

Duplex amor Dei

Contextuele karakteristiek van de theologie van
Jacobus Arminius (1559–1609)

Publicaties van het
Instituut voor Reformatieonderzoek

Publications of the
Institute for Reformation Research

Editors

Herman J. Selderhuis
William den Boer

PIRef 1



Instituut voor Reformatieonderzoek
Apeldoorn

Duplex amor Dei

Contextuele karakteristiek van de theologie van Jacobus Arminius (1559–1609)

(Summary in English included)

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Theologische Universiteit van de
Christelijke Gereformeerde Kerken in
Nederland te Apeldoorn
op gezag van de rector dr. A. Baars,
hoogleraar in de diaconiologische vakken,
volgens het besluit van het college van hoogleraren
in het openbaar te verdedigen
op D.V. vrijdag 27 juni 2008
des namiddags om 15.00 uur
in de aula van de universiteit,
Wilhelminapark 4 te Apeldoorn

door

Willem Arie den Boer

geboren 22 december 1977 te Dalfsen

Instituut voor Reformatieonderzoek
Apeldoorn 2008

De examencommissie:
Prof. dr. H.J. Selderhuis, promotor
Prof. dr. D.W. Sinnema, copromotor
Dr. W.J. van Asselt
Prof. dr. E.H. Cossee
Prof. dr. J.W. Maris

‘Nunquid iudex universae terrae non faciet iudicium?’

Genesis 18:25; ARMINIUS, *Examen Thesium Gomarum*, 122.

‘Mirandum igitur et multum mirandum, quempiam rerum Theologicarum aliquomodo peritum, ausum fuisse *mihi hanc calumniam* ex istis verbis struere: *mihi* inquam, quem sciunt *hac sola de causa nonnullis ipsorum sententiis et dogmatis accedere non audere, quia existimem ex illis sequi, Deum esse authorem peccati*: idque hac de causa, quod arbitrer illos ea docere, unde concludere possum bona et certa consequentia, Deum praecise intendere peccatum creaturae, inde sic *administrare omnia* ut posita illa *administratione* homo *necessario peccet*, et *non possit* ipso actu et re ipsa *actum peccati omittere*.’

ARMINIUS, *Apologia 31 Articuli*, 169–170.

© Instituut voor Reformatieonderzoek Apeldoorn 2008

ISBN 978-90-75847-21-5

NUR 704

Omslagontwerp: Identifine Corporate Design, Apeldoorn

Druk: Drukkerij Verloop, Alblasserdam

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 enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Proloog

De theologie van Jacobus Arminius (1559–1609) is veel besproken maar weinig onderzocht. Wie zich binnen de gereformeerde gezindte bevindt, loopt gereede kans met enige regelmaat de naam van Arminius, vaak samen met die van zijn vermaarde opponent Gomarus, te horen noemen. Arminius en de arminianen of remonstranten vertegenwoordigen daarbij alles wat ketters is; levensgevaarlijk omdat hun strijden voor de beslissende functie van de menselijke vrije wil ten koste van Gods soevereine genade ook bij het gereformeerde hart, van nature een vijand van vrije genade, gemakkelijk aansluiting vindt. De aantrekkingskracht van de evangelische beweging op gereformeerde christenen wordt vaak – terecht of onterecht – als de zuigkracht van het arminiaanse denken geïdentificeerd. Niet alleen in Nederland echter, ook wereldwijd onderscheidt een belangrijk deel van de niet-Rooms-katholieke en niet-lutherse christenheid zich door zich hetzij ‘arminiaan’, hetzij ‘calvinist’ te noemen.

Gezien deze *Wirkungsgeschichte* van de theologie van Arminius is het verbaazingwekkend hoe weinig onderzoek er naar zijn theologie is verricht. Pas sinds de jaren 1980 lijkt er in dit opzicht een kentering op gang te zijn gekomen. Deze studie wil aan het verstaan van Arminius’ theologie een bijdrage leveren met een focus op het theologische motief dat aan Arminius’ theologie ten grondslag ligt.

Het eerste deel poneert dat het grondmotief van Arminius’ theologie gelegen is in een zorgvuldig waarborgen van de rechtvaardigheid van God. Het tweede deel gaat eerst in op de receptie van Arminius’ theologie in de discussie tussen remonstranten en contraremonstranten tijdens de *Haagsche of Schriftelijke Conferentie* (1611). Ten slotte wordt Arminius’ theologie geplaatst in de context van het zestiende-eeuwse debat over de oorzaak van de zonde en Gods relatie tot het kwaad.

De thematiek die rond Arminius en de Synode van Dordrecht (1618–1619) aan de orde is, boeit mij al jaren. Het gaat hier om het hart van het christelijk belijden. Verkiezing, Christus' verzoeningswerk, genade, de toe-eigening van het heil en het menselijk aandeel daarin, volharding en zekerheid, roeping en verkondiging, het zijn allemaal thema's die niet alleen in de vroege zeventiende eeuw brandende kwesties waren. Christenen zullen op existentiële wijze bij deze zaken betrokken blijven.

Allereerst wil ik mijn dank uitspreken aan het adres van mijn leermeesters tijdens de studie theologie aan de Theologische Universiteit Apeldoorn. Hoogleraren en docenten: hartelijk dank voor de goede opleiding en vorming die ik van u heb ontvangen. Enkele van u hebben in het kader van dit proefschrift speciale betekenis gehad:

Prof. dr. T.M. Hofman heeft als mijn mentor tijdens de studie theologie zijn enthousiasme voor dit tijdvak van de Nederlandse kerkgeschiedenis en deze thematiek op mij overgebracht. Het is vooral aan hem te danken dat een belangrijk deel van mijn doctoraalscriptie aan de *Haagsche of Schriftelicke Conferentie* (1611) werd gewijd. Prof. dr. J.W. Maris was mijn begeleider bij deze scriptie, die ik in het kader van het hoofdvak dogmageschiedenis schreef. Hij heeft mij enorm gestimuleerd met deze thematiek ook na het voltooiën van de scriptie en de studie theologie bezig te blijven.

In de veronderstelling dat Arminius' theologie al wel minutieus zou zijn onderzocht, had de beschrijving hiervan aanvankelijk een klein onderdeel moeten vormen van een dissertatie gewijd aan de Synode van Dordrecht of de *Schriftelicke Conferentie*. Spoedig bleek mij echter het aantal studies over Arminius' theologie zeer beperkt te zijn en beslist nog niet tot bevredigende eindconclusies te hebben geleid. Dat gold ook de vraag die mij persoonlijk hoe langer hoe meer ging intrigeren, namelijk de vraag naar Arminius' motivatie om af te wijken van de hoofdstroom van de gereformeerde theologie uit zijn tijd. Die vraag werd de probleemstelling waaruit het onderzoek dat in dit proefschrift gepresenteerd wordt, is voortgekomen.

Prof. dr. H.J. Selderhuis heeft mij bij dit kerkhistorisch onderzoek begeleid. Hij verstaat de kunst zijn enthousiasme voor het vak, zijn gedrevenheid als onderzoeker en zijn passie voor de studie van oude en vooral nieuwe onderzoeksterreinen op anderen over te brengen. De stimulerende gesprekken over het onderzoek, de vrijheid die hij mij hierin heeft gelaten en de tijdige directies en correcties zijn in hoge mate bepalend geweest voor het plezier waarmee ik dit onderzoek heb verricht en voor het uiteindelijke resultaat ervan. Veel dank daarvoor!

Mijn copromotor prof. dr. D.W. Sinnema, zeer deskundig op het terrein van de gereformeerde scholastiek en met name de Synode van Dordrecht (1618–

1619) dank ik voor zijn begeleiding, de gesprekken en de discussies langs digitale weg, die steeds de nodige correctie, nuancering of precisering tot gevolg hadden.

Ook mijn collega's en vrienden van de Onderzoeksgroep Kerkgeschiedenis en Kerkrecht van de Theologische Universiteit Apeldoorn en de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken (Vrijgemaakt) te Kampen, van het werkgezelschap Oude Gereformeerde Theologie te Utrecht, en andere vakgenoten die bij diverse gelegenheden opbouwende kritiek leverden op de opzet of delen van het proefschrift ben ik zeer erkentelijk. Dezelfde dank ben ik alle anderen – familie, vrienden, studenten en vakgenoten – verschuldigd die mij op enige wijze hebben geholpen of gestimuleerd, mensen die ik uit vrees iemand te vergeten die genoemd zou moeten worden maar niet met name noem. Ook mijn collega's van het onderwijsondersteunend personeel en de bibliotheek van de Theologische Universiteit Apeldoorn vallen onder de laatste categorie.

Albert Gootjes wil ik hartelijk danken voor de inzet en deskundigheid waarmee hij de vertaling van de samenvatting in het Engels heeft verzorgd.

Twee personen komt bijzondere dank toe voor hun voortdurende interesse in de voortgang van het onderzoek, hun altijd stimulerende en opbouwende betrokkenheid hierbij, wat in het eindtraject nog eens bleek uit de bereidheid minutieus het manuscript op inhoudelijk en taalkundig niveau van zeer waardevol commentaar te voorzien. Aan mijn vader, ds. A. den Boer, en aan mijn schoonvader, drs. J.A. Coster, draag ik daarom dit proefschrift op.

Van geheel andere aard, maar minstens zo belangrijk en waardevol, is de betekenis die mijn vrouw en dochter gehad hebben voor de totstandkoming van dit proefschrift. Marja, bedankt voor wie je bent, voor mij en ons gezin, in verleden en heden. Lieve Christine, wat een vreugde jou als dochter te hebben!

De apostel Paulus besluit Romeinen 9–11, hoofdstukken die de eeuwen door van grote betekenis zijn geweest voor het denken over Gods verkiezend handelen, in lof en aanbidding. Het is passend deze woorden aan het begin van dit proefschrift en aan het einde van het onderzoekstraject dat daaraan ten grondslag ligt, te citeren als verwoording van mijn dank aan God, en als erkenning van de beperktheid van ons menselijk kennen en begrijpen. Moge dit proefschrift bijdragen aan de meerdere lof en aanbidding van mijn Heere en God.

O diepte des rijkdoms, beide der wijsheid en der kennis Gods, hoe ondoorzoekelijk zijn Zijn oordelen, en onnaspeurlijk Zijn wegen! Want wie heeft den zin des Heeren gekend? Of wie is Zijn raadsman geweest? Of wie heeft Hem eerst gegeven, en het zal hem wedervergouden worden? Want uit Hem, en door Hem, en tot Hem zijn alle dingen. Hem zij de heerlijkheid in der eeuwigheid. Amen. (Romeinen 11,33–36).

Inhoudsopgave

Proloog.....	V
Afkortingen	XIII
Deel 1: De theologie van Jacobus Arminius	1
1. Inleiding.....	3
1.1. Historische inleiding.....	3
1.1.1. Leven en werk van Jacobus Arminius.....	3
1.1.2. Overige schriftelijke nalatenschap van Arminius	12
Articuli nonnulli	13
Disputaties en auteurschap.....	13
1.2. Stand van het onderzoek.....	24
1.3. Methode van onderzoek.....	30
1.4. Recapitulatie en conclusie.....	36
2. Gods gerechtigheid in Arminius' theologie I: Prolegomena	37
2.1. Het begrip 'gerechtigheid'	37
2.1.1. Het basisprincipe: eenieder het zijne	37
Logica.....	39
Orde.....	40
Harmonie	40
2.1.2. Belonende en straffende gerechtigheid.....	41
Belonende gerechtigheid	41
Straffende gerechtigheid.....	42
2.1.3. Gerechtigheid in relatie tot barmhartigheid	43
2.1.4. Gerechtigheid in relatie tot vrijheid.....	44

2.2. Gods gerechtigheid in de structuur van Arminius' theologie	48
2.2.1. Structuurbepalend begrip in de godsleer	49
Geschiedenis van het begrip gerechtigheid.....	49
Arminius	52
2.2.2. Fundamentbegrip voor de godsdienst	52
Gods natuur	54
Gods daden	55
Gods wil.....	55
Legale en Evangelische theologie.....	56
Iustitia rigida en de noodzakelijkheid van Christus' middelaarschap	58
Duplex amor Dei	58
2.2.3. Kernbegrip van Arminius' theologie	60
2.3. De kenbaarheid van Gods gerechtigheid.....	60
2.3.1. Arminius' visie op de Schrift.....	62
2.3.2. Arminius' intellectualisme	64
2.3.3. Frequentie en importantie van Gods gerechtigheid.....	65
2.3.4. De zekerheid van de theologie	66
2.4. Recapitulatie en conclusie.....	69
3. Gods gerechtigheid in Arminius' theologie II:	
God, schepping, zonde en Evangelie.....	71
3.1. Gerechtigheid als eigenschap van God.....	71
3.1.1. Plaats en functie binnen Gods eigenschappen	71
De vrijheid van Gods wil.....	71
Gerechtigheid als scheidsrechter	73
Wijsheid als bemiddelaar	74
Resumé.....	77
3.1.2. Implicaties voor Gods handelen in schepping en providentie	77
Schepping	77
Legale theologie.....	78
Eerste verbond, zondeval en nieuw verbond	79
Voorzienigheid	81
Voorzienigheid en zonde: Gods permissio.....	82
Concursus	87
Gods wil.....	89
God respecteert de modus van het object van zijn handelen.....	91
Gods recht, macht en vrijheid.....	93
Schepping als Gods zelfbeperking?	94
De integriteit van de schepping.....	97
3.2. Gods gerechtigheid en de zonde(val).....	99

3.3. Gods gerechtigheid en het Evangelie:	
Christus, predestinatie en verbond.....	106
3.3.1. Christus is fundament van het nieuwe verbond en de predestinatie	107
3.3.2. Het object van de predestinatie.....	115
Geloof pas vereist sinds nieuwe verbond en na zondeval	120
Zonde en verdoemenis	124
De verhouding van verkiezing en verwerping.....	125
Gods antecedente en consequente wil.....	128
3.3.3. Het behoud en de middelen die God daartoe geeft	128
3.3.4. Gods voor- en middenkennis in Arminius' predestinatieleer	138
3.3.5. De vierdecretenpredestinatieleer uit de <i>Verclaringhe</i> van 1608	143
3.4. Recapitulatie en conclusie.....	146
4. Gods gerechtigheid in Arminius' theologie III:	
primair fundament van de godsdienst	149
4.1. Duplex amor Dei	149
Examen Perkinsiani.....	149
Examen Thesium Gomari	150
Articuli nonnulli.....	150
Disputaties	151
Verclaringhe.....	155
Conferentie augustus 1609.....	161
4.2. De relatie tussen Arminius' twee <i>fundamentum</i>-uitspraken.....	162
4.3. Zaligheid	163
4.4. Zekerheid van de zaligheid	163
4.5. Recapitulatie en conclusie.....	171
5. Arminius en de gereformeerde theologie	173
5.1. Controversiële elementen in Arminius' theologie.....	173
5.1.1. Predestinatie: absoluut of conditioneel?	173
5.1.2. Genadewerking: onweersstaanbaar of weerstaanbaar?.....	174
5.1.3. De verzoening: exclusief of universeel?.....	180
5.1.4. De menselijke wil: gebonden of vrij?	182
5.1.5. Heiliging, volharding en zekerheid: <i>securitas</i> of <i>certitudo</i> ?.....	190
5.2. Arminius over enkele reformatorische thema's	193
5.2.1. Zondeval, erfzonde en zonde	193
5.2.2. Het wezen en de noodzakelijkheid van genade.....	197
5.2.3. Geloof	198
5.2.4. Rechtvaardiging	200
5.2.5. Heiliging en goede werken.....	203

5.3. Recapitulatie en conclusie.....	204
Deel 2: Receptie en theologiehistorische context van Arminius' theologie	205
6. De receptie van Arminius' theologie in de <i>Schriftelijke Conferentie</i>	207
6.1. Inleiding, methode en stand van onderzoek	207
6.1.1. Inleiding en methode	207
6.1.2. Stand van het onderzoek.....	210
6.2. <i>Iustitia Dei</i> en <i>Duplex amor Dei</i> in de <i>Schriftelijke Conferentie</i>	214
6.2.1. Predestinatie.....	214
6.2.2. Plaats en functie van Christus en de verzoening	226
6.2.3. Heilszekerheid en Gods gerechtigheid.....	233
6.2.4. Genade en genadewerking	234
6.2.5. Volharding	250
6.2.6. Staet des gheschils.....	259
6.3. Recapitulatie en conclusie.....	271
7. Theologiehistorische context van Arminius' theologie	273
7.1. Inleiding.....	273
7.2. Voluntarisme, intellectualisme en de kenbaarheid van Gods gerechtigheid	274
7.2.1. Calvijns voluntarisme	275
7.2.2. Gods wezen	280
7.2.3. Onkenbaarheid van Gods gerechtigheid.....	282
7.2.4. Recapitulatie en conclusie.....	284
7.3. Het debat over de oorzaak der zonde: Is God <i>auctor peccati</i>?	287
7.3.1. De Middeleeuwen	289
7.3.2. De zestiende eeuw	292
7.3.3. Recapitulatie en conclusie.....	314
8. Conclusies.....	319
Summary	323
Literatuur	333
Register van persoonsnamen.....	341
Curriculum vitae.....	343

Afkorting

Gebruikte afkortingen zijn in principe overeenkomstig S.M. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, ²1993. Onderstaande lijst betreft alleen gehanteerde afkortingen die niet in SCHWERTNER zijn te vinden of hiervan afwijken. Zie de bibliografie voor nadere informatie over genoemde titels.

- A31A *Apologia 31 Articuli* (in: ARMINIUS, *Opera theologica*)
AAC *Appendix AC* (in: ARMINIUS, *Opera theologica*)
AC *Amica cum D. Francisco Iunio de praedestinatione per litteras habita collatio* (in: ARMINIUS, *Opera theologica*)
AN *Articuli Nonnulli* (in: ARMINIUS, *Opera theologica*)
AR9 *Analysis cap. IX ad Roman.* (in: ARMINIUS, *Opera theologica*)
CHRC *Church History and Religious Culture*
CO CALVIJN, *Calvini Opera*
DLGTT MULLER, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*
DR7 *De vero et genuino sensu cap. VII epistolae ad Romanos dissertatio* (in: ARMINIUS, *Opera theologica*)
DRCH *Dutch Review of Church History*
EP *Examen modestum libelli, quem D. Gulielmus Perkinsius apprime doctus theologus edidit ante aliquot annos de praedestinationis modo et ordine, itemque de amplitudine gratiae divinae* (in: ARMINIUS, *Opera theologica*)
Ep.Ecc. LIMBORCH & HARTSOECKER, *Praestantium ac eruditorum virorum epistolae ecclesiasticae et theologicae*
ETG ARMINIUS, *Examen thesium D. Francisci Gomari de Praedestinatione* (1645)
HaC Brief aan Hippolytus a Collibus (in: ARMINIUS, *Opera theologica*)
HSC *Schriftelicke Conferentie* (1612)
OR *Oratio* (in: ARMINIUS, *Opera theologica*)
PrD *Disputationes Privatae* (in: ARMINIUS, *Opera theologica*)

PuD	Disputationes Publicae (in: ARMINIUS, <i>Opera theologica</i>)
ST	AQUINAS, THOMAS, <i>Summa Theologiae</i>
TNK	Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis
UP	University Press
Z	ZWINGLI, <i>Sämtliche Werke</i>

Deel 1: De theologie van Jacobus Arminius

1. Inleiding

1.1. Historische inleiding

1.1.1. Leven en werk van Jacobus Arminius

Jacobus Arminius¹ werd in 1559 als Jacob Harmensz geboren in Oudewater; omstreeks deze tijd overleed zijn vader. Achtereenvolgens waren de priester Theodorus Aemilius (tot 1574) en Rudolphus Snellius zijn voogden. Snellius nam Arminius mee naar Marburg, waar hijzelf studeerde en later ramistische logica doceerde, om hem aan het *Paedagogium* te laten studeren. Tijdens dit verblijf in Marburg werd Oudewater door de Spanjaarden platgebrand en uitgemoord, Jacobs moeder, zus en oudere broer(s) inclusief.

Op 23 oktober 1576 schreef Arminius zich in aan de op 3 oktober 1574 opgerichte Leidse universiteit; hij was de twaalfde student. Behalve de vakken van de *artes liberales* heeft Arminius te Leiden hoogstwaarschijnlijk ook colleges theologie gevolgd.

¹ Een uitstekende studie over het leven en werk van Jacobus Arminius is nog steeds BANGS, *Arminius* (1971), op enkele punten gecorrigeerd en aangevuld door Eef Dekker in diens dissertatie (DEKKER, *Rijker dan Midas*). Zie ook HOENDERDAAL, 'Jacob Arminius'; HOENDERDAAL, 'Life and Struggle'; HOENDERDAAL, 'Arminius, Jacobus/Arminianismus'; BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, 'Arminius te Leiden'. Studies over biografie en theologie van Arminius die verschenen zijn vóór 1991 zijn al meermalen afdoende beschreven en beoordeeld; deze studie sluit over het algemeen aan bij wat MULLER, *God, Creation, and Providence* (1991), DEKKER, *Rijker dan Midas* (1993), WITT, *Creation, Redemption and Grace* (1993), STANGLIN, *Assurance* (2007) en CLARKE, *Ground* (2006) over deze studies hebben opgemerkt. Er is tot op heden geen aanleiding tot hernieuwd onderzoek naar Arminius' biografie. Van een uitvoerige beschrijving wordt in deze studie daarom afgezien; volstaan wordt met een korte schets van Arminius' leven en werk, met speciale aandacht voor de scope van deze studie.

Het Amsterdams Kramersgilde stelde Arminius vervolgens in staat op zijn kosten in het buitenland verder te studeren, op voorwaarde dat hij na zijn studie de kerk van Amsterdam zou gaan dienen.

Op 1 januari 1582 schreef Arminius zich in aan de Geneefse Academie, onder Theodorus Beza. Op 10 december 1584 deed hij dat andermaal, nadat hij vóór 27 augustus dat jaar weer in Genève was gearriveerd. Intussen had hij, hoogstwaarschijnlijk vanwege de problemen die hij in Genève verwachtte doordat hij privélessen ramistische logica gaf,² sinds september 1582 acht maal in het openbaar stellingen verdedigd te Bazel, onder voorzitterschap van Johann Jakob Grynaeus (1540–1617), die zeer op de intelligente Arminius was gesteld.

Arminius onderbrak zijn tweede periode te Genève alleen voor een reis naar Zürich. In de zomer van 1586 vertrekt Arminius voor zeven maanden naar Italië, waar hij aan de universiteit van Padua studeert bij de beroemde Jacopo Zabarella (1532–1582). Voordat Arminius vervolgens in de herfst van 1587 naar Amsterdam vertrekt, waar hij 27 augustus 1588 tot predikant bevestigd wordt, verblijft hij nog enige maanden te Genève.

Waarschijnlijk in 1590 wordt Arminius door Martinus Lydius, hoogleraar te Franeker, gevraagd zich te keren tegen de van Beza's standpunten afwijkende weerlegging van Dirck Volckertsz Coornherts visie op predestinatie door de twee Delftse predikanten Reginaldus Donteclock³ en Arent Cornelisz.⁴ Uit een combinatie van dit feit met andere gegevens⁵ kan geconcludeerd worden dat Arminius rond 1590 begint te twijfelen aan de juistheid van Beza's predestinatieleer.⁶ Noch Coornhert, noch Donteclock en Cornelisz blijken echter een voor hem aanvaardbaar alternatief te bieden. Vanaf 1590 is Arminius daarom naarstig op zoek naar een zijns inziens bijbelse visie op de predestinatie.

Vanaf 6 november 1588 tot 30 september 1601 preekte Arminius over Paulus' brief aan de Romeinen. Op zijn exegese van Romeinen 7 (1591) reageert zijn collega-predikant Petrus Plancius (1552–1622)⁷ met een beschuldiging van pe-

2 Aldus DEKKER, *Rijker dan Midas*, 23.

3 BLGNP 2, 173–176.

4 BLGNP 4, 104–107.

5 Zie DEKKER, *Rijker dan Midas*, 28.

6 Cf. Brief van Arminius aan Grynaeus, 23 maart 1591, in: BRANTIUS, *Historia Vitae Arminii*, 23–27. In deze brief zet Arminius voor Grynaeus uiteen welke discussies zich voordoen ten aanzien van onder andere (het object van de) predestinatie, vrije wilskeuze en erfzonde. Arminius vraagt de door hem hooggeachte Grynaeus om advies in deze zaken. De brief bevat tevens een belijdenis van Arminius: 'Credo in unico Christo salutem nostram positam, hujus nos mera gratia per Spiritus Sancti efficaciam fide participes fieri ad remissionem peccatorum et vita renovationem.'

7 BLGNP 3, 291–295.

lagianisme, te grote afhankelijkheid van de kerkvaders, afwijking van de Nederlandse Geloofsbelijdenis en de Heidelbergse Catechismus, perfectionisme en afwijkende ideeën over de predestinatie.⁸ In zijn verdediging, de *De vero et genuino sensu cap. VII epistolae ad Romanos dissertatio*, die voor het eerst in 1612 werd gepubliceerd, zet Arminius uiteen dat Romeinen 7 naar zijn overtuiging niet handelt over een wedergeborene, noch over een ‘zuiver’ onwedergeborene, maar over iemand die zich door het werk van de Heilige Geest onder de wet en daardoor in het proces van de wedergeboorte bevindt.⁹ Uitgebreid komt een belangrijk deel van dit geschrift in 3.3.3. aan de orde.

In 1593 is het weer Plancius die vragen heeft bij Arminius’ exegese, ditmaal die van Romeinen 9. Behalve uit verslagen van consistoriegesprekken naar aanleiding van Plancius’ bezwaren,¹⁰ kennen we Arminius’ visie op Romeinen 9 vooral uit de lange, postuum gepubliceerde brief die hij schreef aan Gellius Sneecanus¹¹ in reactie op diens commentaar op Romeinen 9 uit 1596. Kenmerkend voor Arminius’ exegese is dat hij de scopus van Paulus’ brief aan de Romeinen als geheel, de rechtvaardiging door het geloof, ook bepalend acht voor de uitleg van de hoofdstukken 9 tot en met 11. Jacob wordt beschouwd als type van degenen die door het geloof in Jezus Christus gerechtvaardigd willen worden, terwijl Ezau model staat voor allen die dit Evangelie verwerpen en proberen door eigen wetswerken gerechtvaardigd te worden. Gods verkiezing nu betreft de eersten, terwijl de tweede groep wordt verworpen.¹² Dekker heeft Arminius’ predestinatieleer daarom getypeerd als eigenschappenpredestinatie: God verkiest mensen met de eigenschap ‘geloof’ en verwerpt mensen met de eigenschap ‘ongeloof’. In 3.3.2. wordt behalve Arminius’ visie op de predestinatie in dit geschrift ook Dekkers typering ervan besproken.

Op 10 december 1596 ontmoet Arminius Franciscus Junius (1545–1602),¹³ hoogleraar te Leiden. De ontmoeting vormt de aanleiding tot een uitvoerige briefwisseling die voornamelijk handelt over het object van de predestinatie. Uit de briefwisseling, die in etappes in 1597 plaatsvond, blijkt dat Arminius er met name op gebrand is dat de zonde, geheel uit vrije wil begaan, verondersteld moet zijn in het object van de predestinatie. De reden daarvan is dat hij niet inziet hoe God anders van de zonde en het auteurschap van het kwaad vrijpleit zou kunnen worden. De in 1613 als *Amica cum D. Francisco Iunio de*

8 DEKKER, *Rijker dan Midas*, 31.

9 Cf. de weergave in SELDERHUIS, *Handboek*, 415.

10 BANGS, 149; DEKKER, *Rijker dan Midas*, 31–32.

11 BLGNP 2, 213–215.

12 Cf. de weergave in SELDERHUIS, *Handboek*, 416.

13 BLGNP 2, 275–278.

praedestinatione per litteras habita collatio uitgegeven briefwisseling kwam reeds in 1597 ook anderen dan Arminius en Junius onder ogen, waaronder Plancius.¹⁴

Opvallend aan deze fase in het leven en werk van Arminius is dat Arminius' visie op de predestinatie al zeer duidelijk de vorm heeft aangenomen die ze altijd zal blijven behouden, terwijl in zijn schriftelijke nalatenschap nauwelijks uitspraken over de vrije wilskeuze, en zeker geen genuanceerde uiteenzetting hierover, is te vinden. Verkiezing van gelovigen, verwerping van ongelovigen, en zonde in het object van predestinatie zijn thema's die cirkelen rond de kwestie van Gods verhouding tot het kwaad en de zonde. Zij die menen dat de zonde noodzakelijk of onfeilbaar volgens Gods decreet is geschied, betitelt Arminius in 1597 als 'lasteraars van Gods goedheid en rechtvaardigheid'. Zoals in deze studie breedvoerig betoogd zal worden, zal deze focus op Gods goedheid en vooral zijn *iustitia*, voor Arminius tot aan zijn dood in 1609 typerend zijn.

Tussen 1599 en 1602 schrijft Arminius zijn *Examen modestum libelli, quem D. Gulielmus Perkinsius apprime doctus theologus edidit ante aliquot annos de praedestinationis modo et ordine, itemque de amplitudine gratiae divinae*, een 'bonte verzameling van argumentaties en aanhalingen'.¹⁵ Hij reageert hierin uitvoerig op een boekje, getiteld *De praedestinationis modo et ordine, et de amplitudine gratiae divinae Christiana et perspicua disceptatio* (1598), dat William Perkins (1558–1602)¹⁶ geschreven had tegen Nicolaas Hemmingius' (1513–1600) *Tractatus de gratia universalis* (1591).¹⁷ Uit de wijze waarop Arminius Perkins corrigeert in diens weergave van delen van dit boek blijkt zijn goede bekendheid ermee. Volgens Dekker is het *Examen Perkinsiani* samen met de promotiestellingen het 'eigenlijke hoofdwerk' van Arminius: 'Het is met name in dit Examen Perkinsiani dat Arminius zijn theologische inzichten ontvouwt. We kunnen daarom zeggen dat de structuur van diens theologie uiteindelijk al 'klaarligt' wanneer de hoogleraarpositie in het verschieft komt.'¹⁸ Dit is op zich een terechte vaststelling, maar hetzelfde zou, zoals reeds geconstateerd werd, gezegd kunnen worden over de briefwisseling met Junius, al is de laatste gefocust op de discussie over het object van de predestinatie, terwijl in het *Examen Perkinsiani* een veel breder spectrum onderwerpen de revue passeert.

Door het overlijden van de hoogleraren Franciscus Junius en Lucas Trelca-tius sr.¹⁹ in 1602 bleef Franciscus Gomarus (1563–1641)²⁰ over als theologisch

14 BLGNP 3, 292; DEKKER, *Rijker dan Midas*, 33 n. 72.

15 DEKKER, *Rijker dan Midas*, 38.

16 RGG 5, 224; VAN BAARSEL, *Perkins*.

17 FRANDSEN, 'Hemmingsen', 18–35. Zie voor Hemmingius (Niels Hemmingsen): RGG 3, 218.

18 DEKKER, *Rijker dan Midas*, 37–38.

19 BLGNP 6, 315–317.

20 BLGNP 2, 220–225.

hoogleraar te Leiden. De stemmen die opgingen om Arminius tot hoogleraar te benoemen, riepen het protest wakker van degenen die twijfelden aan zijn orthodoxie. Ook Gomarus protesteerde, vrijwel zeker op aanraden van anderen. Een vriendschappelijke conferentie tussen Gomarus en Arminius op 6 en 7 mei 1603, onder bijzijn van voor- en tegenstanders van de benoeming van Arminius tot hoogleraar, stemde Gomarus echter geheel tot tevredenheid. Ondanks meningsverschillen twijfelde hij niet meer aan Arminius' oprechtheid in de grondslag der leer; dit terwijl behalve Arminius' uitleg van Romeinen 7 ook de vrije wil, contingentie, Gods wil, voorkennis en predestinatie de revue waren gepasseerd.²¹

Na een examen op 19 juni 1603 verdedigde Arminius op 10 juli 1603 zijn promotiethesen *De Natura Dei*. Dekker noemt deze thesen 'een van de rijkste, maar tegelijk ook een van de meest compacte bronnen voor nauwkeurige kennis van Arminius' theologie.' In 4.1. zal uiteengezet worden dat en hoe Arminius zich reeds bij deze eerste openbare gelegenheid duidelijk heeft uitgelaten over zijn visie op Gods gerechtigheid; inhoudelijk is de *Duplex amor Dei* al geheel present.

Op 11 juli 1603 houdt Arminius zijn promotie-oratie over het priesterschap van Christus. In 3.3.1. zal worden betoogd dat ook de inhoud van deze openbare rede van fundamenteel belang is voor Arminius' theologie als geheel.

Het laatste geldt eveneens voor de drie inaugurele oraties waarmee Arminius in september 1603 de toon voor zijn werk als hoogleraar heeft gezet. Ook in deze oraties – die handelen over de prolegomena: het object, de auteur, het doel en de zekerheid van de theologie – nemen Gods gerechtigheid en rechtvaardigheid een voorname plaats in (zie vooral 2.2.2.).

Zowel de centrale en fundamentele plaats van Christus in de predestinatie als het primaat van Gods liefde tot de gerechtigheid binnen Gods tweevoudige liefde tot de gerechtigheid en de mens, de *Duplex amor Dei*, krijgen een plaats in Arminius' uitvoerige onderzoek van Gomarus' theses over de predestinatie, het *Examen Thesium Gomari*. In reactie op de disputatie over de predestinatie die onder voorzitterschap van Arminius volgens het geldende rooster op 7 februari 1604 was gehouden, had Gomarus op 31 oktober van datzelfde jaar – buiten het rooster om, maar niet geheel ongebruikelijk²² – een disputatie over de predestinatie georganiseerd. Het was het eerste openlijke teken van onenigheid tussen de beide hoogleraren. Arminius' *Examen thesium Gomari*, gepubliceerd in 1613, onthult veel van Arminius' drijfveren en wijze van theologiseren. Preg-

21 Zie bijvoorbeeld DEKKER, *Rijker dan Midas*, 39, en STARREVELD, 'Verslag', 65–76. Zie met name STANGLIN, *Assurance*, 23–35, voor Arminius' periode in de universiteit van Leiden, zijn 'working relationships' aldaar.

22 DEKKER, *Rijker dan Midas*, 44 n. 141.

nante themata zijn Gods gerechtigheid en de christologie: De oorzaak van de scheiding tussen God en mens, de zonde, moet eerst door Christus worden weggenomen alvorens de predestinatie als middel van hereniging tussen God en mens kan plaatsvinden. Het decreet van de zending van Gods Zoon tot herstel van wat verloren was, is daarom niet de predestinatie zelf, maar gaat daar noodzakelijk aan vooraf. Uitgebreid gaat Arminius ook in op de kwestie of God door de predestinatieleer van Gomarus, Calvijn en Beza tot auteur der zonde wordt gemaakt, ‘de zwaarste lastering waarmee God beschuldigd kan worden’,²³

De meningsverschillen binnen de universiteit van Leiden zorgden voor onrust in de kerken. De classis Dordrecht vroeg de synode van Zuid-Holland om aan de academische controversen en kerkelijke onrust een eind te maken. Halverwege 1605 was er echter sprake van een goede verstandhouding tussen Gomarus en Arminius.²⁴ Die konden de door het vooruitzicht van synodale inmenging in de interne aangelegenheden van de universiteit gealarmeerde curatoren daarom geruststellen met een verklaring die zij samen met Trelcatius en Cuchlinus op 10 augustus ondertekenden. Daarin stellen zij dat er geen sprake is van enig verschil van mening inzake fundamentele leerstukken.²⁵

Eind augustus besloot de synode van Zuid-Holland het verzoek van de classis Dordrecht, dat het curatorium van de universiteit zal worden verzocht de drie theologische hoogleraren vragen over de vermeende controversen voor te leggen, te honoreren. Op 9 november presenteren Franciscus Lansbergius²⁶ en Festus Hommius,²⁷ deputaten van de synode, negen vragen aan het curatorium,

23 ETG 154 (III 654–655). Tussen haakjes wordt achter de vindplaats in de Latijnse editie steeds het deel en de paginanummers uit de Engelse vertaling van Arminius’ werken vermeld.

24 Cf. BANGS, *Arminius*, 270; Brief van Arminius aan Wtenbogaert, 7 juni 1605, Ep.Ecc. 77.

25 ‘Ex Gestis Academicis. Professores facultatis Theologicae, quum ipsis relatum esset, Classem Dordracenam hac gravamen forma conceptum inter caetera posuisse, Quum in Ecclesia et Academia Leidensi, rumor sit, controversias quasdam circa doctrinam reformatorum Ecclesiarum abortas esse, censuit Classis, necessarium esse, ut de iis controversiis quam tutissime citissimeque, componendis Synodus deliberet, ut schismata omnia et offendicula qua inde oriri possunt, tempstive amoveantur, conserveturque unio Ecclesiarum reformatarum contra adversariorum calumniam; D.D. Curatoribus et Consulibus sciscitantibus, num qua ipsis controversiae istiusmodi essent perspectae, re inter se primum examinata seorsim perpensaque, unanimiter responderunt: Optasse se, a Classe Dordracena melius ordinatiusque in hac re actum esse: Inter studiosos quidem opinari se plura disputari, quam ipsis gratum sit; inter se vero, hoc est facultatis Theologicae professors, nullum discrimen, quod quidem constet, esse in fundamentis doctrinae. Datorios quoque operam, ut quae inter studiosos disputationis istiusmodi abortae sunt mnuantur. Actum X. Aug. Anno 1605. Subscripsere, Iacobus Arminius pro tempore Rector Academie. Franciscus Gomarus. Lucas Trelcatius.’ ARMINIUS, *Disputationes Magnam partem S. Theologiae complexentes*.

26 BLGNP 4, 292–293.

27 BLGNP 2, 251–254; WIJMINGA, *Festus Hommius*.

maar die weigeren hun medewerking. Arminius krijgt evenwel een kopie van de vragen in handen en schrijft eind 1605 zijn *Responsio ad quaestiones novem*.²⁸ Gevraagd wordt bijvoorbeeld naar de verhouding verkiezing en geloof, erfzonde, goede werken, het gavekarakter van het geloof, zekerheid, volharding en de mogelijkheid van volmaaktheid. Voor ons thema is van speciaal belang dat bij punt 2 de vraag wordt gesteld of van de visie dat God alle dingen vanuit zijn eeuwig decreet bepaalt en bestuurt, ook slechte daden van mensen voor goede doeleinden, de consequentie is dat God de auteur der zonde is. We kunnen volledig instemmen met Dekker, die erop wijst dat met name deze vraag ‘door Arminius als uiterst relevant wordt gezien. Zijn eigen antwoord op deze vraag luidt bevestigend en wordt op diverse plaatsen in zijn oeuvre uitvoerig beargumenteed.’²⁹ We kunnen slechts gissen naar de reden waarom Arminius in een brief aan Johannes Wtenbogaert³⁰ over deze negen vragen op alle vragen ingaat, behalve op juist deze tweede over Gods auteurschap van de zonde – was het omdat de twee het hierover zozeer eens waren dat Arminius er geen woord meer aan behoefde te wijden?³¹ Ook vraag 5 trekt de aandacht. Hierin wordt gevraagd of God het recht heeft geloof te vragen van een mens die door de zondeval niet meer in staat is uit zichzelf te geloven, en of God aan allen die het Evangelie wordt verkondigd voldoende genade geeft om te kunnen geloven als men dat wil. Uit deze vragen blijkt dat de deputaten van de synode behoorlijk inzicht hadden in de kwesties die rond Arminius speelden.

In mei 1607 vindt een predikantenvergadering plaats ter voorbereiding op een te houden nationale synode.³² Onder de afgevaardigden bevinden zich behalve Arminius onder anderen ook Gomarus, Wtenbogaert, Johannes Bogerman³³ en Sibrandus Lubbertus.³⁴ De *Conventus praeparatorius* kan beschouwd worden als een ‘mijlpaal in de historie der Remonstrantsche twisten’,³⁵ omdat de voorgeschiedenis ervan hier werd afgesloten, de partijen elkaars krachten hebben gemeten, verschillende opinies zijn uitgesproken en verdedigd, met als resultaat dat de onenigheid werd vergroot. De strijd werd verscherpt en bovendien door Lubbertus’ correspondentie met buitenlandse theologen ook over de grenzen bekend. Lubbertus zond brieven met een verslag van de *conventus* naar Parijs, Heidelberg, Schotland, Genève en Zürich. Arminius en Wtenbogaert doen hun best overal deze brieven te weerleggen. Het resultaat van de klachten

28 Zie voor een – soms verkorte – weergave van de vragen: DEKKER, *Rijker dan Midas*, 45.

29 DEKKER, *Rijker dan Midas*, 46.

30 BLGNP 2, 464–468; ROGGE, *Wtenbogaert*.

31 Brief van 31 december 1605 aan Wtenbogaert, Ep.Ecc. 81 (I 179–180; II 69–71).

32 Zie DE GROOT, ‘Conventus’, 129–166.

33 BLGNP 2, 73–76.

34 BLGNP 1, 143–145.

35 DE GROOT, ‘Conventus’, 163.

die zij uiteindelijk bij de Staten van Holland neerleggen over de vele aantijgingen die de ronde doen, is dat de Staten besluiten Arminius en Gomarus uit te nodigen hun gedachten ten overstaan van de Hoge Raad uiteen te zetten,³⁶ een bijeenkomst die op 30 en 31 mei 1608 zal plaatsvinden.³⁷

Arminius' brief van 5 april 1608 aan Hippolytus à Collibus, ambassadeur van de Paltz in Nederland, is niet alleen te zien als een goede samenvatting van zijn visie op enkele omstreden kwesties,³⁸ ze geeft bovendien een behoorlijk inzicht in zijn drijfveren. Het zorgvuldige vermijden van redeneringen die Gods auteurschap van de zonde en het kwaad als consequentie hebben, en de normatieve functie van de rechtvaardigheid voor Gods handelen passeren bijvoorbeeld de revue. Aan het slot van zijn brief merkt Arminius op dat hij het zat is dagelijks met verse beschuldigingen te worden beladen, en belast te zijn met de noodzakelijkheid zich ervan te ontdoen.

De realiteit van die laatste woorden blijkt uit de circulatie sinds 1606 van lijsten³⁹ met vermeende ketterijen van Arminius (en in mindere mate van Adrianus Borrius⁴⁰). In 1608 krijgt Arminius een tot 31 artikelen uitgebreide lijst in handen, waarop hij reageert in zijn *Apologia D. Iacobi Arminii adversus articulos quosdam theologicos*. Waarschijnlijk is Arminius' verdediging niet officieel uitgegeven, maar is ze wel in handgeschreven vorm sinds eind 1608 bekend geweest.⁴¹ Arminius verwijst hierin meermalen naar de historische context waarin sommige uitspraken door hem zijn gedaan, bovendien legt hij de vinger bij de onzorgvuldigheid waarmee hem toegeschreven opvattingen zijn verwoord. Behalve aan de kwesties die ook speelden in de lijst met 9 vragen, wordt in de 31 artikelen veel aandacht besteed aan noodzakelijkheid en contingentie en aan de vraag wat onder voldoende genade moet worden verstaan.

Terug naar 30 en 31 mei 1608. Arminius en Gomarus verschijnen voor de Hoge Raad om hun visie uiteen te zetten, met als doel elkaar te begrijpen en 'sulcks te sien of men se tot accoord broederlijcke vrundschap ende onderlinge hantgevinge kon bewegen'.⁴² Omdat Gomarus weigert zich voor de wereldlijke overheid te verantwoorden, komt men overeen dat Arminius en Gomarus zich schriftelijk zullen verantwoorden. Als de president van de Hoge Raad na de ge-

36 DE GROOT, 'Conventus', 162–164. Cf. HOENDERDAAL, *Verklaring*, 9–15.

37 Zie hieronder.

38 Cf. DEKKER, *Rijker dan Midas*, 46.

39 Cf. HOENDERDAAL, *Verklaring*, 12.

40 BLGNP 2, 84–85.

41 Zie DEKKER, *Rijker dan Midas*, 47, n. 155 en 156. Zie DEKKER, *Rijker dan Midas*, 273–276 (bijlage 5) voor de tekst met vertaling van de 31 artikelen.

42 Geciteerd uit: HOENDERDAAL, *Verklaring*, 16.

sprekken die op dit besluit volgen⁴³ aan de Staten rapporteert dat de verschillen niet de fundamenteën van de zaligheid betreffen, verklaart Gomarus in protest dat hij met Arminius' gevoelen niet voor Gods rechterstoel zou durven verschijnen. Arminius reageert dat hij zich van geen enkele afwijking van Schrift of confessie bewust is en bereid is zich voor een nationale of provinciale synode of voor de Staten te verantwoorden. Gevolg hiervan is dat Arminius op 20 oktober 1608 het verzoek van de Staten van Holland krijgt een verklaring af te leggen. Op 30 oktober verschijnt Arminius voor de vergadering en geeft hij naar eigen zeggen onomwonden zijn mening. Arminius' verklaring is vervolgens schriftelijk aan de Staten overhandigd en eerst in 1610 gepubliceerd.

De *Verclaringhe* is de laatste ons bekende uitvoerige uiteenzetting door Arminius van zijn visie op de geschilpunten. In de notulen van de Staten van Holland van 30 oktober 1608 wordt kernachtig verwoord wat Arminius' grootste moeite betreft:

Achtervolgende voorgaende aenschrijven deser Vergaderinge, is hyuden in deselve verschenen Doctor Jacobus Erminius, Doctor ende Professor in de Universiteyt tot Leyden, en heeft op de vermaninge aen hem volgende het gedaene aenschrijven, rondelijck te willen verklaren, op hetgene hij in bedencken hadde, geseyt ende verklaerd, dat op de vaste verseeckeringe die hij hem vertrouwd, van dat het geene haer geopent soude werden, niet en soude gebracht werden in Classikale, ofte andere Kerckenvergaeringe, in de Universiteyt, nochte op den Predickstoel het meeste te wesen, het stuck van de Praedestinatie ende gevolge van dien; als te weten, dat Godt van eeuwigheyt af beslooten hadde, het meerendeel der Menschen te scheppen tot verdoemenisse, ende het andere minderdeel ter saligheyt, sonder eenigh aensien der Wercken, gelijck sulcks in de Universiteyt van Leyden werde geleert, ende dat hij seyde sulcks te strijden tegen Godes natuyre, ende daerom die Leere niet en was het fundament der Christelijcker Salichheyt [...].⁴⁴

Een predestinatieleer die een schepping tot verdoemenis leert en daarom strijdig is met Gods natuur is volgens deze notulen dus Arminius' voornaamste moeite. Uit de inhoud van de *Verclaringhe* blijkt dat dit inderdaad een treffende samenvatting is. De *Verclaringhe* is niet alleen het laatste geschrift, maar op diverse punten ook de meest rijpe en uitgekristalliseerde verwoording van Arminius' overtuiging. Juist vanwege de setting waarin de verklaring werd uitgesproken, ontbreekt het retorische element niet.⁴⁵ Toch moet ook wanneer

43 Dekker vermeldt dat Arminius in 26 en Gomarus in 31 stellingen hun bezwaren op papier zetten. Volgens hem kunnen Arminius' stellingen gelezen worden als een eerste versie van de *Verclaringhe*. DEKKER, *Rijker dan Midas*, 49 n. 165.

44 Geciteerd in HOENDERDAAL, *Verklaring*, 18.

45 Dat is mijns inziens de reden dat de terminologie 'minder scherp' is dan in bijvoorbeeld het *Examen Perkinsiani*, zoals DEKKER, *Rijker dan Midas*, 51, opmerkt. Dat Dekker het op grond hiervan 'nog de vraag' vindt 'of de *Verklaring* wel kan dienen als nauwkeurige en volledige samenvatting van Arminius' gedachten' is terug te voeren op Dekkers interesse in en voorkeur voor systematische precisie.

hiermee rekening wordt gehouden de conclusie luiden dat Arminius in de *Verclaringhe* niet alleen zijn best doet goed en overtuigend over te komen en zijn vooral politieke, niet theologisch geschoolde toehoorders voor zijn standpunt in te winnen. De *Verclaringhe* is ook vanuit theologisch oogpunt van groot belang, niet zozeer omdat er nieuwe zaken in aan de orde komen, alswel omdat Arminius zijn visie er zeer duidelijk in verwoordt, in enkele gevallen op een wijze die we nog niet uit eerdere geschriften kennen.⁴⁶

De tuberculose waaraan Arminius al jaren leed, zorgt ervoor dat hij begin 1609 ernstig ziek wordt. Op 25 juli van dat jaar zit Arminius nog een publieke disputatie over de roeping voor; het zal de laatste blijken te zijn. Een vriendschappelijke conferentie die door de Staten wordt georganiseerd vanaf 13 augustus tussen Gomarus en Arminius brengt de laatste nog eenmaal op de been.⁴⁷ Arminius wordt tijdens de conferentie echter weer zo ziek dat hij naar huis terugkeert. Op 12 september schrijft hij de Staten dat hij zijn belofte alles nog een keer op papier te zetten waarschijnlijk niet meer zal kunnen nakomen. Op 19 oktober sterft Arminius, ten hoogste 50 jaar oud.

De pamflettenstrijd die inmiddels is ontbrand, gaat echter onverminderd door.⁴⁸ De discussie is publiek en heeft reeds zozeer tot partijvorming geleid dat het sterven van Arminius niet het einde ervan betekent. Januari 1610 komen zo'n veertig predikanten onder aanvoering van Wtenbogaert in Gouda bijeen. Hier ontstaat de *Remonstrantie*, bedoeld als verdediging van de positie van Arminius. De *Remonstrantie* vormt de aanleiding tot heftige onrust en mondt uit in een door de Staten georganiseerde conferentie over de inhoud ervan. Deze als *Schriftelicke Conferentie* bekendgeworden bijeenkomst en de schriftelijke neerslag van de gevoerde discussies vraagt in het tweede deel van dit onderzoek de aandacht.

1.1.2. Overige schriftelijke nalatenschap van Arminius

Wat betreft de schriftelijke nalatenschap van Arminius voorzover die in de biografische schets nog niet aan de orde is geweest, moet nog worden ingaan op Arminius' 'aantekeningenschrift'⁴⁹ en uiteraard de disputaties die onder zijn voorzitterschap in de universiteit te Leiden werden gehouden. Ten slotte

46 Alleen in die beperkte zin heeft Hoenderdaal gelijk als hij met het oog op de *Verclaringhe* zegt de indruk te hebben 'dat gedurende het gehele verloop van de strijd Arminius' definitieve mening zich pas laat heeft gevormd.' HOENDERDAAL, *Verklaring*, 14.

47 Zie voor een verslag van deze conferentie een brief van Hommius aan Lubbertus. Deze brief is opgenomen in WIJMINGA, *Festus Hommius*, Bijlage G. In 4.1. wordt op deze brief ingegaan.

48 Cf. HAKKENBERG, *Controversy*.

49 Karakterisering door DEKKER, *Rijker dan Midas*, 52.

mogen de overgebleven brieven van en aan Arminius, waaraan al enkele malen werd gerefereerd, hier nog apart vermeld worden.⁵⁰

Articuli nonnulli

Het aantekeningenschrift bevat meer dan tweehonderd losse uitspraken of overwegingen van Arminius en is voor het eerst gepubliceerd in 1613 als *Articuli nonnulli*.⁵¹ Oorspronkelijk bevatten de stellingen ontkennende en bevestigende tekens, maar die zijn in geen enkele druk opgenomen. Hierdoor missen we de expliciete zekerheid ten aanzien van Arminius' visie op de stellingen, een factor waarmee bij het gebruikmaken van de *Articuli nonnulli* rekening moet worden gehouden. Er bestaan echter zo veel parallellen tussen de stellingen en wat Arminius elders geschreven heeft, dat zijn visie op de stellingen vrijwel probleemloos met zekerheid is vast te stellen.

Disputaties en auteurschap

Ten aanzien van de meeste beschikbare bronnen voor de bestudering van Arminius' theologie bestaan geen vragen omtrent het auteurschap en/of de vraag of de inhoud een weergave vormt van het standpunt van Arminius. Een lastige en mijns inziens onoplosbare kwestie is echter die van het auteurschap van de academische disputaties die onder voorzitterschap van Arminius in de periode 1603–1609 in Leiden gehouden zijn en een fors deel van zijn schriftelijke nalatenschap uitmaken. In de *Opera Theologica* (1629) beslaan de 25 publieke en 79 private disputaties totaal 258 pagina's; Stanglin's spoorwerk in de archieven heeft nog minstens 35 tot dan toe onbekende disputaties opgeleverd die eveneens aan Arminius' werkzaamheid als professor zijn toe te schrijven. Het is een belangrijke verdienste van Stanglin dat hij in zijn dissertatie uitvoerig aandacht heeft besteed aan de vraag naar het auteurschap van disputaties.⁵² De kwestie wordt in deze paragraaf besproken, op basis daarvan wordt een eigen standpunt ingenomen, onderbouwd en de daaruit voortvloeiende consequenties overwogen.

50 De overgebleven brieven van en aan Arminius, geïnventariseerd door DEKKER, *Rijker dan Midas*, 256–259 (Bijlage 1), zijn met name te vinden in de Ep.Ecc. MARONIER, *Arminius* en BANGS, *Arminius* hebben er in hun biografiën veelvuldig gebruik van gemaakt, en veel brieven zijn geheel of gedeeltelijk vertaald door James en William Nichols in hun annotaties bij de vertaling van Arminius' werken.

51 Volledige titel: *Articuli nonnulli diligenti examine perpendendi, eo quod inter ipsos Reformatae Religionis Professores de iis aliqua incidit controversia*.

52 STANGLIN, *Assurance*, 36–58.

Vooraf is een eenduidige bepaling van wat in deze studie onder ‘visie’ (opvatting, mening, standpunt) wordt verstaan, nodig. Omdat we Arminius’ diepste persoonlijke en theologische drijfveren op het spoor willen komen (cf. 1.3.), wordt in deze studie onder ‘visie’ verstaan: iemands persoonlijke en complete overtuiging. Zo opgevat, staat ‘visie’ in contrast met een vertolking van die persoonlijke overtuiging waarin om enige reden (bijvoorbeeld uit behoedzaamheid) qua vorm en/of inhoud de situatie waarin de overtuiging onder woorden wordt gebracht, wordt verdisconteerd. In het laatste geval spelen de context, het publiek, de verwachte impact of de gewenste reactie een grote rol. Wij menen dat in een dergelijke situatie het verband tussen iemands persoonlijke opvattingen en een publieke uiting zo los kan worden dat de publieke uiting niet in directe zin representatief is voor de visie die men persoonlijk huldigt. Vanzelfsprekend is het onderscheid dat hier gemaakt wordt tussen visie en vertolking theoretisch van aard en is er in de praktijk sprake van een glijdende schaal. Bovendien heeft een onderzoeker van geschreven bronnen slechts de beschikking over de schriftelijke vertolking van een persoonlijke overtuiging en dient hij er normaliter van uit te gaan dat een auteur in principe de bedoeling heeft zijn persoonlijke overtuiging onomwonden aan het papier toe te vertrouwen en, behalve wanneer de situatie daartoe aanleiding geeft, niet de intentie heeft een eventuele latere lezer of onderzoeker te misleiden.

Concreet toegepast op Arminius heeft dit standpunt belangrijke consequenties. De omstandigheden waaronder de diverse aan Arminius toegeschreven geschriften tot stand zijn gekomen, variëren behoorlijk. Zijn zestiende-eeuwse, postuum gepubliceerde geschriften, niet voor publicatie bestemde persoonlijke brieven aan vrienden, collega’s en bekenden en privé-aantekeningen zijn vrijwel probleemloos te rangschikken onder de categorie ‘persoonlijke overtuiging’. Met name sinds zijn aanstelling als hoogleraar staat Arminius echter in toenemende mate zowel qua intensiteit als wat betreft het aantal betrokken personen onder de druk van polemiek en verdachtmaking. Die wetenschap leidt ertoe bij het lezen van publieke uitingen van Arminius uit deze periode ernstig rekening te houden met een grote mate van behoedzaamheid waarmee met name op controversiële thema’s zal worden ingegaan. Daar komen wat betreft de disputaties nog de kwesties rond genre en auteurschap bij. Arminius’ *Verclarinhe* voor de Staten in 1608 vormt een ‘middencategorie’: Arminius beloofde open te zijn over zijn diepste overtuiging op voorwaarde dat de hem over het algemeen gunstig gezinde overheid – zijn toehoorders – zijn verklaring niet openbaar zou maken. Hoewel publiek en in polemische context, kan de noodzaak van een heldere en duidelijke verklaring gevoegd bij de belofte van ‘geheimhouding’ door medestanders voldoende vertrouwenwekkend zijn ge-

weest voor openhartigheid en volledigheid. In dit specifieke geval bevestigt een inhoudelijke vergelijking met ‘onverdachte’ bronnen inderdaad dat Arminius hoogstwaarschijnlijk zonder iets achter te houden heeft gesproken.

Rouwendal beschrijft het verschijnsel disputaties als volgt:

Vanaf ongeveer 1250 behoorde het met regelmaat organiseren van disputaties tot de vaste taak van elke *magister* (meester, professor). De *magister* gaf een onderwerp (*quaestio*: vraagstuk) op dat tijdens een dergelijke disputatie behandeld werd. Hij stelde over dit onderwerp een aantal stellingen (*articuli*) op. Een van te voren aangewezen student (de *respondens*; beantwoorder) diende de door andere studenten aangevoerde tegenwerpingen (*objectiones*) te beantwoorden. Zowel de tegenwerpingen als de antwoorden werden genotuleerd zodat men aan het einde van de disputatie van beide een verzameling had, die de *magister* gebruikte voor de definitieve beantwoording (*determinatio*; beslissing, of *solutio*: oplossing) van het probleem, meestal op de volgende collegedag. Deze op schrift gestelde beantwoordingen kregen ook de naam *disputatio*. Zulke geschreven disputaties gaven echter geen letterlijk verslag van het verloop van een disputatie en moeten derhalve onderscheiden worden van het gebeuren zelf.⁵³

Het feit dat doorgaans niet met zekerheid is vast te stellen of een disputatie geschreven is door de *magister*, door de *respondens*, of bestaat uit een compilatie van beider opvattingen, leidt tot problemen met het vaststellen van het auteurschap van disputaties.⁵⁴ Deze onzekerheid geldt beide soorten disputaties (*pro gradu* en *exercitii gratia*)⁵⁵ en kan in principe alleen worden weggenomen indien in de titel is opgenomen wie de *auctor* van de betreffende disputatie is. Het volgende citaat, genomen uit Willem Otterspeers geschiedschrijving van de Leidse universiteit, is illustratief:

De auteur van de stellingen was meestal niet, zoals lang gedacht is, de preses van de disputatie, maar de defendens zelf. Wel was het zo dat de disputaties eerder edel overschrijfwerk dan oorspronkelijk gedachtegoed vormden en dat de literatuur waarop de stellingen gebaseerd waren, tot een aantal gemakkelijk toegankelijke bronnen beperkt bleef. Private disputaties en disputaties gebundeld onder de naam van de professor waren meestal wel van de preses.⁵⁶

In de catalografie hanteert men wel de stelregel dat zonder sterke aanwijzingen voor het tegendeel de preses als auteur wordt beschouwd. Daar valt wat voor te zeggen, te meer omdat de *magister* te allen tijde verantwoordelijk werd gehouden voor de inhoud van de disputaties die onder

53 ROUWENDAL, ‘Leerwijze’, 57.

54 Cf. bijv. FREEDMAN, ‘Process’: ‘Disputations were normally held by a presider (praeses) together with one or more respondents (respondens; respondentes) and with one or more opponents; in most cases, the authorship of disputations is not specified.’

55 Een disputatie *pro gradu* betreft een disputatie ter gelegenheid van het behalen van een academische graad. Disputaties *exercitii gratia* betreffen de reguliere disputaties ten bate van onderwijs en oefening in het debatteren.

56 OTTERSPEER, *Groepsportret*, 236. Otterspeer baseert zich op het werk van AHSMANN, *Collegia*.

zijn voorzitterschap plaatsvonden. Wanneer echter van disputaties gebruik wordt gemaakt voor de analyse en beschrijving van de opvattingen van de magister, is een grotere mate van zekerheid over het auteurschap vereist.

Er is geen enkele reden aan te nemen dat de problematiek van het auteurschap van disputaties niet van toepassing is op de disputaties die onder Arminius' voorzitterschap zijn gehouden.

Stanglin gaat in zijn bespreking van de auteurskwestie in op de argumenten van Ahsmann,⁵⁷ die, anders dan algemeen werd aangenomen en kennelijk op de meeste universiteiten de gewoonte was,⁵⁸ heeft beargumenteerd dat in de door haar bestudeerde periode (1575–1630) in Leiden de regel was dat de student in principe zelf de theses formuleerde.⁵⁹ Ahsmanns argumenten zijn als volgt samen te vatten: 1. Veel ongedrukte disputaties zijn in het handschrift van de defendens gevonden. 2. Een brief van een student rechten die schrijft dat hij zijn theses zelf schrijft. 3. Petrus Cunaeus, hoogleraar rechten te Leiden, citeert veelvuldig disputaties van studenten zonder de naam van de voorzitter te noemen en schrijft in een dagboek dat een zekere student 156 theses schreef (conscripterat); aannahme is hierbij dat het grote aantal en niet het auteurschap het feit opmerkenswaard maakte. 4. De wijdingspagina wijst op auteurschap van studenten; datzelfde geldt voor de *carmina gratulatoria* door medestudenten, waarmee tot lof van de eruditie van de respondens disputaties regelmatig werden afgesloten.

Stanglin vindt Ahsmanns eerste twee argumenten zwak, maar acht vooral van belang dat haar studie zich richt op de juridische faculteit; dat impliceert volgens hem nog niet dat haar argumenten ook voor de theologische faculteit van kracht zijn. Ook Ahsmanns sterkste argument, het vierde, wordt volgens Stanglin ontkracht door dit laatste gegeven. 'Rather than indication of his authorship, the student is merely dedicating and being praised for his performance in the face of opposition.'⁶⁰ Stanglin concludeert dat

even if the text of the disputation theses did not originate with the student, the success of the disputation depended on the student's ability to defend against objections with appeals to proper scriptural or traditional authority and with clever, logical argumentation. His performance, the culmination of years of education, was rightly dedicated to those who influenced the training that made the defense possible. Therefore, the dedications and congratulatory poems, rather than providing evidence for student authorship, can be seen as consistent with the following evidence for professoral authorship.⁶¹

57 AHSMANN, *Collegia*, 311–323.

58 STANGLIN, *Assurance*, 47, cf. n. 114.

59 STANGLIN, *Assurance*, 47.

60 STANGLIN, *Assurance*, 49.

61 STANGLIN, *Assurance*, 50.

Stanglin accepteert de disputaties als ‘accurate representations’ van Arminius’ theologie en vat de ‘convincing evidence’ daarvoor samen in vier argumenten: 1. Arminius refereert zelf in zijn brief aan Hippolytus a Collibus, evenals in zijn *Verclaringhe*, aan zijn publieke disputaties. ‘Without doubt, Arminius would not point the magistrates inquiring about his theology to the composition of students.’ Ook in brieven aan vrienden claimt Arminius het auteurschap van bepaalde disputaties. Nooit noemt Arminius de respondens of erkent hij dat een student iets heeft bijgedragen. 2. De voorzitter, i.c. Arminius, verdedigde regelmatig de theses tegenover een opponens. ‘The defense that Arminius gives is not in order to rescue the student’s reputation, but to deliver his own theses from charges of heterodoxy.’⁶² 3. De disputaties van Arminius en zijn collega’s werden door tijdgenoten als hun eigen composities beschouwd. Stanglin verwijst hiervoor naar Wtenbogaerts opvatting dat Arminius’ private disputaties te beschouwen zijn als een soort systematische theologie.⁶³ Bovendien werden disputaties gepubliceerd onder de naam van hun auteurs.

Although the title pages of the original disputations contained the names of both the presiding professor and the respondent, the professors themselves were praised or blamed for the content in the disputations. A professor’s responsibility for thetical content was not limited to a kind of general oversight of the shape of the disputation, but his responsibility extended to the minutest details.⁶⁴

In alle gevallen waarin men professoren aansprak op de inhoud van disputaties ‘the professors never blamed the content of the disputations on student input. This silence would seem to preclude any notions of students contributing anything meaningful to the actual text of the printed theses.’⁶⁵ 4. Vergelijking van disputaties met andere geschriften van de professor, en vergelijking met andere disputaties over hetzelfde thema, toont ‘striking similarities’ en ‘much verbal similarity’ of zelfs ‘verbal dependence’ en wijzen daarom in de richting van een identieke auteur.

Na deze argumenten voor professoraal auteurschap plaatst Stanglin twee ‘genuine caveats’. 1. De twee eerste disputaties waarvan Arminius voorzitter was bevatten ‘some things not exactly in accord with his own opinions.’ Als Bertius’ getuigenis serieus moet worden genomen, ‘then there are public disputations over which Arminius presided that he neither composed nor completely endorsed.’ Hoe dan zeker te zijn over enige publieke disputation? Stanglin wijst erop dat in dit specifieke geval sprake is van een unieke situatie en dat

62 STANGLIN, *Assurance*, 52.

63 Hieronder wordt de houdbaarheid en bruikbaarheid van dit argument getoetst.

64 STANGLIN, *Assurance*, 53.

65 STANGLIN, *Assurance*, 53.

deze uitzondering de regel van professoraal auteurschap slechts bevestigt. Bovendien,

given that the disputations themselves increasingly became a means of polemic among the faculty, it is a safe assumption that Arminius only tolerated student authorship as a concession for students who were not yet used to his oversight.⁶⁶

2. Het tweede *caveat* komt voort uit een brief van Arminius aan Wtenbogaert waarin hij over een gehouden disputatie schrijft dat hij die eigenhandig heeft geschreven en dat dit voor Wtenbogaert herkenbaar is aan de stijl en opbouw van de disputatie. In het *postscriptum* daarentegen meldt Arminius: ‘Addo etiam alias theses cras disputandas, quas non ego, sed ipse Respondens confecit, pauculis a me tantum mutatis et additis.’ Hier is dus duidelijk bewijs dat ten minste één disputatie door de respondens zelf is geschreven. Stanglin geeft toe dat voorzichtigheid ten aanzien van auteurschap dus geboden is, maar dat ‘Arminius’s statement still falls short of overturning my hypothesis.’ Hij geeft daarvoor de volgende redenen: 1. Het is aannemelijk dat Arminius expliciet aangeeft een bepaalde disputatie geschreven te hebben juist omdat hij ook een disputatie meestuurt die hij niet zelf heeft geschreven. 2. Bovendien geeft Arminius aan dat hij enige correcties heeft doorgevoerd, wat bevestigt dat hetgeen geschreven is niet zijn eigen mening weerspreekt. Ook bewijst het 3. dat Arminius

granted latitude of authorship on less controversial topics, such as the human nature of Christ. It is hard to imagine him allowing a student to compose theses on predestination or any other explicitly soteriological topic that would likely come under the sharp scrutiny of his faculty colleagues.

Stanglin concludeert:

In light of the overwhelming evidence that professorial authorship of the public practice disputations in the Leiden faculty of theology was the rule during the time of Arminius, we may confidently affirm that the disputations are accurate portrayals of the presiding professor’s thought.⁶⁷

Stanglin wil alleen het ‘criterion of continuity’ toepassen: alleen als een disputatie strijdig is met een andere disputatie van dezelfde professor is er reden voor twijfel. Ook als een student eerste auteur is, geldt volgens Stanglin dat ‘absolutely nothing contained in the theses would contradict the professor’s opinion.’⁶⁸

Het belangrijkste bezwaar dat tegen Stanglin’s visie kan worden ingebracht, is dat in de meeste gevallen wel een hoge graad van waarschijnlijkheid, maar

66 STANGLIN, *Assurance*, 55.

67 STANGLIN, *Assurance*, 57–58.

68 STANGLIN, *Assurance*, 58.

geen absolute zekerheid over het auteurschap bereikt kan worden. Iedere onder Arminius gehouden disputatie zal meer of minder duidelijk diens vingerafdrukken en voetsporen vertonen, ook wanneer een student de auteur is. Wanneer het echter gaat om het vaststellen van de nuances van Arminius' eigen theologie, zijn visie in de zojuist gedefinieerde betekenis, maakt de aard van de disputatie als academisch lesmateriaal en de onzekerheid over het auteurschap disputaties ongeschikt als basismateriaal. Echter, ook wanneer het auteurschap onomstotelijk vaststaat, is daarmee nog niet *ipso facto* de representativiteit van de inhoud van de disputatie voor de visie van de auteur vastgesteld. Stanglin acht blijkens zijn geciteerde conclusie tegelijk met het auteurschap ook de representativiteit van de inhoud voor de mening van de auteur bewezen. Dat is een zwakke schakel die zijn keten van doorgaans steekhoudende argumenten voor het professorale auteurschap behoorlijk verzwakt. Het is overigens merkwaardig dat Stanglin zelf later in zijn boek een zekere mate van ambiguïteit inherent acht aan het genre van de disputatie. Die juiste constatering had hem voorzichtiger moeten maken ten aanzien van de waarde van en conclusies gebaseerd op disputaties.

[T]here is a degree of ambiguity inherent within the disputation genre itself. As pointed out above, the theses are frequently stated so succinctly that they require a great deal of unpacking and context to uncover the latent divergences of thought, which undoubtedly would have been more conspicuous when the disputation was publicly defended. Inasmuch as Protestant theologians relied on biblical language and categories that are ambiguous and imprecise, the terminology in the disputations often underdetermined the contested issues. Thus, Arminius may be employing nomenclature and causes identical to those of the other Leiden theologians, but not necessarily intending an identical meaning at each point.⁶⁹

Niet alleen het educatief-academische genre noodzaakt tot voorzichtigheid ten aanzien van representativiteit. Ook bijvoorbeeld de polemische context en de gespannen collegiale verhoudingen zijn hier van grote betekenis. Die hebben Arminius behoedzaam gemaakt in het openbaar en ter gelegenheid van een disputatie ronduit voor zijn visie uit te komen. Meermalen heeft Arminius expliciet geweigerd onomwonden zijn visie op bepaalde zaken te kennen te geven wanneer hem daarom werd gevraagd. Steeds stelde hij de voorwaarde dat dit voor de overheid, de instantie die hij als hoogleraar in eerste instantie verantwoording schuldig was, diende te gebeuren. Het heeft zin hier nogmaals te citeren uit de notulen van de Staten van Holland van 30 oktober 1608:

⁶⁹ STANGLIN, *Assurance*, 111; cf. 238; cf. 44: 'The written form of disputations tended to be less controversial than the public performances, where opponents were expected to raise objections and press respondents for more doctrinal precision.' Deze en andere opmerkingen over de aard van disputaties maken ongenueanceerde uitspraken zoals 'disputations are key for understanding a professor's theology' (STANGLIN, *Assurance*, 44) discutabel.

Achtereenvolgende voorgaende aenschrijven deser Vergaderinge, is huyden in deselve verschenen Doctor Jacobus Arminius, Doctor ende Professor in de Universiteyt tot Leyden, en heeft op de vermaninge aen hem volgende het gedaene aenschrijven, rondelĳck te willen verklaeren, op hetgene hij in bedencken hadde, geseyt ende verklaerd, dat op de vaste verseeckeringe die hij hem vertrouwd, van dat het geene haer geopent soude werden, niet en soude gebracht werden in Classikale, ofte andere Kerckenvergaeringe, in de Universiteyt, nochte op den Predickstoel [...].⁷⁰

Zou deze zelfde voorzichtige en terughoudende Arminius onbeschroomd en vrij tijdens publieke (en private) disputaties zijn afwijkende visie hebben verkondigd, als dit hem onnodig in opspraak en diskrediet zou kunnen brengen? Zeker was men erop gespitst hem te vangen op uitlatingen tijdens disputaties, maar juist deze openbare disputaties gaven zo weinig aanleiding tot verdenking van heterodoxie dat Arminius er vrijelijk naar kon verwijzen bij openbare gelegenheden zoals in de brief aan Hippolitus a Collibus en in zijn *Verclaringhe*. Hij beroept zich dan ter verdediging op wat hij in publieke disputaties ‘a me conscriptas’⁷¹ heeft beweerd. Dit hoeft echter nog niet te betekenen dat we in deze disputaties *dus* te maken hebben met *de* visie van Arminius. Refereren aan niet-controversiële en openbare disputaties kan juist bedoeld zijn om argwaan weg te nemen.

Bovendien is het zeer goed voorstelbaar dat Arminius zich niet openlijk distantiëert van de inhoud van disputaties die onder zijn presidium waren gehouden. Deze waren immers bekend en doorgaans niet omstreden,⁷² zodat het in twijfel trekken van het auteurschap ervan of distantiëring van de inhoud ervan juist twijfel zou oproepen over de betrouwbaarheid van Arminius ten aanzien van die onderdelen uit disputaties waarvan hij zich zou distantiëren, wat vervolgens algehele twijfel aan de representativiteit van disputaties voor zijn visie tot gevolg zou hebben. Een passage uit de brief van Arminius aan zijn goede vriend Borrius over de publieke disputatie *De libero hominis Arbitrio, eiusque viribus* is zeer illustratief in dit opzicht. Deze brief bewijst dat auteurschap niet impliceert dat de inhoud representatief is voor de visie van de auteur.

