wat de openbaring verder inhoudt, kan door het gezonde verstand begrepen worden. Veel in de Bijbel kan ook door het verstand bewezen worden, aldus Wolzogen.²⁹

Duidelijk is dat ook voor hem de *'recta ratio'* maatgevend was, wat neerkwam op een radicaal buigen voor de ratio,³⁰ al zei hij toch het gezag van de rede te willen beperken. Hij leerde in de lijn van Wittichius dat God de oorzaak is van het gebruik van de rechte rede, dat God Zichzelf nooit tegensprekt en ook dat Gods openbaring onmogelijk in strijd kan zijn met het natuurlijk licht, dus wat *clare et distincte* wordt ingezien. Wolzogen leerde ook dat God zou kunnen bedriegen als Hij dit wilde, al voegde hij eraan toe dat God dit zeker niet wilde.³¹ Geopenbaarde waarheid is wel boven, maar niet tegen de ratio. Volgens hem diende de grammatica (*usus loquendi*) het interpretatiecriterium te zijn en niet de filosofie. Een goede exegetische vereiste volgens hem een goede filologie en kennis van de oudheid. Voor Wolzogen was de kennis die men zo kreeg vrucht van een gezond redeneren, waartoe hij de gevallen mens in staat achtte; dit was een natuurlijk gegeven. De oefening van het intellect en de vorming van de geest konden als hulpmiddelen dienen om tot een goed verstaan van de Schrift te komen. Weliswaar moesten bovennatuurlijke waarheden vanuit de Schrift inhoud geven aan deze *recta ratio*, maar dit kon, naar zijn mening, zonder de bijzondere verlichting van de Heilige Geest. Hij oordeelde dat een afhankelijkheid van deze werking onreformatoerisch is en een vorm van dweperij en geestdrijverij, omdat men geen genoeg nam met de Schrift als enige kenbron. Volgens Wolzogen was de Heilige Geest slechts nodig om de mens te leren zijn vooroordelen op te geven. Het nodige licht is al in de Schrift aanwezig. Overigens zag hij de Schrift ook niet als openbaring,

29. Goeters, *ibid.*, 219, 220.

30. Wolzogen schrijft: *Nos de ratione recta & expurgata, cum à Philosophia, ut simpliciter rerum cognitiones apprehendat; tum à Dei spiritu, ut salutariter cognoscat, agimus; corrupta ratio, & involuta tenebris, ne quidem ratio dici debet*, in: *Orthodoxa fides, sive adversus Johannem de Labadie censura censurae medioburgensis in labellum de interprete Scripturarum*, Utrecht, Ribbius, 1668, 59. Voetius gebruikt het begrip *recto ratio* in een andere zin, als 'gezond verstand', waarbij hij denkt aan de verlichting door de Heilige Geest, en niet als een zelfstandig instrument; Graafland, *ibid.*, 82. Bij de behandeling van Koelmans bestrijding komen meer van zijn leerstellingen aan de orde.

31. Thijssen-Schoute, *ibid.*, 51. Israel, *ibid.*, 26, 29.

maar als een hoeveelheid rationele en boven-rationele waarheden. Over een geloofsrelatie tussen God en de mens door het werk van de Heilige Geest sprak Wolzogen niet. *Mysteria fidei*, mysteries van het geloof, in de omgang met God bestonden voor hem niet.³²

4.3.1 Tegengestelde reacties op Wolzogens geschrift

Wolzogens geschrift is op diverse Waalse synodes voor rechtzinnig verklaard. Wolzogen kreeg vervolgens ook instemming van de magistraat van Utrecht en goedkeuring vanuit de Nederlandse gereformeerde kerk. In 1669 gaf hij het geschrift *Judicia variorum professorum et doctorum theologiae, de Scriptura interprete*³³ (Beoordelingen van verschillende professoren en doctoren in de theologie over de Uitlegger der Schrift) uit, om zich te verdedigen en een gunstig oordeel van verschillende deskundigen over dit werk te publiceren. Van Maresius, Heidanus, Coccejus en Gaillard in Leiden, Wittichius in Nijmegen, Burman in Utrecht, Perizonius (1651-1715) in Deventer, Ch. Schotanus en Bekker in Friesland zijn hierin positieve getuigenissen opgenomen, tegenover de beschuldigingen van Jean de Labadie en zijn kerkenraad.³⁴

32. Graafland schrijft: 'Het bevindelijk leven uit de Schriften is hem onbekend', in het artikel 'Schriftleer', 83. Zie ook Graafland in zijn artikel 'De Nadere Reformatie en het Labadisme', 275-346.

33. Het verscheen ook in het Frans en Nederlands onder de titel, *Jugemens de plusieurs professeurs et docteurs en théologie, de Nimmègue, de Leyde, de Franeker, d'Utrecht, de Groningue et de Deventer, qui prononcent unanimement orthodoxe le livre de Louys de Wolzogue, 'De l'Interprète de l'Écriture', avec quelques réflexions sur le Synode walon de Dordrecht*, Utrecht, Ribbius, 1669; en: *Advysen van verscheide professoren ende doctoren in de theologie van Nimmegen, Leyden, Franeker, Utrecht, Groeningen ende Deventer, die het boeck van Lodewyck Wolzogen 'Van den Uitlegger der Schrifture' voor orthodox verklaeven, met eenige aenmerckingen op het Walsche Synodus van Dordrecht*, Utrecht, J. Ribbius, 1669. Zie hierover Sdzuj, R., 'Adamus in filiis non peccavit'. Die erste Reaktionen der reformierten Orthodoxie auf Lodewyk Meyers Programmschrift *Philosophia sacrae Scripturae interpres*, in: Schönert, J. und F. Vollhardt (Hrsg.), *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*, Berlin-New York, 2005, 168, 169. Zie hierover ook: *Lettres sur la vie et sur la mort de M. Louis Wolzogue*, Amsterdam, 1692.

34. Zie ook Sepp, *ibid.*, 387, 388. Sassen, Ferd., 'Reinier Vogelsangh, een anti-cartesiaans theoloog', in: *Het wijsgerig onderwijs aan de illustre school te 's-Hertogenbosch (1636-1810)*, Noord-Hollandse Uitgeversmaatschappij, Amsterdam, 1963, 57; <http://www.bossche-encyclopedie.nl/literatuur/PU00009803.pdf>. In de uitvoerige (ongepagineerde) Nederlands-Franse Voorrede van bovenvermeld geschrift richt Wolzogen zich tot de 'Heeren Opsienders van de Walsche Kerck van Middelburg' om zijn orthodoxie te belijden. Hij zegt verder met de schrijver van *Philosophia S.S. interpres* op alle belangrijke punten van mening te verschillen en schrijft in de Voorrede: 'Daer sijnder [bij deze theologen] die geen smaeck vindende inde maximen van de Philosophie van Descartes, waer op men ghelooft dat mijn Boeck ghebout is, zich evenwel verklaeren voor mijn Orthodoxie. Het welcke doet zien, dat het maer een suyer interest vande waarheydt is, ende een rechtvaardige gramschap te zien mishandelt den geenen diese heeft ghetracht te handthaaven, die deese genereuse Vrienden heeft verplicht om mijn die Attestation te stueren.'

Dat Samuël Maresius Wolzogens boek probeerde,³⁵ is opmerkelijk omdat hij tegen Meyers geschrift zijn studenten zes disputaties had laten verdedigen. Hij toonde in die tijd echter nog duidelijk cartesische sympathieën.³⁶

Op dit verdedigingsgeschrift volgde een reactie van tegenstanders in een scherp boek: *Theologorum quorundam iudicium de libro L. Wolzogen de interprete Scripturarum*.³⁷ Hierin werd Wolzogen getekend als een vijand van de Kerk. Het gereformeerde Schriftgeloof was hier in het geding, zo stellen de auteurs die zijn boek bestrijden. Kerkelijk waren het meteen al de classes van Leeuwarden en Walcheren geweest, die het boek censurabel achtten.³⁸ Wolzogens geschrift werd als te gevaarlijker ervaren omdat het een synthese zocht tussen het rationalisme van de Verlichting, zoals in Meyers geschrift aanwezig, en het Bijbels spraakgebruik van de gereformeerde orthodoxie door het instrument van de taalwetenschap.³⁹

Onder de tegenstanders⁴⁰ kunnen, na De Labadie,⁴¹ genoemd worden Voetius, Van Lodensteyn, Essenius, Nethenus⁴² en Cornelis Gentman (1617-1696) in Utrecht; Reinier Vogelsangh en Vitarius (1647-1720) in 's-Hertogenbosch; Koelman in Sluis; Georgius de Raedt (1625-1667) in Vlissingen;⁴³ Johannes van der Waeijen,⁴⁴ Witsius en Lastdrager (1633-1687)

35. Thijssen-Schoute, *ibid.*, 482, 483.

36. Nauta, *Samuel Maresius*, 358; Israel, *ibid.*, 210-212.

37. Ook in het Nederlands uitgegeven, als: *Oordeel Van eenige Theologanten Tot Deventer, Over het Boeck Ludovici Wolzogen van den Uyt-legger der H. Schrifteuere Tegens den Paradoxen Schrijver*. NB. zijnde seer Nauw-keurig, Krachtig, en Wijdt-loopiger als de voorige. Uyt het Latijn getrouwelijk vertaelt, Middelburg, H. Smidt, 1669. Sassen schrijft dat de Utrechtse vroedschap op 14 juni 1669 dit pamflet door de politie liet ophalen. 'Volgens bekentenis van den drukker was de copy afkomstig van de Deventer predikanten P. Colonus en L. van Rijssen (± 1636-1699), vurige Voetianen en anti-Coccejanen, die samen dit werkje hadden uitgegeven. Van dit besluit is mededeling gedaan aan het stadsbestuur van Deventer, met verzoek, de zaak met de betrokken predikanten op te nemen en hen wegens hunne warmbloedigheid in dezen ernstiglijk te bestraffen en tot bedaren te brengen', *ibid.*, 57, 58, 366.

38. Saxby, *ibid.*, 161.

39. Graafland, *ibid.*, 83.

40. Goeters telt er meer dan twintig, *ibid.*, 227.

41. Sepp noemt Koelman als eerste van de tegensprekers van Wolzogen, *ibid.*, 388. Ook Goeters stelt hem vooraan, *ibid.*, 226.

42. Nethenus schreef vanuit Herborn zijn *Tractatus de interpretatione Scripturae sive iudicium de libro Ludovici Wolzogii*, Herbornae, 1675. Sepp, die zijn beoordeling niet gewend is onder stoelen of banken te steken, spreekt van diens verketteringszucht; hij bespreekt zijn werk uitvoerig; *ibid.*, 389-390.

43. In zijn *Exercitatio* stelde hij nadrukkelijk tegenover Wolzogen dat de Heilige Geest de eigenlijke uitlegger is van de Schrift, Goeters, *ibid.*, 226. *Exercitatio de Scripturarum interprete, in qua adstruitur gloria Dei Spiritus Sancti*, 1670. NNBW IV, kol. 1109.

44. In die tijd was Van der Waeijen nog 'een kloeke Anticartesiaan', aldus Koelman, en deze schreef er een boek tegen in dezelfde tijd dat Koelman zijn *Examen* daarover uitgaf. Koelman tekent er nu bij aan: *Ab quantum mutatus ab illo Hectore!*, *Het Vergift*, 471, 472, omdat hij een grote ommezwaai ge-

in Leeuwarden (van de classis van Leeuwarden kwam een gravamen op de Friese synode); Barentzonius (1609-1689) in Goes,⁴⁵ Ridderus (1620-1683), Rochefort (1604-1683) en de Waalse kerkenraad van Rotterdam; John Brown met zes Schotse collega's in Rotterdam (Brown schreef een boek waarin het getuigenis van de anderen staat te lezen);⁴⁶ de kerkenraad en de magistraat van Middelburg; Colonius (?-1684) en Ryssenius in Deventer,⁴⁷ uit Harderwijk S. van Diest en Wilhelmus; Arnoldi in Franeker.⁴⁸ De Staten van Utrecht verdedigden echter hun hoogleraar tegen de op hem gerichte aanvallen.⁴⁹

4.3.2 De reactie van Jean de Labadie⁵⁰ op Wolzogen

Een van de eerste hevige tegenstanders van Wolzogen was de eveneens Waalse predikant Jean de Labadie. Zij hadden elkaar al ontmoet toen De Labadie net protestant was geworden en in Montauban verbleef. Wolzogen is samen met Abraham Trommius (1633-1719), de man van de concordantie, naar hem toe gegaan. Die ontmoeting is toen al voor beide reizigers niet meegevallen.⁵¹

De Labadie is daarna in 1665 predikant geworden in de Waalse gemeente van Middelburg, in de gemeente waar Wolzogen tot 1664 had gediend.⁵² Bij zijn komst naar de Nederlanden is De Labadie eerst tien dagen in Utrecht geweest, te gast bij Gisbertus Voetius, door wiens bemiddeling het beroep op hem was uitgebracht. Op twee zondagen is hij voorgegaan in

maakt heeft naar het coccejanisme en cartesianisme. Het werk van Johannis van der Waeijen droeg de titel: *Eclesiastae Leovardiensis, Pro vera & genuina reformatorum sententia, Praesertim in negotio de interprete scripturae libri tres, adversus Ludovicum Wolzogium. Addita sparsim contra Lamberti Velthusii Errores Digressione. In praefatione rimationation, quam habet Wölzog. Apolog. Part. IV. Cap. IV. Retunditur*, Amsterdam, Henricum & Theodorum Boom, 1669.

45. In het *Examen* van Koelman is nog een uitvoerige verhandeling opgenomen van Nicolaus Barentzonius, 229-256; ook genoemd door Goeters, *ibid.*, 226, 227.

46. John Brown schreef tegen Wolzogen en Velthuysen in het Latijn: *Libri duo: in priori Wolzogium, in libellis duobus de interprete scripturarum causam orthodoxam prodidisse demonstratur: in posteriori Lamberti Velthusii sententia Libertino Erastiana, in libello vernaculo de Idololatria et superstitione detegitur*, Aquisgrano, 1670. Koelman had er twee exemplaren van in zijn bibliotheek. Hoe De Labadie hen en hun geschriften verachtte is te lezen in Koelman, *Historisch verhael*, 641, 642. *Het Vergift*, 472, *Der Labadisten Dwalingen grondig ontdekt en wederlegt*, 478-481, 482-483.

47. Ryssenius schreef ook tegen hem e.a.: *De oude rechtsinnige waerbeyt verdonckert*. Goeters, *ibid.*, 227.

48. Volgens Goeters al op 2 augustus 1669, *ibid.*, 227, n.2.

49. Goeters, *ibid.*, 227.

50. Zie over hem NNBW, II, 743-744; J.T. Saxby, *The Quest for the New Jerusalem*; F.H. Danner, 'Jean de Labadie', in: *BLGNP*, 293-302; Graafland, 'De Nadere Reformatie en het Labadisme', in: *De Nadere Reformatie en het Gereformeerde Piëtisme*, 275-346.

51. Saxby, *ibid.*, 79; Graafland, *ibid.*, 282.

52. Over de verwickelingen in de verhouding tussen Wolzogen en De Labadie worden we onder meer uitvoerig voorgelicht door Goeters, *ibid.*, 213-237.



Jean de Labadie.

de Waalse gemeente in die stad, waar Wolzogen predikant was; de eerste maal in diens afwezigheid, de tweede maal was hij erbij tegenwoordig. Ook Van Lodensteyn is bij de ontmoetingen met de Utrechtse kring aanwezig geweest.⁵³

De tegenstelling tussen beide predikers was groot. Duker tekent Wolzogen als 'een wereldsch man, die in zijn spreken en doen meer geleet op een komediant dan op een dienaar des Goddelijken Woords' en De Labadie was een asceet.⁵⁴ De beide Waalse predikers hadden echter aanvankelijk regelmatig contact met elkaar.⁵⁵

Nadat Wolzogens geschrift gepubliceerd was, kwam er een stroom van reacties los.⁵⁶ De Labadie wijst al snel verschillende dwalingen aan; hij stelt

53. Trimp, *Jodocus van Lodensteyn*, 121. Saxby, *ibid.*, 138.

54. Duker, die in zijn werk over Voetius ook uitvoerig over deze confrontatie spreekt, tekent hem een hoveling, in een rammelende zijden mantel, met gepoederd haar en achter hem liep altijd 'een valeth, dragende een degen op de zijde'; verder verhaalt hij (uit *Het college van scavanten van Utrecht*, 1674, 5) dat Wolzogen hele nachten kon doorbrengen met kaartspelen en dat er dagelijks een rooms-katholieke dansmeester in zijn huis kwam om zijn kinderen te leren dansen, Duker, *Voetius III*, 206; Thijssen-Schoute, *ibid.*, 446; Saxby, *ibid.*, 138, 161.

55. Saxby, *ibid.*, 138, 139.

56. In de *BWPGN* worden door Danner de volgende uitgaven hierover genoemd: *Censura libri De interprete Scripturarum*, (z.p.) 1668 [n.a. zie Haag, La France prot., in v.]. [Anoniem], *Extrait de quelques propositions erronnés et scandaleuses, couchées dans le livre de Sr. Louys Wolzogen (...)*, (z.p.) (1668) [Bibl. Nat. Paris]. [Anoniem], *Quatorze remarques importantes, sur le jugement prononcé par le Synode Walon tenue à Naerden le 5. Sept. 1668 contre le sr. de L. et le consistoire de l'Eglise Walone de Middelbourg; au fait de sa dénonciation contre le livre du Sr. Wolzogue, qui a pour titre. De interprete Scripturarum*, (z.p.) 1668 [Bibl. Nat. Paris]; [Anoniem], *Compendium animadversionum Ecclesiae Gallo-Belgicae Medioburgensis, in quasdam propositiones libelli Ludovici Wolsogen. Cui titulus est De Scripturarum interprete, Medioburgum* [166(9)8] [Van der Wulp, Tract. Meulman, nr. 4535]. Goeters noemt ook het hierboven vermelde geschrift *Theologorum quorundam judicium de libro Ludovici Wolzogen de Scripturae interprete*, 1669.

tegenover Wolzogen dat de innerlijke verlichting door de Heilige Geest onmisbaar is voor een recht verstaan van de Heilige Schrift. Hij beschuldigde Wolzogen ervan dat hij de mens als rechter stelt over de Schrift. De Labadie beklemtoonde de goddelijkheid van de Schrift en het pneumatologisch karakter, dus de inspiratie door de Heilige Geest, wat Wolzogen afdeed als ‘geestdrijverij’.⁵⁷ De Schrift is boven-redelijk en het menselijk verstand verduisterd. Wolzogens mensvisie is optimistisch. De *analogia fidei*, de eenheid die het geloof in de Schrift vindt, en de inwendige vernieuwing hebben bij hem geen plaats.⁵⁸

De Labadie bewoog in 1668 de kerkenraad van de Waalse kerk in Middelburg een aanklacht tegen Wolzogen in te dienen bij de synode van Naarden vanwege onrechtzinnigheid. Wolzogen verdedigde zich en bestreed De Labadie in zijn: *Fides orthodoxa sive adversus Jean de Labadie censura censurae in libellum de interprete Scripturarum*⁵⁹ (Utrecht, 1668) (Het orthodoxe geloof, of de kritiek op Jean de Labadies kritiek op het boek over de uitlegger van de Schriften) en in zijn *Apologie pour la synode à Naerden*.⁶⁰ Hij beweert daarin dat hij nergens aan de rede de voornaamste rol bij de uitlegging van de Heilige Schrift heeft toebedeeld.⁶¹ De synode heeft, na een onderzoek door drie kerkenraden, het boek als ‘ten hoogsten rechtzinnigh’ verklaard.⁶² De Labadie werd daarentegen veroordeeld, maar hij wilde zijn ingebrachte bezwaren niet terugnemen. Hij moest Wolzogen openlijk eerherstel geven, wat hij weigerde. Dit leverde hem op 15 november 1668, vooral ook vanwege zijn opstelling in kerkrechtelijke zaken, een schorsing op.⁶³ In afwachting van het definitieve ontslag door de volgende synode

57. Graafland, ‘Schriftleer’, 83, ‘Labadisme’, 290 etc. Beck, *Gisbertus Voetius*, 104.

58. Graafland, ‘Labadisme’, 291.

59. L. Wolzogen, *Orthodoxa fides: sive adversus Johannem de Labadie censura censurae Medioburgensis in libellum ‘De interprete scripturarum’, ipse libellus secunda editione praemissus est*, Trajecti ad Rhenum, Apud Johannem Ribbium, 1668. Het werk kreeg zelfs een tweede druk.

60. L. Wolzogen, *Apologie pour le Syn: de Naerden*. 1re partie, contenant l’histoire de la dénonciation que Jean de Labadie et le Consistoire de l’église wallonne de Middelbourg ont faite contre le livre de Louys de Wolzogue “De l’Interprète de l’Écriture” et celle du jugement du Synode de Naerden sur la dite dénonciation, dédiée à Messeigneurs les États d’Utrecht par Louys de Wolzogue. (- 2de partie, contenant la Réfutation des 14 Remarques importantes sur le Jugement ... - 3e partie, contenant l’opinion de Louys de Wolzogue touchant “l’Interprète de l’Écriture” ... - 4e partie, contenant la Réfutation de l’Extrait des propositions que Jean de Labadie a tirées du livre de Louys de Wolzogue ...), Utrecht, J. Ribbium, 1669.

61. Sepp, *ibid.*, 387; Thijssen-Schoute, *ibid.*, 398.

62. Koelman, *Het Vergift*, 12; Saxby, *ibid.*, 157.

63. Koelman, *Der Labadisten Dwalingen grondig ontdekt, en wederlegt*, 441. Bij deze schorsing worden vier zaken genoemd die men censurabel achtte: de belastering van een collega, overtreding van de kerkorde, ontkenning van bewezen zaken en minachting van de synode door ongehoorzaam gedrag; Saxby, *ibid.*, 161; F. Sassen, *ibid.*, 56.

verboden de Staten van Zeeland hem in 1668 het preken. Opmerkelijk is dat de Staten van Zeeland, van wie drie gedeputeerden voor en drie tegen De Labadie waren, besloten zich achter het oordeel van de Waalse synode op te stellen.⁶⁴ De Nederlandse gereformeerde kerk wilde zich, als De Labadie zich op de classis Walcheren zou beroepen, niet met de zaak inlaten. De Labadie noemt in zijn *Déclaration Chrétienne* de gereformeerde kerk ‘verbasterd, afvallig van de waarheid’ omdat de Waalse synode het boek van Wolzogen had geaprobeerde.⁶⁵

Wolzogen heeft zich nog verder schriftelijk geweerd tegen de reactie van De Labadie. In het *Récit véritable de ce qui s’est passé au synode des églises wallonnes... à Dordrecht* (20 Maart enz. 1669)⁶⁶ verhaalt hij op last van de synode van Dordrecht wat hij ‘tot bevordering van de ruste der kercke’ op de synode heeft meegedeeld over De Labadie.⁶⁷ Ook zegt hij de vroedschap over dit alles te hebben ingelicht.⁶⁸ In de notulen van de Utrechtse kerkenraad van 19 april 1669 staat dat Wolzogen op last van de Waalse synode verslag deed van het optreden van De Labadie tegen hem, maar dat hij vanwege de rust in de kerk er geen zaak van wilde maken.⁶⁹

Van zijn kant heeft De Labadie de ordelijke behandeling van zijn zaak op die synode niet afgewacht.⁷⁰ Hij probeerde zijn bezwaren tegen de leer van Wolzogen tot het breekpunt te maken, maar de Waalse synode van 1669 in Dordrecht heeft hem afgezet vanwege zijn independente opstelling in verschillende zaken, waaraan zijn onberekenbare en hautaine opstelling zeker debet geweest zal zijn.⁷¹

Nog in 1670 is door Jean de Labadie tevergeefs geprobeerd Wolzogen gecensureerd te krijgen. Er waren ook veel gereformeerden die Wolzogens leer veroordeelden, maar de synode oordeelde dat weliswaar verschillende professoren zijn opvattingen hadden verworpen, maar de academies niet.⁷²

64. Opmerkelijk is dat men later, bij de problemen rond Koelman, de opstelling van de kerkenraad van Sluis en de classis van Walcheren terzijde zou stellen en besluiten tot een preekverbod en zelfs een verblijfsverbod van Koelman, zie Parresius (pseud.), *Historisch Verhael van de Proceduuren Tegen D. Jacobus Koelman*.

65. Koelman, *Historisch verhael van de Labadisten*, 185, 186.

66. De Labadie publiceerde in dit jaar ook *Heterodoxa Fides Ludovici Wolzogen Ministri Wallonis Trajectini, opposita ejus orthodoxae fidei, vel libro ipsius, cui titulus est, Orthodoxae fides Ludovici Wolzogen, sive ferula Medioburgensis, in ejus censuram censurae*, Amstelodami Warner & Lamminga 1669.

67. Duker, *ibid.*, III, 204, 205, noot 4.

68. Heel deze geschiedenis is uitvoerig weergegeven door Duker in bijlage XXVII, *ibid.*, LIII-LVIII.

69. Duker, *ibid.*, 205. Het verslag van dit bezoek is opgenomen in de bijlagen, L-LII.

70. Saxby, *ibid.*, 168.

71. Nauta, *BWPGN*, 296; Graafland, ‘Labadisme’, 292. Een uitvoerig verslag van deze synode geeft Duker, *ibid.*, III, bijlage XXV.

72. Duker, *ibid.*, 204; *ibid.*, 229.

4.3.3 Reacties uit de kringen van de Nadere Reformatie

Toen de kwestie zich toespitste op de polemiek tussen Wolzogen en De Labadie, vroegen twee Zeeuwse predikanten van de Gereformeerde Kerk, Coorne (1627-1676) uit Middelburg en Koelman uit Sluis, het oordeel van Voetius en Essenius. Voetius reageerde in een brief die hij samen met Essenius op 15 december aan Petrus Coorne schreef.⁷³ Hij merkt op dat hun broeder – hij bedoelt De Labadie – terecht het boek van Wolzogen veroordeeld heeft en hem heeft aangeklaagd.⁷⁴ Voetius en Essenius zijn van mening dat De Labadie niet om zijn opstelling gecensureerd had moeten worden.⁷⁵ Van Lodensteyn heeft de wens uitgesproken dat De Labadie een rondreizend prediker zou worden in de gereformeerde kerk.⁷⁶

Voetius en Essenius brengen duidelijke bezwaren in tegen bepaalde uitspraken van Wolzogen. Zes bezwaren komen daarin aan de orde, met citaten uit het werk van Wolzogen. Zij stellen voorop dat de norm voor de uitlegging in de Schrift moet liggen,⁷⁷ terwijl Wolzogen leert dat de rede op een lijn ligt met de Heilige Schrift, of zelfs ervoor of erboven.⁷⁸ Zijn opvatting dat Bijbelschrijvers de ware uitlegging niet geven, wordt weerlegd. Zij verwijten Wolzogen dat hij geen juiste luisterhouding heeft en geen plaats aan het werk van de Heilige Geest geeft om tot een geestelijk verstaan van de Schrift te komen.⁷⁹ Niet de filosofie, zoals Meyer maar ook Wolzogen beweert, maar de Heilige Geest is de onfeilbare uitlegger

73. *Advisen van sommige theologanten van Utrecht, Harderwijk en 's Hertogenbosch over het boeck van D. Ludovicus Wolzogen, genaemt De Scripturarum interprete, ofte Van den Uytlegger der Schrifture*, Utrecht, 1669, 3-6. Een deel ervan is afgedrukt door Duker, Voetius III, bijlage VVVI, LII. In het *Examen* van Koelman staat een afschrift, zoals ze het zelf noemen, met de zes punten, in het schrijven van Voetius en Essenius; *Examen*, 1-8. Zie hierover ook Goeters, *ibid.*, 226. Van Ruler geeft in zijn dissertatie *The Crisis of Causality* geen aandacht aan Voetius' schrijven over Wolzogen.

74. Saxby, *ibid.*, 162. Vaak is geschreven dat Voetius laks was in zijn reactie op Wolzogens geschrift (zo ook Trimp, *ibid.*, 138), maar dit is niet terecht.

75. Zie hierover ook Goeters, *Vorbereitung*, 226 en Beck, *Voetius*, 104. Beiden verwijzen ook naar de vijfde band van Voetius' *Selectae disputationes*, waar hij in een aanhangsel ook tegen Wolzogens Schriftomgang ageert.

76. Saxby, *ibid.*, 162.

77. Ze schrijven bij hun eerste bezwaar van de gereformeerde theologie: '*Quapropter Theologi Reformati passim serio, clare & plenè contra Pontificios, Socinianos, eorumque sequaces, veritatem de iudice & iudicio controversiarum Theologicarum, de perspicuitate & interpretatione S. Scripturae, deque interpretationis norma, explicuerunt, asseruerunt, ac defenderunt. Verum mirari subit, quod iste Author labores tot praesertantum virorum tam parvi faciat; & verbis modo exhibitis haec statim subijciat.*' *Examen*, 3.

78. '*Valde durum, & a recepta veritate alienum nobis videtur, quod de Interpretatione ipsius Dei in S. Literis, & per eas idem ait*', schrijven ze in hun tweede punt, *Examen*, 3 en in het derde is hun commentaar op Wolzogen: '*Minimè nobis placet, quod ratio cum S. Scriptura componatur, aut quodammodo ei praeferrì videatur*'; *Examen*, 4.

79. Goudriaan, *ibid.*, 53. '*Tamen si verum dicere volumus, & attente distinguere conceptus rerum, neutri Deum audiunt Interpretem*', zo schrijven Voetius en Essenius, *Examen*, 3.

van de Heilige Schrift; de natuurlijke rede is feilbaar.⁸⁰ De Bijbel zelf is de enige bron voor waarheid. Ook het kunnen bedriegen van de mensen door God, wat Descartes al leerde, wordt als verwerpelijk aan de kaak gesteld.⁸¹ Zij besluiten met een hartgrondige veroordeling van Wolzogens leerstellingen, die in strijd worden geacht met het geloof, dat de heiligen is overgeleverd.⁸²

De plaats die De Labadie toen nog innam in de kringen van de Nadere Reformatie kwam door zijn separatisme onder druk te staan. Abraham van de Velde noemde hem in oktober 1668 nog 'een wonder van heiligheid', maar dit oordeel is daarna snel veranderd.⁸³ Koelman viel hem aanvankelijk ook bij en keerde zich later openlijk tegen diens opstelling, omdat zijn sektarische afscheiding van de kerk toen aan het licht kwam.⁸⁴ De liefde is dan duidelijk bekoeld.⁸⁵

Anna Maria van Schurman (1607-1678) schrijft in haar *Eucleria* dat de mannen van de Nadere Reformatie De Labadie en Yvon in de steek gelaten hebben en dat niemand van hen het in zijn strijd tegen Wolzogen voor hem opnam, wat de vrome 'Leeraars niet weinig gesmert heeft'. Ze noemt ze 'stomme honden aan welke Jehova geen welgevallen heeft'.⁸⁶ Koelman heeft hier kennis van genomen en citeert uitvoerig uit haar *Eucleria*, maar acht haar beschuldigingen niet terecht en beantwoordt ze.⁸⁷ Hij schrijft dat zij (Koelman c.s.), na oprecht met hen (De Labadie c.s.) gehandeld te hebben in het strijden tegen Wolzogen en tegen het oordeel van de Synode

80. Bij de citaten in hun vierde en vijfde punt tekenen Voetius en Essenius aan: '*Quemadmodum & illud, quod de intelligentia eorum, qui Deo dictante S. Literas conscripserunt, tenuiter dicitur... Atque item quod de operatione Spiritus sancti ita parce proponitur, quasi non daretur interna efficax Hyperphysica ejus operatio, non verè idoneos efficiens, ad recte agendum exitans.*' Tegenover de gedachte dat het werk van de Heilige Geest niet nodig is om de zaligmakende waarheid uit de Schriften te halen, stellen zij: '*Nos contra existamus, quantum ad extremum illud, Deum etiam multa alia quae specialiter & absolute necessaria non sunt ad salutem consequendam, tamen perspicue satis & infallibiliter in SS. Literis, ac per eas interpretari (...)* Quasi numirum vitia solum tolli; non autem novam vitam spiritualem, facultatem & apitudinem primum in nobis produci, ac porro excitari, & ad piam exercitationem incitari, opus foret', *ibid.*, 5 en 6.

81. Een stelling die ook in Leiden bij de resolutie tegen de schadelijke nieuwigheden, dus de Descartes-kritiek, (Descartes over verbale mendacium) aan de kaak is gesteld; Thijssen-Schoute, *ibid.*, 49.

82. Ze besluiten met: '*Confidimus autem te satis ex istis percepturum, quod nos istiusmodi propositiones nequaquam approbemus: sed per Dei gratiam stantes in illa fide, quae semel tradita est sanctis, ac pro ea depugnantes, nos ipsos data occasione demonstramus aliter sentire*', *ibid.*, 7.

83. Saxby, *ibid.*, 164.

84. Koelman, *Historisch Verbael Labadisten*, 12, 13. *Der Labadisten Dwalingen grondig ontdekt en wederlegt*, 491, 492.

85. Saxby, *ibid.*, 166.

86. A.M. van Schurman, *Eucleria, of uitkiezing van het Beste Deel*, Amsterdam, 1684, 323-326.

87. Overigens citeert Koelman ook van haar: 'Eenige Theologanten hebben wel enigermate verklaart datse mede tegen Wolzogens snoode stellingen waren...', *Historisch Verbael Labadisten*, 384.

over zijn boek, ‘na veel veinzing en bedrog door De Labadie zijn verlaten in het werk der Reformatie’.⁸⁸

Van Voetiaanse zijde verschenen vier weerleggingen van Wolzogens boek: van de hand van Koelman (in 1669), Essenius (in 1669)⁸⁹, R. Vogelsangh (in 1669)⁹⁰ en Nethenus (in 1675).⁹¹ Voetius zelf heeft geen complete weerlegging ervan gegeven, maar behalve zijn schrijven aan Coorne heeft hij in juni 1668 al zijn *Disputatio Theologica de iudice et norma fidei* gehouden, die impliciet kritiek levert op Meyers opvattingen en waarin hij indirect ook Wolzogen bestrijdt. Voetius leert hier uitdrukkelijk dat de Heilige Geest de hoogste, absolute en onfeilbare Rechter en Uitlegger is van de Schrift. De menselijke rede kan niet onfeilbaar worden genoemd.⁹²

Graafland verbaast zich erover dat het Jean de Labadie was die als eerste reageerde op Wolzogen en spreekt van een verlegenheid onder de gereformeerden. Dit conflict zou hun een trauma hebben bezorgd.⁹³ Hij is van mening dat Voetius niet reageerde omdat hijzelf ook een grote plaats toekende aan de rede en schrijft over een zwijgende verlegenheid.⁹⁴ Voetius zou de overgang van een scholastisch-gereformeerd Schriftverstaan naar een piëtistisch-gereformeerd Schriftverstaan nog niet hebben kunnen meemaken. Graafland ziet voorbij aan de hierboven vermelde publicaties van Voetius en ook aan de toch snelle reactie van Koelman. In het jaar van verschijnen van Wolzogens werk heeft hij zijn *Examen* geschreven en half

88. Koelman, *ibid.*, 383-385; Koelman, *Der Labadisten dwalingen grondig ontdekt*, 222, 223.

89. Essenius gaf van 1666 tot 1668 disputaties uit over de ‘Conscientie’ in zijn serie *Disputationes Practicae de conscientia* (Utrecht, 1666-1668), tegen wat Lodewijk Meyer geschreven had over de filosofie als onfeilbare uitlegger van de Schrift, Koelman, *Het Vergift*, 547.

90. Vogelsangh publiceerde al in 1669: R. Vogelsangh, *Indignatia justa contra libellum, cui titulus Philosophia S. Scripturae Interpres, Exercitatio paradoxa, Indignatio Justa*, Utrecht, 1669. Zie over hem: *NNBW C*, 1128, 1129; Ferd. Sassen, *ibid.*, 48-76. De bestrijding van Wolzogen door Vogelsangh is uitvoerig door Sassen behandeld in het artikel ‘Reinier Vogelsangh, een anti-cartesiaans theoloog’, in: *Het wijsgerig onderwijs aan de illustre school te ’s-Hertogenbosch*.

91. Nethenus, *Tractatus de interpretatione Scripturae sive iudicium de libro Ludovici Wolzogii*, Herbornae, 1675.

92. Voetius, *Selectae disputationes* V, 419-435. Goudriaan, *ibid.*, 51, 52. Daarin is een addenda geplaatst van ruim 26 quarto bladzijden; Sepp, *ibid.*, 377-390; 429-435; 764-763. Voetius’ *Praemonitio contra scriptum gallico et élgico idiomate nuperrime Ultrajecti editum*. Advisen van sommige theologanten van Utrecht, Harderwijk, en ’s Hertogenbosch. Over het boekje van D. Ludovicus Wolzogen, genaemt De Scripturarum Interprete, ofte Van den Uytlegger der Schrifture, Utrecht 1669; Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, 50-53.

93. Graafland, ‘Labadisme’, 290-292. Ook Beck schrijft: ‘Dass allerdings Voetius vor allem geschwiegen und sich weitgehend bei Wolzogen gegen de Labadie angeschlossen hätte, ist nicht haltbar, contra Graafland, *De Nadere Reformatie en het Labadisme*’, 290-292, 104, noot 76.

94. Voetius schreef echter al in zijn eerste reactie aan ds. Coorne in een derde punt: ‘Voorts behaecht ons geenssins, dat de Reeden soo in eenen rang gestelt wort met de h. Schriftuer, of enigins voor of boven de zelve.’

november al opgestuurd aan zijn docenten Voetius en Essenius en aan zijn vriend Van Lodensteyn, die al in januari 1669 hebben gereageerd; hun reacties zijn opgenomen in het *Examen* van Koelman.⁹⁵

4.4 Koelmans reactie op Wolzogen

4.4.1 Koelmans eerste reactie

In de tijd dat Koelman diende als predikant van de gereformeerde gemeente van Sluis nam hij in 1668 kennis van het boek van Wolzogen. Met instemming bemerkte hij hoe Jean de Labadie, als Waals collega van Wolzogen, deze uitgave bestreed. In zijn *Examen* dat hij in 1669 publiceerde, wordt De Labadie nog geprezen. Hij schrijft met instemming kennisgenomen te hebben van ‘diens opstaan tegen het ongezonde Boek van Wolzogen, van den Uitlegger der Schriftuur’. Het zet hem ook aan om ‘dat ergerlijke en aanstootelijke Boek ter beproeving te roepen’.⁹⁶ Hij heeft geprobeerd ‘dat Schrift in zyne eygen verwen aan de kerk te vertoonen’. Hij doet het ‘in een Latijnsch Tractaat, in 1669, in welker voorreden ik aan de Labadie een heerlijk getuigenis gegeven heb’, omdat hij nog niet wist van zijn werk van ‘scheidingen en scheuringen van de kerk’. Korte tijd later veroordeelde Koelman De Labadie en Du-lignon en Menuret, die toen met hem een kerkscheuring zochten, evenwel nadrukkelijk.⁹⁷ Ook de Schotse predikanten, met name die in de Schotse kerk in Rotterdam als balling verkeerden en met wie Koelman persoonlijke relaties onderhield, hebben De Labadie in zijn strijd tegen Wolzogen geholpen. Koelman noemt John Livingstone, Robert Trail, John Nevay en John Brown.⁹⁸ De Labadie en ‘Juffrouw Schurmans’ hadden eerst hoogachting voor hen, maar na hun afscheiding hebben zij zich tegen hen verklaard.

Koelman voelde zich door De Laba’ies verzet tegen Wolzogen dus gedrongen ook naar de pen te grijpen. Hij is door Wolzogens boek dermate ontsteld, dat hij zijn doorgaans niet aflatende vertaalwerk enige tijd onderbroken heeft om tegen dit ‘tractaat’ te publiceren. Sinds zijn studie had hij zich niet nadrukkelijk met de filosofie beziggehouden en na deze publicatie

95. Koelman, *Examen*, 1-8. Proost, *Jodocus van Lodenstein*, 188-192.

96. Koelman, *Historisch Verbael der Labadisten*, 12: ‘Zijn opstaan tegen het ongezonde Boek van Wolzogen, van den Uitlegger der Schriftuur, behaagde mij zozeer als mij het oordeel van de Walsche Synode van Naarden mishaagde; zij hadden Wolzogens boek “ten hoogsten rechtzinnigh” genoemd’.

97. Koelman, *Historisch Verbael*, 440, 592 etc.

98. Koelman, *Labadisten dwalingen*, 160, 161.

zal het duren tot 1692 eer hij zich weer zo met de filosofie en dan weer in het bijzonder met het cartesianisme bezig zal houden. De tussenliggende tijd is gebruikt voor tientallen uitgaven op het terrein van de reformatie van de kerk en voor het onderwijs in de praktikale Godgeleerdheid. Zo ontstond zijn *Examen Libelli Ludovoci Wolzogen de Scripturarum Interpretate*. Hij zegt daarin dat anderen, bekwamer dan hij, Wolzogen bestreden om ‘de snoodheid’ van dat geschrift. Anna Maria van Schurman schrijft in haar *Eucleria* dat ‘Labadie en Yvon alarm sloegen, en de slaperige opwekten’. Ze beweert dat ‘byna niet een Theologant de noodzaeckelijckheyd van de genade en de leydingh van de Christi Geest krachtgh en duydelyck genoch leert en dringht’ als De Labadie.⁹⁹ Koelman vermeldt echter in zijn *Historische Verhael over de Labadisten* dat ook anderen tegen Wolzogen schreven, beter dan De Labadie en Yvon dit gedaan hebben, onder wie Essenius; zij deden dit slechts vanwege de tegenstand die ze hadden van de Waalse synode.¹⁰⁰ Als Koelman later in zijn *Vergift* terugkijkt op deze tijd, vermeldt hij dat Regius de eerste was die de filosofische concepten van Descartes op de academie bracht. Hij verhaalt hoe deze in 1642 door Descartes hoog geprezen werd, maar in 1648 met hem beschaamd was uitgekomen.¹⁰¹ Als tweede noemt hij Dr. Lambert van Velthuysen, die hij later breed behandelt.¹⁰² Als derde noemt hij de auteur van *Philosophia Scripturae interpretis, Exercitio Paradoxa*,¹⁰³ die door Essenius, Arnoldus en Vogelsangh is weerlegd, maar die in het duister bleef en zelf niets weerlegde.¹⁰⁴ Kennelijk weet Koelman zelfs in 1692 nog niet wie de auteur van dit geschrift is. Hij vermeldt wel in een lang citaat hoe deze de werkwijze die Descartes in de filosofie gebruikte, in de theologie toepaste: alleen voor waar houden wat *clare et distincte* was voor de rede.¹⁰⁵ Als vierde die Nederland ‘schriklijk beroerde’ noemt Koelman vervolgens Wolzogen. Hij noemt hem ‘Predikant in de valsche Kerk tot Utrecht en daarna Professor der Theologie en Predikant tot Amsterdam’.¹⁰⁶ Daar zal het ‘zetduiveltje’, zoals het genoemd wordt, de uitgever parten hebben gespeeld en het zal moeten zijn de ‘Walsche Kerk’, zoals hij er verder over schrijft.

99. Zo citeert Koelman haar met verwijzing naar Anna Maria van Schurman, *Eucleria*, 80-82, waar dit citaat niet te vinden is. Zelf schrijft ze in *Eucleria* wat hierboven geciteerd is, 323-326; zie ook noot 86.

100. Koelman, *Historisch Verhael*, 132-135.

101. Koelman, *Het Vergift*, 462, 463.

102. *Ibid.*, 466.

103. Koelman gebruikt consequent in zijn schrijven voor Lodewijk Meyer de naam ‘Paradox’ omdat hij diens naam niet kende.

104. *Ibid.*, 466.

105. *Ibid.*, 467.

106. *Ibid.*, 471.

Wolzogen heeft, aldus Koelman, bij alle kritiek die hij kreeg, niets weerlegd, waarom het onnodig leek nog enige aandacht aan zijn opvattingen te geven. Koelman vond het wel nodig en wel met de volgende vier argumenten: 1. Er zijn diverse uitgaven verschenen, die Wolzogens geschrift verdedigen; 2. het feit dat de Waalse synode het boek van Wolzogen voor zeer orthodox durft verklaren; 3. Wolzogen heeft zijn dwalingen nooit herroepen en zijn docentschap in Amsterdam kon hij naast zijn predikambt blijven uitoefenen; 4. ondanks krachtige weerleggingen hielden professoren en studenten vast aan Wolzogens opvattingen, waardoor er nieuwe onrust ontstond.¹⁰⁷

Op zijn eerste punt hebben andere commentatoren ook al gewezen, namelijk dat Wolzogen Descartes en zijn filosofie zo geprezen heeft en cartesiaanse theologen zag als ‘een heerlijker slach van Godgeleerden’.¹⁰⁸

Koelman is door zijn deskundigheid op het terrein van de filosofie in staat om aan het licht te brengen door welke beginselen zijn opponent zich liet leiden. In zijn Zeeuwse periode maakte hij al deel uit van een classicale commissie tot onderzoek van de leer van Descartes.¹⁰⁹ Door zijn verbanning kon hij hieraan niet langer meewerken, maar als hij in Amsterdam zijn handen vrij krijgt, gaat hij zich diepgaand bezighouden met wat hij als het ‘vergift’ ziet van de cartesiaanse filosofie.

In zijn bestrijding van het cartesianisme heeft Koelman zichtbaar gemaakt hoe de Nadere Reformatie zich in een gereformeerde praktikale godsvrucht opstelde tegenover het opkomende rationalisme. In zeker opzicht voert hij een gelijksoortige strijd als tegen het labadisme. Gaat het bij het labadisme om de vrome mens die uitgangspunt wordt van nieuwe opvattingen, bij cartesiaanse theologen gaat het om de rationele mens die deze plaats krijgt. Beide zijn ‘mensmiddelpuntig’, terwijl in de gereformeerde geloofsleer voor hem de Heilige Schrift uitgangspunt, maatstaf en leidraad moet zijn en blijven.

4.4.2 Koelmans samenvatting van de kritiek

Koelman vat drieëntwintig jaar later, in 1692, in zijn *Het Vergift Van de Cartesiaansche Philosophie* de kritiek tegen Wolzogens geschrift in de volgende tien punten samen. Hij zegt erbij: ‘dewelke de bestrijders van Wolzogens boek hebben aangetekend’¹¹⁰:

107. *Ibid.*, 473.

108. *Ibid.*, 473.

109. *Ibid.*, *2, versa; hij schrijft hierover in de ‘Toe-eygening aan de Eerwaarde Zeeuwsche Classis’.

110. *Ibid.*, 473-487.

1. Wolzogen stemt met Meyer in als het over de lof op Descartes gaat, en hij verzuimt in woede te ontsteken omdat Meyer komt met in de ogen van cartesiaanse theologen walgelijke Schriftverklaringen; maar hij is ‘met hetzelfde zwarte sop overgoten’.¹¹¹
2. Een tweede punt is dat Wolzogen de leer van Descartes weergeeft als dat God kan bedriegen als Hij dat wil, hoewel Hij het niet doet.¹¹²
3. Een derde zaak is het gevaar dat veel schrijvers hebben gezien in de opvatting dat alles wat als *clare et distincte* ervaren wordt, ook in theologische zaken, voor waarheid gehouden moet worden.¹¹³
4. Een vierde punt zien bestrijders van Wolzogen in zijn slappe houding tegen Meyer, die hij gezegd heeft te zullen bestrijden, maar die hij de ruimte geeft. Hij vindt diens werk nuttig, want het stelt de uitlegging van de Schriften ter discussie; dat de schepping uit niets gelochend wordt alsook de opstanding van het lichaam, laat hij onberoerd.¹¹⁴
5. In de vijfde plaats loochent Wolzogen dat God Zelf de Uitlegger is van de Schrift.¹¹⁵
6. In de zesde plaats acht hij de rede net zo onfeilbaar te zijn als God, omdat God ze gegeven heeft.¹¹⁶
7. Een zevende verwijt is dat Wolzogen leert dat ‘het gebruik der woorden alleen de uitlegger van de Schrift kan zijn, op menselijke wijze geschreven, en dan niet als dienaars, maar als meesteres’, waarbij hij zegt dat het niet anders is met de Bijbel dan met een geschrift van Livius; de Heilige Geest is niet nodig voor een verklaring.¹¹⁷
8. Een achtste bezwaar wordt gezien in Wolzogens magere opvatting over de kennis van de Bijbelschrijvers; hij betwijfelt of ze zelf de zin van wat ze schreven wel verstonden.¹¹⁸
9. Als negende punt van kritiek noemt Koelman dat Wolzogen de Heilige Geest niet nodig acht voor de uitleg van de Schrift; het licht der natuur zou ook kunnen voldoen.¹¹⁹

111. *Ibid.*, 474, 475. Koelman spreekt van ‘quansuys een weerlegging van ’t boek van den paradoxen schrijver’.

112. *Ibid.*, 475, 476.

113. *Ibid.*, 476.

114. *Ibid.*, 477, 478.

115. *Ibid.*, 478, 479.

116. *Ibid.*, 479.

117. *Ibid.*, 480, 481.

118. *Ibid.*, 481.

119. *Ibid.*, 481-483; Martin Brecht ziet dit als een wezenlijke tegenstelling tussen de Verlichting en het piëtisme, *GDP*, Band 1, 325.

10. Het tiende kwaad dat Wolzogen wordt verweten is dat hij degenen die Gods Geest noodzakelijk vinden voor de uitleg van de Schrift voor geestdrijvers houdt.¹²⁰ Koelman verwijt Wolzogen in het slot van deze samenvatting dat hij verder gaat dan Meyer omdat hij de door Gods Geest geleide mensen nog veel lager wegzet dan hij al vond dat deze deed.¹²¹

4.4.4 Overzicht van de inhoud van Koelmans *Examen*

4.4.4.1 Inleidend

Als auteur presenteert Koelman zich als ‘Philosophiae Doctore & Verbi Divini in Ecclesia Sluso-Flandrica Ministro’.¹²² Door enkele citaten van Polanus en Rivetus benadrukt hij hoe wezenlijk het is dat alleen de Heilige Geest ons goed kan leren de Heilige Schrift te verstaan.¹²³

In zijn *Praefatio ad Lectorum*, voorbericht aan de lezer, verhaalt hij dat hij het niet zo aantrekkelijk vindt zijn andere bezigheden te onderbreken om dit werk te gaan onderzoeken en bestrijden. Hij spreekt zelfs over ‘mijn omst opgeven om de droge concepten van ijdele mannen te onderzoeken’.¹²⁴ Maar vrienden hebben hem ertoe aangezet. Nu hij er kennis van neemt, vindt hij zoveel profaniteit, heterodoxie en lastering in Wolzogens boek opeengehoopt, dat hij zich tegen hem moet verzetten. Dit temeer als de Waalse synode in Naarden het boek voor rechtzinnig verklaart. Hij schrijft ‘niet uit haat tegen de auteur’, maar omdat de ‘waarheid en vroomheid’ in het geding zijn.¹²⁵ Hoewel hij ervan overtuigd is dat anderen Wolzogens geschrift beter kunnen bestrijden dan hij en hij het onderzoek vermoeiend en vervelend¹²⁶ vindt, oordeelt hij dat het niet kan wachten omdat het kwaad van de nieuwe theologie (door het cartesianisme beïnvloed) zich dreigt te verbreiden, tot schade van de waarheid en vroomheid niet alleen in de kerk, maar ook in de republiek. Als dienaar van het Woord moet hij niet alleen een herder van de schapen zijn, maar de waarheid van het Evangelie is hem ook toevertrouwd en hij moet de wapens opnemen, waar de waarheid zo scherp wordt aangevallen. Hij hoopt hierdoor ook anderen tot

120. Koelman, *ibid.*, 483-486.

121. *Ibid.*, 486.

122. Op de titelpagina.

123. Titelpagina, dorso.

124. *Nolui enim distrabi, & deserere mustum meum, ut aridis vanorum hominum conceptibus examinandis incumbere.* *Examen*, *2 dorso.

125. ... *non ex concepto adversus Authorem odio, sed studio veritatis & pietatis laesae, ibid.*, *3 dorso.

126. *taedioso ac molesto, ibid.*, *3 dorso.

hun plicht op te wekken.¹²⁷ Hij wil de waarheid verdedigen, zoals Paulus dit deed. De waarheid is Gods grootste geschenk, meer waard dan goud en zilver, want ze is betaald met Christus' bloed. Zwijgen als de waarheid aangerand wordt is schandelijk. Het zwijgen hoort bij de schandelijke stilte van de goddelozen. Hij moet een tegenstander van Wolzogen c.s.¹²⁸ zijn, omdat deze een tegenstander is van de waarheid.

4.4.4.2 *Twaalf dwalingen die Koelman bij Wolzogen ziet*

Koelman somt in twaalf punten op waarin Wolzogen naar zijn inzicht ernstig dwaalt.¹²⁹ Hij gebruikt hierbij lange citaten uit het bestreden werk.

1. Hij wijst op Wolzogens stelling dat alleen de rede uitsluitel geeft als men een niet te bewijzen onenigheid heeft ten aanzien van de uitlegging van de Schrift.¹³⁰

127. Om zijn opvattingen te onderbouwen citeert Koelman herhaaldelijk uit de geschriften van onder anderen:

Johannes Calvijn, *Institutie*; Guilielmus Whitaker (1548-1595): *Disputatio De Scriptura*, Herborm, 1600, Polanus (1561-1610), *Syntagma theologiae Christianae* (1610); Daniël Tilenus (1563-1633), naam van zijn werk onbenoemd; Daniël Chamierus (1565-1621): *Panstratiae catholicae sive controversiarum de religione adversus Pontificos corpus*, 1626; Joannes Scarpus: *Cursus theologicus, in quo controversiae omnes de fidei dogmatibus, hoc seculo exagitatae, nominatim inter nos & Pontificios, pertractantur, et ad Bellarmini argumenta respondetur: in duos tomos divisus / auctore DM Johanne Scharpio Scotobritanno ... (Genevae: apud Petrum & Jacobum Chouët, 1620; Johannes Maccovius, (1588-1644), *Loci communes*. Franeker, 1650; Jacobus Altingius (1618-1679), *Loc. Commun.*; Andreas Rivetus (1572-1651), *Le catholique orthodoxe opposé au catholique papiste*, Saumur, 1616 (compilation of *Sommaire et abrégé des controverses de nostre temps touchant la religion* (1608) and *Triomphe de la vérité, en suite du Sommaire des controverses* (1610); Johannes Hoornbeeck (1617-1666): *Theologia practica*, Utrecht, 1663, en: *Socinianismus confutatus* (Utrecht/Amsterdam/Leiden, 1650-1654; 3 delen) en uit diens werken citaten van de door hem bestreden socinianiën: Ostorodius, Slingingius en Smalcus: *Catechesi Racoviana*.*

128. Koelman citeert voor dit doel heel uitvoerig uit de cartesische geschriften. Van de 228 pagina's van zijn geschrift (zonder het deel van Barentzonius) zijn ongeveer 75 bladzijden gevuld met citaten. Koelman citeert uit de volgende werken van Ludovicus Wolzogen: *Libri duo de scripturarum interprete contra exercitorem paradoxum, ook diens Orthodoxa fides: sive adversus Johannem de Labadie censura censurae Medioburgensis in libellum 'De interprete scripturarum', ipse libellus secunda editioe praemissus est*, Trajecti ad Rhenum, Apud Johannem Ribbium, 1668 en *Compendium religionis Christianae*, Irenopoli (onbekende uitgever), 1656. Van Lambertus Velthuysen: *De Initiiis Primae Philosophiae, juxta fundamenta clarissimi Cartesii*, 1662, en: *De Gratia et Praedestinatione*, apud Thomam Fontanem Typograph, (anoniem) 1661, en: *Dissertatio de Usu Rationis in Theologia*, 1668. Van de Paradox (Ludovicus Meyer): *Philosophia S. Scripturae interpres*, Eleutheropoli, 1666. Van Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, 1641, en: *Principia philosophiae*, 1644. En van Faustus Socinus: *De auctoritate S. Scripturae: opusculum zyn temporibus nostris utilissimum: Quemadmodum intelligi potest ex praecipuis rerum, quae in ipso tractantur, capitibus. Ea vero proxime seqq pagellis notata sunt*, 1611.

129. *12 erroneas theses*, schrijft Sepp over Koelmans kritiek, *ibid.*, 388, zonder overigens op de inhoud in te gaan. Koelman schrijft in het *Examen*: 'Verum et erronea et heterodoxa quamplurima ejus libello continentur, qualia sunt sequentia, quae hic ad examen revocavi', *ibid.*, 'Praefatio', *5.

130. Koelman, *Examen*, 'Praefatio', *5 (1, 2); Wolzogen, *Libri duo*, 217, 219, 247.

2. Wolzogen acht evangelisten en apostelen niet zo onfeilbaar bij het uitleggen van de Schrift, als zij waren in het schrijven ervan.¹³¹
3. Hij leert dat natuurlijk licht kan voldoen om de betekenis van de Heilige Schrift te kennen en dat men daarop acht moet slaan, terwijl anderen, die het van de Heilige Geest verwachten, dit niet bereiken als ze zich op de Heilige Geest beroepen.¹³²
4. Hij zegt dat onze geest niet door de Geest Gods wordt verlicht om nieuw licht te brengen, maar het licht schijnt overal in de Schrift.¹³³
5. Wolzogen ziet het werk van de Heilige Geest slechts in het wegnemen van gebreken, zoals traagheid, luiheid, zwakte en nalatigheid, om het licht van de Schrift te kunnen zien. Ook moet de Heilige Geest de nevels verdrijven om de somberheid, slechte gevoelens en vooroordelen weg te nemen, om scherp te kunnen nagaan wat de samenhang van de Schrift is.¹³⁴
6. Hij stelt dat men niet moet denken de woorden Gods te kunnen uitleggen of iets te kunnen zeggen over de betekenis ervan. De Heilige Geest legt de betekenis van de Schrift niet uit voor de gelovige. Ook is er geen innerlijk spreken, getuigenis, oordeel of voorspelling van God, waarin sprake is van openbaring of overtuiging van de waarheid van de geloofsartikelen en de betekenis van de Schrift. Zij die de verdienste van Meyer verwerpen, gaan over in het kamp van de fanatici en de enthousiastelingen.¹³⁵
7. Wolzogen meent dat het hier niet gaat over het uitleggen of interpreteren van geloofszaken; hij kent het geloof geen plaats toe om tot klaarheid te komen.¹³⁶
8. Wolzogen vindt dat niet kan worden gezegd dat je een onwankelbaar geloof kunt krijgen. Het geloof is geen onfeilbare uitlegger, wat Wolzogen heilzaam acht om te weten.¹³⁷

131. Koelman, *ibid.*, *5 (2); Wolzogen, *ibid.*, 62, 124, 125.

In *Het Vergift* schrijft Koelman, voorzien van enkele citaten, dat Wolzogen ‘zeer mager en sober schreef over de kennis en het verstand dergenen die door Gods ingeven de H. Schrift beschreven hebben’, 481.

132. Koelman, *Examen*, *5 (2); Wolzogen, *ibid.*, 65, 87.

133. Koelman, *ibid.*, *5 (2 en 3); Wolzogen, *ibid.*, 253, 254.

134. Koelman, *ibid.*, *5 (3): *ut sine nube jam possit acute videre perspicere*; Wolzogen, *ibid.*, 65, 66, 141, 172, 230, 250, 253.

135. Bedoeld zijn de geestdrijvers. Koelman, *ibid.*, *5 (3 en 4); Wolzogen, *ibid.*, 62, 63, 126, 130, 203, 206, 207, 250, 253.

136. Koelman, *ibid.*, *5 (4); Wolzogen, *ibid.*, 129, 130, 248.

137. ‘*Non etiam dari infallibilem interpretem nisi in iis, quae salus exigit ut sciamus*’, Koelman, *ibid.*, *5 (3); Wolzogen, *ibid.*, 92, 250.

9. Wolzogen acht de rede onfeilbaar als ze gezuiverd is door de filosofie en de Heilige Geest; dan is ze zo gereinigd en onfeilbaar als God Zelf, en is ze zowel de stem als de voorspelling van God in de natuur. Hij acht ze zo zeker en veilig dat het geloof erop kan rusten als op het spreken van God; zo kan, naar zijn mening, de rede ervoor behoeden zich te vergissen, of in te stemmen met misleiding.¹³⁸
10. Een tiende dwaling ziet Koelman in Wolzogens gedachte dat in de Schrift niet wordt geleerd dat het heldere en niet verwarde verstand zich verzet als de Schriften in strijd zijn met de rede.¹³⁹
11. Wolzogen zegt dat alles moet samenwerken om te onderzoeken of er iets in de Schrift kan staan wat tegen onze rede ingaat. Als dat op enige wijze het geval is, moet gezegd worden dat de Schrift die mening niet toegedaan is.¹⁴⁰
12. De twaalfde opvatting die Koelman bestrijdt, is de stelling dat de taal als vertolker van de Schrift regel en norm is.¹⁴¹

Koelman acht deze dwalingen zo onverteerbaar dat je volgens hem wel een maag van een struisvogel moet hebben om deze twaalf foutieve stellingen van Wolzogen zonder moeite te kunnen verteren.¹⁴²

Vervolgens spreekt hij over het nieuwe fundament dat door Wolzogen en de zijnen wordt gelegd in de onfeilbaarheid van de rede. Als deze foutieve grondhouding wordt getolereerd, is dit, naar de apostel Jakobus, als een klein vuur dat een grote hoop hout in brand kan steken.¹⁴³ Wolzogen wandelt in de voetsporen van Descartes en probeert alle onzekerheden uit de theologie te verwijderen. Koelman laat vervolgens in grote letters afdrukken dat ‘voor sommige theologen in deze eeuw het licht van deze cartesiaanse filosofie schitterde, waardoor zij de uitlegging van de heilige Schriften begonnen te vervuilen, die door het verschijnen van deze stralen van licht, niet verlicht worden’.¹⁴⁴ Wolzogen schrijft dat Descartes de enige

138. In *Het Vergift* schrijft Koelman dat Wolzogen de rede vergelijkt met God en Zijn Woord en Schrift, ja, ‘hij scheen ze daar boven te stellen’, 479. Koelman, *ibid.*, *5 (3); Wolzogen, *ibid.*, 29, 30, 69, 159.

139. Koelman, *ibid.*, *5 (4 en 5); Wolzogen, *ibid.*, 20, 21, 22, 23, 68, 159, 201.

140. Koelman, *ibid.*, *5 (5); Wolzogen, *ibid.*, 66, 67.

141. Koelman, *ibid.*, *5 (5); Wolzogen, *ibid.*, 72, 87, 205, 247, 261, 262. In *Het Vergift* schrijft Koelman dat Wolzogen geen uitlegger der Schrift stelde dan het gebruik der woorden, en die niet als dienaars, maar als meesters en richtsnoer, 480.

142. Hij schrijft: ‘*Hasce duodecim erroneas theses Wolzogii, qui possit sine molestia concoquere, nae mihi videbitur struthiocamelico stomacho praeditus*’, *ibid.*, *5(4).

143. Jak. 3:5.

144. ‘*Affulsit hoc seculo Cartesianae Philosophiae lux Quibusdam Theologis, quibus sordescere caeperunt S. Literarum interpretamenta, quae hujus lucis radiis non illustrate Prodierunt.*’ Koelman, *ibid.*, *5(7).

filosoof is die ons naar de diepste natuur der dingen leidt door wat van de goddelijke natuur in de sterfelijke mens is uitgedrukt. Koelman voorziet dat de nieuwe wijze van theologiseren aan invloed zal winnen. Ze wil ‘de donkere nacht die tot nu toe over onze theologen is gevallen, verdrijven en verlichten, en zo de gevangen waarheid bevrijden’ om zelf als onfeilbare waarheid te worden gezien. Niet alleen de waarheid, maar ook de vroomheid zal door Wolzogen lijden, zo vreest Koelman, en hij is van oordeel dat zowel het lichaam (‘de keel’) als de ziel veel hebben te verduren als ze de profane, semi-libertijnse en godslasterlijke zaken die geuit worden, moeten horen.¹⁴⁵

4.4.4.3 Acht zaken die Koelman als lasteringen aan de kaak wil stellen

Vervolgens noemt Koelman in zijn ‘Praefatio ad Lectorem’ nog acht zaken die hij als een belasting ziet van de gereformeerde theologie.

1. Als eerste wijst hij erop dat volgens Wolzogen God zou kunnen bedriegen, als Hij wilde. Het zou tot het toppunt van Zijn macht en wijsheid behoren, en daaruit voortkomen.¹⁴⁶
2. Als tweede misvatting wijst hij aan dat de secretarissen van God niet geweten zouden hebben wat ze schreven, en dat de betekenis van geheime voorzeggingen hunzelf onbekend was.
3. Als derde lastering noemt hij Wolzogens opvatting dat de Schriften naar gewoonte volledig naar de mens geschreven zijn, en dat ze als andere boeken door het gebruik van de taal zijn overgeleverd; profetische boeken moeten niet anders worden verklaard dan gewone boeken.
4. Een vierde lastering vindt hij het dat Wolzogen de Heilige Schrift en de christelijke religie die daaruit voortkomt geheel gelijkstelt met een bordspel, of het kaarten en dobbelen, met het oog op de willekeurigheid die Koelman erin ziet.¹⁴⁷
5. De vijfde veroordeelde opvatting betreft Wolzogens leerstelling dat de duivel, als hij met begrip leest, de Heilige Schrift niet minder goed kan uitleggen dan de sprekende God, en dat daarin God en de duivel elkaars gelijken zijn en ook gelijk zijn aan andere uitleggers.¹⁴⁸ Zo kan,

145. *Imo pietatis petitur jugulum et anima, dum probana, semi-libertinica et blasphemata multa effutit, quae pias aures laedunt ac offendunt; ibid.*, ‘Praefatio’, **.

146. Opmerkelijk is dat Koelman deze opvatting ook bij De Labadie bespeurt en dan fijntjes naar Wolzogen verwijst, Koelman, *Der Labadisten dwalingen*, 70. In *Het Vergift*, 475, zegt hij van deze stelling dat ze zonder meer van Descartes is overgenomen.

147. *Sacram Scripturam, et ex ea Religionem Christianam integram similem esse ludis tum latruncolorum, tum cbaritarum taxillorum, ibid.*, **2 dorso.

148. *‘Ne cui ergo adeo mirum accidat, Jesuitam Cotonum Scripturae interpretationem et iudicium ex Diabolo*

aldus Koelman, een Jezuiet het oordeel van de duivel gevraagd hebben tot Schriftbewijs voor de leer van het vagevuur.

6. Een zesde lasterlijke gedachte vindt Koelman Wolzogens opvatting dat we God niet van alle bedrog ontslaan kunnen, wanneer iets in strijd kan zijn met wat de rede als klaar en duidelijkheid waarneemt.¹⁴⁹
 7. De zevende hier door Koelman genoemde lastering betreft de tegenstelling die hij ziet tussen het naderen tot God door Zijn wetten te interpreteren, of dat de Schriften niet tot God brengen en er leegte aan God moet worden toegeschreven.
 8. Een achtste lastering ziet Koelman in Wolzogens bewering dat te weinig wordt geageerd tegen mensen die openlijk beweren geestelijk te zijn en de Geest van God te hebben en zich inspinnen om vruchtbaar te zijn, terwijl ze in feite fanatiekelingen zijn, Quakers, enthousiasten, met melancholische hallucinaties, duivelse waanideeën, vleselijke verbeeldingen en aanmatigingen. Koelman schrijft erachter: ‘& quid non’, en wat niet?¹⁵⁰
- Tot slot spreekt Koelman zijn ontsteltenis uit over de bestrijding van de ware vroomheid; wat ervoor in de plaats komt is ‘zonder bloed, zonder merg en dus zonder de geest’. Wat moeten toch de gevolgen zijn als zo’n man de studenten opleidt, die moeten dienen als theologen in de kerk?¹⁵¹ De vervorming en vervuiling van de kerk zal toenemen. Zij die de kerk moeten bouwen en reformeren laten zich weinig gelegen liggen aan de waarheid en de vroomheid. Ze hebben theoretische kennis zonder enige echte oefening, een lichaam zonder ziel. Koelman stelt zich strijdbaar op en wil niet toegeven aan zijn tegenstander, daar de fundamenten van waarheid en vroomheid in het geding zijn voor de student, die straks de kerk moet dienen en reformeren.

4.4.4.4 *Getuigenissen van Arnoldus, Voetius en Essenius*

Koelman drukt hierna een brief af van dominee Nicolaus Arnoldus (1618-1680),¹⁵² hoogleraar godgeleerdheid in Franeker, die daar Coccejus op-

quaesivisse circa varia, nempe, quo Scripturae textu possit probari purgatorium? In *Het Vergift* schrijft hij dat Wolzogen loochende dat God of de Heilige Geest zelf de uitlegger was van de Schrift, 478.

149. ‘*Non posse sanctissimum Numen ab omni dolo absolvi, si quid possit esse contrarium rationi ubi clarè ac distinctè percipit, id est percipere nobis videtur*’, *ibid.*, **2.

150. In *Het Vergift*, 483, schrijft Koelman: ‘Hij noemt goede theologen en leraren geestdrijvers.’

151. Koelman schrijft: ‘*Dico itaque dum talis manet, non poterit non esse juventutis corruptor, et sic habebimus plurimos Theologiae Candidatos profanos pietatis et piorum contemptores, prout et jam tales non desunt, qui ad Ministerium se offerunt et promoventur, qui non tantum non senserunt speciales Spiritus S. operationes, sed et eas irrident et exsibilant, virosque verè spirituales et devotos puritanos Quakeros seu tremulos et Enthusiastas appellare non erubescunt*’, *ibid.*, **4.

152. <http://www.biografischportaal.nl/persoon/37299069>.

volgde. De brief is gericht aan zowel Johannes van der Waeyen, predikant in Leeuwarden, als aan Koelman, omdat beiden tegen Wolzogen schreven. Koelman zag ook bij Arnoldus een heilige ijver tegen het cartesianisme. Arnoldus had een dispuut gehouden over de voorzienigheid, en had verdedigd wat Descartes bestreed. Koelman spreekt over een rauwe en in Gods Kerk ongehoorde stelling als vrucht van een ‘Cartes-razerny’. Men draagt vooroordelen aan tegen de theologie, veracht de oude theologen en leert de jeugd uitzinnige, profane en vervloekte stellingen. Wolzogen heeft deze filosofie kennelijk ingedronken.¹⁵³

Daarna plaatst Koelman het getuigenis van Voetius en Essenius, dat een afschrift is van het antwoord dat ze eerder op diens verzoek aan de Middelburgse predikant Coorne hadden gezonden, en waarvan hierboven melding is gemaakt.¹⁵⁴ De vraag die Koelman hun gesteld heeft, of iemand die Wolzogens werk van veel dwalingen heeft beschuldigd afzettingswaard is, wordt door hen negatief beantwoord.¹⁵⁵ Koelman wordt ten slotte met een hartelijke zegenwens gegroet. Zijn studie en vroomheid zullen gezegend worden tot eer van Gods heilige Naam en tot heil van velen.¹⁵⁶ Deze aanbevelingsbrief (*Epistula responsoria*), is ook ondertekend door J. à Lodenstein.¹⁵⁷

4.4.4.5 De Paradoxe Oefenmeester (Lodewijk Meyer)

Het eerste hoofdstuk van het *Examen* handelt over het boek van Wolzogen tegen de Paradoxe Oefenmeester (*adversus Exercitatorum Paradoxum*) in het algemeen. Koelman spreekt eerst over de mogelijke auteur van het boek dat Wolzogen zegt te bestrijden. Laatstgenoemde heeft het niet weerlegd, maar bekendheid gegeven. Koelman denkt eerst aan professor Lambertus Velthuysen als auteur, want zowel de Waalse Synode als Velthuysen ijveren voor het boekje van Wolzogen.¹⁵⁸ De gereformeerde opvattingen worden

153. *Examen*, **5(5-8). *Het Vergift*, 547-549.

154. *Examen*, 1.

155. *Ibid.*, 7; hier is De Labadie bedoeld.

156. *Ibid.*, 8.

157. Melchior Leydekker schrijft in zijn voorrede tot de lezer in de tweede druk van Van Lodensteins *Weegschaal der onvolmaacktheden der heiligen*: ‘Toen het boeck van de heer Wolzogen de Interprete S.S uitkwam, was hy er op seer misnoegt, en gevraagt zijnde van de heer Koelman na zijn oordeel, onderschreef hy dat van de Heeren Voetius en Essenius, en sant het hem over.’ Lodenstein eindigt zijn bijdrage met: ‘*Confido autem fore, ut pro mea parte petitioni tuae etiam satisfaciam hac subscriptione, quam appono*’, *Examen*, 8.

158. ‘*Quicquid autem de iis sit, id mihi certum; Orthodoxam fidem nec Velthuisii, nec Synedrii, nec suam hoc scripto demonstravit Wolzogen; nec id egisse credetur facile ab iis qui & scriptum hoc Wolzogii attente ac circumspecte legere, & Velthuisii editos libellos percurrere dignabuntur*’; *ibid.*, 10.

door hen niet beschermd, maar venijnig aangevallen. Koelman schrijft zich te willen inspannen om de oude gereformeerde waarheid hiertegenover te stellen.¹⁵⁹

Velthuysen heeft in Franeker op een schrijven van Wolzogen verklaard met anderen aan het hoofd te staan van een generatie, die als volgelingen van Descartes een nieuwe methode invoeren die nieuw licht in de kerk moet brengen. Koelman beoordeelt hen als niet te verschillen van pelagianen, jezùieten, socinianen en remonstranten: een stroming die zich nu aandient als ‘Cartesiana’. De dwalingen van de Paradox (Meyer) worden ontkend, genegeerd, verdedigd of ook geleerd. Velthuysen beweert orthodox te zijn en Wolzogen wordt als zodanig verdedigd, maar Koelman wil Wolzogens dwalingen aan het licht brengen.¹⁶⁰

Vervolgens gaat hij over tot het bespreken van Velthuysens tractaat *De Initiis Primae Philosophiae nec non de Deo & mente humana* (Over de beginselen van de eerste filosofie alsmede over God en de menselijke geest)¹⁶¹ en een volgende publicatie die volgens Koelman de titel draagt *Nova Methodus qua Doctrina de praedestinatione & gratia traditur* (De nieuwe methode waarmee de leer van predestinatie en genade wordt geleerd).¹⁶² Hij geeft dan in 26 punten citaten van Velthuysen die hij als kennelijke dwalingen ziet in het eerste, en vervolgens in 24 punten waarin hij dwalingen aan wil wijzen in diens tweede geschrift. Niet alle punten hebben rechtstreeks met het cartesianisme te maken. Hier komen slechts enkele zaken aan de orde die met het cartesianisme verband houden.

De eerste zaken die hij bij Velthuysen aanwijst, betreffen de verhouding verstand en wil; dwalingen komen van de wil en het verstand heeft geen aansporingen van de wil nodig om tot waarheid te komen, maar moet juist waakzaam zijn tegen de strikken die van die kant kunnen komen. De regel moet zijn dat niet de wil, maar het verstand oordeelt. Zaken waarover men twijfelt, moet men als misleidend beschouwen. De oorzaak van dwalingen zit in een verkeerd gebruik van de vrije wil. Het verstand bepaalt de wil niet, maar bedriegt haar ook niet. Dwalingen zijn vrijwillig.¹⁶³

159. *Ibid.*, 11.

160. *Ibid.*, 12.

161. Lambert van Velthuysen, *De initiis primae philosophiae, nec non de Deo, et mente humana*. Trajecti ad Rhenum, Theod. Ab. Ackersdyck, 1662.

162. Een anoniem geschrift, te vinden bij books.google.nl. Het is uitgegeven onder de titel *De Gratia et Praedestinatione*, apud Thomam Fontanem Typograph, Anno 1661. Na de ‘Praefatio’ staat de titel *Nova Methodus qua Doctrina de praedestinatione & gratia traditur*.

163. *Examen*, 13, 14, punten 1-5. Koelman schrijft ook over deze opvattingen van Velthuysen in *Het Vergift*, 327, 328. Het eerste punt luidt: ‘*Intellectui seorsim spectato nullae comminationes vel exhor-*

Vervolgens wijst Koelman op de mening van Velthuysen dat die vrije wil niet afhankelijk zou zijn van God en van een voorbeschikking.¹⁶⁴ Velthuysen geeft uitspraken die op gespannen voet staan met de gereformeerde geloofsleer. De wil is zijns inziens zo vrij dat ze niet door zonde of genade kan worden ingeperkt. Door de onmacht van de wil te leren zou men de menselijke natuur vernietigen.¹⁶⁵ Koelman benoemt verder Velthuysens opvattingen over Gods natuur en eigenschappen die niet in het oneindige zouden kunnen liggen, omdat volgens de cartesische opvatting de oorzaak van processen op aarde niet in het oneindige kan liggen. We zouden niet weten hoe God is vanuit de geschapen wereld, als het idee van een oneindig wezen ons niet aangeboren was, zo leerde ook Descartes. Zonder dat zouden we de beesten gelijk zijn. We kunnen niets door te redeneren vanuit een oneindigheid omdat er niets positiefs is vast te stellen als daaruit voortkomend en dus als ondergeschikt aan het oneindige.¹⁶⁶

Koelman is van oordeel dat Velthuysen God een veranderlijke natuur toeschrijft, omdat hij acht dat Zijn werkingswijze verband heeft met de vrije wil van de mens. In een tweede deel, de punten 27 tot en met 50, gaat het over de opvattingen van Velthuysen over de predestinatie en de genade. Daarin benadrukt deze ook de vrije wil. De mens kan genade weerstaan en Gods voornemen heeft geen effect als de mens een slecht gebruik maakt van zijn vrije wil. Uiteindelijk ziet hij zonde slechts als misbruik van de door God gegeven vrijheid.¹⁶⁷ Verder wordt in de laatste punten de leer van de algemene genade van de Franse theologen tegenover die van de Nederlandse gesteld, ook dan met het oog op de plaats van de vrije wil.

Koelman rondt dit af met te stellen dat 'de anonieme paradoxe oefenmeester' niet minder dan een verzamelaar van de theologie van Velthuysen was.¹⁶⁸ Behalve de 'afschuwelijke en verderfelijke concepten' van Velthuysen worden nog andere schrijvers meegenomen die volgens Koelman hete-

tationes adhibentur; neque homini vitio verti potest, quod rem ita percipit, qualem voluntas, aut res extram mentem intellectui ingerit.'

164. *Examen*, 14, punt 6, 8. De achtste opmerking luidt: 'Quomodo praeordinatio libertatem nostrae voluntatis non tollat, non intelligo; neque de iis conceptum formare possum, & qui id explicare student, curiositatis & confidentiae accusandi.'

165. *Ibid.*, punt 11.

166. *Ibid.*, punt 24: 'Possumus & debemus semper de Deo dubitare, posito quod ejus cognitio ratiocinatione & discursu acquiratur.' Punt 26: 'Qualis sit Deus, non cognoscimus ex illius creaturae, aut attenta consideratione, ita ut illa pulchra mundi machina nos duceret ad mundi auctorem Deum, si nobis innata non esset idea entis infiniti. Multo minus aliquid efficeretur per argumentum ab impossibili causarum subordinatione in infinitum: nam nihil positive de ea re affirmare aut negare possumus, nec determinare, sitne talium rerum in infinitum subordinatio aut extensio possibilis nec ne.' *Ibid.*, 18.

167. *Ibid.*, punt 39: 'Formalis ratio peccati consistit in abusu libertatis.'

168. In navolging van Koelman wordt hij hier verder als 'de Paradox' aangeduid.

rodoxe meningen uitdragen, maar er worden hier geen namen genoemd.¹⁶⁹ Koelman wil er de opvattingen van Wolzogen mee vergelijken en begint met hem te verwijten dat hij de orthodoxe leer afvalt met zijn opvattingen over de vrijheid van de mens en de veranderlijkheid van God, Die daarvan afhankelijk zou zijn.¹⁷⁰ Wolzogen stelt, evenals Velthuysen, de genade en de verzoening algemeen. Hij wordt door de Middelburgse synode als orthodox bestempeld, maar Koelman wil het onorthodoxe van zijn opvattingen aantonen; de kerk zou censuur op hem moeten uitoefenen.¹⁷¹ Hij acht zijn opvattingen godslasterlijk.¹⁷² Evenwel kreeg Wolzogen een professoraat. De wijze waarop Conrad Vorstius zijn heterodoxe en godslasterlijke opvattingen over de eigenschappen Gods publiceerde, wordt, aldus Koelman, ook door Wolzogen toegepast, waarbij hij ook tracht zijn orthodoxie te verdedigen, iets wat Vorstius niet meer kon bereiken.¹⁷³ Maar Koelman wil deze dwalingen aan het licht brengen, opdat ze niet voortwoekeren in de kerk.

4.4.4.6 Over de rede, de Heilige Schrift en de Heilige Geest

In het tweede hoofdstuk schrijft Koelman over de standpunten en beweringen van Wolzogen van welke sommige profaan, verkeerd, gevaarlijk slecht klinkend en beledigend zijn, zo schrijft hij in zijn opschrift.¹⁷⁴

Als eerste noemt hij diens bewering dat God de mens niet wil bedriegen. Maar terwijl hij zegt dat God het niet wil, zegt hij ook dat God het wel kan.¹⁷⁵ De heiligheid van God is hier in het geding, alsook Zijn waarachtigheid. Met verwijzingen naar de *Meditationes* van Descartes geeft hij aan dat hij als cartesiaan God niet ziet als de bron van de waarheid, maar de menseelijke geest. Hierbij is de volmaaktheid van God in het geding.¹⁷⁶ Wolzogen is van mening dat God niet méér kan bedriegen of bedrogen worden dan de rede. De rede en God zijn samengevoegd en in wezen equivalent. De rede en het Woord van God worden ook als gelijkwaardig gezien;¹⁷⁷ de rede zou net zo onfeilbaar zijn als God, want in de door God gegeven rede

169. *Ibid.*, 23.

170. *Ibid.*, 23.

171. *Ibid.*, 24.

172. *Ibid.*, 28.

173. *Ibid.*, 29. Koelman verwijst naar diens werk *Tractatus theologicus de Deo ejusque Attributis* (1610).

174. *Ibid.*, 31.

175. *Ibid.*, 32. Ook Witsius heeft dit in zijn tien staaltjes van 'wonderlijke en vreemd-luydende Nieuwigheden' aan de kaak gesteld, *Twist*, 251-262, J. van Genderen, *Herman Witsius*, 's-Gravenhage, Guido de Brès, 1953, 178-180.

176. *Ibid.*, 33, 34.

177. *Ibid.*, 36.

is de stem van God.¹⁷⁸ Koelman stelt ertegenover dat onze rede in absolute zin feilbaar is¹⁷⁹ en hij wil daarbij ook het onderscheid tussen natuurlijk licht en het licht van Gods genade vasthouden. De rede kan misleiden, maar Gods Woord is betrouwbaar en daarom is het geloof veiliger dan de rede.¹⁸⁰ De natuurlijke rede moet worden gereinigd door de Heilige Geest. Zelfs cartesianen zijn bevreesd door vooroordelen te worden meegesleept en hun ‘vanzelfsprekende waarheden’, die ze menen uit hun platonische ideeën te zien vloeien en waarvan ze ons tevergeefs proberen te overtuigen, overtuigen ons van hun ‘zakelijke fouten’.¹⁸¹ Koelman kan daarbij Wolzogens opvatting dat er geen bijzondere verlichting door de Heilige Geest nodig is, niet verdragen. De historische boeken in de Bijbel zouden gelezen kunnen worden als de geschriften van Livius.¹⁸²

Vervolgens is het voor Koelman onaanvaardbaar dat Wolzogen sceptisch spreekt over de bijzondere ernst en majesteit van de Schrift. Hij ziet hier de goddelijkheid niet in, terwijl Koelman benadrukt dat de Heilige Geest een heilige boodschap geeft, waarin de goddelijke majesteit juist ervaren moet worden, als bewijs van de goddelijkheid van de Heilige Schrift. Maar de cartesianen lezen de Schrift niet anders dan een profane auteur, zoals Livius en Cicero.¹⁸³ De historische gebeurtenissen zouden ook door Livius of Polybius verhaald kunnen zijn. De vromen treuren erover als ze dit horen; het gezag van de Schrift in alle morele zaken wordt zo ondermijnd, alsook de beloften van het Evangelie.¹⁸⁴

Koelman acht het een bijzonder ergerlijke voorstelling van zaken dat Wolzogen de Bijbelschrijvers ziet als secretarissen van God, die vaak opschreven wat ze zelf niet verstonden.¹⁸⁵ Koelman ziet ze daarentegen als degenen die hun geschriften en openbaringen die ze kregen en doorgaven, zelf ook konden verklaren, hoewel ze niet altijd de volle betekenis ervan kenden.¹⁸⁶ Hij verduidelijkt het met veel voorbeelden. Profeten waren als instrumenten in de hand van God om mensen bij het geloof te brengen; ‘ze werden zachtjes geleid in profeteren en schrijven, en ontvingen het hemel-

178. *Ibid.*, 37, ‘*Verum est aliquo sensu, tam infallibilem esse rationem, quam Deum, quia est à Deo ratio, in quaedam in natura quasi Dei vox.*’

179. *Ibid.*, 37.

180. *Ibid.*, 38.

181. *Ibid.*, 39.

182. *Ibid.*, 39 (...) ‘*ut tanto major sit auctoritas Scripturarum, quanto supra Livios & Polybios omnes Deus est.*’

183. *Ibid.*, 41, 42.

184. *Ibid.*, 43.

185. *Ibid.*, 43, 44.

186. *Ibid.*, 46.

se licht, op een buitengewone manier door de Geest van God.¹⁸⁷ Hoewel Wolzogen zegt vast te willen houden aan de geloofwaardigheid van Gods Woord, is bij iedere verklaring de gedachte aan feilbaarheid aanwezig. Er komt ruimte voor sociniaanse en libertijnse opvattingen. Castellio, Arminius, Episcopus en Grotius zien vaak meer eigen keus van de Bijbelschrijver dan inspiratie en zo wordt het menselijk oordeel maatstaf voor waarheid en niet Gods Woord. Koelman beroept zich op 2 Petrus 1:21: Heilige mannen Gods, die gedreven werden door de Heilige Geest, hebben de profetieën uitgesproken.¹⁸⁸

Met een citaat maakt Koelman verder duidelijk dat Wolzogen in zijn opvattingen teruggaat op het cartesianisme van Velthuysen en zijn werk *Dissertatio de usu rationis in theologia* (1668), die op zijn beurt de opvattingen van Descartes gebruikt.¹⁸⁹ Gevaarlijk, en in het verlengde van de leer van socinianen en remonstranten liggend, noemt Koelman Wolzogens opvatting dat het heil naar Gods wil door ons begrip binnen ons bereik ligt. Koelman beschuldigt Wolzogen in te stemmen met de dwalingen die hij bij Velthuysen vaststelt. Als een van diens stellingen geeft Koelman aan dat hij leert dat het verstand de wil niet bepaalt en hem niet dwingt de onwaarheid te omhelzen. Wolzogen leert in zijn *De Interprete Scripturarum* dat de niet-wedergeborenen een vrije wil hebben om de zonde niet toe te laten en verwerpt de effectieve en onweerstaanbare genade die onmisbaar is.¹⁹⁰ Het werk van de Heilige Geest zou dan, zoals ook door Velthuysen wordt geleerd, overbodig zijn.¹⁹¹ En wie de Schrift uitlegt, of het God of een en-

187. *Ibid.*, 48: ‘*Prophetae nunquam magis sanae mentis fuisse credendi, quam ubi ut instrumenta in manu Dei, suaviter ducti sunt in prophetando & scribendo, & caeleste lumen exceperunt, à Spiritu Dei elevati modo extraordinario.*’

188. *Ibid.*, 50. Door een zetfout staat er in het *Examen* 1 Petr. 1:21.

189. *Ibid.*, 52. Koelman schrijft: ‘*in libello qui Cartesianorum manibus teritur (est enim Commentarius in Meditationes Cartesii) de initiis prima Philosophia pag. 195 & 225.*’

190. *Intellectus nunquam determinat voluntatem, neque ei imponit, ut sub ratione veri falsum amplectatur* – Velthusius in *in Initiis Primae Philosophiae*, Lambertus van Velthuysen, *De initiis primae philosophiae, nec non de Deo, et mente humana*, Trajecti ad Rhenum, Theod. ab. Ackersdyck, 1662, 274, 275, §27. Koelman, *Examen*, 13, 23.

191. *Ibid.*, 54-56. ‘*Credimus semper ea, quae salus nostra exigit ut sciamus, esse obvia & ita clara, ut ab omnibus intelligi possint, (...) in iis quae necessitate quaedam ad salutem requiruntur, sic voluntatem suam expresse Deus, ut non possimus de ea dubitare.*’ Wolzogen schrijft: ‘*Reformati etiam Spiritui Sancto in hoc interpretationis negotio suas & quidem praecipuas tribuunt partes nempe illius testimonium internè fidelium mentibus veram interpretationem obsignare: ac de ex plenissima persuadere, cum S. Scriptura tantum externa norma sit interpretandi (...). Illius sententiae patronos rogare libet, quid per internum testimonium internamve Spiritus S. persuasionem intellectum denotatumque velint? Si respondeant, se non lumen intellectus naturale, aut quod illi superstructum est, intelligere, sed lumen spiritus supernaturale, non rationi connatum, sed adventitium, non menti inclusum, atque acquisitum sed infusum atque inspiratum, cujus radiis illuminatus animus atque firmatus dictamini accepto acquiescit: rursus eosdem rogo, cum duplicem Spiritus sancti inspirationem statuunt, ordinariam nempe atque extraordinariam,*

gel of een willekeurig mens of een duivel is, zou er dan niet toe doen, als hij zijn verstand maar goed gebruikte.¹⁹²

Vervolgens verwijt hij Wolzogen dat hij de filosofie met de theologie verzoent en toegeeft aan de Paradox (Meyer), die de geloofsartikelen van de schepping ontkracht en beweert dat niets uit het niets voort kan komen, wat ook Descartes leerde, en wat Koelman als atheïsme bestempelt.¹⁹³

4.4.4.7 *Maatstaven voor de Schriftuitleg*

In het derde hoofdstuk handelt Koelman over de belangrijkste vraag, namelijk over de *Scripturarum Interprete* in het algemeen, waarin hij misvattingen van Wolzogen aantoonde. Hij ziet de eerste hoofdstukken nog als wat ‘vingeroefeningen’, maar hij komt nu tot de hoofdvraag over de uitlegging van de Heilige Schrift en zoekt een algemene oplossing voor bepaalde twijfels over het probleem dat Wolzogen heeft opgeworpen. Vier zaken kunnen deze wegnemen, zo betoogt hij.

Allereerst gaat het bij de Schriftuitleg om de vraag waar de norm in te vinden is: in de rede of in de Schrift zelf. Wolzogen gebruikt geen gereformeerde theologen, maar Bellarminus, om aan te tonen dat de Schrift zichzelf niet verklaart, maar dat de rede hiervoor onmisbaar is. Koelman stelt hiertegenover dat Gods getuigenis meer waard is dan dat van een mens. Wolzogen zegt dat ook de zintuigen onbetrouwbaar zijn; ook heidenen moeten volgens hem niet door de Schrift maar door de rede overtuigd worden.¹⁹⁴

Het tweede twistpunt is de vraag of dit het geloof van de Schrift is en of deze uitlegging van de Schrift door het geloof omarmd wordt. Of is er een controverse over geloofszaken?¹⁹⁵ Wolzogen acht dit niet aan de orde, maar valt de Paradox (Meyer) bij. De echte betekenis van de Schrift is legitiem en duidelijk door de rede; de interpretaties brengen verwarring en de rede moet heersen over de Schrift. Wolzogen erkent niet dat de Heilige Geest de uitlegger van de Schrift is, zowel in de Schriften als in de harten van de gelovigen, maar de rede. Ook erkent Wolzogen niet dat de uitlegging van de Bijbel alleen door het geloof wordt begrepen. Koelman vindt dat er op een minachtende manier over geloofszaken of geloofsartikelen gehandeld

banc ne an illam, intelligent?...?, Wolzogen, *Libri duo De Scripturarum interprete*, 91, 92; door Koelman geciteerd in *Examen*, 86.

192. *Ibid.*, 55, 56.

193. *Ibid.*, 58-60.

194. *Ibid.*, 64-66.

195. *Ibid.*, 67.

wordt, terwijl deze nodig zijn voor de zaligheid en op grond van het gezag van Gods openbaring moeten worden geloofd.¹⁹⁶

Het derde discussiepunt gaat over de controversiële staat van de uitleg en de interpretatie van de Heilige Schrift.¹⁹⁷ Koelman roept op wakker te zijn, want de gereformeerde opvatting wordt verdraaid en die van de Paradox (Meyer) vooropgesteld. Dat de natuurlijke mens niet begrijpt de dingen die ‘des Geestes Gods zijn’ en dat ze geestelijk moeten worden onderscheiden, verstaat Wolzogen niet. Hij stelt het voor of ieder die de Schrift begrijpend leest, ook de goede verklaring heeft en maakt geen onderscheid tussen een feilbare verklaarder en de norm voor een verklaring, of de mening van de hoogste verklaarder: de Heilige Geest. Onderwerping aan de Geest van God, Die in de Heilige Schrift en in de harten van de gelovigen onmisbaar gekend moet worden, is volgens Koelman onmisbaar. Wolzogen laat de betrouwbaarheid van de uitleg liggen bij de verklaarder, maar Koelman zegt dat we een onfeilbare uitlegger moeten zoeken ‘die het object van het goddelijke geloof aanduidt en het met zekerheid en effect overtuigt’.¹⁹⁸ In de lijn van Meyer beroept Wolzogen zich op de natuurlijke rede of de filosofie en wie hier de Heilige Geest noemt, behoort volgens hem bij de geestdrijvers of fanatici.¹⁹⁹

Het vierde twijfelpunt betreft de onvoldoende duidelijkheid die Wolzogen de gereformeerden verwijt ten aanzien van hun verdediging van de goddelijkheid van de openbaring. Koelman acht dat hij, net als Descartes, verstrikt is geraakt in vooroordelen.²⁰⁰

Al met al is Koelman van mening dat de gereformeerde theologen laag worden weggezet omdat ze de nieuwe methode niet gebruiken en dus het licht zouden missen. Ze worden beschuldigd van onbegrip, maar Koelman meent dat ze zelf niet begrepen worden. Wolzogen prijst Meyer over het licht dat hij doet schijnen en laat zich aan zijn hand leiden. Ten diepste gaat hij, aldus Koelman, terug op Descartes en zijn nieuwe methode, die het pelagianisme, socinianisme en liberalisme bevordert.²⁰¹

196. *Ibid.*, 68-70. ‘*Spiritus Sanctum sensum Scripturae & in Scriptura & in cordibus fidelium interpretari.*’

197. *Ibid.*, 73, etc.

198. *Ibid.*, 74: ‘*At dico ego, omnino interpretem quaerimus, & quidem infallibilem, qui fidei divinae objectum designet, & certo atque efficaciter persuadeat.*’

199. *Ibid.*, 74: ‘*Ratio naturalis vel Philosophia, uti statuit Paradoxus, an usus loquendi, uti ipsi videtur, an Spiritus Sanctus, uti tenent (si huic credimus) Enthusiastae & Fanatici.*’

200. *Ibid.*, 76. ‘*Quis nisi Cartesium aliquod mancipium, praejudiciis adversus osotros abreptum, de obscuritate consequatur?*’

201. *Ibid.*, 78. Koelman schrijft hier met verwijzing naar een opmerking van Wolzogen: ‘*parturient montes, nascetur ridiculus mus, imo monstrum Pelagianismi, vel Socinianismi, vel Libertinismi, in ultimis usque rerras deportandum.*’

4.4.4.8 De Heilige Geest als Uitlegger van de Schrift

In het vierde hoofdstuk bespreekt Koelman dat Wolzogen ontkent wat God, of wat de Heilige Geest ten aanzien van uitlegging van de Heilige Schrift zou doen. Na wat voorwerk te hebben gedaan en wat prolegomena te hebben behandeld, komt Koelman tot de hoofdvraag: Wie is de belangrijkste uitlegger van de Heilige Schrift: de Heilige Geest, de menselijke rede of de taal?²⁰²

Gewoontegetrouw geeft Koelman dan eerst een aantal citaten om Wolzogens mening te verduidelijken, maar hij komt al gauw tot de conclusie dat deze ontkent dat God of de Heilige Geest de Uitlegger van de Schrift is en dat hij degenen die dit leren een plaats geeft onder de geestdrijvers,²⁰³ wat hij daarna weer met lange citaten aantoonst.²⁰⁴ Hij vindt in Velthuysen en Meyer twee cartesianen die veel licht werpen op Wolzogens uitspraken en acht deze drie mannen de meest toegewijde bewonderaars van Descartes.²⁰⁵ Ze stemmen volgens hem overeen in de ontkenning dat de betekenis van het goddelijke Woord, dat voor de gelovigen moet worden geopend, binnen het geloof ligt, en veroordelen die mening als ‘Enthousiasme’. Ze beschuldigen de gereformeerde opvatting van fanatisme dat op zoek is naar een eigen interpretatie, waarbij de betekenis in eigen hart of gevoel gezocht wordt en beweren dat dit verwant is aan de Quakers, of aan Montanus, en liberale studies vertrapst.²⁰⁶ Koelman is echter van mening dat zij, in hun overeenstemming hierin, als blinden blinden leiden.²⁰⁷

Hoewel het soms lijkt dat Wolzogen spreekt over verlichting door de Heilige Geest, verwijt Koelman hem dat hij dit op heel verschillende wijzen formuleert. In werkelijkheid ontkent hij het licht van de Geest, waardoor gelovigen de betekenis van de Schrift kunnen zien. Hij zegt bijvoorbeeld wel dat de Geest onze geest verlicht, ‘niet omdat hij hen doordrenkt met een nieuw licht, dat alles in de Schrift zelf uitstraalt, maar omdat het

202. *Ibid.*, 79. ‘*Quis Scripturae Sacrae interpres summus sit, quaeritur, an Spiritus Sanctus, an ratio humana, an loquendi usus?*’

203. *Ibid.*, 80: ‘*Prima ratio agendi à Spiritu profecta (nempe qua afflatu quodam interno mentem Dei tanquam testis divinus aperiat, & sic proximè agat) nunc nulla est, nec possunt illa gloriari, nisi qui Enthusiastarum furore correpti insaniunt.*’

204. *Ibid.*, 80-82.

205. *Ibid.*, 82, 83.

206. *Ibid.*, 87. Koelman citeert: ‘*Enthusiastarum enim Propbetias ac spiritalia revelationes jam dudum cum Montani Paraceto valere jussit Ecclesia, ut ex Chamiero jam saepius attulimus, & Quakerorum deliramenta de lumine & spiritu, internasque illuminationes, merito rejiciunt hodierni Theologi; ut pote qui spiritum suum supra sacras Scripturas esserunt, quique rationem omnem, omnesque liberales disciplinas, cum linguis originalibus se pedibus conculcare magnificè gloriantur.*’

207. *Ibid.*, 85: ‘*Jam Paradoxum audiamus, qui Wolzogii praeivit, quemque ut ducem secutus est, sed perquam incauté; caecus enim caecum si ducat, uterque in foveam incidit.*’

de ondeugden, vooroordelen en verdorven hartstochten van onze geest verwijderd, zodat we dat licht kunnen zien'. Enerzijds ontkent hij dat het intellect de enige blijvende verlichting schenkt. Hij spreekt over 'licht van de Heilige Geest' dat hij krijgt. Daardoor spreekt hij over 'de gezuiverde geest, die, wanneer de ellende van de zonde is weggeruimd, als een spiegel schijnt en in zichzelf beelden van objecten het duidelijkst ontvangt',²⁰⁸ zo citeert Koelman hem. Ondertussen loochent Wolzogen de bijzondere verlichting bij wedergeborenen.²⁰⁹ Hij geeft, aldus Koelman, alleen 'een afstandelijke hulp van de geest toe, wat de Pelagianen niet ontkenden'.²¹⁰ Koelman citeert vervolgens Velthuysen, maar hij komt tot de conclusie dat deze minder openhartig is omdat hij de gereformeerde opvatting lijkt bij te vallen, maar in wezen zijn eigen opvatting vermomt. Want hij ziet als een goede verklaarder degene 'die met intelligentie leest, niet de Schrift, maar het gebruik van het spreken van de Schrift en het gebruik van de hele taal', zoals we later bij Wolzogen zullen zien. Hij beweert zo een vertolker van de Schrift te zijn.²¹¹ Schrift met Schrift verklaren of analogie als verklaring wijst hij af. Hij erkent geen gezaghebbende uitleggers. Gods Geest openbaart niets ten aanzien van de betekenis van teksten, maar de menselijke geest heeft leiding nodig 'om rechtop te kunnen staan' in het gebruik van de rede. Hij loochent dat de Geest van God iets openbaart, of de ware betekenis van een tekst bekendmaakt, en zo de ogen van de menselijke geest opent, opdat hij het werkelijk kan zien.²¹² Het verwarrende is dat alles wel aan de Heilige Geest wordt toegeschreven, maar toch ook slechts als reiniging van de menselijke geest, die daardoor met zijn filosofie, en dus met het cartesianisme, kan claimen de waarheid te kennen.²¹³ Dat God de Uitlegger is van de Schrift wordt wel beweerd, maar ondertussen worden de rede en de filosofie naar voren geschoven. God krijgt geen andere plaats bij de Heilige Schrift dan Cicero, Livius, Aristoteles of Plato bij hun geschriften.²¹⁴ Daarbij beweert Wolzogen dat sommigen door de onmiddellijke invloed

208. *Ibid.*, 88, 89.

209. *Ibid.*, 90.

210. *Ibid.*, 91.

211. *Ibid.*, 92.

212. *Ibid.*, 93.

213. *Ibid.*, 94.

214. *Ibid.*, 94. Van Lodenstein heeft bij het verschijnen van Wolzogens werk een preek gehouden over Joh. 14:26: 'Maar de Trooster, de Heilige Geest, Welken de Vader zenden zal in Mijn Naam, Die zal u alles leren, en zal u indachtig maken alles wat Ik u gezegd heb.' Deze is opgenomen in *De heerlijkheid van een waar Christelyk leven*, 335-355. Zie ook Proost, *ibid.*, 191.

van de Heilige Geest opening in de Schriften begeren en dus het ‘Enthousiasme’ en de geestdrijverij verdedigen. Koelman weerlegt dit door uiteen te zetten dat de gereformeerden leren dat de Heilige Geest, Die de beste Uitlegger van Zijn woorden is, zowel extern in het Woord zelf, als volgens het Woord intern in de geest van de gelovigen spreekt. De beschuldiging van een ‘Enthousiasme’ of geestdrijverij, waarbij Gods Woord zijn plaats verliest en ook de opvattingen van Luther en Calvijn hierover geloofend worden, neemt Wolzogen van Meyer over, maar ze wordt door Koelman verworpen.²¹⁵

4.4.4.9 Meer verwijten aan Wolzogen

In het vijfde hoofdstuk wordt Wolzogens opvatting, die in het vierde hoofdstuk door Koelman al als dwaling benoemd en geïllustreerd is, nog eens nadrukkelijk tot dwaling (*heterodoxam*) verklaard. Koelman begint met voorop te stellen dat Wolzogen degenen die leren dat de Heilige Geest de Schrift verklaart in een kwaad daglicht stelt, hun mening verdraait en hen bespot. Hij schrijft hun opvattingen toe die ze niet koesteren om ze bij de geestdrijvers te kunnen plaatsen. De Paradox (Meyer) is hierin, als profaan filosoof, eerlijker dan de nieuwe theoloog Wolzogen, aldus Koelman.²¹⁶ Hij verwijt Wolzogen onjuistheid, heterodoxie en godslastering, want hij schrijft hun ten onrechte dwalingen toe, verlaat zelf de orthodoxie en lastert de heilige waarheid.

Zijn valse leer wil Koelman met twaalf argumenten, ondersteund met Bijbelteksten, bestrijden.²¹⁷ Zijn heterodoxie probeert hij zichtbaar te maken door aan te tonen dat Wolzogen leert dat God de uitlegger van de Schrift niet is en dat de Heilige Geest geen nieuw licht in de menselijke geest brengt. Deze opvatting wordt, aldus Koelman, door geen enkel orthodox theoloog gesteund. Hij is in strijd met hun getuigenis uit het verleden en

215. *Ibid.*, 95-97; later verwijst Koelman in zijn boekje tegen het formulierbidden, *Reformatie noodig ontrent het gebruik der Formulieren*, 1673, 97, naar de wijze waarop Wolzogen over geestdrijverij spreekt. Men zegt door de Heilige Geest te willen ‘wandelen, en bidden en de Schrift verklaren’, zo zegt hij, maar hij noemt het ‘een bespotting en helsche lastering van ’t werk Godts’, niet waard om beantwoord te worden. In een noot (e) noemt hij Wolzogens naam en verwijst hij naar werken tegen hem van Van der Waaijen, Brown, Vogelsangh en zijn eigen *Examen*. Hij verwijt hem niets van het werk van de Heilige Geest te verstaan, met verwijzing naar deze auteurs, *ibid.*, 250. Naar het werk van Van der Waaijen tegen Wolzogen verwijst ook Jacobus Fruytier in *Sions Worstelingen*, 1713, 551.

216. *Ibid.*, 99: ‘*Simplicitatem itaque in Wolzogio requiro, cujus contrarium saepius hoc in libello, ejusque Apologia videre est: Sane candidius longe agit Paradoxus; non ita invertit Reformatorum sententiam, nec de suo ei adjungit quae libet; ut plus candoris & Conscientiae ostendat prophanus ille Philosophus, quam novus hic Theologus.*’

217. *Ibid.*, 100-104.

het heden. Koelman citeert daarvoor uitvoerig uit werken van Calvijn, Whitaker, Polanus, Tilenus, Chavierus, Maccovius, Altingius, Rivetus en Hoornbeeck.²¹⁸

4.4.4.10 Gereformeerde theologen als geestrijvers beschuldigd

In het zesde hoofdstuk behandelt Koelman een derde bezwaar tegen de opvatting van Wolzogen die hij als laster bestempelt, omdat niemand van de gereformeerde theologen een geestdrijver is. Vervolgens beantwoordt hij diens tegenwerpingen.

Wat de beschuldiging van laster betreft: de opvatting dat de Heilige Geest niet alleen uiterlijk, maar ook innerlijk volgens de Schrift onderwijst, noemt Wolzogen ‘enthousiasme’. Hij benoemt zo zijn gereformeerde werkgevers als ‘Fanatici en Enthousiastelingen’ en zegt dat ze niet veraf staan van de Quakers.²¹⁹ Koelman schrijft dat deze profane schrijver zo het werk van Gods Geest ontkent en het zelfs als satanswerk ziet. Door de bestraling van Gods Geest is er wel iets wat met ‘enthousiasme’ bestempeld kan worden, maar het gaat niet om fantasieën, waanideeën of hallucinaties zoals bij de geestdrijvers, die niet op grond van de Schrift werken. De Paradox (Meyer) toont meer inzicht in het verschil van opvatting te hebben dan Wolzogen.²²⁰ Koelman geeft vervolgens veel aandacht aan de verschillen tussen de werkwijze van de geestdrijvers en de wijze waarop in de kerk het werk van de Heilige Geest wordt ervaren. Het Geesteswerk mag niet van Gods Woord gescheiden worden. De Heilige Geest werkt niet onmiddellijk, maar middellijk.²²¹

Als tweede argument om van laster te spreken noemt Koelman de belediging van hen die door Gods Geest geleid worden. Wolzogen tekent hen als hoogmoedig en heerszuchtig, fanatiek, ja, schismatiek en opruiend.²²² Koelman komt tot een ernstig vermaan: ‘Wee wie godslastering tegen de werkingen van de Heilige Geest uitspreekt! Wee hem, die het werk van God werk van Satan noemt! Wee hem, die duisternis voor licht stelt en licht voor duisternis!’²²³

Nadat hij nu de onjuistheid, heterodoxie en godslastering heeft aangetoond

218. *Ibid.*, 105-113.

219. *Ibid.*, 114. Hij citeert hier Wolzogen uit zijn *Exercit.* 91: ‘*Videant ipsi an non in Veterum Enthousiastarum aut Fanaticorum, ac maleferiatorum, recens exortorum hominum, quos Quakeros appellant, transeant castra, quae tanto studio se devitare pruedicant (...).*’

220. *Ibid.*, 116.

221. *Ibid.*, 118.

222. *Ibid.*, 120-128.

223. *Ibid.*, 129.

en heeft vastgesteld dat de Heilige Geest de betekenis van de Schrift aan de gelovigen openbaart en deze ook intern interpreteert in de geest van de gelovigen, gaat Koelman nog enkele mogelijke tegenwerpingen na. De eerste is dat God, als in een orakel, met hoorbare stem zou moeten spreken. De tweede dat de profetie is opgehouden. De derde is dat de spraakwetten en het feitenonderzoek afdoende zouden zijn; relativering door subjectieve inbreng was verwerpelijk. De vierde dat innerlijke inspiratie en verborgen openbaring waardoor de betekenis van de Schrift werd geopend, niet anders kon worden begrepen dan als een profetisch voorrecht of een enthousiast verzinsel, en dat is nu niet meer mogelijk. Koelman weerlegt dit alles met te wijzen op de speciale gave van de Heilige Geest die een voorrecht is van de gelovigen. Het is niet te bedenken, maar moet ervaren worden. de gelovigen kennen en ervaren die mysterieuze invloed van God in hun geest, waardoor ze de zin van God in de Schrift waarnemen. Maar als ze het aan een vleeselijk mens willen uitleggen en hun licht met hem willen delen, kunnen ze dat niet; ze kunnen het niet illustreren met voorbeelden, omdat er niet zoiets is in de natuur. ‘De wind blaast waarheen hij wil, en gij hoort zijn geluid; maar gij weet niet vanwaar hij komt en waar hij heen gaat; alzo is een iegelijk die uit den Geest geboren is’ (Joh. 3:8).

4.4.4.11 *De rede als uitlegger van de Heilige Schrift*

In hoofdstuk 7 gaat Koelman na hoeveel Wolzogen ten aanzien van de verklaring van de Schriften aan de rede toekent en hoe hierover geoordeeld moet worden.²²⁴ Hij benoemt dan achtereenvolgens zes punten die hij hiervoor karakteristiek vindt.

Als eerste noemt hij dat Wolzogen de Schrift en de rede als gelijke grootheden naast elkaar laat staan. Hij ontkent dat er enige tegenstrijdigheid is, maar zegt wel dat, waar de rede onverenigbaar is met een uitlegging, die uitlegging moet worden verworpen. Koelman stelt ertegenover dat we niet moeten steunen op het dictaat van de rede maar op het Woord van God.²²⁵

Als tweede punt stelt hij aan de orde dat er volgens Wolzogen geen inconsistentie zou kunnen zijn tussen de ware rede en de Heilige Schrift, omdat waarheid en licht niet in tegenspraak kunnen zijn. Ook kunnen de woorden van God in de Schrift niet in tegenspraak zijn met hoe Hij in de natuur

224. Ook Witsius legde hier de vinger bij in het zesde punt van zijn tien staaltjes van ‘wonderlijke en vreemd-luydende Nieuwigheden aan de kaak gesteld’, *Twist*, 251-262, Van Genderen, *ibid.*, 178-180.

225. *Ibid.*, 137: ‘*non Scripturae rationem subordinat, nec primas Dei verbo assignat partes, utraque ei dicitur interpretationis regula, & ratio & Scriptura.*’

spreekt. Hij spreekt van de rede, verfijnd en gecorrigeerd door de hulp van de filosofie in de natuurwetenschappen. Koelman stelt daartegenover dat de Schrift zo'n rede niet kent en dat de menselijke rede wordt geteisterd door wolken en dwalingen.²²⁶ Ze moet onderworpen worden aan Gods Woord.²²⁷

Een derde punt gaat over het moeten verwerpen wat 'door een openlijke leugen weezinwekkend is voor de rede'. Descartes' opvattingen zijn hier overgenomen, namelijk dat de rede is 'opgehelderd met behulp van de filosofie en de Heilige Geest', zodat iemand voorzorgsmaatregelen kan nemen, opdat hij nooit zal afdwalen en zo weerhouden wordt dingen te geloven die niet zijn vastgesteld en helemaal zeker zijn.²²⁸ Koelman weerlegt de betrouwbaarheid van de rede met een verwijzing naar de Schrift.²²⁹ Het cartesianisme meent dat er slechts van buiten gevaren zijn voor de rede, maar dat ze op zichzelf zuiver en goed is en dat de Geest de obstakels wel weg kan nemen.²³⁰

Het vierde punt is de stelling dat de rede licht en waarheid in zich heeft, die niet kunnen worden gedooft. Hij ziet twee dingen in de woorden van Wolzogen die hem zeer tegenstaan: eerst de meest verderfelijke van alle fouten, en vervolgens een godslastering. Het eerste is het '*clare et distincte*'-beginsel.²³¹ Koelman noemt dit als de gronddwaling van de cartesiaanse filosofie.²³² Hij vindt het 'de meest verderfelijke van alle fouten'. Hij verduidelijkt de betekenis van deze nieuwe bewering met een aantal citaten van onder anderen de Paradox (Meyer) en Velthuysen.²³³ Daarna legt hij uit wat hem niet bevalt. Met argumenten vanuit zijn eigen manier van waarnemen onderbouwt hij dit, onder meer met verwijzing naar de droom.²³⁴ Vervolgens spreekt hij over 'de godslastering die op de meest schaamteloze

226. *Ibid.*, 139.

227. *Ibid.*, 140.

228. *Ibid.*, 141, met verwijzing naar Descartes, *Principia philosophiae* § 6 en *Method*, 1: '*Novus hic proditur error, & paucis notus, quibus Cartesianorum phraseologiae non sunt perspectae, nempe esse eos naturae & rationis naturalis vires, praesertim ubi ope Philosophiae & Spiritus sancti expurgata est, ut possit cavere ne unquam erret; hanc tanquam nobis inesse libertatem & potentiam ducit Cartesius multis in locis; ita Princip. Parteprima.*'

229. *Ibid.*, 142. Jer. 17:9: 'Arglistig is het hart, meer dan enig ding, ja, dodelijk is het; wie zal het kennen?'

230. *Ibid.*, 143.

231. *Ibid.*, 148: '*Quicquid clarè & distinctè percipimus illud verum est & certum; quicquid clarae & distinctae perceptioni repugnat, illud non potest dici Deus nos docere.*'

232. '*Est haec Authores assertio fons & scaturigo errorum, ac fundamentum & perniciosae Cartesianorum Philosophiae ac Theologiae.*'

233. *Ibid.*, 144-147.

234. *Ibid.*, 149-151.

en meest goddeloze manier wordt geuit'.²³⁵ Als een mens *clare et distincte* voor de rede waarneemt, maar toch het tegendeel waar zou kunnen zijn, dan zou zelfs 'de allerheiligste godheid niet van alle bedrog kunnen worden ontheven'.²³⁶ God zal dus, aldus Koelman, Wolzogen bedriegen, als hij de waarheid niet waarneemt, wanneer hij klaar en duidelijk oordeelt dat hij iets waarneemt. Zo dreigen ook Descartes en Velthuysen de mogelijkheid dat God een bedrieger is te verkondigen.²³⁷

In het slot van dit hoofdstuk gaat hij nog in op het gebruik van de rede, zoals Velthuysen erover schrijft in zijn geschriften.²³⁸ Koelman is van mening dat we ons oordeel zelden klaar en duidelijk kunnen noemen, omdat het vaak in strijd is met de openbaring in de Schrift.²³⁹ Ook hebben alle sektariërs hun vaste overtuigingen.²⁴⁰ Wat cartesianen beweren is in tegenstelling tot de universele ervaring dat veel mensen misleid zijn in die dingen, waarvan ze dachten dat ze het duidelijk wisten, verleid door hun eigen intellect.²⁴¹ Ondertussen zijn ze ook sceptici, die door hun twijfel alle dingen uit hun geest vernietigen en zelfs tijdelijk willen twijfelen aan de godheid.²⁴² Als Wolzogen een verband ziet tussen heldere waarneming en de instemming die eraan gegeven wordt, ontkent hij de macht van de zonde, waardoor ons oordeel ongezond is geworden en ook van dwalingen die werkelijkheid zijn.

Wolzogen toetst de Schriftuitleg in alles aan de rede en probeert deze daarmee in overeenstemming te brengen. Koelman brengt daar vier bezwaren tegen in. Allereerst zal de rede dan niet langer dienstmaagd zijn van het geloof en de theologie, maar meesteres en heerseres aan wier oordeel alles onderworpen wordt.²⁴³ In de gereformeerde theologie heeft de rede

235. *Ibid.*, 147, 152, 153.

236. *Ibid.*, 152: '*Rationi quando clarè distinctè que percipit, si quid esse contrarium possit, non video qui possit ab omni dolo sanctissimum Numen absolvi.*'

237. *Ibid.*, 152; Koelman schrijft daar met verwijzing naar Descartes' werk: '*Princip. Parte 1 § 30 Ita loquitur. Merito enim deceptor esset dicendus, si perversam illam ac falsum pro vero sumentem nobis dedisset cognoscendi facultatem, ita tollitur summa illa dubitatio, quae ex eo petebatur, quod nesciremus, an forte talis essemus naturae, ut falleremur etiam in iis, quae nobis evidentissima esse videntur.*' En van Velthuysen schrijft hij daar: '*Ita & Doctor Velthusius dolum Deo impingeret, si in clarè sibi visis falleretur; dicit enim, Initiis, pag 328. Talis est Dei natura, ut non sinat nos cogitare nos ita à natura factos esse, ut etiam in iis, quae clarè & distinctè percipimus, falsi simus.*'

238. *Dissertatio de Usu Rationis in Theologia*, 2.3, en *De Initiis primae Philosophiae*, 29, 30.

239. *Ibid.*, 154: '*Clarè distinctè que, nostro quidem iudicio, perceptis possumus non assentiri non raro, imo & debemus assensum nonnunquam cobibere, quin & denegare, quia etiam clare aliquando videmur res percipere, dum aliter, ac Scriptura sacra tradit, eas percipimus.*'

240. *Ibid.*, 155.

241. *Ibid.*, 156.

242. *Ibid.*, 157. Koelman gaat hier later nader op in.

243. *Ibid.*, 160: '*Non itaque in posterum solum dicenda erit ratio Theologiae & fidei ministra & ancillans pe-*

nauwe grenzen. Ze wordt gebruikt om Schrift met Schrift te vergelijken en daar theologische conclusies uit te trekken, maar bij Wolzogen is de rede scheidsrechter. De rede maakt uit of iets waar kan zijn of niet.²⁴⁴ Volgens Wolzogens hypothesen kan de rede zelfs als norm gebruikt worden als de Schrift spreekt over de mysteries van de Drie-eenheid, de menswording, de predestinatie, de voldoening, de rechtvaardiging en de opstanding om te onderzoeken of ze waar zijn. Dan zal de onderzoeker die zijn waarneming belangrijker vindt dan de openbaring, zijn eigen opvatting huldigen. Koelman verwacht op deze wijze ‘monsters van dwalingen’ en ziet in deze opvatting ‘de basis en oorsprong van de belangrijkste ketterijen van Socinianen’.²⁴⁵

Koelman stelt dat de menselijke rede ‘bij de gelovigen gedeeltelijk gezuiverd is door de Heilige Geest; maar ze blijft feilbaar, zwak, onvolmaakt en misvormd. Ze is van nature geschikt en vatbaar voor fouten, als ze niet geknecht is, maar ook vijandig en opstandig tegen God en Zijn verheven waarheden, verstrikt in verschillende vooroordelen en dwalingen’. In ons verstand ‘wemelt het van valse denkbeelden, die daar zeer diepe wortels hebben, zodat, tenzij ze geboeid wordt en onderworpen aan het geloof er alleen nakomelingen van Pelagius en Socinus uit zullen worden geboren.’ Koelman schrijft dat we ‘de rede onder de voet moeten treden, en het zwijgen opleggen als hij Gods rechter wil zijn, en Zijn grootheid niet erkent’. ‘De openbaringen van Gods Woord begrijpen we door het geloof en we zijn verplicht om (...) mysteries te geloven vanwege het gezag van God, wat ongerijmd en ongeloofwaardig is voor onze rede’.²⁴⁶

Een tweede kritiekpunt is dat de formele rede hier de onfeilbare waarheid van God verdringt. De wil moet hier in samenwerking met de rede voor Wolzogen heersen en de analyse van de zaak moet worden geloofd; dit moet plaatsvinden in de mens, wat Koelman benoemt als ‘absurd en in strijd met wat wordt uitgedrukt in de tekst, 1 Thess: 2.13.’²⁴⁷

Een derde punt is dat Wolzogen denkt dat, wanneer iets in strijd lijkt te zijn met de rede, als men het goed fundeert, de Schrift gemakkelijk geheel volgens die rede uitgelegd kan worden. Hier verlangt Wolzogen dat alle

dissequa, sed & magistra & domina, ut quae omnia Scripturae dica & interpretamenta, ad suum tribunal ad suum examen & iudicium revocare ausit ac jure possit.

244. *Ibid.*, 161.

245. *Ibid.*, 161, 162.

246. *Ibid.*, 162.

247. ‘Daarom danken wij ook God zonder ophouden, dat, als gij het woord der prediking Gods van ons ontvangen hebt, gij het aangenomen hebt, niet als der mensen woord, maar (gelijk het waarlijk is) als Gods Woord, dat ook werkt in u, die gelooft.’ *Ibid.*, 163, 164.

dingen die in de Schrift lijken te worden voorgesteld, met de rede worden verzoend. Koelman houdt eraan vast dat de rede zich zal moeten onderwerpen aan de Schrift.²⁴⁸

Een vierde punt is dat Wolzogen alleen naar de rede luistert in vragen over de interpretatie van de Heilige Schrift. De rede dekt elke vraag, zegt hij, wat Koelman ‘een paradox, en een foutieve en gevaarlijke bewering’ noemt, omdat de rede op een troon wordt geplaatst naast God, zo niet boven God.²⁴⁹

Afsluitend wijst Koelman erop dat volgens Wolzogen de rede niet kan dwalen, noch misleid kan worden, niet meer dan God Zelf. Velthuysen en Smalcius delen deze mening, zo toont hij aan; zo stelt hij vast dat ‘deze drie mannen de rede tot de hoogste waardigheid hebben verheven, zodat ze zelfs niet aan God zou moeten toegeven’. Hij geeft dan zijn mening weer door te verwijzen naar de val van Adam. Hoe kon wat in hem onfeilbaar was, worden bedrogen? De mens is na de val nog met een rede begiftigd, maar deze is verdorven en verduisterd.²⁵⁰

4.4.4.12 Sociniaanse opvattingen

In het achtste hoofdstuk schrijft Koelman dat de opvatting over de rede bij de verklaring van de Schrift, zoals Wolzogen die huldigt, in wezen gelijk is aan die van de socinianen. Van de socinianen zegt hij dat al hun ketterijen voortkomen uit het misbruik van de rede bij de interpretatie van de Schrift. Ze roepen de mysteries van het geloof, die in de Schrift zijn vervat, voor de rechtbank van de rede.²⁵¹ Wolzogen leert ook dat de mening van de Schrift niet moet worden geloofd als ze in strijd is met die rede. Als iets in strijd lijkt te zijn met de rede, dan zeggen ze dat het een verzinsel is van mensen. De betekenis van de Schrift moet altijd met de rede overeenstemmen. Zo komen de socinianen tot het loochenen van de twee naturen in Christus en van de leer van de Drie-eenheid van God.²⁵² Koelman stelt daartegenover dat de Schrift niet aan de rede als norm getoetst moet worden, maar dat de gehoorzaamheid van het geloof nodig is en dat alleen de Schrift de norm voor waarheid is.²⁵³ Wolzogen pleit ervoor met alle cartesianen, aldus Koelman, dat alle dingen waar zijn, die hij klaar en duidelijk waarneemt, of

248. *Ibid.*, 164.

249. *Ibid.*, 164-166.

250. *Ibid.*, 168.

251. *Ibid.*, 168.

252. *Ibid.*, 173.

253. *Ibid.*, 168, 169.

denkt dat hij waarneemt, maar dat alle dingen als onwaar moeten worden beschouwd, die, hoewel ze in de Schrift staan, onverenigbaar zijn met hun duidelijke waarneming en dat God niets leert wat in strijd is met de heldere rede, omdat hij anders niet vrij is van bedrog.²⁵⁴ Daartegenover staat wat Koelman van Hoornbeeck citeert, dat de rede de mysteries van God niet begrijpt, ja, ze beschouwt als de allerhoogste dwaasheid.²⁵⁵

Koelman bespreekt vervolgens een aantal tegenwerpingen van hen die zeggen dat Wolzogen geen sociniaan genoemd moet worden, bijvoorbeeld omdat hij het werk van de Heilige Geest benoemt. Koelman zegt dat Wolzogen dit wel noemt, maar dat het niet bij hem functioneert; zo zijn de uitvluchten bij de socinianen en bij Wolzogen gelijksoortig. Als ze een uitdrukkelijke Schriftuitspraak niet kunnen negeren, dan spreken ze van ‘een verborgen betekenis’ om de rede buiten schot te houden.²⁵⁶ Socinianen, zo betoogt Koelman verder, verschillen daarin van de gereformeerden, dat de laatsten de rede niet zien als een rechter of onderzoeker, maar als een instrument dat de kennis die aangereikt wordt, mag gebruiken.²⁵⁷

Wolzogen heeft zichzelf van zijn wapens beroofd en kan de mysteries van de Schrift niet verdedigen, omdat hij het oordeel niet alleen aan de Schrift, maar ook aan de rede toeschrijft, maar hij wordt door zijn eigen zwaard gedood. De mysteries staan voor hem niet boven de rede en zijn tegenstanders zullen hem voorwerpen dat ze ermee in strijd zijn en hij zal dit hun moeten toegeven.²⁵⁸ Hij neigt in alles tot het socinianisme, zo concludeert Koelman.²⁵⁹

In het slot van dit hoofdstuk geeft Koelman ter illustratie van Wolzogens opvattingen nog een aantal citaten uit het werk van Velthuysen, *Dissertatio de Usu Rationis in Theologia* (1668), die de rede ziet als het beginsel van het geloof. Koelman oordeelt dat bij Velthuysen de genade en de rede aan elkaar worden gehecht. Het geloof zou rusten op een goddelijk getuigenis en dus op een onwetenschappelijk argument; maar als het als argument wordt gebruikt, wordt gebruikgemaakt van de rede. Er wordt altijd natuurlijke

254. *Ibid.*, 174.

255. *Ibid.*, 176. Koelman verwijst weer naar Hoornbeeck, die op zijn beurt verwijst naar Valentinus Smalcius in zijn voorwoord in zijn werk *Refutatio thesium D. Wolfgangi Frantzii, theologiae doctoris publici in academia Witebergensi quas ibidem de praecipuis Christianae Religionis capitibus anno 2609 et 1610 disputandis proposuit. Refutatio thesium D. Wolfgangi Frantzii, theologiae doctoris et professoris publici in academia Witebergensi, quas ibidem de praecipuis Christianae Religionis capitibus anno 1609 et 1610 disputandas proposuit*, 1614, 101, 122.

256. *Ibid.*, 178, 179.

257. *Ibid.*, 180.

258. *Ibid.*, 180, 181.

259. *Ibid.*, 181.

kennis verondersteld. De goddelijke waarheid krijgt dan zoveel zekerheid als de rede voorschrijft. Het beginsel van geloofszaken wordt, aldus Velthuysen, vastgesteld door aan de natuur ontleende argumenten: ‘Hoewel de zaak van het geloof berust op goddelijk getuigenis, en dus op niet natuurlijk bewijs, berust de betekenis van de woorden van goddelijk getuigenis daarom niet op niet natuurlijk bewijs, maar op redenen.’²⁶⁰ Velthuysen is van mening dat theologen zich heel erg vergissen met hun opvattingen, ‘want alles wat de Schrift vooronderstelt, of het nu gaat om de betekenis van het woord of de kennis van de zaak, behoort de filosofen toe.’ Voor hen die de rede als principe gebruiken is de rede het middel voor elke interpretatie.²⁶¹ Al met al is Koelman van overtuiging dat het duidelijk is dat zowel Wolzogen als Velthuysen de socinianen in de kaart spelen.²⁶²

4.4.4.13 *Het taalgebruik als uitlegger van de Schrift*

In het negende hoofdstuk is de vraag aan de orde wat bij Wolzogen de verhouding is tussen het spreken van de Schrift of het uitleggen van de Schrift. ‘De taal van de Schrift is die van mensen, die een gemeenschappelijke betekenis van woorden en uitdrukkingen kennen, gevormd door gewoonten en ontwikkeld in een taal. God wilde die taal gebruiken, maar we moeten beseffen dat Hij in menselijke taal spreekt en daarbij rekent met onze leef- en denkwereld en dus weten dat het middel van de taal puur menselijk is.’²⁶³ Koelman meent dat zo de Schrift als uitlegger van de Schrift wordt afgewezen en de betekenis ervan gerelativeerd wordt en verbonden wordt aan menselijke opvattingen die geen vastheid bieden; zo is er geen enkele zekerheid.²⁶⁴ Hij maakt onderscheid tussen een verbale of metafysische uitlegging en een echte of exegetische; in de eerste wordt de betekenis van woorden, uitdrukkingen en toespraken afgeleid uit het gebruik van die taal

260. *Ibid.*, 182: ‘*Quamvis res fidei nitatur testimonio divino, & ita argumento inartificiali, non ideo sensus verborum testimonii divini nititur argumento inartificiali, sed rationibus.*’

261. *Ibid.*, 183.

262. *Ibid.*, 185. Opmerkelijk is het dat Wolzogen in 1689 een actie *Tegen het misbruyk der philosophie* heeft ondertekend, samen met De Raey en G. van Leeuwen. Men wilde zich houden aan de formulieren van de kerk en de filosofie gebruiken om dwalingen die strijden met het natuurlijk licht, te bestrijden, maar men wilde de mysteriën van het geloof behouden en die niet met de socinianen omverwerpen; Thijssen-Schoute, *ibid.*, 447, 448.

263. *Ibid.*, 186, 187. ‘*Usus vel consideratur in ipsa loquendum consuetudine & merè humanus est, sed sic non facit Scripturae interpretem, vel spectatur ut adhibitus à Deo qui vulgarem usum adhibendo suum facit, & ita desumptus quidem ab hominibus est, sed Deo approbatus & usurpatus, jam Dei usus incipit esse.*’ Hoek schrijft: ‘Volgens Wolzogen diende de grammatica (*usus loquendi*) het interpretatiecriterium te zijn en niet de filosofie.’ *Melchior Leydekker*, 56.

264. *Ibid.*, 188.

van sprekers en schrijvers²⁶⁵ en in de tweede gaat het om de Heilige Geest, Die spreekt in de Schrift.²⁶⁶ Koelman loochent de noodzaak van kennis van woorden, van de taal, Hebreeuws of Grieks, van onderzoek naar context niet; de omstandigheden, parallelle Bijbelplaatsen, enzovoort, mogen middelen zijn om te ontdekken wat de Heilige Geest wil zeggen.

Om zijn betoog te illustreren en wellicht om hun die zijn betoog nogal saai vinden en zowel vroomheid als geleerdheid zoeken, enige leiding te geven, voegt Koelman hier iets in van Polanus, uit zijn *Syntagma theologiae Christianae* (1610) over wat er nodig is bij hun Schriftonderzoek: overtuiging, gebed, bekering, liefde, volgzaamheid, kennis van de leer, kennis van de talen en een geloof in de waarheid van de Schrift. Hij geeft ook een aantal punten voor de werkwijze hierbij en besluit met het noemen van middelen die hierbij dienstbaar zijn.²⁶⁷ Koelman vervolgt daarna zijn bezwaren tegen Wolzogen door te stellen dat deze in wezen de verlichting door de Heilige Geest bij de uitleg van de Schrift niet nodig heeft, omdat de kennis van de taal en wat erbij hoort, ook door ongelovigen gebruikt kan worden om de betekenis van de woorden te leren kennen.²⁶⁸ Wolzogen legt de grond voor de vastheid van de waarheid in de menselijke vermogens, maar Koelman stelt dat correct en grondig onderzoek onmisbaar is.

Koelman komt in het slot van dit hoofdstuk nog met enkele argumenten tegen Wolzogen. Wolzogen meet zichzelf onfeilbaarheid aan bij de uitlegging van de Schrift, als hij maar zorgvuldig is. God zou niet kunnen toelaten dat hij dwaalde.²⁶⁹ Zou er onkunde blijven ten aanzien van zaken, dan moet dit God worden toegeschreven en een onvolmaaktheid in Hem zijn. Koelman acht deze zaken godslasterlijk en wijst op Velthuysen, die ook beweerde dat, als het tegendeel waar zou zijn van een klare en duidelijke waarneming door de rede, 'hij niet ziet hoe de allerheiligste godheid kan worden vrijgesproken van alle bedrog'.²⁷⁰ We moeten beseffen, aldus Koelman, dat, als we al wat we kunnen, hebben gedaan, mogelijk nog uitgesloten blijven van de hulp van de Heilige Geest, omdat we onwaardig en onnuttig zijn.

Hij richt zich in dit deel direct tot Wolzogen en vraagt hem wie vast kan

265. Koelman schrijft: '*Sibi fidem haberi velit, ostendat ita credidisse Theologos, nempe usum linguae esse Scripturae sacrae interpretem*', *ibid.*, 191.

266. *Ibid.*, 189.

267. *Ibid.*, 193-196.

268. *Ibid.*, 197.

269. *Ibid.*, 200.

270. *Ibid.*, 201. '*Rationi quando clarè distincteque percipit, si quid esse contrarium possit, non video, qui possit ab omni dolo sanctissimum Numen absolve.*'

stellen dat hij niet bedrogen is, als hij zijn eigen interpretatiewetten gebruikt. Kan zijn geweten hem niet misleiden? Koelman verwijt hem godslasterlijk te spreken als hij zegt dat ofwel zijn mening waar is, ofwel dat God niet volmaakt goed is.²⁷¹ Hij kan zich ernstig vergissen als hij de Heilige Geest verbindt aan zijn wetten. ‘Misschien denkt u per ongeluk dat de Geest aanwezig is terwijl hij niet aanwezig is; misschien leidt uw eigen geest u tot dwaling, wat velen dagelijks overkomt.’ Hij durft godslasterlijk te spreken. Het is duidelijk dat hij de eer van God aantast, omdat hij durft te zeggen dat God ons kan bedriegen, als Hij dat wil. Dat zou een grote onvolmaaktheid in God zijn en hij onteert God zo vreselijk. Geen christen zal zoiets zeggen, alleen hij en Descartes.²⁷²

4.4.4.14 De Paradox (Meyer) niet weerlegd

In het tiende hoofdstuk stelt Koelman dat Wolzogen de mening van de Paradox (Meyer), zijn ‘oefenmeester’, niet ernstig en recht heeft aangevochten.²⁷³ Dat was, volgens zijn opschrift, toch zijn doel? Ook vindt Koelman dat hij de mening van de protestanten niet waarheidsgetrouw heeft verdedigd.²⁷⁴

Hij begint het hoofdstuk met te schrijven dat Wolzogen geen beschermer is van goddelijke waarheid, maar een tegenstander²⁷⁵ en een helper van de Paradox. Daarna toont hij met citaten aan dat Wolzogen de Paradox eerder bijvalt dan aanvalt, als het gaat om de relativiteit die deze leerde bij alle Schriftuitleg.²⁷⁶ Beiden leren geen tegenstelling tussen openbaring en wetenschap en de geopenbaarde zaken willen ze, in tegenstelling tot de gereformeerde opvatting, onderwerpen aan de rede en de ‘ware filosofie’ zonder te willen denken aan een noodzakelijke bovennatuurlijke genade van de Heilige Geest.²⁷⁷

Vervolgens verwijt Koelman Wolzogen dat hij het grootste deel van het boek van de Paradox onbesproken laat en in feite niet veel meer doet dan

271. *Ibid.*, 203. ‘*Hinc addo blasphemias pronuncias, dum dicis, vel verus est ille sensus, vel non est Deus perfectè bonus.*’

272. *Ibid.*, 203.

273. *Ibid.*, 206.

274. De titel luidde immers: *Libri duo de scripturarum interprete contra exercitorem paradoxum.*

275. *Ibid.*, 207. ‘*Et pergendum mihi in hoc suscepto labore alacriter; quae enim restant dicenda, usque adeo ad convictionem profutura confido, ut vel hisce quae hoc Capite proponemus, solis etiam ex invitis pectoribus sit eruptura confessio, non esse Wolzogium Patronum veritatis divinae sed adversarium. Luce enim Meridiana clarius demonstrabo, desertam hic se & proditam veritatem pessimè, & ludibrio expositam virulentissimè.*’

276. *Ibid.*, 209, 210.

277. *Ibid.*, 211.

zich tegen de gereformeerde wijze van uitleggen keren.²⁷⁸ Ook gaat Wolzogen heel mild om met beschuldigingen aan het adres van de Paradox, die de Drie-eenheid en de schepping uit het niets loochent, die de onfeilbaarheid van de menselijke rede en de filosofie leert en de Schrift dus aan de rede wil onderwerpen.²⁷⁹ Bovennatuurlijke verlichting en dus ook het bidden daarom zijn bij de Paradox niet aan de orde. De natuurlijke rede acht hij voldoende. Koelman spreekt van ‘een onverdraaglijke verwaandheid’, waarin Wolzogen met de Paradox overeenstemt.²⁸⁰ Gereformeerde doctoren die de Heilige Geest nodig hebben, worden door de Paradox beschouwd als over te gaan in ‘het kamp van voormalige Enthousiastelingen of fanatici’,²⁸¹ waarin Wolzogen hem meer bijvalt dan tegenspreekt.

Koelman wijst nog wel op een klein verschil tussen Wolzogen en de Paradox. Wolzogen schrijft dat de Paradox niet leert dat onze geest voorbereid moet worden voor een overtuiging. Hij wil dat alleen de filosofie daarvoor argumenten levert en dus de rede. Wolzogen denkt dat de goddelijke Geest ook invloed heeft, maar komt de Paradox tegemoet door te zeggen dat zijns inziens het bewustzijn bij de waarneming nodig is om overtuigd te worden.²⁸² Koelman verwijt Wolzogen onduidelijkheid, omdat hij nooit de mening van de orthodoxe gereformeerden weergeeft of verdedigt, terwijl hij zich ook niet duidelijk tegen de Paradox wil opstellen. De Paradox keert zich openhartig tegen de gereformeerde opvattingen, maar Wolzogen vermijdt vaak duidelijkheid en zegt dat hij de zaken niet grondig wil onderzoeken. Ondertussen beschuldigt hij hen die hij had moeten verontschuldigen en bestrijdt hem niet, die hij gezegd had te zullen bestrijden.²⁸³ Het brengt Koelman tot de uitroep: ‘*O imbellem & effeminatum! siccine veritatem, sub cultro relinquis?*’ (‘O hulpeloze en verwijfde! Laat je zo de waarheid onder het mes?’). Hij noemt hem een lafaard, die zich overgeeft aan het schandelijkste bij een belangrijke zaak. Hij is een verrader in plaats van een verdediger.²⁸⁴

Tot slot geeft Koelman nog een rij citaten uit Velthuysens *Dissertatio de Usu Rationis in Theologia* (1668), en dan met name uit zijn voorwoord²⁸⁵

278. *Ibid.*, 213.

279. *Ibid.*, 214, 215.

280. *Ibid.*, 215, 216.

281. *Ibid.*, 216. ‘(...) eos transire in castra veterum Enthusiastarum aut fanaticorum ac male-feriatorum quorundam recens exortorum, quos Quakeros appellant.’

282. *Ibid.*, 218, 219.

283. *Ibid.*, 220-222.

284. *Ibid.*, 225.

285. *Dissertatio de Usu Rationis in Theologia, in praefat.*

om aan te tonen dat deze met de Paradox overeenstemt in de gedachte dat de wijsbegeerte de uitlegger is van de Schrift. Hij zegt dan dat we vóór het onderzoek van de zin van de Schrift moeten weten wat wordt aangeduid door de woorden van de Schrift, en geen vooroordelen hebben bij het verklaren. De gedachte waarheid is de ware betekenis van de Schrift, omdat elke ware betekenis, die authentiek wordt ontleend aan de woorden van de Schrift, de ware mening is van de auteur, aldus beide cartesianen.²⁸⁶ Velthuysen is soms, aldus Koelman, wel wat milder dan Meyer en verzwakt diens argumenten, maar in wezen heeft hij dezelfde opvattingen. Ook hij rekent de orthodoxe theologen onder de geestdrijvers en ziet hun theologische kennis als vooroordelen, omdat ze verkeerde methodes om te studeren voorstaan.²⁸⁷

4.4.4.15 Onvoltooide bestrijding van het cartesianisme

Koelman besluit zijn verhandeling met de mededeling dat hij nog een elfde hoofdstuk aan het schrijven was over het cartesianisme, waarin hij Descartes en daarbij zowel een aantal cartesiaanse filosofen als theologen wilde bespreken. Omdat de drukpersen wachten en zijn studie al zo gegroeid is, heeft hij dit om verschillende redenen uitgesteld om het ‘te reserveren voor een andere gelegenheid’. Hij geeft tot afsluiting een uitvoerige brief van zijn vriend Nicolaus Barentzonius,²⁸⁸ predikant in Goes, waarin deze zijn oordeel geeft over het boek van Wolzogen.²⁸⁹

4.5 Samenvatting en conclusies

4.5.1 Koelmans visie op Wolzogens cartesianisme

Ten aanzien van de tien hiervoor²⁹⁰ genoemde punten van kritiek op het cartesianisme komt bij Koelmans bestrijding van Wolzogen het volgende aan de orde:

286. *Ibid.*, 227. ‘(...) *omnem veritatem esse verum Scripturae sensum, quia inquit, omnis & quilibet sensus verus, qui ex verbis Scripturae legitime elicitor, est verus sensus auctoris...*’

287. *Ibid.* 228.

288. Zie over hem Van der Aa, *Biographisch woordenboek der Nederlanden*, Deel 2, Eerste en tweede stuk, (1854), 129.

289. *Ibid.*, 228, 229. Barentzonius haalt verschillende van de benoemde kritiekpunten nog eens voor het voetlicht. Hij benadrukt met name de plaats van de rede en de beschuldiging van geestdrijverij, om af te sluiten met de opmerking dat Wolzogen de argumenten van de gereformeerden voor het noodzakelijk werk van de Heilige Geest niet heeft kunnen breken.

290. Zie 3.2.2.

1. *Een bedreiging van de wetenschap.* Wolzogen vond dat de cartesiaanse filosofie een beter fundament was voor de wetenschap, ook voor de theologische, dan autoriteiten uit het verleden. Hij wilde de cartesiaanse beginselen ook in de theologie gebruiken.²⁹¹
2. *Dualisme.* Dit kwam niet nadrukkelijk aan de orde in Koelmans bestrijding van Wolzogen.
3. *Scheiding tussen filosofie en theologie.* De scheiding die Descartes wilde tussen filosofie en theologie dreigde bij Wolzogen een heersen van de filosofie over de theologie te worden.²⁹²
4. *De plaats van de rede in geloofszaken.* Toen Koelman Wolzogens boek tegen Meyer bekritiseerde, stond hij in de lijn van de kritiek die de Nadere Reformatie had op het cartesianisme. Hij wilde een dienende plaats van de rede en de filosofie bij de uitlegging van de Heilige Schrift en benadrukte de verwantschap tussen de opvatting van Wolzogen, Meyer en de socinianen ten aanzien van het laten heersen van de rede. Wolzogen achtte de rede als ze gezuiverd is, onfeilbaar en hij zag dit als maatstaf voor Schriftverklaring, waarbij de taalwetenschap mocht dienen. Het *clare-et-distincte*-beginsel was voor hem leidend, wat naar Koelmans mening de grondwaling van het cartesianisme was.²⁹³
5. *De methodische twijfel.* Koelman sprak wel over ‘twijfelzaken’ bij Wolzogen, maar dit was meer om zijn onduidelijkheden tegen het licht te houden dan de methodische twijfel aan de orde te stellen. Wel rekende hij Wolzogen onder de sceptici, ‘die door hun twijfel alle dingen uit hun geest vernietigden’.²⁹⁴
6. *Godsbewijzen.* Bij de bestrijding van Wolzogen kwamen de Godsbewijzen niet aan de orde. Wel vond Koelman dat Wolzogens slappe houding bij zijn bestrijding van Lodewijk Meyer – zoals diens gedachte dat niets uit niets voort kan komen – het atheïsme bevorderde.²⁹⁵
7. *Een mechanisch wereldbeeld.* Hierover werd door Koelman niet gehandeld in zijn bestrijding van Wolzogen.
8. *De plaats van de wil.* Koelman gaf bij zijn bestrijding van Wolzogen aandacht aan de relatie tussen verstand en wil, omdat Wolzogen de wil gevaarlijk achtte voor het verstand en van mening was dat het verstand

291. Zie 4.4.4.11.

292. Zie 4.2, 4.3 en 4.4.4.6.

293. Zie 4.2, 4.3, 4.3.3, 4.4.4.2 punt 1, 9, 10 en 11, 4.4.4.6, 4.4.4.7, 4.4.4.11, 4.4.4.12 en 4.4.4.14.

294. Zie 4.4.4.11.

295. Zie 4.4.4.6.

het beter zonder de wil kon stellen, terwijl Koelman van mening was dat het verstand de vernieuwde wil moest volgen.²⁹⁶

9. *God zou kunnen bedriegen*. Wolzogens opvatting dat God kon bedriegen als Hij dat wilde (hoewel hij zegt dat Hij dat niet wilde), werd ook door Koelman bestreden.²⁹⁷
10. *Neiging tot geestdrijverij*. Wolzogen vond hen die de verlichting door de Heilige Geest bij de Schriftverklaring nodig achtten, ‘enthousiasten’ en ‘geestdrijvers’. Voor hem was het genoeg als de Heilige Geest het verstand van vooroordelen ontdeed. Ook het geloof achtte Wolzogen niet nodig als een bijzondere gave voor Schriftuitleg; hij was van mening dat er geen onwankelbaar geloof was.²⁹⁸

4.5.2 Enkele conclusies

Behalve de hierboven gegeven samenvatting van Wolzogens cartesianisme zijn de volgende punten ook karakteristiek voor Koelmans bestrijding van diens publicatie:

1. Het verwaarlozen van de noodzaak van de verlichting door de Heilige Geest bij de Schriftverklaring zag Koelman als een gevolg van de cartesiaanse waardering voor de rede en een opstap naar het atheïsme. Meer dan bij eerdere bestrijders van het cartesianisme kreeg dit bij Koelman de volle aandacht. Ook hield Koelman vast aan het beginsel van ‘Schrift met Schrift verklaren’, waar Wolzogen als rationalist geen ruimte voor liet.²⁹⁹
2. Wolzogen benadrukte dat God menselijke taal gebruikte en omstandigheden tekende naar de beleving van mensen (*accommodatio*). Dit zag hij als regel en maatstaf bij de verklaring van de Heilige Schrift. Men kon de Bijbel verklaren, zoals gewone menselijke boeken verklaard werden, ja, de duivel kon de Schrift net zo goed verklaren als God. Wolzogen zei dat Gods secretarissen, de Bijbelschrijvers, hun eigen werk soms niet begrepen en in hun verklaringen niet onfeilbaar waren.³⁰⁰ Ook hier stelde Koelman zijn vertrouwen in het werk van de Heilige Geest tegenover.

296. Zie 4.4.4.5.

297. Zie 4.2, 4.3, 4.4.2 punt 2, 4.4.3 punt 1, 4.4.4.6, 4.4.4.11 en 4.4.4.13.

298. Zie 4.3, 4.3.2 en 4.4.4.8.

299. Zie 4.4.4.7 en 4.4.4.8.

300. Zie 4.3, 4.4.2 punt 7 en 4.4.4.13.

3. Het archimedische punt voor waarheidsvinding lag voor Wolzogen, zoals bij het cartesianisme, in de mens, terwijl Koelman vasthield aan de opvatting dat dit buiten de mens in Gods Woord en het werk van de Heilige Geest lag.³⁰¹
4. Koelman nam in zijn weerleggingen zijn toevlucht niet tot scholastieke redenering, maar vestigde voortdurend de aandacht op Bijbelse getuigenissen en de geschriften van de gereformeerde theologie. Hij meende dat voor de Schriftverklaring naast de verlichting door de Heilige Geest ook onderzoek nodig was; daarvoor was kennis van de taal en gebruik van de rede ongenoegzaam. God kon ons licht onthouden en ons paste ootmoed, die afwezig was bij de zelfgenoegzaamheid van het rationalisme, aldus Koelman.³⁰²

301. Zie 4.4.4.13.

302. Zie 4.4.4.11.

5 Koelman contra Balthasar Bekker

5.1 Inleiding

Na 23 jaar zijn pen voornamelijk voor andere onderwerpen te hebben gebruikt, nam Koelman deze in 1692 weer ter hand om het cartesianisme te bestrijden. In de tussentijd was hij ook wel apologetisch bezig geweest; hij had onder andere de opvattingen van de coccejanen beschreven en bestreden.¹ Maar pas toen Balthasar Bekker (1634-1698) zijn boeken over *De Betoverde Weereld* publiceerde, was dat voor hem de aanleiding zijn oude voornemen² het cartesianisme breder aan de orde te stellen, uit te voeren. Bekker richtte zich in deze boeken tegen allerlei bijgeloof in heksen,³ spoken, toverij, wichelarij, geestverschijningen, enzovoort. Maar op grond van zijn cartesiaanse overtuiging bestreed hij ook verschijningen van de duivel of van engelen; zo kwam hij op gespannen voet met het belijden van de kerk.

Om Koelmans bestrijding van de geschriften van Balthasar Bekker ordelijk weer te geven volgt eerst een kort overzicht van Bekkers leven en van zijn verschillende publicaties, waarbij bijzondere aandacht wordt gegeven aan het door Koelman bestreden geschrift *De Betoverde Weereld* (1691-1693) en de receptie ervan. Vervolgens worden de drie publicaties van Koelman tegen Bekker behandeld. De eerste, *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt* (1692), behelst zijn gerijpte opstelling tegenover het cartesianisme, dat hierin wordt behandeld en bestreden. Daarna wordt het kernboek *Wederlegging van B. Bekkers Betoverde Wereldt* (1692) samengevat. De derde publicatie, *De Schriftmatige Leere der Geesten* (1695), waarin Koelman zijn opstelling tegenover Bekker zoekt te onderbouwen, geeft behalve Bijbelse bewijzen ook verhalen over toverij en duivelskunsten uit het volksgeloof van die dagen. Bij alle drie de werken gaat het vooral om de door Koelman gebruikte argumentatie tegen het cartesianisme en zal de vraag gesteld kunnen worden welke argumenten hij te berde brengt. Aan zijn bestrijding van coccejaanse opvattingen, die hiermee vaak in zijn werk verweven is, wordt minder aandacht gegeven.

1. Bijvoorbeeld in de door hem vertaalde uitgave van Durham over het *Hooglied* alsook in zijn driedelige werk over *De Sabbat*.

2. Geuit in het laatste hoofdstuk van zijn *Examen* uit het jaar 1669, 229.

3. In de Nederlanden is in 1608 de laatste vermeende heks verbrand.

5.2. Bekkers leven en publicaties

5.2.1 Bekkers leven

Balthasar Bekker werd geboren op 20 maart 1634 in Metslawier in Friesland.⁴ Zijn vader, afkomstig uit Bielefeld, was daar toen predikant. Het gezin verhuisde in 1646 naar Warfhuizen in Groningen. Balthasar studeerde aanvankelijk onder leiding van zijn vader, die hem bij alles wilde leren 'slechts uit eigen oogen te zien' en dus onafhankelijk te oordelen.⁵

In 1650 ging hij naar de Groningse universiteit om filosofie te studeren als voorbereiding op zijn theologische studie. Hij schreef later veel verschuldigd te zijn aan de professoren Tobias Andreae (1604-1676) en Jacob Alting (1618-1679), de eerste hoogleraar Grieks en geschiedenis en de tweede docent oosterse talen, beiden overtuigd cartesiaan. Theologie gaf toen professor Maresius, opvolger van Gomarus. Aanvankelijk accepteerde de jonge student alles wat deze leermeester hem voorhield, maar later werd zijn leraar voor hem een geducht opponent.

Na drie jaar ging Bekker naar de Academie van Franeker. Hij voelde zich aangetrokken tot de man die zijn schoonvader zou worden, professor Bernardus Fullenius (1602-1657), van wie hij onderwijs in de mathematica kreeg. Ook deze was overtuigd cartesiaan. Later droeg hij aan diens beide zonen, dus aan zijn zwagers, zijn boek *De Betoverde Weereld* op. In 1655 werd Bekker rector van de Latijnse school in Franeker. In 1657 werd hij predikant in Oosterlittens, waar zijn vrouw overleed. In 1665 promoveerde hij tot doctor in de theologie. Uit zijn stellingen bleek dat hij kerkelijke besluiten van weinig waarde achtte. Zo verdedigde hij het houden van lijkpredikaties, wat zijn collega's 'als majesteitsschennis van het kerkelijk gezag' ervoeren, aldus zijn biograaf, Knuttel.⁶ Kort daarna, in 1666, werd hij predikant te Franeker; hij trouwde toen met Froukje Fullenius. Hij schreef diverse boekjes voor weeskinderen en catechisanten.⁷ Ook gaf hij aan huis

4. Zie over hem Knuttel, *Balthasar Bekker*, 389-412; Diest Lorgion heeft in de drie delen die hij over Bekker schreef (*Balthasar Bekker in Franeker*, Groningen, 1848, en twee delen over *Balthasar Bekker in Amsterdam*, Groningen, H.R. Roelfsema, 1851), verschillende malen ook over Koelman gesproken. In zijn geromantiseerde beschrijving van het leven van Bekker komt hij al snel bij Koelman terecht als hij de verschijning van een komeet beschrijft die in het jaar 1682 plaatsvond. Wiep van Bunes, 'Einleitung', in: *Balthasar Bekker, Die bezauberte Welt (1693)*, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1997, 7-61; J. van Sluis, *Bekkeriana*, Leeuwarden, Fryske Akademy, 1994; J. van Sluis, 'Bekker, Balthasar (1634-1698)', in: *ENR*, deel 1, 2015, 83-86; Andrew Fix, 'Bekker, Balthasar (1634-98)', in: *DSEDP*, Bristol, Thoemmes, 2003, 74-77.

5. Knuttel, *ibid.*, 11-25.

6. Knuttel, *ibid.*, 22-24.

7. Knuttel, *ibid.*, 40-42.

les aan theologische studenten, maar dat werd hem later verboden.⁸ In die tijd schreef hij zijn werkje over de filosofie van Descartes.⁹

In Friesland kon Bekker op weinig steun rekenen. Zijn publicaties maakten hem verdacht als nieuwlichter. Door de doctorsgraad die hij in de theologie had behaald, hoefde hij echter geen goedkeuring te vragen om een werk te publiceren. Dit was voor Bekker een belangrijke aansporing geweest voor het behalen van zijn titel. ‘De vryheid die ik socht om door ’t verkregen recht van Leeraar sonder hinder (so ik meinde) misverstand en misbruik uit de Kerk te weeren.’¹⁰ Deze vrijheid van publicatie werd in Friesland echter in 1671 opgeheven door dezelfde synode van Bolsward die de publicatie van Bekkers catechismus *De Vaste Spyse* (1670) tegenhield. Uiteindelijk zou Bekker vijf jaar strijd voeren met de Friese kerk om dit werk uit te geven. Die toestemming kreeg hij pas in 1674.¹¹ Het lag in zijn aard er alles aan te doen om zijn gelijk te krijgen. Hij stelde zich in die tijd zo rechtlijnig op tegen zijn ambtsgenoten en de overheid, dat de Gedeputeerde Staten van Friesland verboden hem ooit nog voor een positie aan de Franeker universiteit te nomineren. Hij mocht geen les meer geven en niet meer vrij publiceren en daarom besloot hij naar Holland te vertrekken.¹² Bekker werd in 1674 in Loenen aan de Vecht predikant; in 1676 werd hij bevestigd in Weesp. Na enige perikelen met Laurentius Homma (1626-1681),¹³ werd hij in 1680 in Amsterdam in een coccejaanse vacature bevestigd.¹⁴ In Holland kon Bekker voorlopig zijn streven om het christelijke geloof te zuiveren wél onverhinderd doorzetten. Tussen 1680 en 1692 werkte hij er ongestoord.¹⁵ Hij ergerde zich ondertussen aan het bijgeloof¹⁶ van veel van zijn kerkgangers. Hij deed verschillende ervaringen op die hem in het schrijven van zijn *Betoverde Weereld* te pas zouden komen,

8. Knuttel, *ibid.*, 82.

9. *Berigt over de filosofie van DesCartes*, hieronder beschreven.

10. Balthasar Bekker, *Nodige Bedenkingen op de nieuwe bewegingen, onlangs verwekt door den Circulairen brief en andere middelen, tegen den auteur van 't boek de Betoverde Weereld*, Amsterdam, 1692, 3.

11. Van Sluis, *Bekkeriana*, 19-22.

12. Uitvoerig worden deze omstandigheden door Knuttel weergegeven; *ibid.*, 53, 104, 105 en 61-119.

13. Knuttel, *ibid.*, 143-148.

14. Evenhuis, *ibid.*, 133. Hij wilde evenwel geen coccejaan heten, Knuttel, *ibid.*, 173, 179.

15. Van Sluis, *ibid.*, 24-25.

16. Bekker heeft heel zijn leven strijd gevoerd tegen het bijgeloof. Knuttel noemde daarom zijn biografie *Balthasar Bekker: De bestrijder van het bijgeloof*. Zijn definitie van bijgeloof was nogal ruim. Elk geloof in de invloed van bovennatuurlijke krachten, met uitzondering van die van God, bracht hij onder die noemer. Een deel daarvan had een basis in gebeurtenissen in de Bijbel beschreven. Een ander deel leefde in het volksgeloof zoals het geloof in kabouters, heksen, weerwolven, etc. Marijn van Oorsouw, *De Gebonden Duivel. De receptie van De Betoverde Weereld in de Nederlandse Republiek*, Bachelorscriptie, o.l.v. Leen Spruit, 219, 6.

zoals het optreden van Antoinette de Bourignon (1616-1680), die hem met haar verhalen over de macht van de duivel vrolijk maakte.¹⁷ Er volgden verschillende contacten tussen de kerkenraad en Bekker, waarover hieronder meer. Het eindigde op 7 augustus 1692 toen Bekker uit zijn ambt werd ontzet.¹⁸ Daarover schreef hij zijn *Kort en waarachtig verhaal* (1692). De Amsterdamse overheid liet hem tot zijn dood in 1698 zijn jaarwedde en gaf de kerkenraad geen ruimte om in zijn plaats een andere predikant te beroepen.¹⁹

Na zijn afzetting als predikant trok Bekker zich terug in Friesland op een landgoed te Jelsum. Ook daar wachtten hem nog teleurstellingen. Hij werd geweerd van het Heilig Avondmaal; en toen hij stervende was, werd zijn verzoek om voorbede bij de plaatselijke gemeente afgewezen. Men besloot slechts voor zijn bekering te bidden. Hij stierf op 11 juni 1698.

5.2.2 Bekkers belangrijkste geschriften²⁰

5.2.2.1 Berigt over de filosofie van DesCartes

Bekkers keuze voor het cartesianisme²¹ werd duidelijk toen in 1668 in Friesland geprobeerd werd op de synode een gravamen in te dienen tegen deze nieuwe filosofie. Hij schreef voor de synode een uiteenzetting over de methode van deze filosofie, *De philosophia cartesiana admonitio candida et sincera*, waarin hij ervoor pleitte dat ze niet als een ongeoorloofde nieuwigheid verworpen zou worden. Het gravamen werd daarop afgewezen.²²

17. Evenhuis, *ibid.*, 243, 246.

18. Lindeboom vraagt zich af of het de cartesiaanse overtuiging van Bekker was die een rol speelde bij zijn afzetting, Lindeboom, *ibid.*, 51.

19. Men zie voor dit proces Evenhuis, *ibid.*, 297-302.

20. De oudste van Bekkers publicaties zijn uitgegeven in zijn *Friesche Godgeleerdheid*. Al de werken die hij in Friesland uitgegeven heeft, zijn daarin opgenomen, met wat naar aanleiding van het verschijnen ervan voorgevallen is. Een 'register' van zijn boeken staat voor in de uitgave van zijn *Uitlegginge van den propheet Daniël*, in de 2^e druk, Amsterdam 1698, alsook achter in de uitgave van het vierde boek van *De Betoverde Wereld*, Amsterdam, Daniël van Dalen, 1693.

21. Verbeek ziet Bekker niet als echte cartesiaan, maar als iemand die alles gebruikte wat maar in zijn kraam te pas kwam, 'Jakobus Koelman en de filosofie zijner dagen', 66, 67. Bekker zelf zegt evenwel nadrukkelijk in zijn *Betoverde Weereld* voor de methode van Descartes gekozen te hebben. Veel cartesianen zeggen het niet met Bekker eens te zijn. Maar als ze zeggen hem te weerleggen, 'ondersteunen ze hem met hun gronden' en het cartesianisme is de baarmoeder van Bekkers papieren kind, aldus Koelman, *Het Vergift*, 12, 13. Israel ziet Bekker als degene die definities heeft gegeven en de discussie in een breder filosofisch verband heeft gesteld, waarin hij geen ruimte liet voor het geloof in engelen of duivelen, maar zich baseerde op beginselen van het cartesianisme, aldus Israel in Van Bunge, *Early Enlightenment*, 225-227.

22. Vertaald door zijn zoon was de titel: *Berigt over de filosofie van DesCartes*. Knuttel, *ibid.*, 44-50; Thijssen-Schoute, *ibid.*, 506, 510, 513; Evenhuis, *ibid.*, 292, 294.

Bekker betoogde in dit *Berigt* dat theologie en filosofie hun eigen terrein hebben; theologie en natuurwetenschap moesten gescheiden worden; de natuur kan niet verklaard worden door de Bijbel en de theologie niet door de natuur, aldus Bekker.²³ Niet de theologie, maar de wiskunde was de koningin der wetenschappen. Hij zag Descartes' filosofie niet als onfeilbaar, maar achtte ze ook niet in strijd met het christelijk geloof. Geringschatting van de kennis van het verleden en een ratio die over de openbaring heerst, zijn verder zaken die we bij Bekker terugvinden en die verband houden met Descartes' strategie om de wijsbegeerte en de theologie onafhankelijk naast elkaar te laten staan.²⁴ Ook hij zag de rede als betrouwbaar; zo heeft God ze gegeven en Hij bedriegt niet. God was voor hem de auteur van zowel de rede als de openbaring. Het accommoderen van de theologie aan de filosofie was zowel bij Descartes als bij Bekker aanwezig.

Bekker was volgens zijn biograaf Knuttel geen rationalist,²⁵ maar hij stelde zich wel achter Wolzogen als het ging over de plaats van de rede bij de verklaring van de Schrift.²⁶ Men wordt van de waarheid overtuigd door de evidentie van iets en zekerheid verkrijgt men volgens hem langs intuïtieve weg.²⁷ Hij accepteerde de twijfel als middel om tot waarheid te komen en verdedigde verder verschillende opvattingen van Descartes.²⁸ Hoewel hij in zijn proefschrift nog pleitte voor geocentrisme op basis van de Bijbel, verdedigde hij in zijn boek over Descartes het heliocentrisme op basis van argumenten van de nieuwe filosofie. Ook pleitte hij voor een niet letterlijke Bijbelinterpretatie. Bekkers kritische Bijbelinterpretatie had alles te maken met het feit dat hij de rede voor en daarmee in wezen ook boven het geloof stelde;²⁹ voor hem was de wisseling van het primaat van de theologie naar de filosofie van wezenlijk belang.

23. Knuttel, *ibid.*, 44, 45; Thijssen-Schoute, *ibid.*, 510-513. Hoe Koelman Bekker beoordeelde staat bijzonder in zijn *Schriftmatige Leere*, 37.

24. Israel is van mening dat Bekker de suprematie van de filosofie over de theologie afwijst, Israel, *ibid.*, 384. Maar Bekker stelt de rede zeker boven de Schrift als het erom gaat dat de rede ons overtuigt van de waarheid van de Heilige Schrift, Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, 510, 511. Bekker schrijft: 'Maar de waarheid is, dat de Reden is voor de Schrift; omdat de Schrift de Reden vooruit stelt: ik zegge de gezonde Reden; aan welke sich de Schrift moet openbaren', Bekker, *De Betoverde Weereld I*, 'Naakte Uitbeeldinge' (8).

25. Knuttel, *ibid.*, 362.

26. Zie over de relatie van Bekker tot Wolzogen: Israel, *ibid.*, 207.

27. Bekker formuleert het als volgt: 'En de Reden, niet zo als die eerst aangekomen en met vooroordeelen en hertstoghten belemmerd is; maar daar af gesuiverd is door den selfden Geest Die de Schrift heeft ingegeven.' Bekker, *ibid.*, (9).

28. Ypeij en Dermout, *ibid.*, II, 487. Zie hierover verder Knuttel, *ibid.*, 42-50, 95-119.

29. Hij acht de rede, aldus Evenhuis, 'anterieur, maar niet superieur', Evenhuis, *ibid.*, 294.

5.2.2.2 Vaste Spyze der Volmaakten

In 1668 werkte Bekker aan zijn commentaar op de Heidelbergse Catechismus, *De Vaste Spyze der Volmaakten*.³⁰ De theologische faculteit van Franeker beoordeelde dit commentaar vanuit wat hij geschreven had over de filosofie van Descartes en vond er sociniaanse en andere 'nieuwigheden' in. De Synode van Bolsward veroordeelde het in 1671. Verdere verbreiding ervan werd door de Gedeputeerde Staten verboden.³¹ Over de perikelen die rond zijn cartesische opvattingen opkwamen, schreef hij onder meer in 1688 in zijn 'Opdragt' aan de burgemeesters en raden van Amsterdam, waarin hij opmerkte dat het hem niet zwaar viel bekend te staan onder de naam van 'groten voorstander der schadelijke Nieuwigheden'.³²

5.2.2.3 Onderzoek van de Betekeninge der Kometen

Tussen 1680 en 1683 werden in Europa verschillende kometen gezien³³ die bij veel mensen angst aanwakkerden voor de eindtijd.³⁴ Evenhuis somt een breed getal van geleerden uit de zeventiende eeuw op, die allen overtuigd waren van de bijzondere betekenis van dit verschijnsel.³⁵ In 1683 schreef Bekker hierover zijn *Onderzoek van de Betekeninge der Kometen*.³⁶ Hij stelde dat kometen geen bovennatuurlijke krachten hadden. In 1665 had Wolzogen de bovennatuurlijke betekenis van de kometen al geloofend.³⁷ Hij was toen voorzitter van het cartesische 'college van scavanten',³⁸ waar ook Bekker connecties mee had. Bekker schreef in zijn

30. Knuttel, *ibid.*, 52 etc.

31. Voor de geschiedenis van deze publicatie zie Knuttel, *ibid.*, 52-60; Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, 506, 507; Evenhuis, *ibid.*, 292, 293. Voetius en Essenius veroordeelden de nieuwe opvattingen; Koelman somt in zijn *Vergift* de onorthodoxe stellingen eruit op, *Het Vergift*, 5, 6.

32. Bekker, *Daniël*, 'Opdragt', *3.

33. Onder andere de komeet Haley van 1680 tot 1682.

34. Andrew Fix noemt Koelman onder de bestrijders van de nieuwe opvattingen van kometen. Hierna wordt Balthasar Bekker door hem uitvoerig besproken, Andrew Fix, 'Comets in the Early Dutch Enlightenment', in: Wiep van Bunge (ed.), *The early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750*, Brill, 2003, 163.

35. Evenhuis, *ibid.*, 260, 261.

36. Balthasar Bekker, *Onderzoek van de Betekeninge der Kometen, By Gelegendheid van de gene die in de Jaaren 1680, 1681 en 1682 Geschenen hebben*, Leeuwarden, 1683. Zie hierover Koelman, *Wederlegging*, 399-406. Knuttel, *ibid.*, 149-156, Evenhuis, *ibid.*, 262-265. Zie verder over de visie op kometen in (de traditie en) de zeventiende eeuw: Eric Jorink, *Het Boeck der Natuerre Nederlandse geleerden en de wonderen van Gods schepping 1575-1715*, Leiden, Primavera, 2006; ook in een Engelse uitgave verschenen als *Reading the Book of Nature in the Dutch Golden Age, 1575-1715*, Leiden, Brill's Studies in Intellectual History, 2010, hoofdstuk 3.