Ik stuur je theses *de libero arbitrio*, die ik zo heb opgesteld dat ze naar mijn mening bevorderlijk zijn voor de vrede. Niets heb ik gesteld dat naar mijn mening grenst aan onwaarheid. Maar aan sommige waarheden, die ik had kunnen zeggen, ben ik stilzwijgend voorbijgegaan. Want ik

⁷⁰ Geciteerd in HOENDERDAAL, *Verklaring*, 18.

⁷¹ HaC 938 (II 690).

⁷² Dat wordt geruime tijd na Arminius' dood en in het heetst van de strijd tussen remonstranten en contraremonstranten nog eens bevestigd door de uitgave in 1615 van de vierde serie Leidse disputaties, gehouden onder voorzitterschap van Gomarus, Arminius en Trelcatius jr. Cf. STANGLIN, *Assurance*, 43: ‘The Leiden theology represented in the fourth *repetitio* was judged to be a significant statement of academic theological curriculum, for it was published as the *Syn-tagma disputationum theologorum* in 1615.’

weet dat het iets anders is een waarheid te verzwijgen, en iets anders een onwaarheid te zeggen. Het laatste is nooit toegestaan, het eerste soms, en is zelfs vaak bevorderlijk.⁷³

Het verschil tussen de geschreven versie van de disputatie, en hetgeen tijdens de discussie erover aan de orde kon komen, is getuige een passage uit een brief van Arminius aan Wtenbogaert over een disputatie over de eerste zonde van Adam en Eva eveneens van belang en noopt tot voorzichtigheid ten aanzien van de representativiteit van de geschreven disputatie voor Arminius' visie:

Ik heb de theses zelf opgesteld, zoals je gemakkelijk zult herkennen aan de stijl en orde [ex stilo et ordine]. Ik heb vrijheid gebruikt in [de theses], maar veel meer nog tijdens de disputatie zelf. Want, terwijl Gomarus en Trelcatius erbij aanwezig waren, heb ik openlijk *necessitas* bestreden [confutavi], en *contingentia* staande gehouden [stabilivi]. Ik zou willen dat je erbij was geweest.⁷⁴

Wanneer Arminius in zijn brieven opmerkt dat een bepaalde disputatie van zijn hand is, en zoals geciteerd minstens eenmaal daarbij aanvoert dat dit uit de stijl en inhoud duidelijk is op te maken, dan impliceert dit ten minste dat hij niet per definitie en altijd de auteur is.

Zojuist werd reeds gerefereerd aan Arminius' beroep op door hemzelf geschreven disputaties in zijn brief aan Hippolitus a Collibus en zijn *Verclaringhe*, dat dit nog geen doorslaggevende reden is deze disputaties als weergaven van de persoonlijke visie van Arminius te beschouwen.

Het is nodig afzonderlijk nog in te gaan op een onderdeel van Stanglins derde argument, namelijk zijn opvatting dat Arminius' private disputaties bedoeld waren als opzet voor een soort systematische theologie.⁷⁵ Hij verwijst ervoor naar de titel die de postume uitgave van Arminius' private disputaties heeft meegekregen: *Disputationes privatae, de plerisque Christianae religionis capitibus, incoatae potissimum ab auctore ad corporis theologi informationem*.⁷⁶ Een stap verder nog gaat Clarke,⁷⁷ die aansluit bij een door Muller⁷⁸ afgewezen opvatting van James Nichols en die vooral op basis van een brief van Arminius aan Wten-

73 Brief aan Borrius, 25 juli 1605, Ep.ecc. 78 (I 267–268.300.302). Arminius doelt op PuD XI (II 189–196).

74 Brief aan Wtenbogaert, 3 augustus 1604, Ep.Ecc. 70 (I 176–177; II 150–151); cf. STANGLIN, *Assurance*, 56. Arminius doelt op PuD VII (II 150–157).

75 STANGLIN, *Assurance*, 39: 'In the case of Arminius, we at least know that the collection of his private disputations served as the groundwork of the theological system he never finished writing.' Cf. 67: 'Despite his intention to do so, Arminius never ordered and gathered his *loci* into a separate book for publication [...]. However, because there is such a close relationship between *loci* and the *disputationes* in which Arminius did engage, these terms may be used interchangeably when referring to the theological topics Arminius treated in the university setting.'

76 STANGLIN, *Assurance*, 39, n. 86: 'This fact is evident in the full title', met een verwijzing naar Nichols woord vooraf in *Works* (II 318).

77 CLARKE, *Ground*, 40–42.

78 MULLER, *God, Creation, and Providence*, 50.

bogaert uit 1599, waarin de eerste vertelt bezig te zijn een orde op te zetten voor een synopsis van theologische loci, meent dat het duidelijk is ‘that this *Synopsis* is substantially the same as the *Private Disputations*, and was begun a few years before Arminius was considered or considered himself for the post at Leiden.’⁷⁹

Het is echter moeilijk in te zien waarom Arminius zonder enig zicht op een professoraat private disputaties zou gaan schrijven en voorbereiden; ook staat het plan om een synopsis van theologische loci te schrijven los van latere disputaties, terwijl het vanzelfspreekt dat studie en verzameld materiaal uit eerder tijd later van pas kan komen en gebruikt kan worden voor andere doeleinden, zoals het schrijven van theses voor private disputaties. Eén argument zou nog te berde gebracht kunnen worden, namelijk dat Arminius zijn plan tot het schrijven van een synopsis aan Wtenbogaert te kennen geeft, en dat de laatste in het woord vooraf op de uitgave van Arminius’ uitleg van Romeinen 7 – weliswaar ondertekend door Arminius’ negen weeskinderen, maar hoogstwaarschijnlijk door Wtenbogaert geschreven – refereert aan ditzelfde plan van Arminius:

Onze vader had besloten (als God hem het leven en de rust zou hebben geschonken) een systematisch overzicht van de hele christelijke godsdienst te schrijven, en daarvoor niet uit de moerassen van Egypte, maar uit de zuivere fonteinen van Israel te putten, en dat werk aan uwe hoogheid op te dragen. Hijzelf heeft, deels door zijn vele bezigheden, deels door zijn slepende ziekte, dit project niet tot stand kunnen brengen; ziehier voor u dit commentaar in plaats van dat andere werk. Want op een andere manier is het [vervullen van de wens van onze vader] niet meer mogelijk.⁸⁰

Het zou dan echter voor de hand hebben gelegen dat Wtenbogaert in dit verband niet Arminius’ uitleg van Romeinen 7, maar diens private disputaties zou hebben uitgegeven. Wtenbogaert legt niet zelf het verband tussen de private disputaties en Arminius’ geplande synopsis, en daarmee vervalt iedere directe link tussen beide zaken.

Ook Stanglin verwijst ter ondersteuning van zijn derde argument met betrekking tot Arminius’ bedoeling met zijn private disputaties naar Wtenbogaerts woord vooraf op Arminius’ geschrift over Romeinen 7. Tevens

79 CLARKE, *Ground*, 41. Dit op basis van een brief aan Wtenbogaert, 18 februari 1599, Ep.ecc. 44 (in de vertaling van Clarke): ‘I am engaged in constructing an order for a synopsis of Common Places in Divinity (*Synopsi locorum Theologiae*); I have determined to re-read all the ancient and modern divines which are to hand and which can be obtained.... I am making a beginning with the doctrine of God, who is first in order and dignity in theology. In this I shall consider both nature and persons.’ BANGS, ‘introduction’, in: *Works* I, xviii, meent wel dat de private disputaties een poging waren om een ‘body of divinity’ samen te stellen, maar betwijfelt de juistheid van Nichols koppeling aan wat Arminius in 1599 aan het schrijven was.

80 DR7 822 (II 486).

beroept hij zich op Carl Bangs, maar die baseert zich slechts op Nichols en biedt geen nadere onderbouwing. Bovendien heeft Wtenbogaert in 1612 gezegd dat Arminius' private disputaties een soort systematisch overzicht van de theologie bevatten. Die opvatting blijft echter geheel voor rekening van Wtenbogaert en zegt nog niets over Arminius' eigen bedoeling.⁸¹ Dat geldt ook voor de titel die de uitgave van Arminius' private disputaties meekreeg. Het is onduidelijk wie deze titel heeft bedacht.

Uit het natrekken van de gegevens blijkt de koppeling van Arminius' plan een synopsis van theologische *loci* te schrijven aan de private disputaties die later onder zijn presidium zijn gehouden een hypothese uit secundaire literatuur te zijn met nauwelijks enige basis in de primaire bronnen. Clarke's vroege datering van de private disputaties is daarmee terzijde geschoven. De gevolgen van zijn vroege datering voor de vergelijking die dikwijls gemaakt wordt tussen (vroegere) publieke en (latere, uitgewerkte) private disputaties laat zich raden.⁸² Stanglins vertrouwen op het getuigenis van Wtenbogaert is discutabel, maar beduidend minder speculatief. Aan een standpuntbepaling ten aanzien van het auteurschap van de disputaties en met name de representativiteit van de inhoud ervan voor de visie van de auteur kan deze mening echter weinig bijdragen.

Ons standpunt is dat disputaties niet per definitie als primair bronnenmateriaal kunnen dienen ten behoeve van een nauwkeurige analyse en vaststelling van het gedachtegoed van de professor onder wiens voorzitterschap de disputaties zijn gehouden. De argumenten hiervoor zijn: 1. de onzekerheid ten aanzien van het auteurschap; en 2. bij zekerheid ten aanzien van het auteurschap de blijvende onzekerheid ten aanzien van de representativiteit van de inhoud van een disputatie voor de visie die de auteur op dat moment huldigt. Met deze opvatting vervalt veel materiaal dat eeuwenlang onbekommerd – en door Stanglin bereflecteerd – heeft gediend als bron voor de kennis van Arminius' theologie. Ongetwijfeld bevatten de disputaties voor het overgrote meerendeel Arminius' gedachten of zijn althans daarmee niet flagrant in strijd. Dit relativeert de impact die het in dit onderzoek gehuldigde standpunt heeft voor de

81 STANGLIN, *Assurance*, 44, n. 101.

82 Cf. CLARKE, *Ground*, 41: 'This might seem a quibble, hardly worth mentioning, except that Muller's theological approach is considerably influenced by his belief that the *Private Disputations* do not date back earlier than 1603 in any form, and are generally later than the *Public Disputations* where the latter are on the same subject'. Clarke citeert MULLER, *God, Creation, and Providence*, 212: 'Since [...] the *Public Disputations* almost invariably seem to have been a first draft [of system] and the *Private Disputations* a refinement, the absence of a doctrine of creation from the former [...] points towards the theses of the *Private Disputations* as a first attempt at doctrinal definition, perhaps lacking the polish of [the] final theses on the essence and attributes of God.'

waardering van studies die de disputaties wel als primair bronnenmateriaal hebben verwerkt.

Dit alles neemt niet weg dat ook in deze studie regelmatig wordt verwezen naar disputaties als betrouwbare weergave van Arminius' standpunt. Er is echter onvoldoende basis om de disputaties en andere geschriften, waaraan genoemde bezwaren en twijfels niet kleven, van Arminius als gelijkwaardig bronnenmateriaal te beschouwen. Voor het onderzoek naar Arminius' theologie worden de disputaties daarom als tweederangs bronnen beschouwd. Van disputaties wordt slechts spaarzaam en terughoudend gebruikgemaakt, in principe nooit om iets aan Arminius toe te schrijven wat niet in zijn geschriften gevonden kan worden en zeker niet als dat met de inhoud van zijn geschriften in strijd zou zijn.

Disputaties zijn uiteraard wel van belang voor het directe klimaat waarin Arminius zijn theologische inzichten ontvouwde en verbreidde en zij kunnen, wanneer een disputatie dezelfde opvatting bevat als een geschrift van Arminius, dienen ter bevestiging. Ten slotte kunnen disputaties gebruikt worden om met een zekere waarschijnlijkheidsgraad opvattingen van Arminius die niet via andere geschriften zijn te achterhalen, op het spoor te komen.

Dat de disputaties die onder Arminius' voorzitterschap zijn gehouden in dit onderzoek niet als primaire bron worden gebruikt heeft consequenties waarvan achteraf zal worden beoordeeld of deze het onderzoeksresultaat beslissend hebben beïnvloed (zie hoofdstuk 8).

1.2. Stand van het onderzoek

Het onderzoek naar de theologie van Arminius heeft vooral door de studies van Richard A. Muller vanaf eind jaren '80 van de twintigste eeuw, en door de dissertatie van Eef Dekker (1993) een beslissende wending gekregen. Arminius' theologie werd voorheen bijna exclusief benaderd vanuit de meest controversiële vijf punten zoals vervat in de Remonstrantie (1610), de daaropvolgende discussies en de uiteindelijke beslissingen genomen door de Synode van Dordrecht (1618–1619). Annexatie van elementen uit het gedachtegoed van Arminius voor eigentijdse doelstellingen was meer regel dan uitzondering. Het zicht op de 'historische' Arminius en op diens 'complete' theologische positie, en daarmee op de diepste wortels van het conflict over de predestinatie en aanverwante zaken begin 17^e eeuw is daardoor lange tijd verduisterd. Het werk van Muller, Dekker en recentelijk van F. Stuart Clarke en Keith D. Stanglin heeft met die benadering afgerekend. Hun beoordeling van

eerdere studies over Arminius' theologie is adequaat,⁸³ zodat op deze plaats kan worden volstaan met een concentratie op het recente onderzoek naar Arminius' theologie. Hieronder wordt daartoe een algemene impressie gegeven van de belangrijkste onderzoeksresultaten en tendensen sinds 1980. Een *Gesamtschau* ten slotte vormt de overgang naar en inleiding tot dit onderzoek.

Muller heeft met zijn onderzoek laten zien dat Arminius een protestants scholastiek theoloog van formaat is geweest, die goed op de hoogte was van de contemporaine theologische discussies in gereformeerde, maar ook in lutherse en rooms-katholieke kring. Bovendien moet Arminius beschouwd worden als een kenner van de patres en de middeleeuwse theologie. Hij ging eclectisch met de bronnen om, maar zijn theologie is primair te kenschetsen als een gemodificeerd thomisme.⁸⁴ Daarmee stond Arminius midden in de zich ontwikkelende vroege gereformeerde scholastiek van zijn tijd, en is voorgoed een einde gemaakt aan de typering van Arminius als anti-scholasticus in de bijbels-humanistische traditie.⁸⁵ Daarbij wordt aangetekend dat het creëren van een absolute tegenstelling tussen het bijbels humanisme en de scholastieke methode van theologiebeoefening als een ahistorische constructie moet worden gezien.⁸⁶

De concentratie van Mullers onderzoek op de godsleer, scheppingsleer en providentieleer van Arminius heeft uitgewezen dat deze doorgaans niet-controversiële *loci* van fundamenteel belang zijn voor het verstaan van Arminius' theologie. De beslissingen die Arminius in deze *loci* neemt, werken door en monden uit in de visies op de controversiële leerstukken waaraan hij zijn bekendheid te danken heeft. Muller heeft zijn aanvankelijke voorzichtige type-

83 MULLER, *God, Creation, and Providence*, 3–14; DEKKER, *Rijker dan Midas*; CLARKE, *Ground*, 1–9; STANGLIN, *Assurance*, 2–10; 2: 'the scarce quantity and often deficient quality of scholarship dealing with Arminius are surprising.' Zie ook WITT, *Creation, Redemption and Grace*, 187–210; MULLER, 'Christological Problem', 145. HICKS, *Theology of Grace*, o.a. 1–3.25. Het eerdere onderzoek betreft onder meer: LAKE, 'Theology of Grace'; HOENDERDAAL, 'Theologische betekenis'; DELL, *Man's Freedom and Bondage*; SLAATTE, *Arminian Arm*; BROWN, *Analysis of Romans 7*; HUGGINS, *Romans 7*.

84 MULLER, *God, Creation, and Providence*, 39; STANGLIN, *Assurance*, 158.

85 Cf. STANGLIN, *Assurance*, 3–4: 'far from being anti-scholastic, more recent scholarship has correctly shown that, in addition to being a biblical, humanist theologian, Arminius, like his contemporary friends and foes, was theologically trained in the scholastic method, and was not opposed to using that training skillfully to his advantage. Even a cursory reading of the majority of his works demonstrates his continuity with the development of Protestant scholasticism.' Zie voor de theologische methode van Arminius STANGLIN, *Assurance*, 58–70; 64: 'Arminius's own contemporaries widely acknowledged his skill in logic.' Op dezelfde pagina wordt de mening van 'older scholarship that Arminius was more of a biblical humanist than a scholastic' als ongefundeerd van de hand gewezen. Zie ook MULLER, 'Arminius and the Scholastic Tradition'.

86 Cf. VAN ASSELT, 'Protestantse scholastiek', 65–66, die op het punt van de verhouding scholastiek en humanisme verwijst naar het belangrijke onderzoek van KRISTELLER, *Renaissance Thought*.

ring van Arminius als ‘theoloog van de schepping’ later weer laten varen, maar de belangrijke plaats van de scheppingsleer wel aangetoond. De veronderstelde ‘zelfbeperking Gods’ die inherent zou zijn aan Arminius’ visie op de schepping, en die een belangrijke conclusie vormt in het onderzoek van Muller en zijn leerling Raymond A. Blacketer, is door Dekker betwist. Uit ons onderzoek zal blijken dat dit terecht is.

Eef Dekker heeft in zijn dissertatie (1993) Arminius’ visie op vrijheid, genade en predestinatie aan een zorgvuldig systematisch onderzoek onderworpen. Zijn herhaalde constatering dat Arminius’ theologie lijdt aan inconsequenties en inconsistenties, waardoor zijn visie niet altijd eenduidig met zekerheid vastgesteld zou kunnen worden, is een gevolg van de aan Arminius’ theologie opgelegde methode die Dekker als maatstaf hanteert.⁸⁷ Historische en systematische overwegingen zijn hierdoor niet altijd meer zuiver te onderscheiden. Dekkers onderzoek heeft veel opgeleverd, onder andere de conclusie dat het Arminius voortdurend te doen is om het waarborgen van twee graden van vrijheid voor het menselijk handelen. Op grond hiervan noemt Dekker Arminius ‘theoloog van de vrijheid’. Ook op deze betwistbare typering wordt in deze studie nog ingegaan.

Eveneens in 1993 promoveerde William G. Witt op de theologie van Arminius. Zijn lijvige, ongepubliceerde dissertatie,⁸⁸ waarin de belangrijke studie van Muller (1991) niet is verwerkt, biedt over het algemeen een goede beschrijving van de theologie van Arminius. Witt tekent Arminius als een voornamelijk thomistisch theoloog, en ziet de oorsprong van Arminius’ afwijking van de gereformeerde hoofdstroom van zijn tijd vooral gelegen in diens intellectualisme in afwijking van het overheersende voluntarisme. Een interessante interpretatie, waarop in 2.3.2. en 7.2. wordt ingegaan.

In 2006 promoveerde Keith D. Stanglin bij Richard Muller op Arminius’ visie op de zekerheid van het geloof.⁸⁹ Zijn stelling luidt dat de veiligstelling van de zekerheid van het geloof voor Arminius het hoofdmotief vormde om af te wijken van de hoofdstroom van de gereformeerde theologie van zijn dagen. Arminius’ veranderde visie op andere punten, zoals predestinatie en vrije wil, zou hiervan de consequentie en niet de oorzaak zijn. Volgens Arminius leidde de

87 Cf. VAN DEN BRINK, ‘Armer’, 15.17, over de methodologie van DEKKER, *Rijker dan Midas*. Dekker dringt volgens Van den Brink aan Arminius dilemma’s op die aan zijn werk wezensvreemd zijn. ‘Was het niet veel beter geweest om Arminius eerst eens voor zichzelf te laten spreken, zijn theologie toetsend aan zijn eigen begrippenkader, en het geheel pas in laatste instantie te spiegelen aan hedendaagse ontwikkelingen in de logica? Dat zou methodisch in elk geval helderder geweest zijn. Nu lopen historische en systematische overwegingen van het begin af aan op een soms wat wonderlijke manier dooreen.’

88 WITT, *Creation, Redemption and Grace*.

89 STANGLIN, *Assurance*.

gereformeerde visie op predestinatie tot enerzijds wanhoop (*desperatio*) of anderzijds zorgeloosheid (*securitas*). Hiertegenover zou Arminius zijn leer van de *certitudo* hebben gesteld.⁹⁰ Stanglin heeft Arminius geplaatst in diens eigen academische context: de universiteit en collegae te Leiden. De voortdurende vergelijking van Arminius' theologie met die van zijn collega's Gomarus, Trelcatius en Cuchlinus verschaft een scherp zicht op de verschillen, en tegelijkertijd op de grote mate van overeenkomst in vele *loci*. De verschillen blijven zo staan in hun oorspronkelijke context, waardoor een evenwichtig en realistisch totaaloverzicht wordt gecreëerd. Om diverse redenen is Stanglins conclusie ten aanzien van Arminius hoofdmotief echter niet gerechtvaardigd. De beoordeling van zijn argumenten vindt plaats bij de bespreking van Arminius' visie op de zekerheid van het geloof (zie 4.4. en 5.1.5.).

Met de verschijning van F. Stuart Clarke's bewerking van zijn dissertatie in 2006 is opnieuw een poging gedaan om Arminius' theologie te karakteriseren. Onder de titel *The Ground of Election. Jacobus Arminius' Doctrine of the Work and Person of Christ* geeft Clarke een inzichtgevende christocentrische interpretatie van Arminius. Clarke toont aan dat Persoon en werk van Christus in Arminius' theologie een fundamentele plaats innemen en de basis vormen voor bijvoorbeeld zijn visie op predestinatie en genade. Hoewel Clarke gezien heeft⁹¹ dat de christologie bij Arminius verbonden is met de rechtvaardigheid van God – de genoegdoening van Gods gerechtigheid door het verzoeningswerk van Christus is *conditio sine qua non* voor Gods uitdelen van genade –, kent hij aan Gods rechtvaardigheid niet die plaats en functie toe die deze toekomt. De christolo-

90 Het volgende citaat geeft helder Stanglins hoofdconclusie weer: 'Attempts to understand Arminius's theology in continuity and discontinuity with Reformed theology are incomplete without recognizing the important role of the doctrine of assurance. The tight causal connection Arminius drew between Reformed theology and the problematic experience of assurance among believers is one of the fundamental bases in his polemic, enabling him to connect his rejection of unconditional predestination with the tradition's rejection of despair and security. Arminius claimed that Reformed soteriology inclined people to these two vices and was thus fraught with irremediable problems. His polemic against Reformed theology and construction of a distinctive system must therefore be seen in light of the problems he identified in the doctrine of assurance of salvation.' STANGLIN, *To Comfort the Afflicted*, 229–230. Cf. STANGLIN, *Assurance*, 10: 'This study will reveal the central importance of assurance as a decisive factor in the thought and polemic of Arminius and explore the connection between assurance, predestination, and the doctrine of God. [...] Arminius's soteriological system [...] was intended to grant full assurance of salvation to Christian believers. Indeed, this book will show that Arminius's interest in the doctrine of assurance and his engagement in the significant debate over this issue may very well be an important foundation and driving force of his polemic against certain aspects of the Reformed theology of his time. His reaction against supralapsarianism, traditionally regarded as the starting point of Arminius's polemic, is itself the consequence of his thought concerning true assurance of salvation.'

91 Cf. bijv. CLARK, *Ground*, 34.36.

gie krijgt, zoals we nog zullen aantonen, juist daarom zo'n belangrijke plaats in Arminius' theologie, omdat er geen evangelische theologie mogelijk is zonder de genoegdoening van Gods gerechtigheid. Nadat Clarke deze functie van Gods gerechtigheid in de theologie van Arminius heeft aangewezen, gaat hij vervolgens echter voorbij aan de betekenis die Gods gerechtigheid voor vele andere belangrijke aspecten van Arminius' theologie heeft en richt hij de volle aandacht op de christologie. Dat is het tekort van het werk van Clarke. Dat tekort neemt echter geenszins weg dat Clarke's studie een evenwichtige weergave is van veel standpunten van Arminius.

Mark A. Ellis vergelijkt in zijn *Simon Episcopius' Doctrine of Original Sin* (2006) Episcopius met Arminius op het punt van de erfzondeleer. Zijn weergave van Arminius' visie is in grote lijnen correct; ervan uitgaande dat dit zeker zo zal zijn met betrekking tot Episcopius, volgens de titel het eigenlijke studieonderwerp, is zijn vergelijkend onderzoek belangwekkend. Ellis' conclusies kunnen we echter niet overnemen. Enerzijds signaleert Ellis 'significant differences between Arminius and Episcopius in both content and method'. Anderzijds concludeert hij dat deze verschillen 'however, are not because Episcopius abandoned Arminius, but because of following through and working out the methodological and theological impulses he received from his master.'⁹² De verschillen die Ellis ontdekt heeft tussen Arminius en Episcopius zijn in het licht van de gereformeerde theologie echter van te fundamentele aard dan dat ze op deze wijze als logische ontwikkeling uitgevlakt zouden kunnen worden. Ten aanzien van Episcopius' visie op de genade bijvoorbeeld schrijft Ellis dat Episcopius de noodzaak van de genade handhaaft: alleen God kan in het noodzakelijke offer voor de zonde voorzien en alleen genade kan een mens tot bekering brengen. Ellis wijst er echter ook op dat de rol van het geloof in vergelijking met Arminius radicaal is gewijzigd. Episcopius focust op bekering en goede werken boven redding. 'In his insistence on repentance and works, Episcopius appears to have abandoned justification by grace through faith alone.'⁹³ Een van de ontwikkelingen van Episcopius zelf is bijvoorbeeld dat diens (vroeg) disputaties nog handelen over de Heilige Geest als Gods genade, terwijl het er in de (latere) *Institutiones Theologicae* op lijkt dat slechts wordt gezegd dat genade nodig is om mensen tot bekering te brengen. Verder ontbreekt het werk van de Geest. 'Its absence in the section on redemption and grace was a radical variation from both Arminius and his previous writings.'⁹⁴ Ellis concludeert dat een doorgaande lijn in Episcopius' theologie is dat hij 'insisted gra-

92 ELLIS, *Episcopius*, 185.

93 ELLIS, *Episcopius*, 165.

94 ELLIS, *Episcopius*, 165.

ce and mercy were balanced by justice and equity.⁹⁵ Waar Ellis geen oog voor lijkt te hebben, is dat de nadruk die Arminius juist in dit verband legt op Christus, geloof en toerekening, bij Episcopius ligt bij de vereiste bekering en goede werken! Ook de volgende conclusies van Ellis zijn moeilijk te verenigen met zijn visie op een logische ontwikkeling van Arminius richting Episcopius:

However, he [Episcopius] changed most dramatically regarding the doctrine of original sin. Instead of beginning with original sin and moving to personal sins as both he and Arminius had done before, he focused on the effects of personal rebellion against God. Sin and bondage did not come from fallen nature but from sinful acts. [...] He strongly affirmed the need for the substitutionary death of Christ as a propitiatory sacrifice for sin; however, the role of faith had changed, if not disappeared. The message had become one of repentance, and he no longer gave a dynamic role to the power of the Holy Spirit to overcome the dominion of sin.⁹⁶

Het lijkt gewrongen als Ellis enerzijds een ‘radical change’ in Episcopius qua theologie en methode signaleert, maar anderzijds de vraag of de ‘mature’ Episcopius als een legitieme erfgenaam van Arminius’ theologie beschouwd kan worden ondanks alle ingrijpende verschillen bevestigend beantwoordt. Een deel van het interpretatieprobleem van Ellis kan zijn dat hij Arminius’ visie dat de theologie niet theoretisch maar praktisch is niet juist interpreteert. Ellis schrijft hierover: ‘Another implication of Arminius’ connection of intellect and will with religious duties led to what became a hallmark of Arminian theology, that theology is not speculative, but practical. The intellect must receive revelation, but always with the objective of living in righteousness and holiness.’⁹⁷ In de theoretische kennis gaat het om naakte kennis, terwijl de praktische kennis op het effect is gericht. Voor Arminius impliceert het praktische karakter van de theologie dat deze de verering van God en het bereiken van de door God gestelde doelen op het oog heeft. ‘Praktisch’ wil dus in het concrete geval van Arminius niet in de eerste plaats zeggen: gericht op heiliging en levenswandel, maar gericht op de verering van God, en pas langs die weg op ‘living in righteousness and holiness’. Er is onzes inziens wel degelijk sprake van een belangrijke theologische verschuiving tussen Arminius en Episcopius. Deze kan worden getypeerd als een verschuiving van ‘geloof en rechtvaardiging’ naar ‘bekering, heiliging en goede werken’.

De studies die de laatste twee decennia zijn verschenen over de theologie van Arminius hebben veel belangrijke informatie over en een verdiept inzicht in Arminius’ theologie opgeleverd. Zij zullen voorlopig richtinggevend blijven voor het verdere onderzoek. Dekker wees er in 1993 al op dat met name Muller in feite pionierswerk heeft verricht. Zulk werk dwingt respect en waardering

95 ELLIS, *Episcopius*, 166.

96 ELLIS, *Episcopius*, 166.

97 ELLIS, *Episcopius*, 67.

af. Niettemin zijn er belangrijke redenen om het onderzoek naar Arminius' theologie nog niet als afgerond te beschouwen. Met name de verschillende typeringen van Arminius' theologie en de zoektocht naar structuren en motieven hebben nog niet tot overtuigende antwoorden geleid. Mijns inziens gaat alle onderzoek voorbij aan het beheersende motief van Arminius dat ten grondslag ligt aan zijn afwijken van de theologie van de meeste van zijn gereformeerde collega's. Dit motief vormt tevens de verbindende schakel tussen de diverse motieven en typeringen die reeds in genoemde studies zijn geopperd.

1.3. Methode van onderzoek

Vanwege de focus van ons onderzoek, namelijk het eigene, het *Leitmotiv* in de theologie van Arminius, is gekozen voor een analytische bestudering van Arminius' theologie. Na selectie van de bronnen zijn deze in chronologische volgorde geanalyseerd. Een chronologische aanpak maakt het mogelijk eventuele ontwikkelingen in het denken van Arminius op het spoor te komen.⁹⁸ Tevens is die aanpak van groot belang om de thema's die Arminius hebben beziggehouden en de redenen die hem ertoe brachten over die thema's te schrijven direct in het oog te krijgen, om daaruit motieven te destilleren voor de ontwikkeling van zijn theologie. De vroege schriftelijke nalatenschap van Arminius is ook van belang omdat het stuk voor stuk geschriften zijn die pas na Arminius' dood zijn gepubliceerd. Zij bevatten zijn vroege overwegingen die hooguit voor enkele anderen reeds tijdens zijn leven toegankelijk waren. Om te begrijpen waarom Arminius later als hoogleraar te Leiden zoveel kritiek op bepaalde elementen uit zijn theologie te verwerken kreeg, is het van het grootste belang de totstandkoming, ontwikkeling en achtergronden van deze bekritiseerde standpunten in vroege geschriften te ontdekken en te volgen.

Het is zinvol hier kennis te nemen van de methodische overwegingen van Peter Opitz in zijn monografie over Bullingers Dekaden.⁹⁹ De problemen waarmee Opitz met betrekking tot het onderzoek naar Bullinger te maken had, zijn grotendeels vergelijkbaar met de omstandigheden waaronder het onderzoek naar Arminius' theologie moet plaatsvinden. De door Opitz op basis van de onderzoekssituatie gehanteerde methode is ook zeer goed toepasbaar op het onderzoek naar de theologie van Arminius. Opitz stelt na weergave van de stand van het onderzoek vast dat het vanzelfspreekt 'dass bei dieser Forschungslage die Zeit für eine überblicksmässige Gesamtdarstellung "der" Theologie Bullin-

98 Zie voor deze aanpak en het resultaat van het onderzoek naar Arminius' zestiende-eeuwse schriftelijke nalatenschap DEN BOER, 'Defense or Deviation?'.
99 OPITZ, *Bullinger*.

gers, die sich auf zahlreiche Einzeluntersuchungen und auf eine gewisse vorausgegangene Fachdiskussion müsste stützen können, nicht reif ist.’ Opitz wil wel proberen ‘zum Nerv seines Anliegens vorzustossen und so einen gewissen Einblick in Bullingers theologisches “Profil” zu erarbeiten.’ Een van de moeilijkheden waarmee Opitz zich geconfronteerd zag, is het gebrek aan secundaire literatuur. Hij ziet zich daardoor genoodzaakt het zwaartepunt van het onderzoek op studie van de bronnen zelf te leggen. Het gesprek met de secundaire literatuur beperkt zich tot enkele punten.¹⁰⁰ Deze situatie is evenals de gehanteerde methode van toepassing op het onderzoek naar Arminius dat hier wordt gepresenteerd. Om redenen van helderheid en toepasbaarheid wordt Opitz’ conclusie integraal geciteerd.

Angesichts dieser Sachlage legt sich ein Vorgehen nahe, das zunächst analytisch einsetzt und aus der Exegese einzelner wichtiger Textpassagen der Dekaden eine Frageperspektive zu entwickeln versucht, die zum Auffinden zentraler Argumentationen und übergreifender charakteristischer theologischer Züge führt; Züge, die sich dann allerdings wieder an den Einzeltexten bewähren müssen. Im Sinne von *Dietrich Ritschls* im Blick auf religiöse Sprache überhaupt formulierter These von den “regulativen Sätzen” bzw. “impliziten Axiomen” wird in Bullingers Darstellung der “reformatorischen” Lehre nach gleichsam steuernd im Hintergrund stehenden Leitgedanken gesucht. Solche werden sichtbar in Begriffen und Formulierungen, die wiederholt und an entscheidender Stelle auftauchen, an Bibelstellen, auf die Bullinger wiederholt rekurriert, aber auch in Themen und Themenkomplexen, denen besonderes Gewicht beigemessen wird. Will man Bullingers Denken gleichsam von innen heraus aufzuschliessen versuchen, kann es weder darum gehen, es von einem bereits vorhandenen externen Kriterium her zu untersuchen, noch aus dem eben angedeuteten hermeneutischen Zirkel auszusteigen. Ziel muss es vielmehr sein, sich methodisch geleitet darin zu bewegen und so zu einem “kontrollierten Verstehen” zu gelangen, das in stetem Kontakt auch mit Bullingers eigener Begrifflichkeit steht, ohne ihr dabei verhartet zu bleiben.¹⁰¹

Ook Opitz kan de nodige ‘Verortung von Bullingers theologischen Akzenten in ihrem historischen und theologiegeschichtlichen Kontext [...] nur punktuell und in von Bullinger selbst angeregten Bahnen erfolgen’.¹⁰² Een verschil met Opitz’ studie is dat het onderzoek naar Arminius’ theologie zich niet beperkt tot één geschrift, maar diens gehele oeuvre in ogenschouw neemt. Waar Opitz als these van het onderzoek formuleert ‘dass sich vom Begriff der “Gemeinschaft” her eine Gesamtperspektive des theologischen Denkens Bullingers entdecken lässt’,¹⁰³ zal in deze studie worden verdedigd dat dit ‘Begriff’ voor Arminius de *iustitia Dei* binnen het bredere concept van de *Duplex amor Dei* is.

100 OPITZ, *Bullinger*, 14.

101 OPITZ, *Bullinger*, 16.

102 OPITZ, *Bullinger*, 16.

103 OPITZ, *Bullinger*, 17.

Langs deze weg wordt gepoogd zo dicht mogelijk bij een auteursintentionele interpretatie¹⁰⁴ van Arminius' theologie te komen. De rechtvaardiging van de uitkomst van dit onderzoek wordt behalve in de rationaliteit van het betoog en de consistentie van het geheel gezocht in de onderwerping van het gevonden motief aan het criterium van de coherentie. Aangetoond moet kunnen worden dat het gevonden motief samenhang vertoont met het geheel van Arminius' theologie en met zijn stellingname ten opzichte van de diverse theologische stromingen in zijn tijd.

Door Arminius te volgen in wat hij in de loop van zijn leven heeft geschreven, is mij gaandeweg het leidende motief, het karakter van zijn theologie niet alleen duidelijk geworden uit expliciete uitspraken, maar ook impliciet uit de structuur en uitgangspunten die zijn theologie kenmerken. Uit de opschriften die diverse paragrafen hebben gekregen, wordt reeds duidelijk wat volgens deze studie de theologie van Arminius kenmerkt: *Iustitia*, ofwel gerechtigheid en rechtvaardigheid, zal in Arminius' theologie het dominante attribuut van God blijken te zijn en samen met de godsleer van fundamentele betekenis voor de inhoud en vormgeving van de meeste andere *loci*. De stelling dat Gods gerechtigheid het leidende motief vormt van de theologie van Arminius, wordt langs logisch-ordelijke weg onderbouwd. De importantie ervan voor de structuur en onderdelen van Arminius' theologie wordt aangetoond.

We hebben gekozen voor een zo zelfstandig mogelijk theologisch portret van Arminius. Natuurlijk speelt de historische en theologische context voortdurend een rol, en via de vele polemische momenten komen Arminius' tijdgenoten regelmatig voor het voetlicht. Vanwege het belang van een zo onbelemmerd mogelijk uitzicht op Arminius' theologie zijn contrasterende portretten echter waar mogelijk weggelaten. Het voortdurend vergelijken met tijdgenoten, zoals bijvoorbeeld Stanglin doet, heeft als voordeel dat het eigene, unieke steeds wordt verhelderd. Het nadeel is echter dat de idee zou kunnen ontstaan dat iemands visie slechts belangrijk of bijzonder is wanneer deze afwijking vertoont ten opzichte van die van een ander. Arminius' visie als coherent geheel is het waard zelfstandig beschreven en beoordeeld te worden. Daarom streven we ernaar Arminius' theologiseren in zijn historische context zo veel mogelijk door de bril van Arminius zelf te bekijken.

Een overweging die hieraan mede ten grondslag ligt is dat de echte waarde van een vergelijking met een andere theoloog moeilijk te bepalen is. Wie of wat is immers de norm op grond waarvan iemand – in dit geval Arminius – de maat kan worden genomen en bepaald kan worden of een visie afwijkend of bijzonder genoemd moet worden?

104 Cf. LORENZ, *Constructie van het verleden*, 83–102.

Vragen zoals ‘wie heeft dit nog meer zo gezegd?’, ‘welke argumenten brachten zijn opponenten hiertegenin?’, of ‘maar hoe dachten Gomarus, Lubbertus, Hommius e.a. hier over?’ worden om de zojuist genoemde redenen dus veelal bewust onbeantwoord gelaten. De theologiehistorische context van Arminius komt wel expliciet aan de orde in deel 2 via een analyse van de *Schriftelicke Conferentie* en vervolgens door middel van een poging het karakteristieke van Arminius’ theologie te plaatsen in het kader van de zestiende-eeuwse theologie. Hoofdstuk 5 bevat bovendien een ‘vergelijking’ op onderdelen tussen Arminius en ‘de’ Reformatie.

De term ‘de Reformatie’ kan slechts in oneigenlijke zin gehanteerd worden. Binnen de gereformeerde theologie zelf is sprake van ‘diverse trajecten. [...] Het blijkt dat de gereformeerde theologie geen uniforme grootheid geweest is en zeker geen monoliet.’¹⁰⁵ Van Asselt wijst op de gangbare ‘Calvin against the Calvinists’-procedure bij het onderzoek van de protestantse scholastiek:

Men vergelijkt de behandeling van een bepaald leerstuk door een latere scholastieke auteur met de behandeling van datzelfde leerstuk door Calvijn. Een dergelijke procedure levert – alleen al vanwege het verschil tussen het genre van Calvijns geschriften en het scholastieke genre van de zeventiende-eeuwse dogmatische geschriften – bij voorbaat al het gewenste resultaat op. Men concentreert bovendien het onderzoek op de invloed van één theoloog, die als maatgevend wordt beschouwd voor de gehele latere ontwikkeling. Deze procedure houdt echter geen rekening met de complexiteit en grote variatie van de (postreformatorische) gereformeerde theologie en haar traditiehistorische “Sitz im Leben”. Onderzoek wijst uit dat er niet één, maar meer trajecten waren, een reeks van gereformeerdere [sic] theologieën in de zestiende eeuw.¹⁰⁶

De Reformatie bestaat niet, en dat problematiseert tegelijkertijd het vergelijkende onderzoek. Het is te eenvoudig door middel van enkele vergelijkingen Arminius af te doen als deviatie van de gereformeerde theologie; in feite blijkt het even goed mogelijk en realistischer hem binnen het spectrum van de zestiende-eeuwse reformatorische beweging te positioneren. De typering ‘beweging’ duidt daarbij tevens op het veelzijdige, dynamische en zich steeds ontwikkelende karakter van de theologie die is ontsproten aan de Reformatie.¹⁰⁷

¹⁰⁵ VAN ASSELT, ‘Protestantse scholastiek’, 66.

¹⁰⁶ VAN ASSELT, ‘Protestantse scholastiek’, 66.

¹⁰⁷ Cf. MULLER, ‘Arminius’s Gambit’, 252: There is, as indicated in the initial examples from Calvin and Bullinger, a spectrum of opinion in the Reformed theology of the sixteenth and the seventeenth centuries. It is not the case that there was a monolithic Reformed doctrine of predestination, and while it is certainly true that Calvin’s doctrine represents one of the strictest formulations of the divine decree and perhaps the formulation that is least sensitive to traditional discussions of divine permission and secondary causality, it is also the case that his views were balanced out in the Reformed tradition by the milder formulations of Vermigli and Musculus. As for Calvin’s successor, Theodore Beza, we must recognize (contrary to much received

Een extra argument Arminius zo zelfstandig mogelijk te portretteren is het al eerder vermelde feit dat Arminius doorgaans als remonstrant wordt beschouwd en vanuit de synode van Dordrecht (1618–1619) wordt beoordeeld, terwijl hij zelfs de totstandkoming van de Remonstrantie in 1610 niet meer heeft meegemaakt, laat staan de synode die de vijf artikelen tegen de remonstranten heeft geformuleerd. Met name in de angelsaksische wereld vormen ‘arminian’ en ‘calvinist’ nog altijd elkaars tegenpolen – waarschijnlijk doordat de gebroeders Wesley eind achttiende eeuw in reactie op de ‘calvinisten’ in het algemeen en de Whitefield-vleugel van de methodistische beweging in het bijzonder ‘embraced and boasted their identity as Arminians.’¹⁰⁸ Talloze voorbeelden van de nawerking die de naam van Arminius heeft gekregen zouden te geven zijn. Terwijl de één de naam met ere draagt, brengt die bij anderen eerder een schrikreactie teweeg. Iets heel anders is het echter of de theologische visie die men met de naam van Arminius verbonden acht, werkelijk nog iets met de ‘historische’ Arminius van doen heeft.

De doelstelling van ons onderzoek vereist in de eerste plaats een begripsmatige verheldering. Hoofdstuk 2 is daarom gewijd aan de prolegomena met betrekking tot Gods gerechtigheid in Arminius’ theologie. Eerst krijgen de diverse betekenissen van het begrip ‘gerechtigheid’ en zijn relatie tot andere noties binnen de theologie van Arminius aandacht (2.1.). Vervolgens wordt nagegaan welke plaats Gods gerechtigheid in de structuur van Arminius’ theologie heeft, om een eerste indruk te geven van het belang ervan voor de godsleer en theologie van Arminius (2.2.). Vervolgens wordt ingegaan op de – zeker binnen de toenmalige theologie – belangrijke vraag naar de kenbaarheid van Gods gerechtigheid: het epistemologische aspect van *Iustitia Dei* in Arminius’ theologie. Dit is niet alleen nodig om het belang van dit element uit de godsleer voor Arminius’ theologie te begrijpen, maar ook om inzichtelijk te maken hoe het nu mogelijk was dat een bediscussieerde, maar fundamenteel onomstreden notie als de gerechtigheid van God de wortel kon vormen voor de bekende controversen (2.3.).

In hoofdstuk 3 wordt uitgewerkt hoe Arminius’ visie op Gods gerechtigheid van grote invloed is geweest op diverse hoofdelementen van zijn theologie: Godsleer, Schepping en Providentie, Zonde(val) en Evangelie (3.1.–3.3.).

Hoofdstuk 4 concentreert zich op Arminius’ concept van de *Duplex amor Dei* als fundament van de godsdienst, en de primaire plaats die gerechtigheid daarin ontvangt. In dit concept is Arminius’ theologie heel compact samengevat; de

opinion) that Beza softened somewhat the impact of this doctrine of predestination by stressing, far more than Calvin, the concept of divine permission and the role of secondary causality.’

108 RICHEY, ‘Methodists’, 3. Cf. PETERSON & WILLIAMS, *Arminian*, en WALLS & DONGELL, *Calvinist*.

relevantie en impact van de plaats die Gods gerechtigheid in Arminius' theologie ontvangt, wordt hier nadrukkelijk zichtbaar. Hetgeen in de hoofdstukken 2 en 3 aan de orde kwam, resoneert in hoofdstuk 4 sterk mee. De hoofdstukken 2 tot en met 4 vormen de kern van deze studie en belichten Arminius' theologie voornamelijk vanuit zijn *Leitmotiv*.

In hoofdstuk 5 wordt gekeken naar Arminius' relatie tot de gereformeerde theologie. Eerst staan de controversiële elementen uit Arminius' theologie centraal (5.1.): predestinatie, genadewerking, verzoening, wil, heiliging, volharding en zekerheid. Deze worden beschreven zonder speciale focus op de plaats die Gods gerechtigheid hierin inneemt. Hiervoor noem ik twee redenen. In de eerste plaats dient deze aanpak de controle van de voorgaande exercitie: Levert een concentratie op de controversiële punten hetzelfde beeld op als een analyse van het totaal van Arminius' theologie en wat zijn de consequenties van het (bevestigende of ontkennende) antwoord op deze vraag. In de tweede plaats, en in het verlengde van het eerste, is dit onderzoek van belang voor de vraag naar de receptie van Arminius' theologie en van zijn *Leitmotiv* door voorstanders en tegenstanders van zijn visie op de ter discussie staande leerstukken. Had men via de concentratie op die zaken waar men het niet mee eens was goed zicht op Arminius' werkelijke bedoeling en had men voldoende oog voor het (afwijkende) karakter van niet-controversiële elementen uit zijn theologie die niettemin de wortel (konden) vormen voor de controversiële elementen?

In 5.2. worden Arminius' standpunten ten aanzien van enkele voor de reformatorische theologie kenmerkende onderwerpen uiteengezet. Hierbij realiseren wij ons terdege dat *de* Reformatie nooit heeft bestaan. Ook ten aanzien van de standpunten van Arminius die in dit hoofdstuk aan de orde komen geldt dat er binnen de reformatorische beweging verschil van mening over kon bestaan. We gaan na waar Arminius zich ten aanzien van enkele belangrijke reformatorische items binnen de bandbreedte van het gereformeerde protestantisme bevindt. In vijf paragrafen komen achtereenvolgens Arminius' visie op de zondeval en de (erf)zonde, op het wezen en de noodzakelijkheid van de genade, op geloof, rechtvaardiging, heiliging en goede werken ter sprake.

In deel 2 van deze studie wordt de receptie en theologiehistorische context van Arminius' theologie aan de orde gesteld vanuit het resultaat van deel 1.

In hoofdstuk 6 wordt nagegaan in hoeverre Arminius' grondmotief, *iustitia Dei*, en zijn theologisch concept, de *duplex amor Dei*, gerecipieerd zijn in de gedocumenteerde discussie die bepalend is geworden voor het vervolg van de bestandstwisten, namelijk de discussie over de Remonstrantie in de *Schriftelijke Conferentie*.

In hoofdstuk 7 doen we een poging Arminius' theologie op een zinvolle wijze te plaatsen in de context van de zestiende-eeuwse discussies over de rechtvaardigheid van God.

Een recapitulatie en voorlopige conclusies worden aan het eind van ieder hoofdstuk geboden. Eindconclusies worden in hoofdstuk 8 getrokken.

1.4. Recapitulatie en conclusie

In hoofdstuk 1 wordt allereerst als historische inleiding een beknopt overzicht gegeven van het leven en werk van Jacobus Arminius (1559–1609). De focus op Gods rechtvaardigheid vormt een vast element, ook als er rond Arminius' visie sprake is van toenemende spanningen in universiteit, kerk en republiek. Arminius' drijfveer blijft het zorgvuldig vermijden van redeneringen die Gods auteurschap van zonde en kwaad als consequentie hebben. Arminius' *Verclaringhe* (1608) bevat de meest rijpe en uitgekristalliseerde verwoording van zijn overtuiging, samengevat in zijn concept van Gods tweevoudige liefde (*Duplex amor Dei*).

Ten aanzien van het bronnenmateriaal wordt betoogd dat de publieke en private disputaties die onder voorzitterschap van Arminius zijn gehouden in het kader van dit onderzoek niet als primaire bronnen kunnen worden beschouwd. De disputaties zijn niet zonder voorbehoud representatief voor de visie van Arminius.

Ten aanzien van de stand van het onderzoek naar Arminius' theologie luidt de conclusie dat alle onderzoek voorbijgaat aan het beheersende motief van Arminius dat ten grondslag ligt aan zijn afwijken van de theologie van de meeste van zijn gereformeerde collega's.

De methode van onderzoek is een analytische en chronologische bestudering van Arminius' theologie. Langs logisch-ordelijke weg wordt in deze studie onderbouwd dat het beheersende motief dat aan Arminius' theologie ten grondslag ligt gelegen is in Gods gerechtigheid (*iustitia Dei*) binnen het bredere concept van de *Duplex amor Dei*. Arminius wordt zo zelfstandig mogelijk theologisch geportretteerd.

2. Gods gerechtigheid in Arminius' theologie I: Prolegomena

2.1. Het begrip 'gerechtigheid'

2.1.1. Het basisprincipe: eenieder het zijne

Het basisprincipe (*una essentia*) van wat Arminius onder gerechtigheid verstaat is het aloude 'suum cuique tribuere'¹ dat op Aristoteles² en Cicero³ teruggaat en de eeuwen door ook binnen de theologie als basisdefinitie heeft gefunctioneerd.⁴ Gerechtigheid heeft plaats in relatie tot de ander of het andere en is uit op billijkheid (*aequitas*).⁵ Onder gerechtigheid wordt verstaan dat eenieder het zijne wordt gegeven, en dan houdt gerechtigheid in de relatie tussen God en mens voor Arminius primair in dat wie gehoorzaamt, ontvangt

1 Cf. AC 539 (III 134): 'Simili illustrabo. Iustitia in Deo est una essentia, suum nempe cuique tribuens: obediendi quod ipsius est ex divina promissione, et peccatori quod ipsius est ex comminatione. Ex eo autem, quod iustitia obiecto applicat retributionem poenae, necessario colligitur obiectum illud poena dignum, et propterea peccato obnoxium esse [...].' Zie ook *Verklaring*, 77.

2 ARISTOTELES, *Ethica*, 1129a-b.

3 Cf. MCGRATH, *Iustitia Dei*, 16-17.74.

4 Cf. Calvijns commentaar op Exodus 3:22, waar deze definitie van gerechtigheid in combinatie met zijn voluntarisme voorkomt: 'Quibus videtur haec ditandi populi ratio iustitiae Dei parum consentanea, parum ipsi considerant quam late pateat iustitia de qua loquuntur. Fateor eius esse proprium, tueri ius suum cuique, prohibere furta, damnare fraudes et rapinas.' En even verder: 'Neque tamen hoc modo eum facio exlegem, etsi supra omnes leges eminent eius potestas, quia tamen voluntas eius certissima est perfectae aequitatis regula, rectissimum est quidquid facit: atque ideo legibus solutus est, quia ipse sibi et omnibus lex est.' (CO 24,49).

5 Cf. ARISTOTELES, *Ethica*, 1137a-1138a over de verhouding van recht en het billijke.

wat hem toekomt volgens Gods belofte, en de zondaren wat hun toekomt volgens zijn bedreiging. Met die beschrijving zijn enige zaken gelanceerd die tot het woordveld van het begrip gerechtigheid horen. Dat woordveld bepaalt in zijn totaliteit de betekenis en kleur die het begrip bij Arminius ontvangt. Met gehoorzaamheid en zonde of ongehoorzaamheid is het legale karakter van gerechtigheid gegeven: gerechtigheid veronderstelt dat er een wet functioneert. De begrippen beloning en bedreiging zijn afkomstig uit de sfeer van het verbond. De wet en het verbond bevatten beide de afspraken die twee partijen kunnen maken of de regels die de een partij aan een andere partij kan opleggen. Gerechtigheid, wet en verbond functioneren bovendien slechts wanneer er sprake is van vrijheid. Dat laatste kan verduidelijkt worden door de consequenties van de mogelijkheid van zonde of ongehoorzaamheid, die geïmpliceerd wordt door de wet of het verbond, na te gaan. Voor Arminius staat als een paal boven water dat zonde slechts zonde is, wanneer ze vermeden kan worden: dwang of noodzakelijkheid, het ontbreken van een keuzemogelijkheid, maakt het onmogelijk nog langer over zonde of ongehoorzaamheid te spreken (zie 2.1.4.). Zonder vrijheid is er noch van gehoorzaamheid, noch van ongehoorzaamheid sprake. Gevolg hiervan is dat er zonder vrijheid ook geen sprake kan zijn van een wet, niet van een verbond en daarmee ook niet van gerechtigheid. Er is in dat geval geen ruimte voor zaken als belofte, bedreiging en aansporing. Beloning en straf, onlosmakelijk verbonden aan het functioneren van een wet en dus van gerechtigheid, raken daarmee ook buiten het gezichtsveld.

Het begrip gerechtigheid is dus verweven met een stelsel van zaken, dat zo functioneert dat er aan geen element uit het stelsel getornd kan worden zonder consequenties voor een ander onderdeel. Gerechtigheid vormt van dit stelsel als het ware het middelpunt. Wanneer een van de aan gerechtigheid gekoppelde zaken aan de orde is, resoneren via de gerechtigheid steeds een of meerdere van de andere zaken mee. Wanneer Arminius bijvoorbeeld over zonde spreekt, veronderstelt dat via zijn notie van het begrip gerechtigheid altijd vrijheid, een wet, en daarmee een wetgever, beloning en straf etcetera.

Met deze vaststelling raken we het kardinale punt van ons onderzoek: Arminius' opvatting van gerechtigheid. Dit is een zodanig sleutelbegrip in zijn theologie, dat het van belang is het zicht op het geheel vast te houden. Voordat daarom nog enkele andere belangrijke connotaties uit het stelsel van begrippen rond gerechtigheid worden benoemd, is het goed terug te keren naar de basisdefinitie waarmee dit hoofdstuk opende. De kern waar het bij het begrip gerechtigheid om draait, is: eenieder het zijne. Bij billijkheid of (rechts)gelijkheid in de relatie tot de ander of het andere wordt doorgaans het eerst aan de onderlinge menselijke verhoudingen gedacht, aan de ethische of

morele verhouding van de mens tot de wet of tot God, of aan de verhouding van God tot de mens. Al deze elementen komen terug bij Arminius, maar de grondslag van zijn denken over gerechtigheid en de toepassing ervan binnen de theologie is bij hem te vinden in het denken over Gods eigen, essentiële gerechtigheid. Binnen God is er uiteraard geen sprake van een relatie tot de ander of het andere. Belangrijk is daarom dat, zoals later nog aangetoond zal worden, God niet in eerste instantie gerechtigheid *heeft* als eigenschap, maar dat God gerechtigheid *is*.⁶ Vanuit Gods essentiële gerechtigheid wordt vervolgens gesproken over de implicaties die deze heeft voor de wijze waarop Gods faculteiten en eigenschappen zich tot elkaar verhouden en functioneren (zie 2.2.1. en 3.1.).

Logica

Ook logica, en daarbij inbegrepen het niet-contradictionele, heeft met gerechtigheid te maken. Logica is een ongeschapen eeuwige wet⁷ waaraan alles en iedereen is 'gebonden'; het regelt al het zijnde en mogelijke en begrenst daarmee ook het willekeurige, ongeordende en onverwachte. Zwart is en blijft zwart, mag noch kan zomaar wit genoemd worden; ja blijft ja en verandert niet ineens in nee. In wel heel bijzondere mate is dit principe van toepassing op de verdeling van al het zijnde in noodzakelijk en contingent.⁸ Op dit punt met name is Arminius voortdurend op zijn hoede en zeer consequent: een van de ernstigste fouten die je kunt maken is het verwarren en vermengen van noodzakelijke en contingente zaken. Contingentie is voor Arminius zuiver afgeschermd van iedere noodzakelijkheid: één noodzakelijke schakel in een serie contingente oorzaken maakt het resultaat reeds noodzakelijk.⁹ Arminius' behoedzaamheid op dit punt heeft alles te maken met zijn zorg voor Gods gerechtigheid: wanneer er sprake zou zijn van één noodzakelijke schakel tussen God en een menselijke zonde binnen een overigens contingent-oorzakelijke keten, dan is die zonde noodzakelijk en onvermijdelijk, dan is God de auteur ervan en dat berooft de zonde ten diepste van haar zondekarakter.¹⁰

6 Cf. BECK, *Gisbertus Voetius*, 359–380.

7 EP 691–693 (III 354–358).

8 A31A 140 (I 751): 'Necessarium et Contingens dividunt totam Entis amplitudinem.' ETG 32 (III 552): 'necessarium et contingens integrum entis amplitudinem dividunt.'

9 A31A 141 (I 752). Cf. AC 503 (III 81–82): 'Ille sciat contingentiam et necessitate non respectibus, sed integris essentiis dissentire, totamque entis amplitudinem dividere; et propterea conincidere non potest. Necessarium est quod non potest non fieri; contingentem sit, quod potest non fieri.'

10 Cf. AC 595 (III 213–214). Er gelden voor God dus geen andere morele wetten dan voor de mens: iets kan niet moreel goed zijn wanneer God het doet en moreel fout zijn wanneer de mens het

Wat in strijd is met de logica en met ordelijk denken, resulteert binnen de theologie spoedig in absurditeiten en blasfemie. Deze typeringen gebruikt Arminius veelvuldig wanneer hij meent te moeten wijzen op logisch-onzorgvuldige redeneringen van collega-theologen.

Orde

Het thema ‘gerechtigheid en logica’ overlapt uiteraard het thema ‘gerechtigheid en orde’. Het denken kent een bepaalde orde, wat ook geldt van alle zijnden. Logisch denken impliceert een logische orde, en orde past zich aan het object aan. Een belangrijk voorbeeld van het hanteren van een logische denkvolgorde in de theologie van Arminius die in verband staat met zijn zorg voor Gods gerechtigheid, is dat eerst Gods gerechtigheid genoeggedaan moet zijn in het offer van Christus, alvorens God een zondaar kan liefhebben tot zaligheid. In de eerste plaats omdat het niet met Gods gerechtigheid strookt een zondaar in absolute zin (volstrekt onvoorwaardelijk) lief te hebben, dus buiten de genoegdoening van zijn gerechtigheid om. In de tweede plaats omdat het niet strookt met de eer die Christus toekomt wanneer Hij met betrekking tot de verlossing van de mens slechts een gesubordineerde plaats in zou nemen als middel tot uitvoering van Gods absolute wil tot verlossing van een mens (zie 3.3.1.).¹¹

Harmonie

Met dat laatste raken we aan een volgende eigenschap van gerechtigheid, namelijk dat ze altijd volledig recht doet aan haar object; ze zoekt naar wat ‘passend’ is. *Decere* (passen bij, overeenkomen) en *convenire* (overeenkomen) worden door Arminius regelmatig gebruikt om aan te geven dat iets niet of juist wel in overeenstemming is met de natuur van een bepaald object of subject.¹² Voor hetzelfde doel gebruikt Arminius ook wel de hulpwerkwoorden *posse* (kunnen) en *debere* (moeten), al dan niet in combinatie met *non*. Opvallend vaak is er in Arminius’ geschriften sprake van dat God iets *niet kan doen*, danwel dat Hij juist iets *moet*. Het *past* dan niet bij God of bij een

doet, mits rekening wordt gehouden met het onderscheid dat er altijd tussen God als Schepper en wetgever en de mens als schepsel met verplichting tot gehoorzaamheid bestaat.

11 Zie *Verklaring*, 85-86; ETG 136 (III 640): ‘quia peccatum separat hominem a Deo, at praedestinitio ad salutem est unionis: ergo causa separationis meritoria amovenda prius.’ Cf. ETG 137 (III 640).

12 Zie bijvoorbeeld EP 741-743 (III 430-432); cf. AN 950 (II 709), waar ‘condecensiam’ bovendien wordt verbonden aan ‘aequitatis’.

eigenschap van God, of God *moet* iets wel of niet doen omdat Hij is zoals Hij is, omdat iets wel of juist niet in overeenstemming is met zijn natuur of met zijn Openbaring, of met het object of de natuur van het object van Gods handelen. Het verband met het thema gerechtigheid is duidelijk: Gerechtigheid geeft ieder het zijne, met andere woorden: Gerechtigheid geeft en moet geven wat past bij het object, en kan niet anders dan dat. Een goede omschrijving van deze eigenschap van gerechtigheid lijkt 'harmonie' te zijn: Gerechtigheid zorgt voor harmonie tussen object en subject en alle relaties en verbanden die er binnen het object en binnen het subject en tussen object en subject zijn.

2.1.2. Belonende en straffende gerechtigheid

In 2.1.1. bleek dat spreken over het basisprincipe, het wezen van gerechtigheid, nauwelijks mogelijk is zonder concreet in te gaan op de diverse vormen die gerechtigheid kan aannemen – juist omdat het wezenlijk voor haar is om eenieder het zijne te geven en ze dus een vorm aanneemt die past bij haar object. Ook de relaties die bestaan tussen gerechtigheid en diverse andere zaken moesten in de vorige subparagraaf vanwege de essentialiteit van die relaties voor de gerechtigheid al aan de orde komen. In deze subparagraaf is expliciet aandacht voor de belangrijkste verschijningsvormen van gerechtigheid: belonende gerechtigheid en straffende gerechtigheid; in de dan volgende subparagrafen passeren enkele belangrijke relaties van gerechtigheid de revue (2.1.3. en 2.1.4.).

Belonende gerechtigheid

Een van de twee belangrijkste vormen waarin gerechtigheid tot uitdrukking komt is beloning. Gerechtigheid functioneert binnen het kader van Gods wet en verbond en vertoont zich op basis daarvan onder andere als belonende gerechtigheid. Daarbij moet onderscheid worden gemaakt tussen een wettische belonende gerechtigheid en een evangelische belonende gerechtigheid. De eerste functioneerde binnen de kaders van het werkverbond: Waar de wet van de werken geldt, wordt beloond naar schuld en verdienste. God beloofde aan Adam een grotere gelukzaligheid op voorwaarde van strikte gehoorzaamheid aan Gods voorschriften. Nadat dit eerste verbond door de zondeval buiten werking was gesteld, kon er van een wettische beloning geen sprake meer zijn. Het nieuwe of evangelische verbond (foedus) der genade dat God na de zondeval heeft opgericht (op grond van het *pactum* met de Zoon, waarin werd overeengekomen dat de Zoon als Middelaar plaatsvervangend voor de mens aan Gods eisende gerechtigheid zou voldoen) kent evenals het oude verbond

voorschriften. Deze hebben nu echter een evangelisch profiel: de belonende gerechtigheid deelt niet meer uit naar schuld en verdienste, maar 'uit genade in Jezus Christus, die door God voor ons is gemaakt tot gerechtigheid en heiligmaking'.¹³ Dat geldt ook voor de goede werken van de gelovigen; ook die worden niet beloond dan 'uit genade, verbonden aan barmhartigheid, en vanwege Christus'.¹⁴

Doordat God uit liefde de zonden van de mens op zijn eigen Zoon heeft gelegd, zijn allen die in Hem geloven vrij van zonde. Zij ontvangen daarom de beloning van hun gerechtigheid. Hoewel zij gezondigd hebben, worden gelovigen beschouwd als rechtvaardig in Christus.

Straffende gerechtigheid

De keerzijde van belonende gerechtigheid is straffende gerechtigheid. Wie Gods voorschriften van wet en verbond overtreedt en ongehoorzaam is, ontvangt de verdiende straf. Kenmerkend voor straffende gerechtigheid is dat ze alleen plaatsvindt jegens zondaren. In Arminius' visie is haar object daarom een zondaar die straf verdient omdat hij vrijwillig, zonder enige noodzaak, en ondanks de benodigde noodzakelijke en voldoende genade van God¹⁵ heeft gezondigd.

Arminius ziet hier een gevaar opdoemen waarvoor hij regelmatig waarschuwt: Sommigen – Calvijn is er volgens Arminius een voorbeeld van – zijn van mening dat de manifestatie van Gods straffende gerechtigheid noodzakelijk is. Dat impliceert, vanwege de koppeling van straffende gerechtigheid en de zonde, dat het noodzakelijk is dat er zonde plaatsvindt. Via een logische gedachtegang leidt dit er volgens Arminius bovendien toe dat de schepping beschouwd wordt als slechts middel ten dienste van de uitvoering van het predestinatiedecreet. Zijn argumentatie is als volgt: De zondeval moet wel voorafgaand aan de schepping en niet tussen de schepping en de zondeval in besloten zijn, anders zou hetgeen na de schepping noodzakelijk moet volgen (i.c. de zondeval), door God in de schepping niet voorgenomen zijn, wat onmogelijk is. Stellen dat de manifestatie van Gods straffende gerechtigheid noodzakelijk is, impliceert de noodzakelijkheid van de zonde(val), die op zijn beurt weer impliceert dat de schepping een middel is tot uitvoering van het predestinatiedecreet.¹⁶ Behalve voor de scheppingsleer heeft de noodzakelijkheid van

¹³ AC 470 (III 34).

¹⁴ HaC 964 (II 729): 'Ex gratia, misericordia iuncta, et propter Christum.' Cf. AC 471 (III 35).

¹⁵ AC 585–586 (III 200). Cf. EP 649 (III 290): 'at homo vires a Deo accepit sufficientes ad persistendum contra insultum Satanae, et numinis ipsius assistentia suffultus fuit.'

¹⁶ *Verklaring*, 103.

de zonde enorme implicaties voor de antropologie en de godsleer, met name voor de rechtvaardigheid van God. Een juiste visie op straffende gerechtigheid is voor Arminius daarom van groot belang, omdat hierin essentiële theologische lijnen samenkomen.

Ook de verwerping is uiting van Gods straffende gerechtigheid.¹⁷ Dat impliceert dat verwerping bij Arminius dient te voldoen aan alle voorwaarden waaraan de straffende gerechtigheid is onderworpen. De belangrijkste is dat het object van verwerping alleen een zondaar-uit-vrije-wil kan zijn.

2.1.3. Gerechtigheid in relatie tot barmhartigheid

Gerechtigheid en barmhartigheid lijken op het eerste gezicht elkaars tegenpool te zijn – en in bepaalde lange tradities is dit ook zo gezien.¹⁸ In deze subparagraaf wordt daarom Arminius' verstaanswijze van de relatie tussen beide begrippen belicht.

Barmhartigheid (*misericordia*) is een mededeling van goedheid jegens een ellendige zondaar. Daarmee is gezegd dat barmhartigheid (evenals straffende gerechtigheid, zie 2.1.2.) zonde en ellende veronderstelt. Althans voor Arminius impliceert dit dat barmhartigheid niet onder Gods wezenlijke eigenschappen geschaard mag worden; het is een verbijzondering van de wezenlijke eigenschap goedheid, namelijk goedheid-jegens-ellendigen. Een van de eerste relaties van barmhartigheid tot gerechtigheid is hiermee gegeven: God kan alleen barmhartig zijn, wanneer aan zijn gerechtigheid is voldaan; Gods gerechtigheid verhinderde Hem om barmhartig te zijn zonder allereerst rechtvaardig te zijn. '[...] de goedicheydt is eene gheneghentheynt in Godt, om sijn goet mede te deylen, soo veele de gherechticheydt betaemt ende toelaet.'¹⁹ Barmhartigheid veronderstelt dus niet alleen zonde, maar ook gerechtigheid die voldaan is. De daadwerkelijke betaling voor de zonden door Christus de Middelaar is daarom voorwaarde voor God om zijn barmhartigheid aan zondaren te betonen en aan te bieden; zonder die voldoening *wil* God niet alleen de zonden niet vergeven, Hij *kan* het niet. Dit verklaart waarom Gods uitingen van barmhartigheid, zoals het aanbod van genade, de prediking van vergeving der zonden door het geloof in Christus, steeds een relatie hebben tot gerechtigheid. God *kan* bijvoorbeeld geen vergeving aanbieden en geen geloof in Christus eisen

¹⁷ AC 471 (III 34).

¹⁸ Zie bijvoorbeeld VAN SLIEDREGT, *Beza*, 275–277. Cf. NGB art. 16, waar de verkiezing voortkomt uit barmhartigheid, en de verwerping uit gerechtigheid. Ook Arminius bevestigt PrD XXI (II 352), zij het zeer voorzichtig ('*commodo aliquo sensu ut quodam respectu*') dat gerechtigheid en barmhartigheid aan elkaar tegengesteld kunnen zijn.

¹⁹ *Verklaring*, 78.

van een zondaar wanneer voor die zondaar niet vooraf aan Gods gerechtigheid is voldaan en Christus dus voor die zondaar is gestorven. Arminius' visie op de reikwijdte en betekenis van het offer van Christus en zijn positie in het conflict dat hierover ontstond heeft dus alles met de onderlinge relatie van gerechtigheid en barmhartigheid te maken (zie 3.3.1.).

In 4.1. zal blijken dat de relatie van gerechtigheid tot barmhartigheid in het voor Arminius' theologie fundamentele concept van de *Duplex amor Dei* een beslissend uitgangspunt is.

Voor de volledigheid zij ook hier nog gezegd dat er geen sprake kan zijn van een noodzakelijke manifestatie van Gods barmhartigheid, omdat dit de noodzakelijkheid van de zonde zou impliceren (zie 2.1.2. over de noodzakelijke manifestatie van Gods straffende gerechtigheid).

2.1.4. Gerechtigheid in relatie tot vrijheid

Gerechtigheid veronderstelt vrijheid, zo kwam in 2.1.1. reeds ter sprake. Arminius' visie op de relatie tussen gerechtigheid en vrijheid is voor het verstaan van zijn theologie van fundamenteel belang.

Dat gerechtigheid vrijheid veronderstelt, is reeds bij Aristoteles te vinden. Een rechtvaardige of onrechtvaardige handeling kan pas verricht worden wanneer er sprake van is dat iets met kennis en uit eigen beweging, dus niet uit onwetendheid en onder dwang, wordt gedaan.²⁰ Zoals gezegd, hangen gerechtigheid, vrijheid en nog een hele reeks andere begrippen als een keten of netwerk heel nauw met elkaar samen. Als er sprake is van een zekere hiërarchische relatie tussen deze begrippen, dan scoort vrijheid bijzonder hoog. Er kan noch van beloning, noch van straf sprake zijn wanneer hetgeen beloond dan wel gestraft moet worden noodzakelijk of gedwongen en onvermijdelijk plaatsvindt. Bovendien veronderstelt gerechtigheid een wet, en een wet vrijheid, en bestaat er geen goed, en in ieder geval geen kwaad, wanneer het 'kwade' dat gedaan wordt onvermijdelijk is.

Wanneer alles, ook de zonde en de zondeval, noodzakelijk geschiedt, is God de auteur der zonde, dan zondigt God echt en alleen en dat impliceert dat de zonde geen zonde meer is.²¹ Als er gezegd wordt dat God dwingt tot het kwaad, moet dat daarom zo worden verstaan dat Hij dit doet door middel van de dienst van satan en op zo'n wijze dat het gemakkelijk verzoend kan worden met zijn gerechtigheid.²² Als een mens niet kan geloven als hij wil en bovendien niet

20 ARISTOTELES, *Ethica*, 1109b–1111b.1134a.1135a.1136a.

21 EP 694 (III 359); A31A 143–144 (I 760–762).

22 EP 708 (III 380): 'isto modo, qui facile cum iustitia ipsius conciliari potest'.

kan willen geloven, kan hij niet rechtvaardig gestraft (*iure puniri*) worden vanwege zijn ongelooft.²³

Wanneer het geloof door middel van een onweerstaanbare kracht wordt gewerkt, en wanneer dat geloof onweerstaanbaar wordt gecontinueerd, zodat men noodzakelijk wordt gered, volgens het decreet, dan is alle gerechtigheid en alle billijkheid weggenomen, zowel van de predestinatie tot zaligheid als van de predestinatie tot de dood. Dat zijn tegenwerpingen die Arminius wil handhaven tegenover iedereen die een onvoorwaardelijke predestinatieleer leert.²⁴

Met de term 'onvoorwaardelijke predestinatieleer' doel ik op een predestinatieleer waarin zekere mensen volstrekt onvoorwaardelijk worden verkoren en verworpen; in de woorden van Arminius wil dat zeggen: zonder enige inachtneming van zonden of ongelooft (*citra ullum peccati vel infidelitatis respectum*), geloof of gerechtigheid, 'sonder aenmerckinge ghenomen in het besluit op eenighe gherechtigheyt of sonde, ghehoorsaemheyt of ongehoorsaemheyt'.²⁵ Meermalen zou ook gesproken kunnen worden van een 'absolute predestinatieleer'. Die term zou echter geen recht doen aan de opvatting van hen die Gods vooruitzien van de zonde voorwaarde achten voor de verwerping. Hoewel de termen 'supralapsarisme' en 'infralapsarisme' ten tijde van Arminius nog net niet in gebruik waren, zal ik omwille van de duidelijkheid enkele keren het begrip supralapsarisme gebruiken ter aanduiding van een visie op de predestinatie die de ongevallen mens als het object van predestinatie beschouwt en de zondeval als middel tot uitvoering van het predestinatie-decreet. Elke variant in opvatting over de predestinatie waartegen Arminius zich vanwege de hierboven genoemde onvoorwaardelijkheid keert – hetzij deze later onder supralapsarisme of onder infralapsarisme geschaard zou worden –, wordt in deze studie bedoeld wanneer samenvattend de term 'onvoorwaardelijke predestinatieleer' wordt gehanteerd. Als Arminius voor zijn eigen predestinatieleer gebruikmaakt van het begrip 'absoluut', is dat begrip in zijn geval niet van toepassing op de gehele predestinatieleer, maar op twee van de vier decreten die samen Arminius' gehele predestinatieleer vormen (zie 3.3.5.).²⁶

23 EP 754 (III 448).

24 Brief aan Wtenbogaert, 31 januari 1605, Ep.Ecc. 81 (II 71); cf. HSC 32 over Nicasius vander Schure.

25 Zie bijvoorbeeld EP 689 (III 351): 'Deum nudo et absoluto decreto, citra ullum peccati vel infidelitatis respectum, certos homines eosque paucos elegisse: reliquam autem hominum multitudinem eodem decreto reiecisce, quibus Christum non dedit, et quibus Christi mortem utilem esse noluit.' Zie ook EP 627.689–690.694 (III 258.351–352.359); *Verklaring*, 70.82.87; RQ9 184 (II 64–65). Cf. MAHLMANN, 'Prädestination', 1174.

26 *Verklaring*, 104; cf. RQ9 184 (II 64–65).

Gerechtigheid staat of valt met vrijheid en contingentie. Dat is de reden waarom deze zaken en het *liberum arbitrium* op Arminius' toegewijde aandacht kunnen rekenen. Vrijheid staat voor Arminius niet op zichzelf, en hoeft niet omwille van haarzelf te worden nagestreefd (cf. 5.1.4.), noch is ze in zichzelf strijdig met bijvoorbeeld genade, maar zodanig gegeven met het begrip gerechtigheid dat de laatste zonder vrijheid niet kan bestaan. Ter illustratie van de samenhang tussen genoemde begrippen – gerechtigheid, vrijheid en genade – geven we een voorbeeld: Genade (*misericordia*) heeft alleen plaats ten aanzien van ellendigen of zondaren. Ellende veronderstelt zonde, zonde veronderstelt een wet en gerechtigheid en dus ook vrijheid. Voor Arminius luidt daarom de conclusie dat genade alleen daar plaats kan vinden waar sprake is van echte overtreding van een geldige wet, dus van vrijwillig en vermijdbaar begane zonde. Genade impliceert of veronderstelt dus evenals gerechtigheid en wet vrijheid.

Echte vrijheid, echte contingentie, sluit iedere vorm van noodzakelijkheid per definitie uit; niet alleen de noodzakelijkheid van dwang, maar ook de *necessitas inevitabilitatis*, die niet de spontane instemming (*spontaneus assensus*), maar wel de vrijheid wegneemt.²⁷ Spontaneïteit is voor Arminius dus nog geen vrijheid; ze gaat naar zijn mening heel goed samen met iets dat natuurlijk of absoluut noodzakelijk is en is niet voldoende om iemand verantwoordelijk te stellen.²⁸ Eef Dekker definieert 'echte' vrijheid als 'vrijheid van noodzakelijkheid' of 'vrijheid van indifferentie', en citeert Arminius: 'De vrijheid van het wilsoordeel bestaat hierin, dat een mens, terwijl alle voorwaarden tot willen of niet-willen aanwezig zijn, toch indifferent is tot willen of niet-willen, of tot eerder dit willen dan dat.'²⁹ De technische begrippen 'vrijheid tot bewerkstelligen' (*quoad exercitium*) en 'vrijheid tot de species van de act' (*quoad speciem actionis*) vormen volgens Arminius samen de volledige vrijheid van de wil.³⁰ Dekker heeft in zijn dissertatie overtuigend aangetoond dat Arminius voortdurend uit is op het waarborgen van twee graden van vrijheid voor het menselijk handelen, dat wil zeggen: Gods vrijheid en die van de mens. Op grond daarvan

27 EP 708–711 (III 381–384).

28 Brief aan Wtenbogaert, 31 januari 1605, Ep.Ecc. 81 (II 71).

29 AN 952 (II 712): 'Libertas arbitrii consistit in eo, quod homo positus omnibus requisitis ad volendum vel nolendum, indifferentis tamen sit ad volendum vel nolendum, ad volendum hoc potius, quam illud.'

30 EP 733 (III 417–418): 'Ex hac explicatione apparet creaturam peccantem actum peccati committere plena *libertate* voluntatis, tum quoad *exercitium*, tum quoad *speciem* actionis, quibus duobus omnis voluntatis libertas circumscribitur. [...] Libertas enim quoad exercitium est, qua potest velle et agere, et volitionem actionemque suspendere. [...] Libertas quoad speciem actionis est, qua potius hunc quam illum actum vult et agit.' Cf. DEKKER, *Rijker dan Midas*, m.n. 135–136.

typeert Dekker Arminius als 'theoloog van de vrijheid'.³¹ Juist omdat het Arminius niet om vrijheid als vrijheid te doen is, en al helemaal niet om vrijheid als autonomie en zelfbeschikkingsrecht, iets waar Dekker zelf overigens ook op heeft gewezen,³² acht ik deze typering minder juist en verwarrend. In het waarborgen van de vrijheid gaat het Arminius ten diepste om het waarborgen van het functioneren van gerechtigheid, en wel primair de gerechtigheid van God. Over de plaats die Gods gerechtigheid ontvangt in de structuur en inhoud van Arminius' theologie gaat het vervolg van dit hoofdstuk.

Arminius neemt in zijn visie op vrijheid en verantwoordelijkheid een positie in die belangrijk afwijkt van de positie die de vroege gereformeerde orthodoxie in navolging van Petrus Martyr Vermigli had ingenomen. Aristoteles behandelt in boek 3 hoofdstuk 1 van zijn *Ethica* het probleem van de criteria voor toerekening. Wat maakt iemand wel of niet verantwoordelijk voor een bepaalde daad? Het begrip *hekousion* speelt hier een sleutelrol, maar de betekenis ervan is ambigue en varieert van vrijwilligheid tot spontaneïteit.³³ Luca Baschera heeft aangetoond dat Vermigli, wiens commentaar op Aristoteles' *Ethica* invloedrijk is geweest, 'tends to understand *hekousion* as 'spontaneous,' making therefore mere spontaneity the criterion for an action to be considered as imputable.'³⁴ Hij 'derives from his analysis of the Aristotelian text a negative definition of *voluntary* as 'absence of coercion' and 'spontaneity.' Such a concept of voluntary forms the sufficient condition for an action to be considered free and therefore imputable to the agent.'³⁵

31 DEKKER, *Rijker dan Midas*, 59: Het is Arminius 'steeds te doen om de twee graden van vrijheid. Hij zet zich volledig in om juist die tweede graad van vrijheid, de eigen ruimte voor de menselijke vrijheid, te waarborgen. In die zin kan hij "theoloog van de vrijheid" worden genoemd.' Zie ook p. 237. Cf. de kritische opmerking van CLARKE, *Ground*, xvii: 'My second idea, to write on Arminius' doctrines of grace and predestination, had already been done by Dekker, but Dekker had placed them in the context of human freewill, which I considered was wrong, and still do.'

32 DEKKER, *Rijker dan Midas*, o.a. 155-156.

33 ARISTOTELES, *Ethica*, 1109b-1110b. Zie ARISTOTELES, *Ethica*, ed. PANNIER & VERHAEGHE, 339.

34 BASCHERA, 'Vermigli', 329. Zie ook JAMES, *Vermigli and Predestination*, 81-89; STROHM, *Ethik*, 104: 'Aristoteles gibt nicht nur die Hauptfragen und grundsätzlichen Unterscheidungen in der Willenslehre vor, sondern er bestimmt auch die Darlegung der reformatorischen Auffassung vom unfreien Willen.'

35 BASCHERA, 'Vermigli', 331. Als Baschera terecht heeft gesteld dat Vermigli's interpretatie van Aristoteles' visie op vrijheid en verantwoordelijkheid grote invloed heeft uitgeoefend op de gereformeerde orthodoxie, biedt VAN ASSELT, *Reformed Thought on Freedom* veel informatie over de doorwerking van Vermigli's opvattingen. Zie bijvoorbeeld TE VELDE, 'Zanchi on Free Will': 'For the state of man after the fall, the freedom of the will is maintained, but in a more limited sense. There is no longer a freedom from all necessity, but only from (violent) coercion. This is still an important kind of freedom, because it leaves intact man's responsibility for his deeds and because it secures God from the accusation of being the author of (actual) sin.' Cf. STROHM, *Ethik*, 442. Zie ook GOUDRIAAN, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, 173-187.

In tegenstelling tot Arminius is Vermigli van mening dat mensen geen *libertas indifferentiae* bezitten. Mensen zondigen spontaan en in die beperkte zin vrijwillig. ‘Vermigli succeeds in reconciling necessity and freedom in terms of necessity as certainty. Above all, this reconciliation is due to a particular notion of freedom as absence of coercion or as spontaneity.’³⁶

Dit fundamentele verschil van inzicht tussen Arminius en tenminste de hoofdstroom van de gereformeerde orthodoxie in de aard van de vrijheid die de voorwaarde vormt voor verantwoordelijkheid en rechtvaardigheid, heeft enorme consequenties gehad. Arminius’ opposenten achtten vrijheid van indifferentie na de zondeval niet alleen onmogelijk, maar bovendien onnodig inzake de verantwoordelijkheid van de mens voor zijn zonde; noodzakelijkheid, onvermijdelijkheid en spontaneïteit sloten elkaar niet uit, en spontaneïteit of wel de afwezigheid van dwang werd voldoende voorwaarde geacht voor toerekenbaarheid. Arminius accepteerde deze vrijheidsopvatting niet en moest daardoor, om verantwoordelijkheid en rechtvaardigheid te kunnen waarborgen, aan de menselijke wil vrijheid van indifferentie toeschrijven.³⁷ Dit fundamentele verschil van opvatting heeft er in belangrijke mate aan bijgedragen dat de geschillen onoplosbaar bleken.

2.2. Gods gerechtigheid in de structuur van Arminius’ theologie

Op drie niveaus neemt Gods gerechtigheid in de structuur van Arminius’ theologie een belangrijke plaats in. Het eerste niveau betreft de gerechtigheid van God zoals Hij in zichzelf is. Wie is God in zijn natuur of essentie en welke plaats wordt daarin door de eigenschap gerechtigheid ingenomen (2.2.1.)? Het tweede niveau betreft de opvallende plaats die Arminius gerechtigheid geeft als fundamentbegrip voor de godsdienst überhaupt, waardoor het begrip kenmerkend wordt voor zijn eigen theologie (2.2.2.). Het derde niveau betreft de continue aandacht van Arminius voor gerechtigheid ook buiten deze twee op zichzelf al voorname niveaus om. Consequent en prominent blijft gerechtigheid, gevoed vanuit haar plaats binnen de godsleer en als fundament van de godsdienst, als wezenlijk grondbegrip in Arminius’ theologie doorwerken (2.2.3.).

³⁶ BASCHERA, ‘Vermigli’, 334; cf. 340.

³⁷ Cf. PuD IX (II 177); X (II 188–189); DEKKER, *Rijker dan Midas*, 134–135.234.

2.2.1. Structuurbepalend begrip in de godsleer

Alvorens Arminius' positie uiteengezet wordt, is het dienstig in vogelvlucht kennis te nemen van de geschiedenis van het begrip gerechtigheid binnen de traditie die de achtergrond vormt van Arminius' toepassing van dit begrip. In deze traditie treden Aristoteles, Augustinus, Anselmus en Aquino op de voorgrond. Enkele grondtrekken passeren de revue.

Geschiedenis van het begrip gerechtigheid

Reeds Plato (424–348 v.Chr.) deelde de gerechtigheid in onder de vier kardinale deugden. Gerechtigheid kreeg echter een plaats als grondslag van alle overige deugden; het is voor hem de samenvatting van alle deugden. Aristoteles (384–324 v.Chr.), die in zijn *Ethica* een afzonderlijk boek aan de gerechtigheid wijdt, neemt Plato's leer over. Gerechtigheid is voor hem de volmaakte deugd, de hoogste van alle deugden. In de gerechtigheid is iedere deugd inbegrepen.³⁸ Aristoteles begrenst gerechtigheid echter tot betrokkenheid op de ander en plaatst haar daarom in het juridische bereik, waar ze een verdelende en uitdelende functie heeft. 'Gelijkheid' is hier het principe,³⁹ zodat Aristoteles 'gerechtigheid' definieert als een deugd waardoor ieder het zijne ontvangt zoals de wet het aangeeft; ongerechtigheid is het krijgen van een vreemd goed en dat niet volgens de wet. Ulpianus' (d. 228) juridische definitie van gerechtigheid werd maatgevend. Hij omschreef gerechtigheid als de vaste en voortdurende wil om ieder zijn recht te schenken: 'Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi'.⁴⁰

Deze betekenissen van gerechtigheid bleven in later tijd maatgevend voor theologie, ethiek en politiek. De patristische ethiek schaaft gerechtigheid onder de kardinale deugden. Ook Augustinus houdt aan de vier gronddeugden als burgerlijke deugden vast. Gerechtigheid wil ieder het zijne geven (sua cuique tribuere), en is de harmonie van alle deugden.⁴¹

In de middeleeuwen wordt het thema 'gerechtigheid' vanuit drie invalshoeken gezien: De gerechtigheid van God (godsleer), de rechtvaardiging van de

38 ARISTOTELES, *Ethica*, 1129b.

39 ARISTOTELES, *Ethica*, 1131a.

40 ARISTOTELES, *Ethica*, 1129b–1130a; HAUSER, 'Gerechtigheit', 330–331.

41 HAUSER, 'Gerechtigheit', 332: 'Iustitia, cuius munus est, sua cuique tribuere, unde fit in homine ipso quidam iustus ordo naturae'; HÖDL, 'Gerechtigheit V', 424: 'In der wechselseitigen Verknüpfung der vier Tugenden mit den drei Seelenkräften/-teilen ist die Gerechtigheit Maß und Mitte, Entsprechung und Ausgleich (Harmonie) der Kräfte und Tugenden der Seele. [...] Gerechtigheit ist das Ganze der Tugenden'.

zondaar (soteriologie), en de morele gerechtigheid van de mens (ethiek). Begrippen uit de antieke filosofie bleven bewaard.⁴²

Een zelfstandige bijdrage aan de ontwikkeling van het begrip gerechtigheid heeft Anselmus van Canterbury (ca. 1033–1109) geleverd. Hij kent een ontische *rectitudo* (rechtheid) waaraan alle zijnden deelhebben; eerst daardoor worden zij ‘rechtvaardig’. Ook de morele gerechtigheid, die in de rechte vrijheid is gefundeerd, wordt door deze *rectitudo* bepaald. Rechtvaardig kan alleen die wil genoemd worden, die zijn rechtvaardigheid omwille van de rechtvaardigheid zelf bewaart. Daarin is dus het wezen van de gerechtigheid gelegen.⁴³

God is de enige die niet door een Hem vreemde *rectitudo* rechtvaardig wordt; Hij heeft niet alleen gerechtigheid, maar is in zijn eigen wezen rechtvaardig. Anselmus blijft hierbij ook wanneer het in zijn verzoeningsleer volgens de *Cur Deus Homo?*, in de woorden van Hauser, soms kan lijken alsof de gerechtigheid God een noodzakelijkheid oplegt. De antinomie die ontstaat door de verschillende eigenschappen van God, zoals gerechtigheid en barmhartigheid, lost Anselmus op door op de binnenste eenheid van het goddelijke wezen en zo op het geheimzinnige samenvallen van alle eigenschappen te wijzen. Hauser, wiens omschrijving hier wordt overgenomen, doelt kennelijk op de *simplicitas Dei*.⁴⁴

Thomas van Aquino (ca. 1225–1274) is de vormgever van de klassieke leer van de gerechtigheid. De oorsprong van de gerechtigheid is God. Gerechtigheid als eigenschap van God is echter veel meer dan het filosofische begrip. Gerechtigheid en barmhartigheid worden door Thomas over elkaar heen gelegd, omdat gerechtigheid alleen vanuit de overvloeiende goedheid uitdeelt: ‘Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae et in eo fundatur’. Hierdoor wordt duidelijk dat Thomas de rechtvaardiging van de zondaar afleidt uit Gods goedheid.

Zeer uitvoerig is Thomas in zijn ethiek over de morele deugd gerechtigheid. Vanuit Ulpianus’ definitie bouwt hij voort op Aristoteles’ leer.⁴⁵ Thomas

42 Zie voor de geschiedenis van het begrip *Iustitia Dei* in de scholastiek en bij Luther: BORNKAMM, ‘*Iustitia dei*’, 1–25.

43 ANSELMUS, *De veritate*, Capitulum XII, p. 152: ‘*Iustitia igitur rectitudo voluntatis propter se servata*.’; cf. ANSELMUS, *De libertate Arbitrii*, 78.

44 HAUSER, ‘Gerechtigheit’, 332.

45 Cf. *ST II/II*, q.58, a.12 over gerechtigheid als de uitnemendste van alle deugden: ‘*Respondeo dicendum quod si loquamur de iustitia legali, manifestum est quod ipsa est praeclarior inter omnes virtutes morales, in quantum bonum commune praeminet bono singulari unius personae. Et secundum hoc philosophus, in V Ethic., dicit quod praeclearissima virtutum videtur esse iustitia, et neque est Hesperus neque Lucifer ita admirabilis. Sed etiam si loquamur de iustitia particulari, praecellit inter alias virtutes morales, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte subiecti, quia scilicet est in nobiliori parte animae, idest in appetitu rationali, scilicet voluntate; aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinent pas-*

schaart de kardinaaldeugd gerechtigheid onder de verworven *habitus*, die haar nadere bestemming ontvangt door haar betrekking tot het andere (*est ad alterum*) en door het principe van de gelijkheid (*debitum secundum aequalitatem*).⁴⁶

Volgens Thomas is er een directe relatie van gerechtigheid tot de wil, omdat een rechtvaardige daad gewilligheid, en dus kennis en een vrije keus vereist:

Wil een daad – met betrekking tot wat voor thema ook – deugdzaam zijn, zo moet ze vrijwillig [*voluntarius*], vast [*stabilis*] en duurzaam [*firmus*] zijn. Want de Filosoof zegt in het tweede boek van zijn *Ethica* dat voor een deugdzaam daad vereist is, 1. dat ze met kennis wordt gedaan; 2. dat ze wordt gekozen [*eligens*], en vanwege het vereiste doel; 3. dat ze onveranderlijk [*immobiliter*] wordt gedaan. Nu, de eerste van deze is begrepen in de tweede, want wat in onwetendheid gedaan is, is onvrijwillig (*Ethica* boek III). Daarom wordt in de definitie van rechtvaardigheid allereerst de wil genoemd, om te laten zien dat een rechtvaardige daad vrijwillig moet zijn. 'Bestendigheid' en 'continuïteit' worden hieraan toegevoegd om de duurzaamheid van de daad aan te geven.⁴⁷

siones, quae sunt materia aliarum virtutum moralium. Secunda ratio sumitur ex parte obiecti. Nam aliae virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtuosus. Iustitia autem laudatur secundum quod virtuosus ad alium bene se habet, et sic iustitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur in V Ethic. Et propter hoc philosophus dicit, in I Rhet., *neesse est maximas esse virtutes eas quae sunt aliis honestissimae, siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc fortes et iustos maxime honorant, quoniam fortitudo est utilis aliis in bello, iustitia autem et in bello et in pace.*' Cf. ST II/II, q.58, a.5. Gerechtigheid is een algemene deugd volgens Thomas, met beroep op Aristoteles' uitspraak dat gerechtigheid iedere deugd is. Voor de zin waarin gerechtigheid algemeen genoemd kan worden cf. ST II/II, q.58, a.6: 'Hoc autem modo, secundum praedicta, iustitia legalis dicitur esse virtus generalis, inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes. Sicut enim caritas potest dici virtus generalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam iustitia legalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. [...] Et sic oportet esse unam virtutem superiorem quae ordinet omnes virtutes in bonum commune, quae est iustitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute.'

⁴⁶ HAUSER, 'Gerechtigkeit', 331–333; HÖDL, 'Gerechtigkeit V', 428. Cf. MACINTYRE, *Whose Justice?*, 196–201.

⁴⁷ ST II/II, q.58, a.1: 'Ad hoc autem quod aliquis actus circa quamcumque materiam sit virtuosus, requiritur quod sit voluntarius, et quod sit stabilis et firmus, quia philosophus dicit, in II Ethic., quod ad virtutis actum requiritur primo quidem quod operetur sciens, secundo autem quod eligens et propter debitum finem, tertio quod immobiliter operetur. Primum autem horum includitur in secundo, quia quod per ignorantiam agitur est involuntarium, ut dicitur in III Ethic. et ideo in definitione iustitiae primo ponitur voluntas, ad ostendendum quod actus iustitiae debet esse voluntarius. Additur autem de constantia et perpetuitate, ad designandum actus firmitatem.' Cf. ST II/II, q.59, a.2: 'Facere ergo iniustum ex intentione et electione est proprium iniusti, secundum quod iniustus dicitur qui habet iniustitiae habitum. Sed facere iniustum praeter intentionem, vel ex passione, potest aliquis absque habitu iniustitiae.' Cf. ST II/II, q.59, a.3: 'Sed contra est quod iniustum pati oppositum est ei quod est iniustum facere. Sed nullus facit iniustum nisi volens. Ergo, per oppositum, nullus patitur iniustum nisi nolens.'

Arminius

Arminius neemt de basisdefinitie van de traditie over. Hij citeert bijvoorbeeld letterlijk Ulpianus' definitie in zijn *Verclaringhe*: 'de rechtvaardicheyt Godes [...] is een gheduyrighe ende volstandighe wille om een yeder het sijne te gheven'.⁴⁸ Gerechtigheid is bepalend en wezenlijk voor God, zodat Arminius reeds in zijn commentaar op Romeinen 9 tot de uitspraak kan komen dat 'God rechtvaardig is in zichzelf en bestaat als gerechtigheid zelf; Hij doet niets, kan zelfs niets doen wat niet volledig met die [rechtvaardige] natuur in overeenstemming is'.⁴⁹ Enerzijds is gerechtigheid een van de vele eigenschappen van God, anderzijds is ze zo omvattend dat ze minstens de *primus inter pares* van de kardinaaldeugden genoemd moet worden.⁵⁰ De structuurbepalende plaats van gerechtigheid in de godsleer van Arminius wordt uitgewerkt in 3.1.1.

Bij alle onderscheidingen van diverse eigenschappen in God moet overigens worden bedacht dat deze alleen gemaakt kunnen worden vanuit een aan de beperktheid van het menselijk begripsvermogen aangepast denkmodel; Gods *simplicitas* verbiedt iedere reële distinctie binnen het goddelijke wezen. Niettemin kon de discussie over de aard van het menselijk spreken over Gods eigenschappen nog een forse omvang krijgen en leiden tot belangrijke theologische verschillen.⁵¹

2.2.2. Fundamentbegrip voor de godsdienst

Arminius' serie van drie oraties over object, auteur, doel en zekerheid van de theologie behoren tot de prolegomena van de theologie. De fundamentele verankering van de notie van Gods gerechtigheid in de structuur van zijn theologie wordt in deze oraties duidelijk zichtbaar. Het is van belang in deze paragraaf de structuur van Arminius' theologisch denken helder te krijgen, omdat hier het fundament, de vooronderstellingen en de methode van zijn

⁴⁸ *Verklaring*, 77.

⁴⁹ AR9 787 (III 499): 'qui in se iustus, imo ipsa iustitia existens, nihil agit; ac ne agere quidem potest, nisi quod cum ista sua natura congruit solidissime'. Cf. EP 635 (III 267). Een dergelijke wezenlijke rechtvaardigheid van God kwamen we ook tegen bij Anselmus.

⁵⁰ Cf. Thomas over de verhouding van de cardinale deugd gerechtigheid tot secundaire deugden: *ST* II/II, q.58, a.11. 'Ad primum ergo dicendum quod iustitiae, cum sit virtus cardinalis, quaedam aliae virtutes secundariae adiunguntur, sicut misericordia, liberalitas et aliae huiusmodi virtutes, ut infra patebit. Et ideo subvenire miseris, quod pertinet ad misericordiam sive pietatem, et liberaliter benefacere, quod pertinet ad liberalitatem, per quamdam reductionem attribuitur iustitiae, sicut principali virtuti.'

⁵¹ Zie voor een uitstekend overzicht van een belangrijke middeleeuwse discussie hierover HALVERSON, *Aureol*. Overigens zijn er treffende overeenkomsten te signaleren tussen de visie van Aureolus en Arminius ten aanzien van predestinatie en aanverwante zaken.

theologiseren zichtbaar worden. Met name op de eerste oratie, over het object van de theologie, wordt hieronder uitvoerig ingegaan.

Arminius onderscheidt tussen Legale en Evangelische theologie: de eerste betreft de theologie van voor de zondeval, de tweede die van na de zondeval.⁵² Het object van de theologie is in beide gevallen God; Christus wordt daar in de Evangelische theologie als tweede, gesubordineerd object aan toegevoegd, waarover later meer.

Na over de excellentie van dit object te hebben gesproken, tekent Arminius er drie belangrijke dingen over aan: 1. De oneindigheid van Gods natuur noodzaakt wegens de beperkte capaciteit van de mens tot een methode die aan deze capaciteit is aangepast. 2. Volgens de maatstaf van Gods gerechtigheid dient er sprake te zijn van vooruitgang in kennis, namelijk van genade tot heerlijkheid.⁵³ 3. Het object der theologie is niet bedoeld om alleen te kennen, maar om vereerd te worden. De theologie van deze wereld is *praktisch* (gekenmerkt door verering), en *door het geloof*. Theoretische theologie (gekenmerkt door kennis) behoort tot de komende wereld, is visionair, bestaat dus niet meer uit geloof, maar uit aanschouwen.⁵⁴

Theologie is dus in de eerste plaats praktisch gericht op de verering van God door mensen, dient progressie te vertonen en methodisch aangepast te zijn aan de beperkte capaciteit van de mens. Deze drie uitgangspunten impliceren dat het object van de theologie zodanig gekleed⁵⁵ moet worden dat zij tot de dienst van God aanspoort (suadere) en overhaalt (persuadere). Deze regel is bijzonder belangrijk voor Arminius: 'Atque haec postrema ratio, norma est et

52 AC 565 (III 170): 'Gratia autem quam Christus non impetravit Evangelica dici, mea sententia, non potest. Deinde puto duplicem in universum esse viam modum et rationem obtinendae felicitatis aeternae supernaturalis. Unam strictae iustitiae et legalem, alteram misericordiae et Evangelicam: quemadmodum etiam duplex est foedus Dei, operum unum, alterum fidei; unum iustitiae, alterum gratiae; unum legale, alterum Evangelicum. Per illam viam et rationem felicitas obtinetur perfecta legis creaturae a Deo datae obedientia: per hanc vero viam et rationem obtinetur felicitas inobedientiae remissione et iustitiae imputatione. Aliam viam mens humana concipere nequit: saltem nulla alia sacris Scripturis est patefacta. Hi duo modi hunc inter se ordinem habent, ut iste praecedat, sic iustitia Dei, conditione creaturae, et natura rei ipsius postulante: alter modus sequatur, si quidem per illum priorem felicitas creaturae obtingere nequeat et Deo visum sit etiam illum creaturae proponere, quod omnino est puri puti arbitrii divini.'

53 Van de kennis der genade moet er progressie zijn richting kennis der glorie: 'Per rectum enim usum scientiae gratiosae ad sublimiorem illam gloriosam, ex norma iustitiae divinae, est progrediendum'. Het komt genade toe om verheerlijkt te worden; de gerechtigheid, wier taak het is om ieder het zijne te geven, zorgt daarom voor de voortgang van genade tot heerlijkheid.

54 OR 30 (I 328).

55 Op de 'aankleding' van het object van de theologie, dus van God, wordt in de volgende paragraaf (de kenbaarheid van Gods gerechtigheid) teruggekomen. Cf. OR 50 (I 363).

amussis formalis rationis, secundum quam Deus nostrae Theologiae subiicitur.⁵⁶

Een waarschuwing om te voorkomen dat deze praktische, op de dienst en verering van God gerichte doelstelling van de theologie vanuit moderne terminologie wordt misverstaan als zou een ‘ondogmatische’ of ethische theologie zijn beoogd, is op zijn plaats. Evenmin impliceert een praktische theologie dat ze niet aan de strikte vereisten die aan een theoretische wetenschap worden gesteld zou kunnen voldoen.⁵⁷ Zijn overtuiging dat de theologie praktisch is, levert bij Arminius wel een sterke concentratie op. Hij selecteert drie zaken die gekend moeten worden om de doelstelling te behalen. Selectie criterium is de dienstbaarheid aan het brengen tot dienst en verering van God. De structuur van Arminius’ theologie wordt derhalve bepaald door de volgende selectie: 1. Gods natuur. 2. Gods daden. 3. Gods wil (voluntas).⁵⁸ De kennis hiervan is noodzakelijk en voldoende (necessaria et sufficientia) om de doelstelling van de theologie te bereiken. Theologische uitspraken en visies worden door Arminius altijd getoetst aan dit criterium.

Gods natuur

Het eerste dat gekend moet worden is dus Gods natuur. Arminius legt direct uit dat de reden hiervoor is dat Gods natuur onze verering (cultus) waard is vanwege haar gerechtigheid (iustitia). Gerechtigheid krijgt hier dus een eerste plaats binnen Gods natuur, nog voor Gods wijsheid, die de bekwaamheid heeft over deze ‘cultus’ te oordelen, en Gods goedheid, die het vereren van God kan belonen. In deze studie zal blijken dat de directe lijn die hier zichtbaar wordt van het praktische karakter van de theologie, via het noodzakelijke kennen van Gods natuur, en de koppeling die Arminius legt tussen Gods gerechtigheid en de verering van God, samen met de kenbaarheid van Gods gerechtigheid (zie

⁵⁶ OR 30 (I 328).

⁵⁷ Cf. de visie van Duns Scotus in de weergave van Vos, *Duns Scotus on Divine Love*, 26: ‘Duns shows, however, that theology, although an important part of it is about contingent states of affairs, can nonetheless meet the strictest requirements of a theoretical science, and yet be called ‘practical science’ as well. Seen from the Aristotelian perspective, this connection of strict, theoretical science and (contingent) practical action, as it appears in ethics, is impossible. [...] Compared to Aristotle, Scotus adopts a wider definition of the term ‘practical,’ although it of course remains connected to contingent action. In his opinion, scientific knowledge is practical, when it structurally precedes practical action, and this practical action is correct only when it is in accordance with this knowledge. Thus all scientific knowledge which directs practical action, can be called practical.’ Cf. MACCOVIUS, *Distinctiones*, Decuria IV.IV, 176: ‘Notitia est Theoretica et Practica, hoc est, nuda et effectiva. Illa est qua quis intelligit, et dicitur simplicis intelligentiae, haec est qua quis rem cognitam, solido affectu complectitur’.

⁵⁸ OR 30–31 (I 329).

volgende paragraaf) verregaande implicaties heeft voor heel zijn denken en voor de keuzes en afwegingen die hij maakt in het beoordelen van andermans, en het komen tot een eigen theologie.

Dat Gods rechtvaardige natuur hier een eerste plaats krijgt toebedeeld, strookt volledig met wat we in de vorige subparagraaf het structuurbepalende karakter van Gods gerechtigheid binnen de godsleer hebben genoemd.⁵⁹

Arminius ontwikkelt hier niet voor het eerst zijn gedachten over Gods gerechtigheid en de structurele plaats daarvan binnen de theologie. Uit deze oratie blijkt dat de opvallende plaats die Gods gerechtigheid inneemt in enkele manuscripten uit vroeger tijd niet toevallig is. Het is een notie die diep veranderd is in de structuur van zijn theologie.

Gods daden

Het tweede dat gekend moet worden met het oog op de doelstelling van de theologie betreft Gods daden in schepping en voorzienigheid. Gods soevereine autoriteit verering van de mens te vragen, is gegrond op Gods schepping van de mens naar zijn beeld.⁶⁰ Gods voorzienigheid heeft vooral betrekking op de mens, en daarin met name de verering en gehoorzaamheid die de mens God verschuldigd is. Als Schepper heeft God het recht vast te stellen hoe de mens Hem dient te vereren. Dat is zijn voorzienigheid, die Hij heilig, rechtvaardig en wijs ten uitvoer brengt (sancte, iuste et sapienter).⁶¹ Arminius' visie op schepping en voorzienigheid en de plaats van Gods gerechtigheid daarin wordt in paragraaf 3.1.2. uitgewerkt.

In zijn oratie over de auteur van de theologie merkt Arminius op dat God voordat Hij een wet kon uitvaardigen, gekend moest worden door de mens in twee zaken: 1. zijn natuur (wijs, goed, rechtvaardig en machtig); 2. zijn autoriteit, zijn recht om een wet uit te vaardigen, dat berust op de scheppingsdaad.⁶²

Gods wil

Gods wil, het derde dat gekend moet worden, komt tot uitdrukking in het verbond (foedus) dat Hij met de mens is aangegaan. In dat verbond gaat het om twee zaken: eis en belofte. God wil gehoorzaamd en vereerd worden, en God wil voor die verering uitbundig belonen.⁶³ Hier wordt duidelijk dat het verbond als

59 De inhoudelijke uitwerking vindt zoals gezegd plaats in paragraaf 3.1.1.

60 OR 30 (I 329).

61 OR 31 (I 329).

62 OR 42 (349–350).

63 OR 31 (I 329).

Gods omgangsvorm met de mens een centrale plaats inneemt in Arminius' theologie. In de eerste twee zaken die gekend moeten worden, wordt de basis gelegd voor waar het in het verbond om gaat: de verering van God. De kennis van Gods gerechtigheid is fundamenteel voor de verering van God. De centrale plaats van het verbond binnen de theologie van Arminius en de betekenis van Gods gerechtigheid voor zijn spreken over het verbond komen in paragraaf 3.3. aan de orde.

Legale en Evangelische theologie

Al het voorgaande heeft betrekking op het object van de Legale theologie. Voor de zondeval was voor het bereiken van het doel van de theologie maar een klein aantal zaken nodig. Slechts enkele van Gods eigenschappen moesten gekend worden, schepping en providentie behoefden slechts in bewarende en onderhoudende zin plaats te vinden, en Gods wil van gehoorzaamheid en het belonen daarvan moest gekend worden. Het valt op dat Arminius in dit verband voortdurend spreekt over God als goed en rechtvaardig, en dat hij wijst op Gods rechtvaardige handelwijze (*boni et iusti Dei [...]; ex iustitiae legalis norma [...]; illum bonum et iustum [...]; illo bono et iusto [...]; citra iustitiae suae laesionem, ex praescripto iustitiae legalis [...]; ex iustitia [...]; ex debito [...]; iuxta bonitatem [...]* et iustitiam suam).⁶⁴ Dat heeft enerzijds te maken met het feit dat hier sprake is van Legale theologie, waarin de zonde geen rol speelt. De wet en het juridische nemen daardoor een grote plaats in, al ontbreekt ook hier het element van de genade (*gratia*) niet. Anderzijds vormt dit de basis voor wat er over de Evangelische theologie gezegd moet worden. Voor de Evangelische theologie is kenmerkend dat daarbinnen rekening gehouden wordt met de zonde, maar de manier waarop dat gebeurt heeft alles te maken met de wijze waarop God zich in de Legale theologie heeft doen kennen: als de goede en rechtvaardige God.

Door de zondeval (cf. 3.2.) is de Legale theologie niet meer toereikend om het doel te bereiken. De mens is doemwaardig, kind des toorns, en moet gerechtvaardigd worden (*Homo iustificandus erat*).⁶⁵ Rechtvaardiging door de wet is onmogelijk geworden. Daarom is de Legale theologie ongeschikt tot verlossing van de mens. Om die verlossing mogelijk te maken, moet er een nieuw begin gemaakt worden. De Evangelische theologie doet haar intrede (cf. 3.1.2.).

Het doel van de theologie, de verering van God, blijft hetzelfde. De drie zaken die gekend dienden te worden en die voldoende waren binnen de Legale

⁶⁴ OR 32–34 (I 332–335).

⁶⁵ OR 32–33 (I 332–333).

theologie, zijn echter niet meer voldoende na de zondeval. Er is een nieuwe Openbaring, een andere theologie nodig, met andere eigenschappen (*miseri-cordia, longanimitas, mansuetudo, patientia, clementia*), daden (zoals nieuwe schepping, nieuwe providentie, vergeving, en *iustitia remissa reparanda*) en wilsbeslissingen van God. De nieuwe wil van God bestaat uit een nieuw verbond of decreet dat Hij met de mens aangaat.⁶⁶ Gods verbond als zijn beslissing over hoe Hij wil omgaan met de mens blijkt hier voor Arminius hetzelfde te zijn als Gods decreet (*decretum*). Het decreet gaat bij Arminius dus niet over de 'einduitslag', maar over de 'spelregels' en is daarmee synoniem aan het verbond.⁶⁷

De inhoud van dit nieuwe verbond of decreet wordt bepaald door wie God is. Gods gerechtigheid en waarheid (*ultor iustissimus; obsistente iustitia et veritate*) eisten dat voor deze nieuwe openbaring een Middelaar zou interveniëren, zodat Gods gerechtigheid en waarheid niet in het minst zouden worden gekrenkt (*circa laesionem iustitiae et veritatis suae*).

Het is een rechtvaardige en barmhartige (*iustus et misericors*) God die zijn geliefde Zoon Christus als Middelaar zendt. Vanwege diens werk is het *aequis-simum*, meest billijk, dat ook Jezus wordt gekend, vereerd en aangeroepen. Zonder geloof is dat niet mogelijk (Rm 10,14), en geloof is niet mogelijk zonder openbaring. Een openbaring aangaande Jezus Christus was daarom nodig, zodat daardoor het fundament van die theologie die voldoende zal bijdragen aan de redding van zondaren twee objecten, God en zijn Christus, zal moeten kennen. De Evangelische of Christelijke theologie kent dus twee objecten, die niet van elkaar gescheiden mogen worden, al is de tweede, Christus, aan het eerste object gesubordineerd (*subordinatum*).⁶⁸ Na de eenheid van God en Christus te hebben gesteld, gaat Arminius in op de subordinatie van Christus als tweede object van de Evangelische theologie. De natuur van de subordinatie van Christus bestaat hierin dat elke reddende *communicatio* van God met de mens of van de mens met God door middel van de interventie van Christus plaatsvindt (cf. 3.3.1.).⁶⁹

66 OR 33 (I 334): 'Quin et decretum aliud de hominis salute faciendum fuit, aliud et novum foedus cum homine ineundum.'

67 Voor de overlapping van zaken als verbond, decreet, Evangelie en predestinatie cf. 3.3.

68 OR 34–35 (I 335–336). Christus, als God-mens en Middelaar, is gesubordineerd aan God; maar dat neemt nog niet weg dat Hij als de Tweede Persoon samen met de Vader en de Geest de verkiezende God is. Arminius' nadruk op de subordinatie van Christus heeft als achtergrond dat naar zijn overtuiging God, alvorens tot genadige verkiezing te kunnen overgaan, voor die verkiezing een basis moet hebben in de verzoening door Christus' middelaarschap. Contra MULLER, 'Christological Problem', 158–159.

69 'Natura illius in eo consistit, quod omnis, quae Deo nobiscum est, aut nobis cum Deo, salutaris communicatio, Christi medio interventu peragitur.' OR 36 (I 338). Gods communicatie met ons is 1. Zijn welwillende affectie *erga nobis*; 2. Zijn *gratiso decreto de nobis*; 3. Zijn *effectu salutifero in nobis*. OR 36 (I 338). In al deze dingen is Christus de Middelaar: 'Ubique Christus medius inter-

Iustitia rigida en de noodzakelijkheid van Christus' middelaarschap

Het is Gods onwrikbare gerechtigheid (*iustitia rigida*) die de mens vanwege zijn verdorvenheid scheidt van God en de gemeenschap met Hem en om dat op te heffen de subordinatie van Christus als object van de theologie noodzakelijk maakt. De Vader die op afstand zit op een troon van *iustitiae rigidae*, achter Christus, is alleen benaderbaar door middel van Christus' bloed en door het geloof.⁷⁰ Het is dus Gods gerechtigheid die ertoe noodzaakt dat ieder contact tussen de zondige mens en God via Christus loopt.⁷¹ De orde van de rechtvaardige genade, en van de genadige rechtvaardigheid van God⁷² bepaalt de noodzaak van Christus en het geloof in Hem. Gods toorn blijft vanwege zijn gerechtigheid op de ongelovige omdat die buiten Christus is. Arminius tekent hierbij aan dat dit pas zo is als die ongelovige eerst de mogelijkheid heeft gehad ervan verlost te worden door het geloof in Jezus Christus. Daarmee toont hij iets van zijn opvatting dat God binnen de Evangelische theologie alleen kan toornen wanneer men Christus als de enige Middelaar heeft verworpen. Men verwerpt de enige die in staat was Gods gerechtigheid te voldoen en die dat daadwerkelijk heeft gedaan. God is met zijn onwrikbare gerechtigheid verborgen achter Christus; zijn toorn kan en zal treffen wanneer Christus als Middelaar geweigerd wordt. Omdat voor Arminius in zekere zin geldt dat iedereen de mogelijkheid moet hebben gehad om in Christus te geloven, om redenen die ook te maken hebben met Gods gerechtigheid maar die elders uiteengezet zullen worden,⁷³ kunnen we hier reeds concluderen dat deze overtuiging in combinatie met het leren van een onweerstaanbare genade zou leiden tot de redding van iedereen.⁷⁴ Arminius' conclusie luidt in elk geval dat op de verbinding (*coniunctio*) van God en Christus als object van onze Christelijke theologie krachtig moet worden aangedrongen.⁷⁵

Duplex amor Dei

Door uitvoerig in te gaan op de inhoud van Arminius' prolegomena worden enkele grondlijnen van zijn theologie reeds zichtbaar. Een grondlijn waaruit

cedit.' (Ef. 1:6 en 5). OR 36 (I 339). Cf. OR 45 (I 354): Omdat God alles, ook de mens, door middel van zijn Woord en Geest heeft geschapen, is er geen communicatie met de mens dan door de interventie van de Zoon en de Geest. *Qui possit?* Omdat Gods werken *ad extra indivisa* zijn, en daarom is de orde van zijn werken *ad extra* gelijk aan de *ordo processionis ad intra*.

70 OR 36–37 (I 339–340). Cf. 3.3.1.

71 OR 37 (I 340–341). Cf. PrD XXXII (II 376–377); XXXIII (II 378–379); XL (II 392–393).

72 OR 38 (I 342): 'ex ordinatione iustae misericordiae, misericordis iustitiae Dei.'

73 Zie 3.3. en 5.1.3.

74 OR 38 (I 342).

75 OR 39 (I 344).

eveneens de structurele plaats van Gods gerechtigheid blijkt, is die van de tweevoudige liefde van God, een thema dat voor het eerst expliciet aan de orde komt in Arminius' *Examen Perkinsiani* en dat verder ontwikkeld wordt en tot rijpheid lijkt te zijn gekomen in de *Verclaringhe* van 1608. In hoofdstuk 4. wordt uitgebreid inhoudelijk op dit concept ingegaan; hier slechts aandacht voor de structurele factor.

Arminius spreekt over de tweevoudige liefde van God als het fundament van de godsdienst in het algemeen en van de christelijke godsdienst in het bijzonder. De eerste en voornaamste liefde betreft die tot de gerechtigheid, de tweede en ondergeschikte liefde die tot de mens. De laatste is ondergeschikt omdat ze door slechts één zaak wordt beperkt: Gods liefde tot de gerechtigheid. God kan een mens dus alleen liefhebben wanneer met betrekking tot die mens aan zijn gerechtigheid is voldaan. Wanneer dat laatste het geval is, zal God die mens ook zeker liefhebben. Arminius gaat zo ver dat hij iedere vorm van religie onmogelijk acht wanneer niet aan dit basisprincipe van de tweevoudige liefde Gods, en in deze volgorde en met deze onderlinge verhouding, wordt vastgehouden.⁷⁶

Voor een goed begrip van Gods liefde moet hier gewezen worden op de nauwe relatie met Gods wil. Gods wil, die logisch ondergeschikt is aan Gods intellect, wordt gericht op een gekend goed. Gods liefde is gelijk aan Gods wil die op een goed is gericht.⁷⁷

In 2.1. is reeds aan de orde gekomen dat het begrip gerechtigheid nauw gerelateerd is aan begrippen als wet, beloning en straf, gehoorzaamheid en ongehoorzaamheid, zonde en vrijheid. De zekerheid van beloning bij gehoorzaamheid, en van straf bij ongehoorzaamheid aan Gods voorschriften – oftewel: gerechtigheid – is nodig om een vrij schepsel tot het dienen van God te brengen. Deze wetenschap verwekt een vrees en ijver om God te dienen.⁷⁸ Als er geen gerechtigheid is, als er geen wet is, ontbreekt iedere reden of aansporing om God te dienen en om niet te zondigen. Dat maakt de gerechtigheid, en de liefde van een rechtvaardige God, die als Schepper en Onderhouder het recht heeft verering van de mens te vragen,⁷⁹ tot deze gerechtigheid tot een basaal gegeven in Arminius' theologie.

Met dat laatste is de verbinding tussen gerechtigheid als structuurbepalend begrip in de godsleer en gerechtigheid als fundamentbegrip voor de godsdienst reeds gelegd. Het is dezelfde God die wezenlijk rechtvaardig is, die ook met de autoriteit van Schepper, Onderhouder en Wetgever van zijn schepsel verering

⁷⁶ *Verklaring*, 90.

⁷⁷ Cf. ALTENSTAIG, *Lexicon*, 37. Cf. STANGLIN, *Assurance*, 219–221.

⁷⁸ Cf. *Verklaring*, 91–94.

⁷⁹ OR 42(I 350).

en gehoorzaamheid vraagt en die daartoe brengt door middel van de bekendmaking van zijn natuur, daden en wil, als de drie noodzakelijke en voldoende elementen om het praktische doel van de theologie, de verering van God, te bereiken.

Met de structurele plaats van gerechtigheid in de godsleer en godsdienst is een belangrijke basis gelegd voor een theologie waarin Gods gerechtigheid gezichtsbepalend is en een element waarop voortdurend wordt teruggegrepen.

2.2.3. Kernbegrip van Arminius' theologie

Gerechtigheid vormt niet alleen de basis voor godsleer en godsdienst, het is bovendien een immer terugkerend begrip en thema in Arminius' theologiseren. Daaruit blijkt dat Arminius *iustitia* welbewust als structuurbepalend element heeft gehanteerd en heeft gebouwd aan een theologie waarin Gods gerechtigheid consequent, consistent en coherent wordt verdedigd en gebruikt als argument om critici te weerleggen en eigen theologie te funderen. Hoewel woordfrequenties slechts een zeer beperkte signaalfunctie hebben, is het vermeldenswaard hoe veelvuldig Arminius in zijn geschriften een vorm van het woord *iustitia* gebruikt. De promillages lopen uiteen van ongeveer 1,8 tot zelfs 6,1.⁸⁰ De vele verbanden waarin in Arminius' theologie het gerechtigheidsbegrip een centrale rol speelt, komen in de volgende paragrafen aan de orde. Van een opsomming en bespreking op deze plaats wordt daarom afgezien.

Een extra indicatie voor de wijze waarop een godsleer die recht doet aan Gods eer Arminius heeft bezet, vinden we in zijn oratie over religieuze dissensus. Hierin legt hij een grote mate van tolerantie jegens andersdenkenden aan de dag. Bijna aan het slot van de oratie wordt de tolerantie echter ingeperkt door het bestrijden van al die valsheden die vijand zijn van de zaligheid en onrecht doen aan de eer van God. De bestrijding daarvan dient met ijver, maar ook met verstand en mildheid te geschieden.⁸¹ Uit het vervolg van dit hoofdstuk zal blijken hoe en met welk een ijver, verstand en mildheid Arminius zelf deze bestrijding ter hand heeft genomen.

2.3. De kenbaarheid van Gods gerechtigheid

In het voorgaande is vastgesteld dat de notie van Gods gerechtigheid in de structuur van Arminius' theologie een belangrijke plaats inneemt. Maar kan

⁸⁰ DR7 1,83; EP + DR9 2,61; OR 2,48; HaC 6,12; AC 4,25; PrD + PuD 1,76 promille.

⁸¹ OR 90 (I 525–526). Zie voor deze oratie SIRKS, *Pleidooi*.

dat in zekere zin niet van elke (gereformeerde) theologie gezegd worden? Alle theologen in Arminius' tijd zullen toestemmen dat God rechtvaardig is en dat zijn gerechtigheid niet in het minst mag worden gekrenkt. Daarin verschillen zij niet van opvatting met Arminius. Wat vormt dan de oorzaak van het feit dat, zoals in deze studie wordt geponeerd, Arminius' benadering van Gods gerechtigheid heeft geresulteerd in een geheel eigen theologie?

Arminius' benadering van Gods gerechtigheid wijkt in twee belangrijke opzichten af van wat destijds gangbaar was: 1. De kenbaarheid van Gods gerechtigheid, en 2. De frequentie waarmee Gods gerechtigheid door de rol die ze op grond van haar kenbaarheid in de theologie speelt, aan de orde wordt gesteld.

Ten eerste de kenbaarheid, de rationaliteit en inzichtelijkheid (het epistemologisch aspect) van Gods gerechtigheid in Arminius' theologie. Luther en Calvijn, en velen met en in navolging van hen, verwijzen naar de onbegrijpelijkheid, grootheid en ondoorgrondelijkheid van Gods soevereine macht en wil, en op de beperktheid van het menselijk begripsvermogen, diens door de zonde verduisterde verstand, op het moment dat binnen de theologie iets aan God moet worden toegeschreven dat voor menselijke waarneming in strijd is met Gods rechtvaardigheid (meer hierover in 7.2.).⁸² Arminius heeft daarentegen als uitgangspunt dat God rechtvaardig is, en dat de theologie, de kennis van God die nodig is, aangepast is aan het menselijk begripsvermogen, omdat anders op allerlei manieren het doel van de theologie – de verering van God – in het gedrang komt. Om dienstbaar te kunnen zijn aan de verering van God moet Gods gerechtigheid gekend worden. Het kan niet zo zijn dat deze basisvereiste voor de verering van God verduisterd en daardoor niet of moeilijker gekend wordt door andere openbaringen van Gods natuur, daden of wil. Het is veeleer andersom: In de Openbaring wordt kenbaar gemaakt wat nodig is om de mens te brengen tot verering van God. Datgene wat het meeste leidt tot verering van God is daarom van groot belang en zal duidelijk geopenbaard zijn. De theologie moet dienstbaar zijn aan het kennen van de gerechtigheid van God, en niet leiden tot een verduistering, aantasting of betwijfeling van Gods gerechtigheid. Omdat alles binnen de theologie afgemeten wordt aan de strenge norm van Gods gerechtigheid, en de openbaring gericht is op het kenbaar maken van Gods gerechtigheid, zijn alle onderdelen van de theologie in overeenstemming

82 Cf. Luther, naar wie Arminius verwijst in zijn *Articuli Nonnulli* als iemand die ten onrechte stelt dat we in het licht van de heerlijkheid zullen verstaan welk recht God heeft om onschuldigen te veroedemen (*quo iure possit Deus immeritum damnare*). AN 953 (II 713). Cf. t.a.v. CALVIJN, *Inst.* III.24.14: De verworpenen 'iusto, sed inscrutabili Dei iudicio suscitati sunt, ad gloriam eius sua damnatione illustrandam'; *Inst.* III.23.4: 'de wijze van handelen der Goddelijke gerechtigheid is te hoog, dan dat ze naar menselijke maatstaf kan afgemeten worden, of door de kleinheid van het menselijke verstand kan begrepen worden.'

met en een openbaring van Gods gerechtigheid, en nimmer in tegenspraak daarmee of een verduistering daarvan.

2.3.1. Arminius' visie op de Schrift

De kenbaarheid van Gods gerechtigheid hangt nauw samen met Arminius' visie op de Schrift en de wisselwerking van die visie met zijn intellectualistische stellingname, waarop hieronder zal worden ingegaan. Arminius' reactie in zijn *Examen Perkinsiani* op Perkins' tien *axiomata* kan dit illustreren. Arminius weerspreekt dat die *axiomata* algemeen aanvaard zijn of ontleend kunnen worden aan het door de zonde verduisterde verstand, en uit vervolgens forse kritiek. Twee zogenaamde *axiomata* nopen hem tot verhelderende uitspraken over Gods gerechtigheid. Reeds bij het eerste axioma onderstreept Arminius dat wat God doet rechtvaardig is, maar dat we die regel niet mogen gebruiken om God iets toe te schrijven wat naar het menselijk oordeel onrechtvaardig is.⁸³ Het vijfde axioma handelt over Gods oordelen, waarvan zeker geldt dat ze rechtvaardig zijn. Arminius waarschuwt er echter voor God geen oordelen toe te schrijven die de Schrift niet aan Hem toeschrijft en die tegen Gods rechtvaardigheid strijden.⁸⁴ Dat het Arminius steeds om Gods relatie tot de zonde te doen is, blijkt ook uit zijn opmerkingen bij de meeste andere *axiomata*, waarin onder andere Gods vooruitzien van de zondeval als aanleiding (*occasio*) voor het besluit om Christus in de wereld te zenden, de toelating, de *concursus* en Gods werken volgens de *modus* van de vrije wil aan de orde zijn.⁸⁵

Gods decreten kunnen niet conflicteren met zijn gerechtigheid zoals die ons is geopenbaard in de Schriften. Gods decreten worden niet van blaam gezuiverd door ze rechtvaardig te *noemen*; aangetoond moet worden dat een decreet dat wij aan God toeschrijven werkelijk aan Hem toebehoort. Wanneer dat zo is, staat de rechtvaardigheid ervan buiten discussie.⁸⁶

83 EP 635 (III 267). Cf. A31A 176–177 (II 51–52): ‘sed videant fratres mei ne ipsi faciant iniuriam iustitiae divinae, illi tribuendo quod ipsa respuit’. Zie ook ETG 107–108 (III 616): ‘Quis ita erit absurdus et infulsus, qui ignoret Deum, cuius voluntas nunquam est injusta, facere posse jure de suo quidquid voluerit? At vero sub isto praetextu on licet nobis quidvis ex cerebro nostro confingere, et hoc ipsum juri et voluntati Dei subijcere. Multa enim confingere nos possumus secundum vanitatem mentis nostrae, quae Deus de suis creaturis nec facere velit, nec facere possit, nec velle possit, nec posse velit; quale est immeritum reprobare ad mortem aeternam.’

84 EP 636 (III 270).

85 EP 637–638 (III 272–273).

86 EP 700 (III 368): ‘Sed videndum an et quo modo Deus aliquid decernat. Fieri enim nequit ut ipsius decreta cum iustitia ipsius nobis in Scripturis patefacta pugnent: quare sciendum est non sufficere ad culpam a decreto quod nos Deo ascribimus, auferendam, si addemus decrevisse sed iuste: non enim vocis istius additio iustum facit decretum, sed commonstrandum id quod Deo tribuimus decretum, revera ipsi convenire, et tum de iustitia nulla erit quaestio.’

Arminius' schriftvisie is hier van groot belang. Dat blijkt uit diverse passages waarin de Schrift voor Arminius het ijkpunt vormt voor wat over Gods rechtvaardigheid gezegd kan en moet worden. Voor Arminius is het een van de basiskennmerken van de theologie dat ze is aangepast aan het beperkte menselijke begripsvermogen. Dat impliceert volgens hem dat we voor onze kennis van God aangewezen zijn op de Bijbel, op de Openbaring,⁸⁷ en ook dat die Openbaring aangepast is aan het menselijk begripsvermogen.⁸⁸ De theologie baseert zich op de Schrift en beide zijn gericht op begrip door de mens en daarom aangepast aan diens beperkte begripsvermogen. Dat impliceert bijvoorbeeld dat de 'eeuwige waarheden' zoals de menselijke logica toepasbaar zijn op ons nadenken over de Openbaring. Bovendien is er sprake van een totale overeenstemming en harmonie tot in de allerkleinste onderdelen (in minutissimis) van de leer van de Schrift.⁸⁹ Mocht het al zo schijnen te zijn dat de Schrift contradicties bevat, dan worden die eenvoudig door middel van een juiste interpretatie verzoend. Het is niet alleen zo dat alle onderdelen van de leer met elkaar overeenkomen, maar ze harmoniëren ook nog eens met de universele waarheid, die door de hele filosofie heen is verspreid. Er is niets in de filosofie wat niet kan corresponderen met de leer van de Schrift. Mocht er iets verkeerd lijken te zijn, dan kan dat heel eenvoudig door middel van de ware filosofie en de *recta ratio* worden opgelost.⁹⁰ Wanneer iets in tegenspraak is met de Schrift en met de natuur, en onbegrijpelijk is, is het noodzakelijk onwaar.⁹¹

Uit de substantie en materie van de Schrift blijkt haar goddelijkheid, want die handelt over God en Christus, beider natuur, en hoe die ten aanzien van de mens hebben gehandeld. Bovendien schrijft de Schrift de plichten van de mens voor ten aanzien van hun goddelijke Weldoeners. De wijze waarop (quomodo) de Schrift hierover spreekt is zodanig dat het de natuur van God op zo'n wijze

87 Arminius gaat in op een twijfelargument en wijst dan op de ontoereikendheid van ons beperkte verstand om Gods genade en gerechtigheid te kunnen bepalen. Het Woord maakt ons verstandig. 'Nam de iustitiae et misericordiae divinae rationibus, non ex modulo ingenii aut affectus nostri est statuendum, sed Deo istarum suarum proprietatum et libera administratio, et iusta defencio relinquenda.' [...] 'Nobis ex verbo ipsius sapiendum est.' OR 38 (I 342).

88 Cf. *Verklaring*, 122, waar Arminius zegt dat God en het goddelijke wezen niet wezenlijk verschillen, maar dat toch niet alles van God gezegd mag worden, wat van het goddelijke wezen wordt gezegd, 'om datse onderscheyden zijn na onse begriip, na het welcke alle manieren van spreken moeten gericht zijn, alsoe daerom gebruyckt worden, omdat dat wy daer deur yets verstaen zouden.' Cf. PuD IX (II 163).

89 OR 62 (I 385).

90 OR 62 (I 386).

91 ETG 45 (III 563): 'Iam vero quod decretum praedestinationis, prius fit ordine quam decretum creationis, probandum esset auctori, quod facere non potest, quia Scripturis est contrarium, rerum naturae contraveniens, et incomprehensibile, itaque necessario falsum.'

uitlegt dat er niets aan wordt toegeschreven dat er vreemd aan is (extraneum), en niets dat er niet mee in overeenstemming (conveniens) is.⁹²

2.3.2. Arminius' intellectualisme

Naast Arminius' visie op de Schrift is zijn intellectualistische benadering van beslissende invloed op de kenbaarheid van Gods gerechtigheid in zijn theologie. In tegenstelling tot de voluntaristen, die de wil beschouwen als laatste en beslissende instantie, is Arminius van mening dat de wil het laatste oordeel van de rede en van de wijsheid volgt.⁹³ Niet Gods wil is de hoogste regel van de rechtvaardigheid, maar zijn kennis en wijsheid, die in God het goede kiezen volgens de norm van de rechtvaardigheid.

Dat de combinatie van Arminius' schriftvisie en zijn intellectualisme doorwerkt in zijn theologie kan worden geïllustreerd. In zijn oratie over het doel van de theologie – de vereniging van God en mens – spreekt Arminius over de accommodatie van het object van de theologie, God, aan het intellect (mens) en de wil van de mens. De toename van het begrip (intellectus) wordt gevolgd door uitbreiding van de wil (ampliatio voluntatis). Dat kan volgens Arminius door de aangeboren overeenstemming die er bestaat tussen het intellect en de wil (ex nativa intellectus et voluntatis convenientia), en door hun ingeplante analogie (ingenita analogia), waardoor het intellect zich ernaar uitstrekt in dezelfde mate te willen als waarin het begrijpt en kent.⁹⁴ God past zich in zijn Openbaring dus aan het begripsvermogen van de mens aan met als doel via het intellect de menselijke wil in beweging te zetten. Deze benadering spoort geheel met Arminius' visie op de menselijke wil en de manier waarop Gods genade werkt, zie 5.1.2. en 5.1.4.

In 7.2. wordt uitvoeriger ingegaan op de betekenis van een voluntaristische visie op het denken over Gods gerechtigheid. Hier wordt alvast opgemerkt dat bijvoorbeeld Calvijn zich – omdat Gods wil de hoogste norm is voor wat rechtvaardig is, en Gods besluiten verborgen zijn – erop kan beroepen dat veel dingen voor ons onbegrijpelijk zijn. Een gevolg daarvan is dat het aantonen van de

92 OR 61 (I 383): 'At quomodo in istis rebus tractandis versatur? *Naturam Dei* ita explicat, ut nihil illi tribuat extraneum, nihil non tribuat illi conveniens'.

93 EP 670 (III 322): 'Et si mihi permittas, dicam, affectum in eo fuisse et desiderium liberationis, non volitionem. Volitio n. sequitur extremum rationis et sapientiae iudicium, desiderium sequitur antecedens sensuum seu affectuum iudicium.' EP 741 (III 430): 'Dei enim potentia non est instrumentum affectus seu desiderii seu velleitatis divinae, sed volitionis liberae ultimum divinae sapientiae iudicium secutae.' Cf. AC 581-582 (III 194); ETG 56-57 (III 572-573).

94 OR 50 (I 363): 'secundum quam intellectus se promovet ad volendum eadem proportione, qua intelligit et cognoscit'.

rechtvaardigheid van Gods handelen niet altijd mogelijk is, en daardoor ook niet urgent.

2.3.3. Frequentie en importantie van Gods gerechtigheid

Dat raakt aan een tweede verschil tussen Arminius en zijn collega's. Arminius is in zijn theologiseren voortdurend bezig met het verwijzen naar, en met het koppelen en toetsen aan het criterium van Gods gerechtigheid. Dat is begrijpelijk gelet op de plaats die deze notie in Arminius' theologie heeft, het primaire belang ervan, verbonden aan de noodzaak van de voortdurende inzichtelijkheid en kenbaarheid van deze gerechtigheid van God. Ter adstructie een voorbeeld dat Arminius zelf geeft van zijn leermeester Beza. Deze gaf toe dat het onbegrijpelijk en niet uit te leggen is hoe God onschuldig kan zijn en de mens schuldig, wanneer de mens in zonde is gevallen door de noodzakelijke *ordinatio* van God.⁹⁵ We moeten er volgens Beza echter op vertrouwen dat het met Gods gerechtigheid wel goed zit, en Beza beroept zich op het verduisterde verstand en de onbegrijpelijkheid van God. Hetzelfde is op Calvijn van toepassing (zie 7.2.3.). Naar de opvatting van Arminius gaat er dan echter een aantal fundamentele zaken volledig verkeerd. Herhaaldelijk wijst hij erop dat Calvijn en Beza, hoewel die het zelf pertinent ontkennen, God tot auteur der zonde maken. Arminius weet dat zij zelf deze consequentie niet willen trekken, maar blijft erbij dat dat onmogelijk kan worden volgehouden. Gods gerechtigheid is voor Arminius niet een geloofsbelijdenis die tegen alle schijnbare ongerechtigheid van God in moet worden gehandhaafd, maar een openbaring van God die de basis vormt voor het geloof en voor het vertrouwen in en de verering van God. Arminius wil daarom dat

klarblijkelijk wordt aangetoond dat God volgens de visie van Calvijn en Beza niet de auteur van de zonde wordt, en indien dat niet mogelijk is, dat hun visie wordt gewijzigd, want het is voor veel mensen een struikelblok, ja een reden voor velen om zich van ons af te scheiden en voor nog meer mensen om zich niet bij ons aan te sluiten.⁹⁶

⁹⁵ AC 499 (III 76); ETG 5–6 (III 530).

⁹⁶ AC 499 (III 76): 'Quare velim plane et perspicue commonstrari, quod Deus ex illa ordinatione auctor peccati non statuitur, vel sententiam commutari; quandoquidem multis est scandalo, imo causa a nobis secedendi nonnullis, quamplurimis se nobis non coniungendi.' Cf. AN 954–955 (II 715–716). Cf. *Verklaring*, 94–96: 'Daer benefens wordt dese leere by een groot deel der ingesetene onses Vaderlands zoo quaet gheoordeelt, dat veele sick daeromme verclaren met onse kercken, geen gemeenschap te connen of willen hebben. Jae dat sommighe sick tot onse ghemeenschap hebben begheven, met protestatie datse die leere niet konden toestaen. Sijn oock niet weynige om dese leer wille van ons gheweucken, die te vooren met ons eenich waren, ende hebben ooc wel sommighe ghedreycht ons te willen verlaten, ten ware zy onderricht waren geweest, dat de kercke sodanige [meyninge] niet en heeft als hier verclaert is. Wijders,

2.3.4. De zekerheid van de theologie

Ontwifelbare kennis is binnen de theologie van groot belang, aldus Arminius. Dat blijkt wel uit het feit dat hij een oratie wijdt aan de zekerheid van de heilige theologie. Allereerst maakt hij duidelijk waarom. Hoe bijzonder en geweldig object, auteur en doel van de theologie ook is, toch zal dat niet voldoende zijn om bij iemand een ernstig verlangen te wekken zich met het bestuderen ervan bezig te houden, wanneer niet tegelijkertijd de niet onzekere hoop zou schitteren om te komen tot kennis van het object en het bereiken van het doel.⁹⁷ Het is daarom noodzakelijk dat aan de mens wordt duidelijk gemaakt dat er een Openbaring is van Godswege, en dat die Openbaring wordt versterkt en verdedigd door zulke zekere en bewezen argumenten, dat het goddelijke ervan wordt erkend. Ook moet duidelijk worden dat er een manier is waardoor een mens de betekenis van het Woord kan verstaan en aannemen door een vast en verzekerd geloof.⁹⁸

Maar wat is zekerheid (*certitudo*)? Het is een eigenschap van het verstand of intellect, en een manier (*modus*) van kennen waardoor het verstand een object kent zoals het is. Het gaat dus om de waarheid van een ding, en om het kennen ervan, in onderscheid tot een mening (*opinione*) over iets. De *modus* van de waarheid is volgens Arminius tweevoudig: noodzakelijk of contingent. De noodzakelijkheid van een eenvoudig (*simplex*) ding is de noodzakelijke existentie van dat ding zelf. Dat gaat alleen op voor God. De noodzakelijkheid van een samengesteld (*complex*) ding is de onvermijdelijke en wezenlijke dispositie en hoedanigheid (*habitudō*) die tussen een subject en een attribuut bestaat.⁹⁹

Gods bestaan (*esse*) is noodzakelijk, evenals zijn leven (*vita*), wijsheid, goedheid, rechtvaardigheid, genade, wil en macht. Het fundament van noodzakelijkheid is Gods natuur, het principe van contingentie is Gods vrije wil.¹⁰⁰

daer en is gheen punct der leere dat de Papisten, Wederdoopers, Lutherische meer bestrijden, ende als een occasie ghebruycken, om dese kercken swart ende de geheele leere stinckende te maken, achtende dat ghene lasteringhe tegens Godt en can bedacht ende uytghesproocken worden zo leelijck, ofte zy en can met goeden vervolghe uyt dese onser Doctoren leere besloten worden.' Arminius verwijst vervolgens naar Coolhaes, Herberts, Wiggertsz en Sibrandi. Een van de belangrijkste redenen waarom Arminius zich zo op dit punt heeft geconcentreerd, is zijn zorg dat de kerk geen schade zou lijden, tot nieuwe wasdom van het pausdom 'welckers destructie als des rijcks des Antechristes alle vrome Leeraeren van herten behooren te begheeren, met alle vlijdt te soecken ende so veel in hen is, te beneerstighen.'

97 OR 56 (I 374).

98 OR 56 (I 374).

99 OR 56 (I 375): '*Certitudo itaque est mentis sive intellectus proprietas, et modus cognitionis, secundum quem mens cognoscit obiectum prout est, et novit se id nosse prout est: distincta ab opinione*'.

100 OR 57 (I 376): '*Necessitatis fundamentum est, Natura Dei, contingentiae principium, libera voluntas Dei*'.

Complexe noodzakelijkheid bestaat in God, maar ook in de door Hem geschapen werkelijkheid. In God, deels vanwege het fundament van zijn natuur, deels vanwege het principe van zijn vrije wil. Er zijn dus graden in de noodzakelijkheid van een complexe waarheid: de hoogste graad wordt toegewezen aan die waarheid die op Gods natuur als fundament rust; het overige, dat voortkomt uit Gods wil, komt daarna.¹⁰¹ Zekerheid kan worden verkregen op drie manieren: 1. door ervaring (zintuigen); 2. door kennis (algemene conclusies uit gekende principes); 3. door geloof (alles wat niet uit ervaring en kennis voortkomt).¹⁰²

Als Arminius op dit punt is aangekomen, gaat hij over tot het toepassen van deze algemene stellingen op het doel van de zekerheid van de theologie. Het object daarvan is God en Christus. God is een waarachtig wezen, en als enige noodzakelijk, vanwege de noodzakelijkheid van zijn natuur. Ook Christus is een waarachtig wezen, bestaand door de wil van God, en eveneens noodzakelijk, omdat Hij zal blijven tot in eeuwigheid. Die dingen die in de theologie aan God worden toegeschreven, behoren deels tot Gods natuur, en deels stemmen ze met Gods natuur overeen door Gods vrije wil. Tot Gods natuur behoren leven, wijsheid, goedheid, gerechtigheid, genade (misericordial), wil en macht, en wel door een natuurlijke en absolute noodzakelijkheid. Door Gods vrije wil stemmen al Gods wilsuitingen (volitiones) en daden ten aanzien van zijn schepselen overeen met Gods natuur, en dat onveranderlijk. Dat maakt dat de theologie in haar waarheid, noodzakelijkheid en zekerheid zo verheven is boven alle andere wetenschappen. De zekerheid van het verstand kan niet uitgaan boven de waarheid en noodzakelijkheid van het gekende object; integendeel, vaak bereikt het die waarheid en noodzakelijkheid niet eens door een defect in zijn capaciteit. Arminius concludeert hieruit dat het object van geen enkele wetenschap met een grotere mate van zekerheid gekend kan worden dan het object van de theologie.

Een kennis van dit object (God) kan worden verkregen met de grootste mate van zekerheid, mits het aan de inspectie van het verstand wordt gepresenteerd op een bepaalde en geëigende, aan zijn capaciteit aangepaste wijze.

Die wijze is Openbaring, die noodzakelijk is,¹⁰³ omdat noch de zintuigen, noch het verstand capabel is om dit object, dat alleen aan zichzelf (God en Christus)

¹⁰¹ OR 57 (I 376–377).

¹⁰² OR 57 (I 377).

¹⁰³ Cf. OR 59–60 (I 381): De Openbaring is om minstens drie redenen noodzakelijk gezien de natuur van de mens: 1. De mens heeft Openbaring nodig om God te dienen en te kennen. 2. Zonder Openbaring zou de capaciteit van de mens om goddelijk goed te ontvangen nutteloos zijn. 3. Zonder Openbaring zou het ingeplante verlangen van de mens om oneindig goed te genieten ijdel zijn. Gezien de relatie tussen God en mens is Openbaring noodzakelijk omdat het dienen

bekend is, te kennen. Deze Openbaring is zodanig dat in een keer (simul) al zijn attributen, eigenschappen, affecties, acties en passies, worden getoond, voorzover ze gekend mogen worden en nodig zijn voor onze redding en de eer van God en Christus.¹⁰⁴ Arminius vat samen:

We hebben dus een theologie [Theologiae nostrae] waarin waarheid en noodzakelijkheid in de grootst mogelijke mate overeenstemmen. We hebben van die theologie een adequate voorstelling [notio] in het verstand (in mente) van God en Christus, volgens het woord dat 'ingeplant' wordt genoemd. We hebben een Openbaring van deze theologie aan de mens door middel van het voortgebrachte woord; een Openbaring die overeenkomt met de zaak zelf [rebus quidem ipsis] en met de genoemde voorstelling [notio], en die werkelijk is aangepast aan het menselijk bevattingvermogen [verum captui humano contemperatam]. Dit alles moet noodzakelijk van te voren gezegd worden [praestruenda] over de zekerheid die wij ten aanzien van onze theologie hebben, omdat het tot de prolegomena behoort [ut praecedanea].¹⁰⁵

Deze uitspraken hebben belangrijke consequenties. God openbaart de mens alle kennis die nodig is tot de redding van de mens en de eer van God. Die kennis dient zeker te zijn om te kunnen functioneren. De Openbaring levert daarom adequate kennis over God en Christus, die erop gericht is, op een wijze die aangepast is aan het menselijk begripsvermogen, de mens tot verering van God en tot zaligheid te brengen. We weten reeds (cf. 2.2.2.) dat Arminius vanuit het praktische karakter van de theologie gerechtigheid als de eigenschap beschouwt die het meeste tot Gods verering leidt. De wijze waarop Gods gerechtigheid, evenals alle andere eigenschappen van God, aan de mens wordt geopenbaard, is daarom aangepast aan de capaciteiten van het kennend subject.