37. Wolzogen ondersteunde Johann Georg Graevius (1632-1703) die het bijgeloof in kometen aanviel, Israel, *ibid.*, 32, 33.

38. Zie over het 'college van scavanten' hoofdstuk 4, noot 25. Bekker heet binnen dit 'college' een 'Friesch correspondent'. Knuttel schrijft over zijn lidmaatschap met verwijzing naar Pamflet 11240, Knuttel, *ibid.*, 135 en 99.

boek over de onkunde aangaande hemellichamen en koos in zijn opvatting over hun ontstaan voor de theorie van Descartes, die sprak over draaiingen. Hij meende dat het fantasieën waren als men betekenis hechtte aan de lengte, de richting van de staart, de kleur, of wat dan ook van de kometen. Er was zoveel onderscheid tussen verklaringen, die ook altijd naderhand gegeven werden, dat er geen waarde aan gehecht kon worden. Er waren veel kometen verschenen zonder dat er onheil op volgde en er was veel onheil geweest waarbij geen komeet de boodschapper ervan was. Hij wees erop dat in de Bijbel nooit over kometen werd gesproken en bestreed alle astrologie.

Het bijgeloof dat Bekker ten aanzien van de kometen bespeurde, zag hij veel breder en het was voor hem een opstap naar een algemenere strijd tegen bijgeloof ten aanzien van heksen, boze geesten en spoken.³⁹ De grens van wat bijgeloof of Bijbels geloof is, schoof daarbij voor hem wel steeds verder op, zodat hij uiteindelijk niet meer geloofde dat duivelen of engelen enige werkzaamheid onder de mensen konden verrichten.

Koelman behandelde in zijn gezelschappen⁴⁰ een boek van professor Johannes Schulerus (1619-1674)⁴¹ over deze materie, *Tractaat of Philosophische Ondersoeckinge van de kometen*.⁴² Hij verweet Bekker dat hij zelfs aan de avondmaalstafel over de kometen sprak, en schreef: 'Maar als hij 't Avondmaal uitdeelde (ziet de profaanheid ook daar most dat Cartesiaansch gevoelen aan des Heeren Tafel geuittet worden) zeide hij: men roept van tekenen, en men wil een komeet tot een teken stellen, etc. Ziet hier een recht teken.'⁴³ Bekker verhaalde dat verschillende personen tegen zijn boekje over de kometen wilden schrijven. Slechts twee hadden het gedaan: Koelman en Brinck.⁴⁴ Bekker schreef: 'd'eerste in het goede en quaade, de laatste niet dan ten quaade door veelerhande schriften bekend.' Hen-

39. Evenhuis, *ibid.*, 265.

40. Zie over de gezelschappen C.J. Meeuse, 'Gezelschap', in: *ENR III*, 524-529; en C.J. Meeuse, *Jacobus Koelman*, De Groot Goudriaan, 2008, 113-121.

41. Zie over Schulerus: Eric Jorink, *Het Boeck der Natuere Nederlandse geleerden en de wonderen van Gods schepping 1575-1715*, Leiden, Primavera, 2006; ook in een Engelse uitgave verschenen als *Reading the Book of Nature in the Dutch Golden Age, 1575-1715*, Leiden, Brill's Studies in Intellectual History, 2010.

42. Evenhuis. *ibid.*, 261.

43. *Het Vergift*, 9, 392; hij heeft ook elders verwezen naar Bekkers publicatie, namelijk in zijn pamflet over de *Vruchteloose Biddagen*. Hij zegt dat de Heere 'ons door groote Teekenen in de Hemel boven heeft gedreyght en gewaerschouwt' en voegt eraan toe dat 'sommigen Leeraers daer mede gespot hebben' doelend op het geschrift van Bekker, Jacobus Chliarander (pseud. voor Koelman), *De Vruchteloose Bid-dagen van Nederlandt*, Amsterdam, 1682. Zie ook Knuttel, *ibid.*, 155, 156.

44. Koelman, *Wederlegging*, 404. Bekker schrijft het in zijn voorbericht van de uitgave van zijn *Onderzoek van de betekeninge der kometen*, 1692; Knuttel, *ibid.*, 151; Knuttel, Pamfletten, no. 11830.

ricus Brinck was overigens een oudleerling van Bekker uit Franeker.⁴⁵ In zijn tweede druk van dit werk over de kometen schreef Bekker bitter over Koelmans opstelling; hij typeerde hem in die tijd vanaf de kansel als een tweedrachtzaaier en ketter.⁴⁶

Koelman heeft zijn opvatting over dit geschrift van Bekker uitvoerig weergegeven in zijn *Wederlegging van Bekkers Betoverde Weereld*.⁴⁷ Hij betoogt daarin hoe Bekker tegen de heersende meningen ingaat en niet meer doet dan in de lucht slaan. Koelmans leermeesters, Voetius en ook Berckringer, schreven over kometen,⁴⁸ maar Bekker bestreed hen niet. Koelman achtte zich daarom niet geroepen tegen Bekkers boek hierover te schrijven, maar deelde Voetius' mening dat we door de verschijning van kometen worden opgewekt tot vrees Gods en vrees voor Zijn oordelen.

5.2.2.4 Uitlegging van de propheet Daniel

In 1688 publiceerde Bekker zijn *Uitlegging van de propheet Daniel*.⁴⁹ Hij keerde zich daar tegen de coccejaanse wijze van Schriftuitleg, omdat hij vond dat de coccejanen in hun werkwijze te ver afdwaalden van de Bijbeltekst; hij zei zelf bij zijn verklaring geleerd te hebben dat in de profetieën van Daniël de sleutel ligt voor de verklaring van andere profetieën.⁵⁰

In zijn voorrede van *De Betoverde Weereld* verhaalde hij hoe dit commentaar ontstaan is. Daniëls opmerking aan het adres van koning Nebukadnezar heeft hem bijzonder aangesproken: 'Want de zaak die de koning begeert, is te zwaar; en er is niemand anders die dezelve voor den koning te kennen kan geven, dan de goden welker woning bij het vlees niet is.'⁵¹ Op grond van deze tekst wilde hij de mensen gaan voorhouden wat men gewend was de duivel toe te schrijven en wat men daarvan geloven moest.⁵² Opmerke-

45. Knuttel, *ibid.*, 53, 54. Sepp, *ibid.*, II, 283.

46. Koelman, *Wederlegging*, 402; Koelman, *Schriftmatige Leere*, 852, 853.

47. Koelman, *Wederlegging*, 399-406.

48. Voetius in zijn 'Exercitatio de prognosticis Cometarum', in *Disputationes selectae*, deel 5 (Utrecht, 1669), 151-243 (aparte paginering, in *Andrae Libavii ... declamatio de cometa anni 1604*, etc.) en Berckringer in zijn *Dissertatio Historico-Politica de Cometis* (1665), die ook in Koelmans bibliotheek stond; heruitgave: Kessinger Publishing, LLC, 2010). Evenhuis, *ibid.*, 266, 261.

49. Knuttel, *ibid.*, 173-180.

50. Bekker, *Daniel*, 'Opdragt', **. In zijn *De betoverde Weereld* zoekt hij naar een vrijheid voor Schriftuitleg waarin hij volgens Israel de methodiek van Coccejus zelfs uitbuit. Israel, *ibid.*, 380. Over de verhouding van Bekker tot Coccejus is bekend dat de eerstgenoemde zegt dat Coccejus gelijke tred hield met Descartes, maar in ander vaarwater voer; Evenhuis, *ibid.*, 293; Thijssen-Schoute, *ibid.*, 514. Zie over Bekkers opstelling tegenover Coccejus en de coccejanen ook Bart Leeuwenburgh, in: *De Betoverde Wereld van Balthasar Bekker*, Amsterdam, Boom, 2023, 55-59.

51. Dan. 2:11.

52. Bekker, *De Betoverde Weereld*, 'Voorrede', *3.

lijk in Bekkers verklaring van het boek Daniël is ook dat hij, in tegenstelling tot de mening van vooral de coccejanen, van oordeel is dat alle profetiën in dit boek en in de andere Bijbelboeken in vervulling zijn gegaan.⁵³

5.2.2.5 De Betoverde Weereld

In 1691 verscheen Bekkers belangrijkste werk *De Betoverde Weereld*, waarover hieronder meer.⁵⁴

5.2.2.6 Andere geschriften

In 1694 begon Bekker met het publiceren van talrijke preken. Ook verschenen kleine geschriftjes over de kinderdoop. Een compleet overzicht van Bekkers werken staat in het Register, achter in het vierde boek van *De Betoverde Weereld*.⁵⁵

5.3 De Betoverde Weereld

Dit werk verscheen in vier boeken, zo staat op de titelpagina. De eerste twee delen veroorzaakten in 1691 in de kerk een grote opschudding. Het derde en het vierde boek verschenen daardoor pas in 1693. Hoewel Bekker zich in deze boeken richtte tegen allerlei bijgeloof in heksen, spoken, toverrij, wichelarij, geestesverschijningen, enzovoort, vielen daaronder volgens hem ook de verschijningen van de duivel of van engelen; zo kwam hij op gespannen voet met het belijden van de kerk. De grenzen voor wat bijgeloof was, werden daarbij dus niet altijd eender getrokken. Hij had aandacht voor historische, filosofische, theologische en juridische perspectieven van deze onderwerpen. Het werd al snel een van de meest bediscuteerde werken van de vroege Verlichting.⁵⁶ Bekker ontkende het bestaan van geesten niet, maar hij koesterde de opvatting dat hun werkzaamheden op aarde minimaal waren. Hij was van mening dat het in de Bijbel om mensen gaat als over engelen gesproken wordt. Hij leerde – net als Spinoza⁵⁷ – dat Christus en de apostelen zich in hun spreken over engelen en duivelen hebben aangepast aan het geloof van hun tijdgenoten (*accommodatio*).

De eerste druk, met twee boeken, verscheen in 1691, zowel bij Hero Nauta

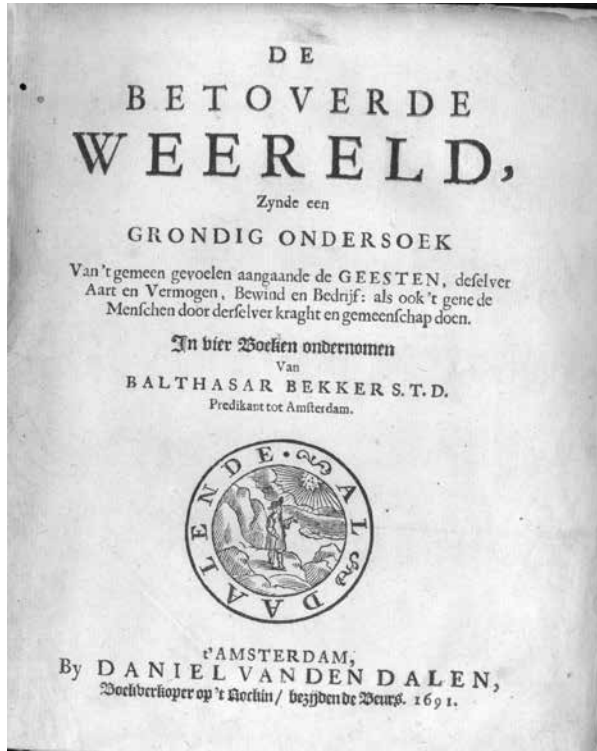
53. Bekker, *Uitlegginge van den Propheet Daniel*, Opdragt, **-**2.

54. Zie over de ontstaansgeschiedenis ook Leeuwenburgh, *ibid.*, 59-62.

55. A. van der Linde, *Balthasar Bekker – Bibliographie*, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage, 1869.

56. Israel, *ibid.*, 378, etc.

57. Spinoza, *Briefwisseling*, brief 52 en 54, 313, 319.



in Franeker als bij Daniel van den Dalen in Amsterdam.⁵⁸ De laatste twee boeken hadden meteen erna moeten verschijnen, maar door het grote tumult na het verschijnen van de eerste twee, werden ze pas in 1693 gepubliceerd. Hij droeg deze uitgave op aan zijn zwagers, professor Bernardus Fullenius en burgemeester Franciscus Fullenius, woonachtig in Franeker en broers van zijn tweede vrouw.

Bekker verhaalt in zijn voorwoord dat hij bij zijn schrijven over de kometen al gedachten kreeg om dit boek te schrijven. Toen hij bij zijn preek over Daniël 2:2 meer over tovenaars moest zeggen en daarna uit Exodus 8:18 preekte, werd hij door de heer Tamminga, een edelman, aangezet om deze preek te laten drukken.⁵⁹ Door zijn verhuizing van Friesland naar Holland zijn alleen de eerste twee delen van *De Betoverde Weereld* door H. Nauta in Leeuwarden uitgegeven. De afstand tot Amsterdam gaf zoveel bezwaar dat

58. Zie hierover Veltkamp, *De menshelijke Reeden onmatiglijk gelaudeert*, 148-159. Zie over de eerste uitgaven ook Leeuwenburgh, *ibid.*, 7-9.

59. Bekker, *De Betoverde Weereld*, 'Voorrede', *3.

Bekker het werk in die stad bij Daniel van Dalen op de pers liet leggen; daar zijn ook het derde en vierde deel verschenen.

Over zijn oogmerk bij het schrijven van deze boeken noteerde hij dat hij zich bij zijn promotie verplicht had de leer van de gereformeerde kerken 'so by monde als met schriften' getrouw voor te staan en te verdedigen.⁶⁰ Hij schreef de tijd van zijn leven die nog over was te willen gebruiken 'tot een neerstig onderzoek van sulke dingen, die al de weereld op het algemeen, gedurig en sterk seggen valschelik gelooft, of verkeerdelijk beleeft, door Gods genade aan te leggen.' Het ging hem niet 'om gunst of voordeel', maar hij wilde de 'Reden of Schriftuur volgen, na dat de saak op Reden of Schriftuur berust'.⁶¹ Hij zei dat nooit eerder iemand zich krachtiger tegen het atheïsme had gekeerd, de goddelijkheid van de Schriftuur had beveiligd, de waarheid van de christelijke godsdienst meer had verzekerd noch de eer van de Allerhoogste meer had voorgestaan, dan hij.⁶² Hij beseftte niet te kunnen voldoen aan hen die de gronden van Descartes verwierpen, maar 'de dulle doling van Spinoza, die God en weereld ondereen vermengt' wilde hij anderzijds krachtig weerspreken. Hij wilde God eren en de duivel uit de wereld bannen en in de hel binden, 'opdat koning Jezus te vrijer heerse'. Hij wilde het vooroordeel van de macht van de duivel wegnemen. Hij vreesde de duivel niet, en wist dat hij daarom voor een atheïst werd gehouden, maar hij wilde slechts duidelijk maken dat men niet in de duivel hoefde te geloven. Wie dat deed was zijns inziens een ditheïst en hij wilde monotheïst zijn.⁶³

Een tweede stuk van zijn voorrede kreeg de titel 'Naakte uitbeelding'. Bekker geeft hierin een uitvoerig overzicht van de inhoud van alle vier de delen van dit werk.⁶⁴ In het eerste deel stelde hij de onzekerheid en ongerijmdheid van heel het probleemgebied, het geloof in duivelen en geesten, aan de kaak. Daartegen verwachtte hij weinig verzet. In het tweede deel schreef hij over de Schriftgegevens met betrekking tot geesten, engelen of duivelen. Hij stelde voorop dat het een valse beschuldiging was dat men hem verweet dat hij de rede tot richtsnoer nam. Hij schreef dat 'de Reden voor

60. *Ibid.*, **2.

61. *Ibid.*, **2 versa.

62. *Ibid.*, **3. Bekker vindt dat hij ten onrechte van atheïsme beschuldigd wordt omdat hij niets gelooft van de macht van de duivel. Hij stelt het geloof in toverij en geloof in de duivel naast elkaar en geeft hierdoor voor sommigen aanleiding tot deze beschuldiging, Bekker, *De Betoverde Weereld*, IV, 269. Goudriaan verwijst hierover naar de bestrijding door Koelman, *CRO*, 46.

63. *Ibid.*, **3 [3].

64. *Ibid.*, I, (1)-(32). IV.

de Schrift moet gaan omdat de Schrift de Reden vooruit stelt'.⁶⁵ De rede mocht naast de Schrift staan in dingen waar de Schrift over zwijgt. Soms mag de Schrift boven de rede staan als het over het heil gaat, maar ze mag geen meesteres zijn; beide hebben een eigen 'huishouding'. De rede is de grondregel voor de kennis van natuurlijke dingen. Gods Woord is de regel voor het geloofsleven. De rede moet ons leren hoe we de Schrift moeten verstaan als ze over natuurlijke zaken spreekt.⁶⁶

5.3.1 Het eerste deel

In vierentwintig hoofdstukken geeft Bekker, na een inleidend hoofdstuk, een beschrijving van het bijgeloof bij Grieken, Romeinen, mohammedanen, roomsen en protestanten. Allen geloven in goede en kwade geesten en men zoekt de vriendschap van de goede en probeert de kwade te bestrijden. Bekker spreekt uitvoerig over de Griekse filosofen en hun leer van goden, demonen en heroën.⁶⁷ Hij gaat over naar het heidendom van zijn tijd en zegt dat andere schrijvers ten onrechte spreken over het aanbidden van de duivel, omdat de heidenen de duivel niet kennen.⁶⁸ Hij gaat vervolgens van Europa naar Azië, Afrika en Amerika. Het is opmerkelijk dat hij het niet goed (dus niet op cartesiaanse wijze) onderscheiden van het lichamelijke en het geestelijke als oorzaak ziet van het geloof in geesten.⁶⁹ Hij gaat van het oude heidendom naar het heidendom in zijn tijd en vervolgens naar het jodendom en de mohammedanen. Hij stelt de islam boven het jodendom.⁷⁰ Van de Joden beschrijft hij uitvoerig de verschillende opvattingen over engelen en duivelen⁷¹ en daarna hun toverpraktijken en bezweringen.⁷² Wichelarij, toverij, spokerij en nog veel meer staan bij Bekker in het verlengde van het geloof in engelen en demonen, maar nageenog alles is bij hem onder de noemer van bijgeloof te brengen. Heidenen en joden hebben hun gevoelens hiervan overgebracht op mohammedanen en christenen.⁷³ De manicheeën hebben daarbij een kwade invloed gehad

65. *Ibid.*, I, (8). Thijssen-Schoute, *ibid.*, 510, 511.

66. *Ibid.*, I, (8, 9).

67. *Ibid.*, 5-12.

68. *Ibid.*, 23.

69. *Ibid.*, 51.

70. *Ibid.*, 55, 70, 71.

71. *Ibid.*, 56-62.

72. *Ibid.*, 63-69.

73. *Ibid.*, 96, 97. Israel geeft het weer als een verwijt van Bekker dat het christendom de heidense gedachten over magie en geesten, die niet met het christendom te maken hebben, niet bestreden heeft, maar dat men veeleer voortborduurde op deze gedachten. Ook de Reformatie faalde hierin, waardoor de superstitie bleef bestaan; Israel, *ibid.*, 379, 380.

op het volksgeloof.⁷⁴ Na uitvoerig de praktijk van de rooms-katholieken beschreven te hebben⁷⁵ en daarna de protestantse opvattingen ertegenover gesteld te hebben, geeft hij de verschillen en overeenkomsten in de opvattingen aan.⁷⁶ Hij besluit met een hoofdstuk waarin hij beschrijft hoe men ertoe komt de duivel zoveel macht toe te schrijven en wijst daarbij op de vooroordelen die men bij de opvoeding en op de scholen krijgt. Men wordt belast met verkeerde en onbeproefde wetenschap en leest zo de Schrift, zonder oprecht naar waarheid te speuren.⁷⁷ Hij neemt zich voor in het tweede deel de Schrift te gaan verklaren alsof niemand ze ooit verklaard heeft.⁷⁸

5.3.2 Het tweede deel

In het tweede deel doet Bekker in tweeëndertig hoofdstukken een onderzoek naar het bestaan van geesten en de macht van de duivel, uit de natuurlijke rede en de Heilige Schriften, zoals hij op de titelpagina stelt. Hij begint met te stellen dat de Schrift niets zegt over het wezen van de geesten. In de eerste zes hoofdstukken geeft hij dan weer wat zijn mening is over geesten.⁷⁹ De scheiding tussen lichaam en geest staat voor hem voorop. Het lichaam ziet hij als een uitgestrekte zelfstandigheid, de geest als een denkende zelfstandigheid. Bekker gebruikt Descartes' onderscheid tussen 'denken' en 'uitgebreidheid' en acht het met deze veronderstelling onmogelijk dat een geest op enige wijze een mens kan kennen of beïnvloeden.⁸⁰ Vervolgens schrijft hij dat met de natuurlijke rede niet is te bewijzen dat er andere geesten behalve onze zielen, zoals engelen, zijn.⁸¹ Hoewel hij op grond van de Schrift hun bestaan niet kan loochenen, is het volgens hem onmogelijk dat een engel of duivel de gedachten van een mens kan kennen. De duivel is, aldus Bekker, Gods gevangene en in de hel opgesloten.⁸² En Gods grootheid wordt omschreven met allerlei aardse woorden, in de taal

74. Bekker, *ibid.*, 97-100.

75. *Ibid.*, 100-117.

76. *Ibid.*, 118-128.

77. *Ibid.*, 129-138 (door een drukfout staat daar 813).

78. *Ibid.*, 137.

79. *Ibid.*, II, 8, etc. Het is opmerkelijk dat Leeuwenburgh in zijn heruitgave van Bekkers boek de theologische opstelling van Bekker voor een groot deel buiten beschouwing heeft gelaten door de eerste drie delen niet weer te geven, maar met name de occulte voorvallen uit het vierde deel weergeeft. Hij geeft in zijn bespreking wel aandacht aan cartesianen, spinozisten en socinianen, maar toont weinig begrip voor de gereformeerden en hun opstelling.

80. *Ibid.*, 7, 36.

81. *Ibid.*, 33, etc.

82. *Ibid.*, 57, 59, 54.

van het volk, maar het spreken over engelen moet niet letterlijk genomen worden. Men moet deze woorden zien als een ‘gezicht’, een ‘verbeelding’ of ‘tekenen’ van ‘de staatsie’ van Gods majesteit.⁸³

Ook verder neemt Bekker de Schrift vaak niet letterlijk.⁸⁴ Hij beschrijft verschillende geschiedenissen uit de Bijbel waar engelen of duivelen genoemd worden. Hij is echter van mening dat het daar over mensen gaat, ook al worden ze anders genoemd.⁸⁵ Veel andere voorbeelden geeft hij, die hij uitlegt als spreekwijzen. In een apart hoofdstuk over de zondeval komt hij tot de conclusie dat dit niet letterlijk opgevat moet worden, omdat volgens hem een geest niet op een lichaam kan inwerken:⁸⁶ ‘te denken dat de duivel waarlijk door de slang gesproken of desulke redenvoering met de Vrouw gehouden heeft, schoon ik ’t eertijds als een ander heb geloofd, so geloof ik ’t nu niet meer.’⁸⁷ Een volgend hoofdstuk gaat over de verzoeking in de woestijn. Deze heeft volgens Bekker slechts in de gedachten van Jezus plaatsgevonden. Verklaarders maken van de duivel een veel te groot Godgeleerde. ‘Was de Aardkloot toen niet rond gelijk hij noch is? Hoe kon hij dan vertonen en dat in eenen ogenblik (gelijk Lukas schrijft) de koninkrijken die aan d’andere zijde van de Aardkloot waren? Of had de Duivel konstglazen, dergelijke nooit vernomen zijn, waarmede hij dat verre af en achter de rugge was, nabij en recht voor ogen brengen konde?’⁸⁸ De Heere Jezus heeft in Zijn spreken zich geschikt naar de taal van het volk.⁸⁹ Bekker verklaart allerlei Bijbelteksten die spreken over het uitwerpen van boze geesten als een spreken over duivelswerk omdat de oorsprong van het kwade hem toegeschreven wordt en later dan ook de gevolgen op zijn naam gezet worden.⁹⁰ Andere geschiedenissen, zoals de volkstelling door David, waarbij hij door de duivel zou zijn aangespoord, de twist van de

83. *Ibid.*, 61-69. Koelman, *Wederlegging*, 60. Israel spreekt over een ‘puur symbolische’ verklaring, Israel, *ibid.*, 380.

84. Bekker was tegen het vergeestelijken, maar t.a.v. optreden van de duivel zocht hij zelf wel steeds iets in de allegorische richting, *ibid.*, 140; Thijssen-Schoute citeert o.a. Busken Huet hierover, *ibid.*, 509. Evenhuis, *ibid.*, 284-297.

85. Bekker, *ibid.*, II, 100; hij bespreekt in een apart hoofdstuk de verschijning van de engelen aan Abraham en Lot voor de verwoesting van Sodom, *ibid.*, II, 85-90.

86. Bekker meende dat alleen God de enige bovennatuurlijke kracht had om een mens te beïnvloeden. Als het in de Bijbel over de duivel ging, dan was dit volgens hem figuurlijk bedoeld. Hij vond de macht van de duivel onredelijk en zelfs godslasterlijk; Knuttel, *Bekker*, 215.

87. *Ibid.*, II, 117-129; Koelman, *ibid.*, 76, 101. Evenhuis spreekt over een ‘vulgaire rationalistische Schriftverklaring’ t.a.v. Genesis 3. De Schrift wordt belachelijk gemaakt. De grote macht die de boze wordt toegeschreven, wordt niet verklaard; Evenhuis, *ibid.*, 291, 292.

88. Bekker, *ibid.*, II, 129-136.

89. *Ibid.*, II, 181-192.

90. *Ibid.*, 192.

duivel met Michaël, de waarzeggende geest bij het meisje in Filippi, de geschiedenis van Job worden door Bekker besproken. Hij spot met uitleggers en vertalers en blijft bij zijn standpunt dat elk Bijbels getuigenis over de duivel slechts een aanpassing aan het volksgeloof is, maar niet op werkelijkheid berust. Het geloof in geestverschijningen en spoken brengt hij onder dezelfde noemer van bijgeloof. De mogelijkheid van verschijningen van engelen wil hij nog erkennen,⁹¹ maar hij houdt, wat mensen voor bijzondere werken van de duivel of van God houden, toch meest voor inbeeldingen. Bekker wil de duivel beroven van het verstand en de macht die men hem toeschrijft; hij meent dat geloof in de macht van de duivel in strijd is met godsvrucht.⁹² Bekker oordeelt dat het algemeen gevoelen omtrent het werk van de duivel de atheïst in de kaart speelt.⁹³

5.3.3 Het derde deel

Pas in de zomermaand van 1693 verscheen het derde deel van *De Betoverde Weereld*, verlaat vanwege de commotie die het verschijnen van de eerste delen verwekt had. Bekker beschrijft dit in zijn voorbericht van het derde deel, 'Aan den bescheiden Leser'.⁹⁴ In dit voorbericht schrijft hij dat men onmogelijk door zogenaamde toverij, waarzeggerij of bezetenheid met hulp van de duivel dingen kan doen die de natuur te boven gaan.⁹⁵ Hij hanteert de rede als norm en deze leert hem dat een boze geest niet op een lichaam in kan werken, zoals wel vaak beweerd wordt.⁹⁶ Hij bespreekt allerlei Schriftplaatsen over toverij, waarzeggerij en duivelskunsten, die handelen over onder anderen de tovenaars in Egypte, Bileam, de Filistijnse priesters en de tovenaars in Endor.⁹⁷ Ook behandelt hij Manasses duivelskunsten,⁹⁸ de tovenaars bij Daniël,⁹⁹ Simon de tovenaars en Elymas, de dienstmaagd in Filippi en de zonen van Sceva. Bekker noemt ze 'een quaad slag van volk', maar geen van allen had volgens hem iets met de duivel van doen.¹⁰⁰ Het gaat bij dit alles, aldus Bekker, om het gevoelen van heidenen en Joden, maar het is geen waarheid.¹⁰¹ Het geloof in de macht van

91. *Ibid.*, 224.

92. *Ibid.*, 228-262.

93. *Ibid.*, 246.

94. *Ibid.*, III, *2 (1-6).

95. Evenhuis, *ibid.*, 271-275.

96. Bekker, *ibid.*, 2, 4.

97. *Ibid.*, 34-43.

98. *Ibid.*, 44, etc.

99. *Ibid.*, III, 45-47.

100. *Ibid.*, 34, 43, 46, 50, 51, 54, 55, 60 en veel volgende plaatsen.

101. *Ibid.*, 58.

de duivel is buiten en tegen de Schrift, zo oordeelt hij ook hier. Ook het bericht over de ster die de wijzen zagen, moet volgens hem geherinterpreteerd worden.¹⁰² Zanchius, Perkins, Voetius en andere theologen dachten volgens hem te groot van de duivel en leerden dat de duivel net zulke wonderen kon doen als God.¹⁰³ Bijzondere aandacht geeft hij aan het feit dat men meende dat mensen soms een verbond met de duivel maakten.¹⁰⁴ Hij gaat verder iedere spreuk in de Bijbel na, die maar iets met het werk van de duivel of toverij te maken kan hebben en ziet deze als symboliek¹⁰⁵ en de door de kerk gegeven verklaringen ervan als afgoderij en bedrog.¹⁰⁶ Vervolgens brengt Bekker ook de belijdenisgeschriften ter sprake.¹⁰⁷ Hij vindt dat de formulieren in alles wat over de duivel handelt, moeten worden verstaan zoals hij ze uitlegt en dan zonder bezwaar kunnen worden ondertekend. Tot slot doet hij nog pogingen om voorspellingen die uitkomen te verklaren.¹⁰⁸ In het laatste hoofdstuk van dit deel stelt hij nogmaals nadrukkelijk dat hij niet de duivel, maar God wil eren.

5.3.4 Het vierde deel

In het vierde boek, dat verscheen in de herfstmaand van 1693, maakt Bekker duidelijk hoe allerlei verhalen over duivels en toverij ontmaskerd zijn. Hij geeft een aantal pastorale ervaringen weer, maar ook verslagen van spookverhalen die elders gepubliceerd zijn, vaak met rechterlijke uitspraken of overheidsverklaringen onderbouwd. Het getuigenis van mensen wordt beproefd en hij ontmaskert allereerst aanwezige vooroordelen, naar het voorbeeld van Descartes.¹⁰⁹ Vervolgens stelt hij opnieuw dat men de krachten van de natuur niet goed kent,¹¹⁰ maar dat er nooit iets gebeurt wat die grenzen overschrijdt. Een beschouwing over Descartes' deeltjestheorie moet verklaringen geven aan voorvallen die niet te begrijpen zijn.¹¹¹ Bekker houdt vast aan het cartesiaanse principe van de scheiding van lichamen

102. *Ibid.*, 120.

103. *Ibid.*, 100-108, 131, 132, 149-155, 165, 166. Hij geeft Voetius' argumenten uitvoerig weer. In het vierde deel stelt hij Voetius' vragen over de reikwijdte van de macht van de duivel aan de orde, *ibid.*, IV, 265, 266.

104. *Ibid.*, 122, 139, 150.

105. *Israel*, *ibid.*, 380.

106. Bekker, *ibid.*, de hoofdstukken XV tot en met XVIII, bijzonder 139. Bij Evenhuis, *ibid.*, 272-274.

107. Bekker, *ibid.*, 156-167.

108. *Ibid.*, 175-179.

109. *Ibid.*, IV, 3.

110. *Ibid.*, 8.

111. *Ibid.*, 10-13; 203 en 204.

en geesten¹¹² en zoekt steeds voor alles een natuurlijke verklaring. Hij ziet de werkelijkheid als louter stoffelijk. Alles wat paranormaal lijkt te zijn, wijst hij af en probeert hij te verklaren. Bekker meent dat een lichamelijke ongesteldheid vaak de oorzaak is. Is er sprake van gezichtsbedrog, van slaapwandelen, van te zware spijs, van een kwaad geweten, of wordt het gehoor bedrogen? Mensen die te weinig slapen, zwakke hersenen hebben of overgevoelig zijn, staan voor die zinsbegoochelingen open. Daarnaast zijn er allerlei goocheltrucs. Toverij, spokerij, hysterie – hij ziet het alles voortkomen uit allerlei bijgeloof bij hedendaagse heidenen en het wordt door bedrog in stand gehouden. Zelfs kerkvaders waren al voor het bijgeloof ingenomen.¹¹³

Wat als invloed van geesten wordt beoordeeld, is volgens Bekker niet meer dan schijn. Hij verhaalt uitgebreid diverse voorvallen uit de geschiedenis, waarbij mensen soms voor de rechter gebracht en gedood werden, in ons land,¹¹⁴ alsook onder andere in Denemarken,¹¹⁵ Zweden¹¹⁶ en Engeland.¹¹⁷ Zo bespreekt hij de door Henricus Morus uitgegeven historie van *de Duivel van Tedworth*, die in de Nederlanden door Koelman is uitgegeven.¹¹⁸ Bekker noemt Morus ‘een geleerde man, die zijn verstand misbruikte om verdichte praatjes op ’t waarschijnlijkst voor te staan’, ‘die de krachten der natuur doorgekropen en zijn zinnen geoefend door veelvoudige ondervinding, toch genegen om ongerijmde dingen te geloven.’¹¹⁹ Hij geeft verklaringen van psychotische toestanden in verschillende weeshuizen, waarbij men steeds sprak over een verbond met de duivel.¹²⁰ Bekker pluist allerlei verhalen uit het nabije verleden uit eigen land uit om aan te tonen dat overal sprake is van bedrog.

Samenvattend kan gesteld worden dat volgens Bekker alle verhalen over spokerij, wichelarij en toverij op bijgeloof berusten. Er is geen enkele hulp of werking van duivelen in deze wereld. Bedrog, inbeelding en vooroordeel

112. *Ibid.*, 14.

113. *Ibid.*, 128. Bekker vindt dat het bijgeloof bijzonder wordt bevorderd door het pausdom. Daar zien velen het als een zekere godvruchtigheid om veel wonderen aan de duivel toe te schrijven.

114. De geschiedenis van toverij in ons land is te lezen in Hans de Waardt, *Toverij en Samenleving, Holland 1500-1800*, diss. Den Haag, 1991; Jan Stronks, *Toverij, contramagic en bijgeloof, 1580-1800. Geleerde debatten over duivelse zaken*, Amsterdam University Press, 2021.

115. *Ibid.*, 217-218.

116. *Ibid.*, 219-224.

117. *Ibid.*, 219-244.

118. *Ibid.*, 176-181. Zie ook hieronder onder 5.6.6.

119. *Ibid.*, 179 en 253. Er staan in dit vierde deel enkele foute pagineringen, waardoor veel paginanummers tweemaal voorkomen, 224-219; na 224: 217 etc.

120. *Ibid.*, 210-217.

misleiden de mensen. Alles is natuurlijk en verklaarbaar. Tvenaars zijn bedriegers,¹²¹ wichelarij ontmaskert hij¹²² en alle occulte of paranormale zaken probeert hij vanuit de natuur te verklaren. Men moet alle vooroordelen wegwerpen. De duivel kan niets boven de natuur.¹²³ Volgens Bekker bestaat duivelswerk ten diepste slechts in de gedachten van mensen en het wordt door bedrog en bijgeloof in stand gehouden.¹²⁴

5.3.5 De receptie van *De Betoverde Weereld*¹²⁵

5.3.5.1 Tumult bij het verschijnen

De eerste twee delen van *De Betoverde Weereld* waren bestsellers, want in twee maanden waren er al 5750 exemplaren verkocht. Koelman schreef dat de eerste druk ervan binnen twee of drie maanden was uitverkocht. De eerste druk verscheen als octaaf; van de volgende tien drukken in quarto zegt Bekker er zelf 7000 ondertekend te hebben.¹²⁶ Na een jaar was er al een vierde druk nodig, terwijl er vertalingen verschenen in het Duits, Frans en Engels. Na verschijnen stak hierover een storm op zowel binnen als buiten de kerk.¹²⁷ Het tumult ontstond met name over het tweede boek, waarin Bekker een theologische en filosofische grondslag probeerde te geven voor zijn opvattingen, de autoriteit van de Schrift aanviel en het bestaan van duivelen of engelen relateerde aan de opvattingen van Descartes, dat geesten niet van buiten op een mens kunnen inwerken. Slechts de redelijk denkende mens en God als denkend Wezen gaven hem houvast. Zijn uitleg van sommige dingen en het spotten met Bijbelteksten riepen breed verzet op.¹²⁸ Er is ongetwijfeld een verscheidenheid aan reacties geweest in verschillende kringen op het verschijnen van *De Betoverde Weereld*, maar duidelijk is wel

121. *Ibid.*, hoofdstuk XXIII, 263-268.

122. *Ibid.*, 196.

123. *Ibid.*, 201, 209, 252.

124. *Ibid.*, 252.

125. Een uitvoerig verslag van de receptie van Bekkers *De Betoverde Weereld* vinden we bij Knuttel, *ibid.*, 270-337, bij Evenhuis, *ibid.*, III, 184-302, en bij Van Oorsouw, *De gebonden duivel*. Koelman schrijft dat het boek 'met de meeste curiositeit gezocht, gekocht en gelezen wierdt' en 'de ergernis van dat Boek heeft zo het heele Landt als een overlopende Water-vloedt besmet', waarvan hij vervolgens voorbeelden geeft met verwijzing naar allerlei slag van mensen, *Wederlegging*, 328, 329.

126. Koelman, *Schrijfmattige Leere*, 871; Evenhuis, *ibid.*, 284, Israel, *ibid.*, 383.

127. Zie hierover Evenhuis, *ibid.*, 284-286. Israel, *ibid.*, hst. 21, 'The death of the Devil', 375-405; Annemarie Nooijen, *Unserem grossen Bekker ein Denkmal*, Münster: Waxmann, 2009.

128. *Ibid.*, 147, 291. Margreet Geerdes noemt Koelman 'wellicht een van de productiefste critici van Bekker'; 'De Duivel en het bedrog', in: Gerard Rooijackers, e.a. (red.), *Duivelsbeelden*, Baarn, Ambo, 1994, 249.

dat er grote opwinding ontstond. Israel spreekt over ‘the biggest intellectual controversy of Early Enlightenment Europe’. Er verschenen volgens hem in betrekkelijk korte tijd niet minder dan 300 boeken en pamfletten voor of tegen *De Betoverde Weereld*.¹²⁹ Hij ziet het boek als een soort vroegmoderne bestseller die tot de ‘Radicale Verlichting’ behoort en accentueert het seculariserende aspect. Andrew Fix wijst op de samenkomsten van collegianten, waar radicale wetenschapsmensen met name uit arminiaanse kringen Bekkers boek als koren op hun molen ervoeren.¹³⁰ Lesley Monfils geeft een wat ander beeld¹³¹ van de receptie en zegt dat vooral theologen het boek kochten.¹³² Hij is van mening dat Bekkers functioneren binnen de kerk een grote rol speelde. Knuttel en Fix¹³³ benadrukken ook de persoonlijke kant van de zaak in Bekkers strijd tegen de confessionele gereformeerden in de landskerk. In hun opvatting kreeg de exegetische methode waarop men de Bijbel las een zwaarder accent dan de strijd tegen de demonologie. Ook Van Bunge beoordeelt Bekkers optreden vooral vanuit een theologisch gezichtspunt en ziet Bekker als een calvinistische rationalist.¹³⁴

-
129. Israel, *ibid.*, 382. Hij noemt overigens Bekkers opstelling gematigd; *ibid.*, 317. Hij ziet Bekker als degene die de definities heeft gegeven en de discussie in een breder filosofisch verband heeft getrokken, waarin hij geen ruimte liet voor het geloof in engelen of duivelen, maar zich baseerde op beginselen van het cartesianisme; Israel in Van Bunge, *Early Enlightenment*, 225-227. Gunther Coppens, *Spinoza en het Nederlands cartesianisme*, Uitgeverij Acco C.V., 204, 10.
130. Andrew Fix, ‘Angels, devils, and evil spirits in seventeenth-century thought: Balthasar Bekker and the collegiants’, in: *Journal of History of Ideas*, 1989, 50:4.
131. Lesley Monfils, ‘Een boek gaat door de wereld’, in: *Jaarboek voor Nederlandse boekgeschiedenis 11*, Nijmegen, Vantilt, 2004, 67-82. Hij beschrijft in dit artikel de verschillende uitgaven, met aantallen, maar ook de verbreiding aan de hand van veilingonderzoek.
132. Van Oorsouw, *ibid.*, 5.
133. Andrew Fix, *Fallen Angels*, 127, 148-149.
134. Wiep van Bunge, ‘Balthasar Bekker on Daniel. An early enlightenment critique of millenarianism’, *History of European Ideas*, 21:5, 1995, 668. Een nieuwe benadering van de plaats van Bekkers boek vinden we bij Van Lieburg in zijn studie over protestantse wonderverhalen: Fred van Lieburg, *Merkwaardige voorzienigheden, Wonderverhalen in de geschiedenis van het protestantisme*, Zoetermeer, Meinema, 2001. Hij probeert enkele lijnen zichtbaar te maken tussen theologie en volksgeloof door een overzicht te geven van auteurs die bijzondere gebeurtenissen in de geschiedenis en de natuur beschrijven, zoals wondere bekeringen, genezingen, reddingen, waarschuwingen door dromen, als blijken van Gods bijzondere bemoeienis met deze wereld en met de mensheid. Van Lieburg, *ibid.*, 21. Van Lieburg ziet deze verhalen als pogingen om het opkomend scepticisme te bestrijden, *ibid.*, 29, en Gods actieve rol in het wereldgebeuren te beschrijven en te verdedigen. Hij benoemt de onbetrouwbaarheid ervan door de weinig kritische instelling van de auteurs, *ibid.*, 35, en signaleert daarbij de dubbelzinnige houding van het calvinisme: het balanceren op de grens van het normale en het buitengewone, *ibid.*, 44. Enerzijds kende men een afgesloten canon en wilde men Bijbelvast zijn en niets buiten de Schrift accepteren, maar anderzijds was er wel geloof in de werkzaamheden van engelen en duivelen, zoals in de Bijbel beschreven. Men had alleen een terughoudende houding met betrekking tot waarzeggerij, toverij, hekserij, profetie, magische geneeskunst, etc., *ibid.*, 45. Van Lieburg is van mening dat die zwakke plek in de gereformeerde wonderenleer door Balthasar Bekker genadeloos is blootgelegd.

5.3.5.2 De reactie van de kerk

Een eerste officiële kerkelijke reactie op Bekkers boek kwam in mei 1691 van de kerkenraad van Amsterdam.¹³⁵ Die werkte voorheen, zo blijkt uit de protocollen, niet mee aan wat Bekker gevaarlijk bijgeloof noemde, maar bestreed het, soms als werken van de duivel, soms als domheid van mensen die zich lieten misleiden.¹³⁶ Maar toen Bekkers boek verscheen en men erover vergaderde, bestempelde men het toch als ‘een verfoeyelijk boek’.¹³⁷ Men had theologische bezwaren zoals verkeerde exegese, het ‘beledigen’ van de vertalers van de Statenbijbel en het ontkennen van de duivel, en daardoor ook van God.¹³⁸ Bekker reageerde in augustus en schreef dat hij het boek had uitgegeven ‘om de Christenwereld van de overige bijgelovigheid te ontheffen’. De kerkenraad stelde op 23 augustus 1691 veertien artikelen voor hem op om te ondertekenen.¹³⁹ Bekker heeft deze artikelen niet ondertekend, hoewel hij met enige soepelheid de eerste zes, volgens Koelman, nog wel had kunnen plooiën met zijn opvattingen.¹⁴⁰ Daarna kwam zijn zaak op de classis en op de provinciale synode van Edam. Hij kreeg verschillende keren bedenktijd om zijn boek te herroepen, maar uiteindelijk werd besloten dat, wanneer hij ‘soude blijven opiniatieren zonder de gewenschte Satisfactie te geven; dat hy *ipso facto ab officio* soude gesuspendeerd zijn.’ Ook daar waren theologische bezwaren het argument. Bekkers opvattingen over geesten en de duivel streden met de Drie For-

135. Koelman geeft in zijn *Wederlegging* een uitvoerig verslag van het handelen van de Amsterdamse kerkenraad en van de classis en de synode, en oordeelt dat met name de kerkenraad niet tijdig en effectief genoeg tegen hem optrad, *Wederlegging*, 304, etc. Veltkamp bespreekt in zijn dissertatie uitvoerig hoe Bekkers zaak op kerkelijke vergaderingen behandeld is, Veltkamp, *ibid.*, 210-221.

136. Evenhuis, *ibid.*, 266, 267.

137. *Ibid.*, 297, etc.

138. Fix, *Fallen Angels*, 76.

139. Koelman, *ibid.*, 312-315. In die artikelen staat: (1) dat de ziel van de mens werkt op het lichaam zoals de Schepper dit heeft behaagd; (2) dat dit niet de eer onttrekt aan God als Schepper en Onderhouder van zielen en lichamen; (3) dat de Schepper het ‘denken’ van de lichamen aan de zielen kan voegen naar Zijn welbehagen; (4) dat het ‘denken’ van goede en kwade engelen door de Schepper gevoegd is bij de bewegingen van lichamen; (5) dat God de hoofdoorzaak blijft van alle werkingen der kwade engelen; (6) dat de aangehaalde Schriftplaatsen in *De Betoverde Weereld* verkeerd worden uitgelegd; (7) dat de goede en kwade engelen ‘daadelijke werkingen hebben’; (8) dat het Bekker leed moet doen de leraren van de kerk en de Bijbelvertalers soms zelfs in een satirische stijl beledigd te hebben; (9) dat er geen noodzaak is Schriftplaatsen zo te verwringen in hun betekenis als Bekker doet; (10) dat men de Schrift niet moet uitleggen in strijd met het belijden van de kerk; (11) dat Bekker niet verongelijkt is in de weergave van de feiten en dat hij de kerkenraad moet rechtvaardigen in haar handelen; (12) dat hij moet beloven zich te houden aan de Drie Formulieren van Enigheid; (13) dat hij zijn boek *De Betoverde Weereld* moet herroepen en (14) dat hij zes weken zijn dienst moet nalaten en zijn provisies hem zullen onthouden worden als hij hierin niet toestemt.

140. Koelman, *ibid.*, 316, 317.

mulieren van Enigheid. Hij ontkennde de zondeval en beschuldigde Jezus van het geven van een verkeerde voorstelling van de duivel. In volgende besprekingen leek er soms meer ruimte voor Bekkers opvattingen, maar door zijn grillige en tactloze optreden liep het toch uit op zijn schorsing en afzetting.¹⁴¹

5.3.5.3 De reactie van de orthodoxie

Er kwam allereerst een stroom van geschriften van de zijde van de voetianen; zij waren de felste tegenstanders.¹⁴² Waren de reacties uit andere kringen vaak gericht tegen Bekkers bestrijding van het geloof in engelen en duivelen, bij de voetianen ondervond ook met name zijn cartesianisme veel tegenstand. Onder de voornaamsten van zijn bestrijders uit de kring van de Nadere Reformatie zijn behalve Koelman¹⁴³ ook te noemen Everardus van der Hooght (1642-1717), Florentius Costerus, Henricus Brinck, Melchior Leydecker,¹⁴⁴ Jacobus Leydecker¹⁴⁵ (1656-1729) en Petrus van Maastricht.¹⁴⁶ Koelmans eerste reactie op Bekkers publicatie is te vinden in een biddagpreek over *Neerlants ondergang*.¹⁴⁷ Daar worden zowel Bekker als Wolzogen genoemd, als het gaat over God tergende zonden van Nederland. Van Bekker zegt Koelman dat deze ging in de voetstappen van Spinoza en Hobbes, ‘meesters van atheïsten’, maar zelf de geloofwaardigheid van de Schrift verbroken had door zijn schrijven van *De Betoverde Weereld*, waardoor hij atheïsten en Schrifthuathaters gestijfd had.

Koelmans strijd tegen Bekkers cartesianisme vond veel medestanders. Zo bestreed Van der Hooght Bekker over de natuur van geesten en van de duivel¹⁴⁸ en Melchior Leydecker op het punt van de plaats van de rede.¹⁴⁹

141. Knuttel, *ibid.*, 277-317; Van Oorsouw, *ibid.*, 11-13.

142. Knuttel, *Bekker*, 224; *Fallen Angels*, 83-91.

143. Knuttel noemt als de twee voormannen onder de bestrijders Koelman en Johannes van der Waeyen, Knuttel, *ibid.*, 246. Laatstgenoemde kan echter niet onder de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie worden gerekend. Koelman noemt ook nog de gereformeerde predikanten Sylvius, Costerus, Hamer, Groenewegen, Aalstius en Steenwinkel, Koelman, *Schrijmatige Leere*, 839.

144. Over Brinck en Leydecker tegen Bekker zie Evenhuis, *ibid.*, 287. Zie over Melchior Leydeckers bestrijding van Bekker ook: Hoek, *Melchior Leydecker*, 73-76.

145. Melchior's jongere broer Jacobus schreef *Dr. Bekkers Philosophische Duyvel en opnieuw Betoverde Wereld wederleyd en Ontooverd*, Dordrecht, 1692.

146. Van Maastricht, *Contra Beckerum; ad virum clariss. D. Balthasarum Bekkerum (...) epanorthosis gratuita* Utrecht, 1692; zie hierover Israel, *ibid.*, 385.

147. In 1690 gehouden en uitgegeven. Koelman, *Neerlants ondergang*, wed. W. Klerk, 1692, 69.

148. Everhardus van der Hooght, *Antwoord van Everardus van der Hooght, aan den Eerwaarden, Godzaligen, Hoog-Geleerden Heere, D. Balthasar Bekker S. Theologiae Doctor, ijverig Predikant tot Amsterdam*, Amsterdam, 1691, 1-9. Zie over hem D. Nauta, *BLGN*, 2, 256-257. Van Oorsouw, *ibid.*, 15, 16.

149. Israel, *ibid.*, 383; Van Oorsouw, *ibid.*, 16.

Hij wees op invloed van Spinoza.¹⁵⁰ De rede zou door Bekkers boek als door een ‘paard van Troje’ de theologie binnenkomen om te gaan heersen en zo dreigde de filosofie te gaan heersen over de theologie.¹⁵¹ Koelman ging nog grondiger te werk.¹⁵² Hij beargumenteerde dat Bekkers Bijbeluitleg en diens kritiek op Spinoza als een middel functioneerden om ketterse ideeën te verbergen achter ingewikkeld taalgebruik.¹⁵³ Koelman zag Bekker als een onderdeel van een complot van cartesianen, die met hun opvattingen een opstap gaven naar het atheïsme en de gereformeerde leer probeerden te ondermijnen.¹⁵⁴

Voetianen bekritiseerden dus niet zozeer Bekkers bestrijding van het bijgeloof, dat wilde afrekenen met heksen en spoken, maar vooral zijn nieuwe opvatting over lichamen en geesten en zijn opstelling ten aanzien van de historiciteit van de Bijbel. De Bruijn schrijft dat er in de zeventiende eeuw geen groter vijanden waren van magie, heksen, duivelbezweerders, tovenaars dan de gereformeerde dominees. Wel waren er voor hen twee klippen: enerzijds het bestaan van een geestelijke werkelijkheid die ze niet ontkenen, anderzijds het bijgeloof dat ze bestreden, zoals in het formulier voor het Heilig Avondmaal staat.¹⁵⁵ Bekker ging echter te ver. Men beschuldigde hem dan ook van Schriftvervalsing, oneerbiedigheid ten aanzien van de Statenvertaling, onrechtzinnigheid, spotternij, cartesianisme en jorisme¹⁵⁶. Carolus Tuinman schreef als scriba van Walcheren onder meer over verfoeilijke dwalingen, schandelijke verdraaiingen van de Schriften en loochening van wonderwerken van Christus, schimpende bespottingen

150. Koelman schrijft in zijn *Het Vergift* dat Bekker Spinoza persoonlijk gekend heeft ‘en expres uit curiositeit, zo ’t schijnt, gaan aanspreken’, *Het Vergift*, 487. Ook Knuttel maakt melding van dit contact en zegt dat Bekker in Den Haag een ontmoeting had met Spinoza, maar weet niet van een inhoudelijk gesprek, Knuttel, *ibid.*, 171.

151. Knuttel, *Bekker*, 238-240. Van Oorsouw, *ibid.*, 16. Spinoza had omstreeks 1660 in een *Korte Verhandeling* al geschreven dat satan en duivels onmogelijk konden bestaan, Israel, *ibid.*, 375.

152. Van Bunge spreekt over ‘the very well-informed Jacobus Koelman’, in: *From Stevin to Spinoza*, Leiden, Brill, 2001, 89. Koelman volgde kennelijk alle ontwikkelingen op filosofisch terrein op de voet. Zijn boek getuigt van grote belezenheid; hij citeert ook hier vrijmoedig, zoals hij bij Wolzogens bestrijding gewend was.

153. Fix, ‘Angels, Devils, and Evil Spirits in Seventeenth-Century Thought: Balthasar Bekker and the Collegiants’, 530-532.

154. Koelman, *Wederlegging*, 129. Israel, *ibid.*, 382, 383; Van Oorsouw, *ibid.*, 17.

155. De Bruijn, *ibid.*, 483, 485, etc.

156. De gevoelens van David Joris (1501-1556), die publiceerde *T’Wonder-boeck waer in dat van der wereld aen gesloten gheopenbaert is*, en die duivelen als slechte mensen zag; Leeuwenburgh, *ibid.*, 64, 65.

en zware beschuldigingen van de gereformeerde leer.¹⁵⁷ Het geeft aan hoe velen over het algemeen tegen Bekkers boek aankeken.¹⁵⁸

5.3.5.4 De reactie van coccejanen en cartesianen

De negatieve reacties op Bekker kwamen niet alleen van de orthodox-gereformeerde zijde. Ook van de zijde van de coccejanen en zelfs van de cartesianen wilde men zich van hem distantiëren, al was het daar moeilijker om net zo uniform als de orthodoxen positie te kiezen. Zo zagen laatstgenoemden de accommodatietheorie¹⁵⁹ en de filosofie van Descartes als een helend vlak in de richting van scepticisme en atheïsme. Door Bekkers boek werd die overtuiging bevestigd. Hun overtuiging was dat Bekkers ideeën dichter bij die van Spinoza dan bij die van Calvijn lagen. Bekker zelf wilde zijn ideeën op Descartes en de coccejaanse traditie baseren¹⁶⁰ en dit bracht de coccejanen in moeilijkheden. Coccejaanse auteurs probeerden aan te tonen dat Bekker de leer van Descartes niet begreep of verkeerd gebruikte. Koelman stelde dit met enig genoegen vast en schreef ‘dat de Cartesiaanen alle met Bekkers gevoelen verre daar van daan; en nog verder dat wy van alle de Coccejaanen zouden vermoeden datse Bekkers stellingen goed-keuren; wy gelooven en weten het contrary’.¹⁶¹

157. ‘Aan d’ andere zijde, de Lief-hebbers van God en sijn Woord en Kercke, de Beminnaars van de regt-sinnige waarheyd en Godsaligheyd, vinden zig hierover aangedaan met de uytterste droefheyd, bekommering, en heylige gramschap en belging. ’t Smert hun aan de Ziel, dat Leyders dus Verleyders worden; ’t strekt hun tot een bysonder herten-leed, dat se sulke verfoeyelijke dwalingen, so veel schendige en weergadelose verdrayingen der Godlijke Schriften, ontzenuwing, ja genoegzaam logening van niet weinig Wonder-werken Gods en Christi, schimpige bespottingen en swaare beschuldigingen van de Gereformeerde Leer, desen aangande, vergeselschap van een onbeschaamde. En waanwyse vermetelheyd, sien ’t samenvloeyen en in dat Boek, als in een vuyle Modderpoel, waar uyt sulck een walgelijk en besmettelijke stank op-gaat (...)’, etc. Koelman, *Schriftmatige Leere*, 792-795.

158. Fix merkt op dat het niet ging om intellectueel debatteren; er was sprake van religieuze identiteitsvorming en het zich afzetten tegen andere stromingen. Voor sommigen zou het ook gaan om een persoonlijke identiteit verbonden met een religieuze groepsidentiteit; Fix, *Fallen Angels*, 140-142.

159. *Accommodatio*: de opvatting dat de taal van de Schrift is aangepast aan de opvattingen van eenvoudige mensen. Vooral Roëll, Vlak en Bekker werden in dit verband genoemd; Veltkamp, *ibid.*, 268-272. Het gaat in dit verband vooral om het omstreden gebruik van het accommodatiebegrip van cartesiaanse theologen in de zeventiende eeuw, waarbij God Zich zou aanpassen aan de *misvattingen* van de ongeleerden (vooral na Wittich, *Dissertationes duae*, 1653). De term is namelijk ook gangbaar met betrekking tot Calvijns theologie, waarin hij spreekt over Zijn openbaring aan de eindige vermogens van mensen.

160. Beck meent dat Bekker een verbinding tussen coccejanen en cartesianen bevorderde en schrijft: ‘(...) sowie weiteren Sympathisanten (von Heidanus), darunter Christoph Wittichius und Balthasar Bekker, zu einem Bündnis zwischen dem Cartesianismus und Coccejanismus kam.’ Beck, *Voetius*, 91.

161. Koelman, *Wederlegging*, 390-391.

Naar aanleiding van Bekkers publicatie over *De Betoverde Weereld* ontstond binnen het cartesianisme een debat over de problemen van het dualisme.¹⁶² Bekker leerde namelijk een absolute scheiding tussen geest en materie. Volgens hem kan daarom de duivel geen menselijk lichaam beïnvloeden. Henricus Groenewegen (1648-1692), een leerling van Coccejus en ook een cartesiaan, leerde dat geest en materie wel degelijk in contact met elkaar konden komen door de invloed van God. Zo wilde hij de geschiedenis van de zondeval in Genesis 3 veiligstellen.¹⁶³ Andere auteurs volgden Groenewegen in de gedachte dat dit gebeurde door goddelijk ingrijpen. Bekker reageerde hierop door nog in 1691 het zevende hoofdstuk aan boek twee van *De Betoverde Weereld* toe te voegen. Daarin zegt hij dat het fout is zulke bovennatuurlijke verklaringen te gebruiken voor een natuurlijke vraag. Bekker gebruikte de strikte scheiding van theologie en filosofie zonder een duidelijk antwoord te formuleren op het lichaam-geestprobleem, ook al beweerde hij dat God kan geven dat de menselijke geest via de zintuigen direct invloed op het lichaam kan uitoefenen; zijn vage formuleringen laten verschillende interpretaties toe.¹⁶⁴

5.3.5.5 De reactie van medestanders

Er waren ook enkele medestanders van Bekker. Het lijkt echter een klein aantal geweest te zijn,¹⁶⁵ hoewel Bekkers invloed wel groot was. Om te beginnen was er een groot lezerspubliek, ook vanwege het feit dat hij in het Nederlands schreef. Predikanten durfden hun steun voor Bekker echter niet openlijk uit te spreken.¹⁶⁶ Dat maakt het lastig om het aantal medestanders te bepalen. Sympathisanten vindt men vooral onder de regenten. Bekker zelf zocht ze onder ontwikkelde leken, terwijl hij zijn tegenstanders zag onder de minder ontwikkelde lagere klassen.¹⁶⁷ Het is moeilijk een geschrift te vinden dat Bekker verdedigt. Openlijke medestanders waren vaak radicaler dan Bekker zelf.¹⁶⁸ Een berucht medestander

162. Fix, *Fallen Angels*, 92-96. Andrew Fix, 'Balthasar Bekker and the Crisis of Cartesianism', 582-584. Van Oorsouw, *ibid.*, 17, 18.

163. *Pneumatica, ofte Leere van de Geesten*, Hendrik van Straalen, 1692; Knuttel, *Bekker*, 240-241. Zijn volgelingen werden 'groene' Coccejanen genoemd. Groenewegen, Aalstius en Steenwinkel gingen in hetzelfde spoor, Thijssen-Schoute, *ibid.*, 184, 185; 514-516; Van Oorsouw, *ibid.*, 18.

164. Bekker, *ibid.*, II, 39, 40-42; Van Bunge, 'Bekker's Cartesian Hermeneutics', 75-76; Van Oorsouw, *ibid.*, 18.

165. Van Oorsouw, *ibid.*, 18, 19.

166. *Ibid.*, 21, 22.

167. Israel, *ibid.*, 386. Monfils, *ibid.*, 77.

168. Fix, *Fallen Angels*, 107-108. J. Pel in het werk *De Leeringe der Duivelen Verwoest* (1694) gelooft niet meer in de engelen of de duivel; Van Oorsouw, *ibid.*, 20.

was Eric Walten (1663-1697),¹⁶⁹ een radicaal pamflettist, die de filosofie beschouwde als superieur aan de theologie. Hij was door zijn excentrieke opvattingen in de ogen van confessionelen de bevestiging van het gevaar van de moderne filosofie. Waltens spot en beledigingen waren vaak gericht op Koelman. Hij heeft hem op zijn spotprenten getekend als hoofd van de oppositie tegen deze bestrijder van het geloof in duivelen en geesten. Hij publiceerde in 1689 een *Portrait van Jacobus Koelman*¹⁷⁰ en ontwierp ook een penning, waarop Koelman is afgebeeld als bestrijder van Bekker.¹⁷¹ Hij zit op een ezel en heeft een standaard in zijn hand waarop de duivel is afgebeeld. Walten zei dit gedaan te hebben om zijn ‘overheerschen en breyden der menschen na sijn sin’, en dat dit ‘eigentlich en voornamelijk geschied met deselve door de Duyvel te verschrikken en door de Kerkelijke Heerschappije te drukken...’ In de toelichting van de verkooper van de penning wordt beweerd dat de duivel voor Koelman ‘de Alpha en Omega’ is en dat hij iedere preek met de duivel begint, waarom de naam ‘Diabolus’ te lezen is in de adem die uit zijn mond komt. Koelman wordt met de woorden van Jeremia 5:30 en 31 aangeduid als een valse profeet. In een pamflet dat Walten nadien uitgaf,¹⁷² wordt de naam van Koelman niet genoemd, maar naar het oordeel van Knuttel heeft Walten Koelman gekozen als pars pro toto voor alle predikanten die Bekker bestreden.¹⁷³

Koelman schreef dat ook Bekker niet positief over Walten oordeelde, maar dat hij wel zei dat Walten velen de ogen geopend had voor de waarheid van zijn opvattingen. Walten zocht steeds de orthodox-gereformeerden belachelijk te maken. Hij noemde de synode ‘een sottenhuys’ en is vanwege blasfemie door het Hof van Holland gevangengezet. Hij stierf in afwach-

169. Zie over hem Koelman, *Schriftmatige Leere*, 876, 877; *NNBW* 1, 1535; Knuttel, *ibid.*, 265-269; Wiep van Bunge, ‘Eric Walten’, in: Idem en Wim Klever eds., *Disguised and Overt Spinozism around 1700: papers presented at the international colloquium held at Rotterdam*, Leiden, Brill, 5-8 October 1994, 41-54. Van Oorsouw, *ibid.*, 19, 20, Rindert Jagersma, ‘Het leven van de polemist, vrijdenker en pamflettist Ericus Walten’, in: *Mededelingen van de Stichting Jacob Campo Weyerman* 36:1 (2013) 35-42 en: <http://blog.despinoza.nl/log/ericus-walten-16631697-volgeling-van-spinoza.html>. Wiep van Bunge, in: *DSEDP*, 1065-1068.

170. De volledige titel luidt: *Portrait van Jacobus Koelman; Hem vertonende in syn tegenwoordige Rasernie en Doodstuipen, veroorzaakt door syn verlegentheid en onmagt, om syn beuselingen en ongesonde stellingen tegen het Regt der Overheden in Kerkelyke Saken staende te houden*, ’s Gravenhage, 1689.

171. Zie ook Krull, *ibid.*, 404-408; Koelman schrijft dat hij tot ‘quaadwillige, en onbeschaamde Lasteraars, zodanig als Erik Walten... niet een woord wil spreken’, in: Koelman, *Wederlegging*, ‘Aan den Leeser’, *2. Hij tekent hem later als een bedrieger, 376, 391.

172. E. Walten, *Den triumpheerenden duyvel spookende omtrent den berg van Parnassus*, Middelburg: Gillis Horthemels, 1692; Knuttel, pamflet 13898.

173. Zie hierover Krull, *ibid.*, 404-408.

ting van zijn proces in 1697, vermoedelijk door zelf zijn leven te beëindigen.¹⁷⁴

5.3.5.6 *Kerkelijke afkeuring en waakzaamheid*

De Walcherse artikelen van 1693, die alle predikanten op Walcheren tot 1816 moesten ondertekenen, geven blijk van een breed strijdtoneel.¹⁷⁵ Artikel 5 is duidelijk ook tegen Bekker gericht en handelt over de werking van de goede en de kwade engelen: ‘En niettegenstaande wij zoo klaar niet kunnen bevatten de wijze van werking en invloed, door welke een geest werkt op een geest, of een geest op een lichaam, niettemin belijden en erkennen wij deze dingen als de volstandige leer van Gods Woord, niet willende nauwkeurig onderzoeken meer dan ons begrip verdragen kan, ons tevreden houdende liever Christus’ leerjongens te zijn om alleen te leeren hetgeen Hij ons aanwijst in Zijn Woord, als dat wij deze palen zouden overtreden en door de vonden van ons verstand het geheele Woord verdacht en krachteloos maken.’¹⁷⁶

5.4 Contacten tussen Koelman en Bekker

5.4.1 Contacten in Friesland

De eerste contacten tussen Jacobus Koelman en Balthasar Bekker waren in Leeuwarden in 1682.¹⁷⁷ Bekker bleek daar op de synode een fel tegenstander van Koelman te zijn. Er lag een voorstel om, zoals op de Zuid-Hollandse synode was besloten, Koelman het preken te verbieden en deze wilde zich verdedigen. Bekker, die ook ter vergadering was, vroeg het woord om duidelijk te maken waarom Koelman in Amsterdam het preken verboden was. Hij verwees naar het besluit van de Amsterdamse kerkenraad.

174. Evenhuis, *ibid.*, 307.

175. Zie hierover de dissertatie van Veltkamp, *De menselijke Reeden onmaetiglijk gelaudeert*.

176. J.J. Brahé, predikant in Vlissingen, gaf deze Walcherse Artikelen becommentarieerd uit in 1758 en tekent erbij aan dat men in alle talen zwijgt over ‘D. Bekker en de Cartesiaansche Philosophie’ waarop hij zijn ‘ongelukkig samenstel gebouwd heeft’. Door twist over de filosofie zou men de middelen tot staving der godgeleerde waarheden gaan dwarsbomen en daarom sprak men niet als filosofen, maar als theologen, aldus Brahé. Men voegde er in de artikelen wel aan toe: ‘Dit zoo omtrent de werkingen der geesten altijd geweest zijnde de leer der Gereformeerden, ja der geheele Christenkerk, gedurende den tijd van 1600 jaren, zoo veroordelen wij al die grove dwaalingen en ongodelijke leerstukken, dewelke hiertegen strijdende (...) etc.’ Brahé verwijst verder naar wat Melchior Leydecker over Bekker heeft gepubliceerd. Brahé, J.J., *Aanmerkingen over de Vijf Walchersche Artikelen (...)*, Rotterdam, 1937, herdruk van 1758.

177. Knuttel schrijft uitvoerig over de relatie tussen Bekker en Koelman, ook wat in Friesland voorgevallen was Knuttel, *ibid.*, 260-265.



Wilhelmus à Brakel.

Wilhelmus à Brakel, die voorzitter was, trad voor Koelman in de bres en stond zelfs een preekbeurt aan hem af; de Staten schorsten Brakel daarom, overigens zonder gevolg.¹⁷⁸ Toen Bekker in 1692 weer in Friesland was en probeerde te voorkomen dat de synode een besluit tegen hem nam over het uitgeven van *De Betoverde Weereld*, zei hij dat Koelman in de Amsterdamse gemeente een *Request* tegen hem had opgesteld en dat door een honderdtal mensen had laten indienen, wat Koelman ontkende, want hij was in die tijd niet in de stad en was hiervan niet op de hoogte.¹⁷⁹

5.4.2 In Amsterdam

Koelman en Bekker woonden rond 1690 beiden in Amsterdam en opmerkelijk is dat beiden de misstanden rond de doop bestreden.¹⁸⁰ Toch heeft Bekker na zijn komst geprobeerd Koelmans leven te verzuren.¹⁸¹ Hij heeft hem dikwijls aangeklaagd en ook vanaf de kansel tegen hem geageerd. Ook maakte Bekker steeds deel uit van de deputatie van de kerkenraad die Koelman bezocht. Koelman op zijn beurt stond later aan het hoofd van degenen die de Amsterdamse magistraat verzochten maatregelen tegen de publicaties van Bekker te treffen en wilden dat hij afgezet werd. Bekker sprak over zijn tegenstanders als ‘Koelmans volk’.¹⁸²

178. Evenhuis, *ibid.*, 226, 227.

179. Koelman, *Wederlegging*, 358, etc. Koelman, *Schriftmatige Leere*, 851, 856-859; Knuttel, *ibid.*, 300, 304, 305; Knuttel spreekt over ‘de afgezette Koelman’, maar ziet over het hoofd dat Koelman nooit door de kerk is afgezet, maar door de overheid verbannen; *ibid.*, 260-265; ook Krull denkt dat Koelman de aanstoker van dit rekest was, Krull, *ibid.*, 177.

180. Evenhuis, *ibid.*, 22, 23.

181. *Ibid.*, 228, 229, 290, 291.

182. Knuttel, *ibid.*, 300-305.

5.4.3 In enkele brieven

Op 29 december 1689 schreef Koelman Bekker een, zoals hij zegt, heimelijke brief, naar aanleiding van diens opmerkingen in de tweede druk van zijn boek over de *Kometen*. Koelman spreekt hem aan als ‘broeder’, maar verwijt Bekker ook lasterlijke dingen over hem gezegd te hebben in zijn preken in Amsterdam en hem voor dwaalgeest, scheurmaker en ketter uitgemaakt te hebben, zonder dat hij enig bewijs daarvoor had gegeven of geven kon. Hij waarschuwt hem in een weg te gaan waarin hij door zijn dwalingen, evenals zijn vriend Johannes Vlak, ‘een zeer snoode reuk’ van zich na zal laten in Nederland.¹⁸³

Op 23 juni 1691 schreef Koelman Bekker over het eerder vermelde rekest tegen hem, waarvan Bekker Koelman ten onrechte beschuldigde dat hij de aanstichter was. In juli 1691 schreef hij Koelman nog eens, met de aanspraak ‘Geleerde Man, en Broeder Bekker’, om hem te bewegen zijn boek terug te nemen. Koelman stuurde hem de brief weer ‘in ’t heymelijk’, en schreef dat de satan hem niet weinig betoverd en verblind had, omdat hij hem van duizenden miljoenen zonden vrijpleitte, terwijl hij de grote verleider is. Hij kan zonder schuld te belijden niet meer tot stichting voorgaan, maar *raro vidi Clericum Poenitentem*. Hij geeft hem zijn tijdelijke adres in Utrecht om hem te bewegen heimelijk terug te schrijven.¹⁸⁴

5.5 *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt*

Toen in 1691 de eerste boeken van Bekkers geruchtmakende werk verscheenen, spande Koelman zich in om op grondige wijze Bekkers opvattingen bloot te leggen, inclusief hun filosofische achtergrond. Hij deed dit achtereenvolgens in drie boeken. Het eerste verscheen in 1692 en draagt als titel *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt. En meest Historischer Wijze, uit de Schriften van des Cartes zelfs, en van andere Schrijvers, zo voor als tegen hem, getrouwelijk aangewezen. Opgesteld Tot een grondt van de Wederlegging van Bekkers Betooverde Wereldt*. Koelman volgde kennelijk de

183. Koelman, *Eenige originele Brieven geschreven aan Do Balthasar Bekker over sijn boek De betooverde werelt, door Do. Jacobus Koelman en andere bekende en onbekende personen*, Amsterdam 1692, *(2); *Schriftmatige Leere*, 854-856, waar te lezen staat: ‘zeer stinkende’; Knuttel tekent de tegenstelling tussen Bekker en Koelman, *ibid.*, 261, 262.

184. *Eenige originele Brieven*, *(2). Zie Koelmans *Schriftmatige Leere*, 856.

ontwikkelingen op filosofisch terrein op de voet. Dit eerste werk tegen Bekker bevat bijna 700 pagina's en getuigt van grote belezenheid.

5.5.1 Toe-eigening en voorwoord

Motto voor dit werk zijn de teksten Kolossenzen 2, de verzen 8 en 18, waarin gewaarschuwd wordt tegen ijdele filosofie en het vertrouwen op eigen verstand¹⁸⁵ en 1 Timotheüs 6 vers 20, waarin Timotheüs gewaarschuwd wordt voor onware wetenschap.¹⁸⁶ Daaronder staat een citaat van Voetius, die zich afvraagt of het bothed, kwaadwilligheid of venijn is van de cartesianen dat zij de schandelijkheid van hun filosofische stellingen niet inzien.¹⁸⁷

Koelman draagt dit werk op aan de classis van Walcheren. In zijn 'Toe-eigening' verwijst hij naar de commissie van vijf gedeputeerden, waar hij deel van uitmaakte en die men in 1673 ingesteld had tegen de invloed van de geschriften van Descartes en Coccejus. Deze commissie moest aanstotelijk nieuws omtrent hen en andere schadelijke dingen uitzoeken om de kerken in Zeeland zuiver te houden. Dit werk kwam door Koelmans verbanning door de Staten-Generaal stil te liggen.¹⁸⁸ Toch is hij met de bestrijding van deze 'schadelijke dingen', zoals hij ze noemt, verdergegaan. De vruchten ervan zijn onder andere gepubliceerd in zijn geschrift over de sabbat, gericht tegen de coccejanen.¹⁸⁹ Maar nu hij in Amsterdam zijn handen vrij heeft, moet hij zich weer diepgaand bezighouden met de gevaren die hij ziet in het vergif van de cartesiaanse filosofie. De verschijning van het

185. Kol. 2:8: 'Ziet toe, dat niemand u als een roof vervoere door de filosofie en ijdele verleiding naar de overlevering der mensen, naar de eerste beginselen der wereld, en niet naar Christus.' Vers 18: 'Dat dan niemand u overheerse naar zijn wil in nederigheid en dienst der engelen, intredende in hetgeen hij niet gezien heeft, tevergeefs opgeblazen zijnde door het verstand zijns vleses.' Jolley begint zijn artikel met deze tekst, 'The Relation between Theology and Philosophy', 363.

186. 1 Tim. 6:20: 'O Timotheüs, bewaar het pand u toebetrouwd, een afkeer hebbende van het ongoddelijk ijdel roepen en van de tegenstellingen der valselyk genaamde wetenschap.'

187. Koelman, *Het Vergift*, *1 verso; dit citaat komt uit Voetius' werk *De Verdedigde Oprechtigheid*, 12.

188. Hij verwijst hiernaar in de 'Toeygening' voor in dit werk, *Het Vergift*, 1692, *2 verso. In zijn *Historisch Verbael* schrijft hij uitvoeriger dat hij in een commissie van classis Walcheren zat om uit de schriften van Coccejus, Burman en anderen die van bijzondere nieuwigheden, 'onder de naam van Coccejaansch ofte Cartesiaansch', beschuldigd werden, deze nauwkeurig op te sporen. Maar deze commissie stond 'na alle apparentie in de wind te verdwijnen', door tegenstand van de Staten van Zeeland, wat na zijn verbanning dan ook gebeurd is. *Historisch verbael*, 224. Op 18 febr. 1675 heeft de classis Zuid-Beveland concepten tot verhindering van kerkberoerende nieuwigheden, waarin onder 24 punten vermeld zijn de aanstootgevende punten 'dat Godt geen uitlegger van de Schrift is, dat Hij bedriegen kan zoo hij wil, dat men voor een tijdt mach twijffelen of er een Godt is, dat er Texten in de Schrift zijn, waarin de H. Geest spreekt na de dwalende meining van 't slechte Volck, dat de Weereld geen paalen heeft, van haar uitbreidingh', etc. *ibid.*, 347.

189. In 1685 verschijnt van Koelmans hand *Het Dispuut, En de Historie, mitsgaders de Praktijke van den Sabbath*.

boek *De Betoverde Weereld* noodzaakt hem dit ‘gruwelijke boek’ te weerleggen, maar ook ‘de geheymenissen van de Cartesianery uit de grondt op te haalen’, want daarin ziet hij de bron van Bekkers dwalingen.¹⁹⁰ Het cartesianisme leert dat God in Zijn Woord de waarheid niet spreekt, maar Zich aanpast aan de vooroordelen van een onwetend en dwalend volk. Koelman oordeelt dat Bekker ‘uit zijn ydelen waan en trotsen geest’ zich inbeeldt dat hij door de cartesiaanse filosofie de werking der geesten beter heeft begrepen dan alle andere theologen, waardoor hij tegenspreekt wat de Schrift getuigt van de verschijningen en werkingen van goede en kwade engelen. Bekker ziet dit als een heidens gevoelen en hij acht betoverd, wie dit als waarheid aanvaardt. Hij oordeelt dat het dromen en fantasieën zijn wat geleerd wordt over verzoekingingen, aanvechtingen of inwerpingen, en aanblazingen, etc.¹⁹¹ Hij noemt vervolgens een aantal voorbeelden, waaruit blijkt hoe cartesiaans Bekker denkt. ‘Klaare en distincte begrippen’ zijn voor hem een onfeilbare regel voor de waarheid. God zou over natuurlijke zaken in de Bijbel niet naar waarheid spreken, maar naar de vooroordelen van het onwetende volk. Bekker denkt door de cartesiaanse filosofie de natuur en werkingen van geesten beter te begrijpen; hij drijft de spot met wat de Bijbel ervan zegt en tekent dit als een heidens gevoelen. Hij ziet al wat predikanten of anderen over de duivelen zeggen, als dromen en fantasieën. Koelman vermeldt vervolgens dat de classis Amsterdam Bekker slechts voor twee maanden schorste en zijn kerkenraad hem na het verschijnen van zijn boek nog liet preken en zelfs het avondmaal liet bedienen. Hij vindt dat de classis Walcheren¹⁹² hiertegen moet ageren. Hij wil in dit boek duidelijk maken dat Descartes en zijn volgelingen aanleiding gegeven hebben tot atheïsme, vertreding van de Heilige Schrift en bederf van de theologie. Bekker heeft een ‘grouwsaamen aanstoot voor duyzenden zielen gelegd’.¹⁹³

Koelman wil zich evenwel niet beperken tot het bestrijden van Bekker

190. Hij schrijft onder meer: ‘Alleenlijk moet ik hier zeggen, dat het fameuse boek van de Amsterdamsen Predikant Bekker, voorleden jaar uitgegeven, onder de naam van de *Betoverde Weereld*, my gelegentheid gaf, ja noodzaakte, om by de wederlegging van dat grouwlijk boek, ook de geheymenissen van de Cartesianery uit de grondt op te haalen, ten eynde dat ik aan Neerlandt mocht toonen, waar desselfs vergift en source van dwalingen schuylt, waar door dezen Bekker en eenige andere Cartesiaansche Theologanten zo besmet en verblindt zijn, datse met onbegrijplijke stoutigheid de waare Religie in verscheyde stukken derven bezwadden, en de H. Schrift na haar Philosophische Cartesiaansche denkbeelden en Concepten verwringen en verdraajen (...)’

191. Koelman, *Het Vergift*, *3.

192. Deze classis heeft immers in 1693 de Walcherse artikelen uitgegeven, waarin artikel 5 tegen Bekker was gericht. Zie hierboven onder 5.3.5.6.

193. *Ibid.*, *4 recto.

alleen, maar verwacht dat de ‘Cartesiaansche bende met haar gewaande nieuwe licht’ nieuwe aanvallen zal doen die de kerk in het algemeen, maar ook de plaatselijke gemeenten zullen vergiftigen.¹⁹⁴ Hij maakt zijn trotse rede en de nieuwe filosofie tot de grootste uitleggers van de Heilige Schrift. Koelman is van mening dat, als de bron van dit kwaad niet gestopt wordt, men uit deze ‘vruchtbaare baarmoeder van allerley dwalingen jaar op jaar met nieuw onrechtzinnige en Kerkberoerende stellingen zal gequelt worden.’¹⁹⁵

In zijn tweede voorbericht, gericht ‘Aan den leezer’, verhaalt Koelman de ontstaansgeschiedenis van dit boek en van het vervolg ervan, dat hij overigens eerst schreef: *Bekkers betoverde wereld weerlegd*. Hij wilde dit boek het tweede laten zijn, maar vanwege allerlei veranderingen die Bekker in verschillende drukken aanbracht, liet hij dit eerst drukken, om zo nodig het andere deel nog te kunnen veranderen. Hij verwijst naar Thamars tweelingen en maakt van *libri* (boeken) *liberi* (kinderen); terwijl de eerste zijn hand al uitgestoken had, kwam de tweede toch het eerste uit – ‘hoe zijt gy uitgebrooken!’¹⁹⁶

Als de nieuwe filosofie in zwang blijft, zullen er steeds nieuwe moeilijkheden ontstaan, aldus Koelman. Hij geeft daarvan twaalf voorbeelden, in betrekkelijk willekeurige volgorde:

1. Boeken van Velthuysen, Wittich en Burman zullen aftrek vinden ten koste van goede boeken van Gomarus, Trigland, Walaeus, Voetius, Hoornbeek en anderen.
2. Veel kwaad vloeit er voort uit de twijfel waarmee men zijn kennisonderzoek wil beginnen.
3. Wat men niet met eigen begrip in overeenstemming kan brengen, wordt als vooroordeel terzijde gelegd.
4. Hun ‘klaar en distinct’ begrip moet de maatstaf voor de waarheid worden, maar wat is er te verwachten van hoogmoedige mensen met een verduisterd verstand? Koelman zegt een ‘klaar en distinct’¹⁹⁷ begrip te hebben van hun misvattingen.
5. Men gaat ervan uit dat de Heilige Schrift spreekt naar de dwalende gevoelens van het gewone volk.
6. Men gaat ervan uit dat er heel veel ware ingeschapen denkbeelden zijn van God, engelen en mensen, die men niet moet aannemen als we er geen

194. *Ibid.*, *4 verso.

195. *Ibid.*, *7 verso.

196. Gen. 38, *ibid.*, *5 (4).

197. Koelman gebruikt deze terminologie verder vele keren spottenderwijs, *ibid.*, *5 (8).

denkbeeld van in onszelf vinden. Zo loochende Roëll de eeuwige generatie van de Zoon en Burman de ‘eind-paalen’ van de wereld, aldus Koelman.

7. De rede, de filosofie en het eigen oordeel worden de enige ware uitleggers der Heilige Schrift gesteld, als men Wolzogen gaat geloven. Men verwerpt de opvatting dat de Heilige Schrift, of de Heilige Geest of God als uitlegger of ‘richter’ worden gezien. Door die verkeerde uitleggers ontstaan, aldus Koelman, ‘monstreuse dwalingen’ als bij Lodewijk Meyer, Spinoza en Bekker.

8. Veel atheïstische, sociniaanse of pre-adamitische zaken durven cartesianen nog niet openlijk uit te spreken, maar ze mompelen ze tussen de tanden. Dat ziet Koelman Bekker met zijn opvattingen over toverij, Waarzeggerij, het geloof in engelen en duivelen, spoedig veranderen.

9. Er zijn al veel dwalingen verdedigd en toegelaten en er zullen meer verderfelijke nieuwicheden volgen. Bekker heeft, aldus Koelman, diverse opvattingen van Hobbes¹⁹⁸ overgenomen.¹⁹⁹ Koelman geeft enkele voorbeelden van ‘ettelijke cartesianen’ die tot de ‘snoode gevoelens van Thomas Hobbes allengskens vervallen zijn’ en noemt daarbij Velthuysen, Spinoza, Koerbagh en Bekker. Hij schrijft dat Bekker de opvattingen van Hobbes aangaande toverij, waarzeggerij en bezetenheid, etc. ‘geadopteert heeft’.²⁰⁰ Even later schrijft hij over ‘Cartesiaansche, Hobbistische, Atheïstische Nieuwicheden’, die in de lofdichten voor in Bekkers werk hemelhoog worden verheven.²⁰¹

10. Andere cartesianen hebben degenen die nieuwe dwalingen brachten, zoals Wolzogen, steeds de hand boven het hoofd gehouden en zullen dit met Bekker ook doen, waardoor de Schriftkritiek opening krijgt.