Het is van belang te zien dat Arminius de zekerheid van de theologie ook zelf koppelt aan het niet theoretische, maar praktische karakter van de geloofskennis. De zekerheid van het geloof is afhankelijk van de waarachtigheid en betrouwbaarheid van de spreker. Niet alleen een twijfelachtige mening (opinio), maar ook een duistere en complexe conceptie (conceptio) is een vijand van het geloof (fidei est adversa). Het gaat niet om een historisch geloof. God vraagt een geloof in zijn Woord dat de betekenis (sensus) ervan begrijpt (intelligitur) voorzover nodig is voor de redding van de mens en de eer van

van God door de mens een plicht is van de mens, en aangezien God bepaalt hoe Hij gediend wil worden, moet Hij de mens openbaren hoe dat moet. Ook moeten allerlei eigenschappen van God geopenbaard worden; in Christus Jezus is dat op een bijzondere wijze gebeurd.

¹⁰⁴ OR 58–59 (I 378–379).

¹⁰⁵ OR 60 (I 381): 'Habemus itaque Theologiae nostrae in supremo gradu consistentem veritatem et necessitatem; habemus illius in mente Dei et Christi adaequatam notionem secundum λόγον, qui ἔμφυτος dicitur; habemus eiusdem hominibus factam per λόγον προφορικόν revelationem, rebus quidem ipsis et notioni convenientem, verum captui humano contemperatam. Atque haec omnia certitudini, quam nòs de ista Theologia habemus, ut praecedanea, ita necessariò praestruenda.'

God.¹⁰⁶ De goddelijkheid ervan wordt dan zo zeker gekend, dat men niet alleen gelooft dat het de hoogste waarheid, maar bovendien het hoogste goed behelst. Dan wordt niet alleen geloofd dat God en Christus bestaan, maar dat God onze Vader is en Christus onze Zaligmaker. 'Wij menen dat dat de taak is van een begrip [intellectus] dat niet slechts theoretisch, maar ook praktisch is.'¹⁰⁷

De praktische theologie, die God moet kennen in zijn natuur, daden en wil, moet dus een niet-twijfelachtige, heldere en eenvoudige conceptie van die natuur, daden en wil van God hebben. Die kennis is wel aangepast aan het begripsvermogen van de mens, maar dat doet niets af van de waarachtigheid en betrouwbaarheid ervan en van het feit dat de voorstelling (notio) van die theologie ook adequaat in het verstand van God en Christus aanwezig is.

Vanuit diverse invalshoeken en op basis van diverse uitgangspunten is gebleken dat Arminius' visie op de kenbaarheid van Gods rechtvaardigheid niet alleen belangrijke verschillen vertoont met de visie van anderen, zoals Calvijn, maar bovendien directe gevolgen heeft voor de plaats die Gods gerechtigheid in Arminius' denken en theologiseren inneemt. Dat laatste staat centraal in de volgende paragrafen en hoofdstukken en brengt allereerst bij de vraag naar de plaats en functie van gerechtigheid binnen Gods eigenschappen.

2.4. Recapitulatie en conclusie

In hoofdstuk 2 wordt uiteengezet wat Arminius onder 'gerechtigheid' verstaat. Het basisprincipe is dat eenieder het zijne wordt gegeven. De grondslag van Arminius' denken over gerechtigheid is zijn opvatting van Gods eigen, essentiële gerechtigheid. Arminius' visie op de verhouding van gerechtigheid tot barmhartigheid is dat eerst aan Gods gerechtigheid genoeggedaan moet worden alvorens Hij barmhartig kan zijn; dat heeft implicaties voor de plaats die Arminius aan Christus als Middelaar toekent in predestinatie en verbond. Deze relatie is ook het beslissende uitgangspunt van het voor Arminius' theologie fundamentele concept van de *Duplex amor Dei*. Gerechtigheid veronderstelt volgens Arminius vrijheid van indifferentie, omdat er anders geen sprake is van verantwoordelijkheid. Daarin verschilt Arminius fors van de in zijn tijd wijdverbreide opvatting (in navolging van Petrus Martyr Vermigli) dat mensen geen vrijheid van indifferentie bezitten en dat spontaneïteit voldoende voorwaarde is voor verantwoordelijkheid.

¹⁰⁶ OR 60 (I 382): 'Sed postulat Deus verbo suo illam haberi fidem, qua sensus illo enunciati, quantum quidem ad salutem hominum et gloriam Dei est necesse, intelligantur.'

¹⁰⁷ OR 60-61 (I 382): 'quod non theoretici modo, sed et practici intellectus munus esse arbitramur.'

Gods gerechtigheid ontvangt in de structuur van Arminius' theologie een allesbeheersende plaats. De essentialiteit van gerechtigheid als eigenschap van Gods natuur resulteert erin dat gerechtigheid een structuurbepalend begrip in de godsleer is. Het object van de theologie, God, moet vereerd worden en daarom zo gepresenteerd worden dat het tot verering aanspoort. Gods natuur moet als eerste vereerd worden (nog voor Gods daden en Gods wil), omdat zij vanwege haar gerechtigheid deze verering waard is. Gods gerechtigheid krijgt daarmee, juist ook binnen het kader van het kennen en vereren van God, een eersterangs positie en wordt zo stevig in de structuur van Arminius' theologie verankerd. Het feit dat na de zondeval behalve God ook Christus als object van de theologie gekend moet worden, is eveneens een gevolg van Gods onwrikbare rechtvaardigheid: die eist voldoening van Gods gerechtigheid door deze Middelaar Christus alvorens van verlossing sprake kan zijn.

Arminius heeft de structurele plaats van gerechtigheid in zijn theologie samengevat in het door hem ontwikkelde concept van de *Duplex amor Dei*. Als niet wordt vastgehouden aan dit basisprincipe van de tweevoudige liefde Gods (primair tot de gerechtigheid en secundair tot de mens), in deze volgorde en met deze onderlinge verhouding, is zijns inziens zelfs iedere vorm van religie onmogelijk. Uit het feit dat gerechtigheid een immer terugkerend begrip en thema in Arminius' theologiseren is, blijkt dat hij *iustitia* welbewust als structuurbepalend element heeft gehanteerd en heeft gebouwd aan een theologie waarin Gods gerechtigheid consequent, consistent en coherent wordt verdedigd en gebruikt als argument om critici te weerleggen en eigen theologie te funderen.

Arminius' benadering van Gods gerechtigheid wijkt in twee belangrijke opzichten af van wat destijds gangbaar was. 1. Gods rechtvaardigheid is kenbaar, en moet dat ook zijn omdat het juist de kennis van Gods rechtvaardigheid is die mensen tot het dienen en vereren van God brengt. De beperktheid van het menselijk begripsvermogen impliceert niet dat Gods rechtvaardigheid onkenbaar is (cf. Calvijn), maar dat de openbaring van Gods gerechtigheid is aangepast aan dit beperkte begripsvermogen en daarom adequaat is. 2. Arminius is voortdurend bezig met het verwijzen naar en toetsen aan het criterium van Gods gerechtigheid.

3. Gods gerechtigheid in Arminius' theologie II: God, schepping, zonde en Evangelie

3.1. Gerechtigheid als eigenschap van God

3.1.1. Plaats en functie binnen Gods eigenschappen

De godsleer neemt in het denken van Arminius een belangrijke plaats in en vormt een van de pijlers van zijn theologie. Toch is het niet mogelijk een compleet overzicht van de godsleer te krijgen vanuit Arminius' geschriften. Wel doet hij voldoende uitspraken om zicht te krijgen op de plaats die hij aan Gods gerechtigheid binnen Gods wezen en eigenschappen toekent. Binnen discussies over de vrijheid van Gods wil, de functie van gerechtigheid als arbiter en de relatie tussen Gods wijsheid en Gods gerechtigheid laat Arminius licht schijnen over de plaats en functie van gerechtigheid binnen Gods eigenschappen.¹

De vrijheid van Gods wil

Aan Gods wil moet geen vrijheid worden toegeschreven die ten koste gaat van Gods gerechtigheid. Die belangrijke uitspraak doet Arminius in het kader van Gods vrijheid om mensen te verlaten en te verwerpen. Want gerechtigheid is eerder dan de wil, en de norm ervoor. Vrijheid is toegevoegd aan de wil als haar *modus* en wordt dus bepaald door de aan Gods wil voorafgaande en Gods

¹ Zie voor de plaats en functie van Gods gerechtigheid bij de reformatoren en in de gereformeerde orthodoxie MULLER, *The Divine Essence and Attributes*, 476–497; bij Gisbertus Voetius: BECK, *Gisbertus Voetius*, 359–380.

wil normerende gerechtigheid.² De vrijheid van Gods wil houdt niet in dat God alle dingen wil, maar dat Hij alles wat Hij wil, vrijwillig wil. Sommige dingen kan God niet willen wegens zijn gerechtigheid, maar dat moet niet zo worden opgevat als zou dat Gods vrijheid beperken. Het is geen superieur iets boven en buiten God, maar het is Gods eigen gerechtigheid die grenzen stelt aan wat God kan willen.³ Gods wil is evenwel de *causa causarum*; daarbuiten moet geen *ratio* worden gezocht.⁴

Fel verdedigt Arminius in zijn Apologie de stelling dat ‘het de hoogste blasfemie is wanneer gezegd wordt dat God vrijwillig goed is.’ Tijdens een disputatie had een student de mogelijkheid van het samengaan van noodzakelijkheid en vrijheid verdedigd met de stelling dat God tegelijk noodzakelijk en vrijwillig goed is. Die bewering was bij Arminius in zulke slechte aarde gevallen dat hij had gezegd dat ze niet ver van blasfemie was verwijderd. Ze is volgens hem fout, absurd en blasfemisch. Fout omdat God in zijn essentie, natuur en door een natuurlijke noodzakelijkheid goed, ja de goedheid zelf, het hoogste, eerste en de bron van alle goed is. Hij is dus niet *libere* goed. Absurd omdat vrijheid een *affectus* van Gods wil is, niet van Gods wezen, niet van zijn verstand, potentie of van de goddelijke natuur in z’n totaliteit. Vrijheid is een affect van de wil dat gericht is op een object dat noch primair noch adequaat is en dat verschil-

2 Cf. *Verklaring*, 84.

3 Arminius leert hier het bestaan van een noodzakelijk recht van God, vergelijkbaar met wat Gisbertus Voetius later – veel explicieter uitgewerkt – heeft geleerd, zie BECK, *Gisbertus Voetius*, 359–380. Beck spreekt in dit verband over ‘innerhalb der Theologie der Reformation wohl eine besondere Stellung’ die door Voetius wordt ingenomen (p. 374), waarmee hij ‘mittels seiner Fundamentalunterscheidung zwischen Gottes notwendigem und kontingentem Recht eine Position einnimmt, die die Skylla eines Notwendigkeitsdenkens und die Charybdis eines extremen Voluntarismus vermeidet.’ (p. 373) Het is met het oog op Arminius’ standpunt verhelderend Becks samenvatting van Voetius’ positie te citeren (p. 379): ‘Gottes Recht als Disposition des göttlichen Willens wird von Gottes wesentlichen Eigenschaften her reguliert. Gott kann somit kein Recht ‘Setzen’, das in sich widerspruchlich wäre oder seiner eigenen Natur widerspräche. So gesehen ist Gottes Recht notwendig, woraus sich aufgrund der göttlichen Natur auch eine göttliche Selbstverpflichtung gegenüber ihm selbst und seinen Geschöpfen ergibt. Dennoch bleibt Gott frei, dieses oder jenes Recht, das keinen Widerspruch in sich oder zu seinem Wesen impliziert, zu ‘setzen’ oder auch nicht zu ‘setzen’. So gesehen ist Gottes Recht ein positives; es ist frei und kontingent. Das kontingente Recht wird vom notwendigen Recht zwar reguliert, aber nicht determiniert.’

4 EP 683 (III 342–343). Eerder, in EP 681 (III 339), had Arminius gesteld dat God vrij is in verkiezing en verwerping. God is het die de macht heeft om zonde te straffen naar verdienste, of om die te vergeven door genade in Christus. In beide gevallen, zowel in verkiezing als in verwerping, is de meest vrije wil van God de *causa proxima et immediata*. Cf. EP 750 (III 443): God is αὐτεξούσιος en ontvangt dus geen wetten van menselijke wilsuitingen. Anderzijds zijn er dingen waarvan God niet wil dat ze gebeuren tenzij een bepaalde menselijke wilsuiting voorafgaat, zoals de zending van Gods Zoon voor de zonden; die wil God niet tenzij de mens eerst zondigt. Zie ook ETG 119 (III 625): ‘Quod Deus juste facere non potest, id juste velle non potest’.

lend is van God zelf. Goedheid echter is een affect van Gods gehele natuur, van zijn wezen, leven, verstand, wil, macht enzovoort. God is dus goed met een natuurlijke noodzakelijkheid. De bewering is blasfemisch omdat God, wanneer Hij vrijwillig goed is, ook niet-goed kan zijn of gemaakt worden.⁵

Gerechtigheid als scheidsrechter

God is zelf *iustitia*. Hij is *iustitia*, *sapientia*, en *omnipotentia*. Daarom kan God niets voorschrijven aan mensen wat onrechtvaardig is. En dat vormt weer het fundament voor onze plicht tot gehoorzaamheid aan God wanneer Hij iets voorschrijft. Arminius noemt het daarom niet universeel waar dat iets rechtvaardig is omdat God het wil, want het omgekeerde kan ook het geval zijn.⁶ Ook hier komt Arminius' intellectualistische positiekeuze om de hoek kijken. In tegenstelling tot de voluntaristen, die Gods wil beschouwen als het hoogste principe, ook als hoogste norm voor wat rechtvaardig is,⁷ beschouwt Arminius als intellectualist Gods kennis en wijsheid als het hoogste principe. God kent met zijn wijsheid alles wat goed is, en zijn gerechtigheid bepaalt als scheidsrechter (*arbitratrix*) wat rechtvaardig is. Gerechtigheid is de norm, schrijft de passende *modus* voor, is de scheidsrechter van Gods goedheid en barmhartigheid (waarvan de goedheid de baarmoeder is), dus van al Gods werken.⁸ Uit deze door Gods wijsheid en gerechtigheid geselecteerde hoeveelheid mogelijkheden kiest Gods wil die zaken die hij wil realiseren. Gods wil is dus wel de *causa causarum*, maar niet ongenormeerd en buiten *sapientia* en *iustitia* om.⁹

5 A31A 166–167 (II 33–34).

6 EP 693 (III 357–358). Ook hier is sprake van een treffende overeenkomst met de positie van Voetius: Beck, *Gisbertus Voetius*, vooral 363.366–369.373 en 379: 'Für das Euthyphron-Dilemma bedeutet dies, dass Gott dasjenige, was mit seinem notwendigen, strukturell dem Willen vorgeordneten Recht korrespondiert, deshalb will, weil es gerecht ist, während dasjenige, was mit seinem freiem, strukturell dem Willen nachgeordneten Recht korrespondiert, deshalb gerecht ist, weil er es will.'

7 Cf. de weergave van Perkins' standpunt door Arminius en diens reactie in EP 743–744 (III 433–434). De reden dat God sommige naties de middelen tot verlossing niet geeft moet niet in Gods antecedente wil gezocht worden, die voorafgaat aan alle oorzaken in en van mensen.

8 AR9 795–796 (III 511–513): 'Iustitiae, praescribere normam communicationis [...] Iustitia praescripsit modum quo decebat istam communicationem fieri; nam est bonitatis arbitratrix, vel, ut Tertullianus inquit, arbitratrix operum Dei. [...] Verum iustitia normam et modulum praescripsit huius communicationis, scilicet, illam fieri non debere, nisi sub conditione [...] Sed hoc non est passa eadem illa bonitas, (quam mihi matricem misericordiae hoc loco appellare liceat) quin nec ipsa Dei iustitia, bonitatis, et misericordiae arbitratrix.' Cf. ETG 19 (III 541).

9 Cf. AN 949 (II 707).

Niet alleen Gods wil en Gods wijsheid, ook Gods macht (*potentia*) is afhankelijk van Gods gerechtigheid. Gods *potentia* moet volgens zijn *iustitia* worden uitgevoerd.¹⁰

In genoemde gevallen verstaat Arminius onder gerechtigheid haar alles omvattende normerende functie, gerechtigheid die in de breedste zin des woords eenieder het zijne geeft. Het zal nu duidelijk worden dat Arminius gerechtigheid ook in een beperktere zin kan opvatten.

Wijsheid als bemiddelaar

Wanneer het over gerechtigheid gaat, kan ook Gods straffende gerechtigheid zijn bedoeld. Soms kan het schijnen alsof de ene gerechtigheid van God in strijd komt met een andere gerechtigheid van God. Het kan bijvoorbeeld zo zijn dat God vanwege zijn straffende gerechtigheid een zondaar wil straffen – omdat zijn gerechtigheid ‘eene liefde Godes, tot gherechticheydt ende een haet teghens de zonde’ is –, terwijl Gods gerechtigheid in haar omvattende betekenis als ‘een gheduyrighe ende volstandighe wille om een yeder het sijne te gheven’¹¹ tegelijkertijd wil dat Gods goedheid gegeven wordt wat haar toekomt, en dat is haar bevordering tot genade (*misericordia*). Deze genade wil dus niet dat de zondaar wordt gestraft. Gods wijsheid draagt er zorg voor dat er ondanks deze meervoudige focus van Gods rechtvaardigheid geen innerlijk conflict ontstaat. Daardoor is er een nauwe relatie tussen Gods gerechtigheid en Gods wijsheid. Gods wijsheid volgt de gerechtigheid als norm voor het bepalen van wat goed is, maar als beslissende instantie binnen een intellectualistische opvatting houdt de wijsheid rekening met alle eigenschappen van God, zo ook met Gods goedheid en genade. Dat laatste gaat niet tegen Gods gerechtigheid in, want die wil nu juist dat alles, dus ook Gods goedheid, gegeven wordt wat het toekomt. Ook in het rekening houden met al Gods eigenschappen volgt Gods wijsheid dus het voorschrift van de gerechtigheid. De innige vorm van samenwerking tussen gerechtigheid en wijsheid, doet soms de gedachte postvatten dat Gods wijsheid bij Arminius een functie van Gods gerechtigheid is, die ervoor zorgdraagt dat aan alle eisen die Gods gerechtigheid aan het willen en handelen van God stelt tegemoet wordt gekomen.

Een illustratie hiervan is dat na de zondeval Gods wijsheid de ‘oplossing’ aandraagt voor het ‘probleem’ dat enerzijds Gods gerechtigheid eist dat de

10 EP 742 (III 432): ‘Pendet igitur ista poena ex mera et libera Dei voluntate, quam tamen inferre non potest nisi peccatoribus, suspendente illius potentiam iustitia divina, secundum quam potentia est exercenda.’

11 *Verklaring*, 77.

zondaar wordt gestraft, terwijl anderzijds Gods gerechtigheid wil dat Gods goedheid ontvangt wat haar toekomt: de bevordering tot genade. De oplossing wordt gevonden in Christus Jezus de Middelaar, die plaatsvervangend de straf voor de zonde zal dragen en zo de weg baant voor Gods genade jegens zondaren.¹²

Wanneer er geen rekening mee wordt gehouden dat Arminius verschillende zaken kan bedoelen met het ene begrip gerechtigheid – de ‘brede’ en de ‘smalle’ variant – zijn sommige passages moeilijk te begrijpen of te plaatsen binnen de context van Arminius' denken. Gods wijsheid functioneert juist in die situaties steeds weer als bemiddelende instantie. Enkele voorbeelden kunnen dit verduidelijken en concretiseren.

Arminius schrijft dat Gods gerechtigheid iets is in God zelf. Ze hoeft daarom niet noodzakelijk bewezen te worden door middel van het straffen van een zondaar. God kent volgens hem wel een betere manier om dit te bewijzen:¹³ het straffen van de zonde in Gods Zoon, een veel uitnemender methode, die duidelijk toont hoe groot Gods afkeer van de zonde is, en tevens dat het straffen van de zondaar niet noodzakelijk is.¹⁴

Een juiste interpretatie van deze opmerkingen dient allereerst te verdisconteren dat Arminius hier ingaat op de visie van iemand die Gods gerechtigheid beperkt tot haar straffende functie. Omdat Gods gerechtigheid binnen Arminius' theologie breder is, ontbreekt bij hem iedere gedachte aan een noodzakelijke zonde(val). Arminius maakt anderen niet voor niets het verwijt dat zij stellen dat de zonde(val) noodzakelijk was omdat de manifestatie van zijn gerechtigheid voor God anders onmogelijk zou zijn. Omdat Gods gerechtigheid voor Arminius niet opgaat in het straffen van zondaren, maar dit bij hem slechts een van de manieren is waarop gerechtigheid aan ‘ieder het zijne’ kan geven, heeft God de zonde niet nodig om zijn gerechtigheid te bewijzen. Maar ook sinds de zondeval realiteit is geworden, is er in Gods gerechtigheid nog geen noodzaak de zondaar (persoonlijk) te straffen; Christus' plaatsvervangend offer is daarvan het bewijs.

Een ander voorbeeld is dat Arminius stelt dat gerechtigheid noch genade ten aanzien van zondaren zichzelf bedienen, omdat dan allen of gestraft zouden worden of allen vergeving zouden ontvangen. Ook hier wordt uitsluitend gedoeld op de straffende modus van Gods gerechtigheid. Gerechtigheid vormt

¹² AR9 796 (III 512–513); cf. 3.1.2.

¹³ AC 576 (III 186).

¹⁴ AC 582 (III 194–195). ‘Hinc concludo, iustitiae secundum legis normam administratae declarationem necessariam non fuisse, et propterea ex necessitate iustitiae divinae poenam praeparatam non esse peccatoribus; quum Deo liberum fuerit poenas peccatis debitas ab ipsis peccatoribus ablatas filio suo perferendas et persolvendas imponere.’

zich immers naar haar object, in dit geval de zondaar. Gods wijsheid stuurt beide (Dei sapientia illis moderantis) – gerechtigheid en genade – en geeft elk zijn eigen plaats. Gods wil volgt het oordeel van zijn wijsheid en bedient de gerechtigheid zo dat er ook ruimte is voor genade en omgekeerd.¹⁵

Een volgend voorbeeld toont dat Gods normerende gerechtigheid impliciet aanwezig is in het functioneren van Gods wijsheid. Arminius noemt ‘scheppen tot verderf’ strijdig met Gods wijsheid, omdat 1. God dan tot iets zou besluiten dat niet goed is. 2. God dan zijn barmhartigheid en rechtvaardigheid wil aantonen door een daad die tegengesteld is aan Gods barmhartigheid en rechtvaardigheid, zoals ook het besluit dat de mens zondig en ellendig moet worden daaraan tegengesteld is. 3. De orde van Gods wijsheid, namelijk dat Hij eerst de mens door de wijsheid van de wet wilde zaligmaken, daarna door de wijsheid van het Evangelie, wordt omgekeerd wanneer ‘Godt prijselijck heeft verordineert den Menschen salich te maecken deur barmherticheydt ende de wijsheydt in den woorde des Cruyces Jesu Christi vervatet’.¹⁶ Wat hier onder Gods wijsheid wordt geschaard, heeft evenzeer met Gods gerechtigheid en haar normerende functie te maken. Wanneer God zou besluiten tot iets dat niet goed is, is dat niet conform zijn wijsheid, maar zeker ook niet conform zijn rechtvaardigheid die Gods besluiten normeert en waarnaar Gods wijsheid zich richt.

De relatie tussen wijsheid en gerechtigheid kan nog verder worden verduidelijkt. Diverse malen¹⁷ spreekt Arminius in het kader van de *administratio* van de genademiddelen over Gods gerechtigheid als bestaande uit *misericordia* en *severitas*. Gods wijsheid, ‘deur welcke hy weet, wat zijne barmherticheyt, ende strengicheyt betaemt’, bestuurt deze middelen. Gods gerechtigheid bestaat dus uit een begrippenpaar waardoor Gods wijsheid zich laat besturen. Arminius laat hierop bovendien direct volgen dat de middelen behalve naar Gods wijsheid, ook naar Gods rechtvaardigheid, ‘deur welcke hy bereyt is zijner wijsheydt voorschrijft te volghen, ende uyt te voeren’,¹⁸ worden bediend. Gods wil en macht voeren dus het voorschrift van Gods wijsheid uit in opdracht van Gods gerechtigheid. Gods gerechtigheid bepaalt tevens de inhoud van het voorschrift van Gods wijsheid. Wederkerig draagt Gods wijsheid er zorg voor dat de diverse vormen van Gods gerechtigheid alle genoegdoening ontvangen.

¹⁵ AC 581–582 (III 194); cf. *Verklaring*, 106.

¹⁶ *Verklaring*, 77.

¹⁷ A31A 139 (I 748); HaC 943 (II 699); AN 957 (II 719). Cf. PrD XXI (II 350).

¹⁸ *Verklaring*, 106.

Resumé

De functie van Gods gerechtigheid wordt voor een belangrijk deel bepaald door de plaats die zij ontvangt in Gods wezen. Gerechtigheid is universeel normatief en heeft daarom beslissende invloed op alle faculteiten en attributen; er is geen *momentum* in God waar *iustitia* haar beslissende invloed niet doet gelden. Gerechtigheid functioneert volgens Arminius als scheidsrechter van al Gods woorden, werken en willen. Iedere faculteit heeft zijn eigen functie, maar alle faculteiten bezitten gerechtigheid als 'kwaliteitszeef': zij bepaalt als 'samenvatting van alle deugden' het *hoe*, de wijze waarop de faculteiten hun functie vormgeven.

3.1.2. Implicaties voor Gods handelen in schepping en providentie

Gerechtigheid functioneert als scheidsrechter van Gods faculteiten. Dat heeft vanzelfsprekend consequenties voor Gods handelen in schepping en voorzienigheid en met name voor zijn relatie tot de mens. In de publieke en private disputaties wordt onderscheid gemaakt tussen Gods rechtvaardigheid in woorden (in dictis) en in daden (in factis).¹⁹ De zorgvuldige, systematische uitwerking, volgens de scholastieke methode, van Gods rechtvaardigheid in deze disputaties, komt evenmin als de genoemde termen terug in de geschriften van Arminius. Misschien kan daaruit worden opgemaakt dat Arminius buiten de collegezalen minder geïnteresseerd was in analytische uiteenzettingen over elementaire zaken als Gods gerechtigheid dan in de toepassing daarvan.

Schepping

Arminius' opvattingen over de plaats en functie van gerechtigheid in de godsleer hebben onder meer verreikende implicaties voor zijn visie op Gods handelen in schepping en providentie. God, die het hoogste goed is (*summum bonum*), scheidt uit het niets (*nihilum*), en wat uit deze bron van het goede voortkomt, kan niet anders dan goed zijn. God heeft het recht (*ius*) om wat Hij geschonken heeft weer af te nemen. Voor de schepping betekent dit dat God het recht heeft om de schepping haar 'zijn' weer af te nemen en tot 'niet-zijn' of *nihilum* terug te brengen. Vanwege zijn goedheid is het voor God onmogelijk om zonder dat er vanwege zijn gerechtigheid, die haar uitdrukking vindt in het verbond of de wet, reden voor is, het goede dat Hij geschapen heeft tot *minder dan niets*, tot misère te brengen (ellendig zijn is minder dan niet-zijn). Dat zou

¹⁹ PuD IV (II 132–133); PrD XXI (II 350–351).

God tot bron van het kwade maken. De schepping zoals God die tot stand gebracht heeft, is dus geheel integer en goed. Een 'schepping tot verdoemenis' is onmogelijk, want verdoemen is een daad van een rechtvaardige rechter, en een rechtvaardige rechter veroordeelt niemand dan wie slecht is door eigen schuld zonder noodzaak.²⁰

Legale theologie

Alvorens de thema's toelating en zonde aandacht krijgen, dient Arminius' visie op de theologie van voor de zondeval in kaart te zijn gebracht. De theologie van voor de zondeval kwam reeds aan de orde als Legale of Wetstheologie. Voor de zondeval had God een geheel eigen plan en bedoeling met de schepping, en een verbond dat bij de toenmalige situatie paste. Het beschouwen van de schepping als middel tot uitvoering van het predestinatiedecreet is volgens Arminius daarom een regelrechte misvatting die aan de eigen aard en bedoeling van God met de schepping groot onrecht doet. 'De schepping gaat immers niet over de uitvoering van het predestinatiedecreet.'²¹ Bovendien, omdat predestinatie als behorend tot het bovennatuurlijke en schepping als behorend tot het natuurlijke in *genus* en *modus* van elkaar verschillen, mogen zij niet met elkaar botsen (*impingere*). Het bovennatuurlijke kan iets toevoegen aan de geschapen natuur en boven de orde der natuur uitgaan, maar iets tegen de schepping inbrengen kan ze niet. Dat zijn principes die volgens Arminius behoren tot de *dogmata vera*.²²

Ook de orde die bestaat in Gods eigenschappen sluit uit dat de schepping middel wordt tot uitvoering van een predestinatiebesluit. De argumentatie daarvoor is dat Gods eigenschappen waardoor de schepping is volbracht, in Gods natuur in een eerder structuurmoment²³ (*momentum*) aanwezig zijn dan Gods eigenschappen waardoor de predestinatie is ingesteld.²⁴ Arminius bedoelt dat de schepping uit Gods goedheid voortkomt, terwijl de predestinatie uit Gods genade – een verbijzondering van zijn goedheid en daardoor een later structuurmoment – voortkomt. Op basis van deze structuur of orde in God trekt Arminius de conclusie dat de schepping er eerder was dan de predestina-

20 EP 691 (III 354); zie ook ETG 76.124 (III 590.630); cf. PrD XXI (II 352).

21 AC 597 (III 217–218): 'Creatio enim non est de executione decreti praedestinationis'.

22 AC 604–605 (III 226–227). 'Licet enim modo differant creatio et praedestinatio, et genere, tanquam naturale et supernaturale, tamen eiusmodi praedestinatio et reprobatio vera esse nequit, quae impingit in conditiones creationis. [...] Nam supernaturalis actio potest creatae naturae aliquid addere, ordinemque naturae excedere; adversus autem creationem nihil statuere.'

23 Met dank aan Antonie Vos, die mij hielp aan deze vertaling van het begrip *momentum*.

24 EP 644 (III 282).

tie. Schepping als middel tot uitvoering van een predestinatiebesluit is dan uitgesloten.

De situatie van de mens voor de zondeval was er een van natuur en genade.²⁵ God had zijn rationele schepselen uitgerust met de mogelijkheid (*capax*) een grotere volmaaktheid te bereiken. Die volmaaktheid bestaat in de vereniging met het hoogste goed²⁶ – God – die de gelukzaligheid van zijn rationele schepselen uitmaakt. De *unio Dei cum homine* is het ultieme einddoel van de theologie.²⁷ De *ratio* vereiste dat deze schenking niet zonder gerechtigheid zou plaatsvinden. Daarom is de wet, en het houden ervan als conditie, aan de mens gegeven. Dat was het eerste decreet met betrekking tot het ultieme doel van de rationele schepselen en van Gods eer in de manifestatie van de allerhoogste goedheid en gerechtigheid van God. Gods goedheid zou vergezeld van gerechtigheid via de goddelijke belofte bewezen worden wanneer men door volharding (*statio*) het hoogste goed deelachtig zou worden. Gods straffende gerechtigheid zou bekend worden wanneer men zich door ongehoorzaamheid het hoogste goed onwaardig zou hebben gemaakt.²⁸ Voor het bereiken van de *unio Dei* was de mens afhankelijk van Gods genade.²⁹

Eerste verbond, zondeval en nieuw verbond

Diverse malen kwam reeds het verbond ter sprake. Arminius beschouwt het verbond als de wijze waarop God met de mens omgaat.³⁰ De eerste van alle relaties tussen God en mens heeft betrekking op iets dat gegeven en iets dat ontvangen is.³¹ God neemt het initiatief hiervoor en bepaalt de twee delen van het verbond: 1. Een voorafgaande belofte van God waardoor Hij zich ten opzichte van de mensen tot een bepaalde dienst en de daaraan verbonden handelingen verplicht. 2. De dienst die op zijn beurt van de mens wordt vereist:

25 EP 649 (III 291): Zonder hulp van Gods speciale genade kan een mens niets goeds doen, ook Adam niet voor de zondeval. Cf. AC 512 (III 95) en AC 554 (III 153): een mens heeft nooit 'in puris naturalibus', zonder bovennatuurlijke genade bestaan, ook voor de zondeval niet.

26 Ook in de Evangelische theologie is het ultieme doel van alles de totale vereniging met God: God alles en in allen. Het belangrijkste (*consummationem principalem*) is de *unio* met God, die in de Evangelische theologie bereikt wordt door de volledige *unio* met Christus. AAC 616 (III 243).

27 OR 49 (I 361–362).

28 EP 640–641 (III 277–278).

29 AC 554 (III 153–154).

30 Cf. voor Arminius over het verbond: MULLER, 'Federal Motif', 103–108; GRAAFLAND, *Verbond*, 186–210. Voor kritiek op Muller zie HICKS, *Theology of Grace*, 94–95.

31 OR 10 (I 406): 'Primus omnium, qui inter Deum et Homines respectus est, dati et accepti constat rationibus'.

de tegenprestatie.³² Het priesterschap en koningschap waaruit deze dienst bestond, gingen aanvankelijk samen in één ambt. God vertelt de priester als middelaar van het verbond wat van de bondelingen wordt vereist als plicht en wat Hij wil dat ze doen omdat het goed voor hen is. Adam verloor door zijn zonde elk recht op het priesterschap, in overeenstemming met Gods onveranderlijke gerechtigheid (*iuxta immotam regulam iustitiae divinae*). Adam viel echter niet alleen: allen die hij – reeds bestaand of niet – representeerde, vielen met hem mee, van het priesterschap en van het verbond waarvan de priester middelaar en bemiddelaar was. Niemand kon nog het priesterschap vervullen volgens de vereisten van het verbond. Daarmee kwam ook het priesterschap zelf ten einde.³³

Door de zondeval is Gods oorspronkelijke plan met de mensheid voorgoed van de baan. Immers, dit verbond vroeg een totale overeenstemming met de eisen van het verbond en de wet. Gods gerechtigheid eiste de verdoemenis van de mens vanwege diens ongehoorzaamheid. Tegelijk echter wilde Gods gerechtigheid, overeenkomstig haar natuur, dat Gods goedheid zou worden vergolden (*reddi*) wat haar toekomt. Het komt Gods goedheid toe bevorderd te worden en te tonen wat ze is: genade. Genade is de *affectus* van de goedheid voor ellendigen.³⁴ Gods wijsheid ontdekte de enige manier (*modus*) waarop enerzijds Gods gerechtigheid volkomen wordt voldaan, terwijl anderzijds Gods goedheid in de vorm van barmhartigheid volledig tot haar recht kan komen: Jezus Christus de Middelaar (cf. 3.1.1.).³⁵ Gods Zoon stelt zich in een *pactum* met de Vader beschikbaar om plaatsvervangend de straf voor de zonden der mensheid op zich te nemen en als Middelaar tussen God en mensen de verzoening tot stand te brengen en zo Gods gerechtigheid tevreden te stellen (cf. 3.3.).³⁶ Het *pactum* tussen de Vader en de Zoon vormt de basis voor het nieuwe verbond (*foedus*) dat God met de mens heeft opgericht om op deze nieuwe manier toch het einddoel van de theologie, de vereniging van de mens met God te bereiken. Door deze verandering ten opzichte van de Legale theologie bestaat het einddoel van de nu Evangelische theologie niet meer alleen uit de vereniging met God,

32 OR 11 (I 406): 'Constat enim foedus omne Dei cum hominibus initum duabus partibus, promissione Dei priore, qua se hominibus ad officium aliquod et officii actus convenientes obstringit, et praescriptione posteriore officii, quod ab hominibus vicissim stipulator, et de quo homines Deo mutuum respondent.'

33 OR 11–13 (I 406–409).

34 AR9 796 (III 512–513).

35 AR9 796 (III 513): 'Invenit itaque, sapientia modum, quo redderetur causae quod meruit, et bonitati quod decuit: nempe Iesum Christum Mediatorem'.

36 OR 16 (I 415); OR 39 (I 343).

maar nu ook met Christus (zie 2.2.2.), en uit de *visio* en *fruitio* van hen beiden, tot eer van Christus en van God.³⁷

Ook het nieuwe verbond met de mens wordt vormgegeven in strenge gebondenheid aan de normen van Gods gerechtigheid. Gods gerechtigheid eist dat het nieuwe verbond niet minder voorwaardelijk zal zijn dan het eerste.³⁸ Dit moet in lijn met Arminius' denken zo verklaard worden, dat gerechtigheid een vorm van voorwaardelijkheid, in de vorm van een wet of voorschrift, impliceert, ook omdat het functioneren van een zekere vorm van gerechtigheid voorwaarde is voor de godsdienst³⁹ (cf. 4.1.). De voorwaarde van het nieuwe verbond kan niet bestaan uit een volledige gehoorzaamheid aan de wet. Rechtvaardiging door de werken der wet is niet alleen onmogelijk geworden door de zonde van de mens, maar is binnen het nieuwe verbond überhaupt niet meer de voorwaarde. Een streven naar rechtvaardigheid voor God op die achterhaalde manier is behalve een miskenning van de zonde en de nieuwe situatie, ook een miskenning van de betekenis van de Persoon en het werk van Christus, de Middelaar van het nieuwe verbond. Hij is immers het tweede, gesubordineerde object van de christelijke theologie, dat noodzakelijk gekend moet worden? De nieuwe voorwaarde, die past bij het karakter van het nieuwe verbond, wordt door God vastgesteld als de verbondenheid aan Christus Jezus door het geloof. De enige manier om te delen in de toepassing van hetgeen door Christus' offer is verworven, is de vereniging met Hem door het geloof, waardoor alle verdiensten en weldaden van Christus de gelovige worden toegerekend en toegeëigend.

Voorzienigheid

Onder Gods voorzienigheid (*providentia*) verstaat Arminius al Gods handelen ten behoeve van de onderhouding en regering van de schepping. De voorzienigheid is dus gesubordineerd aan de schepping en daarom nooit gericht tegen het schepselmatige,⁴⁰ maar daaraan geaccommodeerd.⁴¹ Dat houdt bijvoorbeeld in dat zij de mens behandelt zoals die door God met een vrije wilskeuze is uitgerust, en dat God de noodzakelijke *concursum*⁴² niet zal onthouden. Gods soevereine autoriteit om van de mens verering te eisen is

37 OR 51 (I 364).

38 AR9 796 (III 513).

39 Brief aan Wtenbogaert, ongedateerd [1599], Ep.Ecc. 45 (II 749); *Verklaring*, 90.

40 AN 953 (II 714).

41 A31A 144 (I 761): Anders zou de *providentia*, die geaccommodeerd dient te zijn aan het schepsel, regelrecht tegen dat schepsel zijn gericht: 'secus providentia quae creationi debet esse accommodata, ei directe adversabitur.'

42 Een bespreking van *concursum* volgt hieronder in deze paragraaf.

gegrond op zijn schepping van de mens naar zijn beeld.⁴³ Voor de wijze waarop de mens God dient te vereren en de gehoorzaamheid die hij Hem schuldig is, draagt God in zijn voorzienigheid zorg (curat) op een heilige, rechtvaardige en wijze manier (sancte, iuste et sapienter).⁴⁴ God kan een van de onderdelen van zijn providentie laten afhangen van een eerder onderdeel of een eerdere daad.⁴⁵

Voorzienigheid en zonde: Gods permissio

Het kwade heeft geen bestaan van zichzelf, en het uiterste kwaad bestaat niet, zodat in ieder kwaad iets goeds aanwezig is. De natuur van de dingen is niet kwaad; de *ratio* van het kwaad is niet dat de wil gericht is op kwaad, maar op een goed dat niet-passend is, of op een ongeschikte manier of met een ongeschikte bedoeling. Kwaad bestaat niet tenzij in het goede.⁴⁶ De mogelijkheid van het kwade is in de schepping aanwezig doordat de mens als rationeel schepsel is uitgerust met een vrije wilskeuze (*liberum arbitrium*), waardoor deze de mogelijkheid heeft om het verbond met zijn Schepper te verbreken.

God haat de zonde in zijn *essentia* en *existentia*, en heeft wel het uiterste gedaan om de zonde te verhinderen,⁴⁷ maar wilde de zonde niet effectief voorkomen, omdat dat niet paste bij de eerste institutie van de mens.⁴⁸ Hieruit volgt dat de mens *kon* zondigen, niet dat hij *zou* zondigen. Ongehoorzaamheid of zonde, dus verbondsbreuk, was nimmer bedoeld door God.

De onthoudende daad (*actus negativus*) van God die aan de zonde(val) van de mens voorafgaat (want zonder een onthoudende daad van God zou de zonde überhaupt niet plaatsvinden), moet een daad zijn van providentie of van verwerping/voorbijgaan. Volgens Arminius kan het nimmer een daad van ver-

43 OR 30 (I 329).

44 OR 30 (I 329).

45 AC 584 (III 198): 'Tam vero quod ad partium harum inter se ordinationem attinet et connexum, dico fieri posse ut posterioris actus ex prioris aliquo actu dependeat, atque ita, ut ab illa priore actus posterioris in unam partem determinetur.'

46 EP 702 (III 370–371). 'Verum ratio mali in eo non consistit quod fertur in malum voluntas, sed quod fertur in bonum non debitum, vel non debito modo et fine.' 'Malum enim non est nisi in bono.' Cf. EP 723–725 (III 403–407).

47 EP 649 (III 290–291). Middelen die God gebruikt om de zonde te verhinderen zijn bijvoorbeeld: 1. een gebod om niet te zondigen; 2. nodige en genoegzame tegengestelde genade; 3. dreigen met straf; 4. belofte van beloning van gehoorzaamheid. Cf. PrD XXX (II 372).

48 AC 572 (III 179): 'inconveniens primae institutioni hominis'. EP 646 (III 285): 'etiamsi Deus malum impediret, dummodo ista impeditio non fieret modo primaevae hominis institutioni non conveniente; et liberum est Deo peccatum impedire, sed modo non pugnante contra arbitrii libertatem.' Zie ook EP 701 (III 369–370).

werping zijn. Het belangrijkste argument hiervoor is het feit dat niet iedereen is verworpen, terwijl wel alle mensen zondigen. Dus als de zondeval, die iedereen aangaat, het gevolg zou zijn van verwerping, zou niemand verkoren zijn. Bovendien is verwerping een onomkeerbare, dus uiteindelijke en definitieve daad van onthouding van effectieve hulp. Uit het feit dat God niet iedereen die effectieve hulp onthoudt, kan geconcludeerd worden dat de onthoudende daad van God die aan de zondeval voorafging, geen daad van verwerping, en dus een daad van providentie is. Die onthoudende providentiële daad leidt niet noodzakelijkerwijze tot de zondeval, want de providentie heeft de mens bestemd voor het eeuwige leven, en de voldoende en noodzakelijke middelen geschonken om dat eeuwige leven te bereiken. Daarbij is het aan de wil van de mens overgelaten vrij gebruik van deze middelen te maken.⁴⁹

Gods voorzienigheid gaat over alles, zelfs over de zonde, mits zorgvuldig onderscheid wordt gemaakt tussen de daad zelf en de zonde in de daad.⁵⁰ Ten aanzien van de relatie van Gods voorzienigheid tot de zonde is Arminius zeer uitvoerig, nauwkeurig en voorzichtig.⁵¹ Deze zorgvuldigheid is met name nodig omdat het ontbreken daarvan spoedig absurditeiten en blasfemie tot gevolg heeft.⁵² Twee zaken vermijdt Arminius naar eigen zeggen dan ook altijd zorgvuldig, namelijk dat God tot auteur der zonde wordt gemaakt, en dat de menselijke wil zijn vrijheid wordt ontnomen.⁵³ Elders⁵⁴ voegt hij aan deze twee zaken nog toe dat God geen 'werkeloze toeschouwer' moet worden. In de lijn der traditie noemt hij de relatie van Gods voorzienigheid tot de zonde toelating⁵⁵ (*permissio*). Anders dan bijvoorbeeld Calvijn, die van geen toelating wilde we-

49 AC 571–572 (III 179): 'Nam providentia ordinavit hominem in vitam aeternam, et media contulit ad illam consequendam sufficientia et necessaria: reliquens (ut decebat ex institutione prima) hominis arbitrio usum liberum istorum mediorum, et nolens libertatem illam impedire ne rescinderet quod instituerat'.

50 HaC 942 (II 697); *Verklaring*, 111–112.

51 Arminius wijdt in zijn *Examen Perkinsiani* een uitvoerig excurs aan de *permissio*: EP 713–734 (III 389–419). Aan een juiste behandeling ervan is volgens hem zeer veel gelegen: 'quia magnum in eo ad totum hoc negotium expediendum positum est momentum.' EP 644 (III 283). Cf. PuD VII (II 153–154).

52 EP 726 (III 408): 'In quo sane docendo tanto magis est enitendum, quanto proclivior est lapsus in istam absurditatem et blasphemiam iis, qui providentiam divinam agentem, impediendem, permittentem adstruunt quidem, sed non satis distincte, accurate, diligenter singula inter se comparantes et conferentes et ab invicem distinguentes.' Cf. A31A 170 (II 40).

53 HaC 942 (II 697–698).

54 EP 734 (III 419); cf. hieronder.

55 Arminius' definitie van Gods toelating luidt: 'Permissio Dei est Actus voluntatis divinae, quod Deus efficientiam aliquam vel iure vel potentia vel utroque modo sibi possibilem suspendit, quae efficientia, si a Deo usurparetur, actum aliquem creaturae rationalis vel circumscriberet vel reipsa impediret, ad quem actum praestandum creatura eadem propensionem habet et vires sufficienties.' EP 714 (III 390).

ten als dit zou impliceren dat iets buiten, zonder of tegen Gods wil zou gebeuren, beschouwt Arminius – vanwege zijn visie op Gods gerechtigheid – *permissio* als daad van een wil die het midden houdt tussen willen en niet-willen. Omdat God bij iedere gebeurtenis handelend betrokken is, hetzij effectief, hetzij permissief, en omdat tegelijkertijd God geen auteur van de zonde is, moet er een vorm van permissief handelen van God zijn die Hem vrijpleit van het auteurschap van de zonde. Aan Gods voorzienigheid mogen geen daden worden toegeschreven die zijn gerechtigheid onwaardig zijn.⁵⁶ God wil de toelating van de zonde, maar dat impliceert niet dat God de zonde wil, integendeel: permissie is een daad van een ‘stille’ wil. God moest de zonde wel toestaan, want Hij had de mens met een vrije wilskeuze gemaakt, opdat Hij diens vrije en gewillige gehoorzaamheid zou beproeven. De wijze waarop God iets doet of juist verhindert is zodanig dat het de vrijheid van de mens niet wegneemt; het staat de mens toe vrij en vrijwillig, volgens de *modus* van zijn wil, goed te doen en kwaad te laten.⁵⁷ Dat houdt in dat toelating niet bestaat uit een onthouden van dat wat nodig is om de wet die God gaf te volbrengen, maar uit een onthouding van de daadwerkelijke verhindering.⁵⁸ Op een andere plaats wordt duidelijk dat Gods toelating behoort tot zijn regerende providentie.⁵⁹

Hoewel toelating een daad van een ‘wil-in-rust’ is, betekent dat nog niet dat God niet zeer actief betrokken is bij een toelating. Gods permissie is niet leeg, maar vergt veel providentiële voorzieningen van God. Om uiteen te zetten hoe Arminius zich dat indenkt, is het nodig eerst duidelijk te maken hoe God volgens Arminius een daad kan verhinderen. Om een daad te voorkomen, kan God gebruikmaken van verhindering in wil (*voluntas*) of verhindering in macht (*potentia*). God kan dus verhinderen dat iemand iets wil doen of dat iemand iets kan doen. Om iemands vermogen tot een daad te verhinderen, zijn vier mogelijkheden (*modi*) voorhanden (zie voor deze *modi* de volgende alinea). Elke *modus* van verhindering is op zichzelf voldoende de daad te verhinderen. Anders gezegd: voor het produceren van een effect is een complete oorzaak vereist; de afwezigheid van één noodzakelijke *causa* is voldoende voor het ver-

56 Cf. EP 727 (III 409): ‘attribuamus alienos et eius iustitia indignos.’

57 EP 696 (III 361–362).

58 EP 645 (III 284): ‘permissio non est cessatio ab actu illuminationis et inclinationis. [...] Est quidem permissio cessatio ab impediendi actu. [...] Est enim permissio actus medius inter velle et nolle, remissae scilicet voluntatis.’ Cf. EP 722–723 (III 402): ‘Hoc ex permissionis modo colligi nequit; omnibus enim modis impediendi abstinet Deus permittens: quod ni faceret, impediret, et per consequens neque actus neque peccatum fieret.’ ETG 116 (III 622–623).

59 Cf. AC 583–584 (III 196–198). Hier valt behalve onderhouding en regering ook de schepping onder de overkoepeling van Gods providentie en behoort de toelating tot de scheppingsactiviteit van de providentie. Zoals we gezien hebben is providentie elders aan de scheppingsdaad gesubordineerd, maar tegelijk onlosmakelijk ermee verbonden. Zie ook EP 647 (III 287).

hinderen van een effect. Tot zover wat betreft Gods mogelijkheden een daad te verhinderen.

Het toelaten van een daad staat lijnrecht tegenover het verhinderen van een daad. Ook het toelaten van een daad kent vier *modi*. Als God werkelijk iets wil toestaan aan het vermogen van het scepstel, moet Hij ervoor zorgen dat dit vermogen niet verhinderd wordt en dus zorgdragen voor alle vier de *modi*. Die *modi* betreffen: 1. het zijn en het leven van het scepstel moet in stand worden gehouden; 2. het vermogen van het scepstel moet niet weggenomen of verminderd worden; 3. er moet geen evengroot of groter vermogen geoppositieerd worden; 4. het door het scepstel gewilde object moet niet weggenomen worden en dus in stand gehouden worden. Bij de zorg voor alle vier *modi* is God actief providentieel betrokken.⁶⁰ De toelating is dus wel een daad van een 'wil-in-rust', namelijk ten aanzien van de daad als zonde, maar tegelijkertijd is Gods voorzienige activiteit vereist om de toelating werkelijk een toelating en geen verhinderende te laten zijn.

Arminius maakt onderscheid tussen Gods vrije regering en de regering die is omschreven en bepaald door de voorafgaande scheppingsdaad. De permissie behoort tot de laatste regeringsvorm: Gods permissieve regering vloeit voort uit Gods scheppingsactiviteit waarin Hij de mens heeft uitgerust met een *liberum arbitrium*.⁶¹

De manier waarop God volgens Perkins, Beza en Calvijn wil dat de zonde gebeurt, kan Hem niet vrijpleiten van het effectueren van de zonde, aldus Arminius.⁶² Calvijns bestrijden van de scholastieke onderscheiding tussen toelating en wil brengt Arminius apart ter sprake. Hij vindt overigens – anders dan degenen die wel voluit deze zware beschuldiging richting Calvijn uitten – dat Calvijn, hoewel die soms zeker ongepast spreekt, niet beschuldigd kan worden van de blasfemie van de manicheeën, omdat hij zichzelf en zijn leer elders duidelijk van die beschuldiging ontdoet.⁶³ Het is volgens Arminius nuttig de diverse vormen van Gods toelating te zien, want zo worden Gods goedheid, wijsheid, macht *en vooral ook iustitia* (bonitas, sapientia, potentia, *quin et iustitia*) het meest duidelijk. Zo wordt ook optimaal aangetoond dat God in alle daden, verhinderende en toelating onschuldig is en vrij van zonde, en niet in het minste

60 EP 715–716 (III 391–393).

61 AC 583–584 (III 196–198).

62 Cf. EP 703 (III 372): 'qui Deum ab efficientia peccati excusari nequit.' Cf. EP 711 (III 384–386).

63 EP 703–704 (III 372–374). Cf. A31A 179 (II 57): De waarheid is volgens Arminius vaak te vinden in het midden tussen twee uitersten. Zo ook tussen pelagianisme en manicheïsme. Wie tussen deze twee ketterijen de middenweg gaat, is een ware katholiek, die niet Gods genade onrecht doet zoals de pelagianen, noch de vrije wil zoals de manicheeën. ETG 14.77 (III 537.591): 'Caveamus ita incidere in Pelagianismum, ut in doctrinam ipsa Manichaea pejorem non prolebamus.'

auteur der zonde.⁶⁴ Sommigen zijn te onzorgvuldig met betrekking tot deze zaken en vervallen daardoor in absurditeiten en blasfemie.⁶⁵ Zorgvuldigheid ten aanzien van de *permissio* is nodig om geen daden te ontkennen die tot de goddelijke voorzienigheid behoren, of daar daden aan toe te schrijven die er vreemd aan zijn en zijn rechtvaardigheid onwaardig (*eius iustitia indignos*).⁶⁶ Al eerder zagen we dat Arminius erop hamert voorzichtig te spreken over de toelating, zodat God niet als auteur der zonde wordt neergezet, terwijl de zonde toch niet aan Gods *efficientia* wordt onttrokken. Alle gehanteerde nauwkeurige onderscheidingen zijn erop gericht die twee zaken te waarborgen.⁶⁷

Arminius uit zijn sterke verbazing dan ook over de beschuldiging dat hij God tot auteur der zonde maakt door de wijze waarop hij over de effectiviteit en rechtvaardigheid van Gods voorzienigheid ten aanzien van het kwaad had gesproken. Wanneer de lengte van Arminius' antwoord in zijn Apologie ook maar iets te zeggen heeft, dan blijkt eruit dat deze kwestie hem zeer beroert. Hij begint met het opsommen van drie zaken die God tot auteur der zonde zouden maken. 1. Als God absoluut zijn eigen werk zou willen bewerkstelligen door middel van een daad van het schepsel, terwijl die daad niet zonder zonde gedaan kan worden. 2. Als het schepsel vervolgens geen andere mogelijkheid heeft dan het verrichten van die daad. 3. Als God door zijn uitlokken om kwaad te doen zou intenderen dat het schepsel zondigt. Arminius laat vervolgens zien hoe zijn eigen visie juist tegen deze drie zaken is gekeerd. Ten eerste is Gods intentie niet absoluut om zijn eigen werk te doen door middel van een daad van het schepsel. In de tweede plaats wil God dat alleen onder deze voorwaarde, dat de vrije wil van het schepsel ingaat op de uitdaging van Gods kant. Ten derde is Gods intentie een beproeving van het schepsel of die ook zal gehoorzamen wanneer men wordt uitgedaagd dit niet te doen. Wanneer de mogelijkheid om weerstand te bieden er niet zou zijn, zou het geen beproeving zijn, maar dwang tot noodzakelijke ongehoorzaamheid.

De wijze waarop Arminius na deze verdediging zijn verbazing uit over de stupiditeit hem nu juist op dit punt aan te vallen, is veelzeggend. Hij noemt het verwonderlijk, ja hoogst verwonderlijk dat iemand die ook maar ietsje verstand van theologie heeft, deze beschuldiging richting hem durft uiten, tegen hem *nota bene* die niet durft instemmen met enkele gevoelens en dogma's van zijn

64 EP 726 (III 407–408). Arminius schrijft in zijn briefwisseling met Junius dat hij wel eens duidelijk en onweerlegbaar (solide) uitgelegd wil krijgen hoe alles van Gods providentie af kan hangen terwijl God toch geen schuld draagt omdat Hij de verwijderde oorzaak is en de schuld in de dichtstbijzijnde oorzaak schuilt: 'ille mihi rationem rectem tenere non videtur'. AC 493 (III 67).

65 EP 726 (III 408).

66 EP 727 (III 409).

67 Cf. EP 734 (III 419).

broeders, zoals zij goed weten, om deze ene reden, dat hij meent dat daaruit voortvloeit dat God de auteur der zonde is! Die blasfemie wordt door hem niet geleerd: God is niet de auteur van de zonde; tegelijkertijd onttrekt hij niets aan Gods voorzienigheid dat daaraan volgens de Schriften moet worden toegeschreven.⁶⁸

Concursus

Onder de voorzienigheid wordt ook Gods *conkursus*⁶⁹ of ondersteunende medewerking geschaard. Arminius heeft zich hierop grondig bezonnen, wat verklaarbaar is gezien de nauwe relatie die dit thema heeft tot zijn visie op Gods rechtvaardigheid en met name Gods relatie tot de zonde. God zal nooit zijn *conkursus* weigeren, noch die van algemene regering, noch die van speciale genade.⁷⁰ Zonder Gods *conkursus* kan een mens niets utrichten. Gods medewerking is noodzakelijk om welke daad dan ook te volbrengen. Om bijvoorbeeld Gods bevel tot geloof op te kunnen volgen, is een mens aangewezen op Gods *conkursus*. Wanneer God de hulp die nodig is om te kunnen geloven zou weigeren, zou daaruit geconcludeerd moeten worden dat God niet wil dat die persoon gelooft.⁷¹ Want onthouding van noodzakelijke *conkursus* is hetzelfde als een algemeen en effectief beletsel (*impedimenti generalissimi et efficacissimi*).⁷² Het is onmogelijk dat de ene wil van God

68 A31A 169–170 (II 39–40): ‘Mirandum igitur et multum mirandum, quempiam rerum Theologicarum aliquomodo peritum, ausum fuisse mihi hanc calumniam ex istis verbis struere: mihi inquam, quem scieunt hac sola de causa nonnullis ipsorum sententiis et dogmatis accedere non audere, quia existimem ex illis sequi, Deum esse authorem peccati: idque hac de causa, quod arbitrer illos ea docere, unde concludere possum bona et certa consequentia, Deum praecise intendere peccatum creaturae, inde sic administrare omnia ut posita illa administratione homo necessario peccet, et non possit ipso actu et reipsa actum peccati omittere.’ Cf. HaC 943–944 (II 699–700).

69 Cf. MULLER, *DLGTT*, 76: ‘*conkursus* or *conkursus generalis*: *concurrence* or *general concurrence*; a corollary of the doctrines of God as *primum movens* and of providence as *continuata creatio* that defines the continuing divine support of the operation of all secondary causes (whether free, contingent, or necessary). For any contingent being to act in a free, a contingent, or a necessary manner, the divine will which supports all contingent being must concur in its act. This *conkursus* is, therefore, *generalis*, or general, i.e., it belongs to the order of creation and providence rather than to the order of grace, and enables all acts of contingent being to occur, whether good or evil.’

70 EP 719 (III 397–398).

71 EP 667 (III 319): ‘Qui enim vult negare alicui auxilium necessarium ad fidei actum praestandum, ille idem vult ut iste talis non credat.’

72 Arminius maakt een vergelijking met de schepping: niet willen scheppen verhindert niets om iets te worden; niet willen conserveren verhindert iets langer te zijn. EP 668 (III 319).

contrair is aan een andere wil van God.⁷³ Zijn algemene bevel tot geloof verplicht Hem daarom om zijn *concursus* niet te onthouden. Dat betekent de schenking van voldoende genade⁷⁴ en dus een niet-onweerstaanbare werking van deze genade. Immers, als de algemeen geschonken voldoende genade onweerstaanbaar zou werken, zou verloren gaan niet meer tot de mogelijkheden behoren.

God onderhoudt de zondigende natuur, maar de kwestie in hoeverre en op wat voor wijze God zijn *concursus* verleent aan het scepseel, vereist volgens Arminius nauwkeurig onderzoek. Iedere vorm van dwang of noodzakelijkheid met betrekking tot een overtreding van de wet maakt de dwinger schuldig. De *modus* waarin God wel de oorzaak van een daad, maar niet van de slechtheid ervan is, moet dus zeer voorzichtig worden uitgelegd.⁷⁵ Arminius onttrekt geen enkele met zonde verrichte daad aan Gods effectiviteit; God is de *causa* van alle daden die door scepseelen worden verricht. Die *efficientia* moet echter zo worden uitgelegd dat niets aan de vrijheid van het scepseel wordt onttrokken, en dat de schuld van de zonde niet op God wordt overgedragen. Aangetoond moet dus worden dat God de *effector* van de daad, maar slechts de *permissor* van de zonde is; ja, dat God tegelijk de *effector* en de *permissor* van een daad is, terwijl het scepseel de eigenlijke oorzaak ervan is.⁷⁶

God staat de vrije wilskeuze van de tweede oorzaak (de mens) het beheer over de eigenlijke invloed in een daad toe, en wanneer de tweede oorzaak op het moment en ogenblik is aangekomen die invloed te volgen, dan verbindt God vrijwillig en volgens zijn oordeelsvermogen zijn universele invloed en *concursus* aan de invloed van het scepseel, wetend dat zonder zijn invloed de daad

73 EP 667 (III 318): 'Nulla enim qualiscunque Dei voluntas seu volitio alteri cuilibet contraria esse potest.' Cf. EP 668 (III 319–320).

74 Cf. AAC 618–619 (III 247); AC 546 (III 146); AC 567 (III 173); AC 572 (III 179); EP 649 (III 290); A31A 145–146 (I 763–765).

75 EP 707 (III 378–379).

76 EP 731–732 (III 415–416). Arminius legt hier uit waarom God niet de middellijke, maar de onmiddellijke oorzaak van een zondige daad moet zijn, en hoe Hij de natuurlijke en noodzakelijke, maar geenszins de morele oorzaak van een daad is. In de eerste plaats kan God middellijk werken, bijvoorbeeld door als eerste *causa* het scepseel te bewegen tot een daad; wanneer die daad zonde is, is God de *causa* en auteur van die zonde. Op middellijke wijze is God dus niet bij een zondige scepseelmatige daad betrokken. In de tweede plaats kan God ook onmiddellijke *causa* zijn en samen met het scepseel de totale *causa* vormen. De tweede *causa* heeft dan als zij vrij is de *potestas* om de daad te beïnvloeden of om dat niet te doen. De tweede *causa* bepaalt dan met zijn particuliere invloed de algemene invloed van God met betrekking tot deze particuliere daad, en vormt de *species* van de daad. Dan is de *causa secunda* schuldig en de daad is zonde met betrekking tot de tweede *causa*, maar God is vrij van elke blaam. Want die *concursus* en *influxus Dei* draagt niets bij aan de vrije wil van het scepseel. Gods *concursus* is niet de morele *causa* van een zondige act, enkel de natuurlijke en daarom de noodzakelijke, waaraan zonde op geen wijze toegeschreven kan worden.

niet tot stand kan worden gebracht. Het zou niet juist zijn als God, die zijn wet heeft gegeven, en daarbij daden aan de vrijheid van het schepsel heeft overgelaten, door het onthouden van *concursum* die wet ijdel (frustra) zou maken. Ook heeft God besloten door wetgeving de gehoorzaamheid van het schepsel te beproeven. Waarom, zo vraagt Arminius aan Perkins, zou God zijn *concursum* onthouden aan een daad die van nature goed is, en die slechts door de wet die eraan is toegevoegd moreel kwaad wordt (bijvoorbeeld het eten van de verboden, maar op zichzelf beschouwd goede vrucht door Adam en Eva), als God door zijn wetgeving betuigt en verklaart dat Hij wil dat het schepsel zich onthoudt van die daad zoals die moreel slecht is, en niet zoals het een natuurlijke daad is? De wetgeving bepaalt dat een daad moreel slecht is; onthouding van *concursum* zou betekenen dat God niet wil dat de daad als natuurlijke daad geschiedt. De ene verhindering (de wet) is moreel, de andere (het onthouden van *concursum*) natuurlijk van aard. Als de laatste zou worden gesteld, zou de eerste, de wet, onnodig zijn geweest.⁷⁷

Hieruit blijkt dat als een schepsel zondigt, hij dat doet met de volle vrijheid van zijn wil, zowel met betrekking tot de uitvoering, als tot de soort van de daad, welke twee zaken de gehele vrijheid van de wil vormen (zie 2.1.4.). Met betrekking tot een zondige daad moet dus onderscheiden worden tussen de existentie en de essentie ervan. De existentie hangt af van de *libertas voluntatis quoad exercitium*. De essentie (soort) van de zondedaad hangt af van de *libertas voluntatis quoad speciem actionis*. God koppelt vrijwillig zijn *concursum* aan de exercitie van de zondedaad in het eerste *momentum* en *instans* van de daad. Zo is God de *permissor* van de zonde, als Hij de zondaar de vrije uitdeling van diens invloed toelaat; en Hij is de *effector* van de zondedaad door middel van zijn *concursum* aan de invloed van het schepsel, zonder welke *concursum* de daad niet verricht kan worden.⁷⁸

Gods wil

Aan het begin van deze paragraaf werd al terloops opgemerkt dat Arminius' visie op Gods gerechtigheid van betekenis is voor zijn opvattingen over Gods wil. In hoofdzaak komt Arminius' visie erop neer dat Gods wil één is. Die eenheid komt hierin tot uiting dat er geen twee willen in God zijn die met elkaar strijden, die contradictoir zijn,⁷⁹ hoewel er uiteraard sprake is van onderscheiden willen in God ten aanzien van onderscheiden objecten. God

⁷⁷ EP 732–733 (III 416–417).

⁷⁸ EP 733 (III 418).

⁷⁹ EP 699 (III 366); A31A 140 (I 750).

houdt in zijn willen, evenals in zijn providentie,⁸⁰ rekening met voorgaande wilsbesluiten en daden. Daarbij inbegrepen is dat God rekening houdt met de vrijheid die Hij aan rationele schepselen als essentiële eigenschap heeft geschonken, een vrijheid die bovendien gewaarborgd moet zijn om Gods gerechtigheid te kunnen garanderen.

Een van de onderscheidingen die Arminius in dit verband aanbrengt, is de reeds genoemde tussen een voorgaande (antecedente) wil, en een volgende (consequente) wil.⁸¹ Tussen beide willen in bevindt zich een creatuurlijke wilsbeslissing. De relatie tussen beide willen is overigens een relatie van orde, niet van tijdsorde. God wil antecedent dat alle mensen zalig worden, maar consequent dat allen die geloven en volharden behouden worden, en dat zij die volharden in ongelof worden verdoemd. Beide wilsuitingen hebben een ander object en zijn daarom niet met elkaar in strijd.⁸² Bovendien is Gods antecedente wil conditioneel, zodat niet altijd wordt gerealiseerd waar God ten diepste op uit is, terwijl dit desondanks niet impliceert dat Gods wil door een sterkere tegenwil kan worden geneutraliseerd. Van het laatste zou wel sprake zijn wanneer Gods antecedente wil een absoluut karakter zou hebben. Gods volgende wil wordt wel altijd uitgevoerd, omdat die zijn fundament heeft in het vooruitzien van contingente creatuurlijke wilsbeslissingen.⁸³

Arminius maakt dat op de volgende wijze duidelijk in de context van de betekenis van Gods algemene heilswil. Gods voorgaande wil is dat alle mensen geloven en behouden worden, maar Gods volgende wil is dat Hij door de rechtvaardige verdoemenis van de ongelovigen verheerlijkt zal worden.⁸⁴ Dat de tegenstrijdigheid tussen deze twee wilsuitingen van God een schijnbare is, vloeit dus voort uit de onderscheiding antecedent en consequent. Arminius bewijst het bestaan van een antecedente en een consequente wil in God onder andere met een verwijzing naar de goddelijke attributen goedheid en gerechtigheid: die zorgen ervoor dat God de eeuwige dood van het naar zijn beeld geschapen rationele schepsel niet kan willen zonder beschouwing van de zonde.⁸⁵ Dat is de reden dat Arminius bijvoorbeeld aan Gomarus voorstelt als *causa impulsiva* van de verwerping niet louter Gods welbehagen, maar zijn rechtvaardige wil (*voluntas Dei justa*) aan te wijzen.⁸⁶ Voortdurend blijkt dat Arminius' visie op

80 AC 584 (III 198).

81 EP 744 (III 434–435). Cf. MULLER, *God, Creation, and Providence*, 201.

82 EP 740–741 (III 429–430). Cf. EP 742–744 (III 431–434). De reden dat God sommige naties de midelen tot verlossing niet geeft, moet volgens Arminius niet geheel in Gods antecedente wil gezocht worden, die voorafgaat aan alle oorzaken in en van mensen.

83 EP 663 (III 312).

84 EP 667 (III 317–318).

85 EP 744 (III 434–435); cf. ETG 59 (III 574–575).

86 ETG 105–106 (III 614).

Gods wil mede wordt vormgegeven door zijn visie op Gods goedheid en gerechtigheid; die vormen een vaststaand, ordenend en regulerend element in Arminius' denken.

Een onderscheiding die niet op Arminius' instemming kan rekenen, is die tussen de wil van Gods welbehagen (*benepiaciti*) en Gods geopenbaarde wil (*signi*). Dat geldt in ieder geval voorzover deze onderscheiding wordt gebruikt om tegenstrijdigheden in Gods wilsuitingen te verklaren. God kan geen dingen besluiten en die besluiten vervolgens verborgen houden wanneer ze contradictoir zijn met geopenbaarde besluiten. Tegenover Perkins geeft Arminius aan dat hij graag uitgelegd wil krijgen hoe het kan dat God van harte en met ernst kan willen dat die mensen in Christus geloven, van wie Hij wil dat ze vreemd zijn aan Christus en van wie Hij besloten heeft dat hun de nodige hulpmiddelen tot het geloof wordt geweigerd; het weigeren van dergelijke hulp staat voor Arminius gelijk aan het niet willen van iemands bekering.⁸⁷ God gebiedt niets waarvoor Hij de hulp die nodig is om dit gebod te volbrengen, weigert, tenzij iemand zich door eigen schuld die hulp onwaardig heeft gemaakt. Het geloof in Christus is pas nodig geworden en wordt ook niet eerder door God gevraagd dan na de zondeval en nadat God de conditie om de zaligheid te verkrijgen had verzet van de gehoorzaamheid aan de wet naar het geloof in Christus.⁸⁸ Op dat moment had men zich de hulp van God om dit gebod te gehoorzamen nog niet onwaardig gemaakt. Overigens doet Arminius' intellectualisme zich in deze vragen weer gelden (cf. 2.3.).

God respecteert de modus van het object van zijn handelen

Voor Arminius is het (eveneens vanuit zijn visie op Gods rechtvaardigheid) vanzelfsprekend dat God in de wijze waarop Hij met de mens omgaat altijd de eigen aard waarmee Hij de mens heeft geschapen en dus ook de wezenlijke

87 EP 668 (III 319–320): 'Hic sane nulla est voluntatum pugna, sed diversi tantum volendi gradus quoad nos, seu potius diversae Dei secundum diversa obiecta volitiones: secundum quos tamen gradus non potest dici volens et nolens idem obiectum, volens nempe conversionem et nolens conversionem unius eiusdemque hominis; observatis legibus iustae oppositionis. Velim mihi explicari quomodo Deus ex animo velit ut in Christum credat ille, quem a Christo alienum esse vult, et cui necessaria ad fidem auxilia negare decrevit; hoc enim est alcuus conversionem nolle.' Cf. EP 669 (III 320–321): 'ita esse negotium praedestinationis pertractandum, ut voluntas εὐδοκίας in revelatam non impingat'. Cf. in dit verband BOUGHTON, 'Supralapsarianism', 85: 'Perkins also believed that God could command men to act contrary to the moral law and in so commanding them not contradict his divine nature.'

88 EP 670 (III 323): 'necessaria esse coepit, postquam Deus impetrandae salutis conditionem ab obedientia legali in fidem in Christum transtulit.' Cf. A31A 161–162 (II 23–25).

eigenschappen waarmee Hij de mens heeft uitgerust, respecteert.⁸⁹ Gods *potentia* werkt in overeenstemming met de *modus* – hetzij noodzakelijk, hetzij contingent – die het object van Gods macht heeft.⁹⁰ Gods genade is daarom nooit in strijd met die eigen aard van de mens. De vrije wilskeuze, als wezenlijk voor het menszijn, wordt door Gods genade nooit vernietigd, maar veeleer ondersteund en versterkt.

Ende soude daeromme Godt de Heere (dat nochtans verre zy) in een van beyden te beschuldighen zijn, ofte dat hy den Mensche met een vrije wille heeft gheschapen, ofte dat hij hem sodanich gheschapen hebbende, daer nae in het ghebruyck sijner vryheydt verhindert; zijnde oversulcx onbedachtsaem in het eene, ende veranderlijck in het andere, ende aen beyden zijden, soo den Mensche als hem selven schadelijck.⁹¹

In Arminius' briefwisseling met Junius is een heldere passage⁹² te vinden waarin de eerste uiteenzet dat God aan de mens in het paradijs op voorwaarde van gehoorzaamheid ook bovennatuurlijk geluk belooft. 'God is niemand in zijn eerste [ongevallen] natuur voorbijgegaan.'⁹³ God heeft in zijn voorzienigheid bovennatuurlijk geluk voor de mens voorbereid, inclusief alle middelen voldoende om dat te bereiken, zoals de assistentie van de genade. Wat iemand als scheppingsgave heeft ontvangen, wordt hem niet afgenomen, tenzij het volgens Gods rechtvaardigheid verdiend is door voorafgaande zonden.⁹⁴ Zo onthoudt (negat) God ook zijn genade niet, tenzij Hij eerst door de mens is verlaten (desertus).⁹⁵ Hetzelfde geldt voor wat God belooft: wat God aan allen belooft op voorwaarde van gehoorzaamheid, mag Hij niet door een zeker en definitief decreet aan sommigen onthouden, tenzij op basis van vooruitgeziene ongehoorzaamheid.⁹⁶

89 Cf. AC 592 (III 209): Een superieur *principium* (zoals God) gaat met een inferieur *principium* (zoals de menselijke wil) om zonder tegen de *modus* (i.c. vrij en contingent) van het inferieure *principium* in te gaan.

90 A31A 141 (I 752–753). Cf. PrD XVIII (II 344).

91 *Verklaring*, 80.

92 AC 546–549 (III 145–150).

93 AC 546 (III 145): 'Ergo Deus neminem in prima natura consideratum praeteriit.'

94 AC 549 (III 150): 'Et quod creationis dono quis habet, id non adimitur ei, nisi praecedente peccati merito ex iustitia Dei.'

95 AC 546 (III 146): 'Deinde quod Deus sua providentia homini praeparavit, id eidem non negat per praeteritionem electioni oppositam, nisi ex praevisione quod homo providentiae ductu ad illud non sit perventurus, sed sua sponte et libere deflexurus. Praeparavit autem Deus primo homini in eo omnibus supernaturalem felicitatem; dedit enim illi media ad illam comparandam sufficientia; accedente adiutorio gratiae divinae (si tamen hoc est necessarium in isto statu) quod illi non negat, nisi prius ab eo fuerit desertus.'

96 AC 573 (III 181).

Gods recht, macht en vrijheid

Gods relatie tot de mens heeft Arminius' bijzondere belangstelling. Gods recht over zijn schepselen, aldus Arminius, is niet oneindig, en wordt niet door Gods almacht bepaald. Er zijn drie zaken waarop Gods recht is gegrond: 1. Gods weldaden; 2. misdaden van het schepsel; 3. het contract tussen God en zijn schepselen. Gods recht is niet groter dan de weldaden of misdaden waarop dat recht is gegrond. Als met dit recht van God geen rekening wordt gehouden, leidt dat tot vele absurditeiten en wordt God onrechtvaardigheid toegeschreven (*impingo*).⁹⁷ Bovendien is Gods vrijheid om een bepaalde daad te verrichten niet absoluut, maar aan twee restricties onderworpen: 1. Gods eigen (rechtvaardige) natuur; 2. een qua orde voorgaande daad van God die strijdig is met bedoelde daad.⁹⁸ Gods macht (*dominium*) wordt voorafgegaan en begrensd door de gerechtigheid.⁹⁹

Deze bepalingen omtrent Gods recht, macht en vrijheid hebben belangrijke consequenties. Het volgende voorbeeld kan dat concretiseren. Gods recht ten aanzien van de mens is niet groter dan het eindige wezen dat Hij de mens in diens schepping heeft gegeven (waarmee dus van een weldaad en een voorgaande daad sprake is). Het wezen van de mens bestaat uit zijn natuur, inclusief vrije wilskeuze. Het verbond bevatte op voorwaarde van gehoorzaamheid de belofte van bovennatuurlijke gelukzaligheid. Ook na deze schenkingen was het voor God nog mogelijk om de mens weer tot diens oorspronkelijke *nihilum* terug te brengen. Gods rechtvaardige natuur 'verbiedt' Hem echter om, in strijd met de aan de mens geschonken natuur en het gesloten verbond, zonder tussenkomst van de zonde (dus op basis van de verbondsafspraken) ellende over de mens te brengen.¹⁰⁰ In het verlengde hiervan is ook vervat dat God de mens niet in een absolute modus, dus gedwongen en tegen het *liberum arbitrium* van de mens in, tot zonde kan brengen; afgezien nog van het feit dat dit Gods rechtvaardigheid volledig in diskrediet zou brengen en zo in vele absurditeiten

97 EP 656–657 (III 301–302): 'Ius enim illud non est infinitum.' Cf. EP 644–645 (III 283–284). AN 953 (II 713); ETG 52.121–122 (III 569.627). Cf. PrD XXVII (II 365).

98 AC 477 (III 43). Cf. de beperkingen die iemand als William Perkins aan Gods oneindige macht toeschrijft: BOUGHTON, 'Supralapsarianism', 85.

99 ETG 123–124 (629–630): 'ex iustitia que dominium antecedit et circumscrit.' Ook Gods genade wordt begrensd door rechtvaardigheid en billijkheid, zie PuD VIII (II 161–162). Cf. PrD XXII (II 352).

100 EP 656–657 (III 301–302); EP 692–693 (III 356–357): 'Blasphemum est dicere, Deum posse citra iustitiae suae damnum et noxam punire et affligere aeternaliter innocentem creaturam suam: verum, Deum posse creaturam annihilare sine eius peccato. Multum enim diversa sunt punire et annihilare: Hoc enim est auferre esse quod dedit ex gratia, illud esse inferre et quidem infinite miserum; citra tamen ullum meritum peccati.'

en blasfemieën¹⁰¹ zou resulteren en uiteindelijk iedere vorm van godsdienst vernietigen.

Schepping als Gods zelfbeperking?

Muller en Blacketer spreken op grond van de bepalingen waaraan Arminius Gods handelen jegens de mens gebonden ziet over Gods zelfbeperking in de schepping.¹⁰² De structuur van Gods relatie met zijn schepselen die inherent is aan de schepping zou impliceren dat God wordt beperkt in zijn mogelijkheden, in zijn absolute macht en soevereine vrijheid. Deze visie is in overeenstemming met de opvattingen waarmee Arminius in eigen tijd werd geconfronteerd en die hij bestreed. Het is echter zeer de vraag of hiermee recht wordt gedaan aan Arminius' visie. Om een adequaat antwoord op deze kwestie te vinden, wordt eerst de aard van hetgeen door Muller en Blacketer Gods zelfbeperking wordt genoemd aan een onderzoek onderworpen, waarna de vraag wordt gesteld of er daadwerkelijk sprake is van een beperking.

Arminius zelf wees zijn tijdgenoten erop dat aan God geen beperkingen worden opgelegd door iets dat hoger is dan God of dat buiten God is gelegen. Het is niet de schepping die God inperkt, maar Gods eigen natuur. Juist doordat God zich bindt aan voorgaande (wel)daden openbaart Hij wie Hij wezenlijk is: de rechtvaardige en goede God, die trouw is aan zijn verbond en beloften. Bovendien bindt God zich vrijwillig aan die daden die Hij tevoren vrijwillig heeft uitgevoerd. 'Gods wil wordt begrensd [circumscripita] door de grenzen [terminis] van de gerechtigheid.'¹⁰³

Met betrekking tot verkiezing en verwerping geldt dat evenzeer. Tegenover Perkins merkt Arminius op dat de kwestie niet is of Gods wil de oorzaak is van verkiezing en verwerping, maar of Gods wil voorafgaand aan verkiezing en verwerping niet de zonde als verdienende oorzaak van de verwerping heeft, en zonde als conditie vereist in het object van verkiezing en verwerping:

101 Cf. A31A 143–144 (I 760–761).

102 MULLER, *God, Creation, and Providence*, 207: 'What is more, in the case of Arminius' system, this statement of goals and ends, with its drawing together of the themes of divine intellect, will, and goodness, and the end and good of the creature, provides a basis for the subsequent declaration, in the doctrine of creation and providence, of a divine self-limitation in creation resting upon the structure of God's relationship to his creatures.' Cf. 212.220.227–228.232–234.238–243.268.280–282; MULLER, 'patterns', 431–446; BLACKETER, 'Covenant', 203.208. Cf. DELL, *Man's Freedom and Bondage*, 144.146. Zie voor kritiek WITT, *Creation, Redemption and Grace*, 307–311 en DEKKER, Bespreking van 'God, Creation, and Providence', 170–171.

103 AC 477 (III 44): 'Nam voluntas illius circumscripita est terminis iustitiae.' Cf. HICKS, *Theology of Grace*, 72–73.

God wordt daarmee niet gebonden door geschapen wetten, maar Hij is een wet voor zichzelf; Hij is immers *iustitia* zelf. De wet volgens welke het niet toegestaan is om te straffen wie het niet verdient, is niet geschapen, maar is de eeuwige wet, onveranderlijke goddelijke gerechtigheid, waaraan God gebonden is door de onveranderlijkheid van zijn eigen natuur en gerechtigheid.¹⁰⁴

Een ander argument is dat Gods volmacht geen absoluut vermogen (*potentia*) is, maar *potestas*: een *potentia* die wordt gekwalificeerd door recht en autoriteit en die genormeerd wordt door *iustitia*.¹⁰⁵ In de context van het absolute onderscheid tussen noodzakelijk en contingent – dat het complete bereik van zijnden in twee groepen verdeelt¹⁰⁶ (cf. 2.1.1.) – merkt Arminius op dat het geen bewijs van onvermogen is van God dat Hij het noodzakelijke niet contingent kan maken, of ervoor zorgen dat het noodzakelijke vrijwillig wordt gedaan. Dat zou een contradictie zijn tegen de eerste en meest algemene notie die door God in onze hersens is ingeplant, onder andere dat iets niet tegelijkertijd kan zijn en niet-zijn. Dat God dat niet kan, is geen bewijs van onvermogen, maar van oneindig vermogen (*invariabilis potentiae*). Dat een ding is wat het is, komt immers voort uit Gods *potentia*. Als het nu zo zou zijn dat het tegelijkertijd niet is wat het is, is of Gods actuele *potentia* overwonnen, of er zou tegelijk met Gods *potentia* een ander, evengroot tegenovergesteld vermogen zijn waardoor een ding tegelijkertijd niet en wel is, ‘quod est absurdorum omnium absurdum maximum’.¹⁰⁷

In het kader van een bespreking van Gods toelating van de zonde toont Arminius hoe hij uiterst precies wil balanceren tussen de scilla van Gods auteurschap van de zonde en de charybdis van het onttrekken van een gebeurtenis

104 EP 693 (III 357): ‘Deus quidem non excusaris obligatus legibus creatis, sed sibi ipsi est lex, est enim ipsa iustitia. Et lex ista secundum quam nemini licet poenam inferre immerenti, non est creata, neque ab hominibus facta, aut inter homines tantum locum habens: sed est lex aeterna, et immota iustitia divina cui Deus ex immutabilitate suae naturae et iustitiae est obligatus.’

105 AR9 794 (III 510); EP 742 (III 432): ‘suspendente illius potentiam iustitia divina, secundum quam potentia est exercenda.’

106 AC 503 (III 81–82). Cf. OR 57 (I 376): ‘Duplex autem est veritatis, ut in re est, modus; necessarius et contingens: secundum quem res, tum simplex, tum complexa, necessaria vel contingens dicitur.’

107 EP 713 (III 388): ‘Et ausim dicere citra blasphemiam, ne Deum quidem omni sua omnipotentia efficere posse, ut quod necessarium est contingens sit aut liberum, et quod necessario fit, libere fiat. Implicat enim contradictionem; non posse non fieri, et posse non fieri, et contradictionem oppositam primae et generalissimae notioni mentibus nostris divinitus insitae, *de quolibet affirmare aut negare verum est. Et res non potest simul esse et non esse, simul hoc esse et non esse*. Illud autem non posse Deum, non est impotentiae, sed invariabilis potentiae signum. Quod enim res est id quod est, per actuaalem Dei potentiam est; Si fiat ut simul et eodem tempore hoc non sit, iam actualis Dei potentia aut vincitur, aut habet potentiam partem sibi oppositam, qua fit ut res quae per potentiam Dei est, eodem tempore non sit. Quod est absurdorum omnium absurdum maximum.’

aan Gods effectiviteit (*efficientia*). Hij spreekt van een ‘uitzonderlijke voorzichtigheid’ die hier moet worden betracht. De totale daad, als *actus* en als zonde, moet toegeschreven worden aan de providentie; als daad aan effectieve providentie, als zonde aan permissieve providentie. Het is typerend dat Arminius zijn uiteenzetting besluit met de opmerking dat het hoe dan ook beter is om een daad aan Gods effectiviteit te onttrekken als daad, dan om een zonde aan Gods effectiviteit toe te schrijven als zonde:

Want zwaarder onrecht wordt God gedaan als Hij de oorzaak der zonde wordt genoemd, dan wanneer Hij een werkeloos toeschouwer van een daad wordt genoemd.¹⁰⁸

Hoewel Arminius ervan overtuigd is dat God geen enkel onrecht hoeft te worden aangedaan, weegt Gods rechtvaardigheid hem, als hij zou moeten kiezen, kennelijk zwaarder dan zijn effectieve betrokkenheid bij alle dingen. Van kiezen of concurrentie tussen Gods rechtvaardigheid en betrokkenheid is echter in Arminius’ eigen visie geen sprake, omdat het dat en hoe van Gods betrokkenheid op alle dingen daarin wordt bepaald door Gods rechtvaardigheid.

De conclusie luidt dat Arminius’ visie op Gods rechtvaardigheid de achtergrond vormt van zijn uitspraken over de relatie tussen God en de schepping. Dat moet verdisconteerd worden wanneer Arminius spreekt over grenzen die God worden gesteld in zijn handelen ten aanzien van de schepping. Het is daarom onjuist te spreken over Gods zelfbeperking in de zin van een aantasting van de vrijheid van zijn wil, zoals Muller en Blacketer hebben gedaan.¹⁰⁹ Het is

108 EP 734 (III 419): ‘Caeterum, quocunque modo res ista explicetur, cavendum est sedulo, tum ne Deus auctor peccati statuatur, tum ne actus ipse efficientiae Dei substrahatur: hoc est, ut totus ille actus, tum qua actus, tum qua peccatum rite providentiae Dei subiciatur: qua actus efficienti, qua peccatum permittenti providentiae. Si tamen in alteram partem inclinandum erit, minus peccabitur si substrahatur actus efficientiae divinae qua actus est, quam si peccatum efficientiae Dei tribuatur qua peccatum est. Praestat enim Deo actum aliquem adimere qui ipsi competit, quam malum actum tribuere qui ipsi non competit; eo quod gravior iniuria Deo irrogetur si peccati causa dicatur, quam si actus otiosus spectator perhibeatur.’

109 Blacketer zegt met verwijzing naar Muller: ‘Arminius discernment of the shape of theological system was defined not only [by] the divine essence and attributes and the divine revelation in Scripture, but also “by the concept of a divine self-limitation in the work of creation.” The result is a cosmos that is rather independent of God, a God who is subject to law (Arminius’ Thomistic intellectualism), and a strong tendency toward rationalism.’ Blacketer beweert vervolgens dat Arminius de schepping beschouwt als ‘a relatively independent realm, even largely independent of its Creator’. BLACKETER, ‘Covenant’, 203. Hij houdt echter geen enkele rekening met de context waarin Arminius’ spreken over Gods relatie tot de schepping staat, namelijk die van Gods goedheid en rechtvaardigheid (cf. BLACKETER, ‘Covenant’, 202 n. 53). Arminius’ visie op Gods schepping en voorzienigheid maakt het bovendien volstrekt onmogelijk vol te houden dat er in zijn visie van onafhankelijkheid van de mens ten opzichte van zijn Schepper sprake is.

niet de schepping zelf die God beperkt in zijn vrijheid, maar het zijn Gods natuur en antecedente daden, en in beide komt de rechtvaardigheid tot uiting: eenieder geven wat hem/haar toekomt.¹¹⁰ In het geval van de geschapen mens voor de zondeval is er geen recht aan Gods kant, geen reden zijn schenking van goed om te zetten in iets kwaads. Er is dus geen zelfbeperking Gods in de schepping die niet inherent is aan het zo-God-zijn en daarmee rechtvaardig zijn van God. Zou God zich minder 'beperken' dan Hij in werkelijkheid doet in de schepping, dan zou Hij daardoor onrechtvaardig zijn en zijn eigen essentie aantasten.¹¹¹

De integriteit van de schepping

De integriteit van de schepping impliceert voor Arminius dat de zondeval een onbedoeld en vermijdbaar resultaat was van de volstrekt vrijwillige keuze van de eerste mensen voor ongehoorzaamheid aan God. Voor Gods eerste plan met de mensheid, bovennatuurlijke gelukzaligheid op voorwaarde van totale gehoorzaamheid aan Gods wet en verbondsvoorschriften, betekent de zondeval dus een totale breuk. Arminius kan onmogelijk de zondeval beschouwen als opstapje of noodzakelijk middel voor het tenuitvoer brengen van wat het eigenlijke plan van God zou zijn, namelijk de openbaring van zijn rechtvaardigheid in de verdoemenis van het ene deel en de openbaring van zijn barmhartigheid in de verlossing uit genade van het andere deel van de mensheid. Nog afgezien van de vraag of die verdoemenis en verlossing op basis van volhardend ongelooft en geloof of als resultaat van een absolute predestinatie zou worden gezien, is een dergelijke visie op de schepping en op Gods eerste verbond met de mensheid voor Arminius onmogelijk in overeenstemming te brengen met Gods rechtvaardigheid.¹¹² Hoe er ook gesproken wordt over schepping tot verdoemenis, zoals bijvoorbeeld het spreken over schepping tot rechtvaardige verdoemenis – dat wil zeggen: niet zonder interventie van de zonde –, een dergelijke manier van spreken is en blijft fout. Schepping tot rechtvaardige verdoemenis gebeurt in overeenstemming met rechtvaardigheid, maar het is niet rechtvaardig een niet-zondig schepsel voor de verdoemenis te bestemmen, integendeel, het is ten hoogste onrechtvaardig en een zeer pervers kwaad. Zelfs de duivel zelf kan in zijn slechtste gedachten zo iets slechts niet bedenken! De overweging van deze zaken brengt Arminius tot het inlassen van een gebed tot God voor zijn

110 Cf. EP 644–645 (III 283–284).

111 Cf. HAMM, *Promissio*, 11.21, voor vergelijkbare gedachtegangen in de theologie van Augustinus.

112 ETG 85–88.91–92 (III 598–600.602–603).

eer op te komen tegenover de perversiteiten die over Hem worden uitgesproken, en het verstand te herstellen van degenen die zo spreken.¹¹³

In zijn briefwisseling met Junius wijdt Arminius een passage aan Gods oorspronkelijke plan met de schepping.¹¹⁴ Hierin benadrukt hij niet alleen dat het voor het universum niet noodzakelijk was dat de zonde kwam, maar ook ontkent hij met klem dat het vermijden van de zonde het universum niet ten goede zou zijn gekomen. Gods plan met de schepping van het universum en Gods ordinatie was dat de mens onderworpen zou zijn aan God en dat de rest van de schepping onderworpen zou zijn aan de mens. De zondeval heeft dit plan en deze orde ernstig verstoord, want de mens werd een rebel tegen God en de andere schepselen zijn onder de heerschappij van de mens vandaan gehaald en werden bewapend voor de vernietiging van de mens. Implicatie hiervan is ook dat het plan (ratio) van Gods providentie waardoor Hij alle dingen bewaart en regeert geheel anders is dan hoe het zou zijn geweest zonder de zonde. Het zou het beste zijn geweest wanneer het universum vast had gestaan in de volmaaktheid van de staat waarin het was geschapen door God. De zonde draagt noch van zichzelf noch *per accidens* bij aan het plan van het universum. Niet van zichzelf, want de zonde is niet volgens de intentie van de Schepper; niet *per accidens*, want door de zonde is het complete oorspronkelijke plan beëindigd. De zonde is niet allereerst gericht tegen een eindig goed, maar tegen een oneindig goed, namelijk tegen Gods gerechtigheid en wil; eerst in tweede instantie is de zonde ook tegen eindig goed, zoals de mens en diens geluk, gericht. De zonde illustreert Gods wijsheid en goedheid niet, maar onteert God. God maakt wel gebruik van de zonde om zijn eigenschappen te illustreren, zodat het volgens Arminius correcter is om te zeggen dat de zonde *per accidens* de aanleiding (*occasio*) kan vormen voor de illustratie van Gods eer. Als God niet in staat zou zijn geweest door middel van zijn eigenschappen over de zonde te triomferen en de zonde weer tot orde te brengen (*idque in ordinem redigere*), zou Hij nimmer hebben toegestaan (*nullo modo passus fuisset*) dat de zondeval had plaatsgevonden.¹¹⁵

113 ETG 92 (III 603): ‘Perversa etiam est illa loquendi ratio, quod Deus creaturam non peccatricem justae damnationi destinat; quia justae damnationi non destinat nisi ex justitia: at justitiae non est destinare non peccatricem creaturam ad damnationem; sed summae injustitiae et perversissimae malitiae, qua pejorem ne ipse diabolus animo suo sceleratissimo concipere posset. Adesto Deus, et vindica gloriam tuam a linguis perversa de te loquentium; imo potius corrige mentem illorum, ut linguas suas tibi consecrent, et vera teque digna posthac juxta tuum verbum recte pronuntient.’

114 AC 593–594 (III 211–214).

115 Zie ook EP 646–647 (III 285–287): Uit de zonde komt niets goeds voort, als God niet in zijn barmhartigheid en wijsheid een manier zou vinden om de natuurlijke werking van de zonde te beletten en er een aanleiding (*occasio*) aan te ontleen om vruchten van de zonde te plukken

3.2. Gods gerechtigheid en de zonde(val)

Zonde moet aan een aantal voorwaarden voldoen om zonde te zijn en om strafbaar te zijn. Zonde is te definiëren als overtreding van de wet en is daarom een schending van Gods wil.¹¹⁶ Zonde veronderstelt een rechtvaardige wet, en veronderstelt werkelijke vrijheid om te zondigen danwel de zonde te laten. Werkelijke vrijheid is vrijheid van indifferentie, wat inhoudt dat, in formulevorm, men niet alleen de mogelijkheid heeft om in plaats van voor a voor –a te kiezen, maar ook om in plaats van voor a of –a, voor b te kiezen. Het betekent dat alle noodzakelijke en voldoende voorwaarden om voor een van deze zaken te opteren aanwezig zijn, en dat men op het tijdstip dat men voor een van deze zaken kiest ook een van de andere zaken had kunnen kiezen (cf. 2.1.4.).¹¹⁷ Een zonde die noodzakelijk voortkomt uit Gods voorbijgaan of onthouden van genade puur omdat het Hem zo behaagde (en dus niet als straf op zonde) kan niet rechtvaardig door God worden gestraft.¹¹⁸ Je maakt God dan bovendien tot auteur van de zonde,¹¹⁹ dan zondigt God echt en alleen, en dan is zonde geen zonde meer.¹²⁰ Van alle lasteringen die tegen God geuit kunnen worden, is de meest ernstige (gravissima) die waardoor God als auteur der zonde wordt neergezet.¹²¹ Het gebruikte superlatief is typerend voor Arminius' gedrevenheid zich tegen alles dat tot die lastering aanleiding kan geven, te weer te stellen.

Degenen die zeggen dat de zonde noodzakelijk of onfeilbaar volgens Gods decreet is geschied, worden door Arminius 'blasphemos [...] in bonitatem et iustitiam Dei' genoemd. Mensen als Calvijn, die volgens hem niet wisten dat dit de consequentie van hun leer was en elders in hun geschriften het tegendeel over God beweren, excuseert Arminius voor deze opvattingen.¹²² God wist wel onfeilbaar dat de zonde zou gebeuren, maar dit is geen onfeilbaarheid ofwel

die tegen de natuur van de zonde strijden. Je moet ook geen kwaad doen opdat er iets goeds uit voort zou komen; dan beland je in een cirkelredenering. Ook mag je niet spreken van een 'gelukkige schuld'. De verlossing is slechts per occasio uit de schuld ontstaan: 'redemptionem ex culpa non nisi occasionaliter exstittisse'. Cf. ETG 114 (III 621).

116 EP 702 (III 372): 'Definitio autem peccati est quod sit transgressio legis, et propterea violatio voluntatis Dei.'

117 AN 952 (II 712): 'Libertas arbitrii consistit in eo, quod homo positus omnibus requisitis ad volendum vel nolendum, indifferens tamen sit ad volendum vel nolendum, ad volendum hoc potius, quam illud.'

118 AC 569 (III 175); AC 592 (III 209).

119 EP 681–682 (III 340).

120 EP 694 (III 359). Cf. *Verklaring*, 84–85, ook voor het vervolg van de paragraaf.

121 ETG 154 (III 654–655): 'Inter omnes blasphemias quae Deo impingi possunt, omnium est gravissima qua author peccati statuitur Deus'.

122 AC 591 (III 208).

noodzakelijkheid vanwege Gods decreet, maar een onfeilbaarheid wegens Gods allesomvattende voorkennis. Gods voorkennis geeft een *necessitas consequentiae* en legt de voorgedekte dingen geen noodzakelijkheid op.¹²³ Deze onderscheiding tussen noodzakelijkheid en onfeilbaarheid is belangrijk voor Arminius en wordt veelvuldig door hem gehanteerd.¹²⁴

De verhouding van Gods gerechtigheid tot de zondeval impliceert dat er geen *simpliciter* decreet van God tot verharding is, omdat die ‘Deo maximam iniuriam faciet et aperta Scripturae contradicet’.¹²⁵ Niemand kan dan ook bewijzen dat God de aanleiding (*occasio*) voor de predestinatie, namelijk de zondeval, heeft voorbereid. Dat strijdt tegen Gods gerechtigheid, maakt God tot auteur van de zonde en de zonde tot een onvermijdelijke noodzakelijkheid.¹²⁶ Het is een *axioma Theologicum* dat God niet de oorzaak van de zondeval (*defectio*) is.¹²⁷ Arminius, die doorgaans zeer gebrand is op het nut en de noodzaak van allerlei (theo)logische onderscheidingen,¹²⁸ is ervan overtuigd dat geen enkele onderscheiding kan voorkomen dat God tot de auteur en oorzaak van Adams zonde wordt, wanneer predestinatie en verwerping de mens voor de zondeval betreffen.¹²⁹ Wanneer God de ‘vaten des toorns’ wel verhardt met een almachtige wil, dan is dit omdat men het heeft verdiend. De rechtvaardigheid van Gods toorn is in dat geval geheel onbetwistbaar.¹³⁰ God is vrij om te bepalen dat de zondaar wordt gestraft, maar Hij straft niet dan nadat de mens daadwerkelijk gezondigd heeft. Gods macht (*potentia*) is daarin afhankelijk van Gods gerechtigheid; Gods *potentia* moet volgens zijn *iustitia* worden uitgevoerd.¹³¹

Niet alleen een actieve verharding van Gods kant is niet te rijmen met Gods gerechtigheid, ook een ‘passief’ overlaten van de mens aan zichzelf is niet verdedigbaar wanneer dit impliceert dat datgene verwijderd of onthouden wordt wat als enige de zonde kan weerhouden, dat wil zeggen dat genade wordt onthouden. Ieder decreet van God dat de zonde noodzakelijkerwijze tot gevolg

123 EP 709 (III 382).

124 AC 592 (III 209); EP 704–705 (III 374–375).

125 AR9 797 (III 514).

126 EP 643 (III 281); cf. EP 681–682 (III 340).

127 EP 650 (III 291).

128 Cf. AC 592 (III 209); EP 704–705 (III 374); EP 707 (III 379).

129 Cf. AC 476 (III 42) met AC 478 (III 44–45). Zie ook AC 493 (III 67); AC 500–505 (III 77–84); AC 575 (III 184); EP 647–649 (III 288–290).

130 AR9 798–799 (III 517): ‘Concedamus enim *vi omnipotentis voluntatis indurari vasa irae, an hoc, iustitiae irae divinae vel tantillum adimet, quum ipsi meriti sint indurationem, in Dei autem arbtrio sit poenam infligere, quo ipsi visum est modo?*’ Cf. AR9 792 (III 506–507).

131 EP 742 (III 432): ‘Pendet igitur ista poena ex mera et libera Dei voluntate, quam tamen inferre non potest nisi peccatoribus, suspendente illius potentiam iustitia divina, secundum quam potentia est exercenda.’

heeft, is onmogelijk en onhoudbaar.¹³² Nadat Junius op deze laatste stelling afwijzend heeft gereageerd, is Arminius nog duidelijker: Wanneer de genade die noodzakelijk is om de wet te houden wordt onthouden, is niet de mens de oorzaak der zonde, maar degene die wel de wet, maar niet de benodigde genade om die te houden gegeven heeft. Een overtreding der wet kan geen zonde genoemd worden als de wet onrechtvaardig is. Arminius toont iets van zijn diepste overtuiging als hij vervolgens uitroept: 'Alsof God zou oogsten waar Hij niet gezaaid heeft! Dat zij verre van de goede en rechtvaardige God!' De hier geciteerde bijbeltekst gebruikt hij vaker als argument.¹³³ God is het aan zijn rechtvaardigheid verplicht de mens de kracht te geven die nodig is om een door Hem opgelegde wet te houden, tenzij de mens door eigen schuld zichzelf van die kracht heeft beroofd;¹³⁴ in het laatste geval is God niet verplicht deze kracht te herstellen. God is niemand *simpliciter* iets verschuldigd, maar God kan zichzelf jegens de mens een schuldenaar maken, hetzij door een belofte, of door het eisen van een daad die zonder genade niet te volbrengen is (cf. 5.1.2.).¹³⁵

Zonde is de oorzaak waardoor God kan straffen. Het is niet de *causa immediata*, *proxima* of *praecipua*, maar wel de *causa meritoria*, de verdienende oorzaak. Zonder deze zou God niemand rechtvaardig (iuste) tot straf kunnen ordineren.¹³⁶ Volgens Arminius kan onweerlegbaar worden aangetoond dat God tot auteur van de zonde wordt gemaakt wanneer, zoals volgens Perkins, de ordinatie tot straf wordt verbonden aan een verlating door God die geen relatie heeft

132 AC 566 (III 171); AC 585–586 (III 200). Junius schrijft de zondeval enerzijds aan de vrije wil van de mens toe, maar zegt anderzijds dat het van Gods allerwijste wil afhangt of er door middel van de schenking van genade geen zonde wordt gedaan. Hij noemt het wel 'een beetje hard' (*duriusculum*) als je zegt dat de noodzakelijkheid van het doen van zonde afhangt van Gods wil die de benodigde genade niet geeft of wegneemt, maar ontkent niet dat het zo gezegd kan worden. AC 589 (III 205). Cf. EP 705 (III 376–377). Cf. *Verklaring*, 101–102. Daar beoordeelt Arminius twee visies op de predestinatie die noch de schepping, noch de val zien als door God verordende middelen tot uitvoering van een voorafgaand predestinatiebesluit. De reden dat zij 'niet zoo hooghe als d'eerste [nl. visie op predestinatie] hebben dennen climmen' is dat zij willen voorkomen dat God de oorzaak zou zijn van de zonde. Arminius waardeert deze intentie, maar is van mening dat ook deze visies als ze wat grondiger worden bekeken, zullen blijken Adams val als middel tot uitvoering van een voorafgaand predestinatiebesluit te beschouwen.

133 AC 567 (III 173): 'Dei velut metentis ubi non seminavit, quod abest a bono et iusto Deo'. Het gaat om Mattheus 25,24 of Lukas 19,22. De tekst wordt door Arminius ook geciteerd in AAC 617–618 (III 246) en EP 644–645 (III 283).

134 Arminius ontkent dat de mens deze kracht verloren is of kan zijn door de zondeval. Zie voor zijn argumentatie 3.3.

135 AC 567 (III 173): 'Deus quidem nemini quidpiam debet simpliciter; nemo enim illi dedit ut retribuat ei: sed potest Deus aliquo suo actu se debitorem homini facere, vel promisso, vel postulatione actus.' Cf. AC 572–573 (III 181): 'At potuit tamen praestare Legem, alioquin Deus est iniustus qui point Legem creature non praestabilem.' Zie ook: AAC 617–618 (III 246); ETG 145–146 (III 647–648).

136 EP 686 (III 346): 'citra quam Deus neminem ad poenam iuste ordinare posset.'

tot voorafgaande zonde.¹³⁷ Er is wel sprake van een specifieke soort verlating, namelijk een relatieve. God heeft de mens met betrekking tot de zondeval in zoverre verlaten dat Hij de mens niet effectief heeft geholpen. Hij heeft dus niet daadwerkelijk voorkomen dat de zondeval heeft plaatsgevonden.¹³⁸ God heeft echter wel voldoende genade gegeven om niet te zondigen. God wil de zonde niet en geeft daarom altijd voldoende hindernis aan de mens om de zonde te voorkomen (cf. 3.1.2.).¹³⁹

Het vraagstuk over de voldoende en effectieve genade van God, en over de bediening en uitdeling van die beide en de oorzaken van die uitdeling noemt Arminius in zijn *Examen Perkinsiani* de meest moeilijke en een bijkans onoplosbare discussie.¹⁴⁰ Ook enkele jaren later blijkt dit volgens een brieffragment van Arminius van 8 juli 1606 nog zo te zijn. Arminius geeft hierin aan dat het onderscheid tussen *gratia sufficiens* en *gratia efficax* moet worden toegestaan, omdat anders de vrije wilskeuze en Gods rechtvaardigheid¹⁴¹ niet kunnen worden verdedigd. De kwestie hoe genade echter voldoende kan zijn zonder te realiseren waarvoor het voldoende is, en de vraag waar de effectiviteit van de genade van afhankelijk is, blijft hem echter bezighouden.¹⁴²

Arminius is het aan zijn visie verplicht ruimte te laten voor creatuurlijke daden waarvoor het schepsel in uiteindelijke en omvattende zin volledig verantwoordelijk is. Dat geldt principieel voor de zonde, de zondeval en voor het ongeloof als verzet tegen Gods heilsplan en heilsaanbod. Arminius wil er beslist zeker van zijn dat de mens hiervoor zelf aansprakelijk gesteld moet worden, en dat God hierin geen enkele blaam treft. In zijn overtuiging moet en kan dit gehandhaafd worden met behoud van het honderdprocents genadekarakter van de verlossing van een mens. Dat laatste is ook mogelijk als echte vrijheid ten aanzien van de zonde uiteindelijk impliceert dat een mens zich blijvend tegen Gods indringende genadeaanbod kan verzetten. Arminius wijst er voortdurend op dat de Schriften duidelijk zijn over de mogelijkheid van het verzet tegen Gods genade; in zijn systematische en dogmatische doordenking van de genade valt echter op dat hij de neiging vertoont te willen blijven staan bij een dubbele negatie van de weerstaanbaarheid van de werking van de genade: deze is *niet*

137 EP 687 (III 348): ‘facies enim desertione ista Deum peccati auctorem, quod argumentis irrefutabilibus commonstrari potest.’

138 EP 688 (III 349).

139 EP 720–721 (III 399).

140 EP 688 (III 350).

141 Cf. AN 959 (II 721–722): ‘Necessario ponenda est gratia sufficiens, quae tamen effectum non sortitur culpa eius cui contingit: secus iustitia Dei in condemnatione infidelium defendi non potest.’

142 Zie voor deze brief DEKKER, *Rijker dan Midas*, 169–172. Cf. AN 959 (II 722): ‘Efficacitas, quae distincta est ab efficientia ipsa, a sufficientia differre non videtur.’

onweerstaanbaar. Bovendien is het niet de genade zelf die niet onweerstaanbaar is, maar de wijze waarop de genade werkt. Daaraan is volgens Arminius niet te ontkomen wanneer Gods gerechtigheid en de verantwoordelijkheid van de mens voor de zonde, kwaad en ongeloof gehandhaafd moeten blijven.

In dit verband is het goed nog eens te benadrukken dat het met name Gods relatie tot de zonde(val) is die Arminius' grootste belangstelling heeft. Die raakt immers zeer direct Gods rechtvaardigheid! Een absoluut verwerpingsdecreet, dus zonder voorafgaande zonde in het object van verwerping, roept bij Arminius daarom het grootste verzet op.¹⁴³ Dat blijkt bijvoorbeeld als hij het causaliteitsdenken bespreekt. Een universele eerste en hoogste oorzaak is onafhankelijk van andere oorzaken, maar dat sluit niet uit dat iets anders de *aanleiding* (*occasio*) kan vormen zonder welke de universele eerste oorzaak een bepaalde daad nooit zou doen. Dit gaat volgens Arminius ook op voor het verdoemingsdecreet en de verdoemenis.¹⁴⁴ Dat Arminius hier slechts de verdoemenis noemt, en niet de verkiezing tot het heil, is een indicatie voor het startpunt van zijn moeite met een onvoorwaardelijke predestinatieleer. Een absolute verwerping is voor Arminius onmogelijk, omdat God slechts op (in voorkennis) aanwezige zonde en ellende kan reageren met genade en gerechtigheid; niet andersom.¹⁴⁵ De predestinatie heeft dus geen extrinsieke oorzaak (*causa extrinseca*), maar vindt wel zijn *occasio* in Gods oneindige en eeuwige voorkennis van de zonde.¹⁴⁶

In het kader van een bespreking van de gevolgen van de zondeval blijkt wederom Arminius' primaire belangstelling voor Gods gerechtigheid. Hij schrijft:

Ik belyd dat het verstand van de natuurlijke en vleselijke mens verduisterd is, dat zijn affecten corrupt en ongeordend zijn, zijn wil ongehoorzaam, en dat die mens dood is in zonden. En ik voeg eraan toe dat die leraren mij het meeste aanstaan, die aan de genade het maximale toeschrijven, onder deze voorwaarde dat de zaak van de genade zo wordt behandeld dat Gods

¹⁴³ Cf. EP 680–681 (III 338–339).

¹⁴⁴ AC 493 (III 67): 'Universalis causa non habet causam supra se, et prima summaque causa ab alia causa non pendet, ipsi enim termini istam in se rationem concludunt: sed fieri potest ut universali primae et summae causae occasio producendi certi alicuius effectus ab alia causa praebeat, quem extra istam occasionem prima causa nec proponeret in se producendum, neque produceret actu extra se, imo neque proponere seu decernere producendum neque producere posset. Tale est decretum de damnandis nonnullis, et damnatio ex illo.'

¹⁴⁵ AC 493–494 (III 68).

¹⁴⁶ AAC 612 (III 238): 'ergo praedestinatio haec a causa extrinseca non sit, est tamen a peccato occasionata, ut loquuntur.' AAC 613 (III 239): 'ut ut enim peccatum Deum ad praedestinandum non moverit (est enim proprium peccati effectum iram Dei mereri) tamen haec talis Praedestinatio non nisi occasione peccati facta est, quod Deus in tempore futurum ab aeterno, pro infinitate suae scientiae, praevideat.' EP 656 (III 301): 'Est vero actus ille *ex mera Dei voluntate*, sed non *citra respectum mali in creaturis*, mali inquam quod consideratur non ut causa Deum movens ad electionem, sed tanquam conditio in objecto actus istius requisita.'

gerechtigheid geen schade wordt toegebracht, en de vrije wilskeuze tot het kwade niet wordt weggenomen.¹⁴⁷

De twee ‘mitsen’ die Arminius noemt, zijn beide gerelateerd aan Gods verhouding tot het kwade. Het mag ons ook niet ontgaan dat Arminius niet spreekt over de vrije wilskeuze zonder meer, maar die nadrukkelijk kwalificeert met de toevoeging *ad malum*. Juist de vrijheid om het kwade te doen is immers voorwaarde voor het handhaven van Gods gerechtigheid.

Omdat ‘sommigen van onze doctoren’ leren dat de zonde noodzakelijk is afgeleid van het verwerpingsdecreet, is het volgens Arminius nodig eraan toe te voegen dat het decreet om hen te straffen die niet zouden persisteren in hun oorspronkelijke staat niet is vastgesteld dan na Gods zekere revisie van toekomstige zonden.¹⁴⁸

Zonde, zo kan volgens Arminius *planissime* geconcludeerd worden, is dus een conditie die vereist is in het object van verkiezing en verwerping.¹⁴⁹ Veelvuldig komt hij hierop terug en het blijft voor hem van alle overige valide overwegingen het belangrijkste argument.¹⁵⁰ In vergelijking met de visies op predestinatie van Thomas van Aquino¹⁵¹ en Calvijn c.s. komt Augustinus juist daarom als beste uit de bus – hij verschilt enorm (*multum [...] distat*) van beide andere visies – omdat hij de zonde als omstandigheid toevoegt aan het object van het predestinatie-decreet. Degenen die dat nalaten ‘*multum a recta via aberrent*’. Arminius komt aan het einde van zijn briefwisseling met Junius – die

147 HaC 944 (II 700–701): ‘Fateor mentem Hominis animalis et carnalis esse obscuratam, affectus pravos et inordinates, voluntatem immorigeram, hominemque in peccatis esse mortuum: Et addo illum doctorem mihi maxime probari, qui gratiae quam plurimum tribuit: modo sic causam gratiae agat, ne iustitiae Dei noxam inferat, et ne liberum arbitrium ad malum tollat.’ Arminius zegt over zijn eigen predestinatieleer dat deze helemaal overeenstemt ‘met de nature der genade, schrijvende deselfde alles toe, wat haer toecomt, ende die seer wel met de rechtveerdicheydt Godes, ende met de nature ende vryewille des menschen, verghelijckende.’ *Verklaring*, 109.

148 AAC 618 (III 246–247).

149 AC 495 (III 69).

150 AC 507 (III 88): ‘Horsum etiam omnia adferri argumenta possunt, quibus comprobatur peccatum esse conditionem in obiecto praedestinationis requisitam.’ Cf. diverse argumenten in AC 530–531 (III 121–123); AC 540 (III 136); AC 575 (III 184); AAC 618 (III 246–247). Ook in het *Examen Perkinsiani* is het een voortdurend terugkerend thema, cf. EP 639–642 (III 274–279); EP 650 (III 292); EP 685 (III 346); EP 691 (III 355).

151 Cf. naast de briefwisseling met Junius met betrekking tot Thomas van Aquino ook EP 682 (III 341). Arminius zegt Aquino zeer te respecteren, maar niet in diens opvatting dat het reprobatedecreet de wil is van het toestaan dat iemand in zonde valt en het opleggen van de straf van verdoemenis voor de zonde. Aquino maakt hierin volgens hem twee fouten: hij laat het verwerpingsdecreet voorafgaan aan de zonde, en de toelating is hier een attribuut van het verwerpingsdecreet, terwijl de toelating aan het decreet van de algemene providentie moet worden toegeschreven; alle mensen hebben immers gezondigd.

volledig gewijd is aan de kwestie van het object van het predestinatiedecreet – met nadruk tot de slotsom dat ‘dit ene, namelijk de zonde toegevoegd aan het object van het decreet, mits *juist (recte)* toegepast, alle absurditeiten en blasfemieën naar aanleiding van het predestinatiedecreet en de verwerping kunnen worden verworpen als inconsequent.’¹⁵² Het ook oorspronkelijk gecursiveerde *recte* impliceert feitelijk alles wat in Arminius' opvatting van Gods gerechtigheid besloten ligt, zoals de vrije wilskeuze en de daaraan gerelateerde opvattingen over de werking van de genade.

Elders voert Arminius ter onderbouwing vele redenen aan, waaronder de volgende: Omdat Jezus Christus kwam om zijn volk van zonden te verlossen, veronderstelt hetgeen in en door Christus wordt verkregen, zonde. De zending van de Zoon tot verlossing is een interne daad Gods die qua natuur posterior is aan het vooruitzien van daden die afhangen van een creatuurlijke (dus contingente) wil, en dus afhankelijk van het vooruitzien van de zondeval.¹⁵³ Het spreken over ‘zegeningen in Christus’ veronderstelt zowel zonde als geloof. Voor straffende gerechtigheid is alleen ruimte jegens een zondaar, en van genade (*misericordia*) is geen sprake dan jegens een ellendige (in *miserum*). De mens was in zijn zuiver natuurlijke staat voor de zondeval noch een zondaar noch een ellendige, en daarom hebben gerechtigheid en genade geen plaats met betrekking tot een mens in die staat.¹⁵⁴ ‘Waar sprake is van *misericordia*, moet je noodzakelijk aan Christus denken, buiten wie God een *verterend vuur* is.’¹⁵⁵ De zonde is met betrekking tot verkiezing en verwerping geen *causa* waarom deze mens zou worden verworpen en die niet, maar wel de verdienende oorzaak op grond waarvan een mens *kan* worden verworpen, en de vereiste *conditie* in het object.¹⁵⁶ De genade van de predestinatie is evangelisch, niet wettisch (*Evangelica, non legalis*), daarom kan die genade alleen een zondaar tot voorwerp hebben. De genade van de predestinatie bestaat uit vergeving der zonde en uit wedergeboorte: afkeer van de zonde en bekering tot God.¹⁵⁷ Verkiezing en verwerping veronderstellen dus het bestaan van de zonde. De zonde *sec* is nog geen oorzaak voor de verwerping; in en door Christus worden er na de zonde

152 AC 610 (III 235): ‘Accedit huc quod per solam peccati circumstantiam obiecto decreti additam et *recte* explicatam, omnes absurditates et blasphemiae decreto praedestinationis et reprobationis impingi solitae repelli possint, et solide ut inconsequentes refutari. (*mg* Nota bene.)’

153 AC 492 (III 66). Cf. AC 532 (III 123–124); AC 535 (III 128–129).

154 AC 495 (III 71); cf. AC 512 (III 94); ACC 612 (III 237).

155 OR 36 (I 338): ‘Ubi misericordiae mentionem audis, necessario Christum cogitare debes, extra quem *Deus ignis consumens est*, ad perdendum peccatores terrae.’

156 AC 496 (III 71). Cf. EP 680–681 (III 338–339).

157 AC 562 (III 167). Cf. AC 564–565 (III 169–170).

ook mensen verkoren en van zonde verlost.¹⁵⁸ Zonde zorgt er wel voor dat God rechtvaardig *kan* verwerpen. Terzijde zij opgemerkt dat Arminius' argumentatie hier sterk in de richting gaat van het zoeken van een oorzaak voor de verwerping in een *niet* als zondaar in en door Christus van de zonden verlost worden.

Een verband tussen Gods gerechtigheid en de zonde(val), dat nog niet de nadruk heeft gekregen die het verdient, is de eis van Gods gerechtigheid dat de zonde wordt gestraft. Het verbond is door de zondeval verbroken: Door gehoorzaamheid van de mens kan de doelstelling van Gods schepping en verbond niet meer worden bereikt, en Gods gerechtigheid moet worden voldaan. Bovendien wil Gods gerechtigheid dat aan Gods goedheid wordt rechtgedaan. Het is Gods wijsheid die de oplossing bracht die aan alle eisen volledig tegemoet kwam: Jezus Christus die als Middelaar plaatsvervangend de straf voor de zonde zou dragen, zo aan Gods gerechtigheid zou voldoen en tegelijkertijd het middel zou zijn om door aanbod en schenking van genade Gods goedheid in barmhartigheid tot haar bestemming te laten komen.¹⁵⁹

3.3. Gods gerechtigheid en het Evangelie: Christus, predestinatie en verbond

De plaats van Gods gerechtigheid binnen Arminius' visie op het Evangelie bestrijkt een breed terrein met vele aspecten. Onder de paraplu van het Evangelie komen alle deelaspecten die reeds besproken zijn niet alleen samen, maar ook tot een toespitsing. Met het begrip 'Evangelie' doel ik op datgene wat kenmerkend is voor wat Arminius de Evangelische theologie noemt, de theologie die na de zondeval haar beslag heeft gekregen. In de Evangelische theologie is de wijze waarop God de in zonde gevallen mens weer met zichzelf heeft willen verzoenen aan de orde. God wilde zo de mens toch nog tot zijn oorspronkelijke bestemming laten komen, de gelukzaligheid van de totale vereniging met God. Christus, predestinatie en verbond vormen binnen deze Evangelische theologie bij Arminius de hoofdthema's die alle op eigen wijze Gods gerechtigheid en het Evangelie in zich verenigen.

In de laatste alinea van de vorige paragraaf over de relatie van Gods gerechtigheid tot de zonde(val) kwam reeds naar voren dat Gods gerechtigheid, die eist dat voldoening geschiedt voor de zonde, en zijn goedheid, die het verdient om bevorderd te worden tot genade (misericordia), door bemiddeling van Gods

¹⁵⁸ Cf. AC 497-498 (III 73-74): Het is niet noodzakelijk (wegens Gods gerechtigheid) dat zondaars gestraft of verdoemd worden, omdat de prijs van Christus' voldoening genoeg is voor de verlossing van alle zondaren.

¹⁵⁹ Cf. AR9 796 (III 512-513) en 3.1.2.

wijsheid beide volledig tot hun recht komen door de zending van Jezus Christus als de Middelaar. Arminius benadrukt diverse malen dat God volledig vrij was om, na het onbruikbaar worden van het oude door de zondeval, een nieuw plan te bedenken, *ex mera misericordia*. Ook is Hij vrij te bepalen wie Hij genadig wil zijn en wie niet.¹⁶⁰ Aan die laatste vrijheid voegt hij echter een belangrijke bepaling toe, namelijk dat gerechtigheid die vrijheid bestuurt (iustitia tamen moderante). Zoals voor de zondeval Gods gerechtigheid Hem verhinderde om te verkiezen en te verwerpen, omdat beide beslissingen onder meer de zonde veronderstellen, zo blijft ook na de zondeval Gods gerechtigheid zijn handelwijze besturen.¹⁶¹

Diverse aspecten dienen in het kader van deze paragraaf aan de orde te komen. Dat zijn 1. Christus als het fundament van het nieuwe verbond en de predestinatie. 2. Het object van de predestinatie; anders gezegd: wie er wel en niet behouden worden binnen de Evangelische theologie. Onder dit thema ressembleren eveneens Arminius' visie op Romeinen 9 en de verhouding van verkiezing en verwerping. 3. In de derde plaats komt aan de orde hoe en door welke middelen er behoud is. 4. Gods voor- en middenkennis komen aan bod in verband met Arminius' visie op predestinatie van personen. 5. Ten slotte komt samenvattend Arminius' vierdecretenleer uit zijn *Verclaringhe* van 1608 aan de orde.

3.3.1. Christus is fundament van het nieuwe verbond en de predestinatie

De voornaamste voorwaarde voor een herstelde omgang van God en mens is wel dat de zonde die het eerste verbond heeft gebroken (zie 3.1.2.) een rechtvaardige vergelding ontvangt. De enige manier waarop dat mogelijk is zonder de mens voor eeuwig te verdoemen, is dat God zijn Zoon de straf voor de zonde zou laten lijden en dragen. Daarom neemt het middelaarschap van Christus in Arminius' Evangelische theologie een letterlijk fundamentele plaats in. 'Christus is het fundament van de zegeningen, niet als God, maar als θεᾶνθρωπος, Middelaar, Redder en Hoofd van de kerk.'¹⁶² Christus heeft als Middelaar de leer van het Evangelie zijn ondergrond gegeven (substernitur); zijn ambt als Middelaar bevat een groot deel (bonam partam) van wat in het Evangelie moet worden geopenbaard.¹⁶³

¹⁶⁰ AR9 788 (III 500).

¹⁶¹ Cf. ETG 19 (III 541): 'sed quia creavit ideo jus habet salandi et damnandi, illo modo quem ipsi sapientia sua et aequitas dectabit.'

¹⁶² AAC 614 (III 241): 'Nam Christus fundamentum istius benedictionis est, non qua Deus, sed qua θεᾶνθρωπος, mediator, salvator et caput Ecclesiae.'

¹⁶³ OR 47 (I 347-348).

God initieerde na de verbreking van het eerste verbond uit genade een ander, nieuw verbond. Niet zoals het oude, maar een verbond van genade. Gods gerechtigheid en waarheid stonden een dergelijk nieuw genadeverbond niet toe dan door middel van een Middelaar en Borg (sequester et sponsor) tussen God en de zondaar. Dat maakte een verzoeningsoffer noodzakelijk (*necessitas sacrificii expiatorii*), een nieuw priesterschap dat de zonde zou verzoenen, en de weg tot Gods genadetroon voor mensen ondanks hun zondaarzijn zou garanderen.¹⁶⁴

De noodzaak van een Middelaar en Borg vindt zijn oorsprong in Gods onwrikbare onverbiddelijke gerechtigheid, waarmee God alle ongerechtigheid haat.¹⁶⁵ Wanneer daarom God de Vader zijn Zoon wil aanstellen tot het ambt van Middelaar en Borg is er sprake van een 'conflict' tussen gerechtigheid en genade. Aan de gerechtigheid is beloofd dat zij aan ieder het zijne zou geven (*suum cuique tribuere*). Omdat ze moet toegeven dat de genadetroon subliemer is dan haar eigen tribunaal, is zij tevreden als aan beide, gerechtigheid én genade, wordt genoegegedaan. Het is Gods wijsheid die beide laat samenwerken. Het verzoeningsoffer doet beide genoeg. Het bestaat uit een vrijwillig ingaan van de dood als nodige straf, hetgeen de gerechtigheid tevredenstelt en de weg voor de genade opent. Voor het verzoeningsoffer waren een priester en een offer nodig; een mens moest het offer brengen, maar in de positie waarin hij verkeerde – zondig en gevangen onder de tirannie van satan en zonde – had de mens noch de wil noch de kracht om te willen om uit liefde en ambtshalve die plichten uit te voeren die voor een ander profijt zouden opleveren.¹⁶⁶ Gods wijsheid bepaalde dat degene die dit moest doen, geboren zou moeten worden uit een mens, maar ontvangen van de Geest. Het Woord Gods bood zich aan en werd aangesteld om priester te zijn op de wijze van het verbond, *ex pacto*, bevestigd door middel van een eed – een bekrachtiging die dit genadeverbond in tegenstelling tot het eerste verbond onveranderlijk maakt. Het *pactum* bestaat uit eis en belofte van Gods kant, die vrijwillig worden aanvaard door Christus. God zweert dat men door Christus, door het geloof in Hem, in zijn rust zal ingaan.¹⁶⁷

In het *pactum* met de Zoon heeft God de twee hoogste ambten – priester en koning – verbonden. Die verbinding is tegelijk het hoogste bewijs dat gerechtigheid en genade samengaan in de verlossing van de mens.¹⁶⁸ De vrucht van Christus' priesterlijke bediening bestaat uit 1. De overeenkomst (*pactio*) en be-

¹⁶⁴ OR 13 (I 410).

¹⁶⁵ OR 14 (I 412).

¹⁶⁶ OR 14–15 (I 413–414).

¹⁶⁷ OR 16–17 (I 415–418).

¹⁶⁸ OR 19–20 (I 422).

vestiging (confirmatio) van een nieuw verbond (novi foederis). 2. Het vragen, verkrijgen en toepassen van alle zegeningen die nodig zijn voor de bondelingen: vergeving, adoptie, gave van de Geest als band van vereniging. 3. Een nieuw, eucharistisch en koninklijk priesterschap. 4. Het brengen van de gehele gelovige kerk tot God. Dit laatste is behalve de doelstelling van de eerste drie vruchten van Christus' priesterlijke bediening bovendien de doelstelling van Gods eerste verbond met de mens.¹⁶⁹

Het *pactum* tussen God de Vader en zijn Zoon neemt in Arminius' theologie een fundamentele plaats in.¹⁷⁰ Ook zonder dat Arminius expliciet over een *pactum* spreekt, is dit het geval. Het *pactum* is na de zondeval, die de vernietiging betekent van het oude verbond der werken, voorwaarde en fundament voor het *foedus*, het nieuwe verbond der genade.¹⁷¹ Uit de weergave van Arminius' visie hierboven bleek dat dit rechtstreeks voortvloeit uit zijn interpretatie van Gods gerechtigheid. Gods gerechtigheid eist onverbiddelijk dat er genoegdoening is gegarandeerd aler God goedgunstig kan handelen jegens zondaren. Als Arminius uiteenzet dat hij van mening is dat Gods liefde tot de wereld waardoor Hij zijn Zoon gaf, zoals bedoeld in Johannes 3:16, voorafgaat aan dat wat

¹⁶⁹ OR 20–24 (I 423–430).

¹⁷⁰ Contra LOONSTRA, *Verkiezing*, 24, die juist spreekt over een 'geïsoleerde positie'. Loonstra heeft er overigens wel aandacht voor dat het Arminius erom ging dat het verlossingsbesluit niet ondergeschikt wordt aan het verkiezingsbesluit, omdat anders Gods liefde tot de gerechtigheid en tot zondaars tekort wordt gedaan. Hij heeft gezien dat Gods verlossingsbesluit in Christus het uitgangspunt vormt voor Arminius' predestinatieleer. Hij signaleert dat dit echter nergens wordt uitgewerkt in de richting van een verlossingsverbond tussen Vader en Zoon en suggereert dat Arminius wellicht zelf vermoed heeft dat een verbond tussen Vader en Zoon hem in de predestinatieleer zou kunnen opbreken. Volgens Loonstra is voor een dergelijk vermoeden vanuit de polemieken na zijn dood gerede aanleiding (p. 25). Mijns inziens heeft Loonstra – evenals de polemisten na Arminius' dood – echter geen oog voor de specifieke context van Gods gerechtigheid waarin het *pactum* als fundament voor verbond én verkiezing bij Arminius functioneert. GRAAFLAND, *Verbond*, 193–195, is ambivalent in zijn beoordeling van Arminius' visie. Enerzijds wijst hij op het karakter van het verbond tussen God en Christus als een verbond sui generis, dat in het heilsgebeuren een eigen plaats inneemt, terwijl hij anderzijds meent dat het niet Arminius' bedoeling is geweest om 'dit *pactum* als een 'derde' verbond te zien, op enigerlei wijze verbonden met de twee andere verbonden. In feite heeft dit *pactum* alleen de functie om aan te geven, dat en waarom aan het 'andere' verbond der genade een eeuwige geldigheid door God is toegekend.' 'In werkelijkheid' zou het Arminius in het *pactum* alleen om het eeuwig geldende gaan. Daarmee miskent hij echter het fundamentele karakter van het *pactum* als garantie voor de genoegdoening van Gods gerechtigheid. Ook Graaflands conclusie dat Arminius 'in dit stadium nog de orthodox-gereformeerde lijn volgt en (nog) niet de humanistisch-gereformeerde lijn' is mijns inziens een gevolg van een benadering van Arminius die hem geen recht doet.

¹⁷¹ Er is dus geen sprake van identificatie van *pactum* en *foedus*, wel van een relatie waarbij de laatste op de eerste wordt gefundeerd. Cf. BLACKETER, 'Covenant', 212: 'It appears that Arminius either identifies the *pactum* between the Father and Son with the *foedus gratiae*, or at least finds the latter upon the former.'

de oorzaak is van de predestinatie: de verdiensten van Christus' dood,¹⁷² wordt de achtergrond van een dergelijke overtuiging gevormd door het onderscheid tussen *pactum* en *foedus*. Het *pactum* als overeenkomst tussen God de Vader en God de Zoon is voorwaarde en fundament van het *foedus* waarin Christus niet als God, maar als God-mens, dus als Middelaar, door middel van zijn kruisdood daadwerkelijk verzoening aanbrengt tussen God en de zondige mens. Dit is weer de voorwaarde voor en oorzaak van de predestinatie, opgevat als Gods besluit om gelovigen te behouden en halsstarrige ongelovigen te verwerpen. De betekenis van *foedus* en predestinatie lopen hier dooreen; in de bespreking van Arminius' vierdecretenleer uit de *Verclaringhe* van 1608 (3.3.5.) worden deze begrippen, ook in hun verhouding tot elkaar, verhelderd.

Een van de verschillen tussen *pactum* en *foedus* is zoals gezegd dat in de eerste God de Zoon een plaats heeft als God, terwijl voor het *foedus* van wezenlijke betekenis is dat Gods Zoon hierin God-mens is en als zodanig bemiddelend tussen God en mens kan optreden. Arminius geeft de verhouding tussen Christus en God de Vader weer als subordinatie. De natuur van de subordinatie van Christus bestaat hierin dat elke reddende *communicatio* van God met de mens of van de mens met God door middel van de interventie van Christus plaatsvindt (cf. 2.2.2.).¹⁷³ Het is Gods onwrikbare gerechtigheid (*iustitia rigida*) die de mens vanwege zijn verdorvenheid scheidt van God en de gemeenschap met Hem en om dat op te heffen de subordinatie van Christus als object van de theologie noodzakelijk maakt. De Vader die op afstand zit op een troon van *iustitiae rigidae*, achter Christus, is alleen benaderbaar door middel van Christus' bloed en door het geloof.¹⁷⁴ De noodzakelijkheid van de subordinatie van de Zoon heeft te maken met de vergelijking van onze verdorvenheid met Gods heiligheid en stijve onwrikbare gerechtigheid, die ons van God weghoudt door een onoverbrugbare kloof, ware het niet dat Christus de wijnpersbak van Gods toorn had getreden en zo de kloof gedicht.¹⁷⁵ Daarom geldt: tenzij wij geloven in Christus, kan ons geloof niet in God zijn. Het beschouwen van deze noodzaak is oneindig nuttig, want hierdoor ontstaat vertrouwen in de gewetens van gelovigen, en de noodzaak van de christelijke Religie wordt erdoor bevestigd.¹⁷⁶

172 AAC 614–615 (III 241).

173 'Natura illius in eo consistit, quod omnis, quae Deo nobiscum est, aut nobis cum Deo, salutaris communicatio, Christi medio interventu peragitur.' OR 36 (I 338). Gods communicatie met ons is 1. Zijn welwillende affectie 'erga nobis'; 2. Zijn 'gratioso decreto de nobis'; 3. Zijn 'effectu salutifero in nobis'. OR 36 (I 338). In al deze dingen is Christus de Middelaar: 'Ubique Christus medius intercedit.' (Ef. 1:6 en 5) OR 36 (I 339).

174 OR 36 (I 339).

175 OR 37 (I 341): 'Illa ex nostrae contagionis et vitiositatis ad Dei incontaminabilem sanctitatem et inflexibilem iustitiae rigorem comparatione ortum ducit'.

176 OR 37 (I 341).

Ten aanzien van de verhouding van providentie en predestinatie geldt dat de alles beschikkende voorzienigheid van nature en qua orde eerder is dan de predestinatie, maar ook de oorzaak is van de zending van de Zoon tot een Verlosser, die het Hoofd is waarin de predestinatie is gemaakt (Efeze 1).¹⁷⁷ Christus is niet alleen middel, maar ook de verdienende oorzaak waarom de verkiezing is geschied. In Christus verkoren, wil zeggen: in de Middelaar, dat is in het Hoofd. Want God bemint niemand ten eeuwigen leven dan in Christus. Daaruit volgt dat niemand door God in Christus wordt aangezien dan degenen die Christus door het geloof zijn ingegrift, en dus dat de verkiezing alleen eigen is aan de gelovigen. 'In Christo' geeft de verdienende oorzaak weer.¹⁷⁸ Wie Christus in de predestinatie beschouwt als gesubordineerde oorzaak van de redding doet Hem volgens Arminius 'geen klein onrecht';¹⁷⁹ het is nadelig voor de eer die Christus toekomt.¹⁸⁰

Een van de grootste moeiten die Arminius' met de predestinatieleer van zijn opposenten heeft, houdt dan ook verband met de plaats die Christus erin ontvangt.¹⁸¹ In zijn *Verclaringhe* onderbouwt hij de ontkenning dat de onvoorwaardelijke predestinatieleer van zijn collegae het fundament van het christendom en de zaligheid zou zijn juist door te wijzen op de plaats van Christus:

Niet des Christendoms. 1. Want dese Predestinatie en is het besluyt Godes niet, deur welck Christus gestelt wordt van Gode tot een Salichmaker, hooft ende grontvest der gener die de salicheyt sullen beerven t'welck nochtans is het eenige fundament der Christenheyt.

2. Want de leere van dese Predestinatie en is niet de leere deur welck wy op Christum den eenighen Houcksteen als, levende steenen deur, den gheloove worden opgetimmerd, ende hen als leedematen den hoofde werden inghelijft.

Niet der salicheyt: 1. Want dese Predestinatie en is niet het besluyd des welbehaghens Gods in Jesu Christo, op welcke alleen onse salicheyt steunt.¹⁸²

De verkiezing is *in Christus*, en niemand is in Christus dan wie gelooft. Daarom is niemand verkoren dan een gelovige in Christus.¹⁸³

177 EP 647 (III 287): 'Agnosco autem permissionem medium decreti non praedestinationis sed providentiae, qua haec contra illam distinguitur: providentiae inquam gubernatricis et administratoris, quae non modo non prior est natura et ordine praedestinatione, sed et causa missionis Filii tanquam Redemptoris, qui caput est in quo praedestinatio facta est, ut doce Apostolus Ephes. 1.' Zoals al eerder is opgemerkt en hieronder nog zal worden uitgewerkt, is de providentiële beschikking van Christus tot Middelaar in de *Verklaring* het eerste decreet van de predestinatie geworden (zie 3.3.5.).

178 EP 651 (III 293).

179 AN 951 (II 711).

180 *Verklaring*, 85–86.

181 Dat is het gelijk van CLARKE, *Ground*.

182 *Verklaring*, 71. Cf. ETG 150 (III 651).

183 EP 756 (III 452). 'Electio enim est in Christo facta. At nemo in Christo est nisi fidelis. Ergo nemo in Christo eligitur nisi fidelis.' Vgl. EP 757 (III 453); ETG 39–40 (III 558): 'Ad Ephes. Particula *nos*, *nobis* saepe utitur; at eo significat illos non qua homines sed qua fideles: eatenus enim in Chris-

Evangelische genade is daarmee voor Arminius strikt gebonden aan de verdiensten van Christus.¹⁸⁴ God kan geen zondaar liefhebben tot zaligheid, tenzij die zondaar met God verzoend is in Christus.¹⁸⁵ Dit impliceert dat predestinatie alleen mogelijk is in Christus. De betaling van het rantsoengeld gaat voor de verkiezing uit (*prius electione est*).¹⁸⁶ En Christus is aan zondaren gegeven, zodat voor Arminius duidelijk is dat er (in Gods voorkennis) geen predestinatie of verwerping is vóór de zonde, noch vóór de verordening van Christus tot een Middelaar, noch vóór Christus' volbrenging van zijn middelaarsambt, de verzoening.¹⁸⁷

Heel scherp is Arminius in zijn *Examen Thesium Gomari* over de plaats die Christus ontvangt in de predestinatieleer van zijn collega Gomarus. Gomarus merkt over de predestinatie op dat deze de kern van het Evangelie zelf is (*potissima ipsius Euangelii materia*). Als dat zo is, zegt Arminius, dan kan Jezus Christus, die het belangrijkste object en kern van het Evangelie is (*objectum et materia Euangelii est praecipua*), niet uitgesloten zijn van de definitie en essentie van de predestinatie. In Gomarus' thesen over de predestinatie wordt echter niet gerept over Jezus Christus, behalve wanneer het gaat over de middelen die behoren tot de uitvoering van de predestinatie.¹⁸⁸ Het gaat hier niet om een toevallige omissie van Gomarus, maar om een wezenlijk verschil in benadering tussen hem en Arminius. De laatste kan Gomarus zeker toestemmen dat het in de predestinatieleer gaat om de kern van het Evangelie, maar dan moet Jezus Christus en zijn middelaarswerk daarin wel de fundamentele plaats innemen.¹⁸⁹

Een argument van orde dat steeds doorklinkt, is dat dingen eerst schenkbaar moeten zijn voordat ze geschonken kunnen worden. Daarom is in Gods voorkennis de dood en opstanding van Christus eerder dan de schenking van de zegeningen die daaruit voortvloeien. De predestinatie schenkt deze dingen, dus is de predestinatie posterior aan de verdiensten van Christus (in Gods

to sunt, et communionem habent cum Christo, quin et destinati ad communionem cum Christo.'

184 AC 565 (III 170): 'Gratia autem quam Christus non impetravit Evangelica dici, mea sententia, non potest.'

185 Cf. EP 653 (III 296). God kan geen zondaren liefhebben buiten Christus. Joh. 3,16 spreekt dan ook niet over Gods verkiezende liefde: het geloof komt tussen de liefde Gods en het eeuwige leven.

186 EP 672-673 (III 326-327).

187 EP 641-642 (II 278-279).

188 ETG 4-5 (III 529). Ook bij bijvoorbeeld Arminius' leermeester Beza krijgt Christus slechts een fundamentele plaats in het kader van de uitvoering van het verkiezingsdecreet, cf. SINNEMA, 'Beza's View of Predestination', 230.232.

189 Cf. ETG 136 (III 639): 'et in Christo non praedestinati nisi peccatores, nisi fideles; illi enim soli Christo indigent, et hi soli in Christo sunt. Quare si nos probaverimus in Christo ipsum decretum praedestinationis fundatum esse, uno ictu totam hanc thesium compagem destruxerimus.'

voorkennis). Arminius voegt hier veelbetekenend aan toe: Wat hieruit geconcludeerd kan worden laat ik over aan de overwegingen van intelligente mensen.¹⁹⁰

Christus heeft de zegeningen verdiend, en tegelijk de waardigheid van Hoofd en de macht deze zegeningen uit te delen. Door zijn werk ontving Hij deze zegeningen van de Vader en verwierf Hij de titels Hoofd en Koning. Hij werd de auteur van de eeuwige redding voor allen die Hem gehoorzamen. Gelovigen worden gepredestineerd in Hem om deel te hebben aan deze weldaden door de vereniging (unio) met Hem. Gods liefde in Christus (geboren, gestorven, opgestaan en nu Hoofd) voor hen die Hij ervoor heeft bestemd deel te krijgen aan het eeuwige leven, is de *causa* van predestinatie.¹⁹¹

Als Arminius deze woorden schrijft, aansluitend aan zijn briefwisseling met Junius, kenmerkt zijn visie zich door argumentatie vanuit de godsleer en de natuurlijke orde¹⁹² die alle dingen eigen is. Het is belangrijk te zien dat Arminius hiermee aantoont in staat te zijn ook zonder het ontwikkelen van een specifieke opvatting van de wilsvrijheid zijn eigen verkiezingsleer – het besluit gelovige zondaren in Christus zalig te maken – op tafel te leggen. Arminius' gerechtigheidsopvatting structureert zijn denken zodanig dat zijn visie op de wilsvrijheid daarvan een consequent uitvloeisel is en eerst langs die weg een belangrijk element en integraal bestanddeel van zijn theologie wordt. Naast de overige argumenten die nog aan bod komen, is dit een belangrijke grond voor de stelling dat niet de wilsvrijheid maar Gods gerechtigheid de bron is van Arminius' theologie.

Voordat in de volgende twee subparagrafen het object van de predestinatie en de genademiddelen aan de orde komen, dient Arminius' verstaan van de genoegzaamheid en de effectiviteit van Christus' offer in verband met het onderscheid dat hij maakt tussen de verwerving, aanbidding en toe-eigening van de verzoening te worden besproken. Als Middelaar heeft Christus de vergeving en verzoening voor de wereld verworven (comparare): de wereld *is* dan met God

190 AAC 614 (III 240): 'Praedestinatio enim non facit ut res illae sint communicabiles, sed reipsa illas communicat. Communicabiles factae sunt res illae per sanguinem et mortem resurrectionemque Christi, per quam nobis illa bona apud Patrem sunt acquisita et impetrata. Quumque prius sit aliquid communicabile quam actu communicetur, hinc sequitur praedestinationem morte et resurrectione Christi esse posteriorem in praesentia et praedestinatione Dei. Unde quid concludi possit intelligentibus dispiciendum relinquo.'

191 AAC 614 (III 241); cf. AAC 615–616 (III 242–243).

192 Cf. AAC 614 (III 241), waar Arminius op basis van de natuurlijke orde der dingen veronderstelt dat Christus eerst Hoofd was gemaakt van hen die gered zouden worden, en dat pas daarna bepaalde mensen zijn bestemd in Christus om te delen in die redding. Arminius heeft het in dit verband over verschillende *decreten*: 'Ego naturae ordine praeire puto decretum quo Christus constitutus est caput salvandorum isto decreto quo aliqui in Christo ad salutis participationem sunt destinati.' Cf. 3.3.5. voor Arminius' vierdecretenpredestinatieleer.

verzoend. Vervolgens wordt deze verzoening c.q. de Middelaar aan de wereld door Woord en Geest aangeboden (exhibere), om het verworvene toe te eigenen (applicare). Tussen verwerving en toe-eigening zit dus de voorstelling (exhibitio) van de Middelaar door Woord en Geest.¹⁹³

De genoegzaamheid van het offer van Christus is voor Arminius een zaak van het allergrootste belang. Zonder genoegzaamheid van het offer is er geen daadwerkelijke verzoening mogelijk. Voorwaarde voor genoegzaamheid is dat er werkelijk is betaald. Hoe kan immers een prijs voldoende zijn als ze geen prijs is, niet betaald is? Juist de effectiviteit van de dood van Christus in de bewerkte verzoening met God maakt deze prijs voldoende.¹⁹⁴ ‘Christus is voor allen en voor het leven der wereld gestorven, door het gebod en de genade Gods.’