198. Ook Everhardus van der Hooght (1642-1717) zegt dat Bekker vooral oude dwalingen verkondigt en liever te rade gaat bij Hobbes en Spinoza dan bij de kerkleraren. Everhardus van der Hooght, *Zeedig Onderzoek, van het Boek door den Autheur Balthasar Bekker, genaamt de Betoverde Weereld* (Amsterdam, 1692). En zijn tijdgenoot Melchior Leydecker (1642-1721) heeft duidelijk mede de hand gehad in het Utrechtse verzoek aan de Amsterdamse kerkenraad voor het ontslag van Bekker. Hij schreef in zijn *Dissertatio historico-theologica de vulgato nuper Beckeri volumine et Scripturarum auctoritate et veritate pro Christina Religione apologetica* een speciaal hoofdstuk om aan te tonen dat Bekkers ideeën vele gelijkenissen hadden met die van de aartsketters David Joris, Spinoza en Hobbes, Guiljelmi Clerck, 1692. Knuttel, *Bekker*, 238-240. Israel, *ibid.*, 382-385.

199. *Ibid.*, ** verso.

200. *Het Vergift*, ** versa.

201. *Het Vergift*, **2. Noel Malcolm schrijft in *Aspects of Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 485-6, dat Bekkers werk zelf geen aanleiding geeft om te denken dat hij ideeën heeft ontleend aan Hobbes, maar dat het idee van Hobbesiaanse invloed door de Bekker-critici is naar voren gebracht. Koelman herleidt evenwel dertien ketterijen van Bekker, in zijn *Wederlegging*, 118-128, tot Hobbes' *Leviathan* en wijst met tientallen verwijfsplaatsen aan hoe Bekker hetzelfde leert als Hobbes.

Ook Meyer wordt door Wolzogen en Velthuysen, na schijnbare kritiek, beschermd en ook Bekkers correcties op Mozes worden door Heidanus, Burman en anderen niet bestreden.

11. God geeft al veel oordelen en een volgend oordeel kan zeker zijn dat Hij door deze filosofie de satan in ons land los zal laten.

12. Als de hoge overheden de cartesianen de hand boven het hoofd houden, wat eerder gebeurd is en nu gebeuren zal als de stadhouder-koning Willem III zal sterven, dan zullen de cartesianen nog vrijmoediger in preken en geschriften verkondigen wat ze nu ‘verborgen houden, en maar lispende en mompelende van verre, en wat donkerlijk zeggen’.

Hierna geeft Koelman een overzicht van de door hem waargenomen dwaalingen in 96 stellingen²⁰² waarin hij een overzicht geeft van de nieuwigheden die geleerd worden. De lezer kan zo een ‘klaare en distincte’ indruk krijgen van de leer van Descartes, zo merkt hij weer spottend op. Omdat het alles terugkomt in het vervolg, kan een weergave hier zonder schade overgeslagen worden. Wel moet opgemerkt worden dat niet alle nieuwigheden die Koelman bespeurt, als cartesiaans benoemd kunnen worden.²⁰³

Koelman richt zich in deze publicatie vooral tot ouders die hun zonen naar de academie willen sturen. Of ze zelf nu al of niet gestudeerd hebben, ze moeten hun kinderen voorbereiden op de gevaren die ze aan de universiteiten, vooral in Amsterdam en Franeker, zullen ontmoeten. Hij wil hier een waarschuwing geven om het ‘voort-eeten van deze kanker en het verder besmetten van die pestige filosofie tegen te gaan’.²⁰⁴ Hij heeft nu 36 jaar, sinds hij in Utrecht op 25 mei 1655 doctor werd, met smart gezien hoeveel kwaad de kerk geleden heeft rond de cartesiaanse filosofie. Hij wil

202. Het zijn er 97; het nummer 77 is tweemaal gebruikt, zo wijst Verbeek ook aan; Verbeek, ‘Koelman en de filosofie zijner dagen’, 64.

203. *Ibid.*, **4 (8). Koelman schrijft bijvoorbeeld bij punt 71 over het dobbelspel, bij punt 72 over het gebruik van het orgel in de kerk en bij punt 73 over een bisschoppelijke regering, etc.

204. Koelman, **5(8), *ibid.*, 27. Verbeek is van mening dat Koelman verwijst naar een strijd die toen al bijna veertig jaar terug lag; in: ‘Jac. Koelman en de filosofie zijner dagen’, 62. Koelman wijst hier echter op de situatie toen in Amsterdam en in Franeker en bestrijdt cartesianen die nog actief zijn. Verbeeks gedachte dat Koelman de ontwikkelingen in de filosofie niet meer volgde, blijken in *Het Vergift* op een misverstand te rusten; *ibid.*, 63. Hij vat alle kritiek van Koelman op het cartesianisme samen in drie punten: 1. De schade die deze filosofie de theologie toebrengt door de rede naast of boven de Schrift te stellen. 2. Hij vecht het beginnen met de twijfel en het *clare et distincte*-principe aan. 3. Koelman ziet in het cartesianisme een samenzwering tegen de kerk, de academie en de prins van Oranje. Verbeek ziet Koelman als een naprater van Schoock, met name ook in het afwijzen van Descartes’ verklaringen waarbij entiteiten worden vastgesteld die niet worden waargenomen (*evidentia narrationis*); Verbeek, *ibid.*, 68, 69. Het derde bezwaar vindt Verbeek het meest dubieuze; hij is van mening dat men aan de universiteiten slechts zocht naar kwaliteit. Al met al vindt hij het anti-cartesianisme ‘gedateerd en ouderwets’, *ibid.*, 69-71.

‘de Academien en Schoolen zuiveren van zulke meesters en professoren die de jonkheid quaaluk voorgaan, en verkeerde maximens en stellingen inscherpen, die tegen de gezonde Leere en godtzaligheidt zijn’.²⁰⁵ Hij ziet zijn studie ook graag in handen van predikanten en ouderlingen die zich via de kerkelijke vergaderingen tegen deze dwalingen moeten keren, waar deze zich maar opdoen.

Hij geeft in dit werk veel literatuurverwijzingen en citaten om te tonen dat hij alles correct weergeeft, zodat men de ondervinding ‘van grote en beproefde mannen’ kan zien. Hij wil hier niet disputeren; dat deden anderen al. Hij geeft een historisch relaas om het kwaad aan te wijzen van hen die deze filosofie volgen.

5.5.2 Cartesiaanse invloed bij Bekker

In het eerste hoofdstuk tekent Koelman de persoon en het werk van Bekker. Hij vindt hem een verdediger van de duivel omdat hij de duivel alleen als schuldige wil zien aan het begin van de geschiedenis der mensheid. Hij toont aan dat Bekker na zijn studie, die hem al verdacht maakte, steeds verder opgeschoven is. Hij is door de Friese Synode tijdelijk gecensureerd, maar dat heeft hem niet weerhouden om het cartesianisme steeds meer te omhelzen en te maken tot de grondslag van heel zijn denken.

Vervolgens noemt Koelman acht cartesiaanse punten die hij bij Bekker terugvindt:²⁰⁶

1. Cartesianen leren dat de natuur van engelen alleen uit denken bestaat. Ze zouden op geen enkele wijze handelend kunnen optreden. De wil is hun gedachte. Deze mening ligt duidelijk ten grondslag aan Bekkers schrijven over *De Betoverde Weereld*. De satan zou zowel de wil als de macht niet hebben om de mensen enig kwaad te doen. Ook Maresius schrijft hiertegen.
2. Hiermee samenhangend en typisch cartesiaans is de stelling dat het lichaam niet door de ziel in beweging wordt gebracht, maar een zelfbewegend kunstwerk is, zoals een uurwerk. Descartes wil fysica en metafysica streng van elkaar gescheiden houden.
3. Een derde zaak is dat, als engelen niets kunnen doen dan denken, ze dus niet in schepselen, zoals in de kudde zwijnen, kunnen komen. Bekker leert ook dat wat we aan engelen toeschrijven, door God gedaan wordt.

205. Zo schrijft hij in de biddagpreek *Neerlands Pligt en Voorbeeldt der Reformatie der Kerke*, Rotterdam, 1685, 45.

206. Koelman, *Het Vergift*, 12-24.

4. Tweede oorzaken worden door cartesianen geloochend. Maresius zegt: Jullie leren dat niet het vuur brandt, maar dat God in het vuur brandt. God zou vaste patronen voor alle bewegingen in de schepselen hebben ingeschapen.

5. Ons lichaam werkt los van de ziel. De ziel kan zijn wil paren aan de daden van het lichaam, maar de ziel bewerkstelligt die daden niet; de ziel is dan in feite niet schuldig aan zonden! De duivel staat nog verder weg en kan helemaal niet in het lichaam werken, aldus Bekker.

6. God zou regeren over de zielen en over de wil en die koppelen aan bewegingen die Hij werkt in de lichamen. Het is slechts Zijn welbehagen en verder niets. Als er geen tweede oorzaken zijn, krijgt God ook de schuld van de zonden.

7. De maatstaf is om alles *clare et distincte*, klaar en onderscheiden, te kennen en zelfs de Schriftverklaring moet hieraan aangepast worden. Zo kan Bekker zijn gedachten over geesten en duivelen voor waar houden; de rede is zijn maatstaf.

8. De Schrift zou zich aanpassen aan de mening van het volk, aldus ook Bekker.

De grondbeginselen van Descartes zijn duidelijk de grondslag voor Bekkers opvattingen, aldus Koelman. Hij wenst dat er veel boeken tegelijk tegen Bekker verschijnen omdat er allerlei kwaad voortkomt uit dit Trojaanse paard. Telkens zijn er immers andere voorvechters van deze cartesiaanse opvattingen: Heidanus, Velthuysen, De Raey, Lodewijk Meyer, Wolzogen, Spinoza, Wittichius, Burman (van wie Heidanus, Wittichius, Burman en Wolzogen cartesiaanse gronden voor de theologie legden), die onrust en bederf in kerk, theologie en filosofie brengen.²⁰⁷

Koelman geeft vervolgens duidelijk aan welke orde hij volgt.²⁰⁸ Hij zal eerst de persoon van Descartes beschrijven; daarna zijn filosofie, in tegenstelling tot de aristotelische of algemene filosofie. In de derde plaats behandelt hij de bestrijders en daarna de volgelingen van de nieuwe filosofie. Grote, invloedrijke voorstanders worden apart behandeld. Daarna geeft hij nog aandacht aan verschilpunten tussen de cartesianen, met de 'snoode gevolgen' daarvan, om te eindigen met een aanspraak en raadgeving.

207. *Ibid.*, 25.

208. *Ibid.*, 28, 29.

5.5.3 Koelman over Descartes' leven en werk

In het tweede hoofdstuk²⁰⁹ wordt het leven van Descartes getekend met de bedoeling mensen van hem af te schrikken. Koelman tekent hem als een onoprecht papist, eigenwijs en verwaand en mede daardoor ongeschikt om een goede filosofie te ontwerpen. Descartes was eigenlijk mathematicus en hij maakte een ernstige fout door zijn mathematische denkwijze in te dragen in de filosofie. In Franeker heeft hij een *Klein Tractaat van een Metafysica* (1629) geschreven over bewijzen van Gods bestaan en de scheiding die er is tussen lichaam en ziel. Hij toonde weinig interesse in de ware godsdienst en was meer bezig met 'het doorsnuffelen van het natuurlijke'. Hij voelde zich verplicht aan de Jezuïeten, waar hij op school was geweest, maar voor de leer van transsubstantiatie was bij hem geen plaats. Zijn leven was onzedelijk, wat hijzelf toegaf en hij was makkelijk in het liegen. Hij legde zijn geweten het zwijgen op.²¹⁰ Hij probeerde de kerkelijke censuur door schone schijn te ontvluchten. Koelman heeft hier en ook verder veelvuldig gebruikgemaakt van diverse publicaties van Voetius, alsook van een geschrift van bisschop Petrus Daniel Huetius, waaruit hij veelvuldig en uitvoerig citeert.²¹¹ Zo komt Descartes' hoogmoed aan de orde, waarvan overigens ook Aristoteles beschuldigd wordt uit de mond van de vermelde bisschop; zijn hoogmoed wordt aangetoond met bewijzen uit zijn schrijven over zichzelf en over zijn Godsbewijzen. Descartes gaf heel hoog op van zijn eigen filosofie en achtte alle andere van weinig of geen waarde. Hij kon de onsterfelijkheid van de ziel niet bewijzen, wat hij in de eerste uitgave van zijn *Meditaties* beweerd had wel te kunnen. Hij dacht alle ziekten en zelfs wellicht de ouderdom te kunnen overwinnen door zijn wijsheid.²¹² Descartes meende al het werk van tovenaars na te kunnen doen door met lucht en licht te werken en loochende zo al het werk van de duivel. Hij was een leermeester voor Bekker. Maar zijn pogingen om van de Sorbonne of de sociëteit van de Jezuïeten een approbatie te krijgen, lukten niet.²¹³ Hij vleide wie hem prezen en laakte wie hem niet achtten, maar de betrekkelijke waarde van de resultaten van zijn werk wilde hij niet toegeven.²¹⁴

209. *Ibid.*, 29-58.

210. *Ibid.*, 33-37.

211. Van Voetius citeert hij vele malen uit zijn *Disputationes Selectae* en van Maresius uit zijn *De abusu philosophiae cartesianae*. Zie over Huetius: *Nouvelle Biographie Générale*, XXV, kol. 380-390; Thijsen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, 55 geeft iets weer van zijn *Censura Philosophiae Cartesianae*, waar Koelman vele malen uitvoerig citeert, 150, 155, 168, 189 etc., 197, 208, 209, 257, 243, 257, 258, 338, 395-402, 417-422, 440, 457, 458, 529, 530, 556, 619, 620, 647, 648.

212. Koelman, *ibid.*, 44, 45.

213. Koelman, *ibid.*, 46.

214. Koelman, *ibid.*, 53-58.

In het derde hoofdstuk vervolgt Koelman zijn beschrijving van Descartes' leven en werk. Hij noemt hem een eerloze lasteraar en geeft een lang citaat van Voetius, die schrijft over Descartes' *Brief aan Dinet*, waarin onder meer aan de orde komt dat Voetius schuilging achter het werk van Martinus Schoock tegen hem.²¹⁵ Hij ziet hem als een hardnekkig tegenstrever van het licht, die niet wijkt voor de waarheid, en geeft als voorbeeld de tweestrijd met Petrus Gassendi, die de *Meditaties* van Descartes bekritiseerde, wat Koelman vervolgens in negen punten uitvoerig weergeeft.²¹⁶ Bijzondere aandacht krijgt de verdenking van atheïsme bij Descartes.²¹⁷ Koelman geeft vier voorbeelden. Als eerste noemt hij dat Descartes God niet erkent en vreest, en geen 'consciëntie maakt' van zondigen. Hij wil de schande van atheïsterij ontgaan door platuit te beweren dat hij geen atheïst is. Koelman geeft vervolgens een getuigenis van de schipper die Descartes naar Zweden vervoerde en die hem hoorde spreken over schrikkelijke gevoelens over de Schrift en wat erin stond, spottend met een tekst over bekering die hij toepaste op een bekering tot zijn metaphysica. Verder wilde koningin Christina van Zweden in haar twijfel en atheïsterij gestijfd worden; ze zei 'liever met de filosofen in de hel te willen zijn dan bij die oude...'²¹⁸ Koelman vindt dat Descartes de weg baant naar atheïsme door de allervastste bewijzen van dat er een God is, te verwerpen. Hij wil doen geloven dat er geen natuurlijke kennis van God is en neemt zo alle argumenten uit handen voor het Godsbestaan, aldus Koelman.²¹⁹ Hij meent dat het geven van ondeugdelijke argumenten om ons bestaan te bewijzen en de deugdelijke te verwerpen van gelijke waarde zijn als het bevorderen van het atheïsme. Ook verwekt Descartes atheïsme door te leren 1. Dat men moet twijfelen en voor een tijd geloven dat er geen God is; 2. Dat de wereld geen grenzen of einden heeft van grootte of uitbreiding; 3. Dat God geen andere wereld meer kan scheppen; 4. Dat het een eeuwig bekende waarheid is dat niets uit niet kan voortkomen; 5. Dat God omtrent Zichzelf doet wat een werkende oorzaak doet omtrent een effect; 6. Dat God niets leeg kan maken of een deel der wereld vernietigen; 7. Dat geesten slechts gedachten zijn; 8. Dat ze nergens zijn; 9. Dat de oorsprong van de wereld anders is dan Mozes beschreven heeft; 10. Dat beesten geen gevoel of kennis heb-

215. *Ibid.*, 61, 62.

216. *Ibid.*, 6-77.

217. Zie over deze verdenking Theo Verbeek: 'Descartes and the Problem of Atheism: The Utrecht Crisis', *Ned. Archief v. Kerkgeschiedenis*, 1991.

218. Koelman zegt hiervan: 'gelijk ik van een geloofwaerdig oor-getuige, een Hollandts Ambassadeur heb hooren verhaalen', *ibid.*, 79.

219. *Ibid.*, 81, 82. Koelman verwijst naar Descartes' *Principia philosophiae*, 1644, part 1, 13.

ben; 11. Dat het menselijk lichaam een mechanisch kunstwerk is, als een bewegend uurwerk; 12. Dat de strijd tussen het gevoelige en het redelijke deel in de mens een beweging is in de pijnappelklier.²²⁰ Koelman voegt hierbij citaten van Maresius en vooral van Voetius om zijn beschuldiging van atheïsme bij Descartes aan te tonen.²²¹ Voetius stelt dat Descartes alle argumenten om atheïsten te weerleggen bij de gereformeerden uit handen slaat en als gevolg daarvan zelf wel een atheïst genoemd kan worden. Descartes stelt een systeem samen en een vorm van redeneren, waarin hij soms van de Joden en van Mozes lijkt geleerd te hebben, maar hij blijft verward; hij spreekt over eeuwige stof, en leert toch geen onsterfelijkheid.²²² Hij geeft zich te veel aan de rede over, maar Plato is, aldus Koelman, soms dichter bij de waarheid.²²³

5.5.4 Aandacht voor Aristoteles en de peripatetische filosofie

Het vierde hoofdstuk van Koelmans boek handelt over de geschiedenis van de filosofie, inclusief de reformatie van de scholastiek door de reformatorische theologie. Indrukwekkend is de kennis die hij heeft van de oude filosofie van de Grieken. Wat overeenkomt met de Bijbel, is aan de Joden ontleend, zo denkt hij. Boeiend voor deze studie zijn met name de gedachten van Koelman over Aristoteles en de peripatetische filosofie.²²⁴ Wie denkt dat Koelman en andere vertegenwoordigers van de gereformeerde orthodoxie en de Nadere Reformatie klakkeloos Aristoteles volgden, vergist zich. Koelman steekt zijn kritiek op deze Griekse filosoof niet onder stoelen of banken.

Aristoteles trachtte effecten te reduceren tot stof en vorm; hij leerde een eeuwige stof, die niet gemaakt of verdorven kon worden, waaruit elke vorm voortgebracht wordt. Koelman zag dit als een atheïstische natuurkunde.²²⁵ Hij citeert Amesius en Tilenus, als die erop wijzen dat verschillende ketterijen de kerk binnengekomen zijn doordat kerkvaders filosofen 'sprekende de kerk binnenbrachten'. Van Aristoteles werd gezegd dat hij 'op Christi stoel verheven' was, maar hij verschilde van Christus in zijn leer van 'het gebeurlijke' en van de vrije wil.²²⁶ In de dertiende eeuw bloeide de scholas-

220. *Ibid.*, 86.

221. *Ibid.*, 89, 90.

222. *Ibid.*, 103, 104.

223. *Ibid.*, 104, 105.

224. Koelman verwijst naar een werk van Augustinus Steuchus Eugubinus, *De Perenni Philosophia*, Nicol. Bryling et Sebastianus Franck, 1542.

225. *Ibid.*, 127.

226. *Ibid.*, 134.

tiel op in Parijs, aldus Koelman; men disputeerde op een twistzieke wijze en gebruikte distincties en disputen. Men volgde er Aristoteles als hun meester en beschermden zowat alles wat hij geschreven had, maar daardoor werd de heidense en vooral de aristotelische filosofie boven de Schrift gesteld.²²⁷ De reformatoren, te beginnen met Wycliffe, kwamen hiertegen in verzet. Ludovicus Vives (1493-1540)²²⁸, maar vooral Melanchthon, worden dan genoemd als degenen die de filosofie grondig reformeerden ten dienste van de theologie. Jacobus Faber Stapulensis en Petrus Ramus in zijn voetsporen, hebben zich gekant tegen de logica en tegen andere facetten van de aristotelische filosofie. Hoewel Koelman dit met instemming verhaalt, verdedigt hij vervolgens toch waarom men moet kiezen voor de aristotelische filosofie, zij het in gereformeerde vorm. Melanchthon had dit in 1534 al besloten en in Genève was het in 1559 vastgesteld dat men een gezuiverde aristotelische filosofie zou gebruiken. Beza schreef dit aan Ramus ten aanzien van de logica en het verklaren van andere wetenschappen.²²⁹

Als redenen voor gebruik van aristotelische filosofie noemt Koelman dat ze inmiddels gezuiverd is van heterodoxie en overeenstemmend met de rechtzinnige theologie, niet heerszuchtig, maar dienend. Het is een dienstige filosofie ook voor andere faculteiten. Ze is al lange tijd gebruikt en blijkt nuttig te zijn bij eigen theologen, maar ook tegenstanders en dwaalleraars gebruiken deze filosofie en ze kunnen het beste hiermee weerlegd worden. Het zou veel twist geven deze filosofie te verlaten. Ze is gezuiverd en gereformeerd, maar men moet de eigen gevoelens van Aristoteles niet aannemen en slaafs navolgen; de wetenschap mag verdergaan dan hij bij Aristoteles gekomen was en zo is er ruimte voor vooruitgang voor allerlei takken van wetenschap. Gods Woord en de natuur van de dingen mogen wel verder onderzocht worden.²³⁰ Men moet Aristoteles niet bijzonder in zijn gevoelens beschermen, maar doen als de eclecticici en uitkiezen wat bruikbaar is, of kiezen voor een 'Eclectische Philosophie', zoals Koelman weergeeft met een lang citaat van Hoornbeeck.²³¹ Cartesianen spreken minachtend over distincties, onderscheiden met hun Latijnse aanduidin-

227. *Ibid.*, 138, 139.

228. Een Spaans geleerd humanist die bijna zijn hele leven in de Nederlanden woonde. Zijn ouders waren bekeerde, intellectuele joden. Het scholastieke onderwijs aan de Sorbonne stelde hem te-leur. Hij kwam in Brugge wonen en had grote betekenis voor de hervormingen in het onderwijs.

229. *Ibid.*, 142-144.

230. *Ibid.*, 144-146.

231. *Ibid.*, 141, 142, 146, 147. Genomen uit Hoornbeecks *Irenicum*, 1666, 44, 46, en uit zijn *Oratio de prudentia*, 1666, 96.

gen, maar de kennis ervan is in feite onmisbaar en zelfs Descartes gebruikt ze, zo betoogt Koelman.²³²

5.5.5 Enkele gevaarlijke kenmerken van de cartesiaanse filosofie²³³

Tegenover de aristotelische filosofie zoals Koelman die gebruiken wil, stelt hij de gevaren die dreigen als men de cartesiaanse filosofie omhelst. Dan moet men allereerst alle vooroordelen afleggen en aan alles twijfelen. De eerste sluitrede is vervolgens het 'Ik denk, dus ik ben'. Onfeilbaar zou zijn als iets 'klaar en distinct' is. Daarbij komt de bewering dat men de natuur van de ziel beter kan kennen dan die van het lichaam, de leer dat geesten niet wezenlijk op een plaats zijn en ook het concept dat het oneindige voor het eindige gaat. De cartesiaanse filosofie leerde dat de natuur van een geest, ook van God, 'denken' is en de ziel zou zetelen in de pijnappelklier. Van dieren dacht men dat ze geen echt leven, gevoelens of kennis hebben; ze zijn louter mechanieken. Het denkbeeld van een oneindig en allervolmaaktst wezen zou een klaar Godsbewijs zijn tegen atheïsten, meer nog dan een geometrisch bewijs. De wereld zou onbepaald en oneindig zijn. Ook meende men dat God geen andere wereld meer zou kunnen scheppen. Er kan niets leeg zijn of door God leeg gemaakt worden. De wereld zou ontstaan zijn uit draaiende stofjes. De aarde draait om de zon, jaarlijks en dagelijks om zijn as; de zon draait niet om de aarde. Het gewicht zou komen door de zwaarte van *globuli* (korrels). Koelman noemde hierbij dat Descartes oude filosofen in allerlei opzichten naspreekt.²³⁴

5.5.6 Redenen waarom het cartesianisme verworpen moet worden

Koelman somt vervolgens tien redenen op om het cartesianisme te verworpen.²³⁵

1. Men moet een oude, beproefde filosofie niet vervangen door een onrijpe, die 'niet van drek gewassen is'.
2. Vervanging brengt veel strijd aan de universiteiten; jongeren dwepen daarbij met nieuwe leermeesters.
3. Ze missen dan de sleutel voor kennis in hun studie, de logica, of de metafysica.
4. De algemene twijfel leidt tot een onvruchtbaar scepticisme.
5. Geleerd wordt dat de aarde om de zon draait en Gods Woord leert dit anders.
6. De rede wordt naast de Schrift gesteld, alsof ze net zo betrouwbaar is en

232. Koelman, *ibid.*, 156, 157.

233. *Ibid.*, 149, 150.

234. *Ibid.*, 149, 150, 154.

235. *Ibid.*, 157-188.

geen dienstmaagd meer is.²³⁶ Ze wordt zelfs tot rechter verheven en de verdorvenheid van de rede wordt niet geleerd. 7. Descartes bewijst niet maar gist; alles komt uit zijn hoofd. 8. Heel deze filosofie is gebouwd op hypothesen, zoals over het ontstaan van de wereld en veronderstelt geloof. 9. Descartes lastert Gods eigenschappen, zoals Zijn onafhankelijkheid en Zijn waarheid. God zou mensen kunnen bedriegen, al doet Hij het niet, maar Hij spreekt in Zijn Woord naar het dwalend gevoelen van de mensen.²³⁷ Gods overalteenwoordigheid wordt geloofend en zou er slechts *in potentia* zijn. Ten slotte oordeelt Koelman dat ook Gods almacht wordt geloofend; God zou bijvoorbeeld geen tweede wereld kunnen scheppen omdat er geen leegte is. 10. Als tiende reden noemt Koelman dat de leer van de Drie-eenheid en van de menswording van Christus door cartesianen wordt aangevochten; hij verwijst er dan naar hoe Wittichius en Burman over de personen in God spreken. In zijn vijfde hoofdstuk noemt Koelman nog zeven hoofdredenen die de cartesische filosofie verwerpelijk maken.

5.5.6.1 Over de schepping van de wereld

De eerste hoofdreden betreft de gedachten over de schepping, die in strijd met Gods Woord worden verklaard.²³⁸ Vijf punten komen hierbij aan de orde. Allereerst kent het cartesianisme geen schepping uit niets. Koelman haalt de opvatting van Lodewijk Meyer erbij en geeft aan hoe Gods almacht hierbij wordt aangevochten.²³⁹ Er is geen plaats voor iets nieuws vanwege het feit dat alles al materie is en God niets kan vernietigen. Koelman constateert dezelfde ketterij als bij Aristoteles met zijn spreken over de *materia prima*. Ook Wolzogen wordt genoemd bij de gedachte dat de wereld oneindig is.²⁴⁰

In de tweede plaats noemt hij de wording van de wereld. Het oorspronkelijke stof zou alle beweging meegekregen hebben. Uitvoerig geeft Koel-

236. Krull meent dat Koelmans eerste en voornaamste bezwaar tegen het cartesianisme was dat Descartes, en in zijn voetsporen ook Bekker, het gezag van de Bijbel aantastte. Haar normatief gezag ontnemen is het protestantisme de nekslag toebrengen; de rede wordt kenbron en toetssteen voor de waarheid en er komt een vorm van dualisme, want de filosofie komt naast de theologie; leerlingen gaan dan een stap verder en komen tot suprematie van de rede over de Schrift. Smalcus (overleden 1622) leerde al dat die theologie vals is, die strijdig is met de ware filosofie, Koelman, *Het Vergift*, 162, 163; 389-390, Krull, *ibid.*, 158, 166-170.

237. *Ibid.*, 172. Hier voegt Koelman een citaat in van Wolzogen, die hij eerder bestreden heeft. Zie hoofdstuk 4.

238. *Ibid.*, 189-278.

239. *Ibid.*, 193.

240. *Ibid.*, 200. Zie Bekker over Wolzogen bij Israel, *ibid.*, 205-208.

man, met veel citaten, weer wat Descartes hierover leerde ten aanzien van de werking van het heelal, van de zon en de planeten, et cetera. Hij brengt het volgens Koelman als hypothesen, maar elders schreef Descartes toch dat ze mathematisch waar en vast zijn. Descartes fantaseert over het creëren van een andere wereld uit zijn mathematische gedachtewereld, verkleint Gods almacht en geeft aanleiding tot atheïsme.²⁴¹ Koelman citeert onder anderen bisschop Huetius (1630-1721),²⁴² Henricus Morus (1586-1661)²⁴³ en professor Gerardus de Vries (1648-1705) bij de bestrijding van deze opvattingen.

In de derde plaats is er de cartesiaanse gedachte van de oneindigheid van de schepping. Descartes spreekt over oneindige vortices of draaikringen.²⁴⁴ Descartes noemt de wereld onbepaald; hij durft niet te zeggen oneindig en ziet dit als de grond voor zijn fysica. Is dit niet waar, dan stort alles in. Koelman toont uitvoerig aan dat hij in wezen een oneindige uitgestrektheid leert.²⁴⁵ Hierbij worden ook Wittichius en Burman geciteerd. Koelman komt met Schriftbewijzen over de eindigheid. Anders zou God niets meer kunnen scheppen en zou er sprake zijn van een uitgeputte almacht. de wereld krijgt bij Descartes een goddelijke eigenschap, namelijk oneindigheid, en dit loopt uit op atheïsme. Koelman besluit met een citaat van Hoornbeeck waarin hij betoogt dat alleen God oneindig is.²⁴⁶

In de vierde plaats leert men dat er wellicht meer werelden zijn. Dit zou een oneindig getal kunnen zijn. We mogen niet denken dat God alles voor ons deed of alleen door ons geëerd wil worden, aldus het cartesianisme. Koelman citeert Wittichius en Burman om dit punt te onderbouwen. Voetius noemt de mensen 'maanziek' die denken dat de maan is als de aarde en dat er levende wezens zijn. Dan leert men ook dat er pre-adamieten zijn, want de maan is op de vierde dag geschapen.

In de vijfde plaats is er de opvatting dat de schepping telkens een hele dag en niet een ogenblik in beslag zou hebben genomen. Er wordt bij cartesianen een geleidelijkheid geleerd om de beweging van het stof. God schiep niet iets in een moment. Koelman citeert opnieuw Wittichius en Burman.²⁴⁷

241. *Ibid.*, 239.

242. Frans filosoof en bisschop Pierre-Daniel Huetius; zie noot 211.

243. Koelman noemt hem 'de hamer der cartesianen', Koelman, *ibid.*, 244.

244. *Ibid.*, 246.

245. *Ibid.*, 248-260.

246. *Ibid.*, 262-264.

247. *Ibid.*, 269-278.

5.5.6.2 *Over de natuur der geesten*

De tweede hoofdreden die Koelman in zijn vijfde hoofdstuk noemt, betreft het wezen en de werken van de engelen. Hier leert men vreemde en schadelijke stellingen, aldus Koelman. Geesten zouden niet verschillen van de zielen der mensen.²⁴⁸ Koelman verwijst dan naar orakels van heidenen, spoken, nachtgezichten, toverijen, en werkingen van bezetenen. Weliswaar geeft Burman op dit terrein iets toe,²⁴⁹ maar het cartesianisme leert dat zowel de geesten van de engelen als de geest van God slechts bestaan uit ‘denken’ (*in cogitatione*).²⁵⁰ Engelen en duivelen kunnen dan niet meer dan denken en willen. Wittichius, Burman en Velthuysen worden onder anderen geciteerd.²⁵¹ De menselijke ziel is dus als een engel. Bekker vindt hier aanleiding om te leren dat de duivelen ons niet verzoeken.²⁵² Een geest is volgens cartesianen niet hier of daar; ze heeft geen plaats en ook een engel verplaatst zich dus niet. Dit geldt dan ook van Gods Wezen.²⁵³ Zijn werking is er slechts in de schepselen. Bekker leert bijgevolg ook dat de ziel daar is, waar ze aan denkt.²⁵⁴ Dit alles is tegen de Schrift, zo betoogt Koelman. Het geeft aanleiding tot atheïsme, scepticisme, sadduceïsme en Schriftverloochening. Hij bestrijdt dit alles door veel Schriftplaatsen te noemen. Hij geeft daarna een lang citaat van Gerardus de Vries en besluit met een citaat van Henricus Morus, die spot met het nergens zijn van een geest die toch een wezen is.²⁵⁵

5.5.6.3 *Over de ziel en het lichaam*

De derde hoofdreden die Koelman noemt, betreft de verhouding tussen ziel en lichaam van de mens en ook zijn leven met verstand, wil, zinnen en hartstochten. Hierover wordt verkeerd en ergerlijk geredeneerd. Koelman geeft hier tien stellingen bij en benoemt evenzoveel dwalingen.

1. De mens zou twee zielen hebben: een dierlijke en een menselijke, zo leert Burman.²⁵⁶ 2. Het lichaam zou een mechanisme zijn en werken als een uurwerk, net als bij een dier. Het lichaam kan zonder redelijke ziel.²⁵⁷ 3. De

248. *Ibid.*, 279.

249. *Ibid.*, 279, 280.

250. *Ibid.*, 281.

251. *Ibid.*, 281-283.

252. *Ibid.*, 283.

253. *Ibid.*, 284, 285.

254. *Ibid.*, 286, 287.

255. *Ibid.*, 288-293.

256. *Ibid.*, 296.

257. *Ibid.*, 297-302.

zintuigen worden bedrieglijk geacht; ze mogen leren wat nuttig of slecht is, maar niet wat de natuur der dingen is. Descartes leert een subtiële stof, spreekt over gedraaide deeltjes en luchtbolletjes. Hij schaart zich achter de sceptici, die hij zegt te bestrijden in het verachten van de zintuigen.²⁵⁸ 4. Het wezen van de ziel is louter ‘denken’, dus een denkende substantie. Koelman zegt ook hier dat dit jongelingen tot atheïsten maakt. Koelman verwijst naar een bewusteloos mens en naar een kind in de moederschoot, waar de ziel zeker aanwezig is, maar niet denkt. Hij geeft daarna in 25 punten de consequenties van deze opvatting aan. Koelman stelt ertegenover dat een geest verstand, wil en krachten heeft.²⁵⁹ 5. Cartesianen beweren dat oordelen geen zaak is van het verstand, maar van de wil. Daar ziet men de bron van de dwalingen. Koelman citeert Wittichius en Burman over dwalingen door de wil en geeft daarna Bijbelplaatsen om hen te weerleggen.²⁶⁰ 6. Koelman noemt Descartes vervolgens ‘een van de slimste Pelagiaanen’ en geeft daarover diverse citaten.²⁶¹ 7. Door de wil goed te gebruiken zou men van dwalingen weerhouden worden; de oorzaak van een dwaling is een slecht gebruik van de vrije wil, leert Descartes en leren in navolging van hem Burman, Wittichius en Velthuysen. Hoewel sommigen dit loochenen zijn de woorden van Descartes ‘al te breed en generaal, dan datse dat vigeblad bedekken kan’, aldus Koelman.²⁶² 8. Passies en affecten komen volgens de cartesianen van een klier in de hersenen. Daar komt een ‘rechtstrijdige aandrijving’ vandaan. Een zeker cartesiaan schrijft over dierlijke geesten die de strijd oproepen tegen de ziel die moet heersen; een ander zegt: Zondige verlangens zijn maar ‘uurwerkbewegingen’. Burman zegt dat engelen geen affecten hebben. Een citaat van Maresius moet hier als weerlegging dienen.²⁶³ 9. De plaats waar de ziel huist, zou niet het hart maar de pijnappelklier zijn. Ook dit wordt met een uitvoerig citaat van Descartes verduidelijkt.²⁶⁴ 10. De ziel die het lichaam verlaat, is als een

258. *Ibid.*, 306-311.

259. *Ibid.*, 281, 282, 288, 311-321.

260. Koelman vertaalde van Hugo Binning zijn *Ettelijke gronden*, waarin het verstand en de rede ‘de ogen van de wil’ worden genoemd. ‘Het is “monstreus” om die voorbij te zien’, aldus Binning, professor in de filosofie. Bij God is evenwel de wil bepalend; ze is Zijn genoegzame regel en wet. ‘*Stat pro ratione voluntas*’, schrijft hij met verwijzing naar Rom. 9:13 en 14, Binning, *Ettelijke gronden*, 278, 279. Krull merkt op dat Koelman Descartes’ opvatting hierin niet aanvaardt omdat hij geen pelagiaan is. Ook zoekt hij goddelijke verlichting en niet die van de verduisterde rede en houdt hij zich aan de Confessio Belgica; Krull, *ibid.*, 174-176.

261. *Ibid.*, 324-326.

262. *Ibid.*, 326-331.

263. *Ibid.*, 331-336; het citaat is uit Maresius, *De Abusu Philosophiae Cartesianae*, § 38, 39 & *Vindici*, 31.

264. Koelman, *ibid.*, 336-341; het citaat is uit: Descartes, *De passionibus animae* (1650), § 31, 32, 33, 42.

engel, als ‘denken’, een compleet persoon, die geen plaats inneemt en dus niet naar de hemel of naar de hel gaat.²⁶⁵ Koelman zoekt dit Bijbels te weerleggen; de ziel hoort bij het lichaam. De cartesianen werken atheïstische gedachten omtrent zielen in de hand, omdat ze over Christus’ hemelvaart meer spreken als een nieuwe toestand dan als een plaatselijk heengaan. Koelman stelt dit niet voor als een opvatting van Descartes, maar wel van de cartesianen en een groot citaat van Maresius moet Koelmans gedachten daarbij verduidelijken.²⁶⁶

5.5.6.4 *Over de loochening van een wezenlijk, substantieel leven der dieren*

De vierde reden betreft de loochening door de cartesianen van een substantiële vorm, dat is: wezenlijk zelfstandig leven, met gevoelen en kennen, van de beesten. Koelman meent dat dit in strijd is met de Schrift. Vele citaten van Descartes en andere voorstanders van deze cartesiaanse mening, maar ook citaten van tegenstanders verduidelijken de strijd hierover. Koelman voegt er bewijzen bij over de ervaring met dieren en geeft onder meer een lang citaat van Henricus Morus en van de theoloog en filosoof Theophilus Gale²⁶⁷ om zijn gevoelen te ondersteunen.²⁶⁸

5.5.6.5 *De cartesiaanse filosofie heeft geen overeenkomst met de ware theologie*

Een vijfde reden waarom de cartesiaanse filosofie verworpen moeten worden, is dat ze in het geheel niet accordeert met de theologie, maar daar zelfs tegen strijdt, aldus Koelman. Men wil ze in de theologie opnemen, maar er is geen enkele overeenstemming. Koelman verzet zich daarom tegen cartesiaanse filosofische invloeden in de theologie. Descartes zegt een scheiding te willen; de filosofie wil geen dienstmaagd meer zijn. Maar cartesianen zetten door om ze binnen te laten dringen. Koelman noemt met name Velthuysen en Wolzogen als degenen die de ‘Cartesiaensche vuyligheden’ in de theologie willen overbrengen. Hij noemt ook Wittichius en Burman, en Heidanus als de eerste professor in de theologie die dit deed.²⁶⁹ Zonder zijn naam te noemen, schrijft Koelman ook over Deurhof, als over ‘een ambachtsman tot Amsterdam’, die zich sterk heeft gemaakt om ‘een deel

265. Koelman, *ibid.*, 344.

266. Koelman, *ibid.*, 341-352; het citaat is uit Maresius, *De Abusu Philosophiae Cartesianae*, 70 etc., § 96-100.

267. Koelman, *ibid.*, 379; het citaat is uit Theophilus Galaeus (vaak gespeld als Gale), *Philosophia Generalis*, Londen, 1676, pars 1, lib. 3, cap. 2, 342, etc.

268. Koelman, *ibid.*, 352-384.

269. *Ibid.*, 389, 390. Zie Cramer, *Abraham Heidanus en zijn cartesianisme*, en: Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, 30-32, 37-39, 49-54, etc.; Israel, *ibid.*, 28, 29.

jongelingen die ongezoute en schadelijke nieuwigheden, niet zonder vermenging van de sociniaansche grouwelen, in te prenten.²⁷⁰ Door middel van een citaat uit *de Staat des geschils* door Suetonius Tranquillus²⁷¹ noemt hij weer een aantal cartesiaanse opvattingen; ook noemt hij Maresius, die wakker werd toen hij zag dat de filosofie de theologie dreigde te beïnvloeden.²⁷² Tot slot citeert Koelman ook bisschop Huetius weer uitvoerig²⁷³ ten aanzien van de plaats van de rede in de geloofsleer, waarbij ook de bedreiging van de leer van het Uetius Hsacrament van de eucharistie aan de orde komt.

5.5.6.6 *Het cartesianisme geeft aanleiding tot twijfelen.*²⁷⁴

In het cartesianisme huist het gevaar dat mensen twijfelaars en zelfs godloochenaars worden, ook al wordt het tegendeel beweerd. De vooroordelen moeten, eerst van de zinnen, dan van de mathematische demonstraties, dan zelfs van het bestaan van God door *de omnibus dubitandum* (het aan alles moeten twijfelen), worden weggenomen. De twijfel is, zo zegt Descartes, middel en geen doel. De objectieve kennis is weg, de subjectieve wordt grond. De mens moet steunen op zichzelf en wordt bron voor waarheid en geloof. Geopenbaarde waarheid wordt verworpen.

Koelman citeert hierover uitvoerig eerst Descartes,²⁷⁵ daarna Maresius²⁷⁶ en ook Voetius²⁷⁷. Hij geeft drie bewijzen: 1. Het voorspreken en aandringen tot twijfel. 2. Het verwerpen van het beste godsbewijs. 3. Het inbrengen van een verkeerd bewijs voor die grootste waarheid; het heeft geen kracht tegen atheïsten. Geloof hoort bij de wil, dus men kan aan alles twijfelen; het verstand moet daarom niet vragen of iets mag of niet. Twijfel moet niet het doel, maar het middel zijn. Ook Coccejus wordt door Koelman hierbij gehaald als een tegenstander van verschillende cartesiaanse stellingen, zoals de oneindigheid van de wereld, de uitgestrektheid van het stof, de plaats van de engelen en de machteloosheid van 's mensen wil, maar inzonderheid ook van de twijfel.²⁷⁸ Koelman citeert Burman daarna onder anderen weer

270. *Ibid.*, 393.

271. Door Koelman geïdentificeerd als Voetius; zie *Het Vergift*, 192, 539.

272. *Ibid.*, 394, 395; citaat uit *De Abusu Philosophiae Cartesianae*, 114, 115.

273. Een citaat van 396 tot 402, uit diens *Censura Philosophiae Cartesianae*, 172, etc.

274. Koelman, *ibid.*, 402-458.

275. *Ibid.*, 402; citaten van Descartes uit: *Principia*, 1, par. 1, 2, 4, 5, 6, 7; *De Methodo*, 25, 28 etc.

276. Koelman, *ibid.*, 407; Maresius, *De Abusu Philosophiae Cartesianae*, § 23.

277. Koelman, *ibid.*, 407-410; Voetius, *Politica Ecclesiastica*, part 2. Lib.3. Tract. 4. Cap. 3, 761.

278. Koelman, *ibid.*, 410, 411, 416.

als voorstander van de twijfelleer,²⁷⁹ maar daartegenover wordt bisschop Huetius heel uitvoerig weergegeven in een citaat van dertien pagina's, waarin deze stelt dat Descartes net zo goed moet twijfelen aan zijn conclusie dat hij bestaat omdat hij denkt. En als hij leert dat God bedriegen kan, dan moet Descartes accepteren dat hij ook zelf in zijn grondstelling wel bedrogen kan zijn.²⁸⁰ Koelman citeert hem zo uitvoerig omdat hij meent dat de *Meditaties* van Descartes hier op de fundamenteelste wijze worden weerlegd. Descartes weerlegt of overtuigt atheïsten niet, maar ze worden gestijfd omdat de natuurlijke godskennis geloofchend wordt. Descartes wil Gods bestaan bewijzen uit de *idea*, het denkbeeld dat hij van God heeft en door Hem ingedrukt zou zijn. Uitvoerig citeert Koelman hem,²⁸¹ waarna hij weergeeft dat de *idea* (mede door het *clare et distincte*) van Descartes heel iets anders is dan de natuurlijke godskennis die in de gereformeerde geloofsleer aan de orde is. Koelman gebruikt dan weer een lang citaat van Huetius waarin Descartes cirkelredenering wordt verweten. Als alles onzeker is, dan is ook onzeker wat uit die onzekerheid besloten is, zoals het wezenlijk bestaan van God, zegt Huetius.²⁸² Een tweede weerlegging van Descartes' opvattingen bestaat uit een citaat van Gerard de Vries, die aangeeft dat Descartes het atheïsme niet heeft weerlegd.²⁸³

Descartes heeft met zijn godsbewijzen geprobeerd 'de wezenlijkheid Gods' te bewijzen uit de gedachte dat het volmaakte dat hij in zijn gedachten ontwaarde, niet volmaakt zou zijn zonder wezenlijkheid. De bevatting van oneindige volmaaktheden moet de oorzaak heten van zijn bestaan. Koelman ziet in Descartes' betoog in zijn *Meditaties* slechts valse sluitredenen. Hij sluit dit punt af met Huetius' opmerking dat Descartes' denkbeeld van een oneindige en ten hoogste volmaakte zaak eindig, onvolmaakt donker en verward is; het heeft niet de minste trap van realiteit om de wezenlijkheid van God te bewijzen²⁸⁴ en kan niet dienstig zijn om atheïsten te weerleggen. Het heeft volgens hem minder overtuigingskracht dan de oude argumentatie uit de gereformeerde scholastiek.

279. *Ibid.*, 414; uit zijn *Synopsis*, Lib. 1, cap. 14, § 27.

280. Koelman, *ibid.*, 417-430; Huetius, *ibid.*, 9 etc.

281. Descartes, *Meditationes*, 3.

282. Koelman, *ibid.*, 440-447; Huetius, *ibid.*, 135 etc.

283. Koelman, *ibid.*, 447-457, uit: De Vries, *De natura Dei et humanae mentis determinationes pneumatologicae*, 1657, 95, etc.; *Determinationes Ontologicae*, cap. 2, § 3; cap. 12, § 10; De Vries, *Exercitationis philosophicae*, 1686, 2. Gerardus de Vries, *Exercitationis pneumaticae pars tertia, quae est de Dei existentia, ejusque ex natura cognoscendae modis*, Ultrajecti, Meinardi a Dreunen, 1675, 12, etc.

284. Koelman, *ibid.*, 457, 458.

5.5.6.7 *De ervaring dat het cartesianisme verleidt tot atheïsme*

Als zevende hoofdeden en bezwaar tegen het cartesianisme schrijft Koelman dat het onbekwaam is om atheïsten en sceptici te weerleggen, maar in de praktijk zelfs verleidt tot atheïsme. Door twijfel komt er minachting voor de Schrift; te leren dat de aarde beweegt en de zon niet, is in strijd met de Schrift.²⁸⁵ Twijfelen aan het wezen Gods, aan de eindigheid van de wereld, aan het gevoel van beesten, en ook de onbijbelse gedachten over de menselijke ziel doen meer kwaad dan goed.

Vervolgens tekent Koelman een zevental personen die het cartesianisme in de Nederlanden zeer bevorderd hebben.

Als eerste noemt hij Henricus Regius. Hij beschrijft zijn verhouding tot Descartes en diens opvattingen over de ziel. Koelman betwijfelt of hij wel de onsterfelijkheid van de ziel, de wezenlijkheid Gods, dus dat God een Wezen is, en de waarheid der Schrift geloofde.

Als tweede noemt hij dr. Lambert van Velthuysen, die hij later nog uitvoerig wil bespreken.

Als derde noemt hij Lodewijk Meyer, die hij in zijn werk tegen Wolzogen al bestreden heeft. Hij bracht het beginsel van de twijfel van de filosofie naar de theologie, want hij leerde dat de filosofie het onfeilbare richtsnoer geeft om de Heilige Schrift uit te leggen. Koelman stelt vast dat daardoor arminiaanse, sociniaanse en atheïstische gevoelens gewekt zijn, wat de kerk van Nederland zeer heeft ontsteld.²⁸⁶

De vierde filosoof die volgens Koelman in de kerk veel onrust bracht, was Wolzogen, over wie in het vorige hoofdstuk van deze studie gesproken is. Koelman geeft een samenvatting van zijn opvattingen, waarin deze Descartes en de cartesianen verheerlijkt, leert hoe God bedriegen kan en hoe het *clare et distincte* moet worden toegepast op de Bijbel. Wolzogen heeft het werk van Meyer niet bestreden – wat hij toegezegd had – maar geprezen; zoals in het loochenen van een schepping uit niets en het leren dat niet God maar de rede de beste uitlegger is van de Schrift. Hij noemt de rede wel dienaar, maar wil dat ze heerst. Hij meent dat de Schrift op menselijke wijze is geschreven en vindt dat ze zo verklaard moet worden. Wolzogen zet de Bijbelschrijvers laag weg en acht de werking van de Heilige Geest niet absoluut nodig voor de verklaring van de Schrift. Hij noemt gereformeerden geestdrijvers, hoewel hij zelf wel stelt dat de Geest het verstand zuivert.²⁸⁷

285. *Ibid.*, 460, 461.

286. *Ibid.*, 466, etc. Zie over de opvattingen van Meyer en van Wolzogen, die Koelman hier uitvoerig weergeeft, het vorige hoofdstuk van deze studie.

287. *Ibid.*, 471-487.

Als vijfde die ‘den vergiftigen ziel-verderfelijken Philosophie die van Cartes is’ bevorderde, noemt Koelman Spinoza.²⁸⁸ Koelman wil hem geen ‘Benedictus’ maar ‘Maledictus’ noemen. Hij meent dat Spinoza en zijn volgelingen vooral het twifelen aan alles om vervolgens aan wijsheid te komen, hebben ingevoerd. Koelman noemt in dit verband weer de naam van Hobbes, samen met die van Machiavelli. Hij zegt daar dat Spinoza ‘de gronden van Cartes diep heeft ingezogen’. Hij is ‘zo vervallen tot het dubben over de Schriftuurs waarheid en goddelijkheid, dat hij alles in de gront om verre stootende een enkel Philosophische Religie buyten of zonder ja tegen de Schrift opgericht heeft, volgende evenwel in velen den Engelschen Machiavel en Atheist Hobbes’.²⁸⁹ De associatie met Spinoza was niet naar Bekkers zin. Hij zegt nadrukkelijk geen spinozist te zijn.²⁹⁰ Koelman geeft dit weer in een uitvoerig citaat van Bekker over Spinoza.²⁹¹ Er zijn evenwel onmiskenbare gelijkenissen tussen de exegese van Bekker en die van Spinoza.²⁹² Ook Spinoza vindt dat de filosofie geen dienstmaagd van de theologie moet zijn, omdat haar kennis net zo zeker is als openbaringskennis.²⁹³ Koelman geeft dan in negen punten de leer van Spinoza weer²⁹⁴ en noemt hem een atheïstische cartesiaan en ‘het hoofd der Atheïsten’. Een van de punten betreft de duivelen en onreine geesten, waarvan Spinoza zegt dat het slechts inbeeldingen zijn. Ook leert hij dat de Schrift spreekt naar de bevassing van de mensen, dat wonderen slechts voorstellingen van zaken zijn, die zo niet geschied zijn, en dat de zondeval slechts een parabel is.²⁹⁵ Koelman vermeldt verder diverse overeenkomsten tussen Spinoza en de cartesiaanse opvattingen en meent dat Bekker door zulke gedachten is beïnvloed, zoals dat mensen wonderen verzinnen en dat Gods besluiten de natuurwetten zijn.²⁹⁶ Daarna wordt door Koelman onder de vlag van Spinoza ook Adriaan Koerbagh

288. *Ibid.*, 487-490. Koelman vermeldt diverse overeenkomsten met de cartesiaanse opvattingen, *ibid.*, 507.

289. *Ibid.*, 487.

290. Zie een uitvoerig citaat bij Knuttel, waarin met name zes opvattingen van Spinoza worden weergegeven die Bekker als grove dwalingen zag, Knuttel, *ibid.*, 171-173. Koelman, *Het Vergift*, 487. Bekker keerde zich onder meer nadrukkelijk tegen Spinoza, omdat deze niet wilde weten van enige gemeenschap van het Wezen Gods met een schepsel. Bekker zegt van hem ‘achterlatende [namelijk na zijn dood] noch ongerijmder schriften dan hy had uitgegeven’, Bekker, *Betoverde Weereld*, I, 14; Sepp, *ibid.*, II, 434.

291. *Ibid.*, 488-490. Uit zijn *Kort begrip van een Kerkelijke Historie van 't jaar 1666 tot het jaar 1684*, 38.

292. Wiep van Bunge, ‘Balthasar Bekker’s Cartesian Hermeneutics and the Challenge of Spinozism’, *British Journal for the History of Philosophy*, 1:1, 1993, 55-79.

293. Koelman, *ibid.*, 492, 493.

294. *Ibid.*, 491-506.

295. *Ibid.*, 499; Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, 52.

296. *Ibid.*, 507.

(1633-1669) nog te berde gebracht.²⁹⁷ Hij loochende de Drie-eenheid, het bestaan van engelen en duivelen en zei dat toverij, magie en waarzeggerij bedrog waren. Ook loochende hij de hel, het paradijs en de zondvloed.²⁹⁸ Vervolgens noemt hij Burman, maar nu zonder verwijzing naar Spinoza. Hij wil van hem in dit verband slechts zeggen dat hij Descartes voor de jeugd aanprijst zoals ook Meyer, Wolzogen en Velthuysen hebben gedaan en dat zo onrechtzinnige en aanstotelijke gevoelens bevorderd zijn.²⁹⁹

Als zesde voorbeeld noemt Koelman Alexander Röell, professor in de theologie en filosofie in Franeker.³⁰⁰ Hij leert dat de rede de goddelijkheid van de Schrift bevestigt, dat Christus de tijdelijke dood en ziekten niet wegneemt en niet voor ons voldeed. Ook acht hij de eeuwige generatie van de Zoon oneigenlijk. Een aantal Amsterdamse cartesianen hebben deze opvattingen in een acte bestreden, en onder hen stond ook de naam van Wolzogen (Nota Bene).³⁰¹

De zevende cartesiaan die Koelman hier nog wil noemen is Balthasar Bekker.³⁰² Zijn leer wordt samengevat in de opvattingen dat er slechts één duivel is, die nooit op de aarde is, maar die gekluisterd is in de hel en die niemand verzoekt; hij heeft geen kennis van zaken, zeker niet van lichamelijke. Spokerij wordt op een lijn gezet met geloof in duivelen.

Omdat Burman onlangs heeft geklaagd dat dagelijks nieuwe gevoelens in de theologie werden ingevoerd en Koelman van oordeel is dat het toch met name gaat over cartesiaanse en coccejaanse nieuwigheden, waar hij Burman mede schuldig aan acht, vraagt hij zich in het slot van dit deel af of het 'in ernst of in geveinstheid' is dat deze dit zo stelt, maar hij noemt het toch uiteindelijk 'een rechtvaardige klachte!'³⁰³

5.5.7 Verzet tegen het cartesianisme

In een zesde hoofdstuk behandelt Koelman de tegenstand van zowel rooms-katholieken als gereformeerden tegen het cartesianisme. Zowel Descartes' vrees voor de Jezuiten,³⁰⁴ als de uit zijn mond opgetekende tegenstand van Revius en Trigland komen aan de orde.³⁰⁵

297. Koelman, *ibid.*, 508-512.

298. Koelman verwijst naar Koerbaghs *Bloem-bof van allerley liefelijkheid zonder verdriet*, Amsterdam, 1668.

299. *Ibid.*, 513, 514.

300. *Ibid.*, 515-521.

301. *Ibid.*, 516-520.

302. *Ibid.*, 521-524.

303. *Ibid.*, 522, 523.

304. *Ibid.*, 525.

305. *Ibid.*, 526.

Van de rooms-katholieke schrijvers, van wie Koelman in zijn verlangen om compleet te zijn er velen noemt, geeft hij bijzonder aandacht aan Mersenne, monnik in de orde van de Minimen,³⁰⁶ en aan diens contacten met Voetius over de opvattingen van Descartes.³⁰⁷ Ook worden Gassendi, proost van Dijon, en Huetius genoemd.³⁰⁸ De eerste heeft de *Metafysica* aangevallen, de grond van Descartes' fysica, en is nooit weerlegd. Ook Voetius schreef hierover onder de naam Suetonius Tranquillus.³⁰⁹ De leer van Descartes is door de kardinalen in Rome op 20 november 1663 gecensureerd.³¹⁰ Hierbij was ook de tegenstrijdigheid in zijn opvattingen over de transsubstantiatie aan de orde.³¹¹

Van gereformeerde zijde is descartes in de Nederlanden vooral bestreden door Voetius. Koelman wijst op het dispuut over *De Natuur der zaaken* en zijn *Narratio Historica, qua defensae, qua exterminatae novae Philosophiae*. Verder vermeldt hij geschriftjes die onder de naam Suetonius Tranquillus verschenen tegen Heidanus. Hij zegt dat cartesianen het vergift van hun filosofie niet bemerken uit 'onverstandt of boosaardigheid of betoverende malle liefde'.³¹² Daarna schrijft Koelman ook over de bestrijding ervan in Leiden, door Revius en Trigland,³¹³ en geeft hij aandacht aan Arnoldus, die Wolzogen bestreed.³¹⁴ Ook andere bestrijders passeren de revue, zoals Johannes Schulerus en Reinerus Vogelzangius. Daarna worden Maresius' opvattingen over Voetius en Descartes breed uitgemeten.³¹⁵ Koelman heeft voor Maresius weinig positieve woorden, ondanks zijn ommezwaai ten aanzien van het cartesianisme. Hij bespreekt verder Witsius' opmerkingen in zijn *Twist des Heeren tegen zijnen wijngaart* in 1669 en ook later in zijn bestrijding van Allinga³¹⁶ en Ryssenius³¹⁷ wiens 'wel-bewrocht Tractaat' cartesianen en coccejanen 'zeer ontstelde en beroerde'. Ridderus krijgt veel aandacht, daar Koelman alle verwijsplaatsen uit zijn *Schrijftuurlijk Licht* aantekent, omdat de lezer ze wellicht moeilijk kan vinden.³¹⁸

306. Een Italiaanse bedelorde, verwant aan die van de Minderbroeders.

307. *Ibid.*, 527.

308. *Ibid.*, 529-532.

309. *Ibid.*, 531, 539.

310. *Ibid.*, 535.

311. *Ibid.*, 536, 537. Ook Maresius stelde dit in zijn *Dioptrica & Meteora* aan de orde; *ibid.*, 552.

312. Koelman, *ibid.*, 540.

313. *Ibid.*, 541.

314. Opgenomen in Koelmans *Examen*, **5 (5-8).

315. Koelman, *Het Vergift*, 549-558.

316. *Ibid.*, 558, 559.

317. *Ibid.*, 560, 561. Met verwijzing naar zijn *Nodig en grondig onderzoek eeniger Nieuwigheden*, 1673.

318. *Ibid.*, 561.

Koelman geeft in zijn drang om compleet te zijn ook een groot citaat uit het werkje dat in 1674 verscheen onder de titel *Waarschouwing tegen de Cartesiaansche en Coccejaansche nieuwigheden*, dat diverse auteurs kende.³¹⁹ De professoren Hulsius en Spanheim, Petrus van Mastricht en Melchior Leidecker worden verder nog aangehaald in hun strijd tegen het cartesianisme en ook dominee Henricus Brinck, die in zijn laatste levensjaren met Koelman bevriend was.³²⁰ Koelman wil ten slotte professor Gerardus de Vries, die hij ook veel geciteerd heeft, nog met ere noemen. Hij sluit ook dit deel af met een lang citaat van diens hand.³²¹

Daarna geeft Koelman aandacht aan de bestrijdingen door Engelsen en Schotten, Fransen, Zwitsers en anderen. Henricus Morus wordt geciteerd, die spreekt over ‘een gevaarlijken steylte om tot Atheistery te vallen’, hoewel hij in zijn jeugd positief over Descartes had geschreven.³²² Ook van een andere Engelsman, Theophilus Gale, worden de opvattingen uitvoerig weergegeven;³²³ hij stelt nadrukkelijk dat de filosofie dienstmaagd moet zijn. Alexander Pitcairn wordt geciteerd³²⁴ en ook John Brown, die Koelman persoonlijk uit Rotterdam goed kende en van wie hij ook stichtelijk werk vertaalde.³²⁵ Die schreef tegen Wolzogen, Velt huysen en Burman.³²⁶ Ook noemt hij Livingstone, Trail, Nevay, Robert MacWard (1633-1687), Garner en Hogg, die als ballingen in Holland verkeerden en met name Wolzogen bestreden.³²⁷ Andere Schotse en Engelse schrijvers tegen het cartesianisme die hij noemt en citeert, zijn Robert Fergusson³²⁸, Richard Baxter³²⁹, Eduard Stillingfleet³³⁰ en Samuel

319. *Ibid.*, 562-564.

320. *Ibid.*, 566, 567.

321. *Ibid.*, 567-570; Koelman verwijst naar diens *Exercitationes de Atheismo speculativo*, 29, 30.

322. Koelman, *ibid.*, 570-572.

323. *Ibid.*, 572-576.

324. *Ibid.*, 576.

325. Van John Brown vertaalde Koelman *Christus, de Weg, de Waarbeyd en het Leven*, Rotterdam, 1676, een *Tractaat over Coloss.1:27*, Rotterdam, 1676 en *Christus de Hoop der Heerlykheyd In de Geloovigen*, Amsterdam, 1678.

326. Koelman, *ibid.*, 578; Brown publiceerde *Libri duo: in priori Wolzogium, in libellis duobus de interprete scripturarum causam orthodoxam prodidisse demonstratur: in posteriori Lamberti Veltbusii sententia Libertino Erastiana, in libello vernaculo de Idololatria et superstitione detegitur*, Amstelodami, Aquis-grano, 1670.

327. *Ibid.*, 578, 579. De bestrijding door deze Schotse auteurs staat in het laatste hoofdstuk van bovenvermeld boek van Brown.

328. Robert Fergusson, *The Interest of Reason and Religion*, Londen, 1675.

329. Richard Baxter, *The Reasons of the Christian Religion*, London, R. White, 1667, en ook: *Methodus Theologiae Christianae*, London, 1684.

330. Eduard Stillingfleet schreef *Origines sacrae, of heilige oorsprongkelykheden, zynde een redelijk bewijs van de gronden des christelijken geloofs*; vert. J. Ubelman, Utrecht, Willem Broedelet, 1694, Koelman, *ibid.*, 240.

Gott.³³¹ Men schreef³³² dat geen filosofie zo tegen de religie gekant was als deze en dat jonge, dartele verstanden, die nog geen kennis van de filosofie hebben, worden misleid door een mengelmoes van dwalingen, met name over de rust en beweging der lichamen. Door zijn gedachten over mechanische wetten vond Koelman Descartes' opvattingen geschikt om tot atheïsme te verleiden. Er was dan immers geen ingrijpen van buitenaf nodig? Ook somt Koelman protestantse theologen op die de cartesiaanse filosofie rond 1670 bestreden in Duitsland, Zevenbergen, Zwitserland, Frankrijk en ook in Hongarije, waar sommige Utrechtse studenten vandaan kwamen.³³³ Indrukwekkend is bij dit alles Koelmans belezenheid en zijn vermogen om eigen opvattingen daarmee te ondersteunen.

Daarna volgt nog een overzicht van academische wetten die tegen het cartesianisme uitgevaardigd zijn³³⁴ in Groningen³³⁵, Franeker³³⁶, Utrecht³³⁷, Harderwijk³³⁸ en Leiden³³⁹, ongetwijfeld ook een waardevol overzicht. Resoluties van de curatoren mogen het completeren. Na 1655 zijn echter zowat alle studenten cartesianen, schrijft Velthuysen.³⁴⁰ Koelman heeft de Leidse strijd uitvoerig weergegeven tot en met de twintig stellingen van 1676 (vijf tegen coccejanen en vijftien tegen cartesianen) en het afzetten van Heidanus toe.³⁴¹

Tot slot geeft Koelman weer wat classes en synodes besloten hebben in de strijd tegen het cartesianisme. In 1656 waren er de synodes van Duisburg, van Harderwijk en van Dordrecht,³⁴² waar de nieuwe filosofie werd bestre-

331. Samuel Gott schreef in zijn voorrede van de *Historie van Genesis*, Koelman, *ibid.*, 384.

332. Koelman noemt behalve de al vermelde ook nog Thomas Wallis en Joh. Bap. Du Hamel, van wie hij geen boeken bij de hand heeft en die hij slechts indirect citeert, *ibid.*, 579-584.

333. *Ibid.*, 585-589. Koelman citeert uit de *Epistula ad Amicum* van Friedrich Spanheim (Johannes Ribbium, 1684) en die verwijst naar een brief van Hummelius in Bern, naar Joh. Henr. Hottingerus in Heidelberg. Spanheim schrijft ook over de Baron van Nuland, die als 'Ridder van de orde van St. Jan van Jeruzalem' een boekje uitgaf onder de titel *De beginselen van de nieuwe Philosophie (...)* en verder noemt hij nog corollaria van een Hongaars student in een dispuut van Voetius.

334. Koelman, *ibid.*, 590-601.

335. Zie over het cartesianisme in Groningen in de huidige literatuur: Sassen, *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland*, 165-167; Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, 475, 476; 490-499.

336. Zie over het cartesianisme in Franeker in de huidige literatuur: Thijssen-Schoute, *ibid.*, 500-531; Sassen, *ibid.*, 167-176.

337. Zie voor de Utrechtcrisis in de huidige literatuur: Thijssen-Schoute, *ibid.*, 48, 49; Theo Verbeek, *Descartes and the Dutch*, 13-33; Sassen, *ibid.*, 142-148.

338. Zie over het cartesianisme in Harderwijk en het decreet ertegen Thijssen-Schoute, *ibid.*, 463, 464. Ook Sassen heeft aandacht voor het cartesianisme in Harderwijk, *ibid.*, 177, 178.

339. Zie voor de Leidencrisis in de huidige literatuur: Sassen, *ibid.*, 148-164; Thijssen-Schoute, *ibid.*, 102, 103; Theo Verbeek, *ibid.*, 34-51.

340. *Ibid.*, 594.

341. *Ibid.*, 592-601; 609-617.

342. *Ibid.*, 602-608.

den. In 1657 sprak de synode van Delft zich ertegen uit, in 1672 de synode van Enkhuizen, terwijl de classes Walcheren en Goes in 1691 bijzonder tegen Bekkers opvattingen ageerden. Koelman geeft een lang citaat uit de resolutie van 1656 van de Staten van Holland en West-Friesland, die onder leiding van Johan de Witt in Den Haag besloten om de invloed van het cartesianisme in te tomen en te verbieden dat de filosofie de Heilige Schrift zou uitleggen.³⁴³ Koelman stelt, met een citaat van Maresius, vast dat cartesianen de uitwerking hiervan tegenhielden tot de politieke omwenteling in 1672.³⁴⁴

5.5.8 Koelmans oordeel over het optreden van de cartesianen

In een laatste hoofdstuk somt Koelman op hoe hij het optreden van de cartesianen ervaart. Hij doet dit in vijf punten. 1. Hij vindt dat ze verstrikt zijn en verhinderd worden in deze filosofie, zodat ze niet tot grote geleerdheid kunnen komen. 2. Hij vindt dat ze verkeerd en onverstandig disputeren. 3. Ook oordeelt hij dat ze trots en verwaand worden door hun filosofie en 4. Dat ze allen die tegen Descartes zijn verachten, smaden en bitter bejegenen. 5. Ook zijn ze in gevaar om door hun methode tot verschillende dwalingen te vervallen.³⁴⁵

Koelman verwijst weer naar Huetius, die zegt dat cartesianen walgen van de wetenschap van anderen. Het lezen van een paar cartesiaanse en coccejaanse boeken moet studenten voldoen en in veel korter tijd dan nodig is, tot geleerden maken. Men spreekt over 'Barbarische Scholastijke woorden', maar blijft onbekend met het gebruik van de bronnen, zo wordt met een citaat van Voetius betoogd.³⁴⁶ Wat het tweede punt betreft, de slechte wijze van disputeren van de cartesianen, noemt Koelman tien punten om dit aan te tonen, waaronder de cirkelredenering. Wat zij klaar en distinct achten moet waar zijn, maar wat de gereformeerden klaar en distinct achten wordt als onwaar bestempeld.³⁴⁷ Koelman noemt diverse auteurs die dit hebben aangetoond en geeft voorbeelden met verwijzing naar onder anderen De Vries,³⁴⁸ Voetius³⁴⁹ en Hoornbeeck³⁵⁰. Het derde punt betreft

343. Zie ook Thijssen-Schoute, *ibid.*, 104.

344. Sassen, *ibid.*, 147, 148.

345. *Ibid.*, 618.

346. *Ibid.*, 622.

347. *Ibid.*, 624-626.

348. *Ibid.*, 626.

349. *Ibid.*, 629, 630, 633, 634.

350. *Ibid.*, 630-633.

hun verwaandheid. Koelman vindt dat ze trots en laatdunkend spreken en schrijven.³⁵¹ Ze verheffen Descartes hemelhoog, zegt hij met verwijzing naar Meyer, Wolzogen, Velthuysen en Burman. Wat het vierde punt betreft: ze verachten, versmaden en bespotten anderen; dit leidt tot scheuring en beroerten. In Leiden zei men van hen die de cartesisaanse opvattingen niet gedoceerd wilden zien: 'Daar zal het ezeltje niet van proeven.' Tobias Andreae, professor in de geschiedenis en Griekse taal in Groningen, meende dat de cartesianen de eeuwige heerlijkheid wachtte, terwijl degenen die er niet toe bekeerd waren, de eeuwige duisternis tot beloning zouden verkrijgen. En wat het vijfde punt betreft raken ze door hun methode en gronden tot dwalingen; ze varen vast op eigen rede en op hun 'klaar en distinct'-begrip.

Als afsluiting van zijn uitvoerige studie wil Koelman nog twee bijzondere voorbeelden geven van personen die van de gereformeerde geloofsleer zijn afgedwaald en in het cartesianisme zijn verstrikt. Als eerste noemt hij Lambert van Velthuysen. De drukker heeft evenwel geen ruimte over voor de lange lijst die Koelman maakte van diens dwalingen³⁵² en hij verwijst daarom naar zijn Latijnse werk *Examen libelli Wolzogen*, waarin hij over Van Velthuysens dwalingen uitvoerig geschreven heeft. De tweede persoon die hij wel wil bespreken is professor Burman. Van hem somt hij 160 ernstige dwalingen op.³⁵³ Zwaar weegt hem dat de filosofie bij hem geen dienstmaagd voor de theologie mag zijn, maar omgekeerd: de theologie moet een dienstmaagd zijn voor de filosofie. Hij sluit zijn werk af met in een samenvatting nog een aantal namen te noemen van voorstanders van het cartesianisme, waarbij hij Bekker noemt als degene die 'de slimste Cartesiaanse gronden onder 't gemeene volk als onkruid en vergift over Neerland gestroyt heeft'.³⁵⁴

351. *Ibid.*, 634-646.

352. Hij schrijft dit op pagina 650 van dit boek met 735 dichtbedrukte bladzijden.

353. *Ibid.*, 651-667. Het zijn niet allemaal cartesisaanse dwalingen. Koelman noemt bijvoorbeeld ook Burmans verdediging van het orgelspel, onder nummer 125. Wellicht wordt Burman nogal eens naar voren gehaald omdat hij zeer tegen de zin van Voetius – en dus van Koelman – een plaats kreeg aan de Utrechtse universiteit.

354. *Ibid.*, 669.

5.6 Koelmans *Wederlegging van B. Bekkers Betoverde Wereldt*

Koelman publiceerde in hetzelfde jaar 1692 *Wederlegging van B. Bekkers Betoverde Wereldt, Het eerste deel, Ingestelt door Jacobus Koelman, Dienaar des H. Evangeliums. Met een Aanbangsel van den Duyvel van Tedworth, En een Brief van de Hooggeleerde Henricus Morus Aangaande Toverij en Waarzeggerij, Uit het Engels vertaalt*.³⁵⁵ Ook hier schrijft hij dat dit werk moet worden gezien als een tweelingwerk met het kort ervoor uitgegeven werk *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt*. Het is als bij de tweeling van wie Thamar beviel:³⁵⁶ de een gaf zijn hand uit, maar trok deze weer in, waarna de ander eerst geboren werd. Zo ging het ook met deze beide boeken, aldus Koelman.³⁵⁷ Dit tweede werk was eerst geschreven. In de titel staat nog 'het eerste deel'. Het kwam in hetzelfde jaar uit en het bevat 480 pagina's. De inhoud geeft weer hoe het cartesianisme bij Bekker gestalte kreeg en hoe Koelman het dan bijzonder in dit werk bestrijdt.

5.6.1 Overzicht

In zijn *Wederlegging van B. Bekkers Betoverde Wereldt* begint Koelman meteen met Bekkers omgang met de Heilige Schrift te bekritisieren. Het is een weerkerend thema. In zijn 'Voorwoord', maar ook in zijn eerste drie hoofdstukken geeft hij daarvan veel voorbeelden. In het vierde en vijfde hoofdstuk wil hij aantonen dat Bekker de Schrift tot een bespottung maakt voor atheïsten en vrijgeesten en in zijn opvattingen met mensen als Hobbes, Spinoza, Koerbagh en David Jorissen overeenstemt. In het zesde hoofdstuk verdedigt Koelman de Statenvertaling met vuur en verve. In het zevende hoofdstuk geeft Koelman aan dat het een kwalijke zaak is het gezag van oude en latere leraars krachteloos te maken, terwijl hij daarna in het achtste hoofdstuk betoogt dat het boek van Bekker in strijd is met de formulieren van Enigheid. In het negende hoofdstuk stelt Koelman dat Bekker ergernis verwekt door de ontering van Gods Naam, de lastering der waarheid en het verderf en 'tot verderf en bedroeving van zielen'. In het tiende hoofdstuk valt voor Koelman het accent op Bekkers opvatting dat een geest niet op een lichaam of op een geest buiten zich werken kan.

355. Knuttel denkt dat de 'lijvige *Wederlegging*' verloren is gegaan omdat Krull ze niet kent en Van der Lindes bibliografie ze ook niet noemt. Knuttel, *ibid.*, 262. Zie over mijn bijzondere exemplaar hieronder noot 434.

356. Gen. 38:28-30.

357. *Het Vergift*, *5(4).

Koelman bestrijdt in zijn elfde hoofdstuk Bekkers correcties van de Nederlandse Bijbelvertalers en diens vertalingen van de woorden voor duivelen, satan, toverij of waarzeggerij, en stelt dat zowel de grondtalen als diverse anderen talen verklaringen geven die tegen de zijne strijden. In een kort twaalfde hoofdstuk besluit hij dat er van Bekkers boek geen goede vruchten kunnen komen; hij wil wachten tot Bekker alles wat hij te zeggen heeft, gezegd heeft, om daarna zijn laatste boek over een Bijbelse geestenleer te publiceren.³⁵⁸

Is de lijn in de hoofdstukindelingen duidelijk gesteld, dwars door het voorgestelde schema heen loopt een andere lijn, die de lezer soms in verwarring dreigt te brengen. Koelman somt een zevental redenen op die hij als heel wezenlijk acht om Bekkers cartesianisme te verwerpen. Ze komen hieronder alle aan de orde. Daarna volgt een aparte verhandeling over de ergernis die hij aan Bekkers opvattingen ziet kleven.

5.6.2 Bekker tegen de Heilige Schrift

5.6.2.1 Een Schriftbestrijder weerleggen

In zijn voorwoord ‘Aan den Lezer’ bestrijdt Koelman de opvatting dat Bekker een ‘gauw en subtiel Filosooph’, een ‘groot Linguist en Taalkundige’ of ‘Groot en Wijs Theologant’ is. Hij verwijt hem ‘laatdunkentheid en verwaantheid’.³⁵⁹ Hij denkt dat hij na zijn verwachte afzetting zal doorgaan samen met zijn ‘Vriend, den Haarlemschen Doctor van Daalen’ te publiceren.³⁶⁰ Hij wil nu de Bijbelteksten die Bekker misbruikte bij zijn schrijven over toverij, waarzeggerij, verschijningen, spokerij en bezeten-

358. *Ibid.*, 480.

359. Koelman, *Wederlegging*, *2-*3.

360. Koelman maakt hier een vergissing en verwisselt twee mensen. Zie Antony van Dale, Med. Doctor, *Lasteringen van Jakob Koelman, in zijn zoo genaamde wederlegging van B. Bekkers Betoverde wereld, zediglijk aangewesen in een brief van Antony van Dale med. doctor. Aan zijnen Vrind*. Van Dale spreekt over kwaadaardige aantijgingen en over een ‘heethoofdig mensch’, omdat Koelman denkt dat hij de vertaler was en aantekeningen maakte bij het boek *Religio Medici*, van een zekere Broun, uit 1665, en noemt dit een ‘verbeelding van averrechtsche harsenen’; maar hij wil Koelman, wiens laster hem treft, niet gelijk behandelen. Van Dale, *Lasteringen*, 10. Van Dale heeft dit werk niet vertaald en heeft zelfs de vertaler niet gekend. Koelmans argument is dat Antony van Da(a)le schreef over ‘d’ Orakelen der Heidenen’ wat door Bekker is geprezen. Bekker ziet hem als een groot kampvechter en is met hem bevriend. Koelman stelde hem nu op ‘de reex der Atheïsten’, zegt dat hij het respect voor de Heilige Schrift verloren heeft en van geesten en duivelen weinig gelooft. Hij is doopsgezind en Koelman denkt dat hij gereformeerd is en werpt hem op een hoop met Bekker en Hobbes. Zie Van Dale, *Lasteringen*, 4-6. Zie ook Koelman, *Wederlegging*, pag. 146-158 en 479. Later neemt Koelman zijn beschuldiging aan het adres van Antony van Dale terug en erkent hij zijn vergissing, *Schriftmatige Leere*, 877, 878.

heid, afdoende verklaren en Bekker bestrijden, temeer omdat hij van mening is dat dit nog te weinig gedaan is.³⁶¹

Koelman wil Bekker weerleggen omdat diens boek regelrecht ingaat tegen de Schrift, omdat hij de Schrift bespot en leraars belachelijk maakt, omdat hij handelt als atheïsten, sadduceeën, libertijnen en Schriftversmaders, omdat hij de Bijbelvertalers smadelijk en onchristelijk bejegt, trouwe leraars schandelijk laag wegzet, de Formulieren van Enigheid afvalt, ergernis verwekt door de methode van de cartesiaanse filosofie te gebruiken, de Schrift mishandelt, Hebreeuwse en Griekse woorden misbruikt voor zijn opvattingen en zo geen goede vruchten kan krijgen.³⁶² Koelman behandelt daarna een groot aantal zaken tweemaal, eerst om duidelijk te stellen dat de Schrift het tegengestelde zegt van wat Bekker beweert en vervolgens wil hij ingaan op de consequenties van Bekkers opvattingen.

Koelmans eerste argument tegen Bekkers ideeën is dat Bekker een 'Antiscripturarius' is. Niet minder dan zesennegentig voorbeelden geeft hij vervolgens waarin hij de Bijbelse gegevens over engelen of duivelen stelt tegenover wat Bekker hiervan beweert. Vervolgens zoekt hij uit de aangehaalde teksten van Bekkers opvattingen bewijs te halen om diens boek als godslasterlijk te verwerpen. Met verschillende citaten geeft hij weer hoe Bekker de letterlijke Bijbeltekst terzijde schuift en leert dat Christus Zijn spraakgebruik aanpast aan wat mensen denken, zoals wanneer Hij spreekt over het uitwerpen van duivelen, of over dat God een Geest is.³⁶³ Bekker zegt dat er over engelen gesproken wordt 'om staatsie te verbeelden', of opdat iets beter in de gedachten zal bekliven.³⁶⁴ Koelman toont duidelijk aan hoe Bekker consequent overal de engelen en duivelen wegredeneert en alles terugbrengt tot een gevoel van de mensen in die tijd, dat met de werkelijkheid niet overeenkomt. Bekker vindt het een spreekwijze; mensen beeldden het zich in.³⁶⁵ Als over duivelen gesproken wordt, gaat het over lasteraars onder de mensen of zonden in de mensen die duivelen genoemd worden.³⁶⁶ Koelman is van mening dat Bekker Gods Woord uitdrukkelijk en godslasterlijk tegenspreekt. Wie voor Gods Woord beeft, zal sidderen en schrikken vanwege Bekkers profaniteit, aldus Koelman.³⁶⁷ Bekker loochent al wat tegen zijn mening en filosofische concepten strijdt. Wil Koel-

361. Koelman, *ibid.*, *3 (2-3).

362. *Ibid.*, 7, 8.

363. *Ibid.*, 57.

364. *Ibid.*, 60.

365. *Ibid.*, 65.

366. *Ibid.*, 69, 70.

367. *Ibid.*, 84.

man Bekker geen atheïst noemen, dan noemt hij hem een ‘Antiscripturarius’, een ‘Schriftloochenaar’ en ‘Schriftlasteraar’.³⁶⁸

5.6.2.2 *Spotten met de Heilige Schrift*

Als tweede argument tegen Bekkers ideeën schrijft Koelman dat Bekker de Heilige Schrift bespottelijk maakt en zo atheïsten en vrijgeesten creëert. Koelman verhaalt met citaten hoe hij spot met de hemelvaart van Elia, het vlammend zwaard van de cherub die de weg naar de boom des levens afsloot, de cherub in Psalm 18, de engelen die tot Abraham kwamen. Met een groot aantal citaten van Bekker geeft hij zijn spottende opmerkingen weer over de macht en de kennis van de duivel.³⁶⁹ Hij oordeelt dat Bekker de taal spreekt van ‘hedendaagsche Sadduceeën, Vrij-geesten, en Atheïsten’. Hij vindt het daarom een ‘vervloekt, verfoeilijk en ijselijk’ boek.³⁷⁰

5.6.2.3 *Het verachten van de Heilige Schrift*

Als derde argument tegen Bekkers opvattingen noemt Koelman de gelijkens tussen Bekkers gevoelens en die van sadduceeën, epicureërs, libertijnen en andere Schriftversmaders. Hij geeft dan in twintig stellingen de opvattingen van Thomas Hobbes weer uit zijn *Leviathan*.³⁷¹ Daarna geeft hij dertien uitvoerige citaten uit dit geschrift over tovenaars, boze geesten, Christus’ spreekwijze die Hij aan zou passen aan het denken der mensen, het bestaan van engelen, het gebruik van de namen satan of duivel en heel diens demonologie. Koelman toont uitvoerig aan dat Bekker dezelfde opvattingen is toegedaan en deze wellicht overgenomen heeft omdat hij er zo nauw bij aansluit.³⁷²

Daarna keert Koelman zich naar Spinoza, om weer met lange citaten aan te tonen dat een aantal van diens stellingen overeenkomt met die van Bekker. Hij noemt de gedachte dat de Schrift zich altijd aanpast aan het begrip van het gewone volk, dat het slechts spreekwijzen zijn als een sprekende duivel of engel aan de orde is, dat er geen macht of heerschappij van de duivel is. Hij verhaalt de loochening van de geschiedenis van de zondeval³⁷³ en andere voorbeelden waarin Bekker eensgeestes is met Spinoza.

Een derde atheïst die Koelman noemt met verwantschap aan Bekkers op-

368. *Ibid.*, 85-87.

369. *Ibid.*, 92-116.

370. *Ibid.*, 117.

371. *Ibid.*, 118-120.

372. *Ibid.*, 120-129.

373. *Ibid.*, 135, 136.

vattingen is Adriaan Koerbagh. Die wilde ook niet van bezetenen weten en spotte met toverij.³⁷⁴

Een vierde invloedrijk persoon voor Bekker was volgens Koelman David Joris, een voorganger onder de Wederdopers. Hij geeft in acht punten zijn ketterijen weer, waaronder zijn gedachte dat engelen en duivelen goede en kwade mensen zijn.³⁷⁵

Vervolgens geeft Koelman nog het oordeel van Voetius weer over spokerij, bezetenheid en waarzeggerij³⁷⁶ en ook van anderen om aan te geven dat zij die loochenen dat er toverijen zijn, ook gaan loochenen dat er geesten zijn en zo tot atheïsme vervallen. Engelse auteurs worden genoemd, zoals Reginaldus Scot, Wagstaff, Webster en N. Orchard uit Nieuw-Engeland. Scot tekent hij met woorden van Voetius, die hem ziet als behorend tot hen die 'de werckingen en verschijningen der Duyvelen zoetelijk uitlacchen, als Phantasyen en fabeltjens van oude wijfjens of van vreesachtige superstitie'.³⁷⁷ Met lange citaten van Engelse auteurs – zoals Johannes Rainoldus³⁷⁸ en Meric Casaubon³⁷⁹ – bestrijdt Koelman hen en daarmee Bekker. Vervolgens geeft Koelman aandacht aan Henricus Cornelius Agrippa van Nettesheim, die in zijn jeugd in toverij geloofde.

Koelman noemt in dit verband drie redenen om geloof te hechten aan de mogelijkheid van toverij: de eerste betreft redenen uit de Schrift, de twee-

374. *Ibid.*, 137.

375. *Ibid.*, 138.

376. *Ibid.*, 140-142. Ongetwijfeld is Voetius Koelmans invloedrijkste leermeester geweest. Hij heeft geschreven over iatro-daemonologie of iatro-magie. Vaak is gedacht dat hij met middeleeuwse ideeën strooide; maar wie kennisneemt van zijn disputen *De Magia, De Energumenis (Disputationes Sel., 1018-1059)*, *De Signis, De Superstitione* en *De Natura et Operationibus Daemonum (Disputationes Sel., 906-984)* en *De spectris, (Disputationes Sel., 985-1017)*, leest hoe hij de daemonologie en het bijgeloof van zijn tijd bestrijdt. De macht van de duivel wordt door de regel van de natuur (*modulum naturae*) beperkt. Hij kan niet tegen de natuur inwerken. Verhalen over het bovennatuurlijke vinden bij Voetius geen weerklank, maar twijfel (*ignorantia docta*). Bij geesteszieken spreekt hij over *corruptio* van de fantasie; zo ook bij de *insania lycanthropica* (lycantropische waanzin van het geloof dat mensen zich in een dier kunnen veranderen). Goocheltrucs van kermiswerkers berusten volgens hem op *praestigiatrix et diabolica illusio*, waarvan Voetius zegt dat het mechanisme te verklaren is. Geesteszieken kregen, als ze goede tijden hadden, bij Voetius toegang tot het Heilig Avondmaal; hij viel Luther niet bij in de gedachte dat ze van de duivel bezeten waren, aldus M.J. van Lieburg, 'Voetius en de geneeskunde', in: *De onbekende Voetius*, 175. Knuttel merkt op dat Voetius wel leerde dat men door een pact met de duivel kracht kon krijgen om te toveren, Knuttel, *ibid.*, 188. Voetius schrijft over de geestelijke krijgsdienst en over de verzoeken, maar onthoudt zich van allerlei onderscheidingen in de wereld van engelen of duivelen. Hij noemt dit gissingen of aanvullingen en zegt dat we tevreden moeten zijn met onwetendheid hierin. *De praktijk der godzaligheid*, II, 345-396.

377. *Ibid.*, 158-159.

378. *Ibid.*, 160-163.

379. *Ibid.*, 163-165.

de dat er veel mensen zijn die beleden hebben een gemeenzame omgang met de duivel te hebben, de derde komt uit de ervaring dat er kennelijk mensen zijn die onderhandelen met helse geesten, waarbij hij verwijst naar geschriften als het werk van genoemde Agrippa *Verborgene Philosophie* en naar Doctor Faustus.³⁸⁰ Johannes Wier wordt besproken, die vanwege de vele misstanden in de veroordeling van zogenaamde toveressen een tegenstander is van vonnissen tegen hen.³⁸¹ Een vijfde voorstander voor zijn opvattingen meende Bekker te vinden in Benjamin d'Aillon, een naar Engeland gevluchte Franse predikant.³⁸² Hier geeft Koelman een uitvoerig excurs over Franse predikers die niet alleen hun gemeente verlieten, maar ook de leer van vrije genade en de kracht der godzaligheid niet predikten.³⁸³ Hij keert zich daarin met name tegen Pierre Jurieu, tegen wie hij in 1689 al een apart geschrift gepubliceerd heeft.³⁸⁴ Koelmans grote lijn is auteurs te bespreken die Bekker als zijn voorstanders ziet en hij spant zich daarom in om aan te tonen dat vermelde auteurs toch echt wel in geesten en duivelen geloven. Daarna keert Koelman zich tot Engels schrijvende auteurs, waarbij hij Increase Mather noemt als verdediger van het geloof in toverij en spokerij.³⁸⁵ Tot slot schrijft hij nog over Henricus Morus en diens werkje dat Koelman vertaalde en achter zijn *Wederlegging* plaatste, waarover hieronder meer. Hij stelt een boek als dat van Bekker, waarin de Schriftverdraaiingen voorkomen zoals libertijnen, joristen, nieuwe sadduceeën, epicureërs, Schriftverachters en Schriftbespotters en atheïsten als Hobbes, Spinoza en Koerbagh leren, moet verworpen, verfoeid en veroordeeld worden. Zij leren dat de duivel noch binnen noch buiten de kerk gewerkt heeft, op goddelozen noch op vromen, dat de duivel niet verschijnt, noch spookt, dat er geen van de duivel bezetenen zijn, noch toverijen, noch waarzeggerijen door hulp van de duivel, enzovoort.³⁸⁶

5.6.2.4 *Het verachten van de Nederlandse Bijbelvertaling.*

Een vierde reden voor Koelman om Bekkers geschrift te verwerpen is zijn wijze van spreken over de Nederlandse Bijbelvertaling. Bekker bekritiseert deze vertaling zo, dat hij de geloofwaardigheid van de Schrift in diskrediet

380. *Ibid.*, 169, 170.

381. *Ibid.*, 171-174.

382. *Ibid.*, 182-188.

383. *Ibid.*, 175-182.

384. *De Sleutel Tot Opening van de Openbaaring Johannes.*

385. Koelman, *Wederlegging*, 189.

386. *Ibid.*, 195-197.

brengt, wat de weg baant naar ongeloof en atheïsme.³⁸⁷ Met name waar de woorden engel, duivel of satan zijn gebruikt, gaat Bekker daartegen in om er meestal mensen voor in de plaats te stellen, die gezant, tegenpartijder of lasteraar zijn.³⁸⁸ Bekker wil van geen duivelen in het Oude Testament weten.³⁸⁹ Koelman geeft allerlei citaten van Bekker waaruit blijkt dat hij ook in het Nieuwe Testament iedere tekst aanvecht waar de vertalers het over duivelen hebben,³⁹⁰ of spreken over tovenaars, toveressen of toverij.³⁹¹ Koelman voegt hier een excurs in over de betrouwbaarheid van de Nederlandse Bijbelvertaling, verrijkt met een uitvoerig citaat uit Hoornbeecks lijkoratie gehouden bij Revius' sterven.³⁹² Hij geeft daarbij het getuigenis van diverse buitenlandse theologen over de correctheid van onze vertaling om de kritiek van Bekker, gepaard met verachting en bespottig van de Nederlandse vertaling, als hoogmoed aan de kaak te stellen.³⁹³

5.6.2.5 *Het verachten van het werk van vroegere leraars*

Een vijfde reden van Koelman om Bekkers geschrift te verwerpen heeft betrekking op diens verachting voor het preken, bidden en behandelen van zielen door oude leraars. Al wat ze van de duivel en zijn rijk zeggen of over de verzoeken van de duivel en over Schriftplaatsen die over duivelen of over engelen handelen, zou God van Zijn opperheerschappij beroven.³⁹⁴ Bekker trekt het in twijfel en hij laat er de mensen aan twijfelen, of beweegt hen tot een niet geloven van wat de Bijbel zegt.³⁹⁵ Ook het pastoraat wordt ernstig verhinderd als men niet meer gelooft dat men van nature in de macht van de satan is, waaruit men verlost moet worden om tot het Koninkrijk van Gods liefde gebracht te worden.³⁹⁶

387. *Ibid.*, 197, 205-207. Van Bunge (in: *From Stevin tot Spinoza*, 143) zegt dat Koelman zich richtte op 'the atheistic nature of Bekker's efforts'; maar hij beschuldigde hem nog niet van atheïsme maar spreekt over de verleiding ertoe of 'de weg erheen banen'.

388. *Ibid.*, 197, 198.

389. *Ibid.*, 201.

390. *Ibid.*, 202-203.

391. *Ibid.*, 203-205.

392. Johannes Hoornbeeck, Andreas Essenius, Johannes Ribbius, *Miscellanea Sacra, in quibus lectissimae, cujusvis argumenti, theologici, textualis, dogmatici, elenctici, ractici, historici et ritualis*, lib. 2 Orat. 'Funebri in Obitum D. Jacobi Revii', Utrecht, Johannem Ribbium, 1677, 582, 583. Koelman, *Wederlegging*, 207-217.

393. *Ibid.*, 218, 220, 222.

394. *Ibid.*, 224.

395. *Ibid.*, 224-231.

396. *Ibid.*, 232-235.

5.6.2.6 *In strijd met de formulieren van de kerk*

Een zesde reden om Bekkers geschrift te verwerpen is omdat het in strijd is met de Drie Formulieren van Enigheid en de andere formulieren van de kerk. In zijn achtste hoofdstuk handelt Koelman over de ondertekening van de Drie Formulieren van Enigheid: de Heidelbergse Catechismus, de Nederlandse Geloofsbelijdenis en de Dordtse Leerregels, door iedere predikant, dus ook door Bekker. Daarin toont hij aan hoe Bekkers werk op allerlei punten in strijd is met artikel 12 van de NGB,³⁹⁷ met verschillende plaatsen van de Heidelbergse Catechismus³⁹⁸ en met de formulieren van de kerk.³⁹⁹ Hier volgt een excurs over een bestrijder van Bekker, De Hooght, die Koelmans schorsing erbij haalt als voorbeeld hoe de kerk met Bekker zou kunnen handelen, waarin hij zich fel verzet tegen deze vergelijking.⁴⁰⁰

5.6.2.7 *De ontering van Gods Naam*

Een zevende reden om Bekkers geschrift te verwerpen ziet Koelman in de ergernis die Bekkers boek heeft gegeven tot ontering van Gods Naam en tot ‘verderf en bedroeving der zielen’. In het negende hoofdstuk behandelt hij dan eerst de ergernis hiervan. Hij verklaart deze ergernis als een tegen de Schrift in leren dat engelenverschijningen niet letterlijk moeten worden genomen, dat er maar een duivel is, die de mensen geen kwaad kan doen, dat de toverij, waarzeggerij, goochelarij of verschijningen van duivelen of spoken, die in de Bijbel worden genoemd, kinderpraatjes en leugens zijn. Bij herhaling wordt uitvoerig met citaten uit diens werk betoogd dat Bekker het geloof in de macht van de duivel heidens noemt en zegt dat deze leer de mensen manicheeërs maakt.⁴⁰¹

5.6.3 **Bekker geeft ergernis**

Vervolgens stelt Koelman de zaken aan de orde waardoor Bekker ergernis verwekt. Hij onderscheidt dit van de voornoemde bezwaren tegen diens leer door een zwaar accent te leggen op de ontering van Gods Naam, de lastering der waarheid en ‘tot verderf en bedroeving van zielen’. Hij geeft daarbij een samenvatting van al Bekkers gedachten over de duivel, zijn Schriftkritiek op bepaalde geschiedenissen, zijn spotten met de

397. *Ibid.*, 241-245.

398. *Ibid.*, 246-248.

399. *Ibid.*, 248-250.

400. *Ibid.*, 251-253.

401. *Ibid.*, 253-267.

Schrift, zijn werkwijze, waarbij zijn filosofie de maatstaf is voor de uitlegging van de Schrift, zijn verdraaiing van Bijbelteksten en zijn kritiek op de vertalers.⁴⁰²

Daarna zegt hij welke mensen geërgerd worden of door dit alles in hun bestaande ergernis worden gestijfd. Koelman wijst dan op atheïsten, die zich in zijn schrijven zullen verblijden, en op sceptici, die al twijfelen aan de Schrift, maar nu ook twijfelen of Bekker deze wel gelooft; daarna ook papisten, socinianen en remonstranten, want die krijgen stof om te lasteren dat de gereformeerden de Schrift verdraaien; vervolgens noemt Koelman de goddeloze en profane mensen die gestijfd worden in hun ergernissen en kennelijk niet bang behoeven te zijn voor de duivel en om alle bedreigingen zullen lachen of ermee spotten en daarbij boos worden op de leraars die Bekker bestrijden. Vrienden van Bekker worden begunstigd, zo betoogt Koelman met een verwijzing naar enkele penningen die ter ere van Bekker in Amsterdam geslagen zijn.⁴⁰³

Ergernis geeft Bekker vervolgens ook omdat mensen die proberen verborgen dingen te ontdekken door toverij, waarzeggerij en duivelskunsten, zich door zijn schrijven vrij voelen die weg in te slaan. Bekker meent dat de duivel geen macht heeft, maar Koelman beschrijft de macht die de duivel onder Gods toelating heeft, zowel ten aanzien van verborgen zaken, als ten aanzien van wat in het boek Job beschreven staat.⁴⁰⁴ Hij denkt dat tovenaars en anderen die zwartekunst beoefenen, zich door Bekker beschermd voelen omdat ze zo niet meer vervolgd zullen worden.⁴⁰⁵ Vervolgens noemt Koelman jongeren en studenten voor wie een struikelblok gelegd wordt. Hij verleidt hen tot zijn filosofische uitgangspunt dat een geest niet op een lichaam kan werken en bevordert zo de gedachte dat de Schrift niet onfeilbaar is, niet alleen in natuurlijke maar ook in hogere zaken.⁴⁰⁶ Ook worden zwakke belijders en mensen die weinig kennis hebben tot twijfel gebracht over de betrouwbaarheid van onze Bijbelvertaling.⁴⁰⁷ Bekker geeft ook meer bevestigde vromen en trouwe en ernstige leraars ergernis. En in het bijzonder worden bestreden zielen, die van hun predikanten hoorden dat allerlei lasterlijke ingevingen van de duivel komen, op

402. *Ibid.*, 267-271.

403. *Ibid.*, 283-285; het betreft de medaille waarop aan de ene zijde Bekker is afgebeeld en op de andere Hercules, die met opgeheven knots een monster verjaagt.

404. Koelman acht dat de duivel niet verder kan gaan dan wat binnen de natuurlijke krachten ligt en geen wonderen kan doen die de natuur te boven gaan.

405. *Ibid.*, 291-292.

406. *Ibid.*, 292-293.

407. *Ibid.*, 293-294.

zichzelf teruggeworpen om te geloven dat al die goddeloosheid van henzelf komt en ze niets dan de verdoemenis hebben te verwachten.⁴⁰⁸

In de vierde plaats gaat Koelman in op verzwaringen van de ergernis, waarbij hij stilstaat bij de persoon die ergernis geeft, de uitgebreidheid van de ergernis en de manier waarop ze gegeven wordt.⁴⁰⁹ Koelman schetst dat we te maken hebben met een gereformeerd leraar, die niet alleen herder moet zijn, maar ook doctor in de theologie is en die al meer dan dertig jaar gediend heeft in het ambt. Hij heeft zijn dwalingen eerst gepreekt in de gemeenten. Daarna publiceerde hij ze in zijn boek *De Betoverde Weereld*. Door de wijze waarop de Amsterdamse kerkenraad en daarna ook de classis de zaak niet tijdig en ernstig genoeg behandeld hebben, is de ergernis nog toegenomen. Koelman geeft hiervan een uitvoerig verslag in zijn *Wederlegging*, voor zover dan mogelijk.⁴¹⁰ Hij heeft dit in het laatste hoofdstuk van zijn *Schriftmatige Leere der Geesten* nog breder uitgewerkt en gecompleteerd.⁴¹¹ Leden van de Amsterdamse gemeente, maar ook de kerkenraden van Utrecht en Rotterdam maakten bezwaren tegen de te grote verdraagzaamheid van de classis.⁴¹² Koelman geeft de tekst van de daaropvolgende classicale acte, en daarna ook de tekst van kerkelijke brieven over de zaak van Bekker, namelijk van de kerkenraden van Rotterdam (twee brieven: een circulaire brief en een aan de Amsterdamse kerkenraad), van Utrecht, van de classis Utrecht, van de classis Walcheren en vervolgens van de kerkenraden van Middelburg, Utrecht, Leeuwarden en Groningen aan de kerkenraad van Rotterdam als reactie op de circulaire brief.⁴¹³ Daarna geeft hij een afschrift van het tegen Bekker ingediende rekest, waarvan hij nadrukkelijk zegt er de hand niet in te hebben gehad.⁴¹⁴ Uit genoemde brieven blijkt dat men overal bezorgd is over de autoriteit van de Heilige Schrift, alsmede die van de Drie Formulieren van Enigheid. Men vreest dat de waarheid ondermijnd wordt, dat Gods Woord in verachting komt en het atheïsme bevorderd wordt. Over de cartesiaanse filosofie wordt in geen van deze brieven gerept, maar wel over het verheffen van de rede boven God en zijn waarheid.⁴¹⁵ Ook laakt men het kerkrechtelijk optreden van

408. *Ibid.*, 295.

409. *Ibid.*, 296, etc.

410. *Ibid.*, 304.

411. Koelman, *Schriftmatige Leere*, 788, etc.

412. Koelman, *Wederlegging*, 325, etc.

413. *Ibid.*, 331-357.

414. *Ibid.*, 358-368.

415. In de brief van de kerkenraad van Leeuwarden aan de kerkenraad van Rotterdam; en in de brief uit Groningen wordt gesproken over de dictaten van de rede tegenover de openbaringen van

de Amsterdamse kerkenraad en van de classis en wil men dat er krachtiger tegen Bekker wordt opgetreden.

Wat de verzwaring van de ergernis betreft, voegt Koelman een tweede punt toe, namelijk dat *De Betoverde Weereld* in het Frans en in het Latijn is vertaald en uitgegeven, waardoor Bekkers opvattingen in alle landen van Europa verbreid worden. Hij sluit dit gedeelte af met de weergave van Bekkers gedicht voor zijn vrouw over *De Betoverde Weereld*. Bekker tekent het als zijn geesteskind, dat hij met behulp van zijn vrouw gebaard heeft en dat de drie natuurlijke kinderen zal overleven. Koelman voegt er een tegendicht bij, waarin een onbekende dichter stelt dat Bekkers boek als Cham de schaamte van zijn vader ontdekt.⁴¹⁶

Een derde punt van verzwaring acht Koelman de politieke omstandigheden. Er heerst een oorlog in Europa (1688-1697, de Paltische Successieoorlog). Tot slot spreekt hij hem aan: 'Houd dan nu eyndelijk uw hert verdacht; 't bedrogen hert heeft u terzijde afgeleydt... Steunt niet meer op uw verstand... Gy zijt voor Satan, den verklager onze broederen, tot een Advocaat en voorspraak geweest, hem vry pleytende van millioenen zonden... De Heere zegene en bekrachtige dit woordt aan u.'⁴¹⁷

5.6.4 Bekkers cartesianisme

Het geeft een rommelige indruk in Koelmans betoog dat hij daarna nog een uitvoerige verhandeling geeft over Bekkers opvatting dat een geest niet op een lichaam of op een andere geest kan werken. Koelman heeft dit in zijn eerste werk, over het *Vergift*, al nadrukkelijk uiteengezet. In dit tweede deel wil hij de uitwerking hiervan bij Bekker zichtbaar maken en wellicht heeft hij in zijn schrijven eerst Bekkers opvattingen bestudeerd om ze vervolgens in een breder kader te plaatsen. Daarnaast bestrijdt Koelman zijn verklaringen van Hebreeuwse en Griekse woorden. Hij ziet dit als twee nieuwe, algemene bewijzen van de verwerpelijkheid van Bekkers boek. Hij noemt Bekker, met woorden van Salomo, 'een hovaardig pocher, zijn naam is spotter; hij gaat met hovaardige verbolgenheid te werk'.⁴¹⁸

Bekker zelf heeft volgens Koelman uitdrukkelijk gezegd dat hij de opvattingen van Descartes omhelsde, maar toch waren er verschillende cartesianen die niet met Bekkers opvattingen mee wilden gaan.⁴¹⁹ Hij werkte

Gods Woord en worden de namen van Hobbes en Spinoza genoemd, *ibid.*, 354 en 355.

416. *Ibid.*, 371-374.

417. *Ibid.*, 378-387.

418. *Spr.* 21:24.

419. *Ibid.*, 390.

niet ordelijk met een methode, maar fundeerde wel zijn opvattingen met de cartesische gedachten over de natuur en werking der geesten. Daarna wijst Koelman erop dat Bekker in navolging van Descartes leerde dat de schepping en de onderhouding van de schepping niet gescheiden mogen worden.⁴²⁰ Vervolgens zou het lichaam van de mens niet door de ziel leven, want het lichaam zou als een uurwerk zijn, zoals ook het lichaam van beesten.⁴²¹ Ook benoemt Koelman Bekkers opvattingen over de hemellichamen en de schepping ervan, die afhankelijk is van Descartes' mening en in strijd is met de Schrift, waarbij ook zijn boek over de kometen aan de orde wordt gesteld.⁴²² Vervolgens worden nog diverse al eerder genoemde cartesische opvattingen genoemd die Koelman bij Bekker aantreft, zoals het spreken van de Schrift over natuurlijke zaken naar de mening van het volk, dat een geest uit louter 'denken' bestaat, dat hij alleen gelooft wat hij begrijpen kan. De filosofie ziet hij niet als dienstmaagd van de theologie, maar als uitlegster van de Schrift.⁴²³ Bekker wil alle vooroordelen weg hebben.⁴²⁴

Koelman benoemt daarna nog drie stellingen van Bekker afzonderlijk: dat geest en lichaam heel verschillende naturen zijn en daarom geen gemeenschap kunnen hebben, dat een mensenziel of de engelen als geest in niets op God gelijken en dat een geest geen enkele plaats inneemt.⁴²⁵ Omdat engelen en duivelen geen lichaam hebben, kunnen ze, aldus Bekker, de mensen niet bereiken, noch iets van hen weten. Ze bestaan slechts in denken, verstaan en willen.⁴²⁶ Koelman beschrijft vervolgens in een positieve zin wat de natuur van een geest is en dat engelen en duivelen de lichamen van de mensen wel kunnen bereiken. Ze hebben ook een uitvoerende kracht en worden door God gebruikt. Koelman haalt vervolgens bewijzen uit de natuurlijke rede, uit Bekkers vorm van belijden, uit de ervaring en bijzonder uit Gods Woord.⁴²⁷

5.6.5 De grondtalen over de duivelen

Koelman bestrijdt in zijn elfde hoofdstuk Bekkers correcties van de Nederlandse Bijbelvertalers. Had hij hiervoor slechts enkele voorbeelden ge-

420. *Ibid.*, 392, 393.

421. *Ibid.*, 394.

422. *Ibid.*, 397-406.

423. *Ibid.*, 409.

424. *Ibid.*, 409, 410.

425. *Ibid.*, 411-417.

426. *Ibid.*, 417-421.

427. *Ibid.*, 421-432.

geven van diens omgang met de Schrift, hier gaat hij dieper in op Bekkers vertalingen van de woorden voor duivelen, satan, toverij of waarzeggerij, en stelt dat zowel de grondtalen als de Nederlandse, Franse en Engelse vertalingen Bekker tegen zijn.⁴²⁸ Na een uitvoerige uiteenzetting over het Hebreeuwse taaleigen en de rabbijnse geschriften en lexicons die voorhanden zijn met alle schrijvers die over de grondteksten schreven,⁴²⁹ doet hij hetzelfde ten aanzien van de hulpmiddelen om het Grieks te vertalen.⁴³⁰ Koelman wil laten zien dat hij alle literatuur op taalkundig terrein goed kent en hij wil duidelijk maken dat de keuzes die Bekker maakt in zijn vertalingen niet zo dwingend zijn als hij doet voorkomen. Koelman stelt in het bijzonder de namen voor de duivelen en de satan aan de orde; daarna wil hij de benamingen voor tovenaars en waarzeggers bespreken, maar hij zegt even later dit te bewaren voor het volgende deel dat hij tegen Bekker wil schrijven.⁴³¹ Hij bespreekt alle grondwoorden die voor de duivel gebruikt worden uitvoerig, met de plaatsen en wijzen waarop ze gebruikt worden,⁴³² waarna hij tot slot het woord ‘demon’ nog verklaart, zoals de heidenen het gebruikten voor boze geesten en het in de Schrift voor duivel wordt gebruikt.

5.6.6 Een Engels spookverhaal

Koelman heeft ter ondersteuning van zijn argumentatie tegen Bekker gebruikgemaakt van een spookverhaal uit Engeland, getiteld *Den duyvel van Tedworth*. Hij heeft het vertaald en vergezeld van een brief van de filosoof Henricus Morus⁴³³ toegevoegd aan zijn *Wederlegging van B. Bekkers Betoverde Wereldt*.⁴³⁴ Dit werkje is van heel andere aard dan Koelmans andere vertalingen. Het heeft meer verwantschap met middeleeuws bijgeloof dan met het Bijbelse spreken over geesten.⁴³⁵ Het behelst een geschiedenis die

428. *Ibid.*, 433.

429. *Ibid.*, 436-439, 444-446.

430. *Ibid.*, 439-441, 336-448.

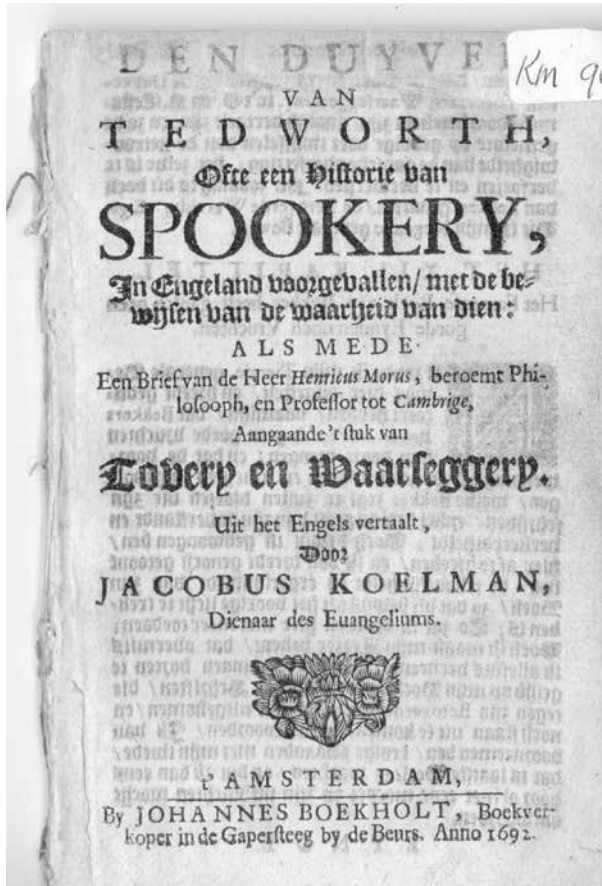
431. Zijn *Schriftmatige Leere*.

432. *Ibid.*, 452-480.

433. Henricus Morus was omstreeks 1644 vol bewondering over de werken van Descartes. Hij correspondeerde met hem en wordt gezien als een der eersten die zijn leer in Engeland introduceerde. Opmerkelijk is dat Koelman van deze filosoof een werkje vertaalde, Thijsen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, 13-16, 35.

434. Een vorige eigenaar van mijn exemplaar van de *Wederlegging van B. Bekkers Betoverde Wereldt*, heeft dit werkje eruit gesneden; ik kocht het van een andere handelaar, in een ander bandje gezet, maar het heeft oorspronkelijk in dezelfde band gezeten blijkens het handschrift van Saldenus, wiens handtekening en aantekeningen voor in mijn uitgave van de *Wederlegging*, maar ook op de kanten van dit aanhangsel staan.

435. Toch heeft Koelman ook bijgeloof nadrukkelijk willen bestrijden; zie *Schriftelijke Leere*, 478, 496, 497.



moet dienen om tijdgenoten ervan te overtuigen dat de duivel er nog allerlei boosaardige praktijken op na houdt om mensen te verschrikken. Zo wordt erin verhaald dat men in 1661 in Ludgarshal in het graafschap Wilts een tamboer of trommelslager had veroordeeld. Het jaar erop werd het huis van Mr. Mompeston belaagd door tromgeroffel, kloppen en nog veel meer onrust, wat men alles onder de noemer van spokerij heeft gebracht. Koelman schrijft in zijn 'Aan de Leezer' dat hij dit werkje vertaalde omdat hij het nuttig acht om mensen te overtuigen en te verzekeren dat er in de wereld 'Duyvelen, en Toveryen en Spookeryen zijn'. Hij ziet het als een 'Proeve van Historische bewijzen'; ze zijn hem door 'wel-beproefde Leraars in Oud-Engeland en Nieuw-Engeland en Schotland en Yrland' ter hand gesteld en hij acht 'dat de Heere in zijn voorzienigheid' deze bewijzen gegeven heeft van wat Hij aangaande 'Tovery, Waarzeggerij, Werkingen des Duyvels, enz. in Zijn Woord betuigt heeft'.

Het boekje is geschreven door een zekere Mr. Glanvil en gepubliceerd tegen een boek van een zekere Mr. Webster, die twee boeken uitgaf tegen het bestaan van toverij of spoken.⁴³⁶ Glanvil krijgt bij het publiceren van dit boekje steun van Henricus Morus, een professor in de filosofie aan de universiteit in Cambridge. Morus betuigt aan de hand van een ander voorval, waarin een vermoorde vrouw herhaaldelijk als geest verschenen zou zijn, zijn instemming met het schrijven van dit verhaal. Morus stelt vast dat het Bijbelse spreken over engelen en geesten door veel mensen beschouwd wordt 'als een politiek bedrog', maar dat ze door het verhalen van spookverschijningen wel schrikken.⁴³⁷ Hij schrijft van de 'sobere halve Philosophen als die Hobbisten en Spinosisten, en de rest van dat canaelje' dat ze de Schrift en de religie kleinachten, omdat daar zo uitdrukkelijk gewag wordt gemaakt van geesten en engelen en dat hun 'botte zielen' zeer genegen zijn om te denken dat hun bestaan onmogelijk is. Hij ziet het als een 'byzonder werk van de Voorzienigheid' dat er voorbeelden in zijn tijd zijn van spookverschijningen. Zijn redenering is dat, als men in kwade geesten gelooft, men ook wel in goede moet geloven en dan ook in God zal geloven.⁴³⁸ In het slot schrijft hij tegen te grote angsten voor boze geesten: 'Hij die Godt vreest en geloof in Jesus Christus heeft, behoeft niet te vreezen hoe veel Duyvelen daer ook mochten zijn, noch bevreesd te zijn voor hemzelve en voor zijn onsterfelijkheid.'⁴³⁹

Glanvil legt in een 'Post-Scriptum' de woorden *witch* en *wizzard* uit in de ontwikkeling van hun betekenis, samen met andere Engelse synoniemen. Uitvoerig worden de verschillende gebruikte begrippen uit Deuteronomium 18:10, 11 vanuit het Hebreeuws uitgelegd om aan te tonen dat het om toverij en waarzeggerij als duivelskunstenaar gaat die uitdrukkelijk door God verboden is. De tovenaars in Endor (1 Sam. 28) komt ter sprake en ook Psalm 58:6. Het gaat in dit alles niet om goocheltrucs, zoals kermisklanten er de mensen mee bezighouden, maar om verbintenissen van tovenaars met de duivel. Glanvil noemt hierbij ook Luther, Perkins en Aben Ezra als bevestiging van het verhaalde gevoel. De waarzeggende geest waar in Handelingen 16:16 sprake van is komt aan bod, alsook de tovenaars in Egypte en nog verschillende andere Bijbelteksten over de door God verboden wereld van het occulte. Glanvil gaat niet zover als het middeleeuwse platvloerse heksengeloof, dat sprak over lichamelijke gemeenschap met de

436. Koelman, *De duyvel van Tédworth*, 59.

437. *Ibid.*, 53.

438. *Ibid.*, 54, 55.

439. *Ibid.*, 55.

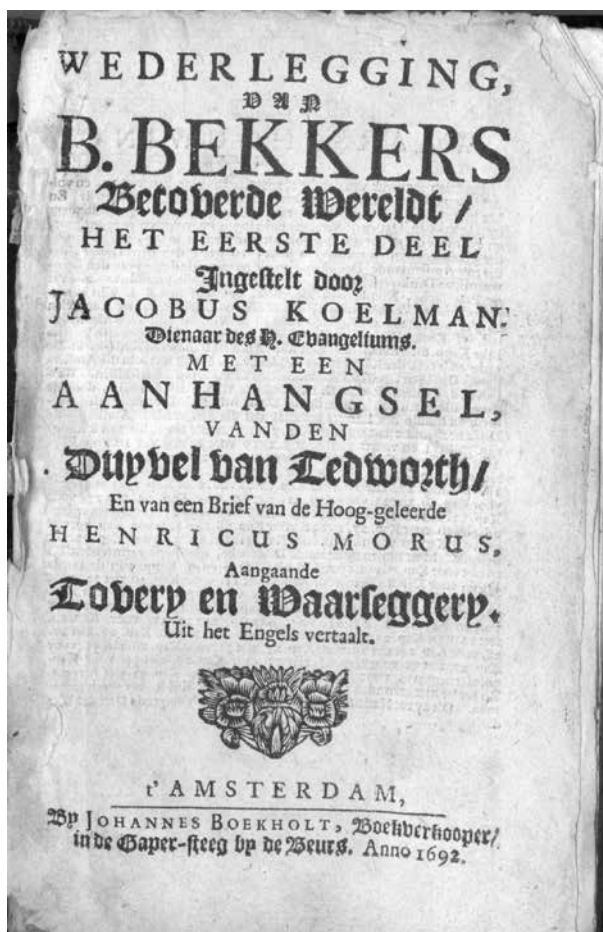
duivel, of over veranderd te worden in een kat of hond, maar hij wil staande houden dat de duivel mensen kan gebruiken als tovenaar of toveres. Hij stelt met dit alles Websters boek aan de kaak als onwaarachtig en dus bedrieglijk, op soortgelijke wijze als Koelman Bekkers werk bestreed. Dit zal ook mede de reden zijn waarom Koelman de vertaling ervan opnam in zijn bestrijding van Bekkers werk *De betoverde Weereld*.

5.7 Koelmans *Schriftmatige Leere der Geesten*



5.7.1 Een postume uitgave

Na zijn boek over *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie* en zijn *Wederlegginge van B. Bekkers Betoverde Wereldt*, verscheen in 1695 nog een derde boek van de hand van Koelman om het werk van Bekker te ontcrachten, onder de titel *De Schriftmatige Leere der Geesten, soo der Goede als insonderheid der Quade, als mede van Bezetenheid, Spokerye en Toverye, zynde een volle wederlegginge van 't gene Balthazar Bekker, gewesenen Predikant tot Amsterdam in sijne*



Vier Boeken en vordere Geschriftjens dies aangaande heeft uitgegeven. Koelman zoekt daarin de grondslagen van het cartesianisme vanuit de Bijbel omver te werpen en hij beschrijft hoe over de duivel en de geesten volgens hem gedacht moet worden. Dit werk, een lijvige quarto, is postuum verschenen. Het telt 884 pagina's en is voorzien van een tekstregister. De uitgave is verzorgd door H. Brinck, Koelmans geestverwant, oudleerling van Bekker uit Franeker, en gedateerd op 10 juli 1695. Daarin staat dat het 'het oogmerk van onsen Geleerden en Zaligen Autheur geweest is een volle en volkomene wederlegginge op te maken van al 't gene den seer bekenden Baltasar Bekker voor syne meeningen heeft willen of kunnen zeggen... Soo dat gy hier niet hebt een wederlegging van Bekkers twee eerste Boeken, ook niet alleen van alle Syne vier Boeken, maar ook daar- en boven van alle syne overige Ge-

schriften en blauwe boekjes, die hy tot versterkinge en verschooninge syner dingen van tyd tot tyd heeft uitgegeven.’

Brinck geeft een sympathiek getuigenis van Koelman, met een beschrijving van zijn harmonieuze verblijf in Utrecht de laatste jaren van zijn leven en zijn sterven aldaar. Hij was ‘voor onderdanigheid aan de overheid, en in syne conversatie en allerley maniere van doen seer Christelyk, milddadig en laat ons het er by voegen, eerlyk en genereus.’ Hij was op waarheid der leer en heiligheid des levens zeer gezet en had grote bekwaamheid om iets in geschrift ‘te ontwerpen’ en door druk de kerk en wereld mee te delen.

Het argument dat het te laat zou zijn en alles al gezegd is, doet Brinck af met de opmerking dat Koelman een volledige weerlegging van Bekkers boek wilde opmaken en hem eerst wilde laten uitspreken, ook in zijn zogenaamde ‘blauwboekjes’. Als men *De Betoverde Weereld* aanvaardt, is het gedaan met de goddelijke autoriteit van de Heilige Schrift, aldus Brinck. Koelman strijdt tegen hen die de rede wilden maken tot leidsvrouw in het uitleggen van de Heilige Schrift.⁴⁴⁰

5.7.2 De inhoud

Het werk is onderverdeeld in zes boeken:

In het eerste boek geeft Koelman eerst een samenvatting van zijn *Wederlegging* van Bekker, die eerder uitkwam. Vervolgens wijst hij aan hoe in het eerste deel van *De Betoverde Weereld* Bekkers gevoelen met betrekking tot de boze machten al heerst. Bekker geeft telkens al aan dat de duivel geen macht op deze wereld zou hebben en dat dit een manichese gedachte zou zijn, waardoor allerlei heidense invloeden in het christendom verbreed zouden zijn.⁴⁴¹ Het Jodendom zou veel van de heidense filosofie in zich opgenomen hebben⁴⁴² en het oude christendom hierdoor beïnvloed hebben.⁴⁴³

Vervolgens heeft het pausdom veel van zijn bijgeloof uit het heidendom gehaald.⁴⁴⁴ Ook onder protestanten werd dit gevonden, al werd het daar ook bestreden. Hij verwijst naar Voetius’ dispuut tegen superstitie.⁴⁴⁵

Vervolgens weerlegt Koelman het eerste boek van Bekker en ook dertien hoofdstukken van het tweede boek. Daarbij houdt hij hem eerst voor dat de heidenen kennis van geesten van de Joden hadden en dat Joden oudtijds

440. Koelman, *Schriftmatige Leere*, ‘Voorreden’, *2 en *3(3).

441. *Ibid.*, 8-11.

442. *Ibid.*, 12-14.

443. *Ibid.*, 14, 15.

444. *Ibid.*, 15.

445. Voetius, *Disputationes selectae*, part 4: 500, etc., part 3: 1219, etc.

niet anders dachten over engelen dan het rechtzinnige christendom.⁴⁴⁶ Uitvoerig bestrijdt Koelman Bekkers gedachte dat het Jodendom zijn gewoonten overnam van de heidenen.⁴⁴⁷ Hij bespreekt dan het geloof in demonen bij de heidenen.⁴⁴⁸ Daarna komt Bekkers twijfelachtige engelengeloof aan de orde,⁴⁴⁹ waarbij Koelman een tiental stellingen en een groot aantal Bijbelse geschiedenissen noemt om te tonen dat goede of kwade engelen wel kunnen werken op lichamen of geesten. Goede en kwade engelen hebben meerdere malen gesproken en zijn door mensen gezien.⁴⁵⁰ Bij al die plaatsen worden de ‘uitvluchten’ van Bekker benoemd, die spreekt over deze machten ‘bij gelijkenis’, ‘voor staatsie’, ‘als een vertoning’, ‘naar heidense gedachten verwoord’ of ‘naar de mening van het gewone volk’.⁴⁵¹ In het tweede boek gaat Koelman in op wat Bekker leert over de duivel of duivelen. Bekker leert dat er slechts een duivel is, die de naam *diabolos*, satan of duivel draagt, dat de demonen in het Nieuwe Testament geen duivelen zijn, dat de duivel in de hel is opgesloten en geen enkele gemeenschap kan hebben met mensen, dat de duivel geen grote kennis van zaken en geen grote wijsheid heeft, dat hij geen kracht heeft en niet op de ziel van een mens kan inwerken.⁴⁵² Koelman gaat eerst weer de Bijbelse grondwoorden na en bestrijdt de bewering van Bekker dat de naam demonen niet op duivelen zou slaan.⁴⁵³ Vervolgens beschrijft hij hoe Bekker veranderd is in zijn opvattingen over de duivel en de engelen en dat hij vreest dat hij straks niets meer van die geesten gelooft.⁴⁵⁴ Hij wil erin bewijzen hoe de duivelen op de zielen en lichamen van mensen werken, hun verschenen zijn en tot hen gesproken hebben en gaat daarbij uitvoerig in op Bekkers spotten met de geschiedenis van de zondeval⁴⁵⁵ en daarna op de verzoeking in de woestijn,⁴⁵⁶ de beproeving van Job⁴⁵⁷ en de volkstelling⁴⁵⁸. Vervolgens bespreekt Koelman nog veel nieuwtestamentische teksten, die gaan over de werking van de duivel op de zielen der mensen, waarbij hij eerst zelf

446. Koelman, *Schriftmatige Leere*, 19-28.

447. *Ibid.*, 25-28.

448. *Ibid.*, 31-36.

449. *Ibid.*, 38-50.

450. *Ibid.*, 5-101.

451. *Ibid.*, 86, 87, 97, 99, 110, 111. Koelman vindt dat de Bijbel voor Bekker als een fabelboek of roman is.

452. *Ibid.*, 103-114 (op die pagina staat abusievelijk 411), etc.

453. *Ibid.*, 114-125.

454. *Ibid.*, 125-128.

455. *Ibid.*, 3, Genesis 3, Koelman, *ibid.*, 138-159.

456. Uit Mattheüs 4, Koelman, *ibid.*, 159-175.

457. Uit Job 1 en 2, Koelman, *ibid.*, 175-193.

458. 1 Kron. 21:1; Koelman, *ibid.*, 193-200.

een uitvoerige verklaring van de tekst geeft, daarna Bekkers visie erop met citaten weergeeft om deze daarna te weerleggen.⁴⁵⁹

In het derde boek geeft Koelman een brede verhandeling over toverij, met bewijzen uit de Bijbel, met betrekking tot duivelse betoveringen, waarzeggingen, spokerijen, bezetenheid, duivelse aanvechtingen en dromen. Bekker loochent het bestaan van deze zaken en Koelman gaat hiertegen in en bestrijdt zo een deel van het tweede boek van Bekker en diens derde boek.⁴⁶⁰ Nadrukkelijk stelt Koelman dat er veel bedrog is op dit terrein en dat hij zich niet schaart achter het volksgeloof en de gehouden heksenprocessen, maar tegenover Bekker houdt hij staande dat genoemde zaken wel voorkomen.⁴⁶¹

In het vierde boek geeft hij zijn gevoelens, voorzien van argumenten van de rede, weer. Hij geeft hierbij voorbeelden van spokerijen, waarzeggerijen en bezetenheid. Hier gaat hij in tegen het derde en vierde boek van Bekker en wil hij diens redenen onderzoeken.⁴⁶² Tegen Bekker stelt hij meteen al dat engelen en duivelen kunnen inwerken op de ziel, zowel als op het lichaam van de mens. Ze kunnen echter niet boven de natuur werken en geen wonderen doen; hun macht is beperkt. Onder de redelijke argumenten rekent hij dat de mens niet kan doen wat de duivel doet, dat hij geneigd is zich aan de zonde en dus aan de duivel over te geven, dat de duivel zijn dienaren wil helpen, maar ook dat veel geleerden geloven in deze zaken en dat alleen libertijnse of atheïstische mensen het loochenen.⁴⁶³ Op soortgelijke wijze noemt Koelman argumenten die hem overtuigen van de mogelijkheid van waarzeggerij, bezetenheid, spokerij en aanvechtingen (of inwerpingen en verzoekingingen) en dromen. Hij gaat hier meer uit van zijn beoordeling van waarnemingen dan van argumenten van de rede,⁴⁶⁴ maar ook stelt hij dat niemand kan bewijzen dat een mens geen verbond met de duivel kan maken en dus zou dit wel mogelijk zijn.⁴⁶⁵ Op verschillende plaatsen citeert hij verder Voetius, zowel over de macht van de duivel als over bedrog van

459. *Ibid.*, 200-265; het betreft: 1 Petr. 5:8,9; Luk. 22:31; Jak. 4:7; Luk. 22:3; Joh. 13:2, 27; 1 Kor. 7:5; 2 Kor. 2:10, 11; 1 Thess. 3:5; 2 Kor. 12:7-9; 2 Tim. 2:26; 1 Tim. 3:6,7; Ef. 6:10, etc. en Ef. 2:2, en nog een groot aantal andere teksten die over de duivel handelen.

460. *Ibid.*, 264-442.

461. *Ibid.*, 268, 269.

462. *Ibid.*, 443-617.

463. *Ibid.*, 445-447.

464. *Ibid.*, 447-452.

465. *Ibid.*, 454. Koelman ziet ook in volgende hoofdstukken de grenzen van wat de Bijbel leert en wat uit middeleeuws bijgeloof stamt, niet scherp. Hij gelooft bijvoorbeeld in de mogelijkheid dat de duivel een lichaam door de lucht vervoert, dat de duivel kan zorgen dat men iets niet ziet wat er wel is en meer zaken die geen grond vinden in de Bijbel.

mensen die doen voorkomen of de duivel werkt. Hij wil nadrukkelijk niet lichtgelovig zijn.⁴⁶⁶ Koelman citeert verder nog John Owen, die gelooft in mogelijkheid van spokerij.⁴⁶⁷ Verder geeft Koelman een groot aantal geschiedenissen weer die als toverij zijn beschreven door onder anderen Joseph Glanvil (1636-1680),⁴⁶⁸ door George Sinclair (1580-1612),⁴⁶⁹ door Cotton Mather (1663-1728),⁴⁷⁰ door Henricus Morus,⁴⁷¹ door Increase Mather (1639-1723),⁴⁷² door Samuel Clark (1727-1769)⁴⁷³ en door Richard Baxter (1615-1691).⁴⁷⁴

In het vijfde boek wil Koelman met nieuwe voorbeelden van toverij, spokerij en bezetenheid bevestigen dat Bekker niets zinnigs heeft gegeven tot weerlegging van het voorgaande. Koelman keert zich tegen Bekkers loochening van geestelijke strijd of aanvechtingen door de duivel.⁴⁷⁵ Daarna verdedigt hij tegen Bekker en Episcopius, met gebruikmaking van Perkins, de mogelijkheid dat een tovenaar een verbond met de duivel kan maken.⁴⁷⁶ Vervolgens komen nog andere, vaak occulte, zaken aan de orde, die de duivel al dan niet zou gebruiken en wat ook Koelman niet alles als duivelswerk wil zien, zoals het veranderen van mensen in dieren, het onzichtbaar maken van mensen, het verwekken van winden, het spreken in vreemde talen, paranormale verschijnselen, voorgevoelens, waarzeggingen, dromen, slaapwandelen, goochelen, gezichtsbedrog en ander bedrog.⁴⁷⁷ Maar op een gegeven moment verwijst Bekker, tot ongenoegen van Koelman, weer naar Descartes' leer van de kleinste deeltjes, of *atomi*, waardoor volgens hem veel onbegrijpelijke zaken opgelost zouden kunnen worden⁴⁷⁸ en naar de vooroordelen die mensen doen geloven in allerlei duivelskunsten.⁴⁷⁹

In het zesde boek geeft Koelman de authentieke citaten van allerlei geschriften uit het kerkelijk leven die tegen Bekkers diverse uitgaven zijn verschenen. Koelman noemt het 'een rechtveerdiging van de Kerkelijke Handelingen tegen Bekker tot deszelfs afzettinge van den Dienst, en uit-

466. *Ibid.*, 465, 468, 486, 487, 493.

467. *Ibid.*, 494.

468. In zijn *Saducismus Triumphatus*.

469. In zijn *Satans invisible world discovered*.

470. In zijn *Late Memorable providences Relating to Witchcrafts en possessions*, London, 1690.

471. In zijn *An Antidote against Atheism*.

472. In zijn *Remarkable providences in New England*.

473. In zijn *The Lives of two and twenty English Divines*, London, 1660.

474. In zijn *An Historical Discourse of Apparitions and Witches*.

475. *Ibid.*, 620-623.

476. *Ibid.*, 623-630.

477. *Ibid.*, 630-668.

478. *Ibid.*, 638-640.

479. *Ibid.*, 680.

zettinge uit de gemeenschap der Gereformeerde Kerke'.⁴⁸⁰ Koelman is van mening dat Bekker op geen van zijn tegenstanders wezenlijk ingaat, wellicht ook omdat hij zijn cartesische opvattingen niet uitdrukkelijk ter sprake brengt.⁴⁸¹ In het slot geeft Koelman nog uitvoerig weer hoe positief, maar leugenachtig Bekker over zichzelf oordeelt.⁴⁸²

Uit de brieven die men schreef vanuit diverse gemeenten aan de kerkenraad van Amsterdam of aan die van Rotterdam als antwoord op de circulaire brief over Bekkers *Betoverde Weereld* blijkt dat men overal bezorgd is over de autoriteit van de Heilige Schrift. Men vreest dat de waarheid ondermijnd wordt en zo het fundament van alle waarheid ons wordt ontnomen. Als Gods Woord in verachting komt, wordt het atheïsme bevorderd. Evenals in de brieven die aan de orde waren in de *Wederlegging*⁴⁸³ vinden we hier geen vermelding van Descartes, of beschuldiging van cartesianisme. Men gaat niet verder dan te schrijven over 'nieuwgezinde hersenen', invloed van Spinoza, of schadelijke en verderfelijke stellingen. Dat is anders in de kritische boeken die particulieren tegen Bekker schreven.

Koelman brengt in het slot nog ter sprake dat Bekker de cartesianen en coccejansen voorhoudt dat het complot van zijn tegenstanders niet alleen tegen hem was, maar ook tegen hen, om hen allen de kerk uit te zetten. Koelman weerlegt dit met te verwijzen naar hun verzet tegen Bekkers opvattingen.⁴⁸⁴

5.8 Conclusies

5.8.1 Koelmans visie op Bekkers cartesianisme

Met het oog op de tien eerdergenoemde punten van kritiek op het cartesianisme⁴⁸⁵ gaat het bij Koelmans bestrijding van Bekker over de volgende zaken:

1. *Een bedreiging voor de wetenschap.* Descartes heeft gebroken met de bestaande filosofie; hij ontwierp een nieuwe wiskundige denkmethode om leiding te geven aan het zoeken naar de waarheid. Bekker maakte zich deze nieuwe filosofie eigen en Koelman heeft hem alsook Descartes fel bestre-

480. *Ibid.*, 3, 4.

481. *Ibid.*, 845, 847, 848-850.

482. *Ibid.*, 859-884.

483. Zie hiervoor onder 5.6.3.

484. *Ibid.*, 864-869.

485. Zie 3.2.2.

den. Koelman zag het cartesianisme als een bedreiging voor de wetenschap en vond de bestrijding ervan nodig om de studerende jeugd te behoeden voor ketterijen. Zonder de scholastieke werkmethode en de kennis uit het verleden konden studenten naar zijn mening niet studeren.⁴⁸⁶

2. *Dualisme*. Bekker leerde, in navolging van Descartes, een onderscheid tussen denken en uitgebreidheid. Daar de natuur van geesten uit louter denken bestaat en het lichaam slechts uitgebreidheid kent, stelde hij dat het onmogelijk was dat een geest op een lichaam kon inwerken. Bekker paste dit dualisme ook toe op de mens, die dus nooit door engelen of duivelen beïnvloed kon worden, wat Koelman als onbijbels beoordeelde.⁴⁸⁷ Het gaat hier duidelijk om een van de zware punten van kritiek van Koelman op Bekker.

3. *De scheiding tussen filosofie en theologie*. Koelman zag de filosofie als dienstmaagd van de theologie en daarom bestreed hij die beide wilden scheiden, zoals Descartes, of die bij de filosofie het primaat wilden leggen, zoals Bekker. Koelman achtte een hypothetische filosofie die strijdt met de openbaring, onbruikbaar voor de theologie en gebruikte de gereformeerde scholastiek die de theologie kon dienen en niet wilde heersen, en die gebruikmaakte van de methode en distincties die al tijden gebruikt werden voor de wetenschap.⁴⁸⁸

4. *De plaats van de rede in geloofszaken*. Bekker beoordeelde, evenals Descartes, de menselijke rede onfeilbaar als God en daarom autonoom bruikbaar. Koelman zag hoe het archimedisch punt voor de waarheid verschoven werd van de openbaring van God buiten de mens naar de ratio in de mens, wat hij beoordeelde als een bron voor allerlei ketterijen. Bij het cartesianisme werd de rede uitlegger van de Heilige Schrift. Wat niet in overeenstemming was met de rede, werd in Bekkers exegese als onwaarheid beoordeeld.⁴⁸⁹

5. *De methodische twijfel*. Bekker zag, in navolging van Descartes, de twijfel als een middel om tot waarheid te komen; wat niet begrepen kon worden, moest als vooroordeel terzijde worden gelegd. Koelman verbond het aanzetten tot twijfel met onvruchtbaar scepticisme. Deze twijfel kon verleiden tot atheïsme.⁴⁹⁰

486. Zie 5.2.2.1 en 5.5.8.

487. Zie 5.3.5.4.

488. Zie 5.3.5.4 en 5.5.6.5.

489. Zie ook 5.2.2.1 en 5.3.

490. Zie 5.2.2.1, 5.5.5, 5.5.6.6, 5.5.6.7, 5.6.1.5.

6. *Godsbewijzen*. Koelman vond de cartesiaanse Godsbewijzen slechts ‘valse sluitredenen’ om ‘de wezenlijkheid Gods’ te bewijzen. De bevattning van oneindige volmaaktheden moest de oorzaak heten van zijn bestaan. Koelman oordeelde het denkbeeld van een oneindige en ten hoogste volmaakte zaak eindig, onvolmaakt donker en verward; het kon niet dienstig zijn om atheïsten te weerleggen, maar hij betrok Bekker hier niet bij.⁴⁹¹

7. *Een mechanisch wereldbeeld*. Omdat geesten volgens Bekker geen lichaam konden beïnvloeden, werd het lichaam niet door een ziel in beweging gebracht. Het werkte als een mechanisme of uurwerk. Het had door God ingeschapen vaste bewegingen. Zintuigen werden bedrieglijk geacht. Dieren zouden volgens dit mechanisch wereldbeeld geen werkend lichaam en geen substantieel leven hebben.⁴⁹² Volgens Bekker was de wereld onbepaald en oneindig en was er geen schepping uit niets en ook niet in een ogenblik. Alles werd gezien als materie, gevuld met draaiende deeltjes (*atomi*) die bewegingen hadden meegekregen.⁴⁹³

8. *De plaats van de wil*. Descartes leerde een vrije wil. Bekker loochende in wezen de zondeval. Hij meende dat zonden voortkwamen uit de vrije wil, want het verstand achtte hij goed te zijn. Zonden moesten door de wil geweerd worden. Koelman stelde er de noodzaak van de vernieuwing van de wil tegenover.⁴⁹⁴

9. *God zou kunnen bedriegen*. Bekker zag alle spreken over de duivel ook binnen het kader van een voorstellingswijze die zich aanpaste aan het volksgeloof (*accommodatio*). Hiermee hield verband dat men binnen het cartesianisme leerde dat God mensen zou kunnen bedriegen, een gedachte die ook bij Spinoza gevonden werd⁴⁹⁵ en door Koelman werd bestreden.

10. *Neiging tot geestdrijving*. Hoewel Koelman nadrukkelijk op veel plaatsen de noodzaak van de verlichting door de Heilige Geest voor een goede Schriftuitleg aan de orde stelde, noemde hij in zijn werken tegen Bekker steeds Wolzogen, die hij op dit terrein bestreed, en niet Bekker. Bij zijn bestrijding van Bekker ging het met name om diens herinterpretatie van de Bijbel vanuit rationele beginselen.⁴⁹⁶

491. Zie 5.5.3, 5.5.5 en 5.5.6.6.

492. Zie 5.5.2 onder 2.

493. Zie 5.5.6.1, 5.5.6.7 en 5.6.4.

494. Zie 5.2.2 onder 1, 5 en 6; 5.5.6.3 onder 4-7.

495. Zie 5.5.6 onder 9; noot 189.

496. Zie 5.5.1, onder punt 7 en ook 5.5.6.7.

5.8.2 Overige conclusies

1. De binnen het cartesianisme heersende gedachte dat er geen tweede oorzaken waren bij alles wat op deze wereld gebeurde, maar alles rechtstreeks van God kwam, werd door Koelman ook bij Bekker bestreden.⁴⁹⁷
2. Koelman vond naast de invloed van Descartes bij Bekker ook grote invloed van Hobbes en David Joris. Hobbes zou Bekkers opvattingen over toverij, waarzeggerij en bezetenheid sterk hebben beïnvloed. David Joris had een spiritualistische opvatting over engelen en duivelen die Bekker opnieuw uitdroeg.⁴⁹⁸
3. Spinoza's invloed op Bekker is door Koelman vaak genoemd, maar dan in verband met opvattingen die strookten met die van Descartes. Koelman wist dat Bekker elke gemeenschap tussen het schepsel en het Wezen Gods loochende en beslist geen spinozist wilde heten.⁴⁹⁹
4. Bestrijders van Bekker waren niet allen verdedigers van bijgeloof; ook zij hadden kritiek op het geloof in heksen en erkenden allerlei vormen van bedrog op het terrein van toverij en geloof in duivelsmacht. Niet door zijn bestrijding van het bijgeloof of vanwege zijn cartesiaanse opvattingen, maar vanwege zijn Bijbelkritische exegese en de bestrijding van de verschijning van engelen en duivelen kwam Bekker op gespannen voet met de kerk van zijn dagen.⁵⁰⁰
5. Er was in de tijd van Bekkers strijd tegen het bijgeloof een grote hoeveelheid literatuur die handelde over het geloof in de duivel, in bezetenheid, toverij, spokerij, bezweringen, bezetenheid en dergelijke. Daaronder waren geschriften die soms het bijgeloof verdedigden en andere die het bestreden. Deze geschriften vormden niet het strijdtoneel tussen Bekker en Koelman, maar Koelman richtte zich steeds op onderliggende cartesiaanse denkbeelden bij Bekker.⁵⁰¹
6. Bekker zocht in zijn opvattingen steun bij de vrije exegese van het coccejanisme. Hij noemde zich soms wel een coccejaan, wat hem niet altijd in dank is afgenomen. Soms bestreed hij evenwel de opvattingen van coccejansen en werd hij door hen bestreden.⁵⁰²
7. Bekker vond in zijn extreme bestrijding van het geloof in de duivel aan-

497. Zie 5.5.2.

498. 5.5.1, punt 9, 5.3.5.3, 5.6.2.3 en de noten 198, 358 en 413.

499. 5.5.6.7.

500. Zie 5.3.3, 5.5.1, 5.5.6.7, 5.6.2.6 en 5.7.2.

501. Zie 5.8.2, onder punt 4, 5, 9 en 10.

502. Noot 14.

hang zowel als tegenstand in de breedte van de samenleving. Tegenstanders waren er onder rooms-katholieken, gereformeerden en luthersen, maar ook onder coccejanen en cartesianen. De felste bestrijders vond hij onder de orthodox-gereformeerden en dan vooral in de kringen van de Nadere Reformatie. Jacobus Koelman was een van zijn voornaamste tegenstanders.⁵⁰³

8. Goede en boze geesten, engelen en duivelen, toverij, wichelarij, spokerij of bezweringen vielen bij Bekker allemaal onder de noemer van bijgeloof. Hij probeerde alle spreken over geesten of duivelen in de Bijbel te verklaren met ‘gezichten’, ‘verbeelding’ of ‘uitdrukking van Gods majesteit’. Hij zei de duivel van alle macht te beroven en op te sluiten in de hel en leerde dat men niets met hulp van de duivel kon doen op het gebied van toverij, waarzeggerij of bezetenheid. Hij legde bij zijn opvattingen over toverij of spokerij, bezweringen of bezetenheid de norm in zijn autonome rede.⁵⁰⁴

9. Een zaak die Koelman veel aandacht gaf, maar niet tot Descartes is te herleiden, betrof het taalkundige aspect van Bekkers werk. Woorden die met de duivel, toverij, waarzeggerij, verschijningen en bezetenheid te maken hadden, werden door Bekker uitvoerig beschreven en weg vertaald. Terwijl hij beweerde gereformeerd te zijn, verdraaide hij volgens Koelman de Bijbelteksten, loochende hij de zondeval en bekritiseerde hij het spreken van Jezus. Hij had kritiek op de Bijbelvertalers, toonde verachting voor predikers en bestreed de belijdenisgeschriften; hij bracht zwakken tot twijfel en probeerde de werking van engelen en van duivelen weg te redeneren wat hem veel ergernis opleverde.⁵⁰⁵

10. Koelman noemde in zijn opsommen van cartesiaanse dwalingen soms ook bepaalde voor zijn tijd moderne verschijnselen, terwijl ze hier geen enkel verband mee hadden.⁵⁰⁶

11. Koelman trachtte het Bijbelse spreken over engelen en duivelen, maar ook over toverij, waarzeggerij, spokerij en bezetenheid weer te geven en ging daarbij uit van de onfeilbare openbaring door God. Hij beschreef uit Bijbelse geschiedenissen hoe engelen en duivelen op lichamen en geesten inwerkten, maar met beperkte macht en niet boven de grenzen van de natuur.⁵⁰⁷

503. Zie 5.3.5.3 en 5.4.2.

504. Zie 5.1, 5.3, 5.3.1, 5.3.2, 5.3.3, 5.3.4, 5.3.5.3.

505. Zie 5.6.5.

506. Zie noot 203.

507. Zie 5.7.2.

12. Koelman illustreerde zijn opvattingen door middel van veel verhalen van spokerij en waarzeggerij, toverij en bezetenheid waarbij de grens tussen wat voor hem bijgeloof was en wat Bijbelse gegevens waren niet altijd helder bleef. Duidelijk was wel dat hij fundamenteel tegenover het cartesianisme van Bekker stond.⁵⁰⁸

508. Zie 5.7.2.

6 Koelmans bestrijding van Willem Deurhof

6.1 Inleiding

Toen Bekker gecensureerd was, kon Koelman nog niet stoppen met zijn bestrijding van de cartesiaanse filosofie. Hij ervoer deze als vergift voor de wetenschap en voor de kerk. Zijn drijfveer om de pen op te nemen en het werk van Willem Deurhof te bestrijden was om aan te tonen dat de verbastering en verdraaiing van de christelijke godsdienst, zoals hij daar in zijn *Vergift* voor had gewaarschuwd, werkelijkheid was geworden en daar wilde hij nu een voorbeeld van geven.¹ Als de tucht tegen de cartesiaanse stellingen van professoren, leraren en gemeenteleden niet zou worden gehandhaafd, werden steeds meer dwalingen geleerd, zoals hij in dit werkje blootlegt en bestrijdt.² Hij verlangde een kerkelijke censuur, zoals die over Balthasar Bekker was uitgeoefend, die Willem Deurhofs invloed zou be- teugelen.

6.2 Twee onbekende geschriften

Het was een jaar voor zijn dood dat Koelman in de opvattingen van Willem Deurhof het cartesianisme opnieuw bestreed. Het was in zijn derde filosofische geschrift, dat in 1694³ bij Anthony Schouten⁴ verscheen onder de titel *Het Vervolg van het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie, in veelvuldige Dwalingen en Ketteryen van een Cartesiaan, Willem Deurhof*. Het is een tamelijk onbekende uitgave gebleven. Deurhof reageerde erop in zijn *Verhande-*

-
1. Koelman, *Vervolg* (zie voor de uitvoerige titel hieronder), *2 verso.
 2. Koelman schrijft over een 'grouwelijke verbastering en verdraaiing van de gansche Christelijke Religie' die 'te verwachten staat' 'by aldien de Kerkelijke Tucht niet vigoureuuselijk door de Opzienders en Regeerders van de Kerk wordt aangeleydt tegen Professoren, Leeraaren en gemeene Ledemaaten (...) die door opentlijke Schriften de H. Theologie vergiften'. *Idem*, *2 verso.
 3. *Het Vervolg van het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie, In veelvuldige Dwalingen en Ketteryen van een Cartesiaan, Willem Deurhof, Getrouwelijk aangetoont, en klaar bewezen door Jacobus Koelman, Dienaar des Euange-liums. Lib. Art. Mag. & Philsophiae Doctor*, Utrecht, 1684. Abusievelijk staat op de titelpagina 1684, want het verscheen in 1694. Koelman ondertekende zijn 'Toe-eygening' op 3 november 1693.
 4. Bij hem verscheen in 1695 postuum ook Koelmans *Schriftmatige Leere der Geesten*, met een inleiding van Henricus Brinck.

ling van des menschen Verlossinge, met eene verdediging teegen Jacobus Koelmans *Vervolg van het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie*,⁵ waarop Koelman weer reageerde met een *Toemaat op 't Vervolg van 't Vergift der Karteziaansche Philosophie*⁶, waarin aanmerkingen staan op Deurhofs zelfverdediging. Koelmans biograaf Krull heeft deze boekjes niet gezien. Hij schrijft in zijn dissertatie over 'een werkje van Koelman tegen een Burger van Amsterdam, die gevaarlijke meningen had omtrent de Heilige Drie-eenheid, voldoeninge door Christus en de werkingen der zielen en der geesten'.⁷ Hij heeft hierover iets gelezen in de Voorrede van Koelmans *Schriftmatige Leere der Geesten*.

6.3 Deurhofs leven⁸

De man die Koelman in zijn *Vervolg* wilde bestrijden, was Willem Deurhof uit Amsterdam. Koelman noemde Deurhof een 'koffermaker'; anderen noemden hem 'mandenmaker'. Sommigen schrijven dat in zijn bedrijf aan de Warmoesstraat ook bandelieren en militaire versierselen werden vervaardigd.⁹ Maar hoe dat ook zij, zijn bekendheid kreeg hij doordat hij zich, mede door de invloed van zijn grootvader Arnold Senguerd en oom Wolphard Senguerd, die hoogleraar waren in de wijsbegeerte, bezighield met filosofische en theologische vraagstukken. Deurhof publiceerde veel geschriften.¹⁰ Koelman somt een aantal titels op van zijn werken, met ver-

5. Amsterdam, 1694, 8°.

6. Utrecht, Anthony Schouten, 1694.

7. Krull, *ibid.*, 352, onder nummer 37.

8. Zie over hem J. Severijn, *Spinoza en de gereformeerde theologie zijner dagen*, Utrecht, J. van Dru-
ten, 1919, Severijn geeft ook een uitgebreide samenvatting van Deurhofs leer, 160-176; A. van
der Linde, *Benedictus Spinoza, bibliografie*, Göttingen 1862, 53-59; *BWPGN*, dl II, 455-460; Thijs-
sen-Schoute, *ibid.*, 212-223. Wiep van Bunge, 'Monnikhoff, Deurhoff en Spinoza', in: Guest-Lec-
tures and W. van Bunge, *BLGNP*, dl IV, 116, 117; Lotte Jensen, 'Willem Deurhof (1650-1717)', in:
DSEDP, 260-265. M.R. Wielema, 'Between reason and orthodoxy. The rational theology of Wil-
lem Deurhoff and his followers', in: *The March of the Libertines. Spinozism and the Dutch Reformed
Church (1660-1750)*, Uitgeverij Verloren, Hilversum, 2004, 133-163. A.C. Fix, 'Willem Deurhoff
(1650-1717): merchant and philosopher', in: *GWN I*, 1990, 153-164. En uit zijn tijd: *Ontdekkinge
van de Gevoelens van Willem Deurhof, waarin gesien word, hoe deselve gantsch tegenstrijdig zijn met de
Christelijke Gereformeerde Leere, Tot Waarschouwinge der gener, die anders door des selfs conventiculen,
waar in by d'eenvoudige wat zeedelessen, soo gesegt word, uit den Heyden Epictetus of uit Mystike Geest-
drijvers voorhoud, verlokt mochten worden*, te Utrecht, by Thomas Appeld, Boekverkoper op 't Oude
Kerkhof, 1701; pamflet 14642; ook onder Google books.

9. Evenhuis, *Ook dat was Amsterdam*, III, 1971, 311, 348-349.

10. Zie voor een overzicht Lotte Jensen, 'Willem Deurhoff', in: *DSEDP*, 260-265.



Willem Deurhof.

melding dat Deurhof er nog meer wilde publiceren.¹¹ Hoewel Koelman nog in Amsterdam woonde toen Deurhofs eerste pennenvruchten gepubliceerd werden,¹² weten we niets van een reactie van Koelman in die tijd. Pas na zijn verhuizing naar Utrecht keerde hij zich tegen diens opvattingen.¹³ Deurhof had geen ambt in de kerk of de politiek en kende de oude talen niet, maar hij heeft met name in Amsterdam en omgeving lange tijd grote invloed uitgeoefend. Hij wist door zijn geschriften met zijn opvattingen een breed publiek te bereiken. Ook door conventikels en door een gedichtenbundel¹⁴ heeft hij veel invloed uitgeoefend. Hij publiceerde meer dan 6000 pagina's en veel van zijn werk bleef nog onuitgegeven. Hij belegde avondsamenkomsten in zijn woning, waarbij hij in zijn filosofisch-theologische uitleggingen zijn cartesiaanse denkbeelden verwerkte. Deurhof gaf een revisie uit van de zes *Meditationes* van Descartes en bracht die tot vijf terug.¹⁵ Hij werkte overigens zijn gedachten over de metafysica uit tot een eigen systeem, met behulp van werken van Descartes, Spinoza en Arnoud Geulincx.

11. *4 verso.

12. In 1684 verscheen in Amsterdam van de hand van Willem Deurhof *De Beginzelen van waarheid en deuchd*.

13. Overigens stonden in de *Catalogus Variorum & Insignium Librorum, In quavis Facultate & Lingua, praecipue Theologicorum, Doctissimi & Reverendi Viri D. Jacobi Koelman*, de catalogus van Koelmans boeken, voor de veiling ervan uitgegeven, de volgende titels van werken van Deurhof: *Verhandeling van d'menschen verlossing. Voorleeringen van de H. Godgeleertheyd; Grondvesten van de Christelijke Godtsdienst; Overtuigende kracht der waarheyd; Beginzelen van waarheyd en deugd; Deurhofz geopende deure tot de H. Godgeleerdheyd*.

14. *Stichtelyke gezangen, behelzende de kennisse Gods*, Amsterdam, 1713.

15. Descartes, René, *Ses bedenkingen van d'eerste wijsbegeerte Met eenige verandering gebracht tot vijf*, door W.D.H., Amsterdam, 1682. Zie hierover ook: Thijssen-Schoute, *ibid.*, 214-215.

6.4 Diverse invloeden

Deurhof is dus duidelijk van allerlei zijden beïnvloed. Hij las niet alleen de vertaalde werken van Descartes, maar ook de *Ethica* van Spinoza.¹⁶ Het laatste werk had hij zelfs vóór de publicatie ervan al gelezen, want in de tijd dat de uitgave van Spinoza's werk opgehouden werd, kreeg hij kopieën in handen en gebruikte die. Wellicht is hieruit te verklaren dat men soms bij Spinoza meent te vinden wat aan Deurhof doet denken. Deurhof beweerde het spinozisme te bestrijden, maar hij werd er zelf van beschuldigd, mede omdat zijn cartesische denkbeelden daar aanleiding toe gaven. Hij heeft niet kunnen voorkomen dat zijn leer zelfs wel als een gepopulariseerd spinozisme is getekend.¹⁷

Opmerkelijk is evenwel dat Koelman in zijn werk tegen Deurhof niet spreekt over invloed van Spinoza en diens naam slechts tweemaal noemt. En dan doet hij dat vanwege cartesische opvattingen, die hij in beide gevallen verbindt met atheïsme.¹⁸ Koelman verwijst in zijn boek voortdurend naar allerlei cartesische invloeden en schrijft dat Deurhof het cartesische gedachtegoed wel 'diep ingedronken' had.¹⁹ Hij was ervan overtuigd dat Deurhof opvattingen aan de dag durfde te brengen die andere cartesianen nog zo volmondig niet hadden durven uitspreken en waarvan Koelman de verderfelijke vruchten al had voorspeld. Hij verwijst verder ook naar leerstellingen van Jacob Böhme, die ook in Amsterdam geleerd en omhelsd werden. Hij en anderen droegen, aldus Koelman, de gedachte de kerk binnen dat 'al wat in 't woord staat, aan de toets en regelmaat van onze reedelijke begrippen (zy verstaan haar klaare en distincte Kartesiaansche Denk-beelden) moest gebracht worden, om de waare meening des Geestes te onderscheyden.'²⁰ Spinozisme bij Deurhof is ook door Wiep van Bunge bestreden.²¹ Thijssen-Schoute is van oordeel dat men bij Deurhof 'car-

16. Volgens Israel heeft Deurhof gezegd dat 'een aantal zeer simpele lieden zich voelden aangetrokken tot Spinoza, evenals een niet gering aantal ontwikkelde libertijnen', Israel, *ibid.*, 307.

17. Zo door Severijn, in zijn dissertatie over Spinoza en de gereformeerde theologie zijner dagen, Utrecht, 1919. Deze gebruikte daarvoor de *Overnatuurkundige en Schriftuurlijke Zaamenstelling van de H. Godgeleerdheid: afgeleid uit het kennelijke Gods, uit de weezendlijke genaadegifte, en uit de Heilige Schrift*, 2 delen, Amsterdam, 1715; Evenhuis, *ibid.*, 349; Evenhuis is van oordeel dat hij niet bij machte was Spinoza te begrijpen, *ibid.*, 312. Lindeboom spreekt over 'de gemoedelijke en onbeholpen-duistere speculaties van Deurhof', J. Lindeboom, *Stiefkinderen van het Christendom*, 1929, Arnhem, repr. Gijsbers & van Loon, 1973, 352.

18. Koelman, *Vervolg*, 208, 223.

19. Koelman, *ibid.*, *3 verso.

20. *Ibid.*, *5 (3).

21. Van Bunge noemt hem evenwel 'calvinist', zij het 'een heterodox calvinist', met Frederik van Leenhof (1647-1712) en Pontiaan van Hattem (1645-1706), in: *From Stevin to Spinoza*, 134. Het stand-

tesiaan, geulincxiaanse en spinozistische elementen doorengemengeld vindt'.²² Samenvattingen van zijn leer zijn verder te vinden in de diverse bibliografische woordenboeken.

Terwijl sommigen in Deurhof geen cartesiaan willen zien, anderen hem pseudo-cartesiaan noemen, weer anderen hem bestempelen als spinozist – terwijl hij toch op wezenlijke punten van het spinozisme verschilde – wees Koelman voortdurend op de gronddwaling van Deurhof, die terug was te voeren naar Descartes, namelijk dat het fundament voor de waarheid ook door hem werd verlegd van de openbaringswaarheid buiten de mens naar de rede in de mens.

Doordat Deurhof zoveel invloed en volgelingen kreeg, voelden verschillende theologen zich geroepen om op hem te reageren. Zijn onrechtzinnige opvattingen over theologische onderwerpen zoals de leer van de Drie-eenheid, de naturen van Christus en vele andere, riepen heftige kritiek op.²³ Deurhofs geschriften liggen nagenoeg alle op het terrein van de metafysica; zijn opvattingen waren dusdanig in strijd met de geloofsleer dat hij uit de kerkelijke gemeenschap werd gebannen. Onder de bestrijders van zijn geschriften waren mannen van naam. Professor Salomon van Til bestreed zijn loochening van het verbond der werken.²⁴ Henricus Brinck bestreed hem in zijn navolging van de leer van Balthasar Bekker.²⁵ Behalve in Koelman, wiens kritiek hieronder uitvoerig aan de orde komt, vond hij ook felle tegenstanders in de professoren Melchior Leydecker,²⁶ R. Andala,²⁷ Chr.

punt van Van Bunge is overgenomen door onder anderen Henri Krop, in *Disguised and Overt Spinozism Around 1700*, Brill, Leiden, 1996, 56.

22. Thijssen-Schoute, *ibid.*, 213. Zie ook Wielema, *ibid.*, 136.

23. Wielema tekent hem als 'one of the most dangerous heretics', *ibid.*, 135.

24. Deurhof schreef tegen zijn kritiek: *Volslaagen afbankelykheid aller schepzelen van de eeuwige oorzaak: beweerd teegen de uitvluchten van de Hoog-geleerde Heeren Paulus Buchius, gentees-beer, en Salomon van Til, leeraar in de kerken doorluchtige schoole van Dordrecht*, Amsterdam, 1702.

25. *Vervolg van de klaare en beknopte verhandeling van de natuur en werkinge der menschelijke zielen, engelen en duivelen, vervat in gewisselde brieven, tussen de heer Henricus Brinck predikant tot Utrecht, en Willem Deurhoff*, Amsterdam, 1693 (Knuttel, *Pamfl. K.B.*, nr. 13962). *Ontdekkingen van de gevoelens van Willem Deurhoff, waar in gesien word, hoe deselve gantsch tegenstrijdig zijn met de christelyke gereformeerde leere*, Utrecht, 1701 (Knuttel, *Pamfl. K.B.*, nr. 14642); Anthony Sergeant, *Brief aan Henricus Brinck, predikant tot Uytrecht over de ontdekking van de gevoelens van Willem Deurhoff*, Amsterdam, 1701 (Knuttel, *Pamfl. K.B.*, nr. 14643). BZ, jg. 1723a, 764-766. Sergeant was een oom van Deurhof.

26. Onder het pseudoniem Johannes Philalethes, *Sedige Samen-spraak over het Frans boeck genaemt, Entretiens sur les différentes méthodes d'expliquer l'Écriture Sainte et de prêcher de ceux, qu'on appelle Coccejens et Voetiens. Met bijvoeging van eenige aanmerckingen op de gevoelens van Mr. Willem Deurhoff, wederlegt door den Heer T.H. van den Honert* (z.pl. 1707); zie Thijssen-Schoute, *ibid.*, 451.

27. Israel, *ibid.*, 484, 485, over Ruardo Andala, *Cartesius versus Spinozismi Eversor ethysicae experimentalis architectus*, Wibii Bleck, Franeker, 1719.

Wittichius, F. Burman²⁸ en Taco Hayo van den Honert.²⁹ Uit de namen van zijn bestrijders, onder wie zowel cartesianen als anti-cartesianen zijn, bleek wel dat zijn werk breed de aandacht kreeg.

Na zijn dood is er op het niveau van provinciale synodes (o.a. de Synode van Haarlem, 1747) en Statenvergaderingen (Holland, Zeeland en West-Friesland) nog heftig gestreden tegen de publicatie van veel van zijn uitgeschreven lezingen, gehouden in zijn conventikels en dat mede omdat zijn volgelingen, de deurhovianen, zijn opvattingen verder uitdroegen en in afzonderlijke vergaderingen bleven bijeenkomen.³⁰

6.5 Deurhofs leer

De navolgende onderwerpen uit Deurhofs leer komen steeds aan de orde en verwekten tegenstand:

6.5.1 Over de mens

In het 'eerste Hoofddeel' van zijn *Overnatuurkundige en Schriftuurlijke Zaamenstellinge*³¹ handelt Deurhof over de zelfkennis van de mens. Hij zegt in de lijn van het cartesianisme dat het denken zichzelf door zijn werkzaamheid gewaarwordt. Door gewaar te worden dat hij is, wordt de mens ook gewaar wat hij is. Al wat werkt, is in wezen, en een ding kan niet tegelijk zijn en niet zijn, zo betoogt hij. Men hoeft hier niet aan te twijfelen, want wat 'tegenzeggelijk' is aan het verstand, is niet waar.³²

Deurhof leert de noodzakelijkheid van alle dingen. Hij verwerpt elke teleologie; woorden als 'denken', 'uitbreiding', 'modificatie' en 'substantie' staan bij hem in het verband van een algemeen denkende substantie. Dan

28. F. Burman, *De leere en eere van mynheer Willem Deurhoff.. Bij dewelke nag een korte nareeden gevoegt is, waar in Deurhoffs leere met die van Spinoza vergeleken word*, Amsterdam, 1732.

29. Taco Hayo van den Honert, *Grondige wederlegging van de zielverderffelijke gronden van Willem Deurhoff (...)*, Deventer, 1706; *Willem Deurhoffs hardnekkigheid en verlegenheid in het bemantelen van sijne heilloose gevoelens ...*, Amsterdam, 1707; en: *Brief aan een vriend, over de Sintwisting van Tako Hayo van den Honert teegen Willem Deurhoff*, Utrecht, 1707. Hiertegen schreef Deurhof in zijn *Nootzaakelykheid en onverschillendheid der werkinge Gods* een 'byvoegsel tot oplossing van tegenwerpen en uitvluchten, die Tako Hayo van den Honert ... heeft ingebracht', Amsterdam, 1707 en in zijn *Godvruchtigheid der ouden, vertoond in den drie- en zeeventigsten Psalm*, nam hij op *eenige aanmerkingen op het boek van Tako Hajo vanden Honert*, Amsterdam, 1708.

30. Zie over het deurhovisme, zoals het ook wel benoemd werd, speciaal in Delft: Wielema, *ibid.*, 133-161.

31. *Overnatuurkundige en Schriftuurlijke Zaamenstellinge van de H. Godgeleerdheid: afgeleid uit het kennelijke Gods, uit de weezendlijke genaadegifte, en uit de Heilige Schrift*, II dln. Amsterdam, 1715.

32. Severijn, *ibid.*, 160.

is de ziel geen onafhankelijke entiteit, maar slechts een modificatie van het algemene denken.³³

Het denken, dus de ziel, gebruikt het lichaam als werktuig, want het lichaam kan, aldus Deurhof, zelf niet werken. Hij is van oordeel dat de onsterfelijkheid van de ziel wel een werktuig nodig heeft en dat zoekt hij in ‘het alderfijnste des lichaams’, de ‘dierlijke geesten’ (bij Descartes ‘esprits animaux’). Hij is van mening dat engelen of duivelen niet op een lichaam inwerken, maar alleen God kan dat doen.

Deurhofs opvatting over de schepping dat niets uit niets kan voortkomen, benoemt Koelman ook als cartesiaans. Deurhof zag Christus als Gods eerste scheppingsdaad en was van mening dat het overige van de schepping uit Hem voortkwam. Hij plaatste de schepping niet zesduizend jaar geleden en wilde ook niet weten van tussenpozen, maar neigde naar de gedachte van een eeuwige schepping.

Deurhof meent dat de mens is zoals God hem hebben wil. Hij ziet het als een orde in de natuur om God en de deugd lief te hebben. Wie kiest voor de liefde tot zichzelf gaat tegen de orde van de natuur in; ondeugd is ontkenning van God. De ethische denkbeelden van Deurhof zijn naar het oordeel van Severijn van spinozisme doortrokken. Hij verwijst hiervoor naar de wijze waarop Deurhof spreekt over een natuurlijke noodzakelijkheid om het goede te begeren; liefde zou dan ontstaan door ‘de bespiegeling van Gods denkbeeld’. Ze is geen hartstocht.³⁴ Deurhof probeert duidelijk te maken hoe de afdwalende mens hersteld wordt door deze te vergelijken met een mens die de stroom van zijn leven door een dam van onreinheid afsnijdt. De goddelijke werking versterkt de stroom zodat de dam weer doorbreekt en de twee stromen samenkomen tot de oude stroom.