Maar het besluit van predestinatie verkort of verkleint geenszins de algemeenheid van de prijs die door de dood van Christus is betaald voor allen. Want dat besluit komt pas ná de dood van Christus, en ná de eigen krachtige werking van zijn offer. Het predestinatiebesluit behoort immers tot de toe-eigening van de weldaden die door de dood van Christus verkregen zijn. De predestinatie rust en heeft haar fundament op [innititur] de dood van Christus en de verdienste daarvan. De algemeenheid [universalitas] van de dood Christi strekt zich breder uit [latius se extendit] dan het object van de predestinatie. Wat is de predestinatie anders dan een voorbereiding van genade die voor ons door de dood van Christus is verkregen en bereid? Het is een voorbereiding die tot de toe-eigening behoort, en niet tot het verwerven van genade. Want Gods besluit waardoor Hij bestemd heeft Christus aan de wereld te geven tot Verlosser en Hem een plaats te geven als Hoofd der gelovigen alleen, gaat voor het besluit waardoor Hij bestemd heeft sommigen inderdaad door het geloof de genade die door de dood van Christus verkregen was toe te eigenen.¹⁹⁵

Christus is zowel fundament van het besluit van de verkiezing als van de uitvoering van de verkiezing. Hij is een Middelaar voor de verdienste van het heil

193 EP 670–671 (III 323–324). Cf. voor de onderscheidingen met betrekking tot de verwerving, aanbieding en toepassing van de verzoening ook EP 735–737 (III 421–424).

194 EP 736 (III 422): ‘quum idcirco sufficiens sit pretium mors Christi pro mundi vita, qui efficax fuit ad peccatum abolendum et Deo satisfaciendum.’

195 EP 671–672 (III 324–325): ‘Decretum autem Praedestinationis nihil praescribit universalitati pretii per mortem Christi pro omnibus soluti. Est enim morte Christi eiusque propria efficacitate posterius. Nam pertinet ad applicationem beneficiorum morte Christi nobis partorum: at mors est pretium, quo ista beneficia sunt comparata. Perperam igitur dicitur et ordine inverso, cum *Christus pro electis tantum ac praedestinitis mortuus* dicitur. Praedestinatio enim non tantum morte, sed et merito mortis Christi innititur: et propterea non mortuus Christus pro praedestinitis, sed praedestinati, pro quibus Christus est mortuus, licet non omnes. Nam mortis Christi universalitas latius se extendit obiecto praedestinationis. Unde etiam concluditur, mortem Christi eiusque meritum praedestinationem natura et ordine antecedere. Et quid est Praedestinatio aliud, quam praeparatio gratiae nobis morte Christi parte et comparatae? et praeparatio ad applicationem pertinens, non ad ipsam gratiae nondum existentis acquisitionem. Decretum enim Dei quo statuit Christum dare mundo Redemptorem, eumque statuere caput fidelium tantum, prius est decreto, quo statuit gratiam morte Christi partam nonnullis actu ipso per fidem applicare.’

én voor de toe-eigening. De verkiezing is daarom 'per illum, sed et propter illum, et in illo'.¹⁹⁶ De reden hiervoor is dat Gods gerechtigheid verzoening van de zonden eist. Daarom is voor Arminius de *summa* van alles dat aanneming, heerlijkheid en de voorbereiding van de middelen die voor de zaligheid nodig zijn op Christus als het enige fundament (*unico fundamento*) zijn gegrond.¹⁹⁷

3.3.2. Het object van de predestinatie

Christus kan alleen Middelaar zijn voor degenen wier persoon Hij aan het kruis heeft gedragen; Christus' offerande, de verwerving van de verzoening, moet onderscheiden worden van het resultaat van de verwerving, de daadwerkelijke verzoening.¹⁹⁸ Het laatste wordt alleen verkregen door het geloof en de Geest van Christus. Door de verwerving is het echter mogelijk (*possit*) dat God, omdat zijn rechtvaardigheid, waaraan is voldaan, het niet verhindert, zondige mensen hun zonden vergeeft en de Geest der genade schenkt. God was daartoe al genegen door zijn barmhartigheid, en uit die barmhartigheid heeft Hij Christus tot Verlosser geschonken. Gods gerechtigheid verhinderde Hem echter uit louter barmhartigheid te verlossen. Ondertussen blijft onverminderd Gods recht van kracht alle weldaden die Christus verworven heeft en volgens Gods gerechtigheid in Christus vrij uit te delen zijn, aan hen die het Hem goeddukt, en op voorwaarden die Hem believen, te schenken.¹⁹⁹

¹⁹⁶ EP 657 (III 302–303).

¹⁹⁷ EP 657–658 (III 303–304). Cf. AAC 612–613 (III 238–239): Christus is het fundament van het decreet en van de uitvoering van het decreet. Wij zijn aangenomen in Christus als het Hoofd. In de orde van oorzaken was Hij eerst geconstitueerd en gepredestineerd (NB: predestinatie van Christus) om ons Hoofd te zijn; daarna zijn wij gepredestineerd in Hem als zijn leden. Dit tegen de omgekeerde orde van Beza.

¹⁹⁸ EP 673–674 (III 327–328).

¹⁹⁹ EP 675–676 (III 330–331): 'proprium et immediatam mortis passionisque Christi effectioem, et videbimus ab illa hominum neminem excludi posse. Illa autem est, non actualis peccatorum ab his illis ablatio, non actualis peccatorum remissio, non iustificatio, non actualis horum et illorum redemptio, quae absque fide et Spiritu Christi nemini contingunt; sed reconciliatio Dei, remissionis, iustificationis et redemptionis apud Deum impetratio: qua factum est ut Deus iam possit, utpote iustitia, cui satisfactum est, non obstante, hominibus peccatoribus peccata remittere et Spiritum gratiae largiri: ad quae effecta cum peccatoribus communicanda propendebat quidem iam ante ex misericordia; Ex illa enim Christum dedit mundo Salvatorem, at per iustitiam ab illorum actuali productione impediatur. Interea Deo ius suum integrum manet illa bona (quae ipsius sunt ex natura, quorum communicationem peccatoribus hominibus disiderabat ex misericordia, a obstante iustitia, actu instituere non poterat, et quae iam iustitia ipsius sanguine ac morte Christi pacata actu potest largiri) iis quibus visum, et istis conditionibus quas praescribere volet, impartiri.'

Christus heeft door zijn genoegdoening eeuwige verlossing verworven en het recht zonden te vergeven, maar zonde wordt niet vergeven als er geen sprake is van daadwerkelijk geloof in Christus.²⁰⁰

Het verband tussen de fundamentele plaats van Christus en het object van de predestinatie, namelijk verkiezing van gelovigen tot behoud en verwerping van volhardende ongelovigen, wordt op deze wijze duidelijk. Arminius legt de nadruk op het geloof als beslissende factor voor het ingaan in de rust die God in zijn Zoon heeft aangebracht uit liefde voor zondaren.²⁰¹ Niet alleen het kruis, maar ook het geloof van het kruis is noodzakelijk tot behoud, omdat God in zijn decreet bepaald heeft dat het geloof in Christus noodzakelijk is.²⁰² Behalve het decreet maakt ook Gods belofte aan Christus gedaan in de sluiting van het *pactum* tussen hen beiden het geloof noodzakelijk. 'Dus is Christus aangesteld [constitutus] tot Verlosser van allen die in Hem geloven door het decreet, de belofte en het verbond van de Vader.'²⁰³ De leer van het Evangelie is volgens Arminius de poort van de hemel, wijd geopend: het zal gelovigen gemakkelijk doorlaten (*facile admittet credentes*).²⁰⁴ God kan geen zondaren als de zijnen voorbeminnen en liefhebben, tenzij Hij hen van te voren kent als gelovigen in Christus.²⁰⁵ En omdat niemand in Christus is dan die gelooft, geldt dat 'Deum neminem ex peccatoribus pro suo agnoscere et amare ad vitam aeternam nisi qua considerat ut credentem in Christum, et per fidem unum cum illo factum.'²⁰⁶

Met de bepaling van het object van predestinatie heeft Arminius zich voortdurend beziggehouden. De kwestie had zijn grote belangstelling omdat ze direct verband houdt met Gods rechtvaardigheid. Een onjuiste visie op het object van de predestinatie impliceert een directe aantasting van Gods rechtvaardigheid. Arminius heeft in de loop der tijd veel argumenten te berde gebracht tegen de overtuiging dat het object van predestinatie een te scheppen, geschapen of gevallen mens zou zijn, en vóór zijn eigen bepaling dat het alleen een

200 EP 737 (III 424): 'Nactus quidem est Christus satisfactione aeternam redemptionem et ius peccatorum remittendorum, sed non remittitur peccatum nisi actu credentibus in Christum.'

201 OR 17-19 (I 418-421).

202 Cf. ook EP 749 (III 441): 'Deus fecit decretum de eligendis fidelibus solis et condemnandis infidelibus. [...] statuit particularem electionem fidelium, et particularem reprobationem infidelium.'

203 OR 38-39) (I 343): 'Constitutus est ergo Christus decreto, promisso, et pacto Patris, Salvator omnium in ipsum credentium'.

204 OR 55 (I 372).

205 EP 652-653 (III 296): 'Deum neminem ex peccatoribus pro suo praediligere et amare posse, nisi eum in Christum crediturum praenoverit, atque ut credentem in Christum intuitus fuerit.' Cf. EP 653 (III 296): 'Deinde neminem in Christo et propter Christum agnoscit Deus pro suo, nisi ille idem sit in Christo.'

206 EP 653 (III 297).

gelovige zondaar (inzake de verkiezing) en een volhardende ongelovige (inzake de verwerping) kan zijn. In het vervolg van deze subparagraaf passeren diverse uitlatingen van Arminius de revue; bovendien wordt aandacht besteed aan de verhouding van verkiezing en verwerping, de twee vormen waaruit de predestinatie bestaat naar aanleiding van de differentiatie binnen het object van de predestinatie.

In Arminius' verklaring van Romeinen 9 wordt de basis van zijn visie op de predestinatie uiteengezet op een wijze die de jaren door constant zal blijven. Belangrijk uitgangspunt in Arminius' exegese van Romeinen 9 is dat hij de hoofdstukken 9–11, die traditioneel sinds Augustinus dienen als *loci probantia* voor een (dubbele) predestinatieleer, uitlegt vanuit de scopus van Paulus' brief aan de Romeinen als geheel. Die scopus is de tegenstelling tussen Paulus' prediking van de rechtvaardiging door het geloof in Christus en diegenen die door de werken der wet gerechtvaardigd willen worden en daarnaar streven. Arminius beschouwt Jakob als een type van de eerste, en Ezau als een type van de tweede soort. Het is niet toevallig dat Arminius' exegese, oorspronkelijk een brief aan Gellius Snecanus, postuum is uitgegeven als appendix van het *Examen Perkinsiani*. In dit laatste geschrift vinden we exact dezelfde visie op Romeinen 9 terug: Kinderen der belofte zijn zij die door het geloof in Christus gerechtvaardigd worden. Kinderen des vleses zijn zij die door de werken der wet gerechtvaardigd willen worden.²⁰⁷ Arminius zag hierin de echte predestinatie verwoord: God heeft besloten dat de gelovigen in Christus worden gerechtvaardigd, en dat zij die door de werken der wet gerechtvaardigd willen worden, verdoemd worden, omdat ze buiten Christus zijn.

Eef Dekker heeft op grond hiervan Arminius' predestinatieleer getypeerd als een 'eigenschappenpredestinatie': God predestineert geen individuen, maar mensen met de eigenschap 'geloof' en 'ongeloof'.²⁰⁸ Dit is een bruikbare typing, mits verdisconteerd wordt dat deze predestinatie voor Arminius slechts een deel van de totale predestinatie is. Het complete predestinatiebesluit bevat behalve de eigenschappenpredestinatie ook de besluiten ten aanzien van het zenden van Christus als Middelaar, de uitdeling van genademiddelen en een besluit om individuen te behouden en te verdoemen op basis van Gods voorkennis. Alleen het zogenaamde tweede decreet uit Arminius' predestinatieleer van de *Verclaringhe* (zie 3.3.5.) kan dus als eigenschappenpredestinatie worden getypeerd.²⁰⁹ Wanneer met het kader van de eigenschappenpredestinatie geen rekening wordt gehouden, kan deze typing spoedig tot misvattingen aanlei-

207 EP 652 (III 295). Cf. SELDERHUIS, *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis*, 416.

208 DEKKER, *Rijker dan Midas*, 182–185.215.227.

209 DEKKER, *Rijker dan Midas*, 227, brengt zelf die bepaling wel aan: 'In het tweede besluit herkennen we de eigenschappen-predestinatie'.

ding geven.²¹⁰ Clarke wijst de term ‘eigenschappenpredestinatie’ af en karakteriseert Arminius’ predestinatieleer als ‘covenant-predestination’.²¹¹

In zijn briefwisseling met Junius noemt Arminius de predestinatie dat deel van de providentie dat zich bezighoudt met de regering (*administratio* en *gubernatio*) van het menselijk geslacht. Op basis hiervan concludeert hij dat, evenals de voorzienigheid gesubordineerd is aan de schepping, ook de predestinatie als *pars providentiae* qua natuur later is dan de scheppingsdaad of het scheppingsvoornemen, zodat het object van de predestinatie niet de ongeschapen mens kan zijn.²¹²

Geen enkele onderscheiding kan volgens Arminius wegnemen dat God tot auteur van Adams val en zonde wordt gemaakt wanneer predestinatie en verwerping gaan over mensen voor de zondeval (cf. 3.2.).²¹³ Het decreet om hen te straffen die niet zouden persisteren in hun oorspronkelijke staat is niet vastgesteld dan na Gods zekere previsie van toekomstige zonden. Dit moet er volgens Arminius bij gezegd worden omdat sommigen van ‘onze doctoren’ leren dat de zonde noodzakelijk is afgeleid van het verwerpingsdecreet.²¹⁴

Arminius definieert predestinatie²¹⁵ als ‘een voorordening in Christus van zondaren die geloven zullen tot het eeuwige leven, en daartegenover een veroordening van zondaren die in hun zonden volharden zullen tot de eeuwige dood.’ Het geloof is afkomstig van de genadige gave Gods, en het volharden in zonde komt voort uit eigen boosheid en door Gods rechtvaardige verlaten.²¹⁶ Deze predestinatie is het fundament van het christendom, van de zaligheid en van de zekerheid van de zaligheid; het is de *materia Evangelii*, de *Summa Apostolicae doctrinae*.²¹⁷ Arminius legt er verder de nadruk op dat het hier gaat over een *praeordinatio* of voorordening. *Ordinatio* is niet besluiten dat iets gebeurt, maar een aanbrengen van orde in wat gebeurd is. Een ordening of regeling van

210 Cf. GRAAFLAND, *Verbond*, 187: ‘kwalitatieve verkiezingsleer’.

211 CLARKE, *Ground*, 91.

212 AC 507 (III 87): ‘Praedestinatio est pars providentiae administrantis et gubernantis humanum genus; ergo posterior natura actu creationis, vel proposito creandi.’

213 AC 478 (III 44–45).

214 AAC 618 (III 246–247).

215 Arminius noemt de predestinatieleer zeer moeilijk (sane perdifficilis), vooral omdat mensen aan de Schrift toeschrijven wat zij zelf hebben bedacht. EP 638 (III 273).

216 EP 639–640 (III 276): ‘qua illa est peccatorum in Christo creditorum ad vitam aeternam praedestinatio, et contra peccatorum in peccatis perseveratorum ad aeternam mortem praedestinatio. Creditorum inquam, ex dono Dei gratioso, et in peccatis perseveratorum ex propria malitia et iusta desertatione Dei.’ Zie ook HaC 943 (II 699).

217 AN 957 (II 719).

zaken legt diezelfde zaken geen noodzakelijkheid op.²¹⁸ De *causa* van de predestinatie is Gods liefde in Christus.²¹⁹

De predestinatie bevat in zich de middelen waardoor de gepredestineerden zeker en onfeilbaar tot het heil komen zullen. Die middelen zijn de vergeving van de zonden en de vernieuwing en voortdurende assistentie tot het einde door de Geest. Verwerping sluit het weigeren van deze middelen in.²²⁰ Arminius maakt duidelijk dat alleen zondaren deze middelen nodig hebben en kunnen ontvangen. Dat heeft consequenties voor de bepaling van het object van verkiezing en verwerping. Het blijft van belang te bedenken dat predestinatie (i.c. verkiezing) noch verwerping voor Arminius absoluut zijn: De predestinatie betreft Gods besluit om gelovigen in Christus te behouden; wie gelooft in Christus, ontvangt dus de genoemde middelen. Verwerping betreft Gods besluit om zondaren die in ongelof volharden te verdoemen; hun wordt de vergeving en de Geest onthouden. De Geest is de Geest van Christus, de Middelaar en het Hoofd. Hij is de band van vereniging (*vinculum unionis*) met Christus, door wie er gemeenschap is met Christus en door wie Christus' goederen worden verkregen.²²¹

De verkiezing definieert Arminius als 'een besluit Gods, waardoor God bij zichzelf van eeuwigheid bestemd heeft de gelovige in Christus te rechtvaardigen, en tot het eeuwige leven aan te nemen, tot lof van de heerlijkheid van zijn genade.'²²² Arminius beantwoordt de tegenwerping dat het geloof zo gehouden wordt voor een werk van de vrije wil van de mens, en niet voor een gave van Gods genade ontkennend. In de definitie van predestinatie gaat het er niet om uit welke oorzaak het geloof voortkomt. Van Arminius mag je daarom aan de definitie toevoegen: gelovigen, namelijk die Hij besloten heeft met het geloof te begiftigen. Er is dan echter wel sprake van twee besluiten: 1. Het besluit waardoor God besloten heeft de gelovigen te rechtvaardigen en tot kinderen aan te nemen. 2. Het besluit waardoor Hij besloten heeft sommigen het geloof te geven, anderen het te onthouden. Het zijn twee *sententiae* en zekere door God bepaalde decreten. Ze hebben onderscheiden subjecten waaraan ook verschillende attributen worden toegeschreven. Dit alles moet opgemerkt worden wanneer men de orde en *modus* van de predestinatie *recte* wil voorstellen.²²³

218 EP 635 (III 268); EP 640 (III 276). Cf. EP 698 (III 364): 'Ordinavit tamen Deus Adami lapsum, non ut existeret, sed existentem, ut serviret illustrationi iustitiae et misericordiae suae.'

219 ACC 614 (III 241).

220 EP 641 (III 278).

221 OR 47 (I 358).

222 EP 651 (III 293–294).

223 EP 651 (III 293–294): 'Electio est decretum Dei, quo apud se ab aeterno statuit fideles in Christo iustificare, et ad vitam aeternam acceptare, ad laudem gloriosae gratiae suae. At inquires, Ergo fides ponitur

Sprekend over de volgorde van verkiezing en geloof, erkent Arminius dat het geloof geen effect van de verkiezing is, maar een noodzakelijke vereiste voorzien door God in hen die zullen worden verkoren. Arminius verwijt zijn tegenstanders dat ze deze door Arminius geleerde voorwaardelijkheid op een hatelijke (odiosus) wijze voorstellen. Het hatelijke zit hierin dat men niet rept over God, van wiens weldaad en gave ook Arminius erkent dat het geloof afkomstig is.²²⁴ Het geloof is wel een voorwaarde, maar een *evangelische*, dat wil zeggen dat God door zijn genade ervoor zorgt dat de voorwaarde wordt vervuld.²²⁵ Wanneer gezegd wordt dat het geloof is voorzien in degenen die gered zullen worden, worden de oorzaken die voor het geloof onmisbaar zijn niet weggenomen, maar juist gesteld. De voornaamste oorzaken van het geloof zijn de voorkomende, vergezellende en volgende genade.²²⁶ Vrijwillige acceptatie maakt een gift nog niet de naam van een gift onwaardig. Zo is geloven het effect van God die het verstand verlicht en het hart verzegelt, en het is zijn louter gave. De middelen die noodzakelijk zijn om te kunnen geloven, en waarvoor mensen verkoren worden, zijn het horen van Gods Woord en het deelhebben aan de Heilige Geest.²²⁷

Geloof pas vereist sinds nieuwe verbond en na zondeval

Het geloof is geen schuld, maar pas nodig geworden nadat God de conditie om de zaligheid te verkrijgen verzet had van de gehoorzaamheid aan de wet naar het geloof in Christus.²²⁸ Nadat het met de legale theologie op niets was uitgelopen, door tussenkomst van de zondeval, heeft God ervoor gekozen in Adam met de mensheid een nieuw verbond te sluiten. Arminius heeft er diverse malen op gewezen dat God niemand van dit nieuwe verbond heeft

esse humani arbitrii, et non donum gratiae divinae. Nego sequi. Neque enim hoc dictum fuit in definitione. At non expressa fuit fidei causa, fateor; sed necesse non fuit. Verbo addi poterit si quis volet, *fideles, quos fide donare decrevit*. Sed vide mihi, an unum sit, nostro considerationis modo decretum, tum quo statuit Deus fideles iustificare et in filios adoptare, tum quo decrevit nonnullis fidem dare, aliis vero eandem negare. Hoc mihi verisimile non sit. Sunt enim duae sententiae et certo Dei decreto determinatae; sunt etiam discrepantia subiecta, et diversis iisdem attributa adsignantur. Hoc ego existimo animadvertendum fuisse ad ordinem et modum praedestinationis recte tradendum.' Zie ook EP 749 (III 442).

224 A31A 138 (I 745).

225 A31A 139 (I 748).

226 A31A 139 (I 749): 'Quum itaque fides a Deo praevisa dicitur in salvandis, non tolluntur, sed potius ponuntur illae causae, sine quarum interventu fides non esset; inter quas primariam statuo Dei gratiam praevientem, concomitantem, et subsequentem'.

227 RQ9 185 (II 67).

228 EP 670 (III 323). In een brief aan Wtenbogaert, ongedateerd [1599], Ep.Ecc. 45 (II 736) noemt Arminius dit de wet van het geloof: 'Jam vero duplex est lex Dei, una operum, altera fidei.'

uitgesloten. Het verschil in liefde van God tot de een en de ander is niet zo groot dat God voorgenomen zou hebben met sommigen alleen volgens de strengheid van zijn wet te handelen, en met anderen volgens zijn barmhartigheid en genade in Christus in het Evangelie.²²⁹

Dit gegeven is ook van belang bij het bepalen van de consequenties van de erfzonde (*peccatum originale*): maakt erfzonde op zich al schuldig en de eeuwige dood waardig? Op die vraag stelt Arminius een wedervraag: Als sommige zondige mensen worden verdoemd puur vanwege Adams zonde, en anderen op basis van hun verwerping van het Evangelie, is er dan geen sprake van twee peremptoire decreten met betrekking tot de verdoemenis van de mens, en van twee oordelen: de ene volgens de wet, de andere volgens het Evangelie? Bovendien merkt Arminius op dat niet de erfzonde een mens strafwaardig maakt, want de erfzonde is reeds een straf, namelijk voor Adams zonde. Het is Adams zonde waarin ieder mens door zijn verbondenheid met Adam deelt die een mens strafwaardig maakt.²³⁰

Voor de zondeval had Adam geen vermogen om in Christus te geloven, want een dergelijk geloof was toen niet nodig. Dit impliceert dat God ook na de zondeval dit geloof niet van Adam kon eisen. Althans, niet zonder de bereidheid Adam die hulp van de genade te schenken die noodzakelijk en voldoende was om te geloven in Christus, 'dus om het geloof zelf in Christus te geven'.²³¹ Elders zegt Arminius het heel krachtig: God heeft 'geen enkel recht' (*non posse ullo iure*) geloof in Christus te eisen van de gevallen mens die uit zichzelf dat geloof niet kan hebben, tenzij Hij geeft of bereid is te geven de voldoende genade om te geloven wanneer die mens zou willen, en tenzij Christus voor die mens is gestorven.²³²

De idee dat Adam reeds voor de zondeval het vermogen zou bezeten hebben om in Christus te geloven, op basis waarvan God na de zondeval dat geloof zonder meer zou kunnen eisen, is absurd, aldus Arminius. Daarvoor brengt hij de volgende argumenten te berde: 1. Geloof in Christus voor de val zou *frustranea* zijn: er was geen enkele noodzaak toe of nuttigheid in. 2. God kon voor de zonde geen geloof in Christus vragen, want geloof in Christus is geloof in Hem als Verlosser van de zonden. Wie in Christus gelooft, moet daarom geloven dat hij een zondaar is. 3. Geloof in Christus behoort tot de nieuwe *creatio*, door

229 EP 675 (III 330): 'Scio quidem φιλανθρωπίαν istam Dei non esse omnimodo aequalem erga omnes et singulos homines, sed et nego tantum esse discrimen istius erga homines amoris divini, ut cum hisce non nisi secundum legis rigorem suae agere instituerit, cum aliis vero secundum misericordiam suam et gratiam in Christo Evangelio ipsius explicatam.' Cf. EP 689 (III 351).

230 RQ9 184 (II 65).

231 A31A 161 (II 23).

232 RQ9 185 (II 66); AN 959–960 (II 721.723).

Christus als Middelaar tussen de zondaar en God, en dus niet tot de primaire *creatio*. 4. Geloof in Christus wordt voorgeschreven door het Evangelie. Wet en Evangelie zijn in de Schrift opponenten van elkaar. Niemand kan door beide tegelijk worden gered.²³³

Arminius concludeert dat wanneer de mens een vermogen om te geloven in Christus zou hebben gehad in de *primaevio statu*, dus op een moment dat dit geloof in Christus niet noodzakelijk was, terwijl hem vervolgens dat vermogen zou ontnomen zou zijn na de val, dus juist op het moment dat ze noodzakelijk begon te zijn, dan zou een dergelijke beschikking van God *miram* zijn, geheel tegengesteld aan Gods wijsheid en goedheid, wier ambt het is te voorzien in die dingen die noodzakelijk zijn voor degenen die leven onder de zorg en regering van deze attributen.²³⁴

Door zijn krachtige inzet en formuleringen (*Dico itaque, affirmo et assevero, profiteor et doceo*) laat Arminius duidelijk merken dat hij met een hem aangelegen thema bezig is. Diverse belangrijke elementen uit zijn theologie passeren hier dan ook de revue: het onderscheid tussen Evangelische en Legale theologie; de beslissend gewijzigde omgangsvorm tussen God en mens na de zondeval: in Christus; het recht van God bepaalde zaken wel of niet te kunnen vragen van de mens; en het daaraan gekoppelde onderscheid tussen voldoende en noodzakelijke middelen om te kunnen geloven. We zijn al deze elementen reeds eerder tegengekomen, en steeds kon er een verband worden ontdekt tussen deze standpunten en Arminius' visie op Gods rechtvaardigheid. Dat onderstreept nogmaals dat Gods rechtvaardigheid de constante drijfveer is achter en in de argumenten die Arminius naar voren brengt.

Nog twee duidelijke voorbeelden kunnen dienen ter ondersteuning van dit feit. In zijn reactie op Perkins' verweer tegen de beschuldiging dat hij zou leren dat het grootste deel van de mensheid ontstoken is van Christus en van alle reddende genade, maakt Arminius duidelijk van oordeel te zijn dat deze beschuldiging terecht is gezien Perkins visie op het eeuwige en onveranderlijke decreet van verkiezing en verwerping. Als Perkins consistent zou zijn, zou hij erkennen te leren dat God Christus alleen voor de uitverkorenen als Middelaar heeft gegeven, dat Christus alleen voor hen de menselijke natuur heeft aangenomen en is gestorven, alleen hen heeft verzoend, alleen voor hen de Geest en de verlossing heeft verdiend, hen alleen de genade aanbiedt, roept tot geloof en door interne roeping met het geloof begiftigt. Hij zou volgens Arminius bovendien moeten belijden dat de verworpenen van al deze dingen zijn uitgesloten en dat er voor hen geen hoop is.

²³³ A31A 161–162 (II 23–24). Cf. PrD XLIV (II 401).

²³⁴ A31A 162 (II 25).

Voordat Arminius zijn kritische tegenvragen stelt, poneert hij dat God zonder onrecht te doen alle mensen had kunnen verdoemen. Dat is de kwestie dan ook niet. De kwestie is of God, nu Hij eenmaal besloten heeft zijn Zoon mens te laten worden om voor de zonde te sterven, heeft gewild dat Hij de menselijke natuur voor een paar mensen zou aannemen, de dood voor enkelen zou lijden, terwijl die prijs voor alle zonden van alle mensen genoeg had kunnen zijn. Anders gezegd: Heeft God in zichzelf besloten met het grootste deel der mensheid volgens de strengheid van zijn gerechtigheid, volgens de norm der wet en de daarin vereiste conditie te handelen, terwijl Hij met een paar volgens zijn barmhartigheid en genade, volgens het Evangelie en de rechtvaardigheid des geloofs, en de condities van het Evangelie wil handelen? Bovendien, heeft God bepaald aan sommigen de zonde in Adam toe te rekenen in hun eigen persoon, zonder hoop op vergeving? Dat is volgens Arminius de kwestie waar het om draait.²³⁵

In een brief aan Wtenbogaert naar aanleiding van zijn *Responsio ad Quaestiones Novem* merkt Arminius op dat het met veel absurditeiten beladen zou zijn wanneer God met sommige mensen zou handelen volgens de wet, en met anderen volgens het Evangelie. Een van die absurditeiten is dat God dan strenger zou zijn ten aanzien van sommige mensen dan ten aanzien van de engelen, terwijl de laatsten zwaarder zondigden. De engelen zondigden immers ieder voor zich, en niet door overreding.²³⁶

De opvatting die in de laatste alinea's verwoord is, heeft belangrijke consequenties. Ze impliceert bijvoorbeeld dat Christus de verzoening voor alle mensen verworven heeft, want zonder die verworven verzoening, zonder dat Gods gerechtigheid is voldaan, kan God een zondaar niet genadig zijn, noch van een zondaar eisen dat hij gelooft in Christus, noch hem de verzoening aanbieden. God veinst niet, wat wel het geval zou zijn wanneer Hij van de verworpenen zou eisen dat ze in Christus geloven, terwijl Christus hun niet als Zaligmaker is gegeven. Verworpenen kunnen niet ongehoorzaam genoemd worden wanneer God alleen van de uitverkorenen het geloof eist.²³⁷ Het betekent eveneens dat niet iemands zonde hem nog van de gelukzaligheid kan uitsluiten, maar alleen het niet door het geloof met Christus verenigd zijn, het niet 'in Christus', maar 'vreem van Christo' zijn. Het Evangelie is voor iedereen, en wordt iedereen, in

235 EP 735 (III 420–421): 'hoc est, an Deus apud se statuerit, cum maxima parte hominum agere secundum iustitiae suae rigorem, secundum normam legis et conditionem in lege requisitam, cum paucis vero secundum misericordiam et gratiam suam, secundum Evangelium et iustitiam fidei, conditionemque in Evangelio propositam: an statuerit paucis aliquibus, peccatum quod in sua persona in Adamo perpetrarant, imputare citra ullam remissionis spem.'

236 Brief aan Wtenbogaert, 31 januari 1605, Ep.Ecc. 81 (II 69); *Verklaring*, 93. Cf. ETG 101–102.132–133 (III 611.636–137).

237 EP 663–664 (III 313); ETG 101–102.142 (III 611.644).

welke vorm en op wat voor wijze dan ook, aangeboden. Een ernstig en welmenend aanbod van God betekent dat God alles wat noodzakelijk is om dat aanbod te aanvaarden erbij geeft in voldoende mate.²³⁸ Dat er toch nog mensen zijn die verloren gaan, ligt dus ten enenmale niet aan God en diens genade, maar aan de mens die deze genade veracht en verwerpt. Dat laatste gebeurt puur uit vrije wil, een onbegrijpelijke keuze tegen Gods genade, ondanks alles wat God door zijn Geest en Woord gedaan heeft om die persoon tot geloof en bekering te brengen.²³⁹

Arminius' argumentatie vanuit het verschil tussen de situatie in de Legale en in de Evangelische theologie keert terug als Perkins aanvoert dat het onvermogen Gods beloften te aanvaarden vrijwillig en aangeboren is en daarom niet te verontschuldigen. Perkins verwacht hier volgens Arminius de onmacht de wet van Adam te houden met de onmacht te geloven in Christus en de genade van het Evangelie te ontvangen die ons door het Woord worden aangeboden. Voorafgaand aan die laatste belofte van God is door de mens geen daad verricht waardoor het onvermogen die belofte te aanvaarden, is verkregen. De verwerping van de belofte van het Evangelie kan niet als schuld aangerekend worden als je op het moment dat de belofte wordt gedaan al niet in staat was die belofte te aanvaarden.²⁴⁰

Zonde en verdoemenis

Er bestaat een noodzakelijk verband tussen zonde en Gods voorbijgaan en verdoemen van de zondaar. Het natuurlijke gevolg van de zonde is dus dat alle zondaren worden voorbijgegaan en verdoemd. Maar omdat de effectiviteit van de natuurlijke zonde (dus de verdoemenis) in sommigen door de kracht van een superieure oorzaak, namelijk Gods wil, wordt verhinderd, daardoor gebeurt het dat die zondaren aan wie God geen genade wilde schenken (*misereri noluit*) worden voorbijgegaan en verdoemd, terwijl diegenen aan wie

²³⁸ Cf. AN 959 (II 721).

²³⁹ Cf. A31A 145–146 (I 763–765).

²⁴⁰ EP 746 (III 437): 'Erras Perkinse, et confundis impotentiam praestandi legem ab Adamo in nos propagatam, cum impotentia credendi in Christum et accipiendi gratiam Evangelicam nobis verbo ablatam.' Cf. EP 772–773 (III 476–478): 'Videtur ergo concludendum quod Deus fructus postulare non possit ab iis, quibus ipse, licet ipsorum merito, ademit vires, necessarias ad fructus proferendos. Persistamus in arboris similitudine. Arbor quae fructum non fert meretur excidium: at ubi isto supplicio affecta est, nemo ullo iure ab illa fructum postulare potest.' Cf. EP 747 (III 439) voor Arminius' onderscheiding tussen onwaardigheid van de mens wegens de eerste zonde en onwaardigheid door verwerping van aangeboden genade.

God besloot genade te schenken (statuit misereri) niet worden voorbijgegaan en verdoemd.²⁴¹

Door vrijwillig te zondigen heeft de mens zichzelf tot een slaaf van de zonde gemaakt (peccato mancipium fecisse), waardoor hij noodzakelijk aan de zonde is onderworpen totdat hij bevrijd is door Christus de Middelaar.²⁴²

De verhouding van verkiezing en verwerping

De wijze waarop volgens Arminius verkiezing en verwerping zich tot elkaar verhouden, verdient een preciese bepaling. In zeker opzicht kennen verkiezing en verwerping of voorbijgaan als de twee delen van de predestinatie een geheel symmetrische verhouding. In zijn briefwisseling met Junius heet de predestinatie of verkiezing 'qui illi [nl. het voorbijgaan] eodem momento est opponendus, (neuter enim est sine altero, et oppositae dicuntur)'.²⁴³ De twee delen van de predestinatie kunnen dus niet zonder elkaar. Wanneer het ene wordt gesteld, wordt ook het andere gesteld. Verkiezing includeert verwerping; de laatste is als een noodzakelijke consequentie aan de eerste gekoppeld (electio, quae includit reprobationem tanquam necessaria consequentia et copula iunctam). Verkiezing en verwerping worden als *affirmative et negative* tegenover elkaar gesteld. Een daad (actus) die aan de een wordt toegeschreven, moet in tegengestelde vorm aan de ander worden toegekend.²⁴⁴

Deze symmetrische verhouding van verkiezing en verwerping is bij Arminius echter louter logisch van aard: iedere vorm van selectie uit een groep impliceert dat het andere deel van die groep niet wordt geselecteerd. Omdat verkiezing een vorm van selectie is, impliceert verkiezing ook een niet-verkiezen ofwel verwerpen. Het fundament van de oppositie tussen verkiezing en verwerping is Gods rechtvaardigheid en billijkheid, aldus Arminius. Volgens zijn rechtvaardigheid geeft God het leven aan degenen die zijn wil gehoorza-

241 AC 601 (III 222): 'Atque hac ratione peccatum praecedat tum praeteritionem tum praedamnationem, et si efficientia eius naturalis consideretur, omnes peccatores erunt praeteriti et damnati, non aliqui tantum: Verum quia efficientia peccati naturalis vi causae superioris, quae est voluntas Dei, impeditur in nonnullis: hinc sit, quod illi peccatores sunt praeteriti et damnati, quorum Deus misereri noluit, illi non praeteriti neque praedamnati, quorum Deus statuit misereri.'

242 AC 601 (III 223): 'Et quis ignorat hominem quia libere peccavit, se peccato mancipium fecisse, et propterea peccato necessario subiicere, usque dum liberatio fiat per Mediatorem Christum?'

243 AC 571 (III 178-179); ETG 98-99 (III 608).

244 EP 650 (III 292). Zie ook EP 679 (III 337): 'Nulla enim Electio citra reprobationem'; EP 682-683 (III 341).

men, en de dood alleen aan degenen die ongehoorzaam zijn.²⁴⁵ De symmetrie verdwijnt zodra het op de *ratio* van verkiezing en verwerping aankomt. Als Arminius bijvoorbeeld uiteenzet dat Gods volgende of consequente wil ten aanzien van het verharden en verblinden en weigeren van genade rust op het fundament van Gods voorzien van ongelooft, ongehoorzaamheid en hardnekkigheid, voegt hij hieraan direct toe dat hieruit niet volgt dat God besloten heeft diegenen het geloof te geven van wie Hij voorzien heeft dat zij gehoorzaam zouden zijn.

De *ratio* van de werken van Gods barmhartigheid is zeer verschillend [longe dispar] van de werken van zijn gerechtigheid. De laatste vindt zijn oorzaak [causa] in de mensen, terwijl de eerste wel hun aanleiding [occurrit] vinden in de mens, maar hun oorzaak [causa] alleen in God.²⁴⁶

Op een andere plaats komt de vraag ter sprake of de mens zichzelf in feite niet verkiest of verwerpt als hij de vrijheid bezit die door God aangeboden genade te aanvaarden of te weigeren. Arminius antwoordt dat dit enerzijds zo is: door het accepteren van de aangeboden genade met behulp van de algemene genade kan een mens zich de verkiezing waard maken, terwijl een ander, door hetzelfde te weigeren, zichzelf de verwerping waardig maakt. Anderzijds mag op grond daarvan niet worden geconcludeerd dat verkiezing en verwerping aan de mens toebehoren. Verkiezing en verwerping zijn aan God voorbehouden, die de waardigheid en onwaardigheid oordeelt en beloont. Arminius brengt ook hier onderscheid aan tussen verkiezing en verwerping. Inzake de verwerping is het überhaupt (omnino) waar dat de mens zelf de verdienende oorzaak is van zijn verdoemenis en dus van zijn verwerping (reprobatio 'est voluntas damnandi'). De mens is de *figulus*, de pottenbakker van zijn eigen verdoemenis: de *ratio* van de verdoemenis is verdienste (hoewel God als Hij zou willen deze verdienste zou kunnen vergeven). De *ratio* van

²⁴⁵ ETG 58–59 (III 574): 'et omnino necesse sit ex rei ipsius natura, oppositos esse praedestinationis divinae actus, unum ad vitam, alterum ad mortem, recte distribuitur praedestinatio in illam quae ad vitam est, et in illam quae ad mortem est. [...] At hujus oppositionis et distributionis fundamentum est justitia et aequitas Dei, secundum quam vitam non dat nisi obedientibus voluntati ipsius, mortem non infert nisi immorigeris: alioquin quum sit bonus et summum bonum, et amans creaturarum citra discrimen, omnibus universe bonum illud quod est vita aeterna communicaret, et sic nulla esset ad mortem praeordinatio.'

²⁴⁶ EP 662–663 (III 312–313). 'Neque inde sequitur Deum decrevisse fidem dare iis quos praevidit obedituros. Longe enim dispar est ratio actuum misericordiae et iustitiae divinae. Hi enim causam habent ad hominibus, illi occasionem quidam ab hominibus habent, causam vero a solo Deo.' Cf. ETG 152 (III 652).

verkiezing is echter *mere gratuita*, niet alleen niet uit verdienste, maar ook tegen de verdienste (etiam contra demeritum) van mensen in!²⁴⁷

Als Arminius bij zijn bespreking van Perkins' definitie van de verwerping diverse argumenten aanvoert om te bewijzen dat daarin het object van de verwerping – 'zekere mensen die voorbijgegaan worden' – onvoldoende geconditioneerd is, omdat deze mensen naar zijn eigen overtuiging *zondaren* zijn, voegt hij hieraan het volgende toe:

Als ik zonde als de verdienende oorzaak van verwerping stel, betekent dit niet dat ik gerechtigheid als de verdienende oorzaak voor verkiezing zie. Want zonde is de verdienende oorzaak van de verwerping van alle zondaren universeel; en verkiezing is niet alleen uit onverplichte en onverdiende genade, maar ook uit genade die de verdorven verdiensten van de zondaar wegneemt.²⁴⁸

Perkins wijst de visie af van hen die leren dat verkiezing plaatsvindt op basis van Gods voorkennis van toekomstig geloof, en verwerping op basis van de voorkennis van ongeloof of verachting van het Evangelie. Arminius reageert op deze stellingen met twee aanvullingen waaruit zijn ongelijke benadering van enerzijds geloof en verkiezing en anderzijds ongeloof en verwerping blijkt. Hij bepaalt het geloof waarover Perkins spreekt nader als een geloof 'dat God uit genade heeft bepaald te schenken aan hen door de gewone middelen door Hem geordineerd'.²⁴⁹ Het ongeloof krijgt daarentegen de kwalificatie 'waarvan de schuld geheel rust op de verworpenen zelf'²⁵⁰ mee. Eenzelfde onderscheid tussen verkiezing en verwerping wordt merkbaar als Arminius leert dat genade niet onweerstaanbaar werkt, maar dat de verdoemenis nog *veel minder* (multo minus) voortkomt uit een door God opgelegde onweerstaanbare noodzakelijkheid.²⁵¹

247 EP 751 (III 444–445): 'Etiam si homo gratiae communis ope gratiam oblatam acceptando, se dignum electione faceret, et alius eandem repudiando reprobatione dignum se praestaret: non tamen ex eo sequeretur, electionem et reprobationem esse hominis, sed Dei dignitatem et indignitatem iudicantis et remunerantis. Et de reprobatio omnino verum est, hominem sibi esse causam meritoriam damnationis, et propterea reprobationis, quae est voluntas damnandi. Quare etiam *figulus* potest dici suae damnationis, ratione istius meriti: licet Deus si vellet meritum hoc illi condonare posset. At electionis alia est ratio: illa enim est *mere gratuita*, non tantum non ex merito, verum etiam contra demeritum hominis.'

248 EP 681 (III 339): 'Quum autem peccatum pono meritoriam causam reprobationis, ne existimato me iustitiam contra ponere causam meritoriam Electionis. Est enim peccatum causa meritoria reprobationis omnium inuniversum peccatorum. Et Electio est non tantum ex gratia indebita, quam homo non promeruit, sed etiam ex gratia pravum demeritum tollente.'

249 EP 749 (III 441): 'Electionem ad salutem esse secundum praescientiam futurae fidei, quam Deus ordinariis mediis ab ipso ordinatis conferre iisdem ex gratia decrevit.'

250 EP 749 (III 441): 'Reprobationem vero secundum praescientiam infidelitatis, sive contemptus Evangelii, cuius culpa tota residet in ipsis reprobis.' Zie ook ETG 50 (III 567): 'at fidelem futurum ex gratia Dei, infidelem propria sua culpa et vitio.'

251 EP 750 (III 443); cf. 5.1.2.

Arminius concludeert in zijn *Verclaringhe* na het uiteenzetten van zijn vier-decretenpredestinatieleer dat deze

Dient opt hoogste tot verclaringe, van Godes glorie, van sijne rechtveerdicheyt, ende barmherticheydt, ende stelt Godt oorsaecke alles goedes, ende onser salicheydt, ende den mensche oorsaecke der sonden, ende zijner verdoemenisse.²⁵²

Gods antecedente en consequente wil

Voor de structuur van Arminius' denken over de orde in Gods besluiten is het van belang zijn onderscheiding tussen Gods antecedente en Gods consequente wil in herinnering te roepen (zie 3.1.2.). De betekenis hiervan voor Arminius' visie op de predestinatie is dat hij binnen Gods predestinatiebesluit onderscheid kan maken tussen antecedente en consequente wilsbesluiten. Het volgende voorbeeld toont het belang hiervan voor de discussie tussen Arminius en zijn opposenten.

Dat God de verworpenen niets belooft, blijkt volgens sommigen uit twee zaken: 1. Uit het feit dat God in de verwerping besloten heeft de belofte niet te geven. 2. Uit het feit dat God zijn doel nooit mist. Uit het feit dat God 'wegneming van onschuld' verkrijgt, kan daarom worden geconcludeerd dat dit Gods bedoeling is geweest, 'qui tamen fine suo nunquam frustratur.'

Arminius erkent het belang van deze tegenwerpingen. Als die worden weggenomen, zal de hele zaak daardoor veel duidelijker worden. Arminius zegt zich te verlaten op de hulp van Gods Geest, noemt zich iemand die gecorrigeerd wil worden en die het om de waarheid te doen is. Met het oog op dat laatste geeft hij zijn bewijsreden vorm in een argument:

Te zeggen dat God door de uiterlijke prediking sommigen tot geloof en bekering maant, van wie geldt dat Hij ze door een zeker besluit bestemd heeft het geloof en de bekering niet te geven, is verkeerd. Het draait de orde van Gods besluiten en daden om. Het een is een besluit van Gods voorgaande, het andere (het besluit om te verblinden, te verharden, de genade niet te geven) van Gods volgende wil. Gods volgende wil heeft zijn fundament in het voorzien van ongelooft, ongehoorzaamheid en hardnekkigheid.²⁵³

3.3.3. Het behoud en de middelen die God daartoe geeft²⁵⁴

God deelt de middelen die nodig zijn voor het geloof en het heil uit volgens een eeuwig decreet. Die uitdeling geschiedt op een wijze waarvan God weet dat die

²⁵² *Verklaring*, 109.

²⁵³ EP 662–663 (III 311–312).

²⁵⁴ Cf. 5.1.2., 5.1.3. en 5.2.3.

passend is voor zijn rechtvaardigheid, dat wil zeggen voor zijn genade en gestrengheid. Arminius is echter van oordeel dat over dit decreet niet meer geweten hoeft te worden dan dat het geloof een pure gave van Gods genadige barmhartigheid is; het ongeloof moet echter worden toegeschreven deels aan de schuld en slechtheid van de mens, deels aan de rechtvaardige wraak van God waarmee Hij zondaren verlaat, verblindt en verhardt.²⁵⁵

Over de wijze waarop God een mens tot geloof brengt, heeft Arminius zich uitgelaten in zijn exegese van Romeinen 7. Arminius' preken over Romeinen 7 in 1591 riepen protesten en verdachtmakingen op, omdat hij hierin afweek van de traditionele interpretatie die in navolging van de anti-Pelagiaanse exegese van Romeinen 7 van Augustinus oordeelde dat in dit tekstgedeelte sprake is van een wedergeboren mens. Onder andere uit het *Examen Perkinsiani*²⁵⁶ en de Apologie²⁵⁷ blijkt dat Arminius zijn visie nooit meer heeft bijgesteld.

Arminius is van mening dat de innerlijke strijd die Paulus in Romeinen 7 beschrijft geen betrekking heeft op de situatie van de mens na de bekering, maar op een mens die zich in het proces van de wedergeboorte bevindt. Aan het voltooide werk van de Geest, de wedergeboorte in al haar wezenlijke delen,²⁵⁸ gaat noodzakelijk een aantal zaken vooraf.²⁵⁹ Daarom onderscheidt Arminius ten aanzien van de onwedergeborenen diegenen die zonder enige kennis van de wet zijn, en zonder enige gewetenswroeging willens en wetens zondigen, zonder verlangen naar verlossing, van hen die zich in het proces van

255 HaC 943 (II 699): 'Concedo esse aliquod decretum Dei aeternum, secundum quod media ad fidem et salutem necessaria administrat; idque prout novit iustitiam, hoc est misericordiam et severitatem suam decere; sed de eo nihil amplius scire necessarium arbitror, quam fidem esse purum putum donum gratiosae misericordiae Dei; incredulitatem vero partim culpae et malitiae hominum, partim iustiae Dei vindictae peccatores deserentes, excoecantes, obdureantes esse tribuendam.' AN 957 (II 719).

256 EP 765 (III 466).

257 A31A 157 (II 17). Het woord 'irregeneratorum' kan op 2 manieren worden verstaan: 1. die niets van de Geest der wedergeboorte hebben, ook niet het eerste principe; 2. Zij die wedergeboren worden (renascuntur; zich in het proces van wedergeboorte bevinden) en die de *actus* van de Geest voelen die horen bij de preparatie of het wezen van de wedergeboorte, maar die nog niet wedergeboren zijn (regenerati sunt). Zij zijn gebracht (adducti) tot erkenning van zonden, daarover klagen, verlangen naar bevrijding etc. maar die nog niet uitgerust zijn met de kracht van de Geest (mortificatio en vivificatio).

258 DR7 827 (II 494): 'ab eadem perfecta (quod ad partes illius essentialia, licet non quoad quantitatem et gradum)'. Strikt genomen gaat volgens Arminius ook het ware en levende geloof in Christus aan de wedergeboorte vooraf. Het geloof verenigt met Christus en die vereniging heeft de *mortificatio* en de *vivificatio* tot gevolg. Cf. DR7 830 (II 498).

259 DR7 824 (II 489): 'quae regenerationi necessario praecedanea sunt'. Het gaat hier om de onderscheiding tussen 'regeneratio' (het werk van de Geest) en 'regeneratus' (het voltooide werk). Cf. DR7 827 (II 494).

de wedergeboorte bevinden.²⁶⁰ Door de prediking van de wet wil de Geest overtuigen van de goedheid van de wet. Wanneer deze instemming wordt verkregen, is de mens onder de wet en daarmee begint het proces.²⁶¹ Verstand en geweten worden nu geleid door de wet.²⁶² Men zondigt nu niet meer zonder dat het tegen het geweten indruist en zonder dat de wil zich ertegen verzet.²⁶³ Men komt er echter achter dat door de wet geen gerechtigheid wordt bereikt, dat de wet in dit opzicht krachteloos is, zodat men gedrongen wordt om tot Christus en de genade de toevlucht te nemen.²⁶⁴ De ontoereikendheid van de wet, die zelf heilig, goed en ten leven is, wordt veroorzaakt door de macht van de inwo-

-
- 260 DR7 829–830 (II 497–498): ‘Iam vero irrogenitus est, non tantum qui prorsus caecus est, voluntatem Dei non noscens, sciens et volens citra ullum conscientiae morsum peccatis se contaminans, nullo sensu irae Dei affectus, nullo terrore poenae compunctus, nullo onere peccati pressus, nullo desiderio liberationis incensus: sed etiam qui voluntatem Domini novit, sed non facit, viam iustitiae agnovit sed ab ea regreditur, opus legis in suo corde scriptum habet, cogitationes habet sese mutuo accusantes et excusantes, qui sermonem Evangelio cum gaudio excipit, ad tempus in eius luce exultat, ad baptismum venit, sed id ipsum verbum corde bono aut non excipit, aut saltem fructum non profert: qui peccati sensu adficitur, qui onere peccati premitur, tristitia secundum Deum afficitur, per legem iustitiam acquiri non posse novit, ideoque ad Christum confugere compellitur.’ Cf. DR7 835–836 (II 508): ‘Unde homo sub lege existens ad gratiam confugere compellitur, ut eius beneficio et auxilio a pravi et noxii istius domini tyrannide liberari possit.’ Arminius onderscheidt binnen de ‘status irrogenationis’ ‘duplicem alium statum’: ‘ante legem vel sine lege, et sub lege’. DR7 846 (II 525–526).
- 261 Het aantal werkingen van de wet en de mate waarin bepaalt de graad en orde (gradus et ordines) waarin men onder de wet is. DR7 827 (II 493). De instemming met de wet is het eerste effect van de werking van de wet: ‘Nisi enim homo sub lege consensum praebet Legi quod bona sit, sub lege omnino non est: id enim est primum legis effectum in illis quos sibi subiicit, ut de sui aequitate et iustitia illos convincat, et quo facto necessario existit consensus iste.’ DR7 843 (II 521). Andere werkingen van de wet zijn: ‘Est enim Legis effectum hominem de iustitia Dei convictum peccati convincere, ad obedientiam urgere, propriae infirmitatis convincere, liberationis desiderio incendere, ad liberationem quaerendam compellere’. DR7 843 (II 520). Arminius merkt op dat het instemmen met de wet niet vleselijk is, niet voortkomt uit de verdorven natuur. DR7 845 (II 524).
- 262 DR7 827 (II 494): ‘ut sub lege sit qui legis ductu’.
- 263 DR7 846 (II 526): ‘Iam vero sub lege constitutus patrat quidem peccatum, sed contrae conscientiam et renitente voluntate.’ Toch zondigt een mens nooit zonder verkregen toestemming van de wil: ‘Voluntas enim cogi non potest.’ DR7 856 (II 544). Cf. DR7 900 (621), waar de weerstand én de toestemming van de wil worden genoemd. De toestemming is nodig om de zonde als zonde te kunnen toerekenen, cf. DR7 932 (II 678): ‘quod si voluntarium non est, peccatum esse desinit.’
- 264 Deze voorbereidingen zijn noodzakelijk, maar niet zaligmakend, en zijn het werk van genade en de Geest. DR7 854–855 (II 541–542). Arminius stelt dat het effect van de wet gewoonlijk is dat een mens wordt geleid (transferendo et traducendo) tot de genade van Christus. DR7 880 (II 587). Arminius verwijst naar Augustinus die spreekt over het verlangen naar de genade en de wil tot wedergeboorte: ‘desiderare auxilium gratiae initium gratiae est.’ ‘ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur.’ DR7 882 (II 589).

nende, heersende zonde.²⁶⁵ Die heeft de wil (*voluntas*) aan zich onderworpen.²⁶⁶ Het willen (*velle, velleitas*) is wel aanwezig,²⁶⁷ namelijk doordat het verstand (*mens*) door de wet overtuigd is, maar zolang hij onder de wet is, wordt hij *volens nolens* gedrongen (*compellere*) de lusten van de zonde te vervullen.²⁶⁸ In deze situatie, onder de wet, is hij zó slaaf van de zonde dat hij die niet met volle toestemming, maar onder protest van het geweten dient.²⁶⁹ Deze dubbelheid²⁷⁰ in een onwedergeborene onder de wet wordt veroorzaakt door de strijd tussen de faculteiten, tussen het verstand of geweten – die goede zaken voorschrijven – en de affecten van de zonde – die aanzetten tot verboden zaken.²⁷¹ In deze strijd tussen de faculteiten zien we de strijd tussen God en de zonde: God beheerst het verstand en gebruikt dat om de zonde en het vlees te bestrijden; de zonde beheerst het vlees en gebruikt dat om het verstand aan de zonde te onderwerpen.²⁷² Doel van de strijd is dat de persoon in kwestie hetzij naar het vlees, hetzij naar het verstand gaat leven.²⁷³ Beide partijen proberen hem daarom te beïnvloeden, zijn wil (*voluntas*) te bewegen, want zonder diens instemming (*assensus*) kan geen der partijen zijn doel bereiken.²⁷⁴ Arminius

265 DR7 835 (II 507): 'Sed peccatum ita est potens in hominibus sub lege existentibus, ut ipsa lege abutatur ad illos effectus in homine sibi subdito producendos'.

266 DR7 836 (II 509): 'quod signum evidens est voluntatis subiugatae, et alterius potestati subiectae: peccati nempe'.

267 DR7 837 (II 510): 'velle mihi adest'.

268 DR7 837 (II 510): 'homo sub lege existens peccato dominari non possit, sed ipse peccati concupiscentias volens nolens explorare compellatur'.

269 DR7 841–842 (II 518): 'sub Lege existentis, qui ita est peccati servus, ut illi non pleno consensu sed reclamante conscientia serviat.' De zonde wordt in de eerste plaats veroorzaakt door de zonde die nog in de mens 'onder de wet' woont, en door de mens in zoverre die nog slaaf van de zonde is. Omdat er sprake is van slavernij en dus van een zekere dwang, wordt het effect, de zonde, toegeschreven aan de zonde als hoofdoorzaak. DR7 845 (II 524–525).

270 Arminius noemt het een 'inconsistentum statum'. DR7 880 (II 587); cf. DR7 883 (II 591): Het is een 'gradus' tussen de ene en de andere 'status', nodig om de grote kloof tussen de staten te overbruggen.

271 DR7 842 (II 519): 'Deinde nego in homine irrogenito, qualis qualis ille sit, luctam nullam mentis sive conscientiae cum affectibus et desideriiis carnis et peccati inveniri: quin aio et adfirmo in homine sub lege existente necessario luctam esse inter mentem et conscientiam iusta et honesta praescribentem, et affectus peccati ad illicita et vetita impellentis.' Cf. DR7 827 (II 493): 'peccati, [...] tyrannide et dominio quod in subditos suos violenter exercet, eos vi sua in sui obsequium compellendo; cui frustra efficacitas et vis legis opponitur'. Nadruk op de noodzakelijkheid van deze strijd: cf. DR7 843 (II 520, cf. 521): 'ista autem sine lucta adversus peccatum inhabitans confici non posse notissimum est.'

272 DR7 878 (II 582).

273 DR7 878 (II 583): 'vel secundum carnem, vel secundum mentem ambulet.'

274 DR7 878 (II 583): 'suasione utens erga hominem, sine cuius assensu neutra pars isto fine potiri potest. Mens carni adversa voluntati hominis suadet, ut quod iustum, sanctum, et bonum est faciat, repudiato delectabili: Caro menti repugnans eidem voluntati suadet et post habito quod iustum et sanctum est, amplectatur quod in praesens delectationem et utilitatem adferre po-

voegt hieraan toe dat wanneer de Geest van Christus aan deze strijd wordt toegevoegd, deze de strijd zeker zal winnen. Hij is krachtiger dan de wet, die immers wel kan bevelen en ook op hetzelfde doel gericht is als de Geest, maar niet kan helpen.²⁷⁵

De faculteit die dus sterk verandert wanneer een mens onder de wet komt, is die van het verstand.²⁷⁶ Het verstand krijgt enige kennis van de wet en soms enige kennis van het Evangelie, en stemt die toe. Niet de persoon, maar alleen de rationele faculteit, de kennis van die persoon wordt dan geregeerd door het goede (de wet). Het resultaat van de verandering blijft dan ook beperkt tot het willen van het goede en het verlangen²⁷⁷ naar verlossing. De vleselijke, door de zonde beheerste affecten nemen de eerste plaats nog in en verhinderen het doen van het goede en het bereiken van de verlossing.²⁷⁸

Bepalend voor het wedergeboren zijn, is of je het goede niet slechts wilt, maar ook doet.²⁷⁹ Arminius onderscheidt daarom twee soorten willen in de mens onder de wet.²⁸⁰ Elke wil volgt een oordeel over het object, zodat een

test. *Effectio mentis in voluntatem est volitio boni, et mali odium: Effectio carnis in eandem est volitio mali, et nolitio boni: quae est voluntatis nunc in hanc nunc in illam partem mutatio.*'

275 DR7 878–879 (II 583–584): 'Quod si ad hanc pugnam accedat fortior vis spiritus Christi, qui non in tabulis lapideis litteram legis inscribat, sed in tabulis cordis carnis amorem et timorem Dei imprimat, tum alium eventum non sperare modo licet, sed et certo obtinere datur [...]. [...] homo [...] secundum spiritum ambulet, hoc est, motum, actum, et ductum spiritus sancti in vita sua sequatur: qui motus, actus, et ductus in eundem quidem finem tendit, ad quem lex Dei et mentis hominem ducere conabantur [...]. [...] non lex, sed spiritus Christi causa sit quod homo secundum legem Dei vitam suam instituat. Lex enim iubere novit, at iuvare non potest.'

276 Doorgaans spreekt Arminius over het verstand (mens); geest (animus) gebruikt hij als synoniem. DR7 881 (II 588). Zie voor de prioriteit van het intellect en de plaats, functie en samenwerking van de drie menselijke faculteiten intellect, wil en affecten in de soteriologie van Arminius ook MULLER, 'Priority'. Cf. voor Beza op dit punt MALLINSON, *Faith*, 208–214.

277 DR7 932 (II 679): 'desiderare liberationem'.

278 DR7 848–849 (II 530–532): 'at nego in irrogenitis, nihil esse praeter carnem, irrogenitis inquam, illis qui sub lege sunt [...]. Est ergo in hominibus sub lege existentibus caro et aliquid praeter carnem, nempe mens cognitione legis imbuta, eique consentiens quod bona sit, et in nonnullis irrogenitis praeter carnem mens cognitione Evangelii collustrata: illud autem aliud a carne, hoc ipso capite non Spiritus ab Apostolo, sed mens appellatur. [...] non obstante boni alicuius in mente hominis sub lege existentis inhabitatione, causa propria et adaequata redderetur, cur in isto tali homine peccatorum affectus vigeant, et omnem concupiscentiam operentur: quae haec est, quod in carne istius hominis bonum non habitat, in qua si habitaret bonum, iam non sciret modo et vellet bonum, sed et ipso opere adimpleret, affectibus a bono inhabitante domitis et subactis, legique divinae subiectis.'

279 DR7 852 (II 538): 'non enim tantum vult id quod bonum est homo regeneratus, sed etiam facit'. Cf. DR7 853 (II 539); 912 (II 643); 919–920 (II 657).

280 DR7 851 (II 535): 'duplex esse istius volitionis genus [...] volendo, qua vult illud; qua non facit nolendo: ideo enim non facit quia non vult, licet voluntate tanquam serva peccati compulsa ad nolendum. Rursus circa unum idemque obiectum malum versatur nolendo et volendo: Nolendo qua illud non vult et odit, volendo qua idem facit; Non enim faceret nisi vellet, licet voluntate

dubbele wil een dubbel oordeel veronderstelt. Enerzijds is er het algemeen schattend oordeel, dat het verstand en de *ratio* volgt; anderzijds het bijzonder instemmend oordeel van het gevoel en de affecten, de gevoelskennis. Als de wil van de onwedergeborene onder de wet het algemeen oordeel van het verstand volgt, wil ze wat de wet voorschrijft en niet wat de wet verbiedt, maar als dezelfde wil het bijzonder instemmend oordeel volgt, wil ze het begeerlijke kwaad en niet het goede.²⁸¹ Arminius beschouwt het algemene oordeel als een antecedent oordeel, en het bijzondere oordeel als het ultieme oordeel. De wil die het antecedente oordeel volgt en dus niet effectief is, is feitelijk geen *volitio* (of *nolitio*), maar *velleitas* (of *nolleitas*): de wil als daad van het willen (en daarmee incompleet).²⁸² De wil die het ultieme oordeel volgt is *volitio efficax*, een complete wil, die effect heeft.²⁸³

Hieruit blijkt dat in de onwedergeborene onder de wet met name de affecten bepalend zijn voor zijn status. De wedergeboorte bestaat dan ook niet alleen uit verlichting van het verstand en vorming van de wil, maar ook uit het beteugelen en ordenen van de affecten zodat die de wet gaan volgen.²⁸⁴ Om wedergeboren te zijn moet men niet alleen het goede willen, maar ook doen.

impulsa ab inhabitante peccato ad volendum'. Cf. DR7 926-927 (II 669), met verwijzing naar Thomas Aquinas.

281 DR7 851-852 (II 536): 'Volitio igitur et nolitio omnis, quia sequitur iudicium hominis de re obiecta, pro iudicii diversitate etiam est diversa. Iudicium autem ratione causae suae est duplex. Aut enim proficiscitur ex mente et ratione approbante legem quod bona sit, et bonum existimante quod lex praescribit, malum contra quod vetat: aut proficiscitur ex sensu et affectu, et cognitione, ut loquuntur, sensuali, seu hausta a sensibus, approbante quod utile, amoenum, et delectabile est, licet vetitum, improbante quod noxium, inutile, et inamoenum est, licet praescriptum. Illud iudicium dicitur generalis aestimationis, hoc particularis approbationis seu operationis, Hinc volitio alia est ex iudicio aestimationis generalis, alia ex iudicio particularis approbationis, atque ita nolito. Unde voluntas sequens iudicium generalis aestimationis vult quod lex praescribit, non vult quod lex vetat: at eadem voluntas secuta iudicium particularis approbationis vult malum delectabile sive utile quod lex vetat, et non vult bonum molestum et noxium quod lex praescribit.'

282 Cf. MULLER, *DLGTT*, 323.

283 DR7 852 (II 537): 'Est volitio nolitio sequens ultimum iudicium de obiecto factum; est alia non ultimum, sed antecedens iudicium sequens. Respectu illius erit volitio circa bonum huius respectu volitio circa malum illi oppositum, et contra: atque ita de nolitione. Et respectu illius erit volitio, huius respectu erit nolitio circa idem obiectum, et contra. Sed volitio et nolitio sequentes non ultimum iudicium, non tam volitio et nolitio simpliciter et absolute dici possunt, quam velleitas et nolleitas: sequentes vero ultimum iudicium simpliciter et absolute dicuntur volitio et nolitio efficax, quam effectus sequitur.' De termen 'non plenam voluntatem' en 'completam voluntatem' ontleent Arminius aan Thomas Aquinas.

284 DR7 853 (II 539): 'Regeneratio non tantum mentem illuminat, voluntatem conformat, sed et affectus cohibet et ordinat, et membra externa, et interna in obsequium legis divinae dirigit. Matth. 7. 21. non qui voluerit sed qui fecerit voluntatem Patris ingreditur in regnum coelorum'.

Daarvoor is een complete wil nodig en dus de vernieuwing van alle faculteiten: verstand, affecten en wil.²⁸⁵

Om dit te bereiken werkt de Geest en de genade in de mens erop aan dat deze overtuigd raakt van zijn zwakheid en onmacht en ook van de onmacht van de wet tot rechtvaardiging. Als men als gevolg daarvan wil gaan vluchten tot Christus als het einde der wet en daarmee de wet haar taak als pedagoog tot Christus heeft volbracht, gaat dezelfde Geest het Evangelie prediken. Hij giet het geloof in en verenigt de gelovigen met Christus zodat ze in al zijn zegeningen en de vergeving delen en in Hem en uit Hem beginnen te leven.²⁸⁶ Dezen zijn niet meer onder de wet, maar zijn nu onder de genade en worden door de inwonende genade geregeerd en geleid.²⁸⁷ Het omslagpunt van onwedergeboren naar wedergeboren, van *sub lege* naar *sub gratia*, wordt dus bereikt als de wet haar werk heeft voltooid. De wet heeft dan een bepaalde overtuiging in de mens gewerkt, namelijk dat hij het Evangelie en Christus nodig heeft. Als de wil er nu in toestemt, komt hij onder de genade. Door het geloof wordt hij verenigd met Christus, wat de wedergeboorte in al zijn wezenlijke delen (*mortificatio* en *vivificatio*) tot gevolg heeft.

Arminius benadrukt sterk dat de wet met al haar effectiviteit een onwedergeboren mens niet van de heerschappij der zonde kan verlossen.²⁸⁸ Wel is dit proces de wijze waarop God een mens voorbereidt op bekering en wedergeboorte.²⁸⁹ Maar alleen in Christus, aangeboden door het Evangelie en aangenomen door het geloof, is vergeving van zonden en de kracht van de Geest tot vernieuwing te verkrijgen.²⁹⁰ Een wedergeborene is iemand wiens verstand is gezuiverd van de duisternis en ijdelheid van de wereld, verlicht met ware en zaligmakende kennis van Christus en geloof. De affecten (*affectus*) zijn gedood

285 Cf. DR7 839 (II 514).

286 DR7 855 (II 543): 'Istis per legem peractis, incipit uti idem Spiritus praedicatione Evangelii qua Christum patefacit et revelat, fidem infundit, fideles cum Christo in unum corpus compingit, in communionem bonorum Christi ducit, ut remissione peccatorum per nomen ipsius impetrata, in illo et ex illo porro vivere incipiant.'

287 DR7 856 (II 544): 'aliud est aliquem praeparantis gratiae effectum sentire, et aliud sub gratia esse, sive a gratia inhabitante regi, duci, agi.'

288 DR7 830 (II 498): 'in quibus lex omnem suam efficacitatem exservit, qui propterea sub lege esse reciproce dicuntur.' Cf. DR7 932–933 (II 679).

289 Het zijn de 'initia' of ook 'causae', die een mens voorbereiden (*praeparare*) op bekering en wedergeboorte. Cf. DR7 828–830. Gewoonlijk hanteert God een geleidelijk bekeringsproces, cf. DR7 843 (II 520): 'Velim hic etiam adversariis in mentem venire, quibus gradibus Deus suos a vitae pravitate ad se convertere sit suetus.'

290 DR7 831 (II 501): 'utrumque autem nobis in Christo per Evangelium oblato et fide apprehenso contingere, tum peccatorum per fidem in sanguine eius remissionem; tum Spiritus Christi vim, qua peccato resistere ab eius domino libertati per eodem Spiritum, possimus, et victoriam de eodem referre, Deoque in novitate vitae servire.' Cf. DR7 837 (II 511).

en door God van de dienst der zonde bevrijd; nieuwe en met de goddelijke natuur overeenstemmende verlangens (desideriis) zijn ontstoken, toegerust voor een nieuw leven. De wil is tot de orde geroepen en gelijk aan Gods wil. De krachten en faculteiten strijden met de hulp van de kracht van de Geest tegen zonde, wereld en satan, behalen de overwinning over hen en brengen vruchten voort voor God, de bekering waardig. De verkeerde lusten van het vlees worden niet langer gedaan, het goede wordt gedaan naar de mate van het geloof en de gave van Christus. De mate van de wedergeboorte neemt met vallen en opstaan toe in dit leven en is pas voltooid na dit leven.²⁹¹ De wedergeborene leeft niet meer onder de heerschappij van de zonde, maar onder die van de genade en kan door de kracht daarvan gemakkelijk de zonde weerstaan.²⁹²

De wijze waarop de Geest werkt is die van overtuiging en aanrading (suasio). In de volgende subparagraaf 3.3.4. wordt hieraan in het kader van het door Arminius aanvaarde middenkennisconcept aandacht geschonken.

291 DR7 829 (II 497): '*Regenitus est, qui habet mentem a tenebris et vanitate mundi purgatam, et vera salutarique Christi cognitione et fide illuminatam, affectus mortificatos, et a Dominio et servitute peccati liberatos, novisque et divinae naturae convenientibus desideriiis accensos, et ad novam vitam comparatos, voluntatem in ordinem redactam, et voluntari Dei conformem, vires et facultates adversus Peccatum, Mundum, Satanam decertare per auxilium Spiritus sancti potentes, et victoriam de iis repartare, fructusque Deo et poenitentia dignos proferre: qui etiam actu ipso adversus peccatum decertat, et victoria de illo reportata, non quae carni et concupiscentiae adlubescunt, sed quae Deo grata sunt facit; hoc est, actu ipso declinat a malo et bonum facit; non perfecte quidem, sed pro mensura fidei et donationis Christi, pro modulo regenerationis inchoatae in hac vita, et paulatim promovendae, denique post hanc vitam perficiendae: non quod ad partes essentielles, sed quod ad quantitatem attinet, ut dictum est antea: non semper citra interruptionem: impingit enim aliquando, labitur, aberrat, peccat, Spiritum sanctum tristitia afficit, etc. sed subinde et plaerunque.*' Cf. voor de stapsgewijze volmaking DR7 839 (II 513): '*Quod homo non plene et perfecte regeneratur, quamdiu in hac vita est, concedo iuxta Scripturam, sed recte intellectum, nempe ut illa perfectio non de ipsius regenerationis essentia partibusque essentialibus, sed quantitatis gradu et mensura intelligatur.*' Cf. DR7 839 (II 513–514): '*Regenerationis enim negotium non ita habet, ut homo secundum aliquas suas facultates regeneratus, secundum aliquas maneat prorsus in vetustate depravatae naturae: sed ita est comparata secunda ista nativitas, ut prima, qua homines nascimur, integre quidem humanae naturae participes, at non in perfectione virili: sic quoque omnes hominis facultates vis regenerationis pervadit nulla excepta, at non perfecte primo momento, gradatim enim provehitur, et per quotidianos profectus, usque dum ad plenam et virilem aetatem in Christo producat. Unde totus homo secundum omnes suas facultates, mentem, affectus, voluntatem, regenitus dicitur, et propterea secundum istas facultates regenitas spiritualis.*'

292 DR7 832 (II 502): '*At cum non amplius sub lege, sed sub gratia iam sitis, peccatum omnino vobis non dominabitur, sed vi gratiae facile illi resistetis, et membra vestra arma iustitiae Deo praestabitis.*' Cf. DR7 837 (II 510): '*Si enim bonum habitaret in carne mea, iam actu possem praestare ad quod mens et voluntas inclinant.*' Cf. DR7 843 (II 520) over de wedergeborenen en de strijd tussen vlees en Geest: '*Spiritus plaerunque superat, evaditque superior.*' Cf. DR7 869.871–872 (II 567.571–573).