6.5.2 Over God

In het tweede hoofddeel van dit werk spreekt Deurhof over God. Gods handelen vloeit volgens hem onmiddellijk voort uit de noodzakelijkheid van Zijn natuur. Er moet iets zijn waartoe volmaaktheid behoort, volmaakter dan wij, omdat wij dit denkbeeld hebben zodra ons denken ons aan onszelf bekendmaakt. Die volstreckte volmaaktheid wordt gewoonlijk ‘God’ genoemd, aldus Deurhof. Hij bracht door een enkele, onverklaarbare daad de wereld voort, zo leerde hij. ‘God is, en God is loutere doening’.³⁵ Op

33. Wielema, *ibid.*, 136.

34. Severijn, *ibid.*, 171, 172. Goeters is van oordeel dat Deurhof Spinoza’s gedachten ‘in noch viel höherem Maße aufgenommen’ had dan veel anderen, Goeters, *ibid.*, 285.

35. *Ibid.*, 167; Severijn refereert steeds aan Deurhofs *Overnatuurkundige en Schriftuurlijke Zaamenstel-*

deze wijze gaat hij voort met redeneren over Gods eigenschappen. Die moet men als ‘bedrijvend’ aanmerken. Gods leven is het beginsel van werking. God heeft eigenlijk geen leven, maar is het leven. Zijn leven moet als een volstrekt ‘denken’ worden gezien. ‘Deus est res cogitans’, aldus zijn formulering.³⁶ Van het denken zegt hij dat de enkelheid van Gods werking vereist dat het geschapen denken maar *una numerata substantia* is; en dat zij in het begin met een onverbreekelijke orde van denken geschapen is. Alle gedachten, die van tijd tot tijd tevoorschijn komen, door die eens vastgestelde orde van denken, vloeien hier noodzakelijk en onvermijdelijk uit voort. Er kan nooit in die eens vastgestelde denkorde enige verandering gemaakt worden. Deurhof loochent verder – Severijn zegt: als echte spinozist³⁷ – dat er onderscheid is tussen Gods verstand, wil en macht: *intellectus est voluntas et potentia*.

Deurhof verwerpt de leer van de goddelijke Drie-eenheid.³⁸ Opmerkelijk in zijn leer is zijn christologie. Zo ziet hij bijvoorbeeld Christus als Gods eerste scheppingsdaad en uit Hem zou de hele schepping zijn ontstaan.

Als hij schrijft over Gods eigenschappen en over de Drie-eenheid, beschrijft hij het innerlijk werken als een emanatie van het goddelijk Wezen, een ‘voortvloeien uit de nootzakelijkheid zijner volmaakte natuur’.³⁹ Severijn spreekt van een schijn-calvinisme dat een pantheïsme leert in de Drie-eenheid Gods.⁴⁰ Het heeft niets meer van de wijze waarop Calvijn dit verwoordde. De eerste eigenschap Gods is dat Hij de enige oorsprong is, waar Zijn werkingen uit voortvloeien. De tweede eigenschap is Zijn ‘doening’, waardoor Hij Zichzelf kent in Zijn onbevattelijke oneindigheid. Ook de verdere eigenschappen die Deurhof opsomt, tonen hoe hij redenerend een godsbeeld creëert, dat weinig meer heeft van wat in de Schrift over God staat geschreven. Zo ontkent Deurhof dat er in God Zelfkennis is, omdat dan Zijn verstand boven Zijn wil zou staan.⁴¹

linge, hierboven genoemd. Hoewel hij waardering kreeg in de literatuur over de weergave van zijn opvattingen, en Van Bunge ook vastgesteld heeft dat Spinoza’s filosofie ten grondslag ligt aan Deurhofs gedachten, toch acht Van Bunge dat er te veel verschillen zijn om hem een spinozist te noemen, Krop, *ibid.*, 56.

36. *Ibid.*, 162. Bij Spinoza zijn zowel denken als uitgebreidheid attributen van God (*Ethica*, 2, proposities 1 en 2). Deurhof helt hier meer naar het cartesianisme.

37. Overigens wordt in de klassieke gereformeerde geloofsleer de eenvoudigheid Gods geleerd, waarbij ook gesteld wordt dat alles in God een oneindige en volmaakte eenheid is.

38. Wielema, *ibid.*, 136-138.

39. Deurhof, *Overnatuurkundige en Schriftuurlijke Zaamenstellinge*, 27; Severijn, *ibid.*, 163.

40. Deurhof, *ibid.*, 41; Severijn, *ibid.*, 163.

41. Deurhof, *ibid.*, 60. Severijn, *ibid.*, 164.

Deurhof leerde dat alle beweging van God komt en er geen tweede oorzaken zijn voor al wat gebeurt. Koelman had deze opvatting ook aangewezen bij Bekker en gerelateerd aan Maresius' bestrijding van het cartesianisme.⁴² Koelman was van oordeel dat schuld van de zonde zo aan God werd toegeschreven.

Deurhof zet zich af tegen het pantheïsme en bleef daardoor uit het vaarwater van het spinozisme. Hij wil Schepper en schepsel nadrukkelijk onderscheiden. Hij zegt niet te kunnen verklaren hoe het eindige uit het oneindige voortkomt, dus hoe God de wereld geschapen kan hebben, maar hij houdt zich ervan overtuigd dat de wereld van Gods wil afhangt.⁴³ Hij kan ze volgens hem niet geschapen hebben en kan ze ook niet onderhouden, omdat Hij 'noch begin, noch voortgang, noch achtervolging heeft'. Toch ziet hij de schepping als een enkele daad, die alles zijn orde zowel als zijn beweging gaf.⁴⁴

6.5.3 Over Christus

Deurhof ziet Christus als 'het eerst gebooren schepsel'⁴⁵; maar hij ziet Hem wel als één met God, en door de vereniging doet God Zijn werkingen door Christus. Uit Hem emanert dan de wereld door een goddelijke daad. Maar door die Eerstgeborene zijn er ook zonen en broeders gekomen, die 'uit kracht van Gods onveranderlijke doening en volgens de natuur van het denken, volstrekt eindeloos in wezendlijkheid moeten volharden'.⁴⁶ Achter de wereld ligt een onbepaald denken. Severijn spreekt hier van panchristisme, maar als Christus als God wordt gezien, is het niets anders dan pantheïsme.

Wat de soteriologie betreft, leert Deurhof dat een mens wel in en door Christus verlost wordt, maar niet door Christus' volstreekte verdiensten omdat God daarin grond zou vinden of erdoor bewogen zou worden. Hij zou de verlossing toch Zelf werken. Het gaat hierbij om 'een ongedeeld denken' tussen God en Christus.⁴⁷ Deurhof spreekt van een ongedeeld denken in de werking, als een daad van de Eerstgeborene. Alle bijzondere geesten zijn hierin verenigd, al of niet bewust, en van Gods wezenlijke liefde aangedaan. Zijn bespiegelingen over 'het onbepaalde denken' brengt

42. Zie 5.5.2, punt 4 en 6.

43. Deurhof, *ibid.*, 93. Severijn, *ibid.*, 165.

44. Severijn, *ibid.*, 165, 168.

45. De leer die Arius in de vierde eeuw verkondigde, wordt hier opnieuw verwoord.

46. Deurhof, *ibid.*, 90. Severijn, *ibid.*, 168.

47. Deurhof, *ibid.*, 304. Severijn, *ibid.*, 173.

tot het besluit dat, weer in het voetspoor van Spinoza, alleen een adequaat denken tot ware begrippen brengt.⁴⁸

6.5.4 Over verwantschap met Spinoza's opvattingen

Heel deze filosofische en theologische beschouwing toont dat Deurhof niet verder gaat dan een leerstelsel rondom een hypothetische daad te ontwerpen, die in zijn verstand geboren is. Hij heeft dit zelf ook toegegeven: 'Ik belijde vrijmoedig, dat ik in dit geval woorden en naamen gebruik die in de H. Schrift niet staan; want ik bewijze en verklaare de Heilige Drie-eenheid ook uit de zuivere redeneering, zonder de H. Schrift te hulp te nemen.' Het is duidelijk dat voor de autoriteit van de Schrift bij hem geen plaats is, want door zijn Godsvoorstelling moet die voor de zuivere rede wijken. Uiteindelijk komt Deurhof ook bij een rationalistisch pantheïsme uit, dat eigen is aan de spinozistische filosofie.⁴⁹

Van Bunge relateert het spinozisme van Deurhof.⁵⁰ Toch ziet hij er wel iets van achter veel van diens beweringen. Zo wil Deurhof in de lijn van Spinoza geen onderscheid zien tussen Gods wil, verstand en macht, terwijl hij Gods handelingen noodzakelijk vindt en onwillekeurig. Het menselijk denken ziet hij als een uiting van het wezenlijke denken Gods. Ook geeft hij voorrang aan de rede bij de uitlegging van de Bijbel. Wonderen acht hij niet tegen de rede te zijn, maar ze tonen de grens van ons begrip. Vindt hij al Gods handelingen noodzakelijk, toch ziet Deurhof de schepping als een vrijwillige handeling van God en leert hij een duidelijke scheiding tussen Schepper en schepping. Eindige dingen kunnen volgens hem niet beschouwd worden als delen van een unieke substantie; daarin blijft hij dus, volgens Van Bunge, ver van pantheïsme. Hij zegt weliswaar het gebeuren van wonderen te aanvaarden, maar hij verklaart ze ondertussen door een naturalisme waarin hij beweert dat God slechts natuurlijke dingen doet, die door de rede kunnen worden verklaard. Van Bunge wil hem hierom terecht geen spinozist noemen. Liever benoemt hij hem als 'pseudo-cartesiaan', omdat hij in zijn dualisme ook vasthield aan twee geheel gescheiden en onderscheiden substanties, die elkaar niet konden beïnvloeden, maar zo geschapen waren dat ze oorzakelijk geen contact konden hebben.

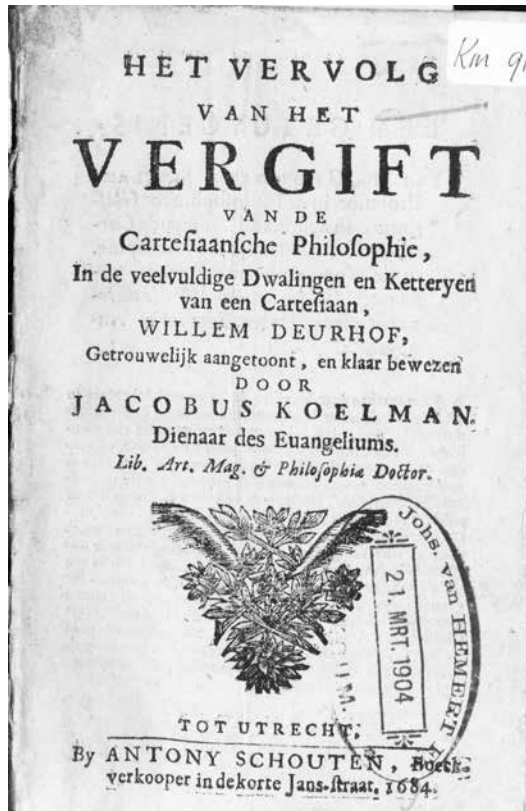
48. Severijn, *ibid.*, 174, 175. Deurhof belijdt dat hij woorden en namen gebruikt die in de Heilige Schrift niet voorkomen, maar dat hij over de heilige Drie-eenheid schrijft 'uit de zuivere redeneering'. Deurhof, *Aantekeningen op het boek van Tako Hajo van den Honert*, 576, etc.

49. Israel zegt dat Deurhof Spinoza afwees, 'hoewel hij nochtans veel van hem overnam', Israel, *ibid.*, 389.

50. In: *BLGNP*, 116.

6.6 Koelmans *Het Vervolg van het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie*

Na een verwijzing naar zijn vorige geschrift, *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie ontdekt*, waarin hij de gronden en methode van het cartesianisme als vergift heeft willen blootleggen, wil Koelman in dit werkje een nadere verklaring geven van deze gronden en methode, door open te leggen hoe Willem Deurhof door het opvolgen ervan in zijn metafysische opvattingen helemaal verdoemd is.⁵¹ Schrijven velen over spinozistische invloeden op Deurhof, Koelman schrijft dat hij drieërlei dwalingen in de geschriften van Deurhof heeft gevonden: 'eenige die puur Cartesiaansch zijn, andere die Socinaansch zijn, en de derde, die van zijn eygen uit-vinding zijn.'⁵²



51. *Het vervolg*, 1. Het mag duidelijk zijn dat Koelman van Deurhofs opvattingen niet meer kennis heeft gehad dan zijn voor 1694 uitgegeven geschriften. Zijn opvattingen waren dus nog volop in ontwikkeling. Hij grijpt daarom meest terug op Deurhofs *Beginzelen van waarheid en deugd*, Amsterdam, 1684.

52. *Idem*, 5.

6.6.1 ‘Toe-eygening aan de Christelyke Synoden’

Koelman draagt dit *Vervolg* op aan de ‘Christelyke Synoden van Nederlandt’. In zijn ‘Toe-eygening’ noemt hij zijn drijfveer om dit boekje te schrijven. Hij wil hierin een voorbeeld geven van de gruwelijke verbastering en verdraaiing van de christelijke religie, zoals hij daar in zijn *Vergift* al voor had gewaarschuwd. Als de tucht tegen de cartesiasse stellingen van professoren, leraren en gemeenteleden niet wordt gehandhaafd, worden dwalingen geleerd, zoals hij in dit werkje blootlegt en bestrijdt. Vervolgens verwijst hij naar de censuur die over Balthasar Bekker is uitgeoefend, waardoor de twee delen die Bekker had uitgegeven, naar zijn mening geen kwaad meer kunnen doen. Hij begeert dat ook anderen die met cartesiasse denkbeelden filosoferen, zoals Willem Deurhof, door kerkelijke tucht ‘ingeteugeld en gestraft’ zullen worden.⁵³

Koelman laakt het in deze ‘Toe-eygening’ dat de kerkelijke tucht ook niet ‘vigoureuuselijk’ wordt toegepast op de ‘Professoren, Leeraaren, en gemene Ledemaaten, die belijders zijnde van onze Religie, door opentlijke Schriften de H. Theologie vergiftigen en de onfeylbaarheid der H. Schrift ontzenuwen, en bezwalken met den vuylen zuur deessem van de Cartesiaansche Grond-beginsels’. Hij roept de kerkelijke vergaderingen tot verantwoording daar ze hem de preekstoel hebben ontzegd vanwege zijn standpunt aangaande de feestdagen en het formuliergebruik, terwijl ze de gruwelijkste dwalingen vrij laten verkondigen.⁵⁴

Vervolgens noemt hij Deurhofs stellingen ‘een natuurlijk gebroedsel, ’t welk hy uit de zaaden en gronden van de Cartesiaansche Philosophie heeft voortgebracht’.⁵⁵ Koelman vreest dat anderen ‘uit dezelfde giftige fonteyn ziel-verderffelijke en Kerk-beroerende leeringen zullen baaren’, geholpen door de schriftelijk erfenis van Velthuysen, Burman, Wittichius, Röell en anderen.⁵⁶

Na melding gemaakt te hebben van cartesiasse invloeden aan de universiteit van Franeker, vermeldt hij in het voorbijgaan nog, hoe een professor van die universiteit, die vierentwintig jaar eerder naast hem stond in de bestrijding van Wolzogen, nu ook cartesiasse stellingen huldigt en loochent dat geesten iets anders doen of doen kunnen dan denken en willen, waardoor alle tweede oorzaken voor geesten geloochend worden. Een andere cartesi-

53. *Ibid.*, *Toe-eygening*, *3.

54. *Ibid.*, *5 (4-6).

55. Israel wijst erop dat Regius Deurhof niet wenste te rekenen onder de cartesianen, maar ‘it was from Spinoza’s teats that they all sucked’; Israel, *ibid.*, 484.

56. *Ibid.*, *5.

aanse stelling die Koelman daarbij ter sprake brengt, is de opvatting dat al wat in het Woord staat, tot de toets van de redelijke begrippen (het ‘*clare et distincte*’) moet worden gebracht.⁵⁷

Koelman maakt tot slot in deze toe-eigening van de gelegenheid gebruik om de synoden nog eens op te wekken tot ‘reformatie der gebruiken en zeden’. Hij ziet Gods toorn als een donkere wolk boven het hoofd hangen en ziet niemand de hand slaan aan de nodige verbeteringen. Hij verwijst naar zijn werkje dat in 1692 uitgegeven is onder de titel *Nederlandts Ondergang gedreigt en nabij*. Een aardbeving heeft in september daaropvolgend het land doen schudden,⁵⁸ maar ook niets uitgewerkt tot verbetering van de Kerk. Ook politieke gebeurtenissen hebben nog geen herstel van afkeringen gebracht, waarom hij de synoden opwekt zijn *Formele Protestatie*, gepubliceerd in 1683, ter harte te nemen. Zijn verbanning uit Vlaanderen, nu achttien jaar geleden, door de Staten-Generaal, maar ook de tegenwerking vanuit de kerk, daar men hem overal van de preekstoel wil weren, zit hem nog steeds hoog. Hij vreest dat het tot zijn dood zal duren, maar weet dat het zijn blijdschap en kroon niet zal verminderen of verhinderen, zo schrijft hij op 2 november 1693.⁵⁹

6.6.2 Overzicht van de inhoud van Koelmans *Vervolg*

Koelman vermeldt in dit werkje 65 zaken die hij als dwalingen van Deurhof wil weergeven, met een 66^e, die hij meent dat deze heeft overgenomen uit een werkje van Arent Haak.⁶⁰ Het kan in de hieronder volgende onderwerpen worden samengevat.⁶¹

57. *Ibid.*, *5 verso. Hij doelt hier op Johannes van der Waeijen, die hij niet met name noemt, maar die als collega binnen de classis Middelburg evenals Koelman in het Latijn tegen Wolzogen had geschreven. Hij schrijft dat zij ‘saamen over 24 jaaren in ’t latijn tegen Wolzogen schreven’. In 1677 bleek Van der Waeijen van opvattingen veranderd te zijn en koesterde hij coccejaanse en cartesisaanse opvattingen. Hij werd in 1677 hoogleraar in Franeker. Zie over hem het artikel van J. van Sluis in het *BLGNP*.

58. Hij doelt op de aardbeving op 18 september 1692 in Verviers in België (6,3 op de schaal van Richter) die ook in ons land gevoeld is.

59. *Ibid.*, *Toe-eigening*, (14).

60. *Ibid.*, 374, etc. Arent Haak was een neef van Willem Deurhof. Haak was bevriend met Balthasar Bekker, die hem had leren kennen als een broer van de echtgenote van Aegidius de Raad, een bevriend collega van Bekker in Weesp, Diest Lorgion, *Balthasar Bekker in Amsterdam*, 36-55. Deurhof leidde van 1699 tot zijn dood een discussiegroep over de interpretatie van Bijbelboeken. Lid ervan waren Johan van de Velde, broeders Cornelis en Pieter van Loon, Pieter en Cornelia van Doorn, en zijn oom Anthony Sergeant, die in 1701 Deurhofs opvattingen verdedigde in een brief aan Henricus Brinck. De gegevens zijn ontleend aan het artikel van W. van Bunge. Hij noemt bij deze groep ook Deurhofs neef Arent Haak, maar deze was volgens Koelman in 1694 al overleden.

61. Koelman, *ibid.*; ze staan aan het slot van het boek in een ‘Register samengevat’, op zes pagina’s.

6.6.2.1 Over Gods wezen en volmaaktheden

Deurhof beweert dat Gods liefde tot de mensen en de engelen geen volmaaktheid in God zou zijn. Koelman citeert daarbij uit Deurhofs *Begin-selen*⁶² en bestrijdt deze gedachte met diverse Schriftbewijzen.⁶³ Ook loochent Deurhof Gods genade, barmhartigheid en lankmoedigheid, als zouden deze geen wezenlijke eigenschappen van God zijn. Weer geeft Koelman een citaat uit Deurhofs *Begin-selen*. Hij voegt er enkele citaten van Socinus bij en geeft ook hier een aantal Schriftbewijzen. Daarbij citeert hij uit Deurhofs geschrift over de *Verlossing*.⁶⁴ Hij betoogt dat Deurhofs stellingen sociniaanse opvattingen zijn en weer moet een aantal Schriftplaatsen dit weerleggen.⁶⁵

Andere afwijkingen die Koelman in Deurhofs geschriften vaststelt ten aanzien van Gods eigenschappen zijn, dat Gods wrekende gerechtigheid Hem niet van nature eigen zou zijn,⁶⁶ dat Gods almacht geen natuurlijke volmaaktheid in God zou zijn⁶⁷ en dat God nergens wezenlijk tegenwoordig zou zijn.⁶⁸ Hij geeft daarbij een lang citaat uit Deurhofs *Begin-selen* als bewijs. Koelman bespeurt hier de cartesische opvatting dat men de geesten wil beperken tot denken.⁶⁹ Daarbij mogen weten en willen een plaats hebben, maar de macht niet.⁷⁰ Deurhof passeert hierin zelfs Bekker.⁷¹ Ook hier stelt Koelman Schriftplaatsen tegenover; hij geeft ten overvloede ook een citaat van Amesius. Verder stelt Deurhof dat God uit aanmerking van Zijn onbepaalde macht niet zou weten al wat mogelijk is en geen mo-

62. Deurhof, *Beginzelen van waarheid en deuchd*, 279-281. Koelman verwijst er steeds naar met het woord 'Begin-selen' en zo ook hier verder.

63. Koelman, *ibid.*, 8.

64. *Verhandeling van des Menschen Verlossing*, dat eerst later officieel is uitgegeven, zoals hieronder nog wordt verhaald.

65. Koelman, *ibid.*, 11, etc.

66. *Ibid.*, 14, etc. Koelman toont aan dat Deurhof hier sociniaanse opvattingen koestert. Koelman citeert hier uit de geschreven verhandeling over de verlossing van Deurhof (de gedrukte versie was er nog niet). Daarin wordt Socinus geciteerd, maar Koelman verwijst zelf ook naar diens werken, zoals *De Servatore*, part 1. Cap. 1 en ook naar *Praefect.*, Cap. 16. Ook verwijst Koelman naar het werk van de sociniaanse theoloog Johannes Crellius (of Krellius), *Contra Grotium*, 97, 102 en naar de *Racousche Catechismus*. Koelman. *ibid.*, 15, 16.

67. *Ibid.*, 23, etc.

68. *Ibid.*, 18, etc. Ook hier koestert Deurhof sociniaanse overtuigingen en nadert het atheïsme van Spinoza, waar Koelman Schriftteksten tegenoverstelt. Koelman citeert hierbij uit werken van Socinus, Smalcius en Crellius, die 'een-parig' de overal tegenwoordigheid Gods loochenden; *ibid.*, 20, etc.

69. *Ibid.*, 25 etc.

70. Descartes schrijft God wel almacht toe, dus voor hem zou die stelling niet in zijn algemeenheid gelden.

71. *Ibid.*, 26. Bekker leerde dat de engelen niets buiten zich kunnen uitwerken, maar Deurhof leert dat de ziel niets kan uitwerken. Geesten hebben volgens Deurhof geen vermogen dat onderscheiden is van wil en verstand.

gelijke dingen kennen die Hij niet besloten heeft voort te brengen. Deurhof heeft volgens Koelman van Wittichius en Burman overgenomen dat de mogelijkheid van de dingen uit Gods wil of besluit vloeit, maar niet uit Gods macht.⁷² Koelman houdt daartegenover staande dat God meer kan doen dan Hij gewild heeft.⁷³

In een tweede hoofdstuk beschrijft Koelman hoe Deurhof leert dat God door de zonde niet wordt beledigd of verongelijkt. Ook hier citeert hij hem uit zijn verhandeling over de *Verlossing*. Koelman wijst aan hoe zo de leer van de voldoening door Christus overbodig gemaakt wordt en atheïsten worden gestijfd. Met veel Bijbelse bewijzen weerlegt hij deze stellingname.⁷⁴ God heeft, aldus Deurhof, geen behagen in de deugden der vromen en wordt er niet door verheerlijkt. Koelman verduidelijkt deze opvatting hier weer door citaten zowel uit zijn verhandeling van de *Verlossing*, als uit zijn *Beginselen* en stelt er tientallen Schriftcitaten tegenover.⁷⁵

Een volgend punt is dat God stellenderwijs en niet slechts ontkennenderwijs door Zichzelf bestaat. Deze visie over God als *causa sui* gaat, aldus Koelman, terug op de derde meditatie van Descartes, die al beweerde dat God de werkende oorzaak is van Zichzelf.⁷⁶ Koelman wijst aan hoe men alle oorzakelijkheid wil uitsluiten, maar stelt daartegenover dat God ‘door zijn Natuur, uit zijn algenoegzaamheit het eerste weezen, ten hoogsten noodzaaklijk, de zuiverste daadlijkheit’ is. Aansluitend beweert Deurhof dat de eigenschappen van Gods oneindigheid, onmetelijkheid, eeuwigheid, onveranderlijkheid en eenvoudigheid geen inwendige eigenschappen van God zijn. Ook hier verduidelijkt Koelman Deurhof met citaten uit zijn werken en ziet hij hem als zeer eigenzinnig bezig in het loochenen van Gods deugden. Hij bespeurt hier invloed van Burman, die slechts twee inwendige *attributa* in God erkende, namelijk verstand en wil, wat Koelman bestrijdt in een vertoog over Gods eigenschappen.⁷⁷

6.6.2.2 Over dwalingen omtrent de Drie-eenheid

In een derde en vierde hoofdstuk geeft Koelman aan dat de cartesianen volgens hem de weg geëffend hebben voor dwalingen omtrent het spreken over Gods Drie-eenheid en de naturen van Christus, bijzonder ten aan-

72. Vgl. Descartes' theorie van de schepping van eeuwige waarheden.

73. *Ibid.*, 31, etc.

74. *Ibid.*, 39, etc.

75. *Ibid.*, 50, etc.

76. *Ibid.*, 71, etc.

77. *Ibid.*, 73, etc.

zien van Zijn menswording, door hun verkeerde gevoelen over de zelfstandigheid van Christus.⁷⁸ De goddelijke Drie-eenheid zou bevattelijk zijn voor het verstand.⁷⁹ Koelman geeft hier herhaaldelijk citaten uit Deurhofs *Beginselen* en benoemt diens opvattingen als socinianisme. Hij citeert hiervoor ook Essenius. Koelman verwijst ook nog naar de dwalingen van Lodewijk Meyer, die terecht kwam bij de opvatting dat niets uit niets kon voortkomen en daardoor bij de dwaling dat er geen wederopstanding van de lichamen zal zijn.⁸⁰ Koelman spreekt in dit verband over ‘meenigten die de hersenen gebroken en tot razerny gebracht zijn, dat ze deze verborgenheit hebben willen penetreeren met haar vernuft’. De Drie-eenheid zou geen verborgenheit zijn. De Zoon zou niet voortgekomen zijn van de Vader, noch de Heilige Geest van de Vader en de Zoon in de mededeling van Gods Wezen.⁸¹ Koelman spreekt over ‘ydele waan, en vleescheelijke opgeblazentheid’, waar hij een aantal Schriftteksten tegenoverstelt.⁸² Deurhof acht de Naam van Vader en Zoon niet eigenlijk in de Drie-eenheid. Koelman bespeurt invloed van Röell, die gezegd heeft dat een mededeling van de goddelijke natuur en zo een eigenlijk gezegde generatie niet overeenkomt met het eeuwige bestaan en de hoogste volmaaktheid van een Persoon in God.⁸³ Deurhof beweert verder dat de Zoon Gods een daad, een werk, een eigenschap van de Vader is.⁸⁴ Ook ziet hij in God geen drie Zelfstandigheden, Die elk verstand en wil hebben, maar slechts één Zelfstandigheid. Koelman ziet ook dit afwijzen van drie Zelfstandigheden in God als gevolgen van cartesiaanse opvattingen en verwijst daarbij naar Koerbagh, die de Drie-eenheid ‘een verciersel van de Kerkelijke’ noemde.⁸⁵

Vervolgens ziet Deurhof de Heilige Geest als een daad, een werk, een oe-

78. *Ibid.*, 82.

79. *Ibid.*, 84, etc. Koelman verwijst hier naar zijn argumenten in *Het Vergift*, 175, etc.

80. *Ibid.*, 88, met verwijzing naar diens opvatting dat de filosofie de onfeilbare uitlegger en richtsnoer van de uitlegging van de Heilige Schrift moest zijn.

81. *Ibid.*, 95, etc.

82. *Ibid.*, 92-94.

83. *Ibid.*, 99, 100.

84. *Ibid.*, 103, etc.

85. *Ibid.*, 108, etc. Koerbagh, *Bloembhof*; Koelman verwijst naar diens spreken over het woord ‘Triniteyt’. Ook vermeldt Koelman hoe Wittichius in zijn *Theologia pacifica*, Leiden, 1671, 149, en Burman in zijn *Synopsis Theologiae*, lib.1, cap. 30.10 en een zekere Brannius (de vraag is of Koelman Johannes Braun bedoelt, maar hij noemt dit werk van Brannius bij herhaling) in zijn *Compendium Theologiae*, 37.11 schreef over de ‘substantie’ of ‘zelfstandigheid’ van een Persoon in God. Opmerkelijk komt hier in Koelmans geschrift tegen Deurhof het begrip ‘subsistentie’ terug, waar hij tijdens zijn studie zijn voorstel voor prof. Paulus Voet *De subsistentia* in 1652 over schreef.

fening en eigenschap van het goddelijk Wezen.⁸⁶ De Heilige Geest gaat niet uit van de Zoon maar van het wezen van de Vader, zo leert Deurhof in navolging van de Oosterse kerken⁸⁷; hij wil de Drie-eenheid beschrijven als het goddelijk Wezen, Zichzelf kennend en beminnend⁸⁸, maar wil niet weten van goddelijke Personen of een huishouding in het werk van de Drie-eenheid zoals de theologen leren. Zijn ontkenning van de leer dat God één in Wezen en drie in Personen is, stemt overeen met de gangbare opvatting van de socinianen.⁸⁹

6.6.2.3 Over de werkzaamheden van de drie Personen

In een vijfde hoofdstuk bespreekt Koelman Deurhofs opvattingen over de orde van werken van de drie goddelijke Personen, bijzonder in de huishouding van het werk der verlossing. Hij ziet hem als tuimelend van de berg, omdat hij de fundamenteelste waarheid loochent en zo moet hij wel van de ene tot de andere dwaling vervallen. Was hij maar tot God en tot de Heilige Schrift gegaan en had hij zich maar onderworpen, maar zijn eigen begrip en denkbeelden zijn voor hem 'richtsnoer en regelmaat'.⁹⁰ Koelman citeert nu uitvoerig uit diens werk *Grondvesten*⁹¹ en wisselt het af met tientallen Schriftplaatsen daartegenover te stellen. Deurhofs opvattingen houden in dat er geen orde van werken van de drie Personen zou zijn in overeenstemming met de orde van hun bestaan.⁹² Aan de Vader kan, voor zover Hij onderscheiden is van het Woord en de Geest, geen werking toegeschreven worden.⁹³ Aan de ene Persoon, naar de orde van bestaan en naar de speciale huishouding, wordt niet meer toegeëigend dan aan de andere.⁹⁴

6.6.2.4 Over het verbond der verlossing tussen Jehova en Christus

In een zesde hoofdstuk geeft Koelman Deurhofs opvattingen weer over het verbond der verlossing tussen Jehova en Christus. Deurhof erkent geen eeuwig verbond der verlossing tussen de Vader en de Zoon met betrekking

86. *Ibid.*, 115.

87. *Ibid.*, 116.

88. *Ibid.*, 118, etc.

89. *Ibid.*, 123; zie ook Koelmans *Toemaat op 't Vervolg van Het Vergift*, 24, 25.

90. *Ibid.*, 126.

91. Willem Deurhof, *Grondvesten van de Christelijke Religie*, Amsterdam, 1690.

92. *Grondvesten*, Kap. 17, 577; Koelman, *ibid.*, 124, etc.

93. *Ibid.*, 131, etc.

94. *Ibid.*, 136, etc.

tot de verlossing van de mens.⁹⁵ Zijn opvattingen worden in uitvoerige citaten uit zijn *Grondvesten* weergegeven. Daarna geeft Koelman heel uitvoerig de gereformeerde geloofsleer ten aanzien van dit verbond weer.⁹⁶ Eerst daarna – de orde is dus ditmaal omgedraaid – somt hij een aantal van Deurhofs dwalingen op, zoals het stellen dat de Drie-eenheid de mensheid heeft aangenomen, het loochenen van Gods wrekende gerechtigheid, het ontkennen dat de Vader een vertoornd Rechter is, het loochenen dat Christus aan Gods recht voldeed en het ontkennen dat de Drie-eenheid onderscheiden werkte in het werk der verlossing. Koelman verwijt Deurhof in deze dingen de taal der socinianen te gebruiken en zijn verstand tot maatstaf te verheffen; hij wil alleen geloven en alleen leren wat hij kan begrijpen.⁹⁷

6.6.2.5 Over de schepping

Het zevende hoofdstuk van Koelmans geschrift geeft aandacht aan de opvattingen die Deurhof koestert met betrekking tot de schepping. Cartesianen zeggen dat de wereld oneindig is in uitgestrektheid. Koelman verwijst naar Wolzogens opvatting dat als de rede onderzoek moet doen naar de schepping, men zegt niet te kunnen weten of de wereld wel door God geschapen is.⁹⁸ Burman leert dat het maar moeilijk is iemand te weerleggen die zegt dat de wereld er is van eeuwigheid.⁹⁹ In dit spoor gaat nu ook Deurhof. God heeft, om eigenlijk te spreken, de wereld niet zesduizend jaar geleden voortgebracht, maar van eeuwigheid, aldus Deurhof.¹⁰⁰ Met verwijzing naar de opvattingen van atheïsten, cartesianen, onder wie Burman, geeft Koelman aan hoe de leer van de schepping wordt ondermijnd. Ook zou de schepping zonder tussenpozen hebben plaatsgevonden.¹⁰¹ Koelman stelt ertegenover wat in de *Synopsis*¹⁰² wordt geleerd.¹⁰³ Deurhof schrijft dat de wereld in haar stand en delen is gekomen door beweging van het stof.¹⁰⁴ Koelman betoogt dat Descartes en Wittichius zijn bronnen

95. *Ibid.*, 151, etc.

96. *Ibid.*, 155-168.

97. *Ibid.*, 172.

98. Wolzogen, *De Interprete*, 146.

99. Koelman, *ibid.*, 175.

100. *Ibid.*, 174, etc.

101. *Ibid.*, 177, etc.

102. *Synopsis Purioris Theologiae, disputationibus quinquaginta duabus comprehensa*, Johannes Polyander, Andreas Rivetus, Antonius Walaëus en Anthonius Thysius, uitg. H. Bavinck, Leiden, 1881. Geannoteerde editie van Dolf te Velde, Leiden, Brill, 2014-2020.

103. *Ibid.*, 178, 179.

104. *Ibid.*, 181, etc.

zijn, maar ook diverse heidense filosofen, die met hun opvattingen steun geven aan deze wat Koelman als atheïstische gedachten benoemt. Ook wordt Bekker genoemd als passend in dit schema, omdat hij het Bijbels getuigenis van de schepping in vijf dagen aanvocht.¹⁰⁵ Diverse Schriftplaatsen stelt Koelman hier ook nu weer tegenover.

Dieren of menselijke lichamen zouden volgens Deurhof geen leven hebben, onderscheiden van het stof en dus louter mechanisch zijn, waar God de beweging ingedrukt heeft.¹⁰⁶ Koelman gaat hiertegen in met argumenten uit de ervaring van de omgang met dieren, maar ook met het benoemen van een groot aantal Schriftplaatsen; hij acht dit nodig omdat Deurhofs opvatting dat planten, dieren en menselijke lichamen slechts lijdelijke stof zijn en niet zelf werken kunnen, het atheïsme zeer dreigt te bevorderen.¹⁰⁷

6.6.2.6 *Over de natuur van de wonderen*

In een achtste hoofdstuk stelt Koelman aan de orde dat er volgens Deurhof nooit wonderen, tekenen of mirakelen geschied zijn boven of tegen de natuur, maar dat al wat gebeurt, natuurlijk is, volgens de beweging van het begin door God in de stof ingedrukt.¹⁰⁸ Weer geeft Koelman lange citaten uit Deurhofs *Beginselen*. Hij beoordeelt dit als ‘een bundel van grouwelen’, die hij wil openleggen opdat men zal zien ‘hoe vergiftig en pestilentiaal de Cartesiaansche Philosophie zij’.¹⁰⁹ Deurhof loochent dat er iets buiten of boven de natuur plaatsvindt en hij bindt God aan de natuurwetten. Atheïsten, deïsten en epicureërs koesteren zulke opvattingen volgens Koelman. Verder noemt hij Spinoza en Adriaan Koerbagh bij hen die wonderen loochenen; ook Descartes, Hobbes, Vanini en Burman noemt hij onder hen die ze in hun opvattingen terugbrengen tot natuurlijke gebeurtenissen.¹¹⁰ Door een groot aantal Schriftplaatsen uit te schrijven geeft Koelman aan dat God juist door wonderen Zijn bijzondere macht wilde en wil tonen.¹¹¹

6.6.2.7 *Over geesten, engelen en mensenzielen*

In zijn negende hoofdstuk geeft Koelman Deurhofs opvattingen over de

105. *Ibid.*, 185.

106. *Ibid.*, 190, etc.

107. *Ibid.*, 191-196. Israel schrijft over het verwerpen van de beschuldiging van atheïsme bij spinozisten, die zeggen dat zij het bestaan van God niet ontkenden, maar een andere visie op God verkondigden, met verwijzing naar Willem Deurhof, Israel, *ibid.*, 309.

108. *Ibid.*, 196-224.

109. *Ibid.*, 198.

110. *Ibid.*, 206-208.

111. *Ibid.*, 210-223.

natuur van geesten en dus ook van engelen en van de zielen der mensen weer. Deurhof leert dat een geschapen geest geen persoonlijk wezen is, dus in feite geen zelfstandig bestaan heeft en dat de zielen van mensen slechts wijzen of *modi* van een algemeen denken zijn.¹¹² Deze cartesische opvatting doortrekt alle spreken van Deurhof over geesten. Al deze opvattingen verduidelijkt Koelman met citaten uit Deurhofs *Beginselen*. Deurhof heeft in 1688, 1691 en 1692 ook brieven met Van Blijdenbergh geschreven over dit onderwerp, waar Koelman uit citeert.¹¹³ Deurhof leert dat een geschapen geest enkel een werking en een wijze van denken is.¹¹⁴ Wat de engelen betreft, meent hij dat ze ook lichamen hebben, ‘hoewel dunner en fijnder dan de onze’.¹¹⁵ Er worden volgens hem niet meer dagelijks zielen door God geschapen.¹¹⁶ De zielen van de mensen zouden ontstaan door voortplanting.¹¹⁷ Een en ander wordt weer met citaten uit Deurhofs *Beginselen* verduidelijkt en met Schriftplaatsen bestreden. Ook geeft Koelman uitvoerig aan welke consequenties Deurhofs opvattingen met zich meebrengen, zoals de gedachte dat de zielen van mensen, als ze toch door traducie (dus uit zichzelf) ontstaan, wel sterfelijk konden zijn.¹¹⁸ Tot slot komt hier aan de orde dat Deurhof, als andere cartesianen, geen vereniging ziet tussen onze ziel en ons lichaam, dan alleen dat de ziel ‘de bezinningen en verbeeldingen’ ervan kent.¹¹⁹

6.6.2.8 Over de afwezigheid van tweede oorzaken

Een tiende hoofdstuk in Koelmans weerlegging van Deurhof gaat dieper in op diens opvattingen dat er geen tweede oorzaken zouden zijn bij alles wat op deze aarde gebeurt. Hoewel het altijd en overal is toegestemd dat er tweede oorzaken bij de schepselen aan te wijzen zijn, heeft het cartesianisme deze kennis zo ‘verachterd’ dat ze in feite alle leven in planten, beesten en zelfs in menselijke zielen niet meer kunnen onderscheiden van het stof; ze geloven alleen in het denken en de beweging die origineel door

112. Koelman, *ibid.*, 224, etc.

113. Uitgegeven als *Verhandeling van de Geesten*, Amsterdam, 1692. Koelman, *ibid.*, 225.

114. *Ibid.*, 227, etc.

115. *Ibid.*, 231. Deurhof schrijft: ‘Engelen, Duyvelen, Geesten zijnde, gelijk de menselijke zielen, hebben ieder een zeker lichaam (hoewel niet omhangen met grof en tastelijk vleesch als het menselijke).’ Hij leerde dit, aldus Koelman, om met een lichamelijke werktuig tot kennis van lichamelijke dingen te komen.

116. *Ibid.*, 233.

117. *Ibid.*, 235, etc. Dit traducianisme vinden we ook bij Luther.

118. *Ibid.*, 236 etc.

119. *Ibid.*, 241, etc. Over zijn standpunt hierin schreef Thijssen-Schoute, *ibid.*, 220, 221.

God gegeven zouden zijn.¹²⁰ Noch menselijke ziel, noch engel, noch duivel werkt of kan dan inwerken op enig lichaam of geest die van hem is onderscheiden.¹²¹ Koelman past er het woord van Cicero op toe: ‘Daar is niets zo belachelijk en ongerijmt, of het heeft t’eenigen dage ‘d een of d’andere van de Philosophen tot een Autheur en Beschermer gehadt.’¹²² Oude ketterijen worden nieuw, schrijft Koelman vervolgens en verwijst naar de strijd die Albertus Magnus en Thomas van Aquino al vijfhonderd jaar eerder tegen deze dwaling voerden.¹²³ Vervolgens somt Koelman een tiental tegenwerpingen van Deurhof op, genomen uit zijn brief aan Jacobus Schuts *Van de geesten*.¹²⁴ Daarin geeft deze ‘zijn mening ten beste, veel op losse inbeeldingen en Cartesiaansche vooroordelen’. Hij beweert onder andere dat de ziel het lichaam niet kan naderen, omdat het onstoffelijke het stoffelijke niet kan ‘voortstooten’. God kan dan alleen de veroorzaker zijn van elke beweging, zoals een klokkenmaker dit is van een klok; als schepselen het zelf konden, zouden ze goden zijn, en alleen de Schepper is de veroorzaker van alles. Volgens Deurhof kan de ziel geen werkende oorzaak van wat dan ook zijn.

Koelman besluit dit deel met negen argumenten om diens opvattingen te weerleggen en aan te tonen hoe de zielen van de mensen en de geesten van de engelen de lichamen kunnen beïnvloeden, omdat ze zo en daartoe ook door God geschapen zijn. Hij wijst er daarbij op dat God Zelf de vermogens, krachten en werktuigen aan Zijn schepselen gaf, dat dit de ervaring van alle mensen is, dat lichamelijke dingen in de ziel verbeelding en bezinning werken, dat zielen ook zelf werkzaam zijn met gedachten, begeerten, liefde, blijdschap, etc., dat in de Bijbel engelen krachtige helden worden genoemd, dat de taal een bewijs is, want de mens gebruikt die zelf en je kunt niet zeggen dat God dan spreekt; ook zouden er dan geen twee soorten zonden zijn, namelijk van het lichaam en van de ziel. De ziel zou dan immers geen verantwoordelijkheid hebben voor eigen daden. Tot slot stelt hij dat de Bijbel duizenden malen leert dat de schepselen zelf werken en dat Deurhof op schandelijke wijze de Schrift tegenspreekt.¹²⁵ Hij sluit af met Deurhof in deze dingen een discipel van Socinus te noemen, die

120. Koelman, *ibid.*, 245-247, 253.

121. *Ibid.*, 244-283. Israel wijst erop dat Deurhof het hierin met de opvattingen van Bekker eens was, om zich vervolgens toch voor de occasionalistische opvattingen van Geulincx te kiezen, die een goddelijk ingrijpen leerde met een synchronisatie van lichaam en geest; Israel, *ibid.*, 389.

122. *Ibid.*, 251.

123. *Ibid.*, 251, 252.

124. *Ibid.*, 253-259.

125. *Ibid.*, 259-284.

hij citeert waar deze nadrukkelijk Christus' voldoening voor onze zonden loochent.¹²⁶

6.6.2.9 *Over de zonde en de straffen ervoor*

In een elfde en twaalfde hoofdstuk geeft Koelman weer hoezeer Deurhof in zijn opvattingen over de zonde en de straffen over de zonde afwijkt van wat de Heilige Schrift leert. Deurhof beweert dat God niet heeft besloten de zonde toe te laten.¹²⁷ Ook zou Adams eerste zonde in het eten van de verboden vrucht ons niet worden toegerekend.¹²⁸ Koelman ziet dit als een sociniaanse stelling, die ook door sommige remonstranten wordt geleerd en gedeeltelijk door Placaeus in Saumur en Burman in Utrecht is overgenomen.¹²⁹ Na de zondeval zou de mens het beginsel der liefde nog hebben dat Adam had vóór de zonde, waardoor hij God beminde.¹³⁰ Ons verstand zou na de val niet aan dwalingen onderworpen zijn en de mens niet misleidend zijn, maar het verstand of de ingeschapen rede is volgens Deurhof nog een onfeilbare regel.¹³¹ Daarom meent hij dat de mens in de staat der zonde het verstand, de rede of filosofie moet gebruiken als een regel om ons onfeilbaar de valse verklaringen der Schrift aan te wijzen.¹³² Koelman legt al deze opvattingen, die weergegeven worden uit Deurhofs *Beginselen*, naast Schriftgegevens om duidelijk te maken hoezeer ze in strijd zijn met de gereformeerde geloofsleer en voortkomen uit cartesiaanse bespiegelingen met betrekking tot Gods handelen omtrent de mens. Verstand en wil worden verward om te kunnen leren dat een mens alleen moedwillig dwaalt.

Toch beweert Deurhof ook dat God het verstand of de wil van de zondaar niet zo kan schikken dat hij weer tot de liefde Gods zou komen als in het verleden.¹³³ God kan Zich aan een zondaar niet als bijzonder beminnelijk voorstellen en een christen kan nu niet meer in God zien dan Adam voor de val, aldus Deurhof.¹³⁴

Andere beweringen die Koelman naar voren haalt, zijn Deurhofs opvatting dat de mens de gemeenschap met God niet door de zonde heeft verloren

126. *Ibid.*, 282. Koelman citeert Socinus, die hij een 'Arts-ketter' noemt, uit *De Servatore*, prt. 3.c.6, 282.

127. *Ibid.*, 284.

128. *Ibid.*, 286, etc.

129. *Ibid.*, 287.

130. *Ibid.*, 291.

131. *Ibid.*, 293, etc.

132. *Ibid.*, 297, etc.

133. *Ibid.*, 304.

134. *Ibid.*, 306.

als een straf.¹³⁵ God zendt van buiten geen andere straf over de zonde dan de dood.¹³⁶ Hij ziet geen middel tot verlossing van de lichamelijke dood.¹³⁷ Evenwel meent hij dat de zonden, ook de grootste, de eeuwige dood niet verdienen en ook acht hij dat de eeuwige dood daarop niet is bedreigd.¹³⁸ Hij vindt het 'reukeloosheit' iemand zelfs om de grootste dwalingen te veroordelen en het is niet geopenbaard dat God daarover iemand zal verdoemen, aldus Deurhof.¹³⁹ Koelman geeft ook hier deze opvattingen gedocumenteerd weer, vanuit Deurhofs *Verhandeling van de Verlossing*, en volhardt in een aanwijzen van cartesiane bronnen en het ertegenover stellen van Schriftplaatsen die het anders leren.

6.6.2.10 Over de Persoon en de naturen van de Middelaar

In het dertiende hoofdstuk stelt Koelman aan de orde hoe Deurhof schrijft over de Persoon en de naturen van de Middelaar. Deze voor de gereformeerde geloofsleer centrale zaken, waarin Deurhof van de gangbare leer afwijkt en die Koelman als dwalingen ziet, wil hij hier niet breed weerleggen, omdat dit al door verschillende rechtzinnige schrijvers gebeurd is in het weerleggen van de socinianen.¹⁴⁰ Het betreft opvattingen die Deurhof leerde, betreffende de Drie-eenheid Gods, Die volgens hem evenveel met de vleeswording te maken heeft als Gods Zoon.¹⁴¹ De Verlosser zou de mensheid niet aangenomen hebben om te bestaan in de Persoon van de Zoon van God.¹⁴² Deurhof ziet geen andere vereniging tussen de mensheid en de Godheid van de Verlosser dan door wezenlijke liefde die daaraan wordt meegedeeld.¹⁴³ Hij vindt het ook ongepast te zeggen dat God eerst het ene moet doen, opdat Hij met recht het andere zou mogen doen en dat God een zondaar niet zou kunnen verlossen zonder hulp van een schepsel. Het zijn voor Koelman beweringen waaruit blijkt dat Deurhof de verlossing door de Middelaar niet nodig acht.¹⁴⁴ Met een vijftal argumenten en een aantal Schriftteksten gaat Koelman hiertegen in en hij

135. *Ibid.*, 308.

136. *Ibid.*, 309.

137. *Ibid.*, 311.

138. *Ibid.*, 313, etc.

139. *Ibid.*, 316-319. Een opvatting die Koelman zo ook vindt bij socinianen en remonstranten.

140. *Ibid.*, 319.

141. *Ibid.*, 136, etc., 320, 334.

142. *Ibid.*, 321, 333.

143. *Ibid.*, 323, 332.

144. *Ibid.*, 324.

besluit met te oordelen dat Deurhof door het cartesianisme in een kolk van dwalingen terechtgekomen is en soms zelfs duidelijk in het voetspoor van Spinoza gaat.¹⁴⁵ Cartesianen wisten geen raad met de personele vereniging van de godheid en mensheid van Christus – waarbij Koelman verwijst naar een betoog van Wittichius¹⁴⁶, maar Deurhof laat hierbij zijn verstand ‘den lossen toom’.¹⁴⁷

6.6.2.11 *Over Christus’ borgwerk*

In het veertiende hoofdstuk verhaalt Koelman opvattingen van Deurhof die hij ‘Sociniaansche Dwalingen’ noemt. Ze betreffen de borgtocht en voldoening van Christus, het dragen van Gods toorn voor de uitverkorenen, Zijn verdienstelijke gehoorzaamheid en het werk der verlossing met de vruchten ervan. Deurhof loochent het Borgwerk van de Middelaar, en vergeving en rechtvaardiging ziet Deurhof slechts als een daad van heiligmaking.¹⁴⁸

Koelman ziet dit alles als een vernietiging van het Evangelie en acht dat zo de hele christelijke religie de bodem wordt ingeslagen,¹⁴⁹ maar we laten het verder rusten omdat het meer wijst op sociniaanse dan op cartesiaanse invloeden.

6.6.2.12 *Over het gebed*

In het vijftiende hoofdstuk bespreekt Koelman Deurhofs opvatting dat men niet mag bidden onder conditie, of om tijdelijke dingen. Dit punt stond ook achter in Deurhofs werkje over de *Verlossing*, dat nog niet uitgegeven was. Koelman behandelt dit daarom in zijn weerlegging van een boekje van Arent Haak. Het verband met het cartesianisme wijst Koelman aan in diens ‘opschorting des oordeels en aflegging van vooroordeelen’, ‘quansuys op zijn Cartesiaansch’.¹⁵⁰ Maar de tien uitvoerige argumenten die hij tegen deze wijze van bidden geeft, hebben weinig verband met het cartesianisme.¹⁵¹ Koelman bestrijdt deze opvatting en geeft ten slotte dertien Schriftbewijzen om het tegengestelde ervan aan te tonen.¹⁵² Hij ver-

145. *Ibid.*, 302, 303. Het gaat hier bij Spinoza alleen over zijn Schriftopvatting en niet over de christologie.

146. Koelman verwijst naar Wittichius, *Theologia pacifica*, Leiden, 1671, 226, 229; Koelman, *ibid.*, 341.

147. *Ibid.*, 343.

148. *Ibid.*, 371.

149. *Ibid.*, 347.

150. *Ibid.*, 377.

151. *Ibid.*, 383-391.

152. *Ibid.*, 392-405.

wijst hierbij verder geen enkele maal meer naar cartesianisme, socinianisme of spinozisme, maar eindigt met: 'Ik meine de zaak voldaan en 't licht op de kandelaar gezet te hebben; en daarby berust ik.'

6.7 Deurhofs reactie

Deurhof heeft op het schrijven van Koelman gereageerd in zijn werkje *Verhandeling van des menschen Verlossinge, met eene verdediging teegen Jacobus Koelman*.¹⁵³ Op de drie- of vierentwintig dwalingen over de verlossingsleer, die Koelman had aangewezen en benoemd als deels sociniaans en deels uit zijn cartesiaanse beginselen komend, wilde hij niet ingaan. Hij vond dat Koelman een kwade neiging had getoond om een ongeborn vrucht hate-lijk te maken.¹⁵⁴

Door het verschijnen van deze publicatie kreeg Deurhof moeilijkheden met de Amsterdamse kerkenraad. Henricus Brinck, predikant in Utrecht, diende mede naar aanleiding van dit geschrift een aanklacht tegen Deurhof in en beschuldigde hem van sociniaanse ideeën. De kerkenraad nam dit over en was van oordeel dat Deurhof de voornaamste stukken van het christelijk geloof loochende. Omdat hij weigerde te herroepen, werd hem in 1695 het lidmaatschap ontnomen.¹⁵⁵ Dit dreef hem tot de uitgave van *De goede zaak van Deurhoff, of geloofs-onderzoek van de Eerwaarde Kerkenraad van Amsteldam over de heilige Drie-eenheid* enz.¹⁵⁶ Zijn censuur heeft hem er niet toe gebracht te stoppen met zijn bijeenkomsten en publicaties. Kerkenraad, hoge overheid en synode hebben zijn invloed niet aan banden kunnen leggen.

6.8 Koelmans *Toemaat op 't Vervolg van 't Vergift*

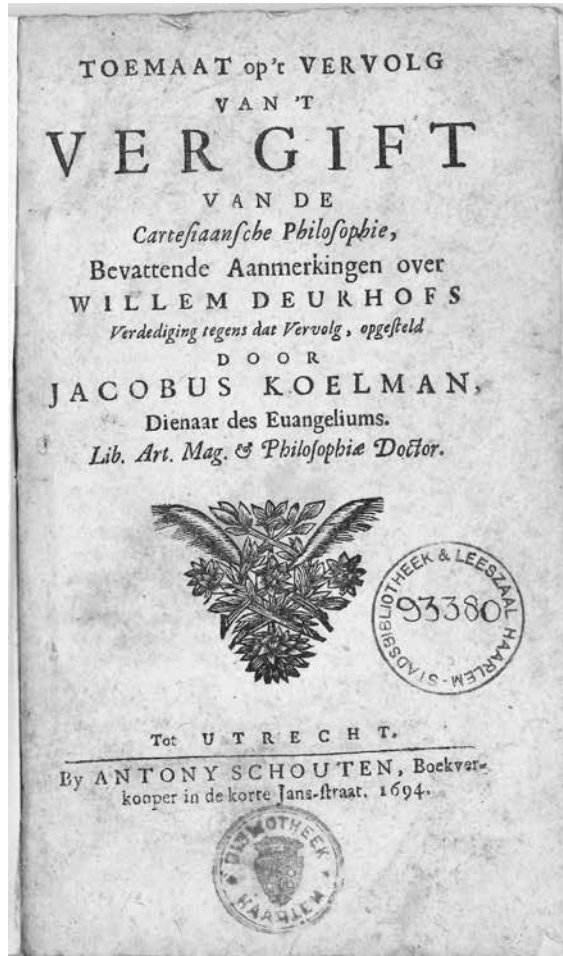
Na Deurhofs reactie op Koelmans geschrift in zijn *Verdediginge teegen Jacobus Koelmans Vervolg van het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie* verschijnt ten slotte Koelmans *Toemaat op 't Vervolg van 't Vergift der Carteziaansche*

153. *Verdediginge teegen Jacobus Koelmans 'Vervolg van het vergift van de Carteziaansche philosophie', met een nareeden en eenige aanmerkingen op den ongeschikten brief van Jacobus Schuts*, Amsterdam 1694, 8°.

154. Koelman, *Toemaat*, 5.

155. Evenhuis, *ibid.*, IV, 247. Wielema, *ibid.*, 137.

156. *Geloofs-onderzoek van de eerw. kerken-raad van Amsteldam, over de godgeleerde leerstukken van de heilige Drie-eenheid*, Amsterdam, 1695, 8°.



Philosophie, waarin weer een aantal aanmerkingen staan op Deurhofs zelfverdediging.¹⁵⁷

Koelman heeft Deurhofs verdediging tegen zijn *Vervolg* gelezen. Hij is niet van plan deze te gaan weerleggen, want dit zal Deurhof geen nut doen en de lezer heeft dit ook niet nodig. Het zou tijdverkwisting zijn. Deurhof zal zich niet terecht laten brengen en de lezer heeft in het *Vervolg* alle dwa-

157. Jacobus Koelman, *Toemaat op 't Vervolg van 't Vergift van de Cartesiaansche Philosophie, bevattende aanmerkingen over Willem Deurhofs verdediging tegen dat vervolg*. Anthony Schouten, Utrecht 1694. Dit werkje vond ik in de collectie van de Bibliotheek Zuid-Kennemerland, in de 'Oude Boekerij en bijzondere collecties In bruikleen bij het Noord-Hollands Archief', OCLC-nummer 67132855 en is te downloaden van de website: <https://hdl.handle.net/21.12102/BC630EBE738148F1A-C8095491AD22680>.

lingen van Deurhof al kunnen lezen.¹⁵⁸ Hij wil hier toch nog drie dingen doen: 1. Tonen dat Deurhof de meeste van de dwalingen die Koelman behandelt, onbeantwoord laat. 2. Aantonen dat Deurhof nog meer duidelijke bewijzen geeft van zijn loochening van de Drie-eenheid. 3. Aantonen dat hij Deurhof naar waarheid geciteerd heeft in zijn boek.

Deurhof was niet ingegaan op het aanwijzen van zijn dwalingen over de verlossingsleer, die Koelman als sociniaans en cartesians bestempeld had. Sprak Deurhof over Koelmans werk als ‘een ongebooren vrucht’, Koelman maakt hem duidelijk waar hij diens stellingen gevonden heeft en geeft ook aan hoe Deurhof ze nu onlangs in zijn *Verhandeling van des Menschen Verlossing* in 1694 gepubliceerd heeft, en dus de vrucht geboren is.¹⁵⁹

Vervolgens geeft Koelman de pagina's aan waar de citaten te vinden zijn die hij in zijn *Vervolg* ongepagineerd had geciteerd, omdat het nog niet in druk uitgekomen was. Hij noemt hierbij bijzonder Deurhofs opvattingen over (1) het loochenen van de erfzonde, (2) dat er nog liefde tot God in de mens was na de zondeval, (3) dat God verstand en wil van de mens niet tot liefde kan bewerken, (4) dat God Zich niet in Christus als beminnelijk voor de zondaar kan voorstellen zoals Adam Hem nog niet kende, (5) dat de gemeenschap met God niet door de zonde verstoord is, (6) dat God alleen de lichamelijke dood als straf op de zonde gegeven heeft, (7) dat de straf van de lichamelijke dood niet weggenomen kan worden, (8) dat de zonde de straf van de eeuwige dood niet heeft verdiend, (9) dat God geen mensen om dwalingen zal verdoemen en dat geen overheid iemand erom mag vervolgen, (10) dat ieder Adamskind door God wel als verlosser kon worden aangesteld als de zonden maar uit hem verdreven waren, (11) dat de mens alleen verlost wordt door de wezenlijke liefde van God te ontvangen en dat de mens daarin kan blijven, (12) dat vereniging van God en de mens door liefde plaatsvond en dat die liefde wel de Middelaar genoemd kon worden, (13) dat Christus geen Borg voor de uitverkorenen is geweest, (14) dat Christus onze straffen niet gedragen heeft en Gods toorn niet voor ons gedragen heeft, (15) dat Christus geen voldoening gaf aan Gods gerechtigheid en de toorn Gods en de tijdelijke dood en de eeuwige dood niet voor ons gedragen heeft, (16) dat wij om zalig te worden zelf de gedreigde straf moeten dragen en aan Gods gerechtigheid moeten voldoen, (17) dat Christus' gehoorzaamheid niets verdiende en geen verlossing of zaligheid verwierf, (18) dat er geen toerekening van Christus' gerechtig-

158. Koelman, *Toemaat*, 3, 4.

159. *Ibid.*, 4 en 5, waar een citaat van Deurhof staat.

heid is en dus geen vrijspreking van schuld en straf of een recht op het eeuwige leven, (19) dat er geen verlossing van de mens is dan door dadelijk geheiligd te worden en Gods liefde te ontvangen, (20) dat Christus voor de uitverkorenen God heeft liefgehad en stervend in die liefde bleef, die door de vereniging van de Geest overgezet wordt in de uitverkorenen als van het Hoofd in de leden, (21) dat de vergeving der zonden bestaat in het afsterven van de zonde en tot een nieuwe mens op te groeien en dat God geen gedreigde straffen kan kwijtschelden, (22) dat de zonde God niet beledigt en dat Hij geen vergoeding eist en dat ze geen straf verdient dan alleen de lichamelijke dood en (23) dat de wrekende gerechtigheid geen eigenschap van God is.¹⁶⁰

Deurhof heeft bij de uitgave van zijn boek over de *Verlossing* aanvullingen gegeven om zijn rechtzinnigheid te tonen, waarop Koelman de volgende punten aan de orde stelt:

1. Deurhof stelt dat Christus geen straf voor de zondaars droeg. Hij spreekt wel van de geestelijke dood en de tijdelijke dood, maar leert dat de geestelijke dood de zonde zelf is en Christus is zonder zonde. Ook loochent hij dat de tijdelijke dood van de mens kan worden afgenomen. Hij volhardt in de loochening van de voldoening door Christus.¹⁶¹
2. Deurhof houdt vast aan zijn opvatting dat Christus niet voor onze schulden betaald heeft, want hij loochent Gods wrekende gerechtigheid en het dragen van straffen door de Verlosser voor de uitverkorenen en dus het borgwerk van Christus.¹⁶²
3. Deurhof loochent de verdienste van de lijdelijke en dadelijke gehoorzaamheid van Christus.¹⁶³

Koelman meent dat Deurhof het Evangelie omverstoort, zoals Socinus dat deed. Weliswaar gebruiken zij soms rechtzinnige uitdrukkingen, maar ze bedoelen er iets anders mee. Ook Socinus speelde met woorden, maar Petrus de Witte heeft in zijn weerlegging van de *Sociniaansche Dwalingen* dit kwaad duidelijk aangewezen en Koelman citeert dan ook uit zijn werk.¹⁶⁴

Vervolgens schrijft Koelman dat Deurhof de Drie-eenheid niet erkent. Hij noemt daarvoor zijn spreekwijze voor de Vader en de Zoon, waarin hij

160. *Ibid.*, 9,10.

161. *Ibid.*, 11, 12.

162. *Ibid.*, 12-15.

163. *Ibid.*, 15, 16.

164. Petrus de Witte, *Wederlegginge der Sociniaensche Dwalingen*, Uyt-gegeven, Na voorgaende Visitatie en Approbatie des E. Classis (drie delen in één), Amsteldam: Baltus Boeckholt, en Arent van den Heuvel, boeckverkoopers, in compagnie, 1662; 2^e deel, 73 en 74.

spreekt over een oneigenlijke Vader en Zoon en over een ‘geschapen denken’, op een wijze waarop hij ook over geesten en de zielen der mensen spreekt.¹⁶⁵ Deurhof schrijft ‘dat de kennis de drie bestaanlijkheden niet gemeyn is’¹⁶⁶ en Koelman ziet hier zelfs een loochening in van het goddelijk Wezen, ook van de Vader en de Heilige Geest.¹⁶⁷ Ook zijn reacties op Koelmans uitleg in zijn vorige geschrift tonen dat hij niet wil overnemen wat deze schreef over Gods Wezen, want hij spreekt nog steeds van ‘daaden, werken, innerlijke bedrijven, oeffeningen, eygenschappen van de weezentheyd’.¹⁶⁸ Deurhof loochent de drie zelfstandigheden in God, en ook dat zij verstand en wil hebben.¹⁶⁹ Koelman blijft ervan overtuigd dat de socinianen Deurhof de hand willen geven, ook al formuleert hij bepaalde zaken anders dan zij; en dat omdat hij met hen geen drie Personen in God wil zien die de eigenschappen Gods hebben en leert dat Christus niet voor de zonden der uitverkorenen heeft betaald.¹⁷⁰ Koelman ziet wel verschillen,¹⁷¹ maar met name ten aanzien van de leer der Drie-eenheid ziet hij overeenkomsten. Een volgende zaak die hij nog wil noemen, maar ook al uitvoerig behandelde, betreft Deurhofs opvatting over de naturen van Christus. In zijn verdediging weet hij geen weerwoord te vinden tegen Koelmans bestrijding van zijn gedachten.¹⁷²

Tot slot gaat Koelman nog wat kritische opmerkingen van Deurhof na. Hij had niet al Deurhofs bewijzen weergegeven en in de citaten zijn woorden verminkt. Koelman antwoordt dat zijn boek te lang was geworden als hij alles wat Deurhof schreef had moeten opnemen, maar dat hij in belangrijke zaken, bijvoorbeeld bij het spreken over tweede oorzaken, al zijn redenen had genoemd. Al zijn ‘Cartesiaans praten’ en roemen in ‘grondige bewijzen’ vindt Koelman niet anders dan beuzelingen en Koelman acht dat hij probeert zijn bestrijding belachelijk te maken, maar dat hij ondertussen niets kan weerspreken, waarom hij zich niet hoeft te verdedigen.¹⁷³ Koelman zegt niet met zulke ijdele, verwaande filosofen te willen ‘zin-twisten’, want hij kent de wijze en gronden van disputeren van de cartesianen al 39

165. Koelman, *Toemaat*, 18,

166. Deurhof, *Verlossing*, 93.

167. Koelman, *Toemaat*, 19.

168. *Ibid.*, 19, 20.

169. *Ibid.*, 20-22.

170. *Ibid.*, 23, 24.

171. *Ibid.*, 24.

172. *Ibid.*, 25.

173. *Ibid.*, 25, 26.

jaren.¹⁷⁴ Hij acht hier niets beters tegen te kunnen doen dan de dwalingen en de gevolgen ervan open te leggen. Enige redenen tot bewijs te geven, de voornaamst tegenwerpingen op te lossen en dus te ontkrachten en de zaak verder aan God en de kerk over te geven; deze werkwijze volgde hij dan ook gewoonlijk in zijn schrijven tegen het cartesianisme.¹⁷⁵

Wat de beschuldiging betreft dat hij niet trouw geciteerd zou hebben, gaat Koelman zeven plaatsen na waarover Deurhof hem verwijten maakt en nu dan met de paginering van zijn onlangs uitgegeven werk erbij.¹⁷⁶ Hij constateert dat Deurhof meer bezwaar maakt tegen de gronden waarop hij, Koelman, geconcludeerd had, dan op de conclusies, of ook op de kortheid van zijn conclusies meer dan op de inhoud ervan, of op de lengte van de citaten, die te kort zouden zijn, dan op de kracht van het bewijsmateriaal dat Koelman aangedragen had. Ook stelt hij zich nog achter de inhoud van het boekje van Arent Haak. Aan het einde noemt Koelman nog Deurhofs mening dat alleen de Vader mag worden aanbeden en niet Christus, of het Lam Gods, wat Koelman weerlegt met Bijbelteksten.

Samenvattend schrijft Koelman tegen Deurhof te hebben geschreven om de doorwerking van het cartesiaanse vergift tegen te gaan, alsook om onder andere diens sociniaanse dwalingen aan te tonen. Koelman besluit dit laatste geschriftje met de wens dat de Heere Deurhof genadiglijk ‘bekeere, en terecht brenge, opdat hij die zeer onnut, ja schadelijk was en nuttigh worde’.¹⁷⁷

6.9 Conclusies

6.9.1 Koelmans visie op Deurhofs cartesianisme

Hoewel Koelman niet heeft geprobeerd de opvattingen van Deurhof onder één noemer te brengen, zag hij de oorzaken ervan toch in diens cartesianisme. Van de tien eerder vermelde kritiekpunten op het cartesianisme¹⁷⁸ komen hier aan de orde:

1. *Een bedreiging voor de wetenschap.* Heeft Voetius, met anderen, vaak benadrukt dat de beoefening van de wetenschap bemoeilijkt werd, Koelman

174. Hij zal hier terugdenken aan zijn laatste studiejaar in Utrecht, in 1655.

175. *Ibid.*, 27.

176. *Ibid.*, 28-31.

177. *Ibid.*, 32.

178. Zie 3.2.2.

voegt hier bij dat Deurhofs opvattingen een bewijs zijn van wat hij in zijn *Vergift* had voorspeld, namelijk dat het cartesianisme een opening bood voor het vrijgeven van allerlei opvattingen van dwaalgeesten.¹⁷⁹

2. *Dualisme*. Koelman wees in Deurhofs leer op zijn dualisme. Deurhof onderscheidde twee substanties, denken en uitgebreidheid, die zich manifesteerden in het lichaam en de ziel. De geesten van engelen en de zielen van mensen zouden slechts uit denken bestaan. Ook leerde hij dat de ziel het lichaam niet kon beïnvloeden.¹⁸⁰
3. *De scheiding van filosofie en theologie*. Wat de verhouding van filosofie en theologie betreft, wilde Deurhof geen scheiding zoals Descartes, maar hij wilde, in de lijn van Meyer en Spinoza, de rede of filosofie gebruiken als een regel om onfeilbaar valse verklaringen der Schrift aan te wijzen.¹⁸¹
4. *De plaats van de rede in geloofszaken*. Deurhof wilde slechts leren wat hij kon begrijpen. De oorzaak van zijn ontsporingen ziet Koelman in diens principiële opstelling ten aanzien van de plaats van het verstand, zoals Descartes dit als eerste proclameerde. Koelman ziet de overschatting van de rede als een oorzaak van al Deurhofs dwalingen, zoals diens bewering dat de Drie-eenheid Gods door het verstand begrepen zou kunnen worden.¹⁸²
5. *De methodische twijfel*. Deze komt bij Koelmans bestrijding niet ter sprake.
6. *Godsbewijzen*. Godsbewijzen komen in Koelmans bestrijding van Deurhof ook niet aan de orde.
7. *Een mechanisch wereldbeeld*. Deurhofs mechanische wereldbeeld, dat hij uit het cartesianisme overnam, wordt door Koelman besproken en uitvoerig weerlegd.¹⁸³
8. *De plaats van de wil*. Het verstand wordt bij Deurhof ten opzichte van de wil overschat, wat Koelman voort ziet komen uit de cartesiaanse stelling van de onfeilbaarheid van de van vooroordelen gezuiverde rede. Weten en willen krijgen een ruime plaats, maar niet de macht. Men vond dat het leren van de uitgebreidheid van de materie zelfs de macht van God leek te begrenzen. Deurhof leert, geheel cartesiaans, dat de wil en niet het verstand onbetrouwbaar is en verleidt tot zonden.¹⁸⁴

179. In zijn 'Toe-eygening' schrijft Koelman over een 'vergiftigen, ontzenuwen en bezwalken van de H. Theologie en de onfeylbaarheid der H. Schrift met den vuylen zuur deessem van de Cartesiaansche Grond-beginsels.*2 versa.

180. Zie 6.5.4.

181. Zie 6.5.4.

182. Zie 6.5.4 en 6.6.2.9.

183. Zie 6.6.2.5.

184. Zie 6.6.2.1.

9. *God zou kunnen bedriegen*. Dit punt wordt door Koelman niet besproken.
10. *Neiging tot geestdrijverij*. Ook deze zaak blijft in deze discussie buiten beschouwing.

6.9.2 Overige conclusies

1. Willem Deurhof, een autodidact-filosoof, heeft door zijn talrijke publicaties zoveel invloed gekregen dat filosofen en theologen van naam zijn leerstellingen, die op gespannen voet stonden met de gevestigde opvattingen, bestreden.¹⁸⁵
2. Koelman heeft in zijn bestrijding van Deurhof voortdurend gewezen op zijn cartesianisme. Hij sprak ook vaak over sociniaanse invloeden, bijzonder waar de grenzen van de gereformeerde belijdenis werden overschreden; bijvoorbeeld bij Deurhofs opvattingen over de Drie-eenheid, over het niet-toerekenen van de zonde van Adam, over het loochenen van tweede oorzaken en ook in zijn denken over de naturen, de Persoon en het borgwerk van Christus.¹⁸⁶
3. Koelman noemt in zijn bestrijding van Deurhof Spinoza slechts tweemaal en dan in verband met cartesianisme en atheïsme. Nooit spreekt Koelman van spinozisme of over bijzondere invloed van Spinoza, wellicht omdat Koelman hem beoordeelt als een extreme cartesiaan.¹⁸⁷
4. Deurhofs afwijkende opvattingen over de Drie-eenheid, over de onderscheiden Personen in God, over Gods verbond, zijn Christologie, zijn spreken over de Persoon en de naturen van de Middelaar, over de zonden en de borgtocht van Christus worden door Koelman beoordeeld als sociniaanse invloeden; ze hebben mede tot de kerkelijke censuur geleid.¹⁸⁸
5. Koelman noemt ook vrijdenkers uit de kringen van de collegianten die Deurhof hebben beïnvloed, waardoor deze de belangrijkste leerstukken van de gereformeerde geloofsleer loochende, over Gods Wezen en eigenschappen, over de zonden en de straffen voor de zonden, over de Persoon en de naturen van Christus, over Zijn borgwerk en over het gebed.¹⁸⁹

185. Zie 6.4.

186. Zie 6.4, 6.6.2.11 en 6.8 punt 2.

187. Zie 6.4.

188. Zie 6.7.

189. Zie 6.3 en 6.4.

6. Hoewel Koelman ook citaten van andere bestrijders van het cartesia-
nisme gebruikt, zoekt hij in de bestrijding van Deurhof zijn kracht
in uitvoerige Schriftbewijzen, die voor hem het einde van alle tegen-
spraak zijn. Na een uitvoerige uiteenzetting van Deurhofs opvatting en
zo mogelijk invloeden van anderen, geeft Koelman consequent Schrift-
plaatsen om die te weerleggen.

7 Samenvatting en slotconclusies

Aan het einde gekomen van de beschrijving van de resultaten van mijn onderzoek naar Koelmans bestrijding van het cartesianisme, kom ik terug op de aan het begin gestelde onderzoeksvraag. De hoofdvraag was: Waarom keerde Koelman zich tegen het cartesianisme en toont hij in zijn werken voortdurend een negatieve houding ten aanzien van degenen die deze nieuwe filosofie gebruiken? De in hoofdstuk 1 vermelde subvragen zijn in de voorgaande hoofdstukken behandeld om het ten slotte mogelijk te maken om conclusies te trekken ten aanzien van de hoofdvraag.

1. Koelmans filosofische scholing

Koelmans stellingname tegenover het cartesianisme houdt verband met de aard van zijn opleiding. Zijn filosofische opleiding duurde van 1650 tot 1655. Zijn filosofiedocenten waren Paulus Voet en Daniel Berckringer. Onder eerstgenoemde verdedigde hij een oefendisputatie *De subsistentia* en onder laatstgenoemde zijn disputatie ‘over onderwerpen die door de faculteit wijsbegeerte zijn voorgeschreven’, beide op scholastisch-aristotelische leest geschoeid. Vooral Paulus Voet heeft hem op het spoor gezet van de bestrijding van het cartesianisme, zo deelt Koelman later in zijn *Vergift* mee.

Koelmans voornaamste theologiedocent was Gisbertus Voetius. Deze begerde een goede samenwerking tussen de filosofie en de theologie, waarbij de eerste de laatste moest dienen. Hij heeft een generatie van ‘nadere reformatoren’ opgeleid, die vasthielden aan het ideaal de filosofie te zien als een *ancilla theologiae*. Hij hield vast aan het gebruik van de rede, als instrument zonder normatieve waarde, maar als bijzonder nuttig voor de theologie, en de wil kreeg een centrale plaats voor het geloofsleven, als ze door de Heilige Geest vernieuwd was.

Koelmans theologische opleiding, die grotendeels parallel liep met zijn filosofische, duurde van 1650 tot 1656; hij volgde ook de colleges van Hoornbeeck, Essenius en Nethenus. Opmerkelijk is dat hij van zijn leermeesters een eclectische opstelling meegekregen heeft. Wat nuttig was uit de scholastiek werd gebruikt en meegenomen. Uit Koelmans apologetische werk blijkt dat hij zich liever op de kerkvaders en vooral de Heilige Schrift beroept dan op scholastische redeneringen.

2. Gereformeerde stellingname tegenover het cartesianisme

De opvattingen van het cartesianisme die met name vanuit orthodox-gereformeerde zijde bestreden werden, betroffen onder meer 1. de bedreiging voor de bestaande wetenschapstraditie, waarin autoriteiten als Griekse filosofen en kerkvaders een grote plaats hadden; 2. het dualisme tussen denken en uitgebreidheid; 3. de scheiding tussen filosofie en theologie, die de mogelijkheid schiep van tegenstrijdigheden tussen deze wetenschappen; 4. de plaats van de rede naast of boven de openbaring om tot waarheid te komen; 5. de methodische twijfel die alle overgeleverde waarheid onbruikbaar dreigde te maken; 6. de godsbewijzen die men niet wilde laten steunen op het 'clare-et-distincte-principe', omdat men de rede niet wilde laten heersen over Gods bestaan; 7. een mechanisch wereldbeeld, dat geen ruimte liet voor Gods ingrijpen in deze wereld; 8. De plaats die de wil kreeg toebedeeld omdat ze het middel zou moeten zijn om verkeerde opvattingen te voorkomen; 9. De gedachte dat God zou kunnen bedriegen; 10. het subjectivisme dat cartesianen werd verweten vanwege het *clare-et-distincte-principe*.

4. Koelmans bestrijding van Wolzogens cartesianisme

De eerste uitvoerige publicatie van Koelmans hand tegen het cartesianisme was in 1669 een Latijns werk tegen Wolzogen. Hieruit bleek hoe de opkomst van de nieuwe filosofie hem aangreep. Koelmans reformatiewerk in de breedte van het kerkelijk leven en ook zijn vele vertaalwerk wogen hem zwaar, maar zijn filosofische strijd zag hij als een bijzondere opdracht. Met anderen wenste hij dat de filosofie niet over de theologie ging heersen, maar zou dienen als een *ancilla theologiae*. Overheersing van de theologie door de filosofie, in de lijn van Meyer en Spinoza, die de rede of de filosofie wilden gebruiken om de in hun ogen verkeerde verklaringen der Schrift aan te wijzen, kon hij niet verdragen. Koelmans bestrijding van het cartesianisme kreeg zodoende een spits tegen een interpretatie van de Heilige Schrift vanuit de rede. In zijn bestrijding van Wolzogen heeft hij nadrukkelijk de aandacht gevestigd op de wijze waarop laatstgenoemde het werk van de Heilige Geest, zowel in de inspiratie van de openbaring als in de noodzakelijke verlichting van het verstand en de vernieuwing van de wil, in wezen niet nodig achtte. Wolzogen achtte de wil gevaarlijk voor het verstand en wenste dat het verstand zonder de wil zou functioneren en hij beschuldigde de orthodox-gereformeerden van geestdrijverij omdat ze het werk van de Heilige Geest onmisbaar achtten voor het verstaan van de Heilige Schrift. Koelman wees erop dat diens cartesianisme in de genademiddelen geen

vastheid vond en daarom als subjectivistisch beoordeeld moest worden, wat hij daardoor juist als geestdrijverij aan de kaak stelde.

5. Koelmans bestrijding van Bekker

Toen Balthasar Bekker de cartesiaanse filosofie gebruikte om de werkzaamheid en het bestaan van geesten en demonen te bestrijden, riep dat in de Republiek breed verzet op. Ook Koelman zag de opvattingen van Bekker als onjuist.

Weliswaar waren Bekkers bestrijders, evenmin als Koelman, niet alle verdedigers van bijgeloof, maar hadden ook zij kritiek op het geloof in heksen en erkenden ze allerlei vormen van bedrog op het terrein van toverij en geloof in duivelsmacht. Niet vanwege zijn bestrijding van het bijgeloof of vanwege zijn cartesiaanse opvattingen, maar vanwege zijn Bijbelkritische exegese en de bestrijding van de verschijning van engelen en duivelen kwam Bekker op gespannen voet met de kerk van zijn dagen. Koelman heeft bij zijn bestrijding van Bekker het Bijbelse spreken over engelen en duivelen, maar ook over toverij, waarzeggerij, spokerij en bezetenheid weergegeven en illustreerde zijn opvattingen met veel verhalen. Wel was de grens tussen wat bijgeloof en wat Bijbelse gegevens waren, niet altijd helder. Niet de bestaande literatuur over het geloof in toverij, heksen en allerlei occulte zaken vormde het strijdtoneel tussen Bekker en Koelman, maar Bekkers onderliggende cartesiaanse denkbeelden.

Voordat hij zijn bestrijding van Bekkers boek de *Betoverde Weereld* publiceerde, kwam Koelmans brede werk *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt* uit. Het werd zijn bekendste werk tegen het cartesianisme en was encyclopedisch van aard. Zijn andere publicaties bleven in de schaduw of zijn nagenoeg onbekend gebleven. Hoewel alle kritiekpunten, hierboven al genoemd, uitvoerig aan de orde komen, krijgt bij Koelmans bestrijding van Bekker het cartesiaanse dualisme wel een bijzonder accent, en dat in verband met Bekkers bijzondere aandacht voor het geloof in geesten. Het dualisme tussen denken en uitgebreidheid, toegepast op de mens, houdt volgens Bekker in dat de mens nooit door engelen of duivelen beïnvloed zou kunnen worden. Koelman beoordeelde dit als onbijbels en beschreef uit Bijbelse geschiedenissen hoe engelen en duivelen met beperkte macht en niet boven de grenzen van de natuur op lichamen en geesten inwerkten. Daarbij wees hij voortdurend op aspecten binnen Bekkers cartesianisme die het atheïsme konden bevorderen. Zo wees hij op het dualisme dat tegenover het denken van de geest de uitgebreidheid van een substantie stelde, wat op onbijbelse wijze de almacht van God leek te

begrenzen en de onsterfelijkheid van de ziel leek te loochenen; daarnaast benoemde hij het waarheids criterium van het *clare-et-distincte*, alsook zijn bezwaren tegen de notie van de accommodatie, die hij als bedreigend ervoer.

Bekker legde ten aanzien van de relatie tussen theologie en filosofie het primaat bij de filosofie en oordeelde evenals Descartes, dat de menselijke rede onfeilbaar is als God en daarom autonoom bruikbaar. Het was cartesiaans om de rede uitlegger van de Heilige Schrift te maken. Ook de methodische twijfel en het mechanische wereldbeeld, de plaats van de wil en de gedachte dat God zou kunnen bedriegen vindt Koelman bij Bekker terug. Weliswaar noemt Koelman ook andere beïnvloeding, zoals van Hobbes en David Joris en Spinoza. Het gaat Koelman trouwens bij Bekker nadrukkelijk niet alleen om diens cartesianisme, maar vooral om diens Bijbelkritische exegese en de bestrijding van de verschijning van engelen en duivelen, waardoor hij gecensureerd werd.

6. Koelmans bestrijding van Deurhof

Het is bijzonder dat Koelman zoveel aandacht gaf aan Deurhofs werk terwijl hij met hem in Amsterdam geen persoonlijk contact heeft onderhouden. Het heeft ongetwijfeld te maken met zijn begeerte duidelijk te maken dat het cartesianisme bij Deurhof opening gaf voor allerlei dwalingen. Deurhofs werk stond voor Koelman in het bredere kader van een door de cartesiaanse filosofie geïnspireerde denkwijze. Hij reageerde een- en andermaal in geschrifte op de visie van Deurhof.

Deurhof zegt over de zelfkennis van de mens in de lijn van het cartesianisme dat het denken zichzelf door zijn werkzaamheid gewaarwordt. Door gewaar te worden dat hij is, wordt de mens ook gewaar wat hij is. Deurhof etaleert zijn voorkeur voor Descartes door een revisie uit te geven van diens zes *Meditationes*. Koelman wees voortdurend op Deurhofs gronddwaling, die ook terugging op Descartes, namelijk dat het fundament voor de waarheid werd verlegd van de openbaringswaarheid buiten de mens naar de rede in de mens. Behalve deze gewraakte cartesiaanse opvattingen, stelde Koelman bijzonder aan de orde dat binnen het cartesianisme een heersende gedachte is, dat er geen tweede oorzaken waren bij alles wat op deze wereld gebeurde, maar dat alles rechtstreeks van God kwam, wat door Koelman, ook bij Bekker en Deurhof, bestreden werd. Het verstand wordt ook bij de cartesiaan Deurhof ten opzichte van de wil overschat, wat Koelman voort ziet komen uit de cartesiaanse stelling van de onfeilbaarheid van de van vooroordelen gezuiverde rede. Bij Deurhof krijgt, geheel cartesiaans, we-

ten en willen een ruime plaats, maar niet de macht, omdat de geest beperkt wordt tot het denken. Hij leert dat de wil en niet het verstand onbetrouwbaar is en verleidt tot zonden. De vernieuwing van de wil en de verlichting van het verstand door het werk van de Heilige Geest bleven ook hier voor Koelman onmisbaar; dit was voor hem een weerkerend thema.

Opmerkelijk daarbij is dat Koelman niet spreekt over spinozisme bij Deurhof. Buiten de discussie blijven ook de punten van de methodische twijfel, de Godsbewijzen en ook de gedachte dat God zou kunnen bedriegen en de neiging tot geestdrijverij. Evenwel vindt Koelman Deurhof een gevaar voor de kerk en kan hij hem niet als kerklid accepteren.

7. *Koelmans beoordeling van het cartesiaanse gehalte van Wolzogen, Bekker en Deurhof*

De cartesiaanse opvattingen van Wolzogen, Bekker en Deurhof zijn steeds door Koelman benadrukt, hoewel hij ook oog had voor de specifieke kenmerken van ieder bijzonder. Niet alle cartesiaanse punten kwamen bij ieder aan de orde, zoals bijvoorbeeld het dualisme, de methodische twijfel, de Godsbewijzen of het mechanische wereldbeeld. Een weerkerend thema was evenwel de scheiding tussen filosofie en theologie, zoals bij Descartes; maar hij kantte zich ook fel tegen het primaat van de filosofie, die over de theologie ging heersen. Daarnaast zag hij een bedreiging voor de wetenschap door het afschaffen van de scholastiek.

Opmerkelijk is in het geheel van Koelmans anti-cartesianisme niet allereerst het aan de orde stellen van metafysische kwesties, maar de rode draad bij hem ligt in zijn bezwaren tegen de toepassing van cartesiaans denken op Schriftuitleg. Dit kwam bijzonder ook op in de tijd waarin Koelman de strijdbijl opnam tegen zijn tijdgenoten Wolzogen, Bekker en Deurhof, na het verschijnen van Lodewijk Meyers *Philosophia sacrae scripturae interpres* (1666) en Spinoza's *Tractatus theologico-politicus* (1670).

De vraag of Koelman zijn opponenten altijd goed begrepen heeft, is makkelijker te stellen dan te beantwoorden. Hoewel hij zijn werk voorzag van vele tientallen paginalange citaten, plaatste hij ze voortdurend in het raamwerk van een eigen totaalbeeld, waarin hij niet onduidelijk was ten aanzien van eigen opvattingen; deze waren overigens in overeenstemming met de anti-cartesiaanse theologie en filosofie die in Utrecht onderwezen werden door Hoornbeek, Essenius, Gerard de Vries, Petrus van Mastricht en Melchior Leydecker.

8. Andere invloeden waar Koelman oog voor heeft

Opmerkelijk is dat in Koelmans geschriften tegen het cartesianisme heel veel auteurs ter sprake komen, die op een of andere wijze in verband gebracht worden met deze nieuwe filosofie. Koelman heeft in zijn bestrijding van Descartes, Wolzogen, Bekker en Deurhof ook aandacht gegeven aan de opvattingen van vrijdenkers uit de kringen van de collegianten. Met name Deurhof werd door hen beïnvloed, waardoor deze de belangrijkste leerstukken van de gereformeerde geloofsleer loochende, zoals dat over het Wezen Gods en Zijn eigenschappen, over de zonden en de straffen voor de zonden, over de Persoon en de naturen van Christus, over Zijn borgwerk en over het gebed.

Het meest verwijst Koelman daarbij naar het socinianisme. Heel vaak wordt uit de werken van Socinus geciteerd of wordt verwezen naar andere socinianen. Wellicht is dit ook omdat het socinianisme overal in een kwade reuk stond en Koelman graag wees op verwantschap tussen het cartesianisme en het socinianisme. Zo verwijst hij in zijn bestrijding van Wolzogen, Bekker en Deurhof met name naar die twee invloedrijke denksystemen. Koelmans belezenheid blijkt vooral uit de vaak lange citaten die hij gebruikte om deze invloeden zichtbaar te maken. Met name bij Deurhof ziet Koelman veel sociniaanse opvattingen terugkomen, die in strijd waren met de gereformeerde geloofsleer en tot diens kerkelijke censuur hebben geleid.

Verder wordt ook Spinoza door Koelman vaak genoemd en wel in verband met opvattingen die strookten met die van Descartes. Zowel in zijn bestrijding van Wolzogen, Bekker als Deurhof wijst hij op kenmerken van het cartesianisme die hij bijzonder bij Spinoza aantreft, maar hij spreekt nooit van spinozisme en hij benoemt Spinoza steeds als cartesiaan.

Tot slot kan nog melding gemaakt worden van Hobbes, die Koelman samen met Spinoza benoemt als 'meesters van atheïsten'. Hij verwijst dan naar diens opvattingen over toverij, waarzeggerij en bezetenheid, die Bekker volgens hem op soortgelijke wijze verwoordt heeft als Hobbes. Zowel bij Hobbes als bijvoorbeeld bij Koerbagh of David Joris komen ook opvattingen ter sprake die niet herleid kunnen worden tot het cartesianisme, en die hier dan ook minder ter zake doen. Voor Koelman blijft het wijzen op relaties met allerlei opvattingen die niet stroken met de gereformeerde geloofsleer, een middel om aan te geven dat het cartesianisme de deur op allerlei wijze openzet voor andere verleidende geesten.

9. Relevantie van Koelmans bestrijding van het cartesianisme

Nu in de laatste decennia in nieuwe publicaties de relatie tussen de menselijke rede en Gods openbaring steeds aan de orde komt, is het niet onbelangrijk om in de discussies kennis te nemen van argumenten die in de zeventiende eeuw al gebruikt werden in de confrontatie tussen het cartesianisme en vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie.

De autoriteit van de Heilige Schrift en de plaats van de rede zijn ook nu aan de orde en het kan nuttig zijn te bezien of verschuivingen in onze tijd met de archimedische omwenteling van de positie van de rede bij Descartes verband houden. Beoordeling van een auteur die gezien wordt als grondlegger van nieuwe opvattingen blijft van belang.

10. Mogelijkheden voor nader onderzoek

Er blijven bij een onderzoek als het huidige altijd terreinen onontgonnen, die een prikkel kunnen zijn voor verdere studie. Zo hebben Hoornbeeck en bijzonder ook Essenius in hun tijd het cartesianisme bestreden, maar kon hieraan binnen het kader van deze studie weinig aandacht worden gegeven. De rij van bestrijders die nader bestudeerd kunnen worden, kan aangevuld worden met diverse auteurs in deze studie genoemd.

De verhouding tussen de rede en de wil is van weerkerend belang in geloofszaken en deze relatie was voortdurend op de achtergrond aan de orde, bijzonder ook met betrekking tot het werk van de Heilige Geest. Het zou de verschillen tussen het voluntarisme en het rationalisme ongetwijfeld verduidelijken. Ongetwijfeld moet er aandacht blijven voor Pascals gevleugelde woorden: 'Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point.'

8. Summary

James Koelman (1631-1695) is one of the most striking figures from the time of the Further Reformation. Because of his special position in that movement, he could be called 'the Puritan of the Further Reformation'. In his nomadic existence he made himself useful to the church, in the practical, apologetic and scientific spheres. Although he was banished by the government from his ministry at Sluis in Flanders because of his pursuit of a 'Further Reformation' of church and state as well as of personal life, he wrote numerous works addressing all areas of church life. In Koelman's life and work we find many features of this Reformation movement in the Dutch church, augmented with typical Scottish features. For example, he was engaged in drawing up reformation programs, countering government interference in church affairs, promoting personal sanctification in all areas of life, enforcing church discipline, advocating the observance of the Sabbath, encouraging religious conventicles, combating Labadism and emphasizing the work of the Holy Spirit in regeneration and repentance. In addition, he sought to bring Puritan ideals to the Netherlands, such as the rejection of celebrating church holy days and the refusal to use forms. He translated many pastoral works written by Scottish and English Puritans, including from New England, the present-day America. He provided these translations with long introductions for personal, spiritual life, which later appeared as separate editions. They were addressed to his former congregation at Sluis. Koelman's own works, including the apologetic ones, consist of 53 different titles, amounting to more than 9,000 pages. His translated works consist of 44 titles, in total more than 10,000 pages. In addition to these writings, he published five other works specifically aimed at combating Cartesianism, the new philosophy that brought about a true cultural revolution in the seventeenth century. This part of his work, which consists of 8 titles and also covers more than 2,700 pages, received too little attention in the past. These works are discussed in this study.

The prevailing philosophy at Dutch universities at the time of Koelman's studies was scholasticism in a Reformed form. Aristotelian metaphysics had been Christianized in the Middle Ages and Thomistic metaphysics had been reformed after the Reformation and used as such. Scholastic logic was not used slavishly, but as a common method of argument and disputation. There was also place for the methodology of Ramism, in which more attention was given to the place of the will.

Efforts had been made by the Reformation to keep philosophy in its original place as a handmaiden, and to subject reason to revelation. The extent to which reason could work independently in the unregenerate, depended on the place attributed to natural theology, for example for ‘proofs of the existence of God’. Voetius offered some scope for a natural theology, but he wanted to bring all the sciences together under the protection of theology and to give philosophy a special position as *ancilla theologiae* (the handmaiden of theology). Reason must always submit to revelation. Voetius distanced himself from anyone who enthroned reason. This became particularly relevant when attempts were made to introduce Descartes’ views on human thinking. During his studies, Koelman clearly learned from his teachers that theology must rule over philosophy, just as revelation rules over reason. However, reason was considered a useful servant of revelation in order to organize arguments and disputes. In the face of mutual inconsistencies, reason had to submit and admit its incompetence. Koelman’s clear voluntaristic stance must relate to his Puritan sympathies, but was also in line with the thinking of other theologians belonging to the Further Reformation. Koelman obtained his doctorate in philosophy and put the acquired knowledge to use particularly in his later debate against Cartesianism. It is remarkable that he preferred practical theology and that he particularly desired to exert his strength in passing on the message of salvation, as it was proclaimed in England, Scotland, but also in New England. Hoornbeeck must also have had an influence on him, just as his polemical attitude was exemplary for Koelman. Essenius’ love for the Jewish people can also be found reflected in Koelman, as well as his passionate pursuit of the further reformation of the church. Koelman used his philosophical expertise for countering Cartesianism, which he saw as a serious threat to Reformed doctrine.

René Descartes, whose philosophy was attacked by Koelman, is seen as the founder of modern philosophy and of the Enlightenment. Not only did he make a fundamental attack on the method of scholasticism by a new method of scientific practice, but he also sought the truth from his own thinking, by means of reason, making use of methodical doubt. Reason was for him the source and standard of knowledge. *Cogito ergo sum* was his point of departure and the truth of all that is recognized *clare et distincte* was his guiding principle. Many consequences flow from this, which were discussed broadly among scholars, because philosophy formed an indispensable foundation for every study program. Now, centuries-old authorities such as the Holy Scriptures and ancient philosophers and theologians

were suddenly pushed aside. Descartes, by distancing himself from these 'authorities' and placing the focal point of his search for knowledge in man, brought about a fundamental revolution in science, which, up to our time, still has repercussions in the search for truth. Archimedes, the greatest mathematician of ancient Greece, when he discovered the law of the lever, exclaimed: 'Give me a foothold and I can lift the earth from its seams.' Descartes refers to this in the opening paragraph of his second meditation, in reference to finding certainty. Thus we can speak of an Archimedean revolution. 'So I can also hope for great things if I manage to find just one thing, however small, which is sure and immovable', he argued. Descartes put this point in rationality. The philosophy he developed profoundly influenced the history of theology and science in the seventeenth century. The theological responses were mostly critical, but sometimes positive. Koelman also responded. His reaction was extremely negative. There was a lot of opposition at the universities, where almost every professor was for or against this new philosophy. The far-reaching consequences for science were experienced differently in the various religious movements. Remonstrants and Cocceians have frequently supported the new philosophy. They sought freedom for their theological insights, just as Cartesianism sought freedom for its philosophy, separate from theology. However, there were also sympathizers among the Reformed body. The pros and cons did not always coincide with certain religious associations, but conflict boundaries sometimes ran right through them. Where there was criticism of Cartesianism, this was fairly similar in the various confessions and in general this new philosophy was experienced as transgressive with regard to the doctrines of faith. The criticisms of Descartes' philosophy related, among other things, to 1. The threat to the existing scientific tradition, 2. His dualism, 3. The separation between philosophy and theology, 4. The place of reason, 5. Methodical doubt, 6. His proofs of the existence of God, 7. His mechanical worldview, 8. The place he assigned to the will, 9. The idea that God could deceive, and 10. His subjectivism.

From the movement of the Second Reformation there was a special resistance against rationalism, which paid no attention to the work of the Holy Spirit. Voetius led the campaign against Cartesianism at the University of Utrecht, as Revis did at Leiden. The unity among these opponents shows how much especially the representatives of the Further Reformation saw that essential truths of their religious experience were being attacked. The various writers who attacked Cartesianism, in addition to their criticism of the place of reason and the other points mentioned above, also addressed

the (un)reliability of God, the place of the Holy Scriptures and the indispensability of the work of the Holy Spirit in their explanation. It is also remarkable that in seventeenth-century literature, the campaign against Cartesianism is often linked to the campaign against Cocceianism, because both were seen as dangerous modernity.

The campaign against Cartesianism usually took a broad form. Koelman repeatedly focused on a single person, respectively Wolzogen, Bekker and Deurhof, to demonstrate how much the Reformed doctrine was undermined and eroded in the propagation of this new philosophy. Yet he also felt the need to place his struggles in a broader context, which is why in 1692 he published his work *Het vergift van de Cartesiaansche philosophie grondig ontdekt* (*The poison of Cartesian philosophy thoroughly exposed*).

With his *Examen Libelli Ludovici Wolzogen, the Scripturarum Interprete* (1669) Koelman

took a clear position on the Cartesian views on the place of reason and philosophy in the interpretation of the Holy Scriptures. In the anonymous publication of Lodewijk Meyer, *Philosophia S. Scripturae interpres* (1666), the author defended the view that Cartesianism is useful for theology and that reason is the best interpreter of the Holy Scriptures. In his *Libri duo de scripturarum interprete contra exercitorem paradoxum* (1668), Wolzogen had presented himself as an opponent of this treatise, but in Koelman's judgment nothing came of this. He sometimes considers Wolzogen's views are worse than Meyer's, particularly in the way in which he does not respect Reformed orthodoxy. In his refutation of Wolzogen, he often quotes his views at length and defends the orthodox Reformed point of view against deviations from Cartesianism, as he finds them expressed in Meyer and Wolzogen. Spinoza expressed the idea that reason and Scripture cannot be reconciled. Meyer then argues that reason is the key to understanding the Bible. Wolzogen gives authority to reason in natural matters and says he rejects Socinianism, but he does not accept interpretations of the Bible that contradict reason. He believes that linguistics should explain the Holy Scriptures. God gives a *recto ratio*. According to him, revelation cannot be in conflict with natural light, or whatever is perceived *clare et distincte*. The need for the enlightenment by the Holy Spirit, he says, is taught by enthusiasts and zealots. It is enough for him if the Holy Spirit clears the mind of prejudices. The subjects that Koelman considers unacceptable and sometimes even defamatory in Wolzogen's writings are dealt with several times in different places and in different contexts in his *Examen*. In summary, the subjects are as follows, all of which are either clearly Cartesian or derive from it:

1. Wolzogen's position in the theological science of his day. Wolzogen has a great appreciation for Descartes and the Cartesian theologians. He thereby shows a compromising attitude towards Meyer and his errors, such as in his idea that nothing can come from nothing. According to Koelman, this leads to atheism. Wolzogen also distances himself from views of Reformed orthodoxy. 2. Wolzogen, like Descartes, teaches that God can deceive if He wills, even though He says it is not His will. 3. Wolzogen considers reason, when purified by philosophy, infallible as God is infallible. It resolves differences of opinion regarding Scripture interpretation. Koelman considers this to be the 'foundational error' of Cartesian philosophy. The *clare-et-distincte* principle cannot suffice. Reason, according to Koelman, becomes a mistress instead of a handmaiden. 4. Wolzogen sets the standard for the interpretation of Scripture by reason. God would deceive if something is contrary to reason. The Holy Spirit may remove hindrances and prejudices, but God or the Holy Spirit is not necessary for the interpretation of the Holy Scriptures; natural light is sufficient. 5. Wolzogen calls deeming is necessary to have an inner witness of the Holy Spirit 'enthusiasm', or 'spiritualism'. He considers not the Holy Spirit, but reason and language necessary for the interpretation of the Holy Scriptures. Koelman refutes this by appealing to the Holy Scriptures, the Confession and other Reformed authors. 6. Wolzogen also does not consider faith necessary as a special gift for Scripture interpretation; he believes that there is no unshakable faith. 7. Wolzogen emphasizes that God uses human language and describes circumstances according to the experience of people. He sees this as the rule and standard in the interpretation of the Holy Scriptures. One can interpret the Bible just as ordinary human books are interpreted, even the devil can interpret Scripture as well as God. 8. According to Koelman, Wolzogen turns the Bible into a game of cards or dice, a puzzle book or even an empty will, if its content has no truth value. 9. Wolzogen says that God's secretaries, the Bible writers, sometimes misunderstood their own work and were not infallible in interpreting the Old Testament. 10. Koelman emphasizes the relationship between Wolzogen's and Meyer's view and the Socinians' view of reason. Remarkably, in all his rebuttals, Koelman does not resort to scholastic reasoning, but draws constant attention to Biblical testimonies and the writings of Reformed theologians. He believes that the interpretation of the Scriptures requires research in addition to the enlightenment of the Holy Spirit; knowledge of language and use of reason are insufficient for this. God can withhold light from us, and humility befits us, which is absent from the complacency of rationalism.

Balthasar Bekker started publishing his controversial work *De Betoverde Weereld* (*The enchanted world*) in 1691. He had chosen Descartes' philosophy as an aid to his theological work. Descartes gave philosophy and theology their own territory, but Bekker went one step further: he wanted philosophy to rule over revelation. Bekker considered reason reliable, put it before the Holy Scriptures and thought it fit to prove its truth. In his exegesis, he therefore took a path of scriptural criticism. This was the complete opposite of what Jacobus Koelman had in mind: *philosophia ancilla theologiae*, philosophy as the handmaiden of theology. When Bekker was confronted with all kinds of superstitions, he combated this with the publication of *De Betoverde Weereld*. This work caused great consternation. In the four volumes of this work, Bekker writes about good and evil spirits, angels and devils, sorcery, divination, witchcraft or incantations. To him, it all fell under the heading of superstition. He felt that the devil was ascribed far too much power. Much resistance arose when Bekker sought to limit the nature of spirits to a thinking independence and applied this to man, who could never be influenced by it. Bekker tried to explain all speaking of spirits or devils in the Bible with 'visions', 'imagination', or 'expressions of God's majesty'. This is how he explained biblical accounts, including the Fall and Christ's temptation in the wilderness. He said that he robbed the devil of all power and locked him up in hell. He taught that nothing can be done with the help of the devil in the areas of sorcery, divination or demon possession. Reason taught him that an evil spirit could not work on a body, and he reinterpreted biblical histories and creeds on that basis. Various events in different countries, but also pastoral experiences illustrate his argument. The appearance of this work aroused opposition from Cocceians, from whom he copied much, but also from Cartesians, to whom he wished to belong. He found his fiercest opponents among the Orthodox Reformed, especially in the circles of the Second Reformation; Jacobus Koelman opposed him in three extensive works.

The first of these, *Het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt* (1692) (*The poison of Cartesian philosophy thoroughly exposed*), was intended to expose the principles by which Bekker had been influenced. The Cartesian principles that were repeatedly mentioned by Koelman in various places are as follows: 1. The threat to science, because Cartesianism does not value previous knowledge. Knowledge was supposed to begin with doubt; whatever cannot be understood had to be laid aside as prejudice. Without the scholastic method, students lacked the skill to study. Doubt gave rise to atheism. 2. The division between philosophy and theology. Philosophy

should not be subject to theology to serve it, but it should establish truth in its own field. 3. For Cartesianism, the measure of truth lay in the human mind, in perceptions described as *clare et distincte*. Human reason was seen as autonomous and infallible. 4. The overestimation of reason in Cartesianism resulted in philosophy becoming the interpreter of the Holy Scriptures. Whatever was inconsistent with reason was considered to be false. 5. Accommodation of God to the prejudices of ignorant people (*accommodatio*). Related to this was the teaching that God could deceive people. 6. Dualism entailed viewing the nature of spirits as mere thinking. This meant that it was considered impossible for a spirit to act on a body. 7. Spirits did not affect bodies; they were seen as a self-moving work of art, like a clockwork, with fixed movements created by God. 8. Sin proceeds from the will, and it also had to be averted by the will. Errors would originate in a misuse of free will, for the mind was seen as good. 9. There were no second causes in everything that happens in this world, but everything would come directly from God. 10. The world was indefinite and infinite. One did not teach creation out of nothing, nor in a moment. It was believed that everything was matter and everything was filled with rotating matter and had been given motion.

Koelman refuted the aforementioned Cartesian views. He did not accept a philosophy consisting only of hypotheses. According to him, it did not fit with theology in any way. He rejected a separation between theology and philosophy, the latter no longer being a handmaiden. Koelman saw how the new philosophy attempted to influence theology and in fact did so. Reason was made the interpreter of the Holy Scriptures and revelation was violated. Koelman was willing to make use of philosophy, but preferred Reformed scholasticism. He believed that Reformed scholasticism had been purged of all heterodoxy; it was not imperious, but subservient and useful, especially in its use of distinctions and logic.

In Koelman's *Wederlegging van Bekkers Betoverde Wereldt* (1692) (*Rebuttal of Bekker's Betoverde Weereld*), most points of the above-mentioned Cartesianism were discussed once again. They can be traced back to Descartes' views. Bekker copied them and developed them and he often admitted this himself. Something that received much attention from Koelman, but which cannot be traced back to Descartes, was the linguistic aspect of Bekker's work. All words related to the devil, sorcery, divination, apparitions and demon possession were translated away by Bekker but restored by Koelman. Bekker denied the Fall and criticized the words of Jesus. He criticized the Bible translators, showed contempt for preachers in their sermons and

pastoral ministry, he opposed the creeds; he caused the weak to doubt, tried to explain away the workings of angels and devils, and caused great annoyance everywhere. Bekker's way of interpreting the Scriptures led to his being deposed as a minister. In his *Schriftmatige Leere der Geesten* (1695) (*Scriptural doctrine of spirits*), Koelman contrasted his views with those of Bekker. He sought to follow what the Bible says about angels and devils, but also about sorcery, divination, witchcraft and possession, and based this on the infallible revelation by God as the foundation for the truth. Koelman showed from biblical histories how angels and devils can act on human bodies and spirits, but with limited power and not beyond the limits of nature. Koelman illustrated his views by means of many examples and stories of witchcraft and divination, sorcery and possession, in which the boundary between what he interpreted as superstition and what were Biblical facts is not always clear. It is clear that he was fundamentally opposed to Bekker's Cartesianism.

Undoubtedly, there were also influences other than Cartesianism that guided Bekker. There was a great deal of literature, known to both Bekker and Koelman, dealing with belief in the devil, possession, sorcery, witchcraft, incantations, demon possession and such like. Among them were writings that defended superstition and others that opposed it. These writings, however, were not the battleground. There was also a clear influence from Hobbes and David Joris, and these have been described by Koelman as unbiblical. Spinoza's influence is often mentioned, but only when his views coincided with those of Descartes. But from everything that Koelman published in the campaign against Bekker, particularly his Cartesianism was his constant target.

Willem Deurhof was a third Cartesian who was fiercely opposed by Koelman. Due to his numerous publications, Deurhof gained so much influence that renowned philosophers and theologians applied their strength to oppose his teachings. In general, Spinozism and pantheistic traits were thought to be discerned in him, although he also deviated from Spinoza's views in many respects, particularly with regard to his speaking of the Creator and creation. It is not easy to place Deurhof in a particular movement; he went his own way as a self-taught, eccentric and rather isolated individual, but with many followers.

In his work against Deurhof, Koelman sought to show that this was an example of his prediction in his *Vergift* (*Poison*), namely that Cartesianism was a source of all kinds of errors. One of the features he emphasized was its dualism. He taught two substances, mind and extension, which mani-

fested themselves in the body and soul. In addition to Deurhof's Cartesianism, Koelman mentioned his being influenced by Socinianism. Other freethinkers from the Collegiant circles had also influenced him. The work by Deurhof from which Koelman mainly drew to illustrate his errors was his *Verhandeling van des Menschen Verlossing* (1694) (*Treatise of man's redemption*); but he also quoted from his *Grondvesten* (*Foundations*) and his *Brieven met de heer W. van Blyenberg* (*Letters with Mr. W. van Blyenberg*). The most important doctrines of the Reformed faith that were denied by Deurhof were the attributes of God and thereby also the Divine Essence, which was presented very differently than the scriptural evidence taught. The most far-reaching views that conflicted with the Reformed doctrine of the faith and that led to church censorship were his views on the Trinity, on the distinct Persons in the Godhead, and his Christology. He saw Christ as God's first deed of creation and held the view that the rest of creation emanated from Him. He also had curious thoughts about sin and the punishments for sin, about the Person and natures of Christ, about His work as Surety and about prayer, in which he continually deviated from the official Reformed doctrinal position.

The main Cartesian ideas that Koelman pointed out in Deurhof were the limitation of the spirits of angels and the souls of men to the mind, the assertion that the Trinity can be understood by the mind, the view that nothing can come from nothing, his ideas about creation, about nature and about miracles. Also the idea that the soul could not approach the body and that all movement actually came from God and that there were no second causes, were defined as Cartesian by Koelman. Deurhof's mechanical world view was treated and refuted in great detail. The place of the will in relation to the mind also received much emphasis. Knowledge and the will were allowed ample space, but not power. Deurhof was only willing to teach what he could understand.

Remarkably, Koelman also often pointed to Socinian features in Deurhof's views, for example in his views on the Trinity, on the non-imputation of Adam's sin, on the denial of second causes and also in his writing on the natures, the Person and Suretyship of Christ. Koelman did not attempt to classify Deurhof's views under one heading, but he did see the cause of his departure from the truth in his principled attitude to the place of the mind, as proclaimed by Descartes. Some do not see him as Cartesian, others call him pseudo-Cartesian, still others label him a Spinozist, while still others point out that he differs from Spinozism in essential points. Koelman, unlike others, never called Deurhof a spinozist; he merely referred to Spi-

noza as an extreme Cartesian. He saw Deurhof as proof that his warnings against Cartesianism, which he had already passed on in his *Vergift (Poison)*, were not being sufficiently heeded. In admitting Cartesianism, he saw an opening for the spreading of all kinds of ideas and felt called to strive against this.

9. Bibliografie

9.1 Primaire bronnen

9.1.1 Werken van Jacobus Koelman (volgens jaar van uitgave):

* *Disputatio metaphysica, de Subsistentia pars prior. Quam favente Deo Opt. Max. Sue praesidio, Clarissimi, Dostissimique Viri, D. Pauli Voet, J.U.D. & L.A.M. Metafysices ac Logices in alma Academia Ultrajectina Professoris ordinarii, & p.t. Rectoris Magnifici. Publicè defendere conabitur Jacobus Coelman, Ultrajectinus, Ad diem 11. Septemb. Hora decima, Ultrajecti; Ex Officina Joannis à Waesberge, 1652.*

* *Examen Libelli Ludovici Wolzogen, Medioburgi, Henricus Smetium, 1669.*

* *Korte Opgaaf der voornaamste redenen, waarom wij de verbetering van Christus kerk verwachten mogen, 1672 (opgenomen in de door Koelman uitgegeven *Ettelijke Saamenspraaken, over den Toestant van de Nederlantsche Kerk*, Amsterdam, Daniël Bakkamude, 1678).*

* *Reformatie nodig ontrent het gebruik der Formulieren, Vlissingen, Abraham van Laren, 1673.*

* *Reformatie nodigh ontrent de Feestdagen, Rotterdam, Henricus Goddaeus, 1675.*

* Parresius, Christianus (pseud.), *Theologische Aanmerkingen*, Amsterdam, 1675.

* Chliarander Jacob (pseud.), *Ettelijke Vraagen nopende de macht van Koning Jezus (onder pseudoniem)*, Vlissingen, Abraham van Laren, 1675.

* *SelfOndersoek regelen, Altoosdurende pligt van een Christen, Onderscheit tusschen het Wettisch en Evangelisch handelen*, Rotterdam, 1676.

* Parresius, Christianus (pseud.), *Vier Samenspraken, over ettelijke Kerkelyke zaaken, Ingestelt door Christianus Parresius*. Hier worden bygevoegt de Theologische Aanmerkingen over de Ordonnantie van de Heeren Staten van Zeelant, den Classen aldaar voorgeschreven, door den selven Auteur, Utrecht, Willem Clerk, 1677.

* Parresius, Theophilus, *Historisch Verbael van de Proceduuren Tegen D. Jacobus Koelman*, (onder pseudoniem) Vlissingen, Abraham van Laaren, 1677.

* *Ettelijke Saamenspraaken over den Toestant van de Nederlantsche Kerk. Noch een verhoog van de gronden waar op een betere Staat der Kerke te verwachten is, geschreven den 22 Aug. 1672. Nevens een Beweeglijke Brief over de ongestalte van Gods Stadt onder ons, mede ingestelt in 't jaar 1672, den 6. Ian, Amsterdam, Daniël Bakkamude, 1678.*

- * Philadelphus, Timotheus (pseudoniem), *Een Brief vertoonende de zware Vervolging van de Vroome Belijders in Schotland*, Amsterdam, Israël de Paull, 1678.
- * Eubulus, Christophilus (pseudoniem), *De Pointen van Nodige Reformatie ontrent De Kerk, en Kerkelijke, en Belijders der Gereformeerde Kerke van Nederlandt*, Vlissingen, Abraham van Laaren, 1678.
- * *De Pligten der Ouders in Kinderen voor Godt op te voeden*, Amsterdam, J. Wasteliers, 1679.
- * *Dryderley Catechismus*, Amsterdam, J. Wasteliers, 1679.
- * *Twintig Exempelen Van Godtzalige en vroeg stervende jonge Kinderen*, Amsterdam, J. Wasteliers, 1679.
- * *Veertien Bestieringen ontrent de praktijk der Godzaligheid* (in: Het tweede deel der Brieven van Mr. Samuel Rhetorfort, Amsterdam, G. Borstius, 1679).
- * *Breede brief over de ongestalte der Leeraaren in Nederland*, Amsterdam, Daniël Bakkamude, 1680.
- * *De Weeg-schaal des Heyligdoms ontrent de Feestdagen, Brief aan de Nederlandtsche Synoden*, Amsterdam, Johanna Wasteliers, 1680.
- * *Den Droeven Toestant Van de Nederlantsche Kerck Opengelegd in ettelijke t'Samenspraken; Een ernstige Klaegbrief over de ongestalte deser Kercke*, Amsterdam, Daniël Bakkamude, 1680.
- * Chliarander, Jacobus (pseudoniem), *De vruchteloose Bid-dagen van Nederland*, Amsterdam, Jakob Carelsonius¹, 1682.
- * *Methode en Bestieringen, om klaar te overtuigen de geene die des Sabbaths en 's Heeren Dags Godlijke Verbintenis nu bestrijden*, Amsterdam, Pieter Timmers, 1682.
- * *De Praktijk des Sabbaths*, Amsterdam, Pieter Timmers, 1682.
- * *Concept van Nader Reformatie*, Utrecht, Willem Clerk, 1682.
- * *Historisch verhael nopende der Labadisten Scheuringh, en veelerley Dwalingen, met de wederleggingh derselver (...)*, Amsterdam, Johannes Boekholt, 1683.
- * *Een volkomen Dispuyt aangaande den sabbath en 's Heeren dag, etc.; Breede Aanspraak aan de Gereformeerde Kerken... aangaand' t'geval van den Schrijver des Boeks*, Amsterdam, 'voor den Autheur', 1683.
- * *Formeele Protestatie*, Utrecht, W. Clerk, 1683.
- * *Der Labadisten dwalingen Grondig ontdekt*, Amsterdam, Johannes Boekholt, 1684.

1. Een tweede pseudoniem van Koelman in dezelfde titel.

- * *Wederlegging van 't geen Leo Ryssenius ter bescherming van 't Formulierbidden geschreven heeft*, Amsterdam, Johannes Boekholt, 1684.
- * *Res Judicata*, Amsterdam, Klaas Wassenaar, 1684.
- * *Het Dispuut en de Historie mitsgaders de Praktijke van den Sabbath...*, Amsterdam, Willem Clerk, 1685.
- * *Neerlandts Pligt en Voorbeeldt der Reformatie der Kerke*, Amsterdam, Rotterdam, Reynier van Doesburg, 1685.
- * *De noodzakelijkheid en de nuttigheden van de verborgen godsdienst* (in: Thomas Hooker, *De arme en twijfelende Christen*, Amsterdam, Joannes Boekholt, 1686).
- * *Aanmerkingen tot ontleding en wederlegging van 't boek van Dr. J. Swartte*, Amsterdam, J. Boekholt, 1686.
- * *Wederlegging van 't boek van D. Johannes Vlak van de Sabbath*, Amsterdam, J. Boekholt, 1686.
- * *30 vragen ter beproeving van een waar Kristen* (in: Samuel Retorfort, *De Laatste Brieven*), Johannes Boekholt, 1687.
- * *De natuur en gronden des geloofs* (in: Joseph Simonds, *De Staat en Geneezing van een verlaten ziel*, Amsterdam, Abraham Boeckholt, 1687).
- * *De Sleutel tot Opening van de Openbaaring Johannis, in de donkerste kapitellen. En tot wederlegging van 't Boek van Petrus Jurieu, van de Vervulling der Prophetien*, Amsterdam, Joannes Boekholt, 1689.
- * *Spiegel der Wet*, Amsterdam, Joh. Boekholt, 1689.
- * *Wederlegging van een Boekjen van J.C. van Bleyswyk*, Amsterdam, Abraham Boeckholt, 1689.
- * *Ericus Walten, Quanswijs Apologist*, Amsterdam, Johannes Boekholt, 1689.
- * *Over de oprechte liefde tot de Heere Jesus* (in: Hugo Binning, *Predikaten*, Amsterdam, Joannes Boekholt, 1690).
- * *Eenige Originele Brieven, Geschreven aan Balthasar Bekker over zijn boek De betooverde werelt, door Do. Jacobus Koelman en andere bekende en onbekende personen*, Amsterdam, Daniël van Balen, 1692.
- * *Het Vergift Van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt*, Amsterdam, Johannes Boekholt, 1692.
- * *Neerlandts Ondergang, Gedreigt, en Naby*, Utrecht, Wed. W. Klerk, 1692.
- * *Wederlegging van B. Bekkers Betoverde Wereldt*, Amsterdam, Johannes Boekholt, 1692.
- * *Disputatio theologica extraordinaria de festis diebus in Ecclesiis Reformatis celebrant solitis*, Ultrajectum, 1693.
- * *Het Vervolg van het Vergift van de Cartesiaansche Philosophie, In veelvuldige Dwalingen en Ketteryen van een Cartesiaan, Willem Deurbhof, Getrouwelijk*

aangetoont, en klaar bewezen door Jacobus Koelman, Dienaar des Euangeliums. Lib. Art. Mag. & Philosophiae Doctor, Utrecht, 1684. Abusievelijk staat op de titelpagina 1684, want het verscheen in 1694.

* *'t Ampt en Plicht van Ouderlingen en Diakenen*, Rotterdam, Reynier van Doesburg, 1694.

* *Toemaat op 't vervolg van 't Vergift der Karteziaansche Philosophie, bevattende aanmerkingen over Deurbhof's verdediging*, Utrecht 1694; aanwezig in de 'Oude Boekerij en bijzondere collecties in bruikleen bij het Noord-Hollands Archief', OCLC-nummer 67132855. * *Het Verbond der Genaden, en 't Lot van des Heeren Bondgenoten*, Utrecht, Wed. Willem Klerk, 1695.

* *Schriftmatige Leere der Geesten*, Utrecht, Anthony Schouten, 1695.

* *Korte Reegelen van den Aanwas in de Genade*, Utrecht, 1695.

* Eubulus, Christophilus (pseudoniem), *Twee preken van Jac. Koelman*, waarschijnlijk over Hebr. 12:1 en 2 Petr. 3:18 in: *Een Christens Regte Loophane*, Rotterdam, Nicolaas Topijn, 1712.

* *De weg Gods met den mensch hier op aarde*, Oefening over Psalm 77:20, 21, Utrecht, 1742.

9.1.2 Door Koelman vertaalde werken (volgens jaar van uitgave):

* Love, Mr. Christophorus, *Den strijdt tusschen vleesch en Geest*, vertaalt door Jac. Koelman, P.D. Utrecht, Henricus Versteegh, 1656.

* Love, Chr., *Den schuldigen Plicht ende de Behoudenis van een Kristen in booze tijden*, Utrecht, Henricus Versteegh, 1656.

* Usher, James, *Een korte verklaring van de algemeenheit der Kerke Christi*, Utrecht, Henricus Versteegh, 1656.

* Hoornbeeck, Johannes, *Een Theologische Disputatie Van den Rustdach*, Utrecht, Koenraad van Kroonenburgh, 1656.

* Hoornbeeck, Johannes, *Het gevoelen van Guilemus Amezius Over den Rustdach*, Utrecht, Koenraad van Kroonenburgh, 1656.

* Bifield, Nikolaus, *Marktekenen van een Godlooze en Geveynsde*, Utrecht, Hendrik Versteegh, 1657.

* Bifield, Nikolaus, *Marktekenen van een Godzalige en van een Godlooze*, Utrecht, Hendrik Versteegh, 1657.

* Love, Chr., *Het mergb van de werkige Godgeleertbeyt*, met bijgebonden: Thomas Manton, *De triumphe der Heyligen* (lijkpredikatie Love), Utrecht, Hendrik Versteegh, 1657.

* Goodwin, Thomas, *De Toetssteen van een Christens Wasdom*, Amsterdam, Jan Hendricksz., 1658.

- * Love, Chr., *Van de Alteghenwoordigheydt ende Alwetenheydt Gods*, Amsterdam, Baltus de Wild, 1658.
- * Love, Chr., *'s Hemels Heerlykheydt, ende Hels Schriklykheydt*, Utrecht, Hendrik Versteegh, 1659.
- * Goodwin, Thomas, *Het Hert Christi in den Hemel*, Amsterdam, Jan Hendricksz., 1659.
- * Goodwin, Thomas, *Moedtegevingen Om te Gelooven*, Amsterdam, Jan Hendricksz., 1659.
- * Goodwin, Thomas, *De verzwaaring der zonde*, Amsterdam, Jan Hendricksz., 1659.
- * Goodwin, Thomas, *De ijdelheid der Gedachten*, Utrecht, Koenraat van Kroonenburgh, 1659.
- * Goodwin, Thomas, *Christus, het exempel des Geloofs*, Amsterdam, Jan Hendricksz., 1660.
- * Love, Chr., *Stichtige Meditatien*, Middelburgh, Amsterdam, Baltus de Wilds, 1660.
- * Symonds, Joseph, *Van Geestlyke Verlatingen*, Utrecht, Hendrik Versteegh, 1660.
- * Love, Chr., *Des Zondaers Testament aen sijn Nakomelingen*, Utrecht, Hendrik Versteegh, 1661.
- * Love, Chr., *De Geduldige Wachter*, Utrecht, Henricus Versteegh, 1661.
- * Love, Chr., *Eens Christens voorneme bewaerplaets*, Utrecht, Henricus Versteegh, 1661.
- * Goodwin, Thomas, *Opera, ofte alle de Theologische Werken*, Amsterdam, Jan Hendricksz. Boom, 1664.
- * Guthry, William, *Des Christens GrootInterest*, Vlissingen, Abraham van Laren, 1669.
- * Rhetorfort, Samuel, *Brieven I*, Vlissingen, Abraham van Laren, 1673.
- * Macwair, Robbert, *De Wekker der Leeraaren*, Vlissingen, Abraham van Laren, 1673.
- * Brown, John, *Christus, de Weg, de Waarheyd en het Leven*, Rotterdam, Henr. Godaert, 1676.
- * Brown, John, *Tractaat over Coloss. 1:27*, Amsterdam, Johannes Boekholt, 1676.
- * Macward, Robert, *Aanspraak nopende de Evangelische heyligheyd*, Rotterdam, Henr. Godaert, 1676.
- * Brown, John, *Christus de Hoop der Heerlykheyd In de Geloovigen*, Amsterdam, Johannes Boekholt, 1678.

- * Binning, Hugo, *Ettelijke gronden van de christelijke religie*, Rotterdam, Pieter van Veen, 1678.
- * Hooker, Thomas, *Zielsvernedering en Heylzame Wanhoop*, Amsterdam, J. Wasteliens, 1678.
- * Rous, Franciscus, *Het binnenste van Godts Koninkrijk, of de Hemelse Academie*, en: 't *Verborgen Houwlijk*, Amsterdam, J. Wasteliens, 1678.
- * Rhetorfort, Samuel, *Het Tweede Deel der Brieven*, Amsterdam, Gerardus Borstius, 1679.
- * Durham, Jacobus, *De Sleutel of Verklaring van 't Hooglied Salomons*, Utrecht, Willem Klerk, 1681.
- * Dickson, David, *Het Evangelium van Matheus*, Utrecht, wed. Willem Clerk, 1686.
- * Simonds, Jos., *De Staat en Geneezing Van een Verlaten Ziel*, Amsterdam, Abraham Boeckholt, 1687.
- * Reterfort, Mr. Samuel, *De Laatste Brieven van Mr. Samuel Reterfort*, vertaalt door Jac. Koelman, Amsterdam, Johannes Boeckholt, 1687.
- * Binning, Hugo, *Predikation* (later uitgegeven als: *De ware gemeenschap met God*), Amsterdam, Joannes Boeckholt, 1690.
- * Clark, Samuel, *Annotatien Over 't N. Testament*, Amsterdam, Joannes Boeckholt, 1692.
- * Morus, Henricus, *De Duyvel van Tedworth*, Amsterdam, Johannes Boeckholt, 1692.
- * Binning, Hugo, *Des Zondaars Heyligdom*, Utrecht, Willem Clerk, 1695.

9.1.3 Andere primaire bronnen

- * *Advisen van sommige theologanten van Utrecht, Harderwijk en 's Hertogenbosch over het boek van D. Ludovicus Wolzogen, genaemt De Scripturarum interprete, ofte Van den Uytlegger der Schrifte*, Utrecht, 1669.
- * *Album studiosorum academiae Rheno-Trajectinum*, MDXXXVI-MDCCCLXXXVI, Utrecht, 1886, 24.
- * Alethinus, Christianus, 't *Samensprake, nopende de sake der Formulieren...* van D. *Jacobus Coelman*, Rotterdam, Henricus Goddaeus, 1675.
- * Altingius, Jacobus, *Loci Communes*, Groningen, 1647.
- * Ames, William, *Medulla theologica*, Amsterdam, 1623.
- * Andala, Ruado, *Cartesius versus Spinozismi Eversor* et physicae experimentalis architectus, Franequerae, Wibii Bleck, 1719.
- * Anonymus, *Koelmans Geest te vergeefs werkzaam*, 1695.
- * *Articulen tot satisfactie van de Eerw. Classis van Amsterdam van Do. Baltasar Bekker, overgeleverd den 22 January 1692*, Amsterdam, 1691.

- * Barenzonius, N., *Noodige verdediging van de Missive des E. Classis van Zuyd-Bevelandt, geschreven aen de E. Classis van Walcheren: raeckende de Hedensdaeghsche Aenstootelijcke ende Kerck-beroerende Nieuwigheden*, Middelburg, 1674.
- * Baxter, Richard, *The Reasons of the Christian Religion*, London, R. White, 1667.
- * Baxter, Richard, *Methodus Theologiae Christianae*, London, 1684.
- * Bekker, B., *De Philosophia Cartesiana admonitio candida & sincera*, Vesaliae: ab Hoogenhuysen, 1668.
- * Bekker, Balthasar, *Onderszoek van de Betekeninge der Kometen, By Gelegendheid van de gene die in de Jaren 1680, 1681 en 1682 Geschenen hebben*, Leeuwarden, 1683.
- * Bekker, Balthasar, *Nodige Bedenkingen op de nieuwe bewegingen, onlangs verwekt door den Circulairen brief en andere middelen, tegen den auteur van 't boek de Betoverde Weereld*, Amsterdam, 1692.
- * Bekker, B., *Uitlegginge van den Propheet Daniel*, 2^e druk, Amsterdam, Daniel van Dalen, 1698.
- * Bekker, Balthasar, *De Betoverde Weereld, zynde een grondig ondersoek van 't gemeen gevoelen aangaande de Geesten, derselver Aart en Vermogen, Bewind en Bedrijf als ook 't gene de Menschen door derselver kraght en gemeenschap doen. In vier Boeken ondernomen*, Amsterdam, Daniel van Dalen 1691.² De eerste twee boeken verschenen in 1691, het derde en vierde boek in 1693, bij dezelfde uitgever.
- * Berckringer, Daniël, *Dissertatio Historico-Politica de Cometis*, 1665.
- * Bleysweik, I.C.v., *Mose als een Godt over Aäron*, Delft, Andries Voorstad, 1689.
- * Brahé, J.J., *Aanmerkingen over de Vijf Walchersche Artikelen welke benevens de gewone Formulieren van Eenigheid in die E. Classis worden ondertekend, tot bevordering van waarheid en eendracht*, Rotterdam 1737, herdruk van 1758.
- * Brakel, W. à, *Waarachtig Verhael vande rekenschap...wegens zijn E. verdediging van 't recht der Kerke*, Utrecht, Willem Clerck, 1682.
- * Brakel, Wilhelmus à, *De Heere Jesus Christus voor de alleene ende Souveraine Koninck over sijne Kercke*, Amsterdam, Johannes Boekholt, 1688.
- * Brakel, Wilhelmus à, *Een brief aen de ed. Heer J.C. van Bleyswijk [...] tot antwoord op sijn tractaat, Mose als een God over Aaron*, Rotterdam, Reinier van Doesburg, 1689.

2. In hetzelfde jaar 1691 verschenen de eerste twee delen in Leeuwarden.

- * Brannius, *Compendium Theologiae* (geen verdere gegevens bekend, maar herhaaldelijk door Koelman genoemd).
- * *Brieven van eenige kerkenraden buyten de provintie van Holland, namentlyk van 't eerw. classis van Walcheren, van de eerwaardige kerkenraden van Middelburg, Utrecht, Leeuwaarden en Groningen, aan de eerwaardige kerkenraad van Rotterdam, tot antwoord op haren circulaire brief, rakende de sake van dr. B. Bekker*, Rotterdam, 1692.
- * Brinck, H., *Toet-steen der waarheid en der dwalingen*, Amsterdam, 1685.
- * Brinck, H., *Toet-steen der waarheid en der meyningen ofte Klaare en beknopte verhandeling van seekere Cartesiaansche en Cocceaansche vraag-stukke de voor-reden behelst onder andere een ontzenuwinge ... van het... boek van B.B. genaamt Betoverde wereld, ...*, Utrecht, 1691.
- * Brown, John, *Libri duo: in priori Wolzogium, in libellis duobus de interprete scripturarum causam orthodoxam prodidisse demonstratur: in posteriori Lamberti Velthusii sententia Libertino Erastiana, in libello vernaculo de Idololatria et superstitione detegitur*, Amstelodami, Aquisgrano, 1670.
- * Burman, F., *Synopsis Theologiae et speciatim foederum Dei ab initiis seculorum usque ad consummationem eorum*, 1671.
- * Burman, F., *De leere en eere van mynbeer Willem Deurhoff ... Bij dewelke nog een korte nareeden gevoegt is, waar in Deurhoffs leere met die van Spinoza vergeleken word*, Amsterdam, 1732.
- * Calvijn, Joh., *Institutie, of onderwijzing in de Christelijke godsdienst*, vert. A. Sizoo, 3 delen, Delft, Meinema, 1931.
- * *Catalogus Variorum & Insignium librorum, In quavis Facultate & Lingua, praecipue Theologicorum, Doctissimi & Reverendi Viri D. Jacobi Koelman, dum viveret, Verbi Divini Ministri fidelissimi: Quorum Auctio habebitur in Aedibus Auctionarii, Theodori Masuur, In Platea vulgo dicta de lange Minnebroer-straet. Ad diem 30 Aprilis S.V. 1695. Catalogi distribuentur apud Typographum. Ultrajecti, Ex Officina Francisci Halma, Academiae Typographi*, 1695.
- * *Censura libri De interprete Scripturarum* (anoniem tegen Wolzogen), 1668.
- * Chamierus, Daniël, *Panstratiae catholicae sive controvertiarum de religione adversus Pontificos corpus*, 1626.
- * *Circulaire Brief van de Eerwaarde Kerkenraad van Rotterdam, geschreven aan Respective Kerken-raden van Zuyden Noord-Holland*, Rotterdam, 1692.
- * *Het Collegie van Scavanten van Utrecht, Behelsende Een samenspraeck tusschen een Hollander en Utrechts Proponent*, Gedrukct voor de Liefhebbers van de Religie, Anno 1674.

- * *Compendium animadversionum Ecclesiae Gallo-Belgicae Medioburgensis, in quasdam propositiones libelli Ludovici Wolsogen. Cui titulus est De Scripturarum interprete*, Medioburgum, Van der Wulp, Tract. Meulman, nr. 4535, (anoniem tegen Wolzogen), 166(9)8.
- * Comrie, Alexander, *Stellige en Praktikale Verklaring van den Heidelbergischen Catechismus*, 2^e druk, Utrecht, 1779.
- * Crellius (of Krellius), Johannes, *Contra Grotium* (geen gegevens).
- * Dale, Antony van, Med. Doctor, *Lasteringen van Jakob Koelman, in zijn zoo genaamde wederlegging van B. Bekkers Betoverde wereld, zediglijk aangewesen in een brief van Antony van Dale med. doctor. Aan zijnen Vrind*, Rotterdam, by Izaak van Ruynen, Boekverkooper op den hoek van 't Vissersdijk, by de Vismarct, 1692.
- * Descartes, Renati, *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existential et animae immortalitas demonstrator*, Parisiis, Michaellem Soly, 1641.
- * Descartes, Renati, *Principia philosophiae*, Amstelodami, Ludovicum Elzevirum, 1644.
- * Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Larousse, z.j.
- * Descartes, *De passionibus animae*, 1650.
- * Descartes, René (1637), *Discours de la méthode*, Leiden, vertaald door Helena C. Pos. Met inleiding van Prof. Dr. H.J. Pos. Tweede uitgave (), Amsterdam-Antwerpen, 1950.
- * Descartes, René, *Ses bedenkingen van d'eerste wijsbegeerte Met eenige verandering gebracht tot vijf*, door W.D.H., Amsterdam, 1682.
- * Descartes, René, *Inleiding over de methode*, vert. Th. Verbeek, Leiden, 1994.
- * Descartes. René, *Meditaties over de eerste filosofie*, red. Erik-Jan Bos en Han van Ruler, Boom, Amsterdam, z.j.
- * Deurhof, Willem, *Beginzelen van waarheid en deuchd*, Amsterdam, 1684.
- * Deurhof, Willem, *Voorleeringen van de heilige godgeleerdheid, steunende op de beginzelen van waarheid en deuchd*, Amsterdam, 1687.
- * Deurhof, Willem, *Overtuigende kracht der waarheid, of verantwoording voor de Beginzelen van waarheid en deuchd, en Voorleeringen van de heilige godgeleerdheid. Waarin die twee verhandelingen teegen de lasteringen van Duikerius, verdedigd ... worden*, Amsterdam, 1688.
- * Deurhof, Willem, *Grondvesten van de Christelijke Religie*, Amsterdam, 1690.
- * Deurhof, Willem, *Verhandeling van de Geesten*, Amsterdam, 1692.
- * Deurhof, Willem, *Vervolg van de klaare en beknopte verhandeling van de natuur en werkinge der menschelijke zielen, engelen en duivelen, vervat in*

gewisselde brieven, tussen de heer Henricus Brinck predikant tot Utrecht, en Willem Deurhoff (Knuttel, *Pamfl. K.B.*, nr. 13962), Amsterdam, 1693.

* Deurhof, Willem, *Verhandeling van des menschen verlossing*, Amsterdam, 1694.

* Deurhof, Willem, *Verdediginge teegen Jacobus Koelmans 'Vervolg van het vergift van de Carteziaansche filosofie', met een nareeden en eenige aanmerkingen op den ongeschikten brief van Jacobus Schuts*, 8°, Amsterdam, 1694.

* Deurhof, Willem, *Geloofs-onderzoek van de eerw. kerken-raad van Amsteldam, over de godgeleerde leerstukken van de heilige Drie-eenheid*, Amsterdam, 1695.

* Deurhof, Willem, *Ontdekkingen van de gevoelens van Willem Deurhof, waar in gesien word, hoe deselve gantsch tegenstrijdig zijn met de christelyke gereformeerde leere* (Knuttel, *Pamfl. K.B.*, nr. 14642), Utrecht, 1701.

* Deurhof, Willem, *Volslaagen afbankelykheid aller schepzelen van de eeuwige oorzaak: beweerd teegen de uitvluchten van de Hoog-geleerde Heeren Paulus Buchius, gentes-beer, en Salomon van Til, leeraar in de kerken doorluchtige schoole van Dordrecht*, Amsterdam, 1702.

* Deurhof, Willem, *Nootzaakelykheid en onverschillendheid der werkinge Gods, een 'byvoegsel tot oplossing van teegenwerpen en uitvluchten, die Tako Hayo van den Honert heeft ingebracht'*, Amsterdam, 1707.

* Deurhof, Willem, *Godvruchtigheid der ouden, vertoond in den drie- en zeeventigsten Psalm, met eenige aanmerkingen op het boek van Taka Hajo vanden Honert*, Amsterdam, 1708.

* Deurhof, Willem, *Stichtelyke gezangen, behelzende de kennisse Gods*, Amsterdam, 1713.

* Deurhof, Willem, *Overnatuurkundige en Schrifuurlijke Zaamenstellinge van de H. Godgeleerdheid: afgeleid uit het kennelijke Gods, uit de weezendlijke genaadegifte, en uit de Heilige Schrift*, 2 delen, Amsterdam, 1715.

* Essenius, Andreas, *Specimen Philosophiae Cartesianae*, Authore Liberio Modestino, Philosopho, Ultraj., 1656.

* Essenius, Andreas, *Disputationes practicae de conscientia*, Utrecht, 1666-1668.

* Essenius, Andreas, *Oratio funebris in obitum Gisberti Voetii*, Ultrajecti, Meinardi à Dreunen, 1677.

* Eugubinus, Augustinus Steuchus, *De Perenni Philosophia*, Nicol. Bryling et Sebastianus Franck, 1542.

* *Extrait de quelques propositions erronnés et scandaleuses, couchées dans le livre de Sr. Louys Wólzogen (...)*, (anonym tegen Wolzogen), Bibl. Nat. Paris, 1668.

- * Fergusson, Robert, *The Interest of Reason and Religion*, Londen, 1675.
- * Fruytier, Jacobus, *Sions Worstelingen, of Historische Zamenspraken over verscheidene en zeer bittere wederwaardigheden van Christus Kerk met openbare en verborgen vijanden*, Amsterdam, 1713.
- * Fruytier, Jacobus, *Gerigtsbandelingen van de Allerhoogste God met zijn volk van Nederland, behelzend een verhandeling van verscheidene gewigtige theologische stoffen, met een beknopt historisch verhaal van de oordelen en wondere goedertierenheden des Heeren aangaande de Gereformeerde Kerk, voornamelijk in ons Vaderland, tot op dezen tijd*, II delen, 1238 blz. Utrecht, J.J.H. Kemmer, z.j.
- * Gale, Theophilus, *Philosophia Generalis*, Londen, 1676.
- * Groenewegen, Henricus, *Pneumatica, ofte Leere van de Geesten*, Hendrik van Straalen, 1692.
- * Heidanus, A., *Consideratie over eenige saecken onlanx voorgevallen in de Universiteyt binnen Leyden*, Leiden, 1676.
- * Honert, Taco Hayo van den, *Grondige wederlegging van de ziehverderffelijke gronden van Willem Deurbhoff (...)*, Deventer, 1706.
- * Honert, Taco Hayo van den, *Willem Deurbhofs hardnekkigheid en verlegenheid in het bemantelen van sijne heilloose gevoelens ...*, Amsterdam, 1707.
- * Honert, Taco Hayo van den, *Brief aan een vriend, over de Sintwisting van Taka Hayo van den Honert teegen Willem Deurbhoff*, Utrecht, 1707.
- * Hooght, Everhardus van der, *Zeedig onderzoek van het Boek door den Autheur Balthasar Bekker, van de Betoverde Weereld*, Amsterdam, Dirk Boeteman, 1692.
- * Hooght, Everhardus van der, *Antwoord van Everardus van der Hooght, aan den Eerwaarden, Godzaligen, Hoog-Geleerden Heere, D. Balthasar Bekker S. Theologiae Doctor, ijverig Predikant tot Amsterdam*, Amsterdam, 1691.
- * Hoornbeeck, Johannes, *Disputaty van geestelike verlatingen*, Utrecht, 1646 (in de uitgave van De Groot-Goudriaan in 1974 staat het gedeelte van Voetius op de pagina's 11-62 en dat van Hoornbeeck op de pagina's 65-294).
- * Hoornbeeck, Johannes, *Socinianismus confutatus*, 3 delen, Utrecht/Amsterdam/Leiden, 1650-1654.
- * Hoornbeeck, Johannes, *Een Theologische Disputatie Van den Rustdach. Beschreven door den Hooghgeleerden, seer vermaarden, en Godtsalighen Heer, Johannes Hoornbeeck, Hoogbleermeester van de Godtgeleertheydt tot Leyden: Uyt het Latijn vertaalt Door M.J.K. t'Utrecht, By Koenraad van Kroonenburgh, Boekverkooper in de Lynmarkt in 't Jaar 1656.*

- * Hoornbeeck, Johannes, *Heyliging van Godts Naam, ende Dag, ofte, Straffen tegen vloecken en sweeren. Ende van de Onderhoudinge van des Heeren dag. Alwaar met een geantwoord word op het boek van Primerose van den Sabbat, ende andere/ over die materie*, 2e dr. Leyden, Joh. Wagens, 1659.
- * Hoornbeeck, Johannes, *Theologia practica*, Utrecht, 1663.
- * Hoornbeeck, Johannes, *Irenicum sive de studio pacis et concordiae*, Ultrajecti, Versteegh, 1666.
- * Hoornbeeck, Johannes, *Oratio de prudentia in Academicis Ligduno Batavo*, [plaats onbekend], 1666.
- * Hoornbeeck, Johannes, *De conversione indorum et gentilium*, Amsterdam, 1669; Nederlandse bewerking in: Wilhelmus Hogerwaard, *Afscheidsreden tot de gemeente op Batavia; daar nog bij komt Prof. Hoornbeecks Sorg en raad aangaande de evangelie-prediking in Oost- en West-Indien*; vertaald en opgehelderd door Hendrik Velse, 's-Gravenhage, 1732; digitale versie in Latijn, recente vertaling in het Engels door Ineke Loots en Joke Spaans: *On the Conversion of Indians and Heathens*, Leiden, Brill, 2019.
- * Hoornbeeck, Johannes, *Miscellanea Sacra, in quibus lectissimae, cujusvis argumenti, theologici, textualis, dogmatici, elenctici, ractici, historici et ritualis*, lib. 2 Orat. 'Funebri in Obitum D. Jacobi Revii', Utrecht, Johannem Ribbium, 1677.
- * Hoornbeeck, Johannes, *Sorg en raad aangaande de evangelie-prediking in Oost- en West-Indien*; vertaald en opgehelderd door Hendrik Velse, 's-Gravenhage, 1732, digitale versie in Latijn, recente vertaling in het Engels door Ineke Loots en Joke Spaans, Leiden, Brill, 2019.
- * Huetius, Petrus Daniel, *Censura philosophiae cartesianae*, Paris, 1689.
- * Koerbagh, Adriaen, *Bloem-hof van allerley liefelijkheid zonder verdriet*, Amsterdam, 1668.
- * Kost, Jan, *Danksegginge aen de Edele Mogende Heeren Staten van Zeelandt over haer...heilsame Resoutien...tegen Jacobus Koelman*, [plaats onbekend], 1684.
- * Kost, Jan, *Oordeel over het lantroerig schrift van Jacobus Koelman, genaemt Res judicata*, Rotterdam, B. van Santbergen, 1685.
- * Krypt, Iacobus, *Een Brief aan een Vriendt, bevattende aanmerkingen over de Resolutien van...Staten van Zeelandt*, [plaats onbekend], 1685.
- * Labadie, Jean de, *Heterodoxa Fides Ludovici Wolzogen Ministri Wallonis Trajectini, opposita ejus orthodoxae fidei, vel libro ipsius, cui titulus est, Orthodoxae fides Ludovici Wolzogen, sive ferula Medioburgensis, in ejus censuram censurae*, Amstelodami, Warnae & Lamminga, 1669.
- * *Lettres sur la vie et sur la mort de M. Louis Wolzogue*, Amsterdam, 1692.

- * Leydecker, Jacobus, *Dr. Bekkers Philosophische Duyvel en opnieuw Betooverde Wereld Wederleyd en Ontooverd, met een Voor-afsprak van het gebruyk en misbruyk der Philosophie (...)*, Dordrecht, 1692.
- * Leydecker, Melchior, *Fax veritatis seu exercitationes ad nonnullas controversias quae hodie in Belgio potissimum moventur*, Leiden, Daniel van Gaesbeeck & Felix Lopez, 1677.
- * Leydecker, Melchior, *Dissertatio historico-theologica de vulgate nuper Beckeri volumine et Scripturarum auctoritate et veritate pro Christina Religione apologetica*, Guiljelmi Clerck, 1692.
- * Lodenstein, J. van, *Brief...aan zijne Godzalige vrienden te Sluis...bij gelegenheid der afzetting van Ds. Koelman aldaar*, Amsterdam, Ruysendaal, 1675.
- * Lodenstein, Jodocus van, *Twe Samenspraaken over 't geval van D. Jacobus Koelman Overtuigende Aanspraak aan de Ernstige Leeraars van Nederlandt*, Amsterdam, Willem Clerk, 1679.
- * Lodenstein, Jodocus van, *Weegschaal der onvolmaacktheden der heiligen*, Utrecht, Henricus Versteegh, 1664.
- * Lodenstein, Van, *De heerlykheid van een waar Christelyk leven*, 1711.
- * Maccovius, Johannes, *Loci communes*, Franeker, 1650.
- * Maresius, S., *Disputationes Theologicae Reformatoriae Libelli De Philosophia Interprete Scripturae*, Groningen, 1667.
- * Maresius, S., *Censura Philosophiae Cartesianae surrepente et vitando in rebus theologis et fidei dissertatio theologica*, Lugdunum Batavorum, 1670.
- * Maastricht, Petrus van, *Vindiciae veritatis et auctoritatis sacrae Scripturae in rebus philosophicis adversus dissertations d. Christophori Wittichii*, Traj. ad Rhen., 1655.
- * Maastricht, Petrus van, *Novitatum Cartesianarum Gangraena, corporis Theologici nobiliores plerasque partes arrodens; seu Theologia Cartesiana detecta*. Duisburgi, 1677, Amst., 1678.
- * Maastricht, Petrus van, *Contra Beckerum, ad virum clariss. D. Balthasarum Bekkerum (...)* epanorthosis gratulatoria, Utrecht, 1692.
- * Maastricht, P. van, *Beschouwende en Praktikale Godgeleerdheit*, Rotterdam, Hendrik van Pelt, e.a., 1749-1753.
- * Meyer, L. (anonym uitgegeven), *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres; exercitatio paradoxa*, Eleutheropoli, 1666.
- * Meyer, L., *De Philosophie d'Uytlegghster der H. Schrifture, een wonderspreukigh tractaet*, Amsterdam, 1667.
- * *Missive van den Staten Generaal ... aan de Staten van Zeeland behelsende resolutie tegen Jacob Koelman*, 1674.

* Nethenus, Matthias, *Tractatus de interpretatione Scripturae sive iudicium de libro Ludovici Wolzogii*, Herbornae, 1675.

* *Ontdekkinge van de Gevoelens van Willem Deurhof, waarin gesien word, hoe deselve gantsch tegenstrijdig zijn met de Christelijke Gereformeerde Leere, Tot Waarschouwinge der gener, die anders door des selfs conventiculen, waar in hy d'eenvoudige wat zeedelessen, soo geseget word, uit den Heyden Epictetus of uit Mystike Geestdrijvers voorhoud, verlokt mochten worden*, te Utrecht, By Thomas Appeld, Boekverkoper op 't Oude Kerkhof, pamflet 14642; ook onder Google books, 1701.

* *Oordeel Van eenige Theologanten Tot Deventer, Over het Boeck Ludovici Wolzogen van den Uyt-legger der H. Schriftuere Tegens den Paradoxen Schrijver. NB. zijnde seer Nauw-keurig, Krachtig, en Wijdt-loopiger als de voorige, uyt het Latijn getrouwelijck vertaelt*, Middelburg, H. Smidt, 1669.

* Philalethes, Johannes (pseudoniem), *Sedige Samen-spraak over het Frans boeck genaemt,*

Entretiens sur les différentes méthodes d'expliquer l' Ecriture Sainte et de prêcher de ceux, qu'on appelle Coccejens et Voetiens. Met bijvoeginge van eenige aanmerckingen op de gevoelens van Mr. Willem Deurhof, wederlegt door den Heer T.H. van den Honert, 1707.

* Polanus, Amandus, *Syntagma theologiae Christianae*, Hanoviae, Claudius Marnium & Johannis Aubrii, 1610.

* *Quatorze remarques importantes, sur le jugement prononcé par le Synode Walon tenue à Naerden le 5. Sept. 1668 contre le sr. de L. et le consistoire de l'Eglise Walone de Middelbourg; au fait de sa dénonciation contre le livre du Sr. Wolzogue, qui a pour titre De interprète Scripturarum*, (anoniem tegen Wolzogen) Bibl. Nat. Paris, 1668.

* Raedt, Georgius de, *Excercitatio de Scripturarum interprete, in qua adstruitur gloria Dei Spiritus Sancti*, 1670.

* *Resolutie van de Staten van Zeelandt rakende de suspensie van Thomas Pols en Bernardus van Deinse*, 1684.

* Revius, Jacobus, *Physicae ad lumen divinum refomatae synopsis*, 1633.

* Revius, Jacobus, *Statera philosophiae cartesianae*, Leiden, 1650.

* Revius, Jacobus, *Over-ysselsche sangen en dichten*, 2 dln., Amsterdam, 1930/1935, ongew. herdruk, Utrecht, 1976.

* Ridderus, Franciscus, *De weegschale der Feestdagen* (achter in: *Den Christelijcken Feest-dagh*), Rotterdam, Joannes Borstius, 1680.

* Rivetus, Andreas, *Le catholique orthodoxe opposé au catholique papiste*, Saumur, 1616 (compilation of *Sommaire et abrégé des controverses de nostre temps touchant la religion*, 1608).

- * Rivetus, Andreas, *Triomphe de la vérité, en suite du Sommaire des controverses*, 1610.
- * Ryssenius, L., *De Oude Rechtsinnige Waerheyt Verdonckert, en Bedeckt...*, Vlissingen, Abraham van Laren, 1674.
- * Ryssenius, L., *Doot-stuypen der Cartesianen en Coccejanen, vertoont in twee boeken, het eene ghenamt Laster- en scheur-sugt, van Eubulus Philometer; het andere van Petrus Allinga, beyde tegen Leonardus Ryssenius, ende nu ontdekt, ende wederlegt door den selven Leonardus Ryssenius*, Willem Clerck, 1676 (PDF beschikbaar).
- * Ryssenius, Leonardus, *De verzekerteit der zaligheidt* (tegen Koelmans bezwaren tegen het formulierbieden), Gorinchem, 1684.
- * Ryssenius, Leonardus, *Dagon den politiken afgod verbroken voor den Arke des Heeren* (tegen Ericus Walten), 's Gravenhage, Hermannus Groenhouts, 1690.
- * Ryssenius, Leonardus, *Apologie voor het Reght der Overbeden, des volks ende der Kercke*, Amsterdam, Johannes Boekholt, 1689.
- * Scarpus, Joannes, *Cursus theologicus, in quo controversiae omnes de fidei dogmatibus, hoc seculo exagitatae, nominatim inter nos & Pontificios, pertractantur, et ad Bellarmini argumenta respondetur*, in duos tomos divisus / authore DM Johanne Scharpio Scotobritanno, Genevae, Petrum & Jacobum Chouët, 1620.
- * Schoock, Martinus, *Admiranda methodus novae philosophiae Renati Des Cartes* (De wonderlijke methode van de nieuwe wijsbegeerte van René Descartes), Utrecht, 1643.
- * Schurman, A.M. van, *Eucleria, of uitkiezing van het Beste Deel*, Amsterdam, 1684.
- * Sergeant, Anthony, *Brief aan Henricus Brinck, predikant tot Uytrecht over de ontdekking van de gevoelens van Willem Deurhoff*, (Knuttel, Pamfl. K.B., nr. 14643), Amsterdam, 1701.
- * Smalcus, Valentinus, *Refutatio thesium D. Wolfgangi Frantzii, theologiae doctoris publici in academia Witebergensi quas ibidem de praecipuis Christianae Religionis capitibus anno 2609 et 1610 disputandis proposuit. Refutatio thesium D. Wolfgangi Frantzii, theologiae doctoris et professoris publici in academia Witebergensi, quas ibidem de praecipuis Christianae Religionis capitibus anno 1609 et 1610 disputandas proposuit*, 1614.
- * Socinus, Faustus, *De auctoritate S. Scripturae: opusculum zjijn temporibus nostris utilissimum: Quemadmodum intelligi potest ex praecipuis rerum, q[uae] in ipso tractantur, capitibus. Ea vero proxime seqq pagellis notata sunt*, 1611.

- * Spanheim, Friedrich, *Epistola ad amicum de praefationis Frisiae accusationibus referentem, cum necessariis*, Utrecht, Johannes Ribbium, 1684.
- * Spinoza, Benedict de, *Tractatus theologico-politicus*, Hamburg, Amsterdam, 1670.
- * Spinoza, Benedictus de, *Brieven van en aan Benedictus de Spinoza*, Amsterdam, S.L. van Looy, 1897.
- * Stillingfleet, Eduard, *Origines sacrae, of heilige oorsprongkelykheden, zynde een redelijk bewijs van de gronden des christelijke geloofs*, door Eduard Stillingfleet, vert. J. Ubelman, Utrecht, Willem Broedelet, 1694.
- * *Theologorum quorundam judicium de libro Ludovici Wolzogen de Scripturae interprete* (anoniem tegen Wolzogen), 1669.
- * Trigland, Jacobus, *Kerkelijke geschiedenissen, grijpende de zware en bekommerlijke geschillen in de Vereenigde Nederlanden voorgevallen, met derzelver beslissingen ende aanmerkingen op de kerkelijke geschiedenis van Job. Uitenbogaert*, Leiden, 1650.
- * Velde, Abraham van de, *De wonderen des Alder-hoogsten*, Amsterdam, Jan Claesz. Ten Hoorn, 1677.
- * Velthuysen, Lambertus van (anoniem), *De Gratia et Praedestinatione*, apud Thomam Fontanem Typograph; *Nova Methodus qua Doctrina de praedestinatione & gratia traditur*, 1661.
- * Velthuysen, Lambertus van, *De Initiis Primae Philosophiae, juxta fundamenta clarissimi Cartesii*, 1662.
- * Velthuysen, Lambertus van, *De initiis primae philosophiae, nec non de Deo, et mente humana*, Trajecti ad Rhenum, Theod. ab. Ackersdyck, 1662.
- * Velthuysen, Lambertus van, *Dissertatio de usu rationis in theologia*, Utrecht, T. ab Ackersdyck, 1668.
- * Voet, Pauli, *Disputatio Metaphysica de Subsistentia pars prior*, Publice defendere conabitur auctor Jacobus Coelman, Utrajecti, Joannis à Waesberge, 1652.
- * Voetius, G., *Introductio ad Philosophiam Sacram*, Utrecht, 1651.
- * Voetius, G. (pseud. Suetonius Tranquillus), *Staat des Geschils over de Cartesiaensche Philosophie*, Utrecht, 1656.
- * Voetius, G. (pseud. Suetonius Tranquillus), *Den overtuighden Cartesiaen*, Leiden, 1656.
- * Voetius, G. (pseud. Suetonius Tranquillus), *Verdedichde oprechticheyt*, Leiden, 1656.
- * Voetius, G. (pseud. Suetonius Tranquillus), *Nader openinge van eenige stukken in de cartesiaensche philosophie raekende de h. theologie*, Leiden, 1656.
- * Voetius, G., *Selectae disputationes theologicae*, vijf delen, Utrecht, 1648-1669.

* Voetius, G., *D. Gysberti Voetii selectarum Disputationum, fasciculus recognavit et praefatus est D. Abr. Kuyper*, Amstelodami, J.A. Wormser, 1887.

* Voetius, Gisbertus, 'Exercitatio de prognosticis Cometarum', in: *Disputationes selectae*, deel 5, Utrecht, 1669.

* Voetius, Gisbertus, *Inaugurele rede over Godzaligheid te verbinden met de wetenschap, gehouden aan de Illustere School te Utrecht op de 21 augustus 1634*, uitgegeven door dr. Aart de Groot, Kampen, De Groot Goudriaan, 1978.

* Voetius, Gisbertus, *Oratio de Pietate cum scientia conjugenda*, Gorinchem, Pauli Vink, 1664.

* Voetius, Gisbertus, *Exercitia et Bibliotheca Theologiae. Autore Gisberto Voetio in Academia Ultrajectina Professore*, Utrecht, Willem Strick, 1664.

* Voetius, Gisbertus, *Politica Ecclesiastica*, Vol. 1, Part 2, Waesberge, 1666.

* Voetius, Gisbertus, *Praemonitio contra scriptum gallico et belgico idiomate nuperrime Ultrajecti editum. Advisen van sommige theologanten van Utrecht, Harderwijck, en 's Hertogenbosch. Over het boeck van D. Ludovicus Wolzogen, genaemt De Scripturarum Interprete, ofte Van den Uytlegger der Schrifture*, Utrecht, 1669.

* Voetius, Gisbertus, *De Praktijk der godzaligheid*, 2 dln.; tekstuitgave met inleiding, vertaling en commentaar door C.A. de Niet, Utrecht, De Banier, 1996.

* Voetius, Gisbertus, *Disputaty van geestelicke verlatingen*, te Utrecht, Lambert Roeck, 1646

(in de uitgave van De Groot-Goudriaan in 1974 staat het gedeelte van Voetius op de pagina's 11-62 en dat van Hoornbeek op de pagina's 65-294).

* Vogelsangh, R., *Indignatio justa contra libellum, cui titula Philosophia S. Scripturae Interpres, Exercitatio paradoxa*, Utrecht, 1669.

* Vorstius, Conrad, *Tractatus theologicus de Deo ejusque Attributioni*, 1610.

* De Vries, Gerard, *De natura Dei et humanae mentis determinationes pneumatologicae*, Ultrajecti, Johannis de Water, 1657.

* Vries, Gerardus de, *Exercitationis pneumaticae pars tertia, quae est de Dei existentia, ejusque ex natura cognoscendae modis*, Ultrajecti, Meinardi a Dreunen, 1675.

* Vries, Gerard de, *Exercitationis philosophicae de fictis innatarum idearum mysteriis, pars prima*, Amsterdam, Franciscus Halma, 1686.

* Waeijen, Johannis van der, *Ecclesiastae Leovardiensis, Pro vera & genuina reformatorem sententia, Praesertim in negotio de interprete scripturae libri tres, adversus Ludovicum Wolzogium. Addita sparsim contra Lamberti Velthusii Errores Digressione. In praefatione criminatio, quam habet Wolzog. Apolog.*

part. IV. cap. IV. retunditur, Amsterdam, Henricum & Theodorum Boom, 1669.

* Walten, Ericus, *Portrait van Jacobus Koelman; Hem vertonende in syn tegenwoordige Rasernie en Doodstuipe, veroorzaakt door syn verlegentheid en onmagt, om syn beuselingen en ongesonde stellingen tegen het Regt der Overbeden in Kerkelyke Saken staende te houden*, 's Gravenhage, Meindert Uitwerf, 1689.

* Walten, E., *Aardige Duyvelary, Voorvallende in dese dagen. Begrepen in een brief...*, Rotterdam, 1691.

* Walten, Ericus, *Onwederleggelijk bewijs van het regt, de magt en pligt der overbeden in kerkelyke zaken. Zijnde een apologie tegen de lasteringen van Rijssenius, Brakel, Koelman en hare aanhangers*, 's Gravenhage, Meindert Uitwerf, 1689.

* Walten, Ericus, *Onwederleggelijk bewijs van het regt, de magt en pligt der overbeden in kerkelyke zaken. Zijnde een apologie tegen de lasteringen van Rijssenius, Brakel, Koelman en hare aanhangers*, Tweede Deel, 's Gravenhage, Meindert Uitwerf, 1691.

* Walten, Ericus, *Den triumpheerenden duyvel spookende omtrent den berg van Parnassus*, Middelburg, Gillis Horthemels, 1692.

* Wayen, Joh. van der, *Regtsinnige Leere, en Opregt Bedrijf van Johannes van der Waeyen: Van tijd tot tijd aan de Gemeente van Middelburg voorgesteld, ende gepleegt, bysonder in en omtrent de laatstgedaane beroepinge van wijlen De Hr. Wilhelmus Momma, Beroepen Prof.Theol. en Predikant aldaar: door den selven, teegen verscheidene Lasterschriften, voornaamelyk seeker Relaaus uitgegeeven op de naam van de Classis van Walcheren, verdedigt*, Amsterdam, 1678.

* Whitaker, Guilielmus, *Disputatio De Scriptura*, Herborn, 1600.

* Wits, Hermannus, *Vier Boecken Van de Verscheyden Bedeelinghe der Verbonden Gods met de Menschen*, 2^e druk, Amsterdam, Johannes Wolters, 1696.

* Wits, Hermannus, *Oeffeningen over de Grondstukken van het Algemeyne Christelijke Geloove En be Gebed des Heeren: tot opheldering der Waarheid en aandrang ter Godzaligheid*, 2^e druk, Delft, Adriaan Beman, 1723.

* Witsius, H., *Exercitationes Sacrae in Symbolum quod Apostolarum Dicitur*, Franequerae, 1681.

* Witsius, H., *Miscellaneorum Sacrorum, Trajecti ad Rhenum III*, apud Franciscum Halmam, 1692.

* Witte, Petrus de, *Wederlegginge der Sociniaensche Dwalingen*, Uytgegeven, Na voorgaende Visitatie en Approbatie des E. Classis (drie delen in één), Amsteldam, Baltus Boeckholt, en Arent van den Heuvel, 1662.

* Wittichius, Chr., *Dissertationes Duae, quarum prior de S.Scriptura in*

rebus Philosophicis abusu... altera Dispositionem et Ordinem totius universi et principalium ejus corporum traditi, sententiamque Nobilissimi Cartesii, de vera Quiete et vero motu Terrae defendit, Amsterdam, 1653.

* Wittichius, Chr., *Consideratio Theologica de Stylo Scripturae*, Leiden, 1656.

* Wittichius, Chr., in zijn *Theologia pacifica*, Leiden, 1671.

* Witz, Hermannus, *Twist des Heeren met zijnen Wyngaart, Deselve Overtuigende van Misbruik zijner weldaden/ Onvruchtbaarheid in 't goede/ en al te dertele Weelderigheid*, 5^e druk, Utrecht, 1719.

* Wolzogen, Ludovicus, *Compendium religionis Christianae*, Irenopoli, 1656.

* Wolzogen, Ludovici, *Oratio inauguralis de sole justitiae, habita Trajecti ad Rhenum, in choro Templi Majori, coram omnium ordinum amplissimo frequentissimoque consessu a. d. X. kal. oct. 1664*, Utrecht, M. a Dreunen, 1664.

* Wolzogen, Louis de, *Libri duo De Scripturarum interprete adversus exercitatorum paradoxum*, libri duo, Utrecht, Ribbius, 1668.

* Wolzogen, Louis de, *Orthodoxa fides, sive adversus Johannem de Labadie censura censurae medioburgensis in labellum de interprete Scripturarum*, Utrecht, Ribbius, 1668.

* Wolzogen, J.L., *Aantekeningen over het Heylig Evangelium van Johannes, gedrukt voor alle liefhebbers der waarheyd*, Trajecti ad Rhenum, Ribbius, 1688.

* Wolzogen, Louis de, *Jugements de plusieurs Professeurs & Docteurs en Theologie... qui prononcent unanimement Orthodoxe la livre de Louys de Wolzogue, De l'interprète de l'Écriture. Avec quelques reflexions sur la Synode Walon de Dordrecht*, Utrecht, Ribbius, 1669.

* Wolzogen, L., *Apologie pour le Syn: de Naerden*, 1^{re} partie, contenant l'histoire de la dénonciation que Jean de Labadie et le Consistoire de l'église walonne de Middelbourg ont faite contre le livre de Louys de Wolzogue «De l'Interprète de l'Écriture» et celle du jugement du Synode de Naerden sur la dite dénonciation, dédiée à Messeigneurs les États d'Utrecht par Louys de Wolzogue. (- 2^e partie, contenant la Refutation des 14 Remarques importantes sur le Jugement ... - 3^e partie, contenant l'opinion de Louys de Wolzogue touchant «l'Interprète de l'Écriture» ... - 4^e partie, contenant la Réfutation de l'Extrait des propositions que Jean de Labadie a tirées du livre de Louys de Wolzogue ...), Utrecht, J. Ribbius, 1669.

* Yvon, P., *De Leere van de H. Doop. Met aanmerkingen over het boek van D. Koelman*, Amsterdam, Jacob van de Velde, 1683.

9.2 Secundaire bronnen

- * Alblas, J.B.H., T. Brienens, W.J. op 't Hof, G.H. Leurdijk en F.A. van Lieburg, *Figuren en thema's van de Nadere Reformatie*, Rotterdam, Lindenberg, 1993.
- * Albrecht, Michael: 'Einengung und Befreiung als Wirkungen des Cartesianismus am Beispiel Lodewijk Meyers', in: Theo Verbeek, *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Kluwer, 1999.
- * Alquié, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, deuxième édition, Paris, 1966.
- * Armogathe, Jean Robert, 'Proofs of the existence of God', in: Daniel Garber and Michael Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-century Philosophy*, Two volumes, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 305-330.
- * Asselt, W.J. van, *Amicitia Dei, een onderzoek naar de structuur van de theologie van Johannes Coccejus (1603-1699)*, (diss.) Bennekom, ADC-Ede, 1988.
- * Asselt, W.J. van, en E. Dekker (red.), *De scholastieke Voetius. Een luisteroefening aan de hand van Voetius' Disputationes Selectae*, Zoetermeer, Boekencentrum, 1995.
- * Asselt, W.J. van, *Johannes Coccejus, Portret van een zeventiende-eeuws theoloog op oude en nieuwe wegen*, Heerenveen, J.J. Groen en Zn., 1997.
- * Asselt, W.J. van, en P.L. Rouwendal, *Inleiding in de gereformeerde scholastiek*, Zoetermeer, Boekencentrum, 1998.
- * Asselt, Willem J. van, and Eef Dekker (ed.), *Reformation and Scholasticism*, Grand Rapids, Baker Academic, 2001.
- * Asselt, W.J. van, *Voetius*, Kampen, De Groot Goudriaan, 2007.
- * Asselt, W.J. van, *Coccejus*, Kampen, De Groot Goudriaan, 2008.
- * Asselt, W.J. van, 'Scholasticism Revisited: Methodological Reflections on the Study of Seventeenth-century Reformed Thought', in: *Seeing Things Their Way. Intellectual History and the Return of Religion*, A. Chapman, J. Coffey, and B.S. Gregory, Notre Dame, 2009, 154-174.
- * Asselt, W.J. van, 'Reformed Orthodoxy: A Short History of Research', in: Selderhuis, H.J. (ed.), *Companion to Scholasticism (CS)*, Leiden-Boston, Brill, 2013.
- * Baarsen, D., 'Bijgeloof', in: *ENR*, deel 3, Utrecht, De Groot Goudriaan, 2020, 170-178.