Het gewone middel en orgaan van de bekering is de prediking van Gods Woord door sterfelijke mensen; daaraan is dus ieder mens gebonden. De Heilige Geest heeft zichzelf echter niet zodanig aan deze methode gebonden dat het onmogelijk zou zijn om zonder menselijke interventie op een buitengewone manier te werken.²⁹³

Er is een decreet van God, zo erkent Arminius in zijn *Apologie*, volgens welke Hij heeft vastgesteld de middelen tot geloof en heil uit te delen. Die uitdeling geschiedt voorzover God weet dat het passend (decere) is, dus in overeenstemming met Gods *iustitiam et misericordiam et severitatem*.²⁹⁴

Met de aanbidding van de Messias (die behoort tot de toe-eigening van de Middelaar en dus aan de predestinatie gesubordineerd is, dat wil zeggen: behoort tot de uitvoering van de predestinatie), vereist God het geloof, en Hij werkt ook het geloof wanneer de innerlijke rading van de Geest daar bij komt, en verplicht zichzelf de gelovigen de zaligheid te geven.²⁹⁵ God werkt de toe-eigening of uitvoering van de predestinatie dus door middel van het geloof dat door de innerlijke aanrading van de Geest wordt gewerkt.

De belofte en aanbidding zijn algemeen, en gaan voor het geloof uit. De uiterlijke prediking is de roeping, tot de hoorders strekt zich de belofte uit. Onderscheiden moet worden tussen de belofte, de aannemende daad van de mens – het geloof –, en de daad waardoor God het beloofde aan de gelovigen schenkt (belofte, aanneme, schenking).²⁹⁶ Hier komt sterk in uit dat het geloof een instrument is, niet een doel op zichzelf.

Volgens Perkins is de belofte alleen voor de gelovigen, en het gebod om te geloven voor zowel ongelovigen als gelovigen. Arminius is het daar niet mee eens. Als de belofte niet allen gedaan wordt die het gebod krijgen om te geloven, is het gebod onbillijk, ijdel en nutteloos (*iniquum, vanum et inutile*). De belofte is het enige object van het geloof (*promissione quae unicum est fidei obiectum*). Het is onmogelijk te geloven in een belofte die je niet gedaan is.

Het is juist om de belofte ten aanzien van de toe-eigening ervan nauwer te bepalen dan ten aanzien van de voorstelling ervan. Het gebod om te geloven en de belofte gaan echter noch gelovigen noch ongelovigen aan: beide gaan voor het geloof of ongeloof uit, eisen het ene en verbieden het andere.²⁹⁷

Voor de noodzaak van de prediking aan ieder in het algemeen verwijst Perkins naar de onwetendheid van de predikanten ten aanzien van hun hoor-

293 A31A 160 (II 21).

294 A31A 139 (I 748). Cf. PrD XVI (II 394–395); XVII (II 396).

295 EP 659 (III 305–306): ‘oblacione vero ista fidem postulat, Spiritusque interna suasionem accedente fidem efficit, et obstringit se ad dandam salutem credenti.’

296 EP 659 (III 306).

297 EP 659–660 (III 306–308).

ders en Gods bedoeling om bepaalde hoorders hun onschuld te benemen. In de kerk zijn uitverkorenen vermengd onder de goddelozen. Daarom moeten predikanten zonder onderscheid allen en ieder vermanen dat ze zich bekeren, omdat ze niet weten wie en hoe veel uitverkorenen er zijn die zich zullen bekeren, aldus Perkins. Ook wil God de onbekeerlijken de onschuld benemen.

Arminius is verbaasd over deze uitspraken van Perkins. Die toont zich volgens hem een geheel ander man dan in andere boeken! Het gebod, *nota bene* met een belofte erbij!, gaat én uitverkorenen én goddelozen aan. Perkins beperkt de belofte tot degenen die ze toege-eigend wordt, naar het voornemen Gods. Arminius antwoordt dat dit dan ook het gebod zou gelden: dat geldt dan ook alleen de uitverkorenen.

Je kunt uitverkorenen volgens hem ook niet met goddelozen vergelijken, wel uitverkorenen met verworpenen en goddelozen met godvruchtigen. Het woord 'goddeloze' omvat ook de uitverkorenen.²⁹⁸

Ten aanzien van een vermaning geldt dat die alleen de onschuld kan benemen wanneer ze wordt verworpen, en een dergelijke afwijzing van de vermaning dient niet onvermijdelijk te zijn. Het is niet zo dat God ervoor zorgt dat de verworpenen niet te verontschuldigen zijn; dan wordt de orde omgedraaid. Feitelijk is het zo dat degenen die niet te verontschuldigen zijn – dus door een vermaning die opgevolgd kon worden, te verwerpen – worden verworpen. De verwerping is immers rechtvaardig. Dus is het of vanwege de erfzonde, of vanwege ongeloof en verstoting van Christus dat men zonder onschuld is.²⁹⁹

In zijn *Verclaringhe* heeft Arminius ook de vinger gelegd bij het gevaar dat een onvoorwaardelijke predestinatieleer oplevert voor de bediening van het Evangelie.³⁰⁰ Gevolg van zo'n leer is dat men traag en nalatig wordt in de bediening. Arminius is er daarentegen van overtuigd dat zijn eigen predestinatieleer de bediening van het Evangelie bekrachtigt.³⁰¹

298 EP 660–661 (III 308–309).

299 EP 664 (III 314): 'Dico et alio modo mihi istam propositionem videri a vero absonam, quia statuit reprobos inexcusabiles fieri, quum ordine inverso illi qui sint inexcusabiles reprobentur. Iusta enim reprobatio, et propterea reprobi ante actum reprobandi inexcusabiles, ante actum externum reipsa inexcusabiles, ante decretum reprobandi praevisi seu praesciti ut inexcusabiles. Si reprobati propter peccatum originis, propter hoc inexcusabiles; si propter incredulitatem et reiectum Christum reprobati, propter illam incredulitatem inexcusabiles.'

300 *Verklaring*, 88–89.

301 *Verklaring*, 110.

3.3.4. Gods voor- en middenkennis in Arminius' predestinatieleer

De theorie van de middenkennis bevindt zich volgens Dekker in het hart van Arminius' leer van Gods kennis.³⁰² Muller noemt het een concept dat fundamenteel is voor zijn herziening van de predestinatieleer en zijn soteriologisch synergisme.³⁰³ De theorie van de middenkennis wil een oplossing aandragen voor het probleem van de relatie tussen de vrije wilskeuze van de mens en Gods genade, voorkennis, providentie, verkiezing en verwerping.³⁰⁴ Door middel van de middenkennistheorie is het bijvoorbeeld mogelijk uit te leggen hoe Gods genade onfeilbaar effectief kan zijn terwijl een mens op hetzelfde moment uit vrije keuze Gods genade kan verwerpen. De middeleeuwse theorie van Gods kennis die in het middenkennisconcept verondersteld wordt, is als volgt: God kent zichzelf en het geheel van alle mogelijkheden buiten Hem. Deze kennis bestaat onafhankelijk van Gods wil en wordt doorgaans *scientia naturalis* genoemd. God kent ook de totale werkelijkheid in verleden, heden en toekomst. Hij kent de werkelijkheid nadat ofwel doordat Hij met zijn wil besloten heeft exact die mogelijkheden te realiseren. Deze kennis van de werkelijkheid wordt *scientia libera* genoemd, omdat Gods vrije wilsact daarin wordt verondersteld.

Het probleem met deze theorie waarin twee soorten kennis worden onderscheiden, is dat daarin geen plaats lijkt te zijn voor de menselijke vrije wilskeuze. God bepaalt welke mogelijkheden werkelijkheid worden; dan bepaalt God dus ook de menselijke wilsacten. De naam van Luis de Molina (1535–1600) is onlosmakelijk verbonden aan de theorie van de middenkennis (molinisme), waarmee hij als oplossing voor het probleem van de menselijke vrije wilskeuze een derde soort van goddelijke kennis introduceerde. De middenkennis bevindt zich in het midden tussen beide eerder genoemde soorten kennis en betreft de kennis die God voorafgaand aan zijn wilsbeslissing heeft van wat mogelijke schepselen geheel uit vrije wil zouden doen onder bepaalde specifieke omstandigheden. Doordat God vervolgens de omstandigheden bepaalt, weet Hij onfeilbaar wat een mens vrijwillig zal doen, bijvoorbeeld of hij Gods genade zal verwerpen of niet.

In het kader van deze studie is het niet relevant uitvoerig en exact Molina's theorie uiteen te zetten, noch om te bepalen of Arminius Molina al dan niet

302 DEKKER, 'Molinist?', 346.

303 MULLER, *God, Creation, and Providence*, 154.

304 Voor de nu volgende uiteenzetting van de de theorie van de middenkennis maak ik vooral gebruik van de heldere samenvatting door DEKKER, 'Molinist?', 338–341. Zie voor de theologie-historische achtergronden bijvoorbeeld CRAIG, *Problem*. Craig laat hierin zien 'how Christian thinkers committed both to divine knowledge of the future and to freedom reconcile those commitments.' (p. XIII).

onveranderd heeft gevolgd,³⁰⁵ en al helemaal niet om een systematische beoordeling van het middenkennisconcept te geven en Arminius' gebruik ervan te beoordelen.³⁰⁶ Wel is het van belang te zien dat Arminius gebruik heeft gemaakt van het concept en vooral is van belang te achterhalen waarom hij dat deed; daartoe beperkt zich daarom de volgende uiteenzetting.

Arminius hanteert impliciet het middenkennismodel in zijn excurs over Gods voorzienigheid in het *Examen Perkinsiani*. Hij doet dat bij de bespreking van de vraag hoe God de wil van het schepsel kan verhinderen een bepaalde daad te willen waarvoor dat schepsel voldoende neiging en vermogen heeft. Het antwoord luidt dat dit op twee manieren kan: 1. Via de *modus* van de natuur, de *impulsio physica*, waarbij geen plaats meer is voor de vrijheid van de wil van het schepsel. 2. Via de *modus* van de wil en diens vrijheid, de *suasio* of aanrading. *Suasio* vindt plaats door middel van argumenten, overtuiging van de wil, terwijl die wil geneigd is tot iets waarvoor het voldoende vermogen heeft. De wil wordt door middel van de *suasio* verhinderd te doen waartoe ze geneigd is. Die verhindering geschiedt echter niet noodzakelijk, maar wel zeker. Omdat God door middel van zijn oneindige wijsheid heeft voorzien dat door een bepaald argument het verstand van het rationele schepsel zal worden overtuigd,

305 MULLER (*God, Creation, and Providence*, 154–166) en DEKKER (*Rijker dan Midas*, 76–103) concludeerden beiden dat Arminius het middenkennisconcept heeft omarmd, terwijl WITT (*Creation, Redemption and Grace*, 336–370) dit heeft bestreden. Witt heeft met vele citaten willen aantonen dat Arminius slechts beweert dat God weet wat rationele schepselen *kunnen* doen in een bepaalde situatie, terwijl Molina bovendien leerde dat God weet wat rationele schepselen *zullen* doen gegeven bepaalde omstandigheden. Molina's theorie heeft naar Witts overtuiging deterministische consequenties die bij Arminius zouden ontbreken. DEKKER heeft in 'Molinist?', 337–352 nogmaals verdedigd dat Arminius wel degelijk een molinist was. Mijns inziens raken Witt en Dekker in de volgende citaten beiden een belangrijk aspect van waar het Arminius in dit verband om ging. 'The point is [...] that God is in no way responsible for humanity's sin. [...] neither does he choose (as in Molinism) a possible world in which, given the circumstances in which Adam is placed, God knows that Adam will certainly sin'; WITT, *Creation, Redemption and Grace*, 366–367. Witt benadrukt dus dat Arminius' gebruik van de middenkennisstheorie ten doel had aan te tonen dat niet God maar de mens ten volle voor de zonde verantwoordelijk is. Dekker wijst op het aspect van Gods werkzaamheid ondanks de menselijke vrijheid ('it may be clear that Arminius only wanted to make use of a new, even more systematically satisfactory theory in order to build his own theology in which ample place for human freedom was formed, without implying that God would not really predestine anymore. Elements of such a theology Arminius found in Molina.' DEKKER, 'Molinist?', 350), een thema dat in verband staat met Gods 'genuine control over what people genuinely free will do. Certainty of knowledge is thus combined with freedom of the human will.' (DEKKER, 'Molinist?', 351). Gods niet verantwoordelijk zijn voor de zonde in combinatie met een blijvende zekerheid van Gods kennis zijn twee elementen die inderdaad fundamenteel zijn voor Arminius' gebruikmaken van de middenkennisstheorie van Molina.

306 Van de enorme hoeveelheid literatuur hierover noem ik slechts DEKKER, *Middle Knowledge*. Cf. CRAIG, 'Calvinist-Arminian Rapprochement?'.

en dat door die overtuiging de daad verhinderd zal worden, bestaat er geen noodzaak voor God een andere vorm van verhindering te gebruiken, ofwel via de *impulsio physica* zijn doel te bereiken.³⁰⁷ Gods verhinderende activiteit heeft geen noodzakelijke gevolgen vanwege Gods almacht (omnipotentia), maar is wel effectief en zeker qua uitkomst vanwege Gods voorwetenschap (praescientia). God weet welke argumenten de geest (animus) van een mens zullen bewegen in die bijzondere omstandigheden en tijd, en tot datgene waarvan God wil dat die mens ertoe wordt bewogen, hetzij vanwege Gods genade of vanwege zijn gerechtigheid.³⁰⁸ In zijn briefwisseling met Junius geeft Arminius al blijk van bekendheid met het middenkennisconcept.³⁰⁹ Hier, in het *Examen Perkinsiani*, past hij het toe, ook zonder de term te noemen. De combinatie van een vaststaande effectuering door God van zaken die in het vermogen van een rationeel en met *liberum arbitrium* uitgerust schepsel liggen, vertoont onmiskenbaar de invloed van Molina's middenkennisstheorie.

God weet van eeuwigheid dat een mens geassisteerd door een bepaald soort genade Christus zal aanvaarden of verwerpen. God kan besluiten toe te staan dat men Christus verwerpt, of met een mens samen te werken zodat hij Chris-

307 EP 716–717 (III 393): ‘Actio qua agit in voluntatem [...] secundum modum voluntatis et libertatis ipsius, suasio dicitur commode. Impedit ergo Deus voluntatem vel actione physica, vel suasio-
ne, ne velit illud ad quod aliquo adfectu propendet. [...] Suasione impedit Deus voluntatem, quando argumento aliquo persuadet voluntati ne velit actum perpetrare, ad quem aliquo suo affectu fertur, et cui efficiendo vires habet aut habere sibi videtur sufficientes. Unde non necessario quidem, sed certo impeditur voluntas. Quia veto Deus pro infinitate sapientiae suae praevidit ex propositione iustius argumenti persuasum iri animum creaturae rationalis, et ex persuasione exstituram actus impeditionem, necesse non habet ut alio impedimenti genere utatur.’ Zie ook A31A 141–142 (I 754–755).

308 EP 718 (III 395–396): ‘Neque singula ista seiuncta ab aliis usurpantur a Deo ad impediendum actum, quem vult non perpetratum, sed etiam bina vel terna aliquando iunctim proponuntur, prout Deus novit expedire ad impediendum actum, quem vult impeditum. Quae vero actio illa sit qua Deus argumenta, ad impediendam voluntatem proposita, animo creaturae ad actum propensae et viribus pollentis persuadet, hic ex professo non agimus. Certum tamen est, qualiscunque illa sit, efficacem esse ad impediendum, certoque impedituram: quae efficacia et certitudo non tam ex ipsa omnipotentia actionis divinae, quam ex praescientia Dei dependet, scientis quae arguemta isthoc rerum statu et tempore animum sint motura hominis, eo quo Deus illum inclinatum cupit, sive pro misericordia sua sive pro iustitia.’

309 Dekker heeft laten zien dat Arminius in 1597 nog geen aanhanger is van de theorie van de *scientia media*, maar zich er op dat moment wel grondig in verdiept. Ergens tussen 1597 en 1603 heeft Arminius de middenkennisstheorie aanvaard; dat blijkt ook uit het weergegeven gedeelte uit het *Examen Perkinsiani*. DEKKER, *Rijker dan Midas*, 100–101; DEKKER, ‘Molinist?’, 350–351.

tus in geloof zal ontvangen.³¹⁰ Ook dit soort passages veronderstellen de middenkennisstheorie.³¹¹

Aangetoond kan worden dat Arminius' implementeren van het middenkennisconcept direct verband houdt met de handhaving van Gods rechtvaardigheid. Het determineren door God van toekomstige contingenties kan, aldus Arminius in zijn reactie op de 31 hem toegeschreven artikelen, op twee manieren worden opgevat. In de eerste plaats noemt Arminius een determinatie door God waarbij het vrij staat voor de tweede oorzaak wel of niet te gehoorzamen. Een dergelijke determinatie wordt door hem niet afgewezen. De tweede mogelijkheid is dat God determineert op een wijze dat alle vrijheid en indifferentie verdwijnt, zodat er voor het vrije en ongedwongen schepsel geen mogelijkheid meer is om iets anders te doen.

Als echter het woord 'determinatie' wordt genomen volgens de tweede betekenis, beken ik dat ik het *axioma* dat zegt dat God toekomstige contingenties (begrepen als dingen die door de vrije wil van het schepsel worden uitgevoerd) door zijn eeuwig decreet determineert tot een van beide mogelijkheden [alterutram partem], verafschuw en verwens omdat ze onwaar [falsum] is, absurd [absurdum] en de weg baant voor vele blasfemieën [multiplis blasphemiae praeivium].

Het is *falsum*, omdat anders de voorzienigheid, die geaccommodeerd dient te zijn aan het schepsel, dan direct tegen dat schepsel is gericht. Het is *absurdum*, omdat het een *contradicens in adiecto* is: Het noemt contingent wat naar alle zijden is gedetermineerd. Het leidt in de derde plaats tot veel blasfemieën: 1. Het maakt God tot auteur der zonde en de mens schuldloos. 2. Het maakt van God de echte, eigenlijke en enige zondaar. 3. God heeft volgens dit dogma zondige mensen en hun zonden nodig om de eer van zijn rechtvaardigheid en genade aan te tonen. 4. Zonde is geen zonde meer.³¹²

Als alle feiten met betrekking tot Arminius' gebruik van het middenkennisconcept worden overzien, kunnen de volgende conclusies worden getrokken. Nergens geeft Arminius er blijk van dat hij het concept van Gods middenkennis hanteert met de intentie aan te tonen dat God ondanks de menselijke vrijheid toch – via de 'beleydinghe' van de middelen en omstandigheden – op 'absolute' wijze bepaalt wie er wel en wie er niet behouden zullen worden. Dit wordt heden ten dage molinisten of aanhangers van het middenkennisconcept wel

³¹⁰ EP 752 (III 446).

³¹¹ Zie ook A31A 176–177 (II 51–52): 'Sed ad huius rei explicationem pertractandum esset de *gratiae divinae et liberi arbitrii seu voluntatis humanae concursu et concordia*'. Er is hier sprake van een bijna expliciet te noemen verwijzing naar Molina's *De Concordia*. Cf. A31A 140 (I 749).

³¹² A31A 143–144 (I 760–762): 'Si vero secundo sensu sumatur vox determinationis, fateor me hoc *axioma* quo dicitur, Deum futura contingentia (intellige quae a libera creaturae voluntate participantur) decreto suo aeterno determinasse ad alterutram partem: tanquam falsum, absurdum, et multiplicis blasphemiae praeivium, abominari et execrari.'

‘verweten’,³¹³ maar valt buiten het gezichtsveld van Arminius. Ten minste drie zaken had Arminius op het oog met het integreren van het middenkennisconcept in zijn theologie. 1. In de eerste plaats is een theoretische basisvoorwaarde voor menselijke contingentie dat er naast Gods noodzakelijke kennis van de mogelijkheden en zijn vrije kennis van via Gods wilsbesluit gerealiseerde zaken plaats is voor bestaande zaken die niet via Gods wilsbesluit tot stand zijn gekomen. Het middenkennisconcept biedt deze ruimte. 2. Wil men dergelijke creatuurlijke contingenties een plaats geven zonder dat dit aan Gods voorkennis en de zekerheid daarvan, en dus aan een voor Gods wezen essentiële eigenschap, ernstig afbreuk doet, dan is het poneren van een kennis van God van gerealiseerde zaken die niet via een wilsbesluit van God tot stand zijn gekomen, maar waarvan God wel een onfeilbaar zekere voorkennis heeft, noodzakelijk. Het middenkennisconcept bood Arminius een stevige theoretische basis voor het bijhouden van Gods alwetendheid, predestinatie en genade én de menselijke vrijheid. Arminius kon hierdoor aan creatuurlijke contingentie vasthouden en tegelijk verdedigen dat dit niet ten koste ging van Gods alwetendheid.³¹⁴ 3. Een derde gebruik dat Arminius van de middenkennis-theorie maakt, is te laten zien dat God ondanks menselijke vrijheid in staat blijft alle dingen zo te regelen zoals Hij dat wil: God weet welk resultaat een bepaalde ‘beleydinghe’ van middelen en omstandigheden in combinatie met creatuurlijke contingentie zal hebben. Hij weet dat echter niet doordat Hij via de middelen en omstandigheden de menselijke vrijheid kan ‘sturen’, maar zuiver door zijn alomvattende voorkennis, waardoor ieder moment voor God een eeuwig ‘heden’ of ‘nu’ is.³¹⁵ Door zijn oneindige wijsheid kent God alle dingen als tegenwoordig, waardoor Hij met zekerheid alle toekomstige dingen, ook de meest contingentie, weet.³¹⁶ Noodzakelijkheid en voorwetenschap hebben beide zekerheid van de toekomst tot gevolg, met dit voor Arminius belangrijke verschil dat zekerheid en creatuurlijke contingentie goed samengaan terwijl dat voor noodzakelijkheid en contingentie absoluut onmogelijk is.

Naar mijn overtuiging is het niet in overeenstemming met de intentie van Arminius te benadrukken dat er in het middenkennisconcept ruimte is voor de stelling dat God uiteindelijk toch bepaalt welke personen er wel en welke er niet behouden zullen worden. Die mogelijkheid ondergraaft theoretisch niet de

313 Cf. WITT, *Creation, Redemption and Grace*, 363–364.

314 Cf. bijvoorbeeld AC 462 (III 22): Volgens Beza vereisen Gods wijsheid en providentie een visie op het object van verkiezing en verwerping waarin de mens als ‘te scheppen’ wordt beschouwd. Cf. PrD XVIII (II 344).

315 Cf. bijv. EP 657 (III 303): ‘mentis divinae cui omnia sunt praesentia’.

316 EP 742 (III 431): ‘neque potest incertitudo tribui voluntati illius qui infinita sua sapientia omnia sibi habet praesentia, et omnia etiam maxime contingentia certo praescit futura.’ Zie ook A31A 141 (I 753); ETG25–26 (III 547–548).

creatuurlijke contingentie, maar geeft mensen in de praktijk wel het gevoel dat zij ondanks al hun vrijheid toch worden gedetermineerd. Praktisch zou dit tot onjuiste ideeën over God en diens rechtvaardigheid (kunnen) leiden, en daarvoor wil Arminius nu juist waken. Arminius gebruikt het middenkennisconcept alleen om aan te geven dat creatuurlijke vrijheid niet ten koste gaat van Gods alwetendheid en dat God in die zin dus niet afhankelijk is van menselijke beslissingen. Daarmee kon Arminius een belangrijke tegenwerping van zijn oponenten weerleggen. Om Gods rechtvaardigheid te waarborgen, moest Arminius zijns inziens creatuurlijke contingentie een plaats geven. Het argument dat creatuurlijke contingentie afbreuk doet aan de voor God essentiële eigenschap van zijn alwetendheid, kon Arminius met behulp van de theorie van Gods middenkennis pareren. Daarmee staat de aanvaarding van *scientia media* in het kader van Arminius' zorg voor de godsleer, waarbij hij ervan overtuigd was dat Gods rechtvaardigheid niet in mindering mocht noch hoefde te worden gebracht op Gods alwetendheid en omgekeerd. Het is vervolgens aan de dogmaticus en niet aan de kerkhistoricus Arminius' gebruik van het middenkennisconcept tot in zijn uiterste consequenties te doordenken en op zijn merites te beoordelen.

3.3.5. De vierdecretenpredestinatieleer uit de *Verclaringhe* van 1608

Begrippen als Gods wil en decreten, de predestinatie, het Evangelie en het verbond zijn in Arminius' visie soms vrijwel synoniem en alle in overeenstemming met het meer inhoudelijke *Duplex amor Dei*-concept (zie 2.2.2. en 4.1.), al heeft ieder begrip zijn eigen insteek en lading. Arminius' predestinatievisie is fundament van het christendom, van de zaligheid en van de zekerheid. Het is de 'inhout des Evangelij, jae het Evangelium selfs'.³¹⁷ Er zijn allerlei (vroeger) passages te vinden waarin de verhouding van verbond en predestinatie en de plaats van Christus ten opzichte van beide zaken nog niet eenduidig lijkt te zijn. Dat is mede te wijten aan de verschillende betekenissen en betekenisnuances die de gehanteerde begrippen kunnen hebben. In deze subparagraaf richten we de aandacht op de uiteenzetting die Arminius in zijn *Verclaringhe* geeft van zijn predestinatieleer. In deze als vierdecretenleer te bestempelen predestinatieleer lijkt Arminius alle elementen die in dit verband voor hem van belang zijn te verbinden tot een samenhangend concept. Het is de meest uitgebalanceerde verwoording die we van Arminius' predestinatieleer bezitten.

³¹⁷ *Verklaring*, 106.

Een wijziging die in de loop der jaren is opgetreden, is bijvoorbeeld dat de zending van Christus tot een Middelaar aanvankelijk behoorde tot de voorzienigheidsleer, maar in 1608 het eerste decreet vormt van de predestinatie. Gelijkblijvend is echter de fundamentele plaats en functie van Christus' middelaarswerk. Een ander voorbeeld is het onderscheid tussen 1. Gods besluit gelovigen in Christus te rechtvaardigen en tot zijn kinderen aan te nemen, en 2. De predestinatie waardoor God besloten heeft om deze en niet die mensen door bepaalde middelen het geloof te geven, dat we bijvoorbeeld al duidelijk aantreffen in het *Examen Perkinsiani*,³¹⁸ maar dat minstens al geïmpliceerd is in zijn vroege analyse van Romeinen 9. Ondanks alle wijzigingen en nuanceringen hebben essentiële wijzigingen niet plaatsgevonden, zodat een concentratie op de meest uitgewerkte versie van Arminius' predestinatieleer in de *Verclaringhe* van 1608 het beste uitgangspunt vormt voor een uiteenzetting hiervan.³¹⁹

Zoals gezegd noemt Arminius zijn predestinatieleer de inhoud van het Evangelie, of het Evangelie zelf. Dat is inderdaad kenmerkend voor zijn benadering. Vanuit die insteek kiest Arminius ervoor de predestinatie ofwel het Evangelie in vier afzonderlijke en op een bepaalde wijze geordende decreten onder te verdelen. In de structuur en inhoud van zijn predestinatieleer komt zijn theologische visie goed tot uitdrukking. Tevens blijkt de inhoud van de predestinatie dezelfde te zijn als de inhoud die Arminius aan het verbond geeft, het *foedus* dat God op grond van het *pactum* met God de Zoon heeft gesloten.³²⁰ Dit *pactum* blijft de basis van het verbond, ofwel van de predestinatie, ofwel van het Evangelie.

De kenmerkende elementen van Arminius' vierdecretenpredestinatieleer zijn 1. de fundamentele en prominente plaats van Christus de Middelaar en zijn verzoeningswerk (zie 3.3.1.). 2. De bepaling van de voorwaarden van het nieuwe verbond, namelijk dat rechtvaardigheid en zo de *unio Dei* als uiteindelijke doelstelling alleen bereikt kunnen worden door middel van het geloof in Christus, met als consequentie dat degenen die Christus in ongeloof blijven verwerpen uitgesloten worden van het verbond. Bovendien is in het nieuwe verbond begrepen dat de weg van de rechtvaardiging door de werken der wet door de zondeval opgebroken ligt en onbegaanbaar is geworden. Zozeer is deze weg te-gengesteld aan de weg van het nieuwe verbond dat het geloof en de geloofs-

318 EP 654 (III 298): 'Non est una praedestinatio qua Deus decrevit fideles in Christum iustificare et in filios adoptare, cum illa qua decrevit hisce et non illis per certa media fidem donare. Hic enim est decretum de fide danda, ibi de fidelibus iustificandis et adoptandis; quod sane decretum propter subiecti et attributi diversitatem unum esse non potest.' Cf. ETG 69–70 (III 584).

319 *Verklaring*, 104–106.

320 Zie EP 748 (III 440). Cf. EP 756 (III 451). Cf. GRAAFLAND, *Verbond*, 195, die terecht heeft geconstateerd 'dat als Arminius wel voortdurend over de verkiezing spreekt, hij een invulling eraan geeft, die inhoudelijk dezelfde is als bij het verbond.'

daad tegengesteld zijn aan en een verwerping inhouden van het pogen door wetswerken gerechtvaardigd te worden (zie 3.3.2.). 3. De schenking en 'beleydinghe' van voldoende en noodzakelijke genademiddelen (zie 3.3.3.). De middelen worden bestuurd in overeenstemming met Gods wijsheid 'deur welcke hy weet, wat zijne barmherticheyt, ende strengicheyt betaemt', en in overeenstemming met Gods rechtvaardigheid 'deur welcke hy bereyt is zijner wijsheydt voorschrijft te volgen, ende uyt te voeren.'³²¹ Gods rechtvaardigheid draagt er dus zorg voor dat Gods wijsheid wordt opgevolgd, een wijsheid waarin barmhartigheid en strengheid (*misericordia* et *severitas*) beide een plaats krijgen. Dit begrippenpaar heeft weer alles met *iustitia* te maken: diverse malen³²² spreekt Arminius in het kader van de *administratio* van de middelen over Gods gerechtigheid als bestaande uit *misericordia* en *severitas*. Reeds eerder kwam de relatie tussen gerechtigheid en wijsheid aan de orde (zie 3.1.1.). 4. Het element van Gods onfeilbare voorkennis en middenkennis, waardoor Arminius zekerheid en alwetendheid aan Gods kant, en vrijheid aan de kant van de mens wil waarborgen (zie 3.3.4.).

In extenso luiden de vier decreten als volgt:

Het eerste prijs ende absoluut decreet Godes, om den sondighen mensche salich te maecten, is, dat hy besloten heeft zijnen sone Jesum Christum te stellen tot eenen Middelaer, Verlosser, Salichmaecker, Priester ende Coninc, die de sonde deur zijnen doot te niete doe, de verlorene salicheyt door zijne ghehoorsaemheydt verwerwe, ende deur zijne cracht mededeete.

Het tweede prijs ende absoluut decreet Godes is, dat hy besloten heeft, de ghene die hen bekeeren ende ghelooven, in ghenade te ontfangen, ende deselve volherdende, salich te maken in Christo, om Christi wille, ende deur Christum, ende de onbekeerlicke, ende ongheloovige, inde sonde ende onder de toorne te laten, ende te verdoemen, als vreemt van Christo.

Het derde decreet Godes is, deur welcke hy voorgheomen heeft de middelen ter bekeeringhe, ende gheloove noodich, ghenoechsaem, ende crachtich, te beleyden; welcke beleydinghe gheschiet naer de wijsheydt Godes, deur welcke hy weet, wat zijne barmherticheyt, ende strengicheyt betaemt, ende naer zijne rechtveerdicheydt, deur welcke hy bereyt is zijner wijsheydt voorschrijft te volgen, ende uyt te voeren.

Hier uyt volcht het vierde besluit, om sekere bysondere persoonen salich te maken, ende te verdoemen; welcke besluit steunt op de voorwetenheyte Godes, deur welcke hy van eeuwichheit geweten heeft, welcke persoonen volgens sodanige beleydinge der middelen, tot bekeeringhe ende gheloove dienstich, deur sijne voorcomende genade, souden gelooven, ende deur de navolgende genade souden volherden, ende ooc welcke niet souden ghelooven ende niet volherden.³²³

³²¹ *Verklaring*, 106.

³²² A31A 139 (I 748); HaC 943 (II 699); AN 957 (II 719).

³²³ *Verklaring*, 104–106.

3.4. Recapitulatie en conclusie

In hoofdstuk 3 wordt uitgewerkt hoe Arminius' visie op Gods gerechtigheid van grote invloed is geweest op diverse hoofdelementen van zijn theologie: Godsleer, Schepping en Providentie, Zonde(val) en Evangelie.

De functie van Gods gerechtigheid wordt voor een belangrijk deel bepaald door de plaats die zij ontvangt in Gods wezen. Gerechtigheid is universeel normatief en heeft daarom beslissende invloed op alle faculteiten en attributen. Gerechtigheid functioneert als scheidsrechter van al Gods woorden, werken en willen.

Voor de schepping impliceert dit dat deze geheel integer en goed is, en daarom dat bijvoorbeeld een 'schepping tot verdoemenis' of het beschouwen van de schepping als middel tot uitvoering van het predestinatie-decreet onmogelijk is. De zondeval maakte een einde aan Gods oorspronkelijke plan met de mensheid. Omdat Gods gerechtigheid de verdoemenis van de mens eiste vanwege diens ongehoorzaamheid, moest Gods gerechtigheid eerst volkomen worden voldaan alvorens een nieuw verbond tot stand kon komen. In een *pactum* met de Vader stelt Jezus Christus de Middelaar zich beschikbaar om plaatsvervangend de straf voor de zonden der mensheid op zich te nemen en zo Gods gerechtigheid tevreden te stellen. Dit *pactum* vormt zo de basis voor het nieuwe verbond dat God met de mens heeft opgericht. De voorwaarde van het nieuwe verbond is door God vastgesteld als de verbondenheid aan Christus Jezus door het geloof: langs die weg worden Christus' verdiensten toegerekend en is Gods gerechtigheid geen verhinderende meer voor vereniging met God.

Zeer gedetailleerd gaat Arminius in op Gods voorzienigheid. Hij vindt dat de wijze waarop velen hierover spreken Gods auteurschap van de zonde als consequentie heeft. Nauwgezet bepaalt Arminius de aard van de toelating (*permissio*) om enerzijds God niet als auteur der zonde neer te zetten, terwijl anderzijds toch ook de zonde niet aan Gods werking wordt onttrokken. Ook Gods *concursus* komt in dit verband aan de orde.

Arminius heeft een duidelijke visie ontwikkeld op de relatie van Gods wil tot menselijk willen. God verdisconteert de vrijheid die Hij aan rationele schepselen als essentiële eigenschap heeft geschonken, een vrijheid die bovendien gewaarborgd moet zijn om Gods gerechtigheid te kunnen garanderen. Gods recht, macht en vrijheid zijn begrensd door zijn rechtvaardigheid. Dat impliceert geen zelfbeperking van God die inherent is aan de schepping. Niet de schepping, maar Gods eigen, essentiële gerechtigheid beperkt God in zijn vrijheid.

Met betrekking tot de relatie tussen Gods gerechtigheid en de zonde(val) is een belangrijk uitgangspunt dat zonde een rechtvaardige wet en werkelijke vrijheid veronderstelt. Elke vorm van noodzakelijkheid is hier uitgesloten. Een

zonde die noodzakelijk geschiedt, hetzij door actieve verharding, hetzij door een passief overlaten van de mens aan zichzelf, kan niet rechtvaardig door God gestraft worden. God wordt dan bovendien tot auteur der zonde gemaakt. Zonde is de enige oorzaak waardoor God kan straffen en God geeft altijd voldoende genade om niet te zondigen.

Arminius is het aan zijn visie verplicht ruimte te laten voor creatuurlijke daden waarvoor het schepsel in uiteindelijke en omvattende zin volledig verantwoordelijk is. Dat geldt allereerst en primair voor de zonde, de zondeval en voor het ongeloof als verzet tegen Gods heilsplan en heilsaanbod. Een absoluut verwerpingsdecreet, waarin de zonde niet verondersteld is in het object van verwerping, roept bij Arminius dan ook fel verzet op. Zonde is vereist in het object van verkiezing en verwerping.

Gerechtigheid blijft ook in het kader van de Evangelische theologie, die na de zondeval haar beslag heeft gekregen, Gods handelwijze besturen. Dat impliceert allereerst dat de zonde die het eerste verbond heeft verbroken, een rechtvaardige vergelding ontvangt. De enige manier waarop dit mogelijk is zonder alle mensen voor eeuwig te verdoemen, is het plaatsvervangend offer van Jezus Christus als Middelaar. Daarom neemt het middelaarschap van Christus in Arminius' Evangelische theologie een fundamentele plaats in: het *pactum* fundeert het nieuwe verbond. Christus is de verdienende oorzaak van de verkiezing. Omdat alleen het geloof met Christus verbinden kan, waardoor diens gerechtigheid de zondaar wordt toegerekend, betreft verkiezing tot behoud alleen gelovigen in Christus.

Arminius toont met zijn visie op de plaats van Christus ten opzichte van de verkiezing aan in staat te zijn ook zonder het ontwikkelen van een specifieke opvatting van de wilsvrijheid zijn eigen verkiezingsleer – het besluit gelovige zondaren in Christus zalig te maken – te presenteren. Arminius' visie op de wilsvrijheid is een consequent uitvloeisel van de structurele plaats van (Gods) gerechtigheid in zijn denken.

Het geloof dat in de verkiezing wordt gevraagd, is een gave van God en pas sinds het nieuwe verbond en na de zondeval vereist; voor de zondeval was geloof in Christus niet nodig en dus ook niet vereist. Zonder ook de genade(middelen) te schenken die noodzakelijk en voldoende zou(den) zijn om in Christus te geloven, kon God daarom na de zondeval dit geloof niet met recht eisen. Ook hier vormt Gods gerechtigheid de constante drijfveer achter Arminius' argumentaties.

Hoewel Gods rechtvaardigheid bepaalt dat er behalve verkiezing ook verwerping is, impliceert dit geen symmetrie tot in de oorzaken voor verkiezing en verwerping: de verdienende oorzaak van verwerping is de mens, maar verkiezing is uit louter genade.

Arminius maakt gebruik van de theorie van Gods middenkennis om aan te tonen dat er sprake kan zijn van contingent menselijk handelen, en dat deze creatuurlijke contingentie geen afbreuk doet aan Gods alwetendheid, zijn voorkennis en de zekerheid daarvan. Tevens blijft God door zijn middenkennis in staat alle dingen te regelen zoals Hij dat wil, ondanks het gegeven van de menselijke vrijheid.

In zijn vierdecretenpredestinatieleer uit de *Verclaringhe* van 1608 verbindt Arminius alle elementen die met de verlossing van de mens verband houden tot een samenhangend concept. De predestinatieleer vormt voor Arminius de inhoud van het Evangelie. Dat resulteert in een predestinatieleer bestaande uit vier afzonderlijke en op bepaalde wijze geordende decreten met een structuur en inhoud waarin Arminius' theologische visie goed tot uitdrukking komt: 1. de fundamentele plaats van Christus de Middelaar en zijn verzoeningswerk ter voldoening van Gods gerechtigheid; 2. het geloof als enig middel om deel te krijgen aan het nieuwe verbond en de toerekening van Christus' gerechtigheid; 3. de rechtvaardige schenking en besturing van voldoende en noodzakelijke genademiddelen; 4. het element van Gods onfeilbare voor- en middenkennis, waardoor Arminius zekerheid en alwetendheid aan Gods kant, en vrijheid aan de kant van de mens wil waarborgen.

4. Gods gerechtigheid in Arminius' theologie III: primair fundament van de godsdienst

4.1. Duplex amor Dei

In paragraaf 2.2. is reeds naar voren gekomen dat gerechtigheid als eigenschap van God niet alleen bepalend is voor wie God wezenlijk is, en voor de wijze waarop Hij handelt, maar ook de belangrijkste eigenschap van Gods natuur wanneer het gaat om het aansporen van de mens tot het dienen en vereren van God. Op dat laatste aspect wordt in deze paragraaf de aandacht gericht.

Examen Perkinsiani

Reeds in zijn reactie op Perkins spreekt Arminius impliciet¹ en expliciet over de tweevoudige liefde van God en het onderlinge verband tussen beide liefdes: Gods liefde tot de gerechtigheid en zijn liefde tot zijn schepselen. Impliciet komt het aan de orde als hij zegt dat God ernstig wil dat alle mensen behouden worden; gedwongen door de halsstarrige slechtheid van sommigen wil Hij echter dat die halsstarrigen worden verdoemd. Het is niet passend (decere) voor God om in absolute modus de slechtheid van mensen te corrigeren. God wil hun verdoemenis, omdat Hij niet wil dat zijn eigen gerechtigheid vergaat.² God heeft zijn schepselen lief en wil hen redden, maar zijn liefde tot de gerechtigheid en gehoorzaamheid is groter dan zijn liefde tot de mens en diens redding. Expliciet blijkt dit in een passage over de engelen. God wil drie dingen met betrekking tot de engelen: 1. hun redding; 2. hun gehoorzaamheid; 3. bij ongehoorzaamheid hun verdoemenis. Het eerste wil God uit liefde tot zijn

1 In premature vorm, maar met duidelijke grondtrekken, komt het primaat van gerechtigheid boven Gods vrijheid om mensen wel en niet barmhartig te zijn reeds voor in AR9 788 (III 500).

2 EP 741-742 (III 430-431).

schepselen. Het tweede wil Hij uit liefde tot gerechtigheid en tot de gehoorzaamheid die het schepsel Hem is verschuldigd. God geeft aan de gehoorzaamheid zozeer de voorkeur boven de redding van de engelen, dat Hij liever heeft dat dit tweede Hemzelf wordt gegeven dan het eerste het schepsel. Het derde, de verdoemenis van ongehoorzame engelen, wil God uit dezelfde liefde voor gerechtigheid, waarvan Hij de aantasting niet ongestraft kan laten, omdat straf het enige middel is om ongehoorzaamheid weer tot orde terug te brengen (in ordinem redigendi).³

Examen Thesium Gomari

Zeer veel elementen die karakteristiek zijn voor Arminius' theologie worden gevonden in zijn reactie op Gomarus' thesen over de predestinatie uit 1604. Dat geldt ook voor het *Duplex amor Dei*-concept. Even zeker als God ongehoorzaamheid wil straffen met de eeuwige dood, wil God de zaligheid van de mens niet eerder als doel dan diens gehoorzaamheid. Daaruit concludeert Arminius dat God, die de mens zeer lief heeft, toch altijd nog meer gerechtigheid en gehoorzaamheid liefheeft dan de mens. Hij die juist kan onderscheiden tussen twee goede zaken, heeft meer liefde voor het grotere goed – en de alwijze God onderscheidt optimaal, voegt Arminius er veelbetekenend aan toe.⁴

Articuli nonnulli

Aan het einde van zijn leven komt Arminius juist in de context van de verdediging van zijn theologie diverse malen op de tweevoudige liefde van God terug. In de *Verclaringhe* van 1608 is de dubbele liefde van God conceptueel uitgekristalliseerd tot de *Duplex amor Dei* of 'tweederley liefde Godes'. In de tussentijd heeft hij zijn visie aangescherpt, uitgewerkt en geïncorporeerd tot een hoeksteen van zijn theologie. De disputaties die in de jaren tussen het schrijven van het *Examen Perkinsiani* en de *Verclaringhe* onder

-
- 3 EP 743 (III 432): 'Ponantur enim ordine tria volita divina circa Angelos: Salus Angelorum, obedientia Angelorum; condemnatio, inobedientia Angelorum. Illam vult Deus ex amore erga creaturas suas, istam ex amore erga iustitiam et obedientiam a creatura sibi debitam: atque ita quidem ut istam magis sibi velit praestari, quam illam velit creaturae hanc vult ex eodem amore erga iustitiam, cuius laesionem non potest ferre impunitam, quandoquidem sola punitio est ratio illam in ordinem redigendi.'
- 4 ETG 51–52 (III 568–569): 'At tantum abest, ut Deus salutem hominis tanquam finem prius velit quam obedientiam ejus, ut inobedientiam velit punire aeterna morte: unde constat Deum qui hominum amantissimus est, amantiorem esse justitiae et obedientiae: majus autem bonum magis amat qui recte inter duo bona discernit: et discernit optime sapientissimus Deus.' Cf. ETG 58–59 (III 574).

het magisterium van Arminius werden gehouden en waarin de tweevoudige liefde van God diverse malen aan de orde komt, zijn naast de *Articuli nonnulli* de enige bron voor het volgen van de ontwikkeling van Arminius in dit opzicht.

Dat Arminius er aandacht aan besteedt in de *Articuli nonnulli* is een belangrijke extra indicatie voor het feit dat Arminius zich uitdrukkelijk heeft bezonnen op Gods tweevoudige liefde. De aantekeningen geven op dit punt onmiskenbaar Arminius' visie weer, zoals uit een vergelijking met de latere *Verklaringhe* blijkt.⁵ In het onderdeel over Gods natuur stelt Arminius dat God de gerechtigheid liefheeft, en dat Hij ook schepselen liefheeft. God heeft echter meer de gerechtigheid lief dan schepselen, op grond waarvan Arminius twee zaken concludeert. In de eerste plaats dat God het schepsel niet haat, tenzij wegens de zonde. 'Immers, God haat niets behalve ongerechtigheid.'⁶ In de tweede plaats dat God geen enkel schepsel absoluut tot het eeuwige leven liefheeft, als hij niet als rechtvaardig wordt beschouwd. Arminius vermeldt nog expliciet dat het er niet toe doet of die vereiste rechtvaardigheid een legale of een evangelische gerechtigheid is.⁷

De term *Duplex amor Dei* wordt weliswaar niet genoemd in de *Articuli*, maar het concept is inhoudelijk geheel aanwezig. Bovendien wordt het verband met bezwaren van Arminius tegen elementen uit de theologische opvattingen van zijn collegae uit de *Articuli* ook duidelijk uit de genoemde gevolgtrekkingen. In de eerste plaats dat de zonde conditie is in het schepsel dat voorwerp is van Gods haat. Anders gezegd, het object van de verwerping dient een zondaar (uit vrije wil) te zijn. In de tweede plaats de gerechtigheid als conditie in het schepsel dat God liefheeft. Binnen de Legale theologie dient er dus van volledige gehoorzaamheid sprake te zijn, terwijl deze voorwaarde binnen de Evangelische theologie wordt vervuld door enerzijds de fundamentele plaats die het middelaarswerk van Christus inneemt, en anderzijds de fundamentele plaats van het geloof dat verbindt aan Christus en dat via die verbinding door God gerekend wordt tot gerechtigheid.

Disputaties

Al direct in Arminius' promotiethesen *De natura Dei* (1603), opgenomen als vierde publieke disputatie in zijn disputatieverzameling, komt het thema van Gods tweevoudige liefde en de pertinente vooropplaatsing van de gerechtigheid voor. De passage in deze theses die handelt over Gods wil besluit

⁵ *Verklaring*, 77–78.

⁶ ETG 105 (III 613): 'Deus enim nihil odit praeter injustitiam, quae proprium est et adaequatum objectum odii divini; et propter illam odit impium qui illi renunciare non vult.'

⁷ AN 949 (II 707).

het stellende deel met de opmerking dat God 'het kwaad dat straf is, wil, omdat Hij het bewaren van de orde van de gerechtigheid prefereert boven het ongestraft laten van zondige schepselen'.⁸

Vervolgens werpt Arminius de volgende probleemstellingen op: Kan God twee tegengestelde wilsuitingen hebben ten aanzien van een en hetzelfde object, en kan een wilsuiting van God tegengestelde objecten hebben? Hij legt uit dat in deze kwestie die attributen van Gods natuur moeten bezien worden die analogie hebben met affecties en morele deugden in de mens, zoals liefde, haat, goedheid, genade, verlangen, toorn, gerechtigheid etc. De dingen die een analogie met affecties hebben, kunnen onderverdeeld worden in twee soorten, waarvan de eerste de primaire of principale zijn; die tot de tweede soort behoren, worden hiervan afgeleid. De eerste of principale zijn liefde (en haat als tegenpool) en goedheid; hieraan verbonden zijn genade, vriendelijkheid en barmhartigheid.

Liefde is een affectie van *unio* in God, waarvan het object God en het goed van gerechtigheid is, en het schepsel en diens geluk.⁹ Haat is een affectie van *separatio* in God, waarvan het object de ongerechtigheid en ellende van het schepsel is.¹⁰ Omdat God echter primair zichzelf en het goed van de gerechtigheid liefheeft, en op hetzelfde moment ongerechtigheid haat, en omdat Hij het schepsel en diens geluk slechts secundair liefheeft, en op hetzelfde moment de ellende van het schepsel haat,¹¹ daarom is het dat God een schepsel haat dat hardnekkig volhardt in ongerechtigheid en daarom heeft God diens ellende lief.¹² Met deze gedachtegang heeft Arminius het concept van de *Duplex amor Dei* geïntroduceerd. Even verder zegt hij in lijn hiermee:

Toorn is een affectie van verwerping [depulsio] in God door middel van het straffen van het schepsel dat zijn wet heeft overtreden, waardoor Hij het schepsel het kwaad van de ellende oplegt voor diens ongerechtigheid, en de wraak uitvoert die Hij zichzelf verschuldigd is, als een getuigenis [indicem] van zijn liefde jegens de gerechtigheid en haat jegens de zonde.¹³

8 PuD IV (II 130): 'sic vult mala poenae; quia mavult ordinem iustitiae servari in punitione, quam impunitatem creaturae peccatricis.'

9 Met verwijzing naar Spr. 16:4, Psalm 11: 7; Joh. 3:16; Wijsheid 11:24-26.

10 Met verwijzing naar Psalm 5:5; Ezech. 25:11; Deut 25:15-16 etc.; Jes. 1:24.

11 Met verwijzing naar Psalm 11:5; Deut. 28:63.

12 Met verwijzing naar Jes. 66:4. PuD VI (II 130): 'LXVII. Amor est affectus unionis in Deo, cuius obiecta sunt Deus ipse et bonum iustitiae, Creatura et felicitas illius. Odium est affectus separationis in Deo, cuius obiectum est iniustitia et miseria Creaturae. Cum autem Deus praecipuè amet se et bonum iustitiae, eodemque momento iniquitatem odio habeat; creaturam verò eiusque beatitatem secundario amet, et isto momento miseriam creaturae odio habeat; hinc fit, ut creaturam in iniustitia pertinaciter perseverantem odio habeat et amet miseriam illius.'

13 PuD VI (II 132): 'Ira est affectus depulsionis in Deo per punitionem Creaturae legem ipsius transgressae, qua creaturae infert malum miseriae pro iniustitia, et vindictam sumit debitam sibi, tanquam indicem amoris erga iustitiam, et odii adversus peccatum.'

In het vervolg van de disputatie noemt Arminius *iustitia* een betuigelaar (moderatricium) van alle affecten.¹⁴ Gerechtigheid is ook de eeuwige en constante wil in God om ieder het zijne te geven (cf. de definitie van Ulpianus): Aan God zelf wat het zijne is, en aan het schepsel wat het zijne is. Die gerechtigheid beschouwt Arminius in haar *dictis & factis*. In al haar woorden wordt waarachtigheid en consistentie gevonden, en in haar beloften betrouwbaarheid. Haar bezigheden zijn tweevoudig: voorschrijvend en belonend. Volgens de voorschrijvende daden van de gerechtigheid bepaalt God alles in zijn handelingen volgens zijn wijsheid, in overeenstemming met de norm van billijkheid die door haar is voorgeschreven of verordend. Door de belonende gerechtigheid geeft God het schepsel naar zijn werk wat het toekomt, volgens het verbond (ex pacto) dat Hij met hem is aangegaan.¹⁵

Ook in publieke disputatie XII *De Lege* komt de tweevoudige liefde Gods kort ter sprake, in het kader van de morele wet. De toepassing (usus) van de morele wet verandert al naar gelang de onderscheiden staten van de mens. Het primaire gebruik, en Gods eigenlijke bedoeling, in overeenstemming met zijn liefde jegens de gerechtigheid en jegens zijn schepsel, was dat de mens door de morele wet zou levendgemaakt worden, dat wil zeggen dat hij de wet zou volbrengen en op basis van die prestatie zou worden gerechtvaardigd, en het loon ontvangen dat voor die prestatie *ex debito* was beloofd.¹⁶

In publieke disputatie XIV over de ambten van de Heere Jezus Christus schrijft Arminius dat Christus door zijn priesterschap aan God de ware prijs voor onze verlossing heeft betaald, waardoor Hij Gods gerechtigheid heeft genoeggedaan en zichzelf gesteld heeft tussen ons en de Vader, die rechtvaardig toornig was vanwege onze zonden.¹⁷

Het strijdt geenszins met de verdienste en voldoening van Christus, die Hem als Priester en offer toebehoren, dat God zelf heeft gezegd dat Hij de wereld liefheeft en zijn Zoon heeft gegeven, in de dood heeft overgegeven, de we-

14 PuD VI (II 132–133): 'LXXIV. Quae in Deo analogiam habent virtutum moralium, velut moderatricium istorum adfectuum, sunt partim ad omnes affectus generales, ut iustitia; partim speciatim nonnullos concernunt, ut patientia, et quae irae sunt et poenarum ex ira moderativae.'

15 PuD IV (II 132–133): 'LXXV. Iustitia est aeterna et constans in Deo voluntas suum cuique tribuendi: Deo ipsi quod ipsius est, et creaturae quod illius est. Hanc in dictis et factis ipsius consideramus. In dictis omnibus veracitatem et constantiam, in promissis fidelitatem. Factorum est duplex, dispositiva et remunerativa; illa est, secundum quam Deus omnia in actionibus suis ex sapientia sua ad aequitatis ab illa vel praescriptae vel monstratae normam disponit. Ista est per quam Deus creaturae secundum opus ipsius ex pacto cum ipsa inito reddit quod ipsius est.'

16 PuD XII (II 198): 'IV. *Usus legis moralis* varius est secundum varios status hominis. *Primarius* et à Deo per se intentus iuxta amorem ipsius erga iustitiam et creaturam suam, erat *ut homo per illam vivificaretur*, hoc est illam praestaret et ex eius praestatione iustificaretur, et praemio per illam promisso ex debito afficeretur.'

17 PuD XIV (II 220–221).

reld met zichzelf in Christus heeft verzoend, en ons heeft gered en de zonden uit genade heeft vergeven. Want we moeten de affectie van liefde in God tweevoudig beschouwen: de ene jegens het scepstel, de andere jegens de gerechtigheid, die Hij verbonden heeft aan een haat tegen de zonde. Beide liefdes wil God genoegdoen. Hij heeft de liefde tot het scepstel en de zondaar genoeggedaan, toen Hij de Zoon heeft gegeven, die het ambt van Middelaar heeft vervuld. Hij heeft zijn liefde tot de gerechtigheid en haat tegen de zonde genoeggedaan, toen Hij zijn Zoon de taak oplegde Middelaar te zijn door zijn bloedstorting en door de dood in te gaan. En Hij wilde niet toestaan dat Hij de Borg voor de zonden zou zijn tenzij Hij besprengd was met zijn eigen bloed, waarmee Hij de zonden zou verzoenen. Wederom, Hij heeft zijn liefde jegens het scepstel genoeggedaan door de zonden te vergeven, en Hij heeft uit genade vergeven, omdat Hij uit liefde jegens het scepstel heeft vergeven. Hoewel Hij zijn liefde tot de gerechtigheid reeds had genoeggedaan, doordat Hij op zijn Zoon de plaag heeft gelegd, waarin onze vrede was. Want het gevolg van die plaag was niet dat God zijn scepstel zou liefhebben, maar omdat de liefde tot de gerechtigheid het niet verhinderde, heeft Hij uit liefde tot het scepstel de zonden vergeven en eeuwig leven gegeven. In dit opzicht kan ook terecht worden gezegd dat God zichzelf heeft genoeggedaan, en zichzelf behaagd heeft in de Zoon van zijn liefde.¹⁸

De nauwe relatie tussen Gods gerechtigheid en Gods wijsheid, de combinatie met dat wat passend is voor God en de tweevoudige liefde van God jegens de gerechtigheid en het scepstel komen in de private disputatie over de providentie in een zin naar voren. Arminius noemt daarin Gods wijsheid de regel (regula) van de providentie, volgens welke deze haar daden uitvoert. De wijsheid toont altijd wat God volgens billijkheid zou moeten doen (deceat), hetzij vol-

18 PuD XIV (II 221–222): ‘XVI. Neque vero merito et satisfactioni Christi, quae illi tanquam Sacerdoti, et victimae conveniunt, repugnat, quod Deus ipse dicitur mundum dilexisse et Filium suum dedisse, in mortem tradidisse, mundum sibi in Christo reconciliansse, nosque redemisse, et peccata gratis remittere. Nam duplex in Deo considerandus est amoris affectus, unus erga creaturam, alter erga iustitiam, qui habet iunctum odium adversus peccatum. Utrique isti amori voluit Deus satisfacere. Amori erga creaturam et peccatricem satisfacit, quum Filium dedit, qui mediatoris partes perageret: amori verò erga iustitiam et odio adversus peccatum satisfacit, quum Filio imposuit mediatoris munus per sanguinis sui effusionem et mortem obeundum: eumque admittere noluit intercessorem pro peccatoribus nisi proprio sanguine adpersum, in quo expiatio peccatorum fieret. Rursus satisfacit amori erga creaturam quum peccata remittit, et gratis remittit, quia et amore erga creaturam remittit: quamquam imposita Filio plaga, in qua pax nostra fuit, amori suo erga iustitiam iam satisfecerat. Nam illa plaga non est effectus, ut Deus creaturam suam amaret, sed ut non obstante amore erga iustitiam, ex amore erga creaturam peccata remitteret, et vitam aeternam largiretur. Quo respectu etiam rectè dici potest, Deum sibi ipsi satisfacisse, et seipsum placasse in Filio dilectionis suae.’ Cf. PuD XVII (II 233); PrD XIX (II 346); XX (II 347–348).

gens zijn goedheid, hetzij volgens zijn gestrengheid, hetzij volgens zijn liefde jegens gerechtigheid of jegens het schepsel.¹⁹

Interessant aan deze opsomming van aan het *Duplex amor Dei*-concept verwante passages uit de disputaties is niet in de eerste plaats de inhoud, die geen belangrijke afwijkingen vertoont in vergelijking met eerdere, gelijktijdige of latere uitlatingen van Arminius in zijn nagelaten geschriften. Van belang is vooral het feit dat het concept ook in de disputaties een spoor heeft getrokken. Dat rechtvaardigt de conclusie dat het zich een vaste plaats in Arminius' denken had verworven, waardoor het voortdurend invloed uitoefent en impliciet of expliciet aan de oppervlakte treedt wanneer de situatie daar aanleiding toe geeft.²⁰ Een van die situaties is de verklaring die Arminius in 1608 aflegt voor de Staten-Generaal.

Verclaringhe

Zoals gezegd is het concept van Gods dubbele liefde in de *Verclaringhe* van 1608 uitgekristalliseerd tot de *Duplex amor Dei* of 'tweederley liefde Godes'. Deze wordt nu expliciet het 'fundament der Religie' in het algemeen en van de christelijke godsdienst in het bijzonder genoemd.²¹ Inhoudelijk is er hierbij ten opzichte van enkele jaren eerder in essentie niets veranderd, maar de wijze waarop het in de *Verclaringhe* en in andere latere geschriften voorkomt, rechtvaardigt het vermoeden dat hier sprake is van een belangrijke notie in zijn denken, en tevens dat Arminius zich hiervan meer bewust is geworden. De 'fundament'-taal, het koppelen van het omverstoten van dit fundament van de godsdienst aan een predestinatieleer die de volgorde en de onderlinge verhouding tussen de beide liefdes van God omdraait, en de uitvoerigheid waarmee Arminius op de tweeërlei liefde Gods en het fundamentele belang van een zuiver begrip hiervan ingaat, is daarvoor bijzonder illustratief.²² Arminius'

19 PrD XXVIII (II 367): 'VI. Regula providentiae secundum quam actus suos producit, est sapientia Dei, monstrans quid Deum deceat, vel secundum bonitatem, vel secundum severitatem ipsius, vel secundum amorem ipsius erga iustitiam, vel erga creaturam, semper secundum aequitatem.'

20 Cf. LOONSTRA, *Verkiezing*, 24.

21 Reeds in een brief aan Wtenbogaert, ongedateerd [1599], Ep.Ecc. 45 (II 749) verbindt Arminius het niet functioneren van Gods gerechtigheid aan het fundamenteel (funditus) vergaan van de religie: 'nisi Deo justitiam ipsius prorsus adimamus, et misericordiae divinae administrationem liberae ipsius voluntati auferamus. Quo facto, et misericordiae seu bonitatis divinae infinitati salutis dispensatione adscripta, perit funditus religio, et omnibus in universum hominibus, imo et diabolis, vita aeterna adsignatur.'

22 *Verklaring*, 90-94.

uiteenzetting over de *Duplex amor Dei* in zijn *Verclaringhe* verdient daarom nauwgezette aandacht.

De context waarin deze uiteenzetting staat, is die van Arminius' onderbouwing in twintig argumenten waarom hij een (later zo genoemde) supralapsarische predestinatieleer, waarin schepping en zondeval middelen zijn tot uitvoering van Gods absoluut decreet, afwijst. In zijn samenvatting in vier 'hoofdstucken' van het supralapsarisme ligt de nadruk op rechtvaardigheid en Gods relatie tot de zonde. Van de twintig argumenten is het negentiende, waarin inzake het fundament van de religie Gods tweevoudige liefde wordt behandeld, verreweg het meest uitvoerig. Ook in het zevende argument over Gods natuur komt echter Gods rechtvaardigheid, gedefinieerd als 'eene liefde Godes, tot gherechticheydt ende een haet teghens de sonde', en 'een gheduyrige ende volstandighe wille om een yeder het sijne te gheven',²³ reeds aan de orde. Zonder de term te gebruiken, wordt hier vanuit het concept van de *Duplex amor Dei* geargumenteerd,²⁴ terwijl ook van andere argumenten Arminius' visie op rechtvaardigheid en gerechtigheid expliciet of impliciet de achtergrond vormt.

Het hele negentiende argument is aan de *Duplex amor Dei* gewijd. Gezien de inhoud en de lengte ervan, en het verband met de overige argumenten, is deze plaatsing aan het einde veeleer een kwestie van concentratie, samenballing en het bereiken van een hoogtepunt in de argumentatie dan van ondergeschiktheid aan voorgaande argumenten. De tweeërlei liefde van God – 'sonder welcke gheene Religie is ofte can zijn' – is het fundament van de godsdienst 'int generael aenghesien'. Met de laatste bepaling maakt Arminius duidelijk dat hij allereerst wil ingaan op de betekenis van Gods tweevoudige liefde voor de godsdienst zoals die voor de zondeval, dus afgezien van Christus, eruitzag. Zij bestaat uit 1. Een liefde tot gerechtigheid, waaruit een haat tegen de zonde ontstaat. 2. Een liefde tot de 'redelijcke creatuere, ende, in tgheene wy verhandelen, tot den mensche'. Arminius verwijst hier naar Hebréeën 11 vers 6: 'Die tot Godt gaet moet gheloooven dat Godt is ende dat hy is een vergelder der ghe-

²³ *Verklaring*, 77.

²⁴ *Verklaring*, 78: Een absolute predestinatieleer is strijdig met Gods rechtvaardigheid zoals Arminius die definieert: 'Want sy stelt dat Godt sommige besondere Menschen precijselijck wilt salich maecken, oft heeft besloten salich te maecken, sonder aenmerkinghe van rechtveerdicheydt of ghehoorsaemheydt. Waer uyt volcht dat Godt sodanighe Menschen liever heeft als de rechtveerdicheydt. Teghens de tweede strijdt dese leere van Predestinatie: want sy stelt dat Godt sijne Creature wilt ellende toevoeghen, die niet anders als straffe der sonden can zijn, daer hy nochtans die Creatuere niet aen en siet als sondich, ende oversulcx niet als toorn ofte strafwaardich, ende stelt alsoo te ghelijcke, dat Godt de Creature wilt gheven dat der Creatuere niet en is, ende dat tot het opperste quaet des Schepsels: welcke oock strijdet teghens de rechtveerdicheydt. Soo ontrect dan voor eerst nae dese leere Godt den Heere hem selven dat hem rechtelijck toe coemt: ende daer nae gheeft hy de Creatuere t'geen die Creatuere niet toe en comt tot harer ellende.'

nen die hem soecken.' God bewijst zijn liefde tot de gerechtigheid daarin dat Hij het eeuwige leven niet wil geven dan aan hen die Hem zoeken. Zijn liefde tot de mens bestaat hieruit dat Hij hem het eeuwige leven wil geven, als de mens God zoekt.²⁵

Hierna volgt een uiterst belangrijke passage over de onderlinge relatie tussen de beide liefdes van God:

Het onderlinghe respect tusschen dese tweederley liefde is, dat de tweede die jehgens de creature is, geen plaetse can hebben dan zoo veel als de voorighe toe laet, ende dat oversulcx d' eerste de voortreffelijcxste is, ende dat wederom de tweede plaetse heeft over al, daerse van deerste niet belet en wort. Van teerst is een merckelijck teycken, dat Godt den mensche, dien hy als zijn schepsel bemint, nochtans verdoemt om der sonden wille, twelck niet en soude gheschieden, zoo verre hy den mensche liever hadde als de gherechticheyt, ende meer afkeers hadde van des menschen eeuwighel elende als van zijne onghheoorsaemheydt. Van het tweede, is een claer argument, dat Godt niemant en verdoemt dan om der sonde wille, jae zo veele menschen, die sick bekeeren van sonde, salichmaect. Het welcke hy niet doen en soude zo verre hy zijne liefde tot den menschen niet en wilde plaetse geven, zo veele de gherechticheydt nae het oordeel Godes immermeer mach lijden.²⁶

Het is juist deze orde die omgedraaid wordt door een supralapsarische predestinatieleer, en wel op twee manieren:

1. Het stelt Gods liefde tot de mens voor zijn liefde tot de gerechtigheid, als God sommige personen 'precijselick' zalig wil maken, zonder in zijn voornemen om zalig te maken op gehoorzaamheid te letten. God heeft dan de mens liever dan de gerechtigheid.

2. Wanneer God sommigen 'precijselick' wil verdoemen, zonder in zijn decreet op ongehoorzaamheid te letten, dan wordt de liefde jegens het schepsel ontnomen hetgeen haar toekomt, en dan haat God zijn schepsel zonder dat dit vanwege zijn liefde tot de gerechtigheid en haat tegen de zonde noodzakelijk is. Dus dan zou niet waar zijn dat de zonde de enige en eerste verdienende oorzaak van Gods haat is.²⁷

'Hoe veel dit nu vermacht tot omwerkinghe van den gront-vest der Religie, can bequamelijck [...] verclaert worden.' Het doel van de religie is praktisch (cf. 2.2.2.) en bestaat uit de verering van God. De gelijkenis die Arminius vertelt om duidelijk te maken hoe omkering van de volgorde van Gods liefde het fundament van de godsdienst omver werpt, gaat daarom in op datgene wat aanspoort tot een ijverig dienen van God in gehoorzaamheid aan zijn geboden.

Een sone seght: mijn Vader heeft de gherechticheyt ende billicheydt soo lief, dat hy my hoewel ick zijne beminde sone ben, nochtans soude ontverven so verre ick onghheoorsaem waere; daerom moet ick my der ghheoorsaemheynt beneerstighen, so ick sijn erfghenaem wil wesen.

²⁵ *Verklaring*, 90.

²⁶ *Verklaring*, 90.

²⁷ *Verklaring*, 90-91.

Een ander zone seght: mijn Vader heeft my zo lief, dat hy my precieuslyck wil tot zijn erfghenaem hebben, daerom en behoeve ick my niet meer te beneerstighen om hem te gehoorsamen, want ick sal na zynen onveranderlicken wille, zijn Erfghenaem wesen. Jae hy sal my eer deur een onwederstandelijcke cracht trecken tot ghehoorsaemhey, dan hy soude toelaten dat ick zijne erfvenisse soude derven.²⁸

Arminius vervolgt zijn uiteenzetting door het principe van Gods tweevoudige liefde toe te passen op de christelijke godsdienst, die hier ook op is gefundeerd. De tweevoudige liefde wordt

een weynich anders [...] aenghesien nae de veranderinge des standes des menschen, die geschapen zijnde nae het evenbeeld Godes in Godes gonste, deur zijne schult is sondaer ende Godes vyant geworden. De liefde totte gherechticheydt op welcke de Christelijcke religie steunt, is voor eerst gherechticheydt die hy eenmael in Christo heeft betoont, deur dien dat hy de sonde niet en heeft gewilt laten versoenen dan deur het bloet ende den doot zijnes Soons, noch hem toelaten om te zijn onse Voorspraecke ende Voorbidder, ten waere hy met zynen Bloede waere besprenght gheweest. Ende ten tweeden, die hy daghelijcx betoont inde vercondinghe des Evangelij, daer hy verclaert niemant te willen gunnen de gemeenschap Christi ende zijner weldaden, ten zy dat hy sich van sonde bekeere ende in Christum geloove.²⁹

De verandering die ten opzichte van de Legale theologie is opgetreden in de wijze waarop Gods liefde tot de gerechtigheid tot uiting komt, is het feit dat Christus centraal staat in de Evangelische theologie omdat Hij degene is die door zijn dood de zonde heeft verzoend en zo Gods gerechtigheid heeft genoeggedaan. De wijze waarop de zondaar profijt heeft van deze gerechtigheid en kan delen in de aangebrachte gerechtigheid is het geloof in Christus, waardoor de verbinding met Christus totstandkomt en zondaren de weldaden van Christus wordt toege-eigend. De veranderingen in de wijze waarop Gods liefde tot de mens, i.c. ellendige zondaars binnen de Evangelische theologie tot uitdrukking wordt gebracht, worden duidelijk uit het vervolg:

De liefde tot de ellendige sondaers, daerop de Christelijcke religie rustet, is voor eerst de liefde deur welcke hy Christum zynen Sone voor hen ghegheven ende tot eenen Salichmaecker ghestelt heeft den ghenen die hem ghehoorsamen.

Ten tweeden deur welcke hy ghehoorsaemhey geeyscht heeft, niet nae rigeur ende strenghelijckheydt volghende zijn uysterste recht; maer gracieuselijck ende sachtmoedelijck met byvoeginghe van belofte van verghevenisse van sonden, so verre de Mensche ghevallen zijnde weder opstaet.³⁰

De liefde tot de mens komt dus uit in de schenking van Christus aan de mens om door gehoorzaamheid, bestaande in geloof en bekering, de zaligheid deelachtig te worden. Het genadekarakter van de Evangelische theologie komt verder tot uiting in de wijze waarop God de gehoorzaamheid van geloof en

28 Verklaring, 91.

29 Verklaring, 91-92.

30 Verklaring, 92.

bekering eist: niet zoals in het eerste verbond naar de strenge eis van volkomen gehoorzaamheid aan Gods recht, maar op de wijze van de genade, in Christus.

Arminius is ervan overtuigd dat een supralapsarische predestinatieleer op twee manieren strijdt met het fundament van de christelijke godsdienst. Allereerst – in het geval van verkiezing – als ze de orde in Gods tweevoudige liefde omkeert en Gods liefde tot de gerechtigheid onderwerpt aan zijn liefde tot de mens. In de tweede plaats – in het geval van verwerping – is niet slechts de orde omgekeerd, maar is zelfs sprake van onrechtvaardig handelen van God.

Ten eersten, datse voorgheeft dat God sommige Sondaren so lief heeft dat hy hen wil precijselijck salich maecken, aler hy zijne liefde tot de gherechticheyt hebbe ghenoech gedaen in Jesu Christo, selfs in zijne voorwetenhey nae zijn voornemen. Jae stoot dit fondament om verre, allse leert dat God wil dat zijne gherechticheyt ghenoech geschiede, om dat hy de sodanighe wilt precijselijck salich maecken, welcke anders niet en is dan de liefde tot de gherechticheyt in Christo bewesen, onderwerpen, ende een middel maecken dienstich tot uitvoeringhe vande liefde jehghens den sondighen mensche die hy wil precyselick salich maecken.

Ten tweeden, om datse leert dat Godt sommige sondaren wilt precijselijck verdoemen sonder aenmerkinghe van onboetveerdicheyt, daer nochtans de liefde tot gherechticheydt, ende den haet teghens de sonde volcomelijck is ghenoech ghedaen in Jesu Christo, zo datter nu niet en is dat verhindert barmherticheyt te betoonen aen den sondaren, wie hy oock zy, alleen op conditie van bekeeringe. Ten waere men wilde segghen (twelck oock door dese leere wort bestedicht) dat Godt met een groot deel menschen wil handelen met ghelijcke, jae meerder strengicheyt als hy ghedaen heeft met den Duyvel ende sijnen Enghelen.³¹

Arminius wil nog dieper ingaan op de reeds geciteerde tekst uit Hebreeën 11 om begrijpelijk te maken dat en hoe deze tweeërlei liefde het fundament is van alle godsdienst, en 'sulcx met sodanigen onderlingen respect tot elcanderen ghelijck nu verclaert is'. In Hebreeën 11 vers 6 worden

twee fondamenten [...] gheleghet van Religie, teghens twee vierighe pijlen des Satans schadelijcke pesten der religie, daer van een yegelijck machtich is, alle Religie te vernielen ende wt te roeyen: d'eene is sorgelooshey, d'andere is wanhope. Sorgelooshey is, wanneer de mensche sick laet voorstaen, dat al en dient hy schoon Gode niet, hy ghelijckwel niet en zal verdoemt maer salich werden. Wanhope is, deur welcke hy laet voorstaen, al ist dat hy Godt den Heere dient, hy ghelijckwel geen vergeldinghe en zal krijghen. Daer een van beyde plaetse heeft, daer en zal geen rechte Godes dienst ghevonden worden. Nu dese woorden des Apostels verhinderen d'eene en de d'andere. Soo de mensche vastelijck gheloof, dat Godt alleen den ghenen die hem soecken t'eeuwige leven sal geven, ende den anderen d'eeuwige doot toevoegen, so en sal noch en can hy sorgeloos wesen. So verre hy oock geloof, dat Godt waerlick een vergelder zal zijn der ghenen die hem soecken, zo zal hy Godt soeckende, in geen desparatie vallen.³²

³¹ *Verklaring*, 92–93.