- * Baillet, Adrien, *Vie de Monsier Des Cartes*, Paris, 1691. Frans E-book (1230000932325), Create Space Independent Publishing Platform, 2012.
- * Balke, W., C. Graafland en H. Harkema (red.), *Wegen en gestalten in het gereformeerd protestantisme. Een bundel studies over de geschiedenis van het Gereformeerd Protestantisme, aangeboden aan prof. dr. S. van der Linde*, Amsterdam, Ton Bolland, 1976.
- * Bavinck, H., *Synopsis Purioris Theologiae, disputationibus quinquaginta duabus comprehensa*, Leiden, Donner, 1881.
- * Bavinck, H., *Gereformeerde Dogmatiek*, IV delen, 2e dr. Kampen, Kok, 1906-1911.
- * Beck, A.J., *Gisbertus Voetius (1589-1676). Sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre*, diss. Utrecht University, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2007.
- * Beck, A.J., *Gisbertus Voetius (1589-1676) on God, Freedom and Contingency: An Early Modern Reformed Voice*, Brill's Series in Church History and Religious Culture 84, Leiden, Brill, 2022.
- * Belt, H. van den, 'Antonius Walaeus en de grenzen van de Nadere Reformatie', in: *Pietas reformata*, red. J. van de Kamp en W. van Vlastuin, Zoetermeer, Boekencentrum, 2015.
- * Bizer, Ernst, *Die reformierte Orthodoxie*, in: Heinrich Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, ed. Ernst Bizer, Neukirchen Kreis Moers: Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1958.
- * Bohatec, J., *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts. 1. Entstehung, Eigenart, Geschichte und philosophische Ausprägung der cartesianischen Scholastik*, Leipzig 1912; nachdruck Hildesheim, 1966.
- * Bordoli, Roberto, *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza. Saggio sulla di Lodewijk Meyer e sulla sua recezione*, Milano: Franco Angeli, Collana "Filosofia e Scienza nel Cinquecento e nel Seicento. Studi 47", 1997.
- * Bordoli, R., 'Wolzogen, Lodewijk', in: *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-century Dutch philosophers*, Bristol, 2003, 1091-1093.
- * Bos, Erik-Jan, 'Paulus Voet', in: *DSEDP*.
- * Brecht, Martin, e.a. (red.), *Geschichte des Pietismus, Band 1, Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- * Brienen, T., L.F. Groenendijk, W.J. op 't Hof, C.J. Meeuse, 'Nadere Reformatie, een poging tot begripsbepaling', in: *Documentatieblad Nadere Reformatie* (verder afgekort als *DNR*) 7-4, 1983, 109-116.

- * Brienen, T., e.a., *De Nadere Reformatie, Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, 's-Gravenhage, Boekencentrum, 1986.
- * Brienen, T., L.F. Groenendijk, W.J. op 't Hof en G.H. Leurdijk, *Figuren en thema's van de Nadere Reformatie*, Kampen, De Groot Goudriaan, 1987.
- * Brienen e.a., T., *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme*, 's-Gravenhage, Boekencentrum, 1989.
- * Brienen, T., L.F. Groenendijk, W.J. op 't Hof en G.H. Leurdijk, F.A. van Lieburg en C.J. Meeuse, *Figuren en thema's van de Nadere Reformatie*, deel 2, Kampen, De Groot Goudriaan, 1990.
- * Brienen e.a., T., *Theologische aspecten van de Nadere Reformatie*, 's-Gravenhage, Boekencentrum, 1993.
- * Brienen, T., *Hoornbeek*, Kampen, De Groot Goudriaan, 2008.
- * Brink, C. van den, *Herman Witsius en het antinomianisme*, Apeldoorn, TUA, 2008.
- * Brink, G. v.d., *Oriëntatie in de filosofie*, 2 dln., Zoetermeer, Boekencentrum, 1994.
- * Brink, G.A. van den, 'Atheïsme', in: *ENR*, deel 3, Utrecht, De Groot Goudriaan, 2020, 75-79.
- * Broeyer, F.G.M., 'Theological Education at the Dutch Universities in the Seventeenth Century: Four Professors on their Ideal of the Curriculum', in: *NAKG/DRCH* 85, 2005, 115-132.
- * Broeyer, F.G.M., 'Andreas Essenius', in: *ENR*, deel 1, 236-242.
- * Bruijn, Enny, en Henk Florijn, *Revius, dichter, denker, dominee*, Houten, Den Hertog, 2006.
- * Bruijn, Enny de, *Eerst waarheid, dan de vrede, Jacob Revius 1586-1658*, diss., Boekencentrum, Zoetermeer, 2012.
- * Bunge, Wiep van, 'Monnikhoff, Deurhoff en Spinoza', in: *Guest-Lectures and Seminar Papers on Spinozism*, 5, 1988.
- * Bunge, Wiep van, 'Balthasar Bekker's Cartesian Hermeneutics and the Challenge of Spinozism', *British Journal for the History of Philosophy* 1:1, 1993.
- * Bunge, Wiep van and Wim Klever (ed.), *Disguised and Overt Spinozism around 1700*, Brill's Studies in Intellectual History, Volume: 69, Leiden, Brill, 1994.
- * Bunge, Wiep van, 'Eric Walten', in: Idem and Wim Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism around 1700: papers presented at the international colloquium held at Rotterdam*, Leiden, Brill, 1994, 41-54.
- * Bunge, Wiep van, 'Balthasar Bekker on Daniel. An early enlightenment critique of millenarianism', in: *History of European Ideas*, 21:5, 1995.

- * Bunge, Wiep van, 'Einleitung', in: *Balthasar Bekker, Die bezauberte Welt (1693)*, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1997, 7-61.
- * Bunge, Wiep van, 'Willem Deurhoff', *BLGNP* 4, 116-117.
- * Bunge, Wiep van, *From Stevin to Spinoza*, Leiden, Brill, 2001.
- * Bunge, W. van (ed.), *The Early Enlightenment in the Dutch Republic 1650-1750*, Leiden-Boston, Brill, 2003.
- * Bunge, W. van, H. Krop, B. Leeuwenburgh, H. van Ruler, P. Schuurman and M. Wielema (eds.), *The Dictionary of Seventeenth- and Eighteenth-Century Dutch Philosophers. Two volumes*, Bristol, Thoemmes Press, 2003.
- * Bunge, Wiep van, 'Deurhoff, Willem (1650-1717)', in: *DSEDP*, 260-265.
- * Clark, R. Scott, 'Authority of Reason in the Later Reformation: Scholasticism in Caspar Olevian and Antoine de la Faye', in: Trueman, C.R. and R.S. Clark (eds.), *Protestant Scholasticism. Essay in Reassessment*, Carlisle, Peter Noster Press, 1999.
- * Coppens, Gunther, *Spinoza en het Nederlands cartesianisme*, Uitgeverij Acco C.V., 2004.
- * Cramer, J.A., *Abraham Heidanus en zijn Cartesianisme*, diss. J. van Druten, Utrecht, 1889.
- * Cramer, J.A., *De Theologische Faculteit te Utrecht ten tijde van Voetius*, Utrecht, Kemink en Zoon, 1932.
- * Deferrari, L., M.I. Barry en J. Mc-Guinness, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, Washington, 1948, 1063.
- * Dibon, P., *L'Enseignement philosophique dans les universités néerlandaises à l'époque précartésienne*, Amsterdam, 1954.
- * Dibon, Paul A.G., 'Der Cartesianismus in den Niederlanden', in: Jean-Pierre Schobinger (Hg.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Bd. 2/1: Frankreich und Niederlande, Basel 1993, 349-374.
- * Diest Lorgion, E.J., *Balthazar Bekker in Franeker. Een portret uit de zeventiende eeuw*, Groningen, H.R. Roelfsema, 1848.
- * Diest Lorgion, E.J., *Balthasar Bekker in Amsterdam*, 2 dln. Groningen, H.R. Roelfsema, 1851.
- * Dijk, Dirk van, *Synopsis Purioris Theologiae*, vertaling 2 delen, Enschede, Boersma, 1964-1966.
- * *Disguised and Overt Spinozism around 1700: papers presented at the international colloquium held at Rotterdam*, Leiden, Brill, 5-8 October 1994.
- * Doekes, L., *Credo: Handboek voor de Gereformeerde Symboliek*, Amsterdam, Ton Bolland, 1979.

- * Dooyeweerd, Herman, *Wijsbegeerte der wetsidee*, 3 delen, Amsterdam, A.J. Paris, 1935-1936.
- * Duker, A.C., *Disquisitio historico-theologica de pugna Voetium inter et Cartesium*, Leiden, 1861.
- * Duker, A.C., *Schoolgezag en eigen onderzoek. Historisch-kritische studie van den strijd tussen Voetius en Descartes*, Leiden, D. Noothoven van Goor, 1861.
- * Duker, A.C., *Gisbertius Voetius*, 3 delen, Leiden, Brill, 1897-1915.
- * Duker, A.C., 'De oude en de nieuwe filosofie aan Utrechts jonge academie', in: *Teylers theologisch tijdschrift III*, 1905, 338-361.
- * Durant, Will, *Van Socrates tot Bergson*, 3 delen, Amsterdam, Querido's Uitgeverij, 1962.
- * Eekhof, A., 'Jacobus Koelman, zijn verblijf in Amsterdam en zijn beroep naar Noord-Amerika', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis X*, 1913, 289-327.
- * Eekhof, A., 'Jacobus Koelman, zijn verblijf in Amsterdam en zijn beroep naar Noord-Amerika', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis XI*, 1914, 13-40.
- * Eekhof, A., *De theologische faculteit te Leiden in de 17e eeuw*, Utrecht, Ruys, 1921.
- * Eekhof, A., 'Jacobus Koelman te Sluis en de Nadere Reformatie in Zeeland', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis. N.S., XIV*, 193-209.
- * Egmond, F., E. Jorink en R. Vermij (red.), *Kometen, monsters en muilezels. Het veranderende natuurbeeld en de natuurwetenschap in de zeventiende eeuw*, Haarlem, Arcadia, 1999.
- * Eijnatten, J. van en F. van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis*, Hilversum, Verloren, 2005.
- * Emaus, W.P., 'De Labadie een tweede Calvijn?', in: *Protestants Nederland*, 79^e jg. nr. 10, okt. 2013.
- * Emmet, E.R., *Logisch denken*, Utrecht/Antwerpen, Het Spectrum, 1969.
- * End, G. van den, *Guiljelmus Saldenus (1627-1694)*, Leiden, Groen en Zn., 1991.
- * Es, T. van, *Nieuw licht*, Kampen, De Groot Goudriaan, 2005.
- * Evenhuis, R.B., *Ook dat was Amsterdam*, III, 5 delen, Amsterdam, Ten Have, 1965-1978.
- * Fatio, Olivier, 'Die Reformierte Orthodoxie', in: *Theologische Realenzyklopädie*, deel 25, Berlin, De Gruyter, 1995, 485-496.
- * Fix, Andrew, 'Angels, devils and evil spirits, in Seventeenth Century Thought: Balthasar Bekker and the Collegiants', in: *Journal of History of Ideas*, 1989 (50:4), 527-547.

- * Fix, A.C., 'Willem Deurhoff (1650-1717): merchant and philosopher', in: *GWN I*, 1990, 153-164.
- * Fix, A.C., *Prophecy and Reason the Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*, Princeton, 1991.
- * Fix, Andrew, 'Balthasar Bekker and the crisis of cartesianism', in: *History of European ideas* 17:5, 1993, 575-588.
- * Fix, Andrew, *Fallen Angels: Balthasar Bekker, Spirit Belief and Confessionalism in the Seventeenth Century Dutch Republic*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1999.
- * Fix, Andrew, 'Bekker, Balthasar (1634-98)', in: *DSEDP*, Bristol, Thoemmes, 2003, 74.
- * Fix, Andrew, 'Comets in the Early Dutch Enlightenment', in: Wiep van Bunge (ed.), *The early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750*, Brill, 2003.
- * Florijn, H., 'Jacobus Koelman (1632-1695), een levensbeschrijving, samengesteld uit zijn geschriften', in: *Hollandse Geloofsbelden*, Utrecht, Den Hertog, 1981, 101-134.
- * Frijhoff, Willem en Marijke Spies, *1650, Bevochten eendracht*, Sdu Uitgevers, Den Haag, 1999.
- * Galama, S., *Het wijsgerig onderwijs aan de hogeschool te Franeker, 1585-1811*, Franeker, T. Wever, 1954.
- * Garber, Daniel, and Michael Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-century Philosophy*, Two volumes, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- * Geerdes, Margreet, 'De Duivel en het bedrog', in: Gerard Rooijackers, e.a., *Duivelsbeelden*, Baarn, Ambo, 1994, 232-259.
- * Genderen, J. van, *Herman Witsius. Bijdrage tot de kennis der gereformeerde theologie*, 's-Gravenhage, Guido de Brès, 1953.
- * Gent, W. van, 'Koelmans commentaar op enkele Engelse schrijvers', *DNR* 2-1, 1978, 29-32.
- * Goeters, Wilhelm, *Die Vorbereitung des Pietismus in der Reformierten Kirche der Niederlande bis zur Labadistischen Krisis 1670*, Leipzig, 1911, repr. Amsterdam, 1974.
- * Gootjes, Albert, 'The College of Sçavanten, a seventeenth Century Cartesian Scholarly Society in Utrecht', in: *Enlightened Religion from Confessional Churches to Polite Piety in the Republic*, ed. Joke Spaans en Jetze Touber, Leiden, Brill, 2019, 156.
- * Gorsel, W. van, 'Geslaagde poging tot eerherstel van omstreden, miskende Coccejus', in: *RD*, 18^e jg. Nr. 136, 9 sept. 1988.

- * Goudriaan, Aza, 'Die Rezeption des cartesianischen Gottesgedankens bei Abraham Heidanus', in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 38: 166-197, 1996.
- * Goudriaan, Aza, *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes, im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Leiden, Brill, 1999.
- * Goudriaan, Aza, *Jacobus Revius, A Theological Examination of Cartesian Philosophy: Early Criticisms (1647)*, Leiden, Brill, 2002.
- * Goudriaan, A., 'Eclectisch denken: enkele historische overwegingen', *Theologia Reformata*, 61/4, 2018, 325-340.
- * Goudriaan, A., *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625-1750. Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Anthonius Driessen*, Leiden, Brill, 2006.
- * Goudriaan, Aza, 'Theology and Philosophy', in: *A Companion to Reformed Orthodoxy*, edited by Herman J. Selderhuis, Leiden – Boston, Brill, 2013.
- * Goudriaan, Aza, 'Descartes, Cartesianism, and Early Modern Theology', in: *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600-1800*, edited by Ulrich L. Lehner, Richard A. Muller, and A.G. Roeber, Print Publication Date: Dec 2016 Subject: Religion, Theology and Philosophy of Religion, Online Publication Date: Nov 2015 DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199937943.013.37, Canstatt: Frommann-Holzboog, 2012.
- * Goudriaan, A., 'Filosofie', in: *ENR*, deel 3, Utrecht, De Groot Goudriaan, 2020, 435-441.
- * Graaff, F. de, *Als goden sterven*, Rotterdam, Lemniscaat, 1969.
- * Graafland, C., 'De toekomstverwachting der puriteinen en haar invloed op de Nadere Reformatie', *DNR* 3-3, 1979, 65-95.
- * Graafland, C., 'De invloed van het Puritanisme op het ontstaan van het Gereformeerd Piëtisme in Nederland', in: *DNR* 7-1, 1983, 1-24.
- * Graafland, C., *De zekerheid van het geloof. Een onderzoek naar de geloofsbeschouwing van enige vertegenwoordigers van reformatie en nadere reformatie*, Wageningen, H. Veenman en Zn. 1961, reprint Amsterdam, 1977.
- * Graafland, C., *Het vaste verbond, Israël en het Oude Testament bij Calvijn en het Gereformeerd Protestantisme*, Amsterdam, 1978.
- * Graafland, C., 'De Nadere Reformatie en het Labadisme', in: *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme*, Brienens, T., et al., Boekencentrum, Zoetermeer, 1989.
- * Graafland, C., *De verbouding Reformatie en Nadere Reformatie, een voortgaand onderzoek*, *DNR*, 17-2, 199394-112.

- * Graafland, C., 'Schriftleer en Schriftverstaan in de Nadere Reformatie', in: *Theologische aspecten van de Nadere Reformatie*, T. Brienens, et al., Zoetermeer, Boekencentrum, 1993.
- * Groen van Prinsterer, *Handboek der geschiedenis van het vaderland*, deel II, 6^e druk, Baarn, 1928.
- * Groenendijk, L.F., 'Jacobus Koelmans actieplan voor de Nadere Reformatie', in: *DNR* 2-4, 1978, 121-126.
- * Groenendijk, L.F., 'Koelman's vertaling van Joseph Symonds' "The case and cure of a deserted soule"', *DNR*, 1-21977, 67-68.
- * Groenendijk, L.F., 'Herkomst en datering van enige Koelmanniana', *DNR* 12-3, 1989 93-99.
- * Groenendijk, L.F., 'Exempelen van krachtig bekeerde zielen, en de blyken van dien'. Drie collecties van door J. Koelman vertaalde spirituele biografieën, gevoegd achter W. Guthrie's 'Groot Interest', *DNR*, 4-3, 1980, 65-92.
- * Groenendijk, L.F., Guthrie's vademecum en de door Koelman toegevoegde illustraties, in: *Des christens groot interest*, William Guthrie, Utrecht, 1981, 475-512.
- * Groenendijk, L.F., De worsteling Jacobs. Een poging tot psychologische doorgronding van Jacobus Koelmans reformatiestreven, in: *J. van der Haar tachtig jaar*. Speciaal nr van: *DNR*, 23-2, 1999, 99-116.
- * Haar, H.W. ter, *Jacobus Trigland*, diss., Martinus Nijhoff, 1891.
- * Haar, J. van der, *Schatkamer van de gereformeerde theologie in Nederland (c.1600-c.1800)*. *Bibliografisch onderzoek*, Veenendaal, 1987.
- * Haar, J. van der, *From Abbadie to Young*, Veenendaal, 1980.
- * Hartog, Jan, 'Het collegie der scavanten te Utrecht', opstel, verschenen in: *De Gids*, 1876, no. 4, 77-114.
- * Helm, Paul, *Calvin and the Calvinists*, Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 1982.
- * Heppe, Heinrich, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, ed. Ernst Bizer, Neukirchen Kreis Moers: Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1958.
- * Heppe, Heinrich, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der Reformierten Kirche, namentlich der Niederlande*, Leiden, 1879, repr. Goudriaan, De Groot, 1979.
- * Hoedemaker, Ph.J., *Cartesius, voorlezingen over de verhouding tussen Theologie en Wetenschap*, Utrecht, C. van Bentum, 1886.

- * Hoedemaker, Ph.J., 'Het Cartesianisme en de nieuwere Theologie', in: *Troffel en Zwaard*, 8^e jg. 1905.
- * Hoek, P.C., *Melchior Leydecker (1642-1721), Een onderzoek naar de structuur van de theologie van een gereformeerd scholasticus*, diss. VU University Press, Amsterdam, 2013.
- * Hoekstra, T., *Geschiedenis der Philosophie*, 2 dln., Kampen, J.H. Kok, 1934.
- * Hof, W.J. op 't, 'De verhouding tussen Franciscus Ridderus en Jacobus Koelman', *DNR*, 6-1, 1982, 28-47.
- * Hof, W.J. op 't, 'Nadere Reformatie: opnieuw een poging tot begripsbepaling', *DNR*, 19-2, 1995, 107-184.
- * Hof, W.J. op 't, 'Johannes Hoornbeeck', in: *ENR*, deel 1, De Groot Goudriaan, Utrecht, 2015, 372-377.
- * Hof, W.J. op 't, 'Nadere Reformatie', in: *ENR*, deel 4, De Groot Goudriaan, Utrecht, 2023, 101-121.
- * Hofmeyr, J.W., *Johannes Hoornbeeck as polemikus*, Kampen, Kok, 1975.
- * Hoftijzer, P. en Th. Verbeek (red.), *Leven na Descartes. Zeven opstellen over ideeëngeschiedenis in Nederland in de tweede helft van de zeventiende eeuw*, Hilversum, Verloren, 2005.
- * Honig, A.G., *Alexander Comrie*, reprint, ingeleid door D. Nauta, Leiden, J.J. Groen en Zoon, 1991.
- * Hotson, Howard, *Commonplace Learning. Ramism and its German Ramifications*, Oxford-Warburg Studies, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- * Huizinga, J., *In de schaduwen van morgen. Een diagnose van het geestelijk lijden van onze tijd*, 9^e druk, Haarlem, Tjeenk Willink, 1963.
- * Hylkema, C.B., *Reformateurs. Geschiedkundige studiën over de godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer gouden eeuw*, Haarlem, 1900, repr. Groningen, Amsterdam, Bouma's Boekhuis, 1978.
- * Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- * Itterzon, G.P. van, *Het gereformeerd leerboek der 17e eeuw 'Synopsis Purioris Theologiae'*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1931.
- * Itterzon, G.P. van, 'Hoornbeeck', in: *BLGNP*, II, 259-261.
- * Jagersma, Rindert, 'Het leven van de polemist, vrijdenker en pamflettist Ericus Walten', in: *Mededelingen van de Stichting Jacob Campo Weyerman*, 36:1, 2013.
- * Jelsma, Auke, 'De duivel in de Reformatie', in: Gerard Rooijakkers, e.a., *Duivelsbeelden*, Baarn, Ambo, 1994, 198-216.
- * Jensen, Lotte, 'Willem Deurhoff (1650-1717)', in: *DSEDP*, 260-265.

- * Jensen, Lotte, *Johannes Monnikhoff, Bewonderaar en bestrijder van Spinoza*, https://lottejensen.s3.amazonaws.com/uploads/spina/publication/file/441/pdf_monnikhoff_jensen.pdf.
- * Jolley, Nicholas, 'The relation between theology and philosophy', in: Daniel Garber and Michael Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-century Philosophy*, Two volumes, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 363-392.
- * Jong, H. de, *Johannes d'Outrein (1662-1722) en zijn emblematische Schriftuitleg*, diss. Utrecht, 2013, Kampen, Brevier.
- * Jong, O.J. de, *Nederlandse Kerkgeschiedenis*, Nijkerk, Callenbach, 1985.
- * Jorink, Eric, 'Geef zicht aan de blinden', *Constantijn Huygens, René Descartes en het Boek der Natuur*, Leiden, Primavera Pers, 2008.
- * Jorink, Eric, *Reading the Book of Nature in the Dutch Golden Age, 1575-1715*, Leiden, Brill's Studies in Intellectual History, 2010.
- * Kalma, J.J., *Jacobus Koelman (1632-1695): strijder voor een Nadere Reformatie. Bibliografie van hetgeen over hem is geschreven*, Leeuwarden, 1983.
- * Kamp, J. van de, e.a. (red.), *Pietas Reformata, religieuze vernieuwing onder de gereformeerden in de vroegmoderne tijd*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2015.
- * Kendall, R.T., *Calvin and the English Calvinism to 1649*, Oxford University Press, Oxford, 1981.
- * Kernkamp, G.W., *De Utrechtse Academie, 1636-1815*, Utrecht, Oosthoek's uitgeverij, 1936.
- * Kernkamp, G.W., *Acta et Decreta Senatus*, Vroedschapsresolutiën en andere bescheiden betreffende de Utrechtse Academie, eerste deel tot april 1674, Utrecht, Broekhoff, 1936.
- * Klooster, K. ten, 'Jacobus Trigland', in: *ENCR*, II, 394-398.
- * Knuttel, W.P.C., *Balthasar Bekker als bestrijder van het bijgeloof*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1906.
- * Koopman, H., 'Petrus Ramus en de Nadere Reformatie. Ramistische invloeden in de theologie van William Ames, Petrus van Maastricht en Wilhelmus à Brakel', *DNR* 44-1, 2020, 13-42. * Koopman, H., 'Ramisme', in: *ENR*, deel 4, De Groot Goudriaan, Utrecht, 2023, 349-354.
- * Kossmann, E.H., in: *Political thought in the Dutch Republic, Three studies*, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2000.
- * Krop, H.A., J.A. van Ruler, en A.J. Vanderjagt, *Zeer kundige professoren. Beoefening van de filosofie in Groningen 1614 tot 1996*, Hilversum, Verloren, 1997.

- * Krop, Henri, 'Daniël Berckringer. 1598-1667', in Wiep van Bunge, a.o. *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-century Dutch Philosophers*, Bristol, Thoemmes Press, 2003.
- * Krop, Henri, 'Radical Cartesianism in Holland: Spinoza and Deurhoff', *Disguised and Overt Spinozism Around 1700*, in: Wiep van Bunge and Wim Klever (ed.), Leiden, Brill, 1996.
- * Krop, Henri, 'The Philosophia S. Scripturae Interpres between Humanist Scholarship and Cartesian Science Lodewijk Meyer and the Emancipatory Power of Philology', in: *The Dutch Legacy, Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, ed. Sonja Lavaert and Winfried Schröder, Leiden, Brill, 2016, 90-120.
- * Krop, Henri, 'Reformed Orthodoxy and the *Libertas philosophandi* in the Netherlands', in: *Church History and Religious Culture*, 100 (2020) 187-202; online Publication Date: 03 Sep 2020.
- * Krull, A.F., *Jacobus Koelman*, Een Kerkhistorische Studie, (diss.), Sneek, J. Campen, 1901.
- * Kuiper, R., 'Het wonderwerk in de historie. Anti-cartesianisme in de gereformeerde geschiedschrijving van de zeventiende en achttiende eeuw', in: *DNR* 15-1, 1991, 14-31.
- * Kuyk, Johannes van, 'Paulus Voet', in: *NNBW*, 1329-1330.
- * Lagerlund, Henrik, (ed.) en Benjamin Hill, 3ed.: *The Routledge Companion to Sixteenth Century Philosophy*, 2017. Onderdeel van: Routledge Philosophy Companions (36 boeken).
- * Lancée, J.A.L., 'Bekker, Balthasar', in: *BLGNP*, deel 2, 53-57.
- * Lang, D. August, *Puritanismus und Pietismus*, Ansbach, 1941.
- * Lau, F., 'Altprotestantische Orthodoxie', in: *RGG³*, IV, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960, 1720.
- * Lavaert, Sonja and Winfried Schröder (ed.), *The Dutch Legacy, Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, Leiden, Brill, 2016.
- * Leeuwenburgh, Bart, *De Betoverde Wereld van Balthasar Bekker*, Amsterdam, Boom, 2023.
- * Lennon, Thomas M., 'The Cartesian dialectic of creation', in: Daniel Garber and Michael Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-century Philosophy*, Two volumes, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 331-362.
- * Lieburg, F.A. van, *De Nadere Reformatie in Utrecht, ten tijde van Voetius*, Rotterdam, Lindenberg, 1989.
- * Lieburg, F.A. van, 'Jacobus Koelman (1631-1695); jeugd en studietijd',

in: T. Brienens e.a., *Figuren en thema's van de Nadere Reformatie II*, Kampen, De Groot Goudriaan, 1990, 57-62.

* Lieburg, Fred van, *Merkwaardige voorzienigheden*, Wonderverhalen in de geschiedenis van het protestantisme, Zoetermeer, Uitgeverij Meinema, 2001.

* Lieburg, Fred van, 'Toe-eigening van de bevindelijke traditie', in: *Opstellen over Refogeschiedenis* (red. Fred van Lieburg), Heerenveen, Groen, 2007.

* Lieburg, Fred van, *Een eiland na de Reformatie, Schouwen en Duiveland, 1572-1700*, Amsterdam, Bert Bakker, 2011.

* Lind van Wijngaarden, J.D. de, *Antonius Walaeus*, diss. Leiden, 1891.

* Linde, A. van der, *Benedictus Spinoza, bibliografie*, Göttingen, 1862.

* Linde, A. van der, *Balthasar Bekker – Bibliographie*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1869.

* Linde, S. van der, *Opgang en voortgang der Reformatie*, Amsterdam, Bottenburg, 1976.

* Linde, S. van der, 'Calvijn, Calvinisme en Nadere Reformatie', in: *DNR* 6-3, 1982, 73-89.

* Lindeboom, G.A., *Descartes en de Kerk*, Kampen, J.H. Kok, 1973.

* Lindeboom, Johannes, 'Jacobus Koelman', in: *BWPGN*, onder redactie van dr. J.P. de Bie, vijfde deel, 's-Gravenhage, 1943.

* Lindeboom, J., *Stiefkinderen van het Christendom*, 1929, Arnhem, repr. Gijsbers & van Loon, 1973.

* MacLeod, John, *Scottish Theology in relation to Church history since the Reformation*, 3e dr., Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 1974.

* Malcolm, Noel, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

* Matthias, Markus, 'Die Lutherische Orthodoxie', in: *Theologische Realenzyklopädie*, deel 25, Berlin, De Gruyter, 1995, 464-485.

* McGahagan, Thomas Arthur, *Cartesianism in the Netherlands, 1639-1676; The New Science and the Calvinistic Counter-Reformation*, University of Pennsylvania, Ph.D., 1976.

* Meeuse, C.J., 'Koelman over de 'Vruchteloze biddagen van Nederlandt'', in: *Reformatorsch Dagblad*, 5 en 6 maart 1982.

* Meeuse, C.J., 'Enkele opmerkingen over het chiliasme en de Nadere Reformatie', in: *DNR*, 6-1, 1982, 5-15.

* Meeuse, C.J., 'Jacobus Koelman (1631-1695): leven en werken', in: T. Brienens e.a., *Figuren en thema's van de Nadere Reformatie II*, Kampen, De Groot Goudriaan, 1990, 63-93.

- * Meeuse, C.J., 'De visie van Koelman op de puriteinen', in: *DNR*, 20-1, 1996, 43-61.
- * Meeuse, C.J., *De toekomstverwachting van de Nadere Reformatie in het licht van haar tijd. Een onderzoek naar de verhouding tussen het zeventiende-eeuwse chiliasme en de toekomstverwachting van de Nadere Reformatie, met name bij Jacobus Koelman*, Kampen, De Groot-Goudriaan, 1990.
- * Meeuse, C.J., *Van Geslacht tot Geslacht*, Kampen, De Groot-Goudriaan, 1981, 178-187.
- * Meeuse, C.J., *Ideaal en praktijk van de opvoeding tijdens de Nadere Reformatie*, Rotterdam, Lectori Salutem, 18, 1991, 13-23.
- * Meeuse, C.J., 'Jacobus Koelman (1631-1695)', in: *Oude schrijvers. Een kennismaking* / W. van 't Spijker ... [et al.], Houten, Den Hertog, 1997, 176-195.
- * Meeuse, C.J., 'Jacobus Koelman, 1631-1695', in: *ENR*, Utrecht, 2015-2020, I.
- * Meeuse, C.J., 'Gezelschap', in: *ENR III*, 524-529.
- * Meeuse, C.J., 'Nadere Reformatie: een projectie of een historische beweging?', in Kamp, J. van de, e.a. (red.), *Pietas Reformata, religieuze vernieuwing onder de gereformeerden in de vroegmoderne tijd*, Zoetermeer, Boekencentrum, 2015.
- * Monfils, Lesley, 'Een boek gaat door de wereld. Verspreiding en vroege bezitters van Balthasar Bekkers De betoverde wereld', *Jaarboek voor Nederlandse boekgeschiedenis 11*, Nijmegen, Vantilt, 2004, 67-82.
- * Müller, E.F.K., *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register*, Leipzig, 1903.
- * Muller, R.A., *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms. Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, Grand Rapids, 1985.
- * Muller, R.A., *Scholasticism and Orthodoxy in the Reformed Tradition: An Attempt at Definition*, Grand Rapids, 1995.
- * Muller, R.A. and J.L. Thompson (eds.), *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation. Essays Presented to David C. Steinmetz in Honor of His Sixtieth Birthday*, Grand Rapids – Cambridge, 1996.
- * Muller, Richard, 'Scholasticism in Calvin, A Question of Relation and Disjunction', een ongepubliceerd referaat, uitgesproken tijdens een symposium over 'Reformatie en scholastiek', Utrecht, 29 mei, 1997.
- * Muller, R.A., *The Unaccommodated Calvin. Studies in the Foundation of a Theological Tradition*, Oxford, 2000.
- * Muller, R.A., 'The Problem of Protestant Scholasticism – A Review

and Definition', in: Willem van Asselt & Eef Dekker, *Reformation & Scholasticism, An Ecumenical Enterprise*, Grand Rapids, Baker Academic, 2001, 45-64.

* Muller, R.A., *Post-Reformation Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, Volumes 1-IV, Grand Rapids, Baker, 2003.

* Muller, R.A., *After Calvin. Studies in the Development of a Theological Tradition*, Oxford, University Press, 2003.

* Muller, R.A., Reformed Theology between 1600 and 1800, in: *The Oxford Handbook of Early Modern Theology*, ed. Ulrich L. Lehner, Richard A. Muller and A.G. Roeber, online publication Date: Dec. 2016 DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199937943.013.43.

* Nauta, D., *Samuel Maresius*, diss., Amsterdam, H.J. Paris, 1935.

* Nauta, D., 'Ludovicus von Wolzogen', in: *CE*, 648.

* Nauta, D., 'Jacobus Koelman', in: D. Nauta e.a. (red.), *BLGPN*, III, Kampen 1988, 212-219.

* Nauta, D., A. de Groot, O.J. de Jong, S. van der Linde en G.H.M. Posthumus Meyes (red.), *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het gereformeerd protestantisme*, Zes delen, Kampen, 1978-2006.

* *Nederland in vroeger tijd*, deel IX, Utrecht; fotomech. heruitgave Zaltbommel, 1965; oorspr. uitgave Amsterdam, Izaak Tirion, 1758, 368.

* Nooijen, Annemarie, *Unserem grossen Bekker ein Denkmal*, Münster: Waxmann, 2009.

* Noordam, N.F., 'Jacobus Koelman, pedagoog van het Piëtisme', in: *Paed. Studien*, 36e jaargang, 1959, 273-285.

* Oorsouw, Marijn van, *De Gebonden Duivel. De receptie van De Betoverde Wereld in de Nederlandse Republiek*, bachelorscriptie door onder begeleiding van prof. Leen Spruit, 15-3-2019.

* Oort, J. van, e.a., *De onbekende Voetius, voordrachten wetenschappelijk symposium, Utrecht 3 maart 1989*, Kampen, 1989.

* Pascal, Blaise, 'Pensées et Opuscules publiés par Léon Brunschvicg, Hachette', p. 360161, nr. 77, Pensées, Section II: Je ne puis pardonner à Descartes; Descartes inutile et incertain. Cf. *Geloof en Wetenschap*, 1961, 67; 1969, 198.

* Popkin, Richard, 'The religion background of seventeenth-century philosophy', in: Daniel Garber and Michael Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-century Philosophy*, Two volumes, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 393-424.

* Post, S.D., 'Jan Jacob Brahé, een biografische schets gevolgd door een

bibliografie', in: *DNR* 11-1, 1987, 18-36.

* Posthumus Meyes, E.J.W., *Jacobus Revius, zijn leven en werken*, Amsterdam, 1895.

* Proost, Pieter, *Jodocus van Lodenstein, eene kerkhistorische studie*, diss. Leiden, Amsterdam, J. Brandt en Zoon, 1880.

* Reitsma, J., *Geschiedenis van de Hervorming en de Hervormde Kerk der Nederlanden*, 5e

herz. druk, bezorgd door J. Lindeboom, 's-Gravenhage, 1949.

* Reuver, A. de, 'Koelmans anti-separatisme', in: *DNR* 20-1, 1996, 1-42.

* Rijk, L.M. de, *Middeleeuwse wijsbegeerte: Traditie en vernieuwing*, 2e druk, Assen, 1981.

* Ritschl, O., *Dogmengeschiede des Protestantismus. Die Reformierte Theologie des 16. Und des 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung III*, Göttingen, 1926.

* Rodis-Lewis, G., *Descartes. Biografie*, Kampen, Klement-Pelckmans, 2003.

* Roodbeen, J. (red.), *Meer dan wijsheid, Gisbertus Voetius, 1589-1676*, Goes, Ver tot verstr. van voortgez. onderw. op geref. grondslag voor Goes en omstreken, z.j.

* Rooijackers, Gerard, e.a. (red.), *Duivelsbeelden*, Baarn, Ambo, 1994.

* Roorda, D.J., *Het rampjaar 1672*, Bussum, Fibula-reeks, 1971.

* Rouwendal, P.L., 'De leerwijze van de scholen', in: *Inleiding in de gereformeerde scholastiek*, Zoetermeer, Boekencentrum, 1998, 54-65.

* Ruler, Han van, 'Gisbertus Voetius (1589-1676)', in: Wiep van Bunge, a.o., *DSEDP*, 1030-1039.

* Ruler, J.A. van, *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, Nature and*

Change, (diss. RU Groningen), Leiden, Brill, 1995.

* Ruler, J.A. van, 'Reason Spurred by Faith: Abraham Heidanus and Dutch Philosophy', in: *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland*, 12, 2001, 21-28.

* Sassen, Ferd., *Geschiedenis van de wijsbegeerte der Grieken en Romeinen*, Amsterdam, Hilversum, W. de Haan, en J.M. Meulenhoff, 1956.

* Sassen, Ferd., *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw*, Amsterdam, Brussel, 1959.

* Sassen, Ferd., 'Reinier Vogelsangh, een anti-cartesiaans theoloog', in: *Het wijsgerig onderwijs aan de illustre school te 's-Hertogenbosch (1636-1810)*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgeversmaatschappij, 1963.

- * Sassen, Ferdinand, *Descartes*, serie 'Helden van de geest', Den Haag, Kruseman, 1963.
- * Saxby, T., *The Quest for the New Jerusalem, Jean de Labadie and the Labadists, 1610-1744*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- * Schmidt, J., Een verloren gewaand werk van Jacobus Koelman, in: *Nederlandsch archief voor kerkgeschiedenis*, 25, 1932, 135-136.
- * Scholder, Klaus, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert: Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritische theologie*, München, Kaiser, 1966.
- * Schönert, Jörg /Friedrich Vollhardt, *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*, Historia Hermeneutica. Series Studia 1, Berlin/New York 2005, 187-201.
- * Schouls, Peter A., *Descartes and the enlightenment*, McGill-Queens's University Press, Kingston and Montreal, 1989, 153, etc.
- * Schurman, A.M. van, *Eucleria, of uitkiezing van het Beste Deel*, Amsterdam, Jacob vande Velde, 1684; Leeuwarden, De Tille, repr. 1978, met een inleiding van S. van de Linde.
- * Sdzuj, R., 'Adamus in filiis non peccavit - Lodewijk Meyer', in: Schönert, J. und F. Vollhardt (Hrsg.), *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*, Berlin-New York, 2005.
- * Selderhuis, H.J. (red.), *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis*, Kampen, Kok, 2006.
- * Selderhuis, H.J. (red.), *Calvijn. Handboek*, Instituut voor Reformatieonderzoek, Kampen, 2008.
- * Selderhuis, H.J. (ed.), *Companion to Scholasticism (CS)*, Leiden-Boston, Brill, 2013.
- * Selderhuis, H.J. (ed.), *Companion to Reformed Orthodoxy (CRO)*, Brill's Companions to Christian Tradition, Leiden-Boston, Brill, 2013.
- * Sepp, Chr., *Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16de en de 17de eeuw*, Leiden, De Breuk en Smits, 1874.
- * Serrurier, C., *Descartes' leer en leven*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1930.
- * Severijn, J., *Spinoza en de gereformeerde theologie zijner dagen*, Utrecht, J. van Druuten, 1919.
- * Sluijs, C.A. van der, *Puritanisme en Nadere Reformatie, een beknopte vergelijkende studie*, Kampen, De Groot Goudriaan, 1989.
- * Sluis, J. van (ed.), *Bekkeriana. Balthasar Bekker biografisch en bibliografisch*, Fryske Akademy, Leeuwarden, 1994.
- * Sluis, J. van, 'Henricus Brinck', in: *BLGNP*, deel 4, 1998.

- * Sluis, J. van, 'Jacobus Koelman', in: *DSEDP*, deel 1, 567, 568.
- * Sluis, J. van, 'Cartesianisme en spinozisme in perspectief', in: *DNR* 38-2, 2014, 16-20.
- * Sluis, J. van, 'Bekker, Balthasar 1634-1698', in: *ENR*, deel 1, 2015, 83-86.
- * Sluis, J., 'Cartesianisme', in: *ENR*, deel 3, 221-225.
- * Spaans, Joke en Jetze Touber (red.), *Enlightened Religion: From Confessional Churches to Polite Piety in the Dutch Republic*, Leiden, Brill, 2019.
- * Spies, Marijke, 'Lodewijk Meijer en zijn hartstochten', in: Hoftijzer, P. en Th. Verbeek (red.), *Leven na Descartes. Zeven opstellen over ideeëngeschiedenis in Nederland in de tweede helft van de zeventiende eeuw*, Hilversum, Verloren, 2005.
- * Spijker, W. van 't, 'Jacobus Koelman (1632-1695)', in: T. Brienen e.a., *De Nadere Reformatie. Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, 's-Gravenhage, Boekencentrum, 1986, 127-163.
- * Spijker, Willem van 't, 'Reformation and Scholasticism', in: W.J. van Asselt en Eef Dekker, *Reformation and Scholasticism*, Grand Rapids, Baker Academic, 2001.
- * Spijker, W. van 't, over Guilielmus Amesius, in: *ENR*, deel I, Utrecht, 215, 35-44.
- * Steenbakkers, Piet, 'Lodewijk Meyer (1629-81)', in: *DSEDP*, 694-699.
- * Steenblok, C., *Voetius en de sabbat*, diss., 2^e dr. Gouda, 1975.
- * Sterkenburg, P.G.J. van, *Een glossarium van zeventiende-eeuws Nederlands*, Groningen, 1975.
- * Stoeffler, F.E., *The Rise of Evangelical Pietism*, Leiden, Brill, 1965.
- * Stoeffler, F.E., *German Pietism during the eighteenth Century*, Leiden, 1971.
- * Störig, Hans Joachim, *Geschiedenis van de Filosofie*, Utrecht/Antwerpen, Prisma-boeken, 1962, 2 delen.
- * Strengholt, L., 'Tekenen van de Nadere Reformatie in de poëzie van Revius, Cats en Huygens?', in: *DNR*, 11-4, 1987, 109-125.
- * Stronks, Jan, *Toverij, contramagie en bijgeloof, 1580-1800. Geleerde debatten over duivelse zaken*, Amsterdam University Press, 2021.
- * Sytsma, David S., 'Thomas Aquinas and Reformed Biblical Interpretation: The Contribution of William Whitaker', in: *Aquinas Among the Protestants*, Wiley-Blackwell, 2017, 49-74.
- * Thijssen-Schoute, C.L., *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam, Noord Hollandsche Uitgeversmaatschappij, 1954.
- * Thijssen-Schoute, C.L., 'Lodewijk Meyer en diens verhouding tot

- Descartes en Spinoza', in: *Mededelingen vanwege het Spinozabuis* xi, 1954.
- * Thijssen-Schoute, C.L., *Uit de Republiek der Letteren. Elf studiën op het gebied der ideeëngeschiedenis van de Gouden Eeuw*, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage, Noord Hollandsche Uitgeversmaatschappij, 1967.
- * Trimp, J.C., *Jodocus van Lodensteyn, predikant en dichter*, Kampen, De Groot Goudriaan, 1987.
- * Trommel, P.L., *Jacobus Koelman en de cartesiaanse filosofie*; niet uitgegeven doctoraalscriptie, Utrecht, 1992.
- * Trueman, C.R. and R.S. Clark (eds.), *Protestant Scholasticism. Essay in Reassessment*, Carlisle, Peter Noster Press, 1999.
- * Trueman, Carl R., 'The Reception of Calvin: Historical Considerations', in: *The Reception of John Calvin and His Theology in Reformed Orthodoxy*. Special Issue, *Church History and Religious Culture*, 91, no 1-2, Leiden, Brill, 2011.
- * Turksma, R., 'Jacobus Koelman', in: *Ad Fontes*, 9e jaargang, 9, 1962.
- * Valen, L.J. van, *In God Verbonden, Gereformeerde vroomheidsbetrekkingen tussen Schotland en de Nederlanden in de zeventiende eeuw, met name in de periode na de Restauratie (1660-1700)*, diss., Apeldoorn, Labarum Academic, 2019.
- * Veen, S.D. van, *Het godsdienstonderwijs en de aanneming van lidmaten in de Gereformeerde kerk*, Dordrecht, 1979.
- * Velde, Dolf te, geannoteerde editie van *Synopsis Purioris Theologiae, disputationibus quinquaginta duabus comprehensa*, Johannes Polyander, Andreas Rivetus, Antonius Walaeus en Anthonius Thysius, Leiden, Brill, 2014-2020.
- * Veltkamp, J.W., *De menschelijke reeden onmaetiglijk gelaudeeert*, diss. Kok, Utrecht, 2011.
- * Verbeek, Th.H.M., 'Voetius en Descartes', in: J. van Oort, e.a., *De onbekende Voetius, voordrachten wetenschappelijk symposium, Utrecht 3 maart 1989*, Kampen, Kok, 1989.
- * Verbeek, Theo, 'Descartes and the Problem of Atheism: The Utrecht Crisis', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis/Dutch Review of Church History*, 71:211-223, 1991.
- * Verbeek, Th., *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy 1737-1650*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1992.
- * Verbeek, Th., *De vrijheid van de filosofie*, Universiteit Utrecht, 1994.
- * Verbeek, Th., *De wereld van Descartes. Essays over Descartes en zijn tijdgenoten*, University Press, Amsterdam, 1996.

- * Verbeek, Th., 'Jacobus Koelman en de filosofie zijner dagen', in: *DNR* 20-1, 1996, 62-71.
- * Verbeek, Theo, *Johannes Clauberg (1622-1665) en cartesiaanse filosofie in de zeventiende eeuw*, Dordrecht, Kluwer, 1999.
- * Verbeek, Theo, 'Probleme der Bibelinterpretation. Voetius, Clauberg, Meyer, Spinoza', in: Jörg Schönert /Friedrich Vollhardt, *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*, Historia Hermeneutica, Series Studia 1, Berlin/New York 2005, 187-201.
- * Verbeek, Theo, 'Nederlands Cartesianisme', in: *Leven na Descartes*, red. Paul Hoftijzer en Theo Verbeek, Hilversum, uitg. Verloren, 2005.
- * Verbeek, Theo, 'Descartes and the Problem of Atheism: The Utrecht Crisis', in: *Ned. Archief v. Kerkgeschiedenis*, 1991.
- * Verboom, W., *De catechese van de Reformatie en de Nadere Reformatie*, Amsterdam, Buijten en Schipperheijn, 1986.
- * Verdam, J., *Middelnederlandsch handwoordenboek*, 's-Gravenhage, 1981, reprint 1932.
- * Vermij, R.H., *Secularisering en natuurwetenschap in de zeventiende en achttiende eeuw: Bernard Nieuwentijt*, Amsterdam, 1991.
- * Vermij, R.H., 'Het copernicanisme in de Republiek. Een verkenning', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 106, 1993, 349-367.
- * Vermij, Rienk, *The Calvinist Copernicans: The Reception of the New Astronomy in the Dutch Republic, 1575-1750*, Amsterdam: KNAW, 2002.
- * Vermij, Rienk, 'Een nieuw concept: de wetten der natuur', in: Florike Egmond, Eric Jorink, Rienk Vermij (red.), *Kometen, monsters en muilezels. Het veranderende natuurbeeld en de natuurwetenschap in de zeventiende eeuw*, Haarlem, uitg. Arcadia, 1999.
- * Visscher, Hugo, *Guilelmus Amesius, zijn leven en werken*, Haarlem, 1894.
- * Vogel, A.J., 'Om de grondslag van de wetenschap, de strijd tussen Voetius en Descartes', in: *Gisbertus Voetius, 1589-1676, Meer dan wijsheid*, Goes, z.j.
- * Vos, A., *Kennis en noodzakelijkheid*, diss., Kampen, 1981.
- * Vos, A., 'Voetius als reformatorisch wijsgeer', in: J. van Oort, e.a., *De onbekende Voetius, voordrachten wetenschappelijk symposium, Utrecht 3 maart 1989*, Kampen, 1989.
- * Vos, A., 'Gereformeerde scholastiek in Middeleeuws perspectief', in: Bunge, W. van, H. Krop en R. Buys (red.), *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland*, 14, 2003, 7-23.
- * Vos, Antonie, 'The Systemic Place of Reformed Scholasticism...', in: Beck, Andreas and William den Boer (ed.), *The Reception of John Calvin and His Theology in Reformed Orthodoxy, Special Issue, Church History and*

Religious Culture 91, no 1-2, Leiden, Brill, 2011.

* Vrijer, M.J.A. de, *Henricus Regius. Een Cartesiaansch hoogleeraar aan de Utrechtsche Hoogeschool*, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage 1917.

* Waardt, Hans de, *Toverij en Samenleving, Holland 1500-1800*, Den Haag, 1991.

* Wall, E.G.E. van der, *De mystieke chiliast Petrus Serrarius (1600-1669) en zijn wereld*, (diss.), Leiden, 1987.

* Wielema, M.R., *The March of the Libertines. Spinozism and the Dutch Reformed Church (1660-1750)*, Hilversum, Verloren, 2004.

* Wielema, M.R., 'Between reason and orthodoxy. The rational theology of Willem Deurhoff and his followers', in: *The March of the Libertines. Spinozism and the Dutch Reformed Church (1660-1750)*, Uitgeverij Verloren, Hilversum, 2004.

* Ypey, A. en I.J. Dermout, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk*, 4 delen: I bij W. van Bergen en Comp., Breda 1819; II bij W. van Bergen en Comp. Breda, 1822; III 1824, IV - 1827; Breda, bij Hollingérus Pijpers, 1827.

* Zumthor, Paul, *Het dagelijks leven in de Gouden Eeuw*, deel I, Utrecht, Het Spectrum, 1962, 99-101.

9.3 Gebruikte afkortingen

BLGNP	D. Nauta et al. (eds.), <i>Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlands Protestantisme</i> , I-VI, Kampen, J.H. Kok, 1978-2006.
BWN	A.J. van der Aa, et al. (eds.), <i>Biographisch woordenboek der Nederlanden</i> , I-XXI, Haarlem, n.d.-1878.
BWNG	Gladius, B., <i>Biografisch Woordenboek van Nederlandsche Godgeleerden</i> , 's Hertogenbosch, Gebr. Muller, 1856.
BWPGN:	Jan Pieter de Bie, Lambregt Abraham van Langeraad, Jakob Loosjes, <i>Biographisch Woordenboek v. Protestantsche Godgeleerden in Nederland (1908-1918)</i> , 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, z.j.
CE	F.W. Grosheide, G.P. van Itterzon (red.), <i>Christelijke Encyclopedie</i> , Kampen, 1956-1961.
CRO	H.J. Selderhuis (red.), <i>Companion to Reformed Orthodoxy</i> , Brill's Companions to Christian Tradition, Leiden-Boston, Brill, 2013.

- DNR *Documentatieblad Nadere Reformatie*, uitgaven van de Stichting Studie der Nadere Reformatie, dnr@ssnr.nl.
- DRGG J.C.B. Mohr, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1960.
- DSEDP Wiep van Bunge, a.o., *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-century Dutch Philosophers*, Thoemmes Press, Bristol, 2003.
- ENR *Encyclopedie Nadere Reformatie*, De Groot Goudriaan, Utrecht, 2015-2023, deel 1 tot 4.
- GDP *Geschichte des Pietismus, das 17. und frühe 18. Jahrhundert*, (heruitgave Martin Brecht), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- GWN Ferd. Sassen, *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland I*, Amsterdam, Brussel, Elsevier, 1990.
- HNK Selderhuis (red.), H.J., *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis*, Kampen, Kok, 2006
- KB Koninklijke Bibliotheek, Den Haag.
- KNAW Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen.
- MKNAW: Mededelingen Kon. Ned. Akademie v. Wetenschappen.
- MNAW: Mededelingen Ned. Akademie v. Wetenschappen.
- NAK Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis.
- NNBW P.C. Molhuysen, et al. (eds.), *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek*, I-X, Leiden, 1911-1937.
- NTT *Nederlands Theologisch Tijdschrift*. Uitgave Veenman, Wageningen en Boekencentrum Tijdschriften, Zoetermeer.
- PRRD Muller, Richard A., *Post-Reformation Reformed Dogmatics. The Rise and the Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, 2nd ed., 4 vols. (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2003).
- RGG³ Mohr, J.C.B., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1960.
- RGG⁴ Betz, Hans Dieter (ed.) et al., *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübingen, 1999.
- TRE *Theologische Realenzyklopädie Online*. Berlin, uitg. De Gruyter, 2010.

Curriculum Vitae

Cornelis Jan Meeuse is geboren op 5 oktober 1945 in Veenendaal; hij bracht zijn jeugd door in Rilland en in Rijssen. Hij volgde de opleiding tot (hoofd) onderwijzer aan De Driestar in Gouda en heeft na het vervullen van zijn militaire dienstplicht vijf jaar lesgegeven in het basisonderwijs. Hij schreef in die tijd voor kinderen de serie *Vertellingen bij de Bijbel* en volgde op de zaterdagopleiding de theologische studie aan de Rijksuniversiteit in Utrecht. Hij gaf vijf jaar godsdienstles in het voortgezet onderwijs en schreef in die tijd de kerkgeschiedenismethode *Van geslacht tot geslacht*. Daarna volgde hij een opleiding tot predikant in de Gereformeerde Gemeenten aan de theologische school in Rotterdam. Hij diende als gemeentepredikant in Rotterdam, Vlaardingen, Nunspeet, Apeldoorn en Goes. Hij publiceerde een aantal gedichtenbundels, een Psalmberijming, een studie over de toekomstverwachting van de Nadere Reformatie en een aantal kerkhistorische artikelen in het *Documentatieblad Nadere Reformatie* en de *Encyclopedie van de Nadere Reformatie*. Na zijn emeritaat werkte hij onder meer aan deze dissertatie. Hij is gehuwd met Trijntje Kalkman; het echtpaar kreeg 9 kinderen, 46 kleinkinderen en 6 achterkleinkinderen.

Naamregister

Aa, Abraham Jacob van der,	54, 57, 187, 361
Aalstius, Johannes,	211, 214
Abels, P.H.A.M.,	109, 112
Aemilius, Theodorus,	84, 97
Aillon, Benjamin d',	251
Amerongen, van,	85
Alblas, J.B.H.,	340
Albrecht, Michael,	144, 340
Allinga, Petrus,	116, 134, 137, 241, 337
Altingius, Jacobus,	160, 176, 328
Alquié, F,	342
Ames (Amesius), Willem (Guilelmus),	49, 50, 74, 79, 111, 131. 228, 280, 328. 351. 358, 360
Andrae, Tobias,	115, 142, 192, 198, 245
Andala, Ruardo,	277, 328
Angeli, Franco,	343
Appeld, Thomas,	274, 336
Aquino, Thomas van,	44, 72, 393
Archimedes,	13, 315
Aristoteles,	31, 41-43, 45-47, 49, 50, 53, 58, 62, 66-68, 86, 106, 110, 115, 119, 121, 130, 132, 174, 226, 228, 229, 231
Arius,	281
Arminius, Jacobus,	50, 64, 170
Armogathe, Jean Robert,	101, 342
Arnauld, Antoine,	102
Arnoldus, Nicolaus,	156, 164, 165, 241
Asselt, W.J. van,	41-45, 47-49, 51-53, 56, , 61-74, 100, 105, 107, 109, 112, 113, 118, 121-126, 131, 137, 342, 355, 358
Ayers, Michael,	65, 99, 101, 342, 347, 351, 352, 355
Baars, A.,	4
Baarsen, D.,	342
Baillet, Adrien,	89, 94, 343

Bakkamude, Daniël,	323, 324
Bakker, Bert.,	47, 353
Balen, Daniël,	325
Balke, Willem,	343
Barentzonius, Nicolaus,	18, 143, 148, 160, 187
Barry, MI,	55, 345
Barth, Hans-Martin,	119
Bavinck, Herman,	74, 290, 343
Baxter, Richard,	242, 266, 329
Beck, Andreas J.,	4, 15, 50, 96, 97, 105, 119, 144, 154, 213
Bekker, Balthasar,	passim
Bellarminus, Robertus,	44, 50, 105, 171
Belt, Henk van den,	47, 48
Berckringer, Daniël,	8, 53, 57, 58, 60, 87, 198, 306, 329, 352
Bergen, W. van,	361
Bertius, Petrus,	64
Beukelaar, Daniël,	19, 84
Beuningen, van,	85
Beusecom,	83
Beza, Theodore de,	43, 229
Bifield, Nikolaus,	85, 326
Bilberg, Johan,	111
Biman, Paulus,	130
Binning, Hugo,	19, 23, 27, 84, 86, 133, 234, 325, 328
Bizer, Ernst,	277, 328
Bleck, Wibii,	277, 328
Blok, P.J.,	18, 52
Blyenbergh, W. van,	321
Boeckholt, Baltes,	50, 82, 300, 325, 328, 340
Boe(c)kholt, Johannes,	5, 26, 38. 76, 80, 82, 86, 116, 137, 324, 325, 327-329, 337
Boer, William den,	64, 361
Bohatec, J.,	108, 111, 343
Böhme, Jacob,	79, 276
Boom, Jan Hendriksz.,	37, 86
Booms, Hester,	51

Bordoli, Robberto,	36, 106, 140, 142, 144, 343
Borstius, Gerardus,	86, 324, 328, 336
Bos, Erik-Jan,	13, 331
Bourignon, Antoinette de,	194
Bouwmeester, Johannes,	144
Brakel, Wilhelmus à,	50, 131, 217, 329, 340, 351
Brannius, Johannes,	288, 330
Brecht, Martin,	92, 158, 343, 362
Brès, Guido de,	168, 347
Breuk, de,	67, 357
Brahé, J.J.,	216, 329, 356
Branden, Jos van den,	54
Brederode, J.J. van,	54
Brienen, T.,	15, 35, 49, 69, 78-80, 112, 144, 342-344, 348, 349, 353, 354, 558
Brinck, Henricus,	9, 23-25, 28, 112-115, 136, 137, 197, 198, 211, 242, 262, 263, 273, 277, 285, 297, 330, 332, 337, 358
Brink, C.,	126
Brink, van den G.,	43, 90, 95, 344
Brink, G.A., van den,	4, 344
Broedelet, Willem,	242, 338
Broeyer, F.G.M.,	67, 81-83, 122, 344
Brown, John,	23, 148, 155, 175, 242, 327, 330
Bruijn, Enny de,	55, 101, 106, 114, 117, 118, 121- 127, 130, 131, 212, 344
Bruyn, Johannes de,	55, 84, 144
Brouwne,	20
Bruyn, Gualterus de,	74, 118
Bryling, Nicolas,	228, 332
Buchius, Paulus,	277, 332
Bunge, Wiep van,	97, 144, 192, 194, 196, 209, 212, 214, 215, 239, 252, 274, 276, 278, 280, 282, 285, 345, 347, 352, 356, 360, 362
Burman, Franciscus,	75, 82, 97, 102, 105, 110, 134, 137, 143, 144, 146, 219, 221-223, 225, 231-236, 240, 242, 245, 278, 284, 287, 288, 290, 291, 294, 330

Busken Huet, Conrad,	204
Cabbeljau, Petrus,	113
Callerus, Theodorus,	79
Calvijn, Johannes,	42-44, 48, 51, 74, 77, 135, 160, 175, 176, 213, 286, 330, 346, 348, 353, 357
Campen, J.,	23, 352
Carelsonius, Jakob,	28, 51, 324
Casaubon, Meric,	250
Castellio, Sebastian,	170
Cats, Jacob,	106, 358
	Chamierus, Daniël, 160, 339
Chapman, A.,	342
Charron,	20
Chliarander, Jacobus (pseud, Koelman),	28, 197, 323, 324
Cicero, Marcus Tullius,	169, 174, 293
Clark, Samuel,	23, 101, 266, 328
Clark, R.S.,	44, 100, 345, 359
Clauberg, Johannes,	144, 342, 360
Clements, C.J.J.,	74
Coccejus, Johannes,	26, 30, 48, 60-62, 79, 80, 82, 105, 109, 110, 113, 115, 134, 137, 142, 146, 164, 198, 214, 219, 236, 342, 347
Coelman, Carel,	51
Coffey, J.,	342
Colonius, P.,	147, 148
Comenius, Jan Amos,	118
Comrie, Alexander,`	45, 331, 350
Coorne, Petrus,	152, 154, 165
Coppens, Gunther,	209, 345
Cornhert, Dirk Volkertsen,	81
Costerus, Florentius,	114, 115, 211
Courcelles, Etienne de,	111
Cramer, J.A.,	59, 63, 71, 74, 75, 97, 98, 105, 235, 345
Crellius, Johannes,	286, 331
Dale, Antony van,	247, 331
Da(a)le(n), Daniël van (den),	21, 194, 200, 201

Danner, F.H.,	148, 149
Deferrari, L.	55, 345
Dekker, E.,	42, 45, 61, 62, 66-71, 73, 74, 105, 118, 122, 126, 342, 355, 358
Dermout, I.J.,	42, 63, 68, 108-110, 195, 361
Descartes, René (Renatus Cartesius),	passim
Deurhof, Willem,	passim
Dibon, Paul A.G.,	57, 58, 97, 345
Dickson, David,	23, 328
Diemberbroeck, IJsbrand van,	58, 59
Diest Lorgion, E.J.,	7, 28, 29, 192, 285, 345
Diest, S. van	148
Dijk, Dirk van,	70
Dinet,	227
Doesburg, Reynier van,	77, 325, 326, 329,
Doorn, Cornelia van,	285
Doorn, Pieter van,	285
Dooyeweerd, Herman,	90, 346
Dreunen, Meinardi à,	82, 143, 237, 332, 339
Driessen, Anthonius,	36, 41, 348
Drunen, David van,	44
Druten, J. van,	274, 345, 357
Duker, A.C.,	64, 77, 97, 98, 109, 114, 118, 119, 125, 143, 149, 151, 152, 346
Du-lignon, Pierre,	155
Durant, Will,	346
Durham, Jacobus,	23, 61, 191, 328
Eekhof, A.,	346
Egmond, Florike,	106, 346, 360
Eijnatten, J.,	346
Emaus, W.P.,	77, 346
Emmet, E.R.,	346
End, G. van den,	346
Episcopus, Simon,	111, 170, 266
Erasmus, Desiderius,	73
Es, T. van,	346
Essenius, Andreas,	8, 10, 59, 60, 63, 74-84, 113, 114, 116, 147, 152-156, 164, 165, 196, 252, 288, 306, 310, 312, 314, 332, 344

Eubulus, Christophilus (pseud. Koelman)	20, 81, 83, 324, 326
Eugubinus, Augustus Steuchus,	228, 332
Evenhuis, R.B.,	passim
Fatio, Olivier,	46, 47, 108, 346
Faustus, Doctor,	160, 251
Ferguson, Robert,	242
Fix, Andrew,	192, 196, 209, 210, 212-214, 274, 346, 347
Florijn, H.,	34, 35, 344, 347
Franck, Sebastianus,	228, 332
Frederiks, J.G.,	54
Frijhoff, Willem,	117, 347
Fruytier, Jacobus,	45, 114, 115, 175, 333
Fullenius, Bernardus,	192, 200
Fullenius, Franciscus,	200
Fullenius, Froukje,	192
Gaillard,	146
Galama, S. van,	347
Gale (Galaeus), Theophilus,	235, 242, 333
Galilei, Galileo,	91, 93, 94
Garber, Daniël,	65, 99, 101, 342, 347, 351, 352, 355
Garner,	242
Gassendi, Petrus,	113, 227, 241
Geerdes, Margreet,	7, 34, 208, 347
Genderen, J. van,	168, 177, 347
Gent, W. van,	347
Gentman, Cornelis,	147
Geulincx, Arnoud,	275, 277, 293
Gichtel, Johann Georg,	29
Glanvil, Joseph,	260, 266
Godaert, Henr.,	327
Goddaeus, Henricus,	323, 328
Goeters, Wilhelm,	35, 48, 60, 71, 142-145, 147-149, 152, 279, 347
Golius, Jacobus,	130
Gomarus, Franciscus,	48, 64, 65, 107, 111, 192, 221
Goodwin, Thomas,	23, 37, 85, 86, 326, 327
Gootjes, Albert,	144, 347

Goris, Harm,	70
Gorsel, W. van,	113, 347
Gott, Samuel,	331
Goudriaan, Aza,	passim
Graaff, F. de,	348
Graafland, Cornelis,	47, 48, 69, 105, 113, 142, 144- 148, 150, 151, 154, 343
Graevius, Johannes Georg,	144, 196
Gregory, B.S.,	342
Grinwis-Meeuse, Els,	6
Groenendijk, L.F.,	39, 343, 344, 349
Groenewegen, Henricus,	137, 211, 214, 333
Grotius, Hugo,	170
Groen van Prinsterer, Guillaume,	63, 349
Guiness, J. Mc.,	55, 345
Guthry, William,	23, 327
Haak, Arent,	285
Haar, H.W. ter,	129, 349
Haar, J. van der,	39, 349
Hage, L.J.M.,	5
Halma, Franciscus,	56, 330, 339, 340
Hamer,	211
Hardouin, Jean,	99
Harkema, H.,	343
Hartog, Jan,	144, 349
Hattem, Pontiaan van,	276
Heereboord, Adriaan,	106, 117, 131
Heidanus, Abraham,	36, 62, 72, 75, 76, 89, 97, 105, 110, 113, 134, 142, 143, 146, 213, 223, 225, 235, 241, 243, 333, 345, 348, 356
Helm, Paul,	349
Heppe, Heinrich,	35, 45, 343, 349
Hercules,	254
Heuvel, Arent van den,	300, 340
Hobbes, Thomas,	20, 211, 222, 239, 246, 247. 249, 251, 256, 270. 291, 309, 311, 320, 353
Hoedemaker, Ph.J.,	349, 350

Hoek, P.C.,	42, 133-135, 183, 211, 350
Hoekstra, T.,	350
Hof, W.J. op 't,	14, 47, 48, 78, 115, 342—344, 350
Hofmeyr, J.W.,	78, 110, 350
Hoftijzer, P.,	140, 350, 358, 360
Hogerwaart, Wilhelmus,	81, 334
Hogg,	242
Homma, Laurentius,	193
Honert, Taco Hayo van den,	277, 278, 282, 332, 333, 336
Honig, A.G.,	350
Hooght, Everadus van der,	31, 211, 222, 253, 333
Hoolck, Gijsbrecht van der,	86
Hoornbeeck, Johannes,	passim
Hotson, Howard,	49, 350
Hottingerus, Henr.,	243
Huetius, Petrus Daniel,	112, 226, 232, 236, 237, 241, 244
Huizinga, J.,	350
Hulsius, Antonius,	114, 242
Hummelius, Johann Heinrich,	243
Hus, Anna,	85
Huygens, Constantijn,	54, 97, 106, 351, 358
Hylkema, C.B.,	350
Israel, Jonathan I.,	passim
Itterzon, G.P. van,	70, 71, 78, 79, 350, 361
Jaccheus, Gilbertus,	64
Jagersma, Rindert,	215, 350
Jans, Deliana,	54
Jans, Helena,	117
Jelsma, Auke,	350
Jensen, Lotte,	274, 350, 351
Jolley, Nicholas,	65, 99, 112, 219
Jong, H. de,	113, 351
Jong, Otto J. de,	62, 63, 351, 355
Jorink, Eric,	97, 106, 196, 197, 346, 351, 360
Joris, David,	212, 222, 245, 250, 251, 270, 309, 311, 320
Kalma, J.J.,	351
Kamp, J. van de,	47, 351, 354

Kater, M.J.,	3
Keckermann, Bartholomäus,	50, 64, 66
Kemmer, J.J.H.,	333
Kendall, R.T.,	351
Kernkamp, G.W.,	58, 59, 60
Klerk, Willem,	24, 61, 133, 328
Klerk, Weduwe Willem,	24, 211, 325, 326
Klever, Wim,	215
Klooster, K. ten,	129, 351
Knuttel, W.P.C.,	7, 23, 24, 27, 28, 39, 192-198, 204, 208, 209, 211, 212, 214-218, 239, 246, 250, 277, 332, 337
Koelman, Jacobus,	passim
Koerbach, Adriaan,	20
Koopman, H.,	49, 50, 111, 131, 351
Kossmann, E.H.,	57, 95, 351
Kost, Jan,	334
Kroonenburgh, Koenraad van,	80, 85, 326, 327, 333
Krop, Henri A.,	4, 53, 57, 58, 72, 277, 289, 345, 352, 360
Krull, A.F.,	passim
Kuiper, R.,	101, 127, 352
Kuyk, Johannes van,	54, 55, 352, 364
Kuyper, Abraham,	72, 339
La(a)ren, Abraham van,	20, 86, 323, 327, 324, 327, 337
Labadie, Jean de,	9, 29, 30, 31, 35, 97, 140, 142, 143, 145-156, 160, 163, 165, 334, 341, 346, 357
Lagerlund, Hendrik,	352
Lancée, J.A.L.,	352
Lang, D. August,	352
Lastdrager,	147
Lau, F.,	46. 47. 352
Lavaert, Sonja,	72, 352
Leenhof, Frederik van,	276
Leeuwen, G. van,	183
Leeuwenburgh, B.,	198-200, 203, 212, 345, 352
Lehner, L.	46, 92, 348, 355
Leibniz, Gottfried Wilhelm,	141, 142

Lennon, Thomas M.	99, 252
Leusden, Johannes,	84
Leydecker, Jacobus,	211, 335
Leydecker, Melchior,	9, 42, 101, 112, 114-116, 133- 135, 211, 216, 222, 277, 310, 335, 350
Lieburg, F.A. van,	15, 47, 48, 52, 55, 59, 85, 209, 342, 344, 346, 353
Lieburg, M.J. van	250
Lind van Wijngaarden, J.D.,	353
Linde, A. van der,	199. 246, 274, 353
Linde, S. van der	48, 343, 353, 355, 357
Lindeboom, G.A.,	36, 42, 47, 91, 92, 105, 109, 110, 117, 118, 194, 453
Lindeboom, J.,	276, 353, 356
Livingstone, John,	155, 342
Lodensteyn, Jodocus van,	77, 147, 149, 152, 155, 165, 174, 335, 356, 359
Loon, Cornelis van,	285
Loon, Pieter van,	285
Loots, Ineke,	81, 334
Love. Christophorus,	18, 19, 23, 27, 32, 84-87. 326, 327
Luther, Martinus,	8. 9. 42-44, 46, 47, 51, 63, 69, 73, 82, 99, 101, 103, 104, 111, 175, 250, 260, 271, 292, 353
Maccovius, Johannes,	105, 160, 176, 335
MacLeod, John,	353
MacWard, Robert,	327, 342
Maets, Carolus de,	74, 84
Magnus, Albertus,	293
Malcolm, Noel,	222, 353
Mansvelt, Regnerus van,	144
Manton, Thomas,	85, 326
Maresius, Samuel,	75, 105, 107, 108, 112, 114, 115, 126, 143, 146, 147, 192, 224-226, 228. 234-236, , 241, 244, 281, 335, 355

Mastricht, Petrus van,	9, 36, , 41, 50, 83, 112, 114-116, 131-134, 211, 242, 310, 335, 348, 351
Mather, Cotton,	266
Mather, Increase,	251, 266
Matthias, Markus,	46, 50, 74, 336, 353
McGahagan, Thomas Arthur,	64, 66, 68, 72, 89, 98, 105, 111, 121, 353
Meeuse, Cornelis Jan,	2, 3, 25, 48, 51, 80, 82, 197, 343, 344, 353, 354, 363
Meeuse, Peter,	6
Meeuse, Jaap,	6
Meeuse-Kalkman, Trijntje,	4
Melanchton, Philippus,	43
Menuret, de,	155
Mersenne, Marin,	95, 119, 241
Meyer, Lodewijk (Paradox),	passim
Meyer, W.,	140
Moers, Kreis,	343, 349
Mohr, J.C.B.,	46, 352, 362
Monfils, Lesley,	209, 214, 354
Monnikhoff, Johannes,	274, 344, 351
Montanus,	173
Morus, Henricus,	22, 26, 38, 101. 207, 232. 233, 235, 242, 246, 251, 258, 260, 266, 328
Muller, Richard A.,	43, 44, 46, , 66, 92, 348, 354, 355, 362
Müller, E.F.K.,	354
Nauta, D.	64, 107, 108, 147, 151, 199, 200, 211, 350, 355, 361
Neele, A.,	4
Nethenus, Matthias,	59, 60, 74, 75, 84, 105, 114, 115, 143, 147, 154, 306, 336
Nettesheim, Cornelis Agrippa van,	250
Neuser, Wilhelm, H.,	44, 68
Nevay, John,	155, 242
Newton, Isaac, ,	101
Niepoort, Arnold,	83

Niet, C.A. de,	116, 339
Nieuwentijt, Bernard,	106, 360
Nijhoff, Martinus,	24, 35, 37, 70, 89, 97, 129, 142, 199, 349-351, 353, 357, 359, 361
Nooijen, Annemarie,	208, 355
Noordam, N.F.,	355
Nuland, Baron van,	343
Ockham, Willem van,	42, 134
Olevianus, Caspar,	50
Oomius, Simon,	50
Oorsouw, Marijn van,	193, 208, 209, 211, 212, 214, 215, 355
Oort, J. van,	33, 64, , 119, 359
Orchard, N.,	250
Ostorodius,	160
Outrein, Johannes d',	113, 351
Owen, John,	266
Palts, Elisabeth van de,	103
Palts, Frederik van de,	57
Paradox (Lodewijk Meyer),	passim
Parker, Samuel,	99
Parresius, Theophilus, (pseud, Koelman),	63, 77. 85, 151, 323
Parresius, Christianus, (pseud, Koelman),	323
Pascal, Blaise,	101, 112, 118, 312, 355
Pelt, Hendrik van,	131, 335
Perkins, William,	49, 50, 206, 260, 266
Perizonius, Jacob,	146
Philadelphus, Timotheus (pseud. Koelman),	324
Philalethes, Johannes,	277, 336
Philometer, Eubulus,	137, 337
Pitcairn, Alexander,	242
Placaeus, Josua,	294
Plato,	49, 58, 121, 169, 174, 228
Polanus, Amandus,	159, 160, 176, 184, 336
Polyander, Johannes,	70, 290, 359
Popkin, Richard H.,	116, 355

Pos, Helena C.,	331
Pos, H.J.,	331
Post, S.D.,	356
Posthumus Meyes, E.J.W.,	106, 355, 356
Proost, Pieter,	155, 174, 356
Raad, Aegidius de,	285
Raedt, Georgius de,	147, 336
Raey, Johannes de,	105, 106, 183, 225
Rainoldus, Johannes,	250
Ramus, Petrus,	49, 50, 58, 111, 131, 229, 351
Regius, Henricus,	35, 54, 55, 58, 59, 97, 98, 105, 106, 118, 120, 127, 156, 238, 284, 360
Regnerus, Alinc,	73, 144
Reitsma, J.,	356
Renerius, Henricus,	97
Reuver, A. de,	356
Revius, Jacobus,	9, 33, 36, 101, 102, 106, 112-118, 120. 121-128, 131, 240, 241, 252, 315, 336, 344, 348
Rhetorfort (Rutherford), Samuel,	23, 82, 83, 86, 324, 327, 328
Ribbius, J.,	143, 145, 146, 150, 252, 341
Ridderus, Franciscus,	112, 115, 148, 241, 336, 350
Rijk, L.M. de,	42, 356
Ritschl, O.,	68, 74, 356
Rivetus, Andreas,	70, 159, 160, 176, 290, 336, 337, 359
Rochefort,	148
Rodis-Lewis, G.,	89, 97, 356
Roeber, A.G.,	46, 92, 348, 355
Roeck, Lambert,	79, 339
Roelfsema, H.R.,	29, 192, 345
Roëll, Herman Alexander,	106, 213, 222, 240, 284, 288
Roodbeen, J.,	356
Rooijakkers, Gerard,	34, 208, 347, 350, 356
Roorda, D.J.,	356
Rous, Franciscus,	19, 27, 36, 97, 113, 328
Rouwendal, P.L.,	41, 43, 44, 52, 124, 342, 356

Ruler, Han (J.A.) van,	13, 64, 72, 98, 120, 121, 123, 127, 152, 331, 345, 352, 356
Ryssenius, Leonardus,	9, 98, 112, 114, 116, 137, 148, 241, 325, 337
Sagesse, de,	20
Saldenus, Guilelmus,	258, 346
Sasburgh,	85
Sassen, Ferd.,	15, 53, 55, 58, 89, 90, 91, 110, 146, 147, 150, 154, 243, 244, 356, 357, 362
Saxby, T.,	142, 147-153, 357
Scarpus, Joannes,	160, 337
Schmidt, J.,	357
Scholder, Klaus,	144, 357
Schomer, Justus Christoph,	101
Schönert, Jörg,	144, 146, 357, 360
Schoock, Martinus,	223, 227, 337
Schotanus, Ch.,	146
Schotanus, Meinardus,	74, 78
Schouls, Peter, A.,	13, 357
Schouten, Anthony,	22, 23, 273, 274, 298, 326
Schröder, Winfried,	72, 352
Schulerus, Johannes,	29, 197
Schurman, Anna Maria van,	153, 155, 156, 337, 357
Schurzfleisch, Conrad Samuel,	99
Schuurman, Paul,	345
Scot, Regginaldus,	200
Scott Clark, R.,	100, 345
Sdzuj, R.,	146, 357
Selderhuis, Herman J.,	4, 5, 36, 41, 62, 96, 97, 105, 109, 110, 112, 116, 141, 342, 348
Senguerd, Arnold,	274
Senguerd, Wolphard,	274
Sepp, Chr.,	67, 69, 75, 76, 79, 83, 132, 133, 136, 140, 142, 143, 146, 147, 150, 153, 160, 198, 239, 357
Sergeant, Anthony,	277, 285, 357
Serrarius, Petrus,	142, 361
Serrurier, C.,	89, 92, 94, 95, 97, 357

Severijn, J.,	274, 276, 278-282, 357
Simonds (Symonds), Joseph,	23, 27, 50, 85, 325, 327, 328, 349
Sinclair, George,	266
Sligtingius,	160
Sluis, J. van,	23, 136, 192, 193, 285, 358
Sluijs, C.A. van der,	48-50, 357
Smalcus, Valentinus,	160, 181, 182, 231, 286, 337
Smetium, Henricus,	77, 323
Smidt, H.,	147, 336
Socinus, Faustus,	143, 160, 180, 286, 293, 294, 311, 337
Socrates,	49, 346
Someren, Johannis van,	105
Spaans, Joke,	81, 144, 229, 334, 347, 358
Spanheim, Frierdrich,	105, 114, 242, 243, 338
Spies, Marijke,	117, 140, 347, 358
Spijker, Willem van 't,	35, 42, 48-50, 112, 354, 358
Spinoza, Benedictus de,	passim
Spruit, Leen,	193, 355
Stapulensis, Jacobus Faber,	329
Stillingfleet, Eduard,	242, 338
Steenbakkens, Piet,	142, 358
Steenblok, C.,	219, 358
Steenwinkel,	214
Sterkenburg, P.G.J. van,	258
Stevin, Simon,	97, 144, 212, 252, 276, 345
Stoeffler, F.E.,	35, 358
Störig, Hans, Joachim,	43, 358
Strengholt, L.,	106, 358
Strick, Willem,	67
Stronks, Jan,	207, 358
Stuart, Adam,	131
Stuart, Elisabeth,	57
Suarez, Francisco.,	50, 348
Suerendonck, Wilhelmus,	52
Suetonius, Tranquillus (ps. Voetius),	112, 113, 236, 241, 338
Svensson, Manfred,	44
Sylvius, Franciscus,	211
Sytsma, David S.,	44, 358

Thijssen-Schoute, C. Louise,	passim
Thysius, Anthonius,	70, 290, 359
Til, Salomon van,	277, 332
Tilenus, Daniël,	160, 176, 228
Timmers, Pieter,	324
Topijn, Nicolaas,	326
Touber, Jetze	144, 347, 358
Tour, Marcus du,	55
Trail, Robert,	155, 242
Trigland, Jacobus,	9, 114, 115, 128-131, 136, 221, 240, 241, 338, 349, 351
Trimp, J.C.,	149, 152, 359
Trommius, Abraham,	148
Trueman, C.R.,	44, 100, 345, 359
Trommel, P.L.,	7, 33, 34, 359
Tuinman, Carolus,	212
Turksma, R.,	359
Ubelman, J.,	242. 338
Uitwerf, Meindert,	340
Usher, James,	85, 326
Uytenbogaert, Johannes,	130
Valen, L.J. van,	159
Vanderjagt, Arjo,	116, 352
Veen, Pieter van,	19, 328
Veen, S.D.,	359
Velde, Abraham van de,	153, 338
Velde, Dolf te,	70, 290, 359
Velde, Jacob van de,	341, 357
Velde, Johan van de,	285
Velthusius (van Velthuysen), Lambertus,	passim
Veltkamp, J.W.,	36, 114, 200, 210, 213, 216, 359
Verbeek, Theo,	passim
Verdam, J.,	360
Vermij, Rienk H.,	83, 106, 113, 346. 360
Versteegh, Henricus,	19, 85, 326, 327, 334, 335
Viersen, Van,	85
Vink, Pauli,	49, 339
Visscher, Hugo,	360

Vitrarius, Johann Jacob,	147
Vives, Ludovicus,	229
Vlak, Johannes,	23, 134, 137, 213, 216, 325
Vlastuin, W. van,	47, 543
Voet, Daniël,	56
Voetius, Gisbertus,	passim
Voetius, Paulus	55, 58, 323, 330
Vogel, A.J.,	360
Vogelsangh, Reinier,	142, 146, 147, 154, 156, 175, 339, 357
Vollhardt, Friedrich,	144, 146, 357, 360
Vorstius, Conradus,	65, 168, 339
Vos, Antonie,	43, 64, 360, 361
Vries, Gerardus de,	131, 232, 233, 237, 242, 244, 310, 334
Vrijer, M.J.A. de,	35, 59, 97, 105, 361
Waardt, Hans de,	207, 361
Waeyen, Johannes van der,	108, 136, 137, 165, 211, 340
Wagens, Joh.,	80, 334
Wagstaff,	250
Walaeus, Antonius,	47, 70, 221, 290, 343, 353, 359
Wall, E.G.E. van der,	361
Wallis, Thomas,	243
Walten, Ericus,	23, 25, 30, 32, 39, 215, 325, 357, 340, 344, 350
Wassenaar, Klaas,	325
Wasteliers, Johanna,	27, 50, 324, 328,
Webster, Mr.,	250, 260, 261
Wemmers, Gerrit,	85
Weyerman, Jacob Campo,	215, 350
Whitaker, William (Guilielmus),	44, 160, 176, 340, 358
White, R.,	242, 329
Wielema, M.R.,	37, 274, 277-280, 297, 345, 361
Wier, Johannes,	251
Wildt, Baltus de,	85
Wilhelmus, Wilhelmus,	148
Winterswijk, Gerardus,	27
Wit, Johan de,	141, 244
Witte, Petrus de,	300, 340

Witsius, Hermannus,	9, 50, 111, 114, 115, 134-136, 147, 168, 177, 241, 340. 344, 347
Wittichius, Christopher,	36, 75, 83, 105, 106, 108, 132- 134, 145, 146, 213, 225, 231-235, 278, 284, 287, 288, 290, 296, 340, 341
Wolzogen, Ludovicus,	passim
Wolzogen, Johann Ludvig von,	17
Wolzogen, P.M.,	143
Wormser, J.A.,	72, 339
Wycliffe, John,	229
Ypey, A.,	42, 361
Yvon, Pierre,	153, 156, 341
Zabarella, Giacomo,	109
Zumthor, Paul,	52, 53, 361
Zweden, Christina van,	227