³² *Verklaring*, 93.

Zorgeloosheid en wanhoop zijn voor Arminius twee uiterst gevaarlijke godsdienstondermijnende zaken. Beide worden zijns inziens enorm bevorderd door een supralapsarische predestinatieleer, doordat daarin Gods tweevoudige liefde niet alleen niet op de juiste wijze of helemaal niet functioneert, maar bovendien de onderlinge verhouding van beide ontregeld is. In het slot van zijn uiteenzetting onderstreept Arminius nog eens samenvattend het fundamentele belang van de *Duplex amor Dei* voor de godsdienst. Tevens blijkt hier dat Arminius' visie op de zekerheid van het geloof (zie 4.4.) 'automatisch' boven komt drijven waar zorgeloosheid en wanhoop worden verdreven. Door een juiste visie op Gods tweevoudige liefde verdwijnen zorgeloosheid en wanhoop, waardoor de zekerheid van het geloof juist gaat functioneren.

Nu het fundament van dit gheloove, daer deur de mensche vastelijck ghelooft, dat Godt niemanden en wil het eeuwige leven geven, dan die hem soecken, is, dat Godt de gherechticheyt liever heeft als den mensche. Dit is dan het eenighe daer deur sorchloosicheyt, wordt verhoedet. Ende het fundament van dit gheloove dat Godt seeckerlijck zal vergelden, den gheenen die hem soecken, is, dat Godt den mensche zoo lief heeft, dat daer niet en is, welck hem zal of mach verhinderen den mensche salich te maken, als liefde tot de gherechticheyt; maer dese en verhindert niet, maer voordert dat de mensche die Godt soeckt, vergolden worde; zo en can dan de soecker niet twijfelen of Godt zal hem vergelden. Ende dit is het gene daer door wanhope, of mistrouwen wordt belettet. Ende daerom is des tweederley liefde ende het onderlingh respect, dat verclaert is, het fundament der Religien, sonder welcke het niet mogelijk is, dat Religie plaetse hebbe. De leere dan die tegens dese tweeerley liefde ende sodanich onderlingh respect strijdet, die stoot om het fundament van alle Religie.³³

Arminius noemt zijn eigen predestinatievisie, de vier besluiten (zie 3.3.5.), 'een grontvest der Christlijke Religie, mits dat daerinne de tweederly liefde Godes tot gherechticheyt ende tot den mensche te samen wort ghevoecht, ende ghevoechlijck aen malcanderen ghehechtet.' Bovendien verhindert ze de wanhoop zo veel als nodig is.³⁴ Daaruit blijkt dat Arminius zichzelf bewust is geweest van het verband tussen zijn visie op predestinatie en zijn concept van de *Duplex amor Dei*. Zijn predestinatievisie is zo vormgegeven dat daarin de *Duplex amor Dei* geheel tot zijn recht komt. Het spreekt daarbij feitelijk voor zich dat wanhoop en zorgeloosheid, die gevolg zijn van een onjuiste visie op predestinatie en op Gods tweevoudige liefde, verdwijnen wanneer sprake is van een juist zicht op deze zaken.

We hebben reeds gezien hoe binnen de Evangelische theologie Gods primaire liefde tot de gerechtigheid resulteert in een fundamentele positie van Christus ten opzichte van Gods genade in het Evangelie (zie ook 3.3.).

³³ Verklaring, 93–94.

³⁴ Verklaring, 110.

Conferentie augustus 1609

Van de laatste 'vriendschappelijke conferentie' tussen Arminius en Gomar, gehouden op verzoek van de Staten in augustus 1609 en halverwege afgebroken wegens verergering van de ziekte van Arminius, is een inhoudelijk verslag bewaard gebleven via een brief van Festus Hommius aan Sibrandus Lubbertus.³⁵ Blijkens Hommius' aantekeningen heeft Arminius zijn concept van de *Duplex amor Dei* nog eens uitvoerig uit de doeken gedaan.

Arminius heeft uiteengezet waarom hij ontkent dat de predestinatie 'esse *destinationem certarum singularium personarum ad suos fines supernaturales*', namelijk:

I. Quia evertit Religionem Christianam cujus fundamentum omnis Religionis est duplex Amor DEI. 1. Amor justitiae. 2. Amor Hominis. Uterque evertitur doctrina de Praedestinatione.

II. Quia evertit Religionem Christianam cujus fundamentum idem duplex amor est. Amor justitiae exigit ut DEVS neminem salvet nisi fidelem, neminem damnet, nisi infidelem. Amor hominis ut hominem non damnet nisi peccatorem. Utrumque evertit Praedest.

Ook over de onweerstaanbare genade heeft Arminius volgens Hommius gezegd dat deze 'pugnat cum duplici illo DEI amore. 1. Justitiae. 2. Hominis.' Deze twee citaten illustreren dat het concept voor Arminius tot het laatste toe een belangrijke rol is blijven spelen in zijn argumentatie tegen een supralapsarische predestinatieleer.

Overigens moet bedacht worden dat hetgeen Arminius hier tegen een supralapsarische predestinatieleer te berde brengt, door hemzelf ook van toepassing werd geacht op nog twee andere door hem kort uiteengezette predestinatievisies, waaronder een duidelijk infralapsarisch getoonzette. Beide laatste visies (te noemen visie twee en drie) willen de schepping noch de zondeval 'stellen als middel oorsaecken van Gods verordent tot uytvoeringhe van een voorgaende besluit der Predestinatie'. De tweede visie stelt de verkiezing en het eerste deel van de verwerping, 'den *voorbyganh*', voor de zondeval, terwijl volgens de derde visie de gehele verkiezing en verwerping na de zondeval plaatsheeft. Nauwkeurig onderzoek levert volgens Arminius echter de conclusie op 'dat de val Adams niet anders en can, als een middel dienstich tot uytvoeringhe van een voorgaende besluit der Predestinatie' zijn volgens beide visies.³⁶ Ook al zou het zo zijn dat uit de tweede en derde visie niet de noodzakelijkheid van de zondeval kan worden opgemaakt, 'soo gelden gheleijkewel alle de vorige redenen tegens d'eerste ['supralapsarische' visie, wdb] ghebruy-

³⁵ De brief is opgenomen in WIJMINGA, *Festus Hommius*, Bijlage G.

³⁶ *Verklaring*, 101.

ckt, oock teghens dese; maer alleen een weynich anders gheaccommodeert ten propooste'.³⁷

4.2. De relatie tussen Arminius' twee *fundamentum*-uitspraken

De *Duplex amor Dei* is niet het enige dat door Arminius het fundament van de christelijke religie wordt genoemd. Diverse malen noemt hij zijn eigen predestinatieleer het 'fundament des Christendoms, der salicheydt, ende der seeckerheyt vande salicheyt'.³⁸ Onder andere op basis van deze uitspraak komt Stanglin tot zijn hoofdconclusie dat 'Arminius's search for true assurance of salvation emerges as a decisive factor in his famous dissent from Reformed theology'.³⁹ Deze conclusie is mijns inziens niet gerechtvaardigd, om redenen die in 4.4. uitvoerig aan de orde komen. Hier moet echter het verband tussen de twee fundament-uitspraken uiteen worden gezet. Die twee uitspraken blijken bij nader inzien een complex maar coherent geheel te vormen en zijn niet als parallelle of tegengestelde opvattingen te beschouwen.

De predestinatie is 1. fundament van het christendom; 2. fundament van de zaligheid; 3. fundament van de zekerheid. Het 'christendom' is identiek aan 'christelijke godsdienst'. Als deze gegevens gecombineerd worden met de *Duplex amor Dei*-uitspraken, wordt het volgende zichtbaar: Het fundament van de christelijke godsdienst is de *Duplex amor Dei*. Gods liefde tot de gerechtigheid is het fundament van het geloof dat God *alleen hem* behoudt die Hem zoekt, en dus het fundament van de zaligheid (en tevens middel tegen zorgeloosheid, *securitas*). Gods liefde tot de mens is fundament van het geloof dat God *hem zeker* behoudt die Hem zoekt, en dus het fundament van de zekerheid van de zaligheid (en tevens middel tegen wanhoop, *desperatio*).

Uit deze vergelijking blijkt dat twee verschillende fundament-uitspraken van Arminius ten diepste dezelfde inhoud hebben en een min of meer consistent en coherent geheel vormen. In 4.1. kon hetzelfde reeds worden opgemaakt uit uitspraken van Arminius zelf in zijn *Verclaringhe* over het verband tussen Gods tweevoudige liefde, de predestinatie, en de zekerheid van het geloof.⁴⁰ Gods liefde tot de gerechtigheid blijkt primair het fundament van het christendom en de zaligheid te zijn, terwijl Gods liefde tot de mens het secundaire, aan Gods liefde tot de gerechtigheid gesubordineerde fundament van het christendom, de zaligheid en de zekerheid van de zaligheid blijkt te zijn. De relatie van Gods liefde tot de gerechtigheid tot de zekerheid van de zaligheid is deze:

³⁷ *Verklaring*, 103.

³⁸ A31A 139 (I 748); *Verklaring*, 106, cf. 69; HaC 943 (II 699); AN 957 (II 719).

³⁹ Aldus de aankondiging op www.brill.com [1 september 2006].

⁴⁰ *Verklaring*, 110.

Doordat Gods liefde tot de gerechtigheid primair is en voor Gods liefde tot de mens uitgaat, kan de zekerheid van het geloof niet verworden tot *securitas* of zelfverzekerdheid.

Het verband tussen de *Duplex amor Dei* en de predestinatie is dat het eerste het bredere concept is, waarop de laatste is gebaseerd. Een juiste predestinatieleer is inhoudelijk geheel in overeenstemming met de *Duplex amor Dei*. Uiteindelijk zijn, zoals in 3.3.5. werd uiteengezet, predestinatie, verbond en Evangelie begrippen die elkaar in Arminius' theologie grotendeels overlappen en soms vrijwel synoniem zijn, terwijl alle vallen onder het overkoepelende *Duplex amor Dei*-concept. *Duplex amor Dei* is als het meest inhoudelijk gevulde en overkoepende begrip bepalend voor de wijze waarop de andere meer algemene of specifieke begrippen gevuld worden.

4.3. Zaligheid

Een onvoorwaardelijke predestinatieleer is volgens Arminius schadelijk voor de zaligheid van de mens. Ze verhindert droefheid over de zonde, want er is geen geweten der zonde omdat men door een onvermijdelijke noodzakelijkheid van Gods besluit heeft gezondigd. Ze neemt de heilige zorgvuldigheid weg, namelijk: als men alleen lijdelijk is als een dode ten aanzien van de opwekkende en aankloppende genade om die te voelen, te horen, toe te stemmen en te gehoorzamen (en door een onvermijdelijke noodzaak wordt bekeerd etc.). De ijver tot goede werken wordt verhinderd, evenals de ijver om te bidden en het zalige vrezen en beven. Ook baart ze een wanhoop om te doen wat moet en om te verkrijgen wat men wil.⁴¹

4.4. Zekerheid van de zaligheid

De zekerheid van het geloof of de zaligheid is een zaak die samenhangt met en resultante is van diverse onderdelen uit de soteriologie. De leer van de predestinatie en daarmee samenhangend van de volharding vormde binnen de reformatorische traditie een van de vaste peilers van de zekerheid van het geloof.

Reeds in Arminius' uitleg van Romeinen 9 zijn duidelijke uitspraken te vinden over de zekerheid van het geloof. Zijn visie is sindsdien niet gewijzigd. De vastheid (*firmitas*) van het heil komt voort uit Gods voornemen (*propositum*) om hen die in Christus geloven en langs die weg gerechtigheid en redding zoeken, te behouden; tegelijk (*simul*) is die zekerheid (*certitudo*) in de mens gele-

⁴¹ Verklaring, 86–87.

gen, volgens deze gevolgtrekking: Ik geloof in Christus, daarom (ergo) ben ik gered ofwel verkoren. De kracht (firmamentum) van deze propositie is gelegen in het feit dat God van eeuwigheid onveranderlijk heeft bepaald hen die in Christus geloven te redden.⁴² Zoals later nog uitgebreid uiteengezet zal worden, moet Gods voornemen hier beschouwd worden als synoniem van predestinatie, Evangelie en Gods tweevoudige liefde.

De zekerheid van het behoud is voor Arminius dus fundamenteel verankerd in Gods eeuwig besluit. De concrete zekerheid verkrijgt een gelovige als hij kennis heeft van dit besluit en als gelovige in Christus daaruit mag opmaken dat zijn behoud daarmee gegarandeerd is. Arminius kan dus evenals zijn collega's volhouden dat de predestinatieleer het fundament van de zekerheid van het geloof is. Het beslissende verschil is dat Arminius een andere visie op predestinatie hanteert; die bestaat niet uit de verkiezing en verwerping van personen zonder meer, maar van personen die geloven en niet geloven.

De zekerheid van het geloof is daarom geen plicht of eis van God, maar een consequentie van Gods belofte dat Hij de gelovigen zeker zal behouden. Tenzij men twijfelt aan Gods wil ten aanzien van de gelovigen, is het dus onmogelijk dat degene die gelooft en die weet dat hij gelooft, twijfelt aan zijn eigen zaligheid.⁴³ De zekerheid behoort daarmee niet tot het wezen of de eis van het geloof, maar is een noodzakelijke vrucht van een geloof dat normaal functioneert.

Het dogma van de verkiezing moet met gematigdheid en zonder aanstoot richting de zwakke gelovigen in de kerk worden geleerd. Arminius weet uit ervaring (haec scribo expertus) dat zwakke gelovigen, zodra zij horen dat ze niet zeker kunnen zijn van hun behoud, tenzij zij geloven wat over de verkiezing wordt geleerd en het overige verwerpen, direct beginnen te twijfelen: Is mijn gevoel van zekerheid afkomstig van het getuigenis van de Geest of uit een zekere *persuasio* of *presumptie*?⁴⁴

In het *pactum* met de Zoon heeft God de twee hoogste ambten verbonden in Jezus Christus, en dat vormt tevens het hoogste bewijs dat *iustitia* en genade samengaan in de verlossing van de mens. En dat brengt de grootste zekerheid van het behoud door deze koninklijke priester met zich mee: door zijn priesterschap heeft Hij verlossing verdiend; door zijn priesterschap is Hij Koning

42 AR9 786 (III 497): 'Hoc proposito nititur salutis nostrae firmitas ut apparet, et simul in nobis eius certitudo. Hoc enim Enthymemate illam concludimus, Ego sum fidelis, vel ego credo in Christum; ergo ero salvus, vel ergo sum electus. Cuius firmamentum est in hac propositione: Quotquot credunt in Christum, illos statuit Deus ab aeterno immutabiliter salvare; quibus verbis propositi istius summa continetur.'

43 RQ9 186 (II 67); cf. AN 960 (II 723).

44 EP 680 (III 338).

gemaakt, en daarmee heeft Hij het recht van de Vader om redding uit te delen.⁴⁵ In deze verbinding van priesterschap en koningschap is ook de hele kerk van gelovigen op de meest intieme en op onscheidbare wijze verbonden met God zelf.⁴⁶ Ook hier wordt zichtbaar dat (de voldoening van) Gods gerechtigheid en daarmee het priesterschap van Jezus Christus een fundamentele rol speelt inzake de zekerheid van het heil.

In zijn *Verclaringhe* schrijft Arminius: Door de 'drijvinghe des heylyghen Gheestes' en de vruchten van het geloof en door eigen geweten en 'mede ghetuygenisse des H. Gheestes' kan men verzekerd zijn. Maar omdat God meer is dan ons hart, en Hij het is die de mens oordeelt, 'soo derre ick dese seeckerheydt zoo groot niet achten, als wel is de seeckerheydt, deur welck wy weten dat daer een Godt is, ende dat Christus is de salichmaker des werelts'.⁴⁷

Het is nodig uitgebreid in te gaan op de hoofdconclusie van Stanglin dat de leer van de zekerheid van het geloof van beslissende betekenis is geweest voor de vorming van Arminius' theologie en de drijvende kracht vormt van zijn polemiek tegen bepaalde aspecten van de gereformeerde theologie van zijn dagen.⁴⁸ Zijn conclusie wijkt daarmee sterk af van ons standpunt. Stanglin gebruikt sterke woorden als hij het belang van de geloofszekerheid voor Arminius' theologie en de achtergrond van de Leidse polemiek aangeeft: 'one of the great motivating factors', 'central importance', 'decisive factor', 'important foundation and driving force', 'point of departure', 'fundamental criterion for the orthodoxy of a predestinarian system', 'quintessential condition', 'priority of place for assurance', 'one of Arminius's key criticisms', 'recurring theme in many of his works', 'impelling factor', kortom: 'In a sense, assurance is the impetus and *sine qua non* of the debate, the root of the controversy. Arminius's system has been called a theology of creation; perhaps it could also be called a theology of assurance.'⁴⁹

De vraag is of Stanglins argumenten steekhoudend zijn. Met het oog daarop wijze we eerst op een aantal ambiguïteiten in Stanglins studie, en vervolgens wordt de validiteit van zijn conclusie aan de orde gesteld.

Een eerste ambiguïteit heeft te maken met de sterke nadruk die Stanglin legt op het beslissende belang van academische disputaties. In 1.1. is al uitvoe-

45 OR 19–20 (I 422–423).

46 OR 20 (I 422): 'quid de hac coniunctione censebimus, in qua totius Ecclesiae fidelium et Dei ipsius lucem inaccessam habitantis unio unitissima et nunquam separanda consistit!'

47 *Verklaring*, 115–116. Zie ook ETG 149 (III 650): 'Euangelium docet fideles et respicientes ad vitam aeternam electos esse: (hoc est definitio electionis:) at vero ego sum fidelis et vere respiciens; sic enim testatur mihi conscientia mea, et Spiritus sanctus simul testatur cum corde meo: Ergo ego sum electus ad vitam aeternam.'

48 STANGLIN, *Assurance*.

49 STANGLIN, *Assurance*, xiii.10.91–93.113–114.145.149.173.193.243–244.

rig uiteengezet waarom we Stanglins opvatting ten aanzien van het auteurschap van disputaties niet overnemen. Een andere kwestie is dat Stanglin zelf aangeeft dat zijn onderzoek zwaar steunt⁵⁰ op academische disputaties, dat de publieke disputaties een ‘essential source for knowledge of the debates’ zijn, een ‘necessary component for knowing the full story of the Arminian controversy’. De 35 niet gepubliceerde en door Stanglin aan de vergetelheid ontrukte disputaties van Arminius vormen een andere component van zijn nadruk op de disputaties en het onderscheidende van zijn eigen onderzoek. Zonder deze vergeten disputaties is het overzicht van Arminius’ theologie ‘incomplete and perhaps even insufficient. Without the disputations, we can, at best, only maintain a cautious confidence in our interpretation of Arminius.’⁵¹ Noch de gepubliceerde, noch de ongepubliceerde disputaties werpen echter nieuw licht op Arminius in Stanglins studie. Uit een vergelijking van Arminius’ disputaties met die van zijn Leidse collega’s blijkt juist steeds de grote mate van overeenstemming in de meeste zaken; op zichzelf bezien uiteraard een waardevolle vaststelling. Voor een uiteenzetting van Arminius’ afwijkende visie op de zekerheid van het geloof worden de disputaties echter nauwelijks gebruikt. In het deel over de ‘*A Priori* Grounding’ van de zekerheid, waar de grootste verschillen tussen Arminius en zijn collega’s in gelegen zijn, wordt zelfs maar eenmaal naar een disputatie verwezen. Het betreft hier de veel geciteerde publieke disputatie 15, waaraan Stanglin ook het motto voor zijn boek ontleent.⁵² Een van de ongepubliceerde disputaties, *De iustificatione* uit 1603, wordt merkwaardigerwijze vaak geciteerd, vooral om de overeenkomsten tussen Arminius en zijn collega’s aan te tonen. Juist echter van deze disputatie is het auteurschap sterk omstreden, een feit waarop Stanglin zelf uitvoerig heeft gewezen.⁵³

Naast deze ambiguïteit tussen enerzijds de grote nadruk op het belang van disputaties en anderzijds het gebrek aan betekenis die juist de disputaties lijken te hebben voor het onderbouwen van de hoofdconclusie, is nog te wijzen op een andere tweeslachtigheid. Die betreft het verschil tussen enerzijds de hierboven geciteerde sterke nadruk die gelegd wordt op de betekenis van Arminius’ visie op de zekerheid van het geloof als motiverende en stuwende factor, als vertrekpunt van Arminius’ theologie en polemieek met collega’s, en anderzijds de schaarse onderbouwing van dit punt vanuit een zeer beperkt aantal bronnen op het moment dat Arminius’ eigen visie op geloofs zekerheid wordt uiteengezet. Behalve genoemde publieke disputatie 15 is de *Verclaringhe*

50 STANGLIN, *Assurance*, xiii.

51 STANGLIN, *Assurance*, 45, cf. 76.

52 STANGLIN, *Assurance*, 180.

53 STANGLIN, *Assurance*, 54–56. Cf. 105–110.212.

de belangrijkste bron, aangevuld met citaten uit twee brieven.⁵⁴ Uitvoerig worden ook de woorden vooraf uit de *Opera*, ondertekend door de *liberi* van Arminius maar hoogstwaarschijnlijk geschreven door Wtenbogaert, aangehaald ter ondersteuning.⁵⁵ Het belangrijkste argument komt dus uit de *Verclaringhe* van 1608, een laat werk dat bovendien van een ander genre is dan zijn meeste andere werken en oorspronkelijk bestemd voor een publiek bestaande uit magistraten. Juist voor een dergelijk publiek kan het benadrukken van een praktisch probleem als de geloofszeekerheid en het vermijden van zorgeloosheid en wanhoop bedoeld zijn en fungeren als krachtig en persuasief argument.

Stanglin heeft zeker aangetoond dat Arminius oog had voor de zekerheid van het geloof en de twee grootste gevaren die links en rechts van de *certitudo* opgeld kunnen doen: *securitas* en *desperatio*.⁵⁶ Beide zaken vormen echter niet primair een gevaar voor de *certitudo*, het epistemologische aspect van het heil, alswel voor de zaligheid zelf – ontologisch –, en de heiliging die daaraan onlosmakelijk is verbonden. Juist om die ontologische basis van de zekerheid ging het Arminius; juist op dat punt gaan de wegen van hem en zijn collega's uiteen, zoals ook Stanglin heeft laten zien.

Niet alleen de zwakke basis in de bronnen, ook andere argumenten kunnen genoemd worden om te laten zien dat de heilszekerheid niet de grote motiveerende kracht in Arminius' theologie heeft gevormd. Het is niet te verdedigen dat Arminius geen problemen met de ontologische heilsleer van zijn collega's zou hebben gehad wanneer het epistemologische aspect naar zijn inzicht niet zou leiden tot *securitas* of *desperatio*. Dat raakt aan een derde ambivalentie in Stanglins onderzoek, namelijk dat hij diverse malen ook het probleem van het kwaad beschouwt als vormend element in Arminius' theologie: 'The frequency with which Arminius pressed this point indicates how central it was to his polemic and that the resolution of the problem of evil was a formative factor in his own doctrine of predestination.'⁵⁷ Hij noemt het probleem van het kwaad op zeker moment als eerste van 'two primary impelling factors'. 'The motivation to resolve the problem of evil drove Arminius to reconcile God's grace and omniscience with human freedom (per Molina), which affected the doctrines of creation, predestination, salvation, and God.'⁵⁸ Hiermee hangt ook samen dat Stanglin enerzijds beargumenteert dat Arminius' visie op de heilszekerheid zijn

54 Het betreft twee brieven aan Wtenbogaert: 1 oktober 1602, Ep.Ecc. 56, en 31 december 1605, Ep.Ecc. 81.

55 STANGLIN, *Assurance*, 175–176.

56 Zie voor dit laatste vooral STANGLIN, *Assurance*, 150.175.177.179.181.187.189.191.

57 STANGLIN, *Assurance*, 88. Cf. 78.87.92.113–114.243.

58 STANGLIN, *Assurance*, 113.

predestinatieeler heeft gevormd en bepaald,⁵⁹ terwijl hij anderzijds kan stellen dat ‘Arminius’s conditional predestination arises from the need to reconcile divine grace with human willing and resolve the problem of evil that he detected in supralapsarianism.’⁶⁰ Nergens brengt Stanglin de twee factoren, het kwaad en de zekerheid, met elkaar in verband op een wijze die kan verklaren waarom beide zaken tegelijkertijd motieven vormden voor Arminius om zijn predestinatieeler te vormen zoals die is.

De omissie van het op elkaar betrekken van de twee belangrijkste motieven van Arminius wordt ook zichtbaar als Stanglin wijst op het concept van de *Duplex amor Dei* als bewijs voor de stelling dat de zekerheid van het geloof voor Arminius het springende punt was. Nergens werkt Stanglin uit wat Gods primaire liefde tot de gerechtigheid in dit concept betekent, welke achtergrond dit heeft in Arminius’ denken, en hoe deze gerechtigheid zich verhoudt tot de zekerheid van het geloof.⁶¹

Stanglin onderscheidt drie *fundamentum*-uitspraken van Arminius. De eerste is de *Duplex amor Dei*, die uiteenvalt in Gods liefde tot de gerechtigheid en Gods liefde tot ‘Miseros Peccatores’. De twee overige *fundamenta*, Christus als ‘Fundamentum Electionis’, en het tweede decreet uit Arminius’ vierdecreten-predestinatieeler als ‘Fundamentum Christianismi, Salutis, et Certitudinis de Salute’, hebben volgens Stanglin alleen betrekking op de secundaire liefde Gods tot zondaren. Gods primaire ‘Amor erga Justitiam’ staat eenzaam bovenaan in Stanglins visualisatie, zonder enig verband met de twee andere *fundamenta*, die alles te maken hebben met Gods antecedente of consequente wil, het geloof en met Christus.

Gods primaire liefde tot de gerechtigheid is echter constitutief voor de zekerheid van het geloof zoals Arminius deze zag en kan daar niet van worden losgemaakt. Stanglins eenzijdige belichting van de secundaire liefde Gods uit het *Duplex amor Dei*-concept is problematisch en resulteert in een vertekend beeld.

Zoals hierboven uiteengezet wordt Arminius’ visie op de zekerheid van het heil reeds duidelijk uit geschriften die voor zijn benoeming tot hoogleraar zijn geschreven; Stanglin gaat hier echter goeddeels aan voorbij. Bovendien is aangetoond dat Arminius reeds vanaf circa 1590 zich diepgaand met zaken rond predestinatie heeft beziggehouden. Stanglins nadruk op het belang van de academische setting voor de polemiek rond Arminius, en zijn bewering dat Arminius met name door het supralapsarisme van zijn naaste collega’s te Leiden is

59 STANGLIN, *Assurance*, 10.91–93.186.244.

60 STANGLIN, *Assurance*, 92.

61 Cf. bijv. STANGLIN, *Assurance*, 89–91.219.221.229.230.

aangezet tot polemiek tegen allerlei vormen van een onvoorwaardelijke predestinatieleer, zijn niet verenigbaar met deze gegevens.

For too long, historians and theologians have located the starting point of Arminius's conditional predestination in a reaction against Bezan supralapsarianism. I have already argued that the culprit may very well be supralapsarianism, but it would more likely be the supralapsarianism located in Leiden, not Geneva. In other words, it is the presence of supralapsarianism all around Arminius in Leiden, not just Geneva or Cambridge, that continues to drive the intensity of his polemic against all forms of unconditional predestination.⁶²

Uiteraard heeft Arminius' positie als hoogleraar grote invloed gehad op de loop van het conflict. Het supralapsarisme van zijn naaste collega's zal daarbij zeker niet hebben nagelaten invloed uit te oefenen. Het doet echter tekort aan de feiten die bekend zijn ten aanzien van Arminius' opvattingen vóór 1603, zijn studie te Genève, zijn geschriften over Paulus' brief aan de Romeinen, zijn briefwisseling met Junius en zijn reactie op Perkins, en bovendien aan Arminius' brede kerkelijke en theologische blikveld, wanneer zo veel speciale invloed wordt toegeschreven aan de specifieke context te Leiden van 1603–1609. Overigens is Stanglins tekening van de grote mate van consensus op vele punten tussen de Leidse hoogleraren zeer inzichtgevend ten aanzien van een juiste positionering van Arminius in zijn tijd en context.⁶³

Juist omdat Stanglins vraagstelling dicht tegen die van dit onderzoek aanligt en hij tot een afwijkende conclusie komt, moest uitgebreid bij zijn argumenten en onderbouwing worden stilgestaan. De vragen die daarbij te stellen zijn, rechtvaardigen de mening dat de waardevolle elementen van Stanglins studie niet kunnen wegnemen dat zijn hoofdconclusie niet kan worden overgenomen en behoeft een ingrijpende correctie.

Het decreet van God om de gelovigen te rechtvaardigen en de ongelovigen van de rechtvaardigheid en het heil uit te sluiten, anders gezegd: de predestinatie van de gelovigen, noemt Arminius *fundamentum Christianismi, salutis et certitudinis de salute*.⁶⁴ Hoogstwaarschijnlijk is dit geen eigen formule van Arminius. In de eerste plaats niet omdat hij zelf in zijn *Verclaringhe*, na de visie van zijn opponenten te hebben uiteengezet, vervolgt: 'Dese meyninghe wordt van sommighe⁶⁵ hare belijders gheacht te zijn het fundament des Christendoms, der salicheydt ende seeckerheyt der salicheyt'. Eenzelfde afstandelijke

62 STANGLIN, *Assurance*, 92; cf. 33–34.

63 Zie bijv. ten aanzien van de visie op de heilszekerheid STANGLIN, *Assurance*, 198.202–204.235.

64 A31A 139 (I 748); *Verklaring*, 106, cf. 69; HaC 943 (II 699); AN 957 (II 719); PrD XL (II 393); ETG 34–35.150 (III 554.651).

65 Sommige anderen bekennen dat de kennis van deze predestinatie niet 'het fundament des Christendoms, ofte der salicheydt is, of datse noodich is ter salicheydt als de Evangelische leer'. *Verklaring*, 71–72.

formulering koos hij reeds in zijn *Examen Thesium Gomari*, waarin hij over een predestinatieleer schrijft ‘quod dicitur esse Christianismi, salutis nostrae et certitudinis de salute fundamentum’.⁶⁶ Het vermoeden dat Arminius een populaire formulering⁶⁷ van anderen overneemt en annexeert voor zijn eigen visie, wordt bevestigd door het feit dat hij de formule enkele keren bezigt juist wanneer hij met zijn visie naar buiten treedt: in zijn brief aan Hippolitus a Collibus, in zijn Apologie, en in zijn *Verclaringhe*. Enkele malen wordt de formule gecursiveerd gedrukt, wat een extra aanwijzing is in de richting van een bestaande, geciteerde formule. Ook in Arminius’ aantekeningenschrift, de *Articuli Nonnulli*, komt de formule voor: In een aantekening noemt Arminius zijn eigen predestinatieleer het fundament van het christendom, de zaligheid en de zekerheid, terwijl hij in de volgende aantekening ontkent dat een onvoorwaardelijke predestinatieleer hiervan het fundament vormt. Ook hier is het dus goed mogelijk dat Arminius een bestaande uitdrukking overneemt, toepast en integreert in eigen theologiseren. Eenmaal komt de uitdrukking voor in Arminius’ private disputaties, als slotthese van een disputatie over de predestinatie van gelovigen: Déze predestinatie (Haec praedestinatio) is het fundament van christendom, zaligheid en zekerheid. Door het nadrukkelijke ‘haec’ lijkt een tegenstelling met een andere predestinatieleer verondersteld te worden, wat naadloos aansluit bij het eerder gesignaleerde gebruik van de formule door Arminius in polemische en defensorische context.

Reeds eerder (zie 4.2.) werd zichtbaar dat de eigen invulling die Arminius aan de fundament-formule van zijn opponenten geeft prima in te passen is in het fundament-concept dat Arminius zelf heeft ontwikkeld. Bij de interpretatie van de waarschijnlijk overgenomen fundament-formule dient deze daarom niet op zichzelf te worden beschouwd, maar verklaard te worden vanuit Arminius’ eigen theologie en dat met name in verbinding met zijn eigen fundament-concept, de *Duplex amor Dei*. Arminius kan dus de bestaande fundament-formule accepteren, mits ‘arminiaans’ uitgelegd; het blijft echter een overgenomen formule. Arminius’ eigen concept mist de expliciete notie van de zekerheid van het geloof, al vormt ze in de *Verclaringhe* wel de aanleiding voor de verwerping van twee gevaarlijke ‘pesten voor de godsdienst’, zorgeloosheid en wanhoop, en daarmee de basis voor een opvatting over de zekerheid van het geloof die als het ware de gulden middenweg gaat tussen de twee uitersten van zorgeloosheid en wanhoop. Er is dus beslist een nauwe verbinding te leggen tussen Arminius’ *Duplex amor Dei*-concept en zijn opvatting over de zekerheid van het geloof. Het is echter niet mogelijk op grond van Arminius’ acceptatie

66 ETG 34–35 (III 554).

67 Zie voor het gebruik van de formule in de discussie tussen remonstranten en contraremonstranten HSC 33.61.71.

(en adaptatie) van die fundament-formule die de zekerheid van het geloof expliciet opneemt, te concluderen dat het Arminius *dus* te doen was om de zekerheid van het geloof, dat die zijn diepste drijfveer vormde om te komen tot een andere theologie. De zekerheid van het geloof was voor Arminius een aangelegen zaak, en hij was ervan overtuigd dat de geloofszekerheid door de opvattingen van zijn opponenten groot gevaar liep en niet gegrond kon worden op hun onvoorwaardelijke predestinatieleer. Dat was echter niet de hoofdzaak, maar een symptoom van dieperliggende problemen. Dat dieperliggende probleem werd veroorzaakt door het niet gewaarborgd zijn van de gerechtigheid van God. Daarom bouwde Arminius zijn eigen fundament-concept op rond het thema van Gods liefde tot de gerechtigheid in relatie met Gods liefde tot de mens. Alleen een juist zicht op deze tweevoudige liefde van God, in de juiste onderlinge orde en verhouding, kon de christelijke godsdienst een stevig fundament verschaffen. En wanneer de christelijke godsdienst een goed fundament heeft, resulteert dat behalve in een juiste visie op God, de mens, keuzevrijheid, verzoening enzovoort, uiteindelijk ook in een bijbelse visie op de zekerheid van het geloof, waarin de twee 'pesten van de religie' *securitas* en *desperatio* worden vermeden en ruimte wordt gegeven aan een *certitudo* van het geloof die de vrede des Heeren beschermt en bevordert. Arminius stelt dan ook vast dat zijn eigen predestinatieleer 'de salicheyt der menschen zeer voordierlijk' is,

jae een cracht ende middel ter salicheyt, werckende inden mensche droefheydt over de sonde, sorchvuldicheyt tot bekeeringe, gelooove in Jesum Christum, neersticheyt tot goede wercken, vuericheydt in de ghebeden, betrachttinghe der salicheydt in vreesen ende beven, ende desperatie, zoo veel noodich is, verhinderende.⁶⁸

4.5. Recapitulatie en conclusie

In hoofdstuk 4 komen alle elementen met betrekking tot de plaats en functie van Gods gerechtigheid in Arminius' theologie samen in het concept van de *Duplex amor Dei*. Dit concept wordt al heel vroeg door Arminius gehanteerd en in de loop der jaren verder ontwikkeld. Het lijkt in 1608 te zijn uitgekristalliseerd. Het vormt dan de hoeksteen van zijn theologie, een basisconcept waarin zijn theologische motieven glashelder aan het licht komen.

Gods tweevoudige liefde is het fundament van de (christelijke) godsdienst. Zij bestaat uit 1. primair een liefde tot de gerechtigheid; 2. daaraan gesubordineerd een liefde tot de mens en diens heil. Van fundamenteel belang is de orde van deze liefdes: de tweede liefde kan slechts plaatshebben voorzover de eerste dat toelaat, en zal overal plaatshebben waar de eerste het niet belet. Dat impli-

⁶⁸ *Verklaring*, 109–110.

ceert dat God zondaren verdoemt, ondanks zijn liefde tot de mens, omdat Hij zijn gerechtigheid liever heeft dan de mens. Het impliceert echter ook dat God niemand verdoemt dan vanwege de zonde, en dat Hij alle zondaren die door het geloof in Christus gerechtvaardigd zijn, zaligmaakt.

De kern van Arminius' moeite met de predestinatieleer van zijn opposenten is dat die naar zijn mening de orde van Gods liefde omdraait: Gods liefde tot de mens wordt geplaatst voor zijn liefde tot de gerechtigheid als Hij sommigen wil zaligmaken zonder dat op het geloof in Christus wordt gezien. Als geleerd wordt dat God zonder op zonde of ongehoorzaamheid te zien sommige mensen verwerpt en wil verdoemen, wordt zelfs met geen van Gods beide liefdes gerekend en is er sprake van onrechtvaardig handelen van God.

Arminius noemt ook zijn vierdecretenpredestinatieleer het fundament van de christelijke godsdienst, juist omdat hij hierin Gods tweevoudige liefde volledig tot zijn recht ziet komen. Bij zijn opposenten is dat zijns inziens niet het geval, waardoor enerzijds zorgeloosheid en anderzijds wanhoop worden bevorderd.

Arminius' visie op de zekerheid van het geloof, die het juiste midden wil houden tussen zorgeloosheid en wanhoop, is als resultante van zijn *Duplex amor Dei*-concept, te beschouwen. Aangetoond wordt dat de stelling (Stanglin 2007) dat de leer van de zekerheid van het geloof van beslissende betekenis is geweest voor de vorming van Arminius' theologie en de drijvende kracht van zijn polemiek tegen bepaalde aspecten van de gereformeerde theologie van zijn dagen, onhoudbaar is.

5. Arminius en de gereformeerde theologie

5.1. Controversiële elementen in Arminius' theologie

5.1.1. Predestinatie: absoluut of conditioneel?

In de predestinatie is elke conditie uitgesloten, ook de zonde; dus ook met de zonde wordt geen rekening gehouden, aldus Junius in zijn briefwisseling met Arminius.¹ Zoals gezegd stelt Arminius wel voorwaarden aan het object van predestinatie, te weten de zonde, Christus' genoegdoening en het delen daarin van de zondaar door middel van het geloof.

Gods predestinatie vindt plaats op een 'moment' dat de mens niet alleen over natuurlijke maar ook over bovennatuurlijke gaven beschikt. Zolang een mens die nog bezit, gaat God een mens niet voorbij. Op grond daarvan trekt Arminius de conclusie dat God voordat Hij gaat predestineren voorzien heeft dat de mens door eigen overtreding en zonde die bovennatuurlijke gaven zou verliezen.² De zonde is hier weer conditie in het object van predestinatie.

Zoals in 3.3. in verband met de asymmetrie van verkiezing en verwerping reeds is vermeld, geeft Arminius twee belangrijke aanvullingen op de weergave door Perkins van de visie die leert dat verkiezing plaatsvindt op basis van Gods voorkennis van toekomstig geloof, en verwerping op basis van de voorkennis van ongeloof of verachting van het Evangelie. Hij geeft als nadere bepaling van het geloof 'dat God uit genade heeft bepaald te schenken aan hen door de ge-

¹ AC 520-521 (III 107).

² AC 526-529 (III 115-120).

wone middelen door Hem geordineerd'.³ Aan het ongelooft geeft Arminius de nadere bepaling 'waarvan de schuld geheel rust op de verworpenen zelf'⁴ mee.

Op basis van deze gegevens en wat we in hoofdstuk 2 hebben gezien, is de conclusie gerechtvaardigd dat de predestinatie voor Arminius enerzijds beslist conditioneel is en dat Gods rechtvaardigheid daarvoor de belangrijkste reden vormt. Anderzijds is de predestinatie voor Arminius niet conditioneel in de betekenis van het woord die zijn opponenten eraan gaven, namelijk een voorwaardelijkheid die in mindering moet worden gebracht op het honderdprocents genadekarakter van de predestinatie. Aangezien de predestinatie voor Arminius gelijkstaat aan het Evangelie en het nieuwe verbond, voortkomt uit het pure welbehagen van God in gevallen, zondige mensen, en gegrond is op de genadige schenking van Gods Zoon tot een Middelaar en verzoening, raakt de beschuldiging van een conditionaliteit die de predestinatie en het behoud in enige mate van de mens laat afhangen hem niet. Juist het absolute element dat zijn opponenten in Arminius' predestinatieleer misten – voor hen *conditio sine qua non* voor een gereformeerde predestinatieleer –, was voor Arminius onacceptabel vanwege de repercussies ervan voor Gods rechtvaardigheid. De vraag of de predestinatie volgens Arminius conditioneel is in de 'pelagiaanse' betekenis die zijn opponenten aan het woord gaven (kort gezegd: dat het heil afhankelijk wordt van een menselijke prestatie waarop God geen invloed heeft), hangt uiteindelijk af van de definitie van conditionaliteit die gehanteerd wordt.

5.1.2. Genadewerking: onweerstaanbaar of weerstaanbaar?

In 3.3.3. werd het proces van de wedergeboorte zoals Arminius hierover in zijn verklaring van Romeinen 7 spreekt weergegeven, als een vroeg getuigenis van Arminius' visie op de werking van de genade en de Geest, en ook van het belang van de tegenstelling wet en werken tegenover Christus en geloof. Het debat over de wijze waarop de genade werkt, heeft alles met het onderscheid tussen voldoende en effectieve genade te maken. In deze paragraaf daarom aandacht voor die kwestie. Op basis hiervan wordt gepoogd de vraag te beantwoorden of genade in Arminius' visie als weerstaanbaar of onweerstaanbaar moet worden gekarakteriseerd.

Reddende genade (*gratia salutaris*) kan op twee manieren worden opgevat:

1. De genade die verlossing kan brengen en *sufficient* is.
2. De genade die *zeker en*

3 EP 749 (III 441): 'Electionem ad salutem esse secundum praescientiam futurae fidei, quam Deus ordinariis mediis ab ipso ordinatis conferre iisdem ex gratia decrevit.'

4 EP 749 (III 441): 'Reprobationem vero secundum praescientiam infidelitatis, sive contemptus Evangelii, cuius culpa tota residet in ipsis reprobis.'

daadwerkelijk verlossing brengt en *efficient* is.⁵ Bij de onderscheiding tussen voldoende en effectieve genade speelt de middenkennis (zie 3.3.4.) een belangrijke rol. Arminius stelt dat het effect van de *concurfus* van de effectieve genade is dat het de wil, die van nature flexibel is naar beide zijden, *zeker* en *onfeilbaar* daarheen neigt waartoe de genade aanzet. Het werk van de Geest en het trekken van de Vader gebeurt op zo'n wijze dat het de vrijheid van de wil en de keuze niet wegneemt; het werkt zodanig als Hij weet dat het geschikt en gepast (*aptum et congruum*) is, zodat men zeker en onfeilbaar wordt bewogen.⁶ Arminius gebruikt *zeker* en *onfeilbaar* altijd vanuit zijn visie op Gods alomvattende voorkennis waarmee God ook creatuurlijke contingenties onfeilbaar vooruitweet, en die elke vorm van noodzakelijkheid uitsluit. De middenkennistheorie van Molina verschaftte hem een theoretisch model van Gods kennis waarin zijn onderscheidingen en visies bijzonder goed passen.

Als Perkins de schriftplaatsen behandelt die voorstanders van een sufficiënte genade gebruiken, merkt Arminius fijntjes op dat hij die van Bellarminus heeft overgenomen, want die behandelt dezelfde schriftplaatsen in dezelfde volgorde. Bij Jesaja 5 vers 4 ('Wat is er meer te doen aan mijn wijngaard, hetwelk Ik aan hem niet gedaan heb?') geeft Arminius als commentaar: God heeft alles gedaan wat Hij kon en verwacht vrucht, dus heeft Hij voldoende gedaan. Als Gods verwachting niet irrationeel is, dan had God volmaakte kennis waardoor Hij in alle redelijkheid vrucht kon verwachten. Gods kennis dat voldoende vermogen geen effect zal hebben, doet niets af van de sufficiëntie van de oorzaken waarop de juistheid en redelijkheid van de verwachting berust. Die kennis voorkomt dat God zich kan vergissen, dus wordt de *expectatio* alleen als antropomorfisme aan God toegeschreven.⁷

Arminius had zich al eerder beroepen op Jesaja 5 vers 4, namelijk om te betogen dat het benemen van onschuld in zichzelf nooit het einddoel van een vermaning is of Gods intentie, alleen een onbedoelde mogelijke uitkomst. Men moet tot de plicht vermaand en tot het geloof en bekering genodigd en gepord worden. God doet zichzelf en zijn liefde tot zijn schepselen genoeg door deze lankmoedigheid en lijdzaamheid. Het benemen van onschuld kan alleen Gods

5 AC 575 (III 185): 'Illa enim gratia salutaris potest accipi pro gratia quae salutem conferre potest et sufficienti; et pro ea quae salutem certo et reipsa confert, et efficaci: item pro gratia quam Deus homini in primaevio statu contulit, et pro gratia quam homini confert in statu peccati, ut inde liberatus in Christo, vitam per illum ex morte obtineat.'

6 EP 770-771 (III 473-474).

7 EP 772 (III 476). Cf. voor Jesaja 5 vers 4 ook EP 661-662 (III 310); ETG 144 (III 646). Cf. HSC 153.193-194 voor eenzelfde argumentatie met behulp van Jesaja 5 door de remonstranten. De contraremonstranten spreken HSC 210 over 'de vermaerde plaetse Esa. 5. vande ghelijckenisse des Wijngaerts, die de voorstaenders vande Vryen wille voornamelijck altijd ghebruycken'. Cf. 210-213.

voornemen zijn als Hij vooruitweet dat de vermaning tevergeefs zal zijn, door de boosheid en niet door de zwakheid van degenen die vermaand worden. Wie door eigen schuld hard wordt, kan zich Gods verharding waardig maken.⁸

Er is geen bladzijde in de Schrift waar niet staat dat een mens de genade kan weerstaan door onwil. 'Is de mens dan een stok die uit puur natuurlijke noodzaak instemt met de genade?' zo vraagt Arminius. 'Als dat niet zo is, dan stemt de mens dus vrijwillig in [libere consentit], en kan bijgevolg niet-instemmen, ofwel weerstaan.'⁹

God geeft niet aan iedereen effectieve genade, maar God laat diegenen aan wie Hij de genade gaf waardoor men gered *kon* worden niet aan hun lot over, hoewel Hij hun niet de genade gaf waardoor men daadwerkelijk (actu) wordt gered.¹⁰ Voor de roeping tot de zaligheid maakt God gebruik van een effectiviteit die wettig (fas) is, billijk en in overeenstemming met Gods rechtvaardigheid en barmhartigheid.¹¹ De genoegzame genade is aan de verworpenen niet geweigerd, wel de effectieve genade; het geloof en de bekering is aan de verworpenen op zo'n wijze gegeven dat zij het konden ontvangen door de nodige en genoegzame vermogens die hun door God gegeven waren. Deze mensen zijn terecht niet te verontschuldigen.¹²

Zoals in 3.2. in een ander verband al werd opgemerkt, is God volgens Arminius niemand *simpliciter et absolute* verplicht genade te schenken, maar kan Hij zich wel een schuldenaar maken die genade te geven, door belofte en door het eisen van een daad die zonder genade niet te volbrengen is.¹³ Die zelfverplichting is gebaseerd op zijn rechtvaardigheid (zie 3.1.2.); dat leidt tot de conclusie dat Gods rechtvaardigheid ook bepalend is voor de noodzaak van de sufficiëntie van Gods genade.¹⁴

In 3.3.4. werd in het kader van de middenkennis het onderscheid tussen de modus van de natuur, de *impulsio physica*, en de modus van de wil ofwel *suasio*

8 EP 661–662 (III 310).

9 EP 776 (III 482): 'An homo stipes est qui per puram putam necessitatem naturalem assentiatur gratiae? Si id falsum, homo ergo libere consentit, et propterea potuit non consentire, id est, resistere.'

10 EP 775 (III 481).

11 ETG 61 (III 576).

12 EP 665–666 (III 316).

13 AAC 617–618 (III 246).

14 Daarom is het niet terecht als BLACKETER, 'Covenant', 207, meent dat Arminius' visie op een universele voorafgaande genade een component is van 'the created order itself.' Niet de geschapen orde zelf, maar Gods rechtvaardigheid 'verplicht' God in zekere omstandigheden tot het universeel verlenen van voorafgaande genade. Ook Blacketers opmerking dat Arminius 'a rather "naturalistic" view of grace' heeft, is niet gerechtvaardigd. Inderdaad, Gods natuur kan Hem ertoe 'verplichten' in zekere omstandigheden de schepping met genade te omgeven, maar daarmee is genade nog niet 'constituent of the created order itself' geworden.

reeds aangesneden.¹⁵ Ook in het kader van de weerstaanbaarheid van de genade is dit een belangrijke kwestie.

God heeft bepaald gelovigen door genade te redden, dat wil zeggen: door een zachte en aangename aanrading [suasio], die past bij of congrueert met de eigen vrije wilskeuze, niet door een daad of beweging van almacht die men noch kan weerstaan noch kan willen weerstaan. Veel minder [multo minus] komt de verdoemenis van sommigen voort uit een door God opgelegde onweerstaanbare noodzakelijkheid.¹⁶

Genade is dus weerstaanbaar, of, liever gezegd: *niet onweerstaanbaar*; in die zin is ze te kenmerken als *aanrading*. Elders spreekt Arminius over een zachte en zoete aanrading waarmee God bepaald heeft mensen tot *assensus* te bewegen. Die beweging neemt niet alleen de vrije instemming van het *liberum arbitrium* niet weg, maar versterkt die juist.¹⁷ Die versterking van de keuzevrijheid moet verstaan worden in deze zin dat men zonder Gods genade onmogelijk het goede kan kiezen. Gods genade bevrijdt dus de essentieel vrije wil van de mens, redt¹⁸ deze (cf. 3.4.), zodat ze (weer) in staat is het goede te kiezen. Zou genade de vrije wilskeuze niet intact laten, dan zou voor Arminius de genade haar genadekarakter verliezen (cf. 4.2.). Het feit dat de essentieel vrije wilskeuze de versterking door de genade nodig heeft, benadrukt niet het aandeel van de vrije wilskeuze, maar de afhankelijkheid van Gods genade.

Het is typerend dat Arminius direct na deze karakterisering van de genade als *suasio* zich haast op te merken dat Gods relatie tot de verdoemenis nog *veel minder* een zaak van onweerstaanbare noodzakelijkheid is. Het ene staat niet los van het andere. Het feit dat God de verdoemenis niet op een onweerstaanbaar noodzakelijke wijze aan sommigen oplegt, impliceert dat de genade datzelfde onweerstaanbaar noodzakelijke karakter mist. Het *veel minder* indiceert

15 Ook wel 'modus van de vrijheid' genoemd, zie EP 770 (III 473): 'at nos homines movemur secundum modum libertatis, quam Deus voluntati indidit, unde liberum arbitrium dicitur.'

16 EP 750 (III 443): 'Deus statuit salvare credentes per gratiam, id est, lenem et suavem liberoque ipsorum arbitrio convenientem seu congruam suasionem, non per omnipotentem actionem seu motionem, cui resistere nec velint nec possint, nec velle possint. Multo minus damnatio nonnullorum ex ineluctabili a Deo necessitate imposita proficiscitur.'

17 EP 755 (III 450): 'non modo non tollat, sed stabiliat etiam.' Het is een lastige vraag of Arminius zichzelf in het volgende citaat tegenspreekt: '[...] fidem ita esse merae voluntatis Dei, ut voluntas illa non utatur omnipotente et irresistibili motione ad fidem ingenerandam hominis, sed leni suasionem et accommodata ad movendam voluntatem hominibus pro modo libertatis ipsius: ac propterea causam totalem cur ille credat, iste non, esse voluntatem Dei et liberum arbitrium hominis.' In elk geval staat de voluntas Dei niet op gelijke hoogte met het *liberum arbitrium hominis* alsof er sprake is van twee even sterke samenwerkende *causae*. Het *liberum arbitrium* is immers geheel van Gods genade afhankelijk om tot geloof te komen. Een nog andere lezing van dit citaat heeft echter mijn voorkeur, namelijk door het serieus te nemen dat Arminius expliciet aangeeft de visie van Perkins' opponent, Hemmingius, weer te geven: 'Respondebit ille cum quo tibi hic negotium, fidem ita esse [...].' EP 757 (III 453-454).

18 Cf. 768 (III 470): 'liberum arbitrium servatur'.

echter dat een onweerstaanbaar noodzakelijke verdoemenis bij Arminius meer protest oproept dan een onweerstaanbare werking van de genade.

In het kader van de *suasio* duikt direct het middenkennisconcept weer op als Arminius de tweedeling tussen een voldoende en een effectieve aanrading introduceert. De betreffende passage die hierop uitloopt, luidt als volgt: Niemand kan geloof en bekering hebben tenzij God het geeft.¹⁹ De Schrift en de natuur leren van deze gaven (geloof en bekering) dat de schenking ervan geschiedt op een manier van aanrading, *per modum suasionis*. Die aanrading vindt plaats door middel van het Woord. Uiterlijk door het gepredikte Woord, innerlijk door de Heilige Geest die werkt, liever gezegd: meewerkt zodat het Woord wordt begrepen²⁰ en met vast geloof aangenomen. Het Woord is onnut zonder de Heilige Geest en heeft daarom altijd zijn medewerking.²¹ Zondigen tegen de Heilige Geest vindt daar plaats waar men de waarheid, waarvan men in het verstand door de aanrading van de Geest is overtuigd, uit boosheid verwerpt, vervolgt en lastert. De innerlijke aanrading van de Geest is tweeërlei: 1. Sufficiënt (hierdoor kan men willen, geloven en zich bekeren). 2. *Efficax* (hierdoor wil men, gelooft men en bekeert men zich). De sufficiënte aanrading wordt toegepast door middel van het decreet van providentie, met zekere voorkennis dat ze door de vrije wil van de mens wordt verworpen. De efficiënte genade wordt bediend vanuit het decreet van predestinatie, met zekere voorkennis dat men zal willen, geloven en zich bekeren. Ze worden immers zo toegepast als God weet dat het meest passend is om te overtuigen en te bekeren.²² De onderscheiding tussen een decreet van providentie en van predestinatie in combinatie met Gods voorkennis en het feit dat Hij weet hoe Hij mensen op een passende wijze moet overtuigen, veronderstelt middenkennis.

In dit verband dient ook de kwestie van een onderscheid tussen algemene en bijzondere genade aan de orde te komen. Arminius noemt de kwestie zwaar omstreden: Is de genade waardoor een mens Gods genade aanvaardt algemeen (oftewel: zijn ook mensen die Gods genade afwijzen deze genade deelachtig), of bijzonder en persoonlijk? Arminius relateert het probleem echter: ook algemene genade is onverdiend, komt voort uit Gods genadig welbehagen (*gratuiti favoris divini*) en zet aan tot het prijzen van God. Of Gods genade nu bijzonder of algemeen is, beide verkrijgen de vrije instemming²³ van de mens, en van

19 EP 665 (III 314–315): 'fidem et poenitentiam nisi Deo dante haberi non posse'.

20 Deze verwoording verraadt Arminius' intellectualisme.

21 EP 665 (III 315): 'Est autem inutile citra Sp. sancti cooperationem; quare iunctam sibi semper habet Sp. sancti cooperationem.'

22 EP 665 (III 315–316): 'propterea quod ita accommodatur prout Deus novit congruum esse persuadendo et convertendo illi cui adhibetur.'

23 Cf. AN 959 (II 722).

beide genaden wist God vooruit dat zij de instemming van die mens zouden verkrijgen. Wie spreekt over bijzondere genade, moet deze genade zo verklaren dat ze in overeenstemming is met een vrije wil, terwijl algemene genade in dat geval zo moet worden uitgelegd dat de mens door het weigeren ervan verdoemenswaardig kan worden gehouden en aangetoond wordt dat God vreemd is van ongerechtigheid.²⁴

Duidelijk speelt hier de kwestie van voldoende, noodzakelijke en effectieve genade doorheen. Wanneer het onderscheiden tussen bijzondere en algemene genade betekent dat de algemene genade niet voldoende is om te kunnen geloven, betekent dit voor Arminius dat men noodzakelijk of gedwongen ongelovig is en daarom niet verdoemenswaardig, terwijl God op die manier onrechtvaardigheid moet worden verweten.

Illustratief is een brief van Borrius aan Episcopius naar aanleiding van een discussie die ontstond tijdens de laatste disputatie die onder voorzitterschap van Arminius op 25 juli 1609 werd gehouden over de roeping tot het heil. Borrius schrijft onder andere aan Episcopius dat Arminius was begonnen met te vertellen wél te weten hoe het *niet* zit met betrekking tot de verhouding genade en vrijheid, namelijk dat de genade *niet* onweerstaanbaar is. Belangrijk is dat hij tegelijk aangeeft *niet* te weten hoe het dan wél zit [non item]; dat weet alleen de Heilige Geest.²⁵ Deze wijze van formuleren is weer een indicatie voor de denkrichting van Arminius: niet de vrijheid van de mens is uitgangspunt of doelstelling; de onweerstaanbaarheid van de werking van de genade moet geleerd worden om Gods rechtvaardigheid te kunnen handhaven. Al gaat het wellicht te ver op grond van dit briefcitaat te beweren dat Arminius ten diepste niet leert dat de genade weerstaanbaar is, maar alleen dat ze *niet* onweerstaanbaar is, kan een dergelijke paradoxale verwoording wel verduidelijken waar het Arminius om te doen is.

24 EP 751–752 (III 445): ‘Caeterum an gratia oblata homini etiam ab illo accipiatur ope gratiae quae illi communis cum aliis repudiantibus eandem gratiam, an vero auxilio gratiae illi peculiaris, in controversia forte est. [...] Annon omnia illa sunt gratuiti favoris divini? [...] Quid ad hanc rem magnopere facit, sive gratiae communis ope sive peculiaris oblatam benedictionem fuerit amplexus, si tam illa quam haec adsensum hominis liberum impetraverit, et certo impetratura a Deo praescita fuerit? [...] ita peculiarem illam gratiam explicandam esse, ut cum libero arbitrio consistere possit: et gratiam communem ita describendam, ut homo per illius repudiationem condemnatione dignus haberi possit, Deusque ab iniustitia alienus demonstrari.’ Cf. ETG 61 (III 576).

25 Brief van Adrianus Borrius aan Simon Episcopius, 30 juli 1609, Ep.Ecc. 130: ‘Dixerat Arminius antequam hic opponeret, nec posse se nec audere definire modum quo Spiritus sanctus utitur in hominis regeneratione et conversione: si quis hoc audeat, jussurum ut probet: posse se dicere quomodo non fiat, videlicet non per vim irresistibilem; sed quomodo fiat, non item: solum enim illum hoc nosse qui scrutatur profunditates Dei.’ Cf. DEKKER, *Rijker dan Midas*, 170.

Genade is 1. Onverdiende goedgunstigheit aan arme, ellendige, zondige mensen: God geeft zijn Zoon, rechtvaardigt, en neemt aan tot kinderen. 2. Het is instorting van alle gaven van de Geest – in verstand, wil en affecten – die tot de wedergeboorte behoren. 3. Voortdurende assistentie en bijstand van de Geest in de wedergeborene. Kortom, Arminius schrijft

de ghenade Godes toe, het beghinsel, den voorgangh, ende de volbrenginghe alles goets, oock so verre, dat die wedergeborene mensche selfs, sonder dese voorgaende ende opweckende, volghende, ende medewerckende ghenade, noch het goede dencken, willen of doen can, noch oock eenighe tentatie ten quaede wederstaen.²⁶

Het enige verschil met zijn opponenten is niet gelegen in de genade of de vrije wilskeuze, maar in het onweerstaanbare karakter van de genade, en betreft dus de ‘maniere der werckinghe’.²⁷ Het kan geen kwaad daarbij nog eens te benadrukken dat Arminius’ intentie in het leren van een niet onweerstaanbare werking van de genade niet het promoten van het aandeel van de mens in zijn behoud ten koste van de genade was, maar dat via de discussie over voldoende en effectieve genade Gods rechtvaardigheid de oorzaak is van zijn resolute afwijzing van een onweerstaanbare werking van de genade.

5.1.3. De verzoening: exclusief of universeel?

De verzoening strekt zich volgens Arminius uit tot alle mensen. Niet tot verworpenen en verkorenen, maar tot mensen in het algemeen, afgezien van en voorafgaand aan hun verworpen dan wel verkoren zijn. Zoals inmiddels duidelijk zal zijn, hangt dit onlosmakelijk samen met Arminius’ opvatting over Gods gerechtigheid, die het Hem onmogelijk maakt een zondaar lief te hebben en dus ook om hem te verkiezen²⁸ buiten het plaatsvervangend verzoeningswerk van Christus om. De implicatie van deze overtuiging is dat de verzoening om diverse redenen universeel moet zijn wat de verwerving (*comparatio*) en de aanbieding (*exhibitio*) betreft. Beslist niet wat de toepassing (*applicatio*) betreft, want die is afhankelijk van de aanvaarding van Christus’ offer door het geloof. Arminius wil het lijden van Christus, en de vrucht van dit lijden, de verlossing, en de toe-eigening van de verlossing helder blijven onderscheiden. Tussen verwerving en toepassing dient naar Gods besluit het geloof te interveniëren.²⁹

²⁶ *Verklaring*, 114.

²⁷ *Verklaring*, 114.

²⁸ EP 679 (III 337): ‘nomen ipsum Electionis dilectionem significat’.

²⁹ EP 677 (III 333); EP 678 (III 334); cf. EP 678 (III 335): ‘Perpetuus est error confusionis dispatatorum, seu compositionis dividendorum. Impetratio enim et ipse actus impetratorius confunditur cum applicatione, et ille in huius locum substituitur.’ EP 679 (III 336).

Wanneer iemand van de werking [effecto] van Christus' middelaarsambt zou zijn uitgesloten, zou dat direct inhouden dat God diegene de zonde niet vergeeft, niet omdat Hij dat niet zou willen, maar omdat Hij het niet kan omdat zijn rechtvaardigheid het Hem verhindert, en omdat Hij gewild heeft het niet te kunnen doen. God heeft dan dus niet gewild dat zijn gerechtigheid genoeggedaan zou worden voor die mens.³⁰

Arminius ziet allerlei ongerijmdheden opduiken wanneer gesteld wordt dat Christus alleen voor de uitverkorenen is gestorven.³¹ Dat is niet alleen niet in overeenstemming met de (volg)orde in Gods besluiten, het is bovendien problematisch met betrekking tot Gods willen en kunnen verzoenen van de zonden van alle mensen.

Wie leert dat Christus alle zonden van de uitverkorenen metterdaad heeft weggenomen, moet ook stellen dat de uitverkorenen naar de eis van Gods rechtvaardigheid en wet toekomt de vrijheid, het ontslagen worden van de straf, en het eeuwige leven, en dat zij die goederen uit recht van betaling en van koop van God mogen eisen, zonder dat God met enig recht van hen zou mogen afeisen het geloof in Jezus Christus en de bekering tot Hem.³²

Op gelijke wijze betekent dit voor degenen voor wie Christus niet is gestorven, voor wiens zonden niet genoeg is gedaan, dat van hen het geloof in Christus niet met enig recht (nullo iure) kan worden geëist, ook kunnen zij niet met enig recht vanwege hun ongelooft worden verdoemd, noch kan Christus met enig recht als hun rechter aangesteld worden.³³

Het feit dat iedereen verplicht is (volgens de Schrift) om te geloven in Christus de Zaligmaker, dat Hij om zijnentwil is gestorven en voor hem verzoening met God en verlossing heeft verworven, impliceert dat die verwerving

30 EP 676 (III 331): 'Quod si iam statuamus ullum hominem ab isto effecto exclusi, statuimus simul Deum illi peccata non remittere, non quia nolit cum possit, sed quia non possit, utpote iustitia obstante, et quia voluit non posse: propterea quod voluerit iustitiae suae satisfieri antequam peccata cuiquam remitteret, et noluerit iustitiae suae pro illo tali satisfieri.'

31 EP 676 (III 332): 'Quantis autem absurditatibus et haec et illa sententia laboret, non facile est dicere.'

32 EP 676 (III 331–332): '[...] Mediationis rationem [...] ut omnium Electorum tum peccata actu ab illis ablata et in Christum translata sint; qui illam praestitit et vitam aeternam illa praestatione non sibi sed illis meruerit; non secus quam si ipsi hunc Mediatorem nostro loco constituissimus, et per eum Deo solvissemus debita nostra; iam simul statuendum est secundum ipsum iustitiae Dei et legis rigorem electis deberi et immunitatem a poenis et vitam aeternam, eosque ista bona a Deo postulare posse iure solutionis et emptionis: absque eo ut Deus ab iis postulare possit ullo iure fidem in Christum et conversionem ad ipsum.'

33 EP 676 (III 332): 'nullo iure potest ab illis fides in Christum postulari, nullo iure illi propter infidelitatem condemnari, neque Christus iisdem ullo iure iudex statui.' Zie ook, voor dezelfde argumenten, EP 738 (III 425–426).

ook daadwerkelijk heeft plaatsgevonden voor iedereen.³⁴ Iedereen wordt geroepen, dus (propterea) zijn allen verlost door Christus.³⁵

Een juiste manier van spreken over de rechtvaardiging kan volgens Arminius veel licht op deze kwestie werpen. De gerechtigheid die Christus gerealiseerd (praestita) heeft, is niet de onze ten aanzien van de realisatie, maar ten aanzien van de toerekening door het geloof (imputata per fidem). Arminius concludeert dat Christus in het algemeen de persoon van alle mensen (omnium hominum personam) heeft gedragen: van zondige mensen, goddelozen, vijanden van God (personam hominum peccatorum, impiorum, Dei inimicorum), zonder aanzien van verkiezing of verwerping.³⁶

Geen zonde van ons kan zo groot zijn, dat God verhinderd wordt er iets aan te doen, als (modo) God het maar wil; en Hij wil het (vult), als (modo) wij maar bereid zijn (patiamur) onze *ignorantia* en *infirmetas* door zijn licht en macht te laten corrigeren, en onze *malitia* door zijn *bonitas* te laten overwinnen.³⁷ God wil, tenzij... wij! Dat laatste, de voorwaarde van de menselijke bereidheid, brengt ons bij de vraag naar de vrijheid of gebondenheid van de menselijke wil.

5.1.4. De menselijke wil: gebonden of vrij?

Arminius stond geen individualistisch autonomieprincipe voor. Bij het verdedigen van de vrijheid van de menselijke wil staat hem slechts het beginsel en doel voor ogen dat Gods gerechtigheid en rechtvaardigheid hiermee staat of valt, waardoor vrijheid tot een belangrijk wezenskenmerk van de mens als rationeel schepsel van God wordt. Op diverse manieren wordt uit Arminius' geschriften duidelijk dat hij niet uitgaat van een autonome menselijke vrijheid. Het is bijvoorbeeld louter aan Gods vrijwillige liefde te danken dat Hij na de zondeval een nieuw begin heeft gemaakt met de mens, een nieuw verbond heeft gesloten, zijn Zoon wilde zenden enzovoort. Het is van Gods genade in Christus afhankelijk, en van de daaruit voortvloeiende werking van de Heilige Geest in roeping en wedergeboorte, of de mens 'dood in zonden en misdaden' weer door de vereniging met Christus met God wordt verzoend. Het is dus Gods

³⁴ EP 745 (III 435).

³⁵ EP 746–747 (III 438): 'Imo si consideremus vocationem qua quis aut in se aut in parentibus vocatus est, omnes in universum homines illius vocationis sunt aut fuerunt participes; et propterea omnes a Christo redempti.'

³⁶ EP 676–677 (III 332): 'Iustitia a Christo praestita non est nostra qua praestita sed qua per fidem nobis imputata, adeo ut ipsa fides nobis ad iustitiam imputari dicatur. Rom. 4.5. Quae phrasid recte intellecta clarissimam lucem toti huic tractatui adferre potest. Concludo itaque Christum omnium in universum hominum personam sustinuisse, eo quo dictum est modo, et non electorum tantum.'

³⁷ OR 48 (I 360).

vrije en genadige keuze de mens, die niet meer in staat is de gelukzaligheid te verkrijgen door volkomen gehoorzaamheid aan Gods geboden, door middel van het Evangelie toch nog met zich te willen verzoenen. God wil dat alle mensen behouden worden, doet daarvoor alles wat nodig is in de schenking en besturing van Christus als Middelaar en de genademiddelen. God heeft bepaald dat alleen zij die in Christus geloven zalig worden, terwijl de ongelovigen worden verdoemd omdat zij buiten Christus zijn. In die situatie bevindt zich de mens na de zondeval. Hij is slaaf van de zonde, kan door eigen werken niet meer de zaligheid bereiken en is volledig van Gods genade afhankelijk. God biedt alle mensen zijn genade in Christus aan, en geeft alle mensen voldoende genade en middelen om in Christus te geloven en in dat geloof te volharden. Zoals gezegd is de manier waarop die genade werkt echter niet zodanig, dat de mens gedwongen wordt in Christus te geloven. Hij kan Gods genade en de Heilige Geest weigeren en verwerpen. Dat is zijn vrijheid. Op de achtergrond speelt hier alles wat we reeds over Arminius' opvatting over Gods gerechtigheid gezien hebben mee. De mens *moet* de aangeboden genade van God, waarvan hij volledig afhankelijk is, aannemen, maar hij *kan* die genade weerstaan. Het doen van de goede keuze is zo geheel afhankelijk van genade, terwijl het weigeren van de genade iets is dat ondanks alle genade en alles wat God gedaan heeft, puur aan de mens zelf te danken is. Aan Gods genade moet zo veel als mogelijk is worden toegeschreven, met als enige voorwaarde dat het niet ten koste gaat van Gods rechtvaardigheid.

Expliciet ontkent Arminius dat de mens een vrije wilskeuze (*liberum arbitrium*) heeft om te geloven als hij ingaat op de consequenties van een onderscheiding tussen een antecedente en een consequente wil in God. Een consequentie daarvan is niet, zo benadrukt hij, dat aan de mens de vrije keuze (*liberum arbitrium*) om te geloven dan wel niet te geloven wordt toegeschreven. Met genoemde onderscheiding is volkomen in overeenstemming (*optime consentit*) de voorwaarde dat niemand het geloof heeft tenzij God het geeft (*nisi Deo dante*). Arminius haast zich vervolgens in dezelfde zin hieraan toe te voegen dat het desondanks 'niet ontkend kan worden dat het in de mogelijkheid van het *liberum arbitrium* van de mens ligt *niet* te geloven'.³⁸ De door Arminius gehanteerde onderscheiding tussen de rol van de mens en diens vrije wilskeuze in het geloven dan wel niet geloven is in harmonie met zijn asymmetrische behandeling van het verschil tussen verkiezing en verwerping (zie 3.3.2.), en bovendien met zijn intentie om Gods genade zo veel mogelijk toe te

38 EP 742 (III 432): 'Neque magis hinc sequitur, quod hominibus peristam distinctionem tribuatur liberum credendi vel non credendi arbitrium. Nam optime consentit cum ista conditione, neminem fidem habere nisi Deo dante: quanquam negari non potest inesse homini liberum non credendi arbitrium.'

schrijven in de verlossing van de mens, maar de mens alles toe te schrijven in het verloren gaan, omdat juist in Gods relatie tot zonde, kwaad en verdoemenis de kwestie van Gods rechtvaardigheid prangend wordt.

Het *liberum arbitrium* is van nature *flexibile*. Als het in de staat der zonde is overgegeven aan het kwaad, is het daarom evenwel *capax boni*. Die capaciteit wordt niet door de genade geschonken, maar is van nature eigen aan de vrije wilskeuze.

Toch zal het *liberum arbitrium* zonder genade niet daadwerkelijk geneigd worden tot het goede, want de genade is als het ware de vorm die de potentie en de capaciteit van de materie tot actie brengt, hoewel het van zichzelf voldoende is voor het kwaad.³⁹

Wat Arminius hiermee wil aangeven is tweërlei: enerzijds houdt hij vast aan de essentiële vrijheid van de wil als fundamenteel gegeven; de wil kan van nature tussen het kwade en het goede kiezen. Anderzijds is de wil, die voor het kiezen voor het kwade van zichzelf voldoende heeft, voor het kiezen voor het goede afhankelijk van de genade.

Arminius citeert Augustinus' *De praedestinatione Sanctorum*: 'Posse habere fidem et charitatem naturae est hominum, habere autem est gratiae fidelium.' Dit moet volgens Arminius niet zo uitgelegd worden dat iedereen die genade bezit waardoor ieders vrije wilskeuze daadwerkelijk tot het goede wordt bewogen, maar het betekent wel dat iedereen een *liberum arbitrium* heeft die flexibel is naar beide zijden – goed en kwaad – wanneer de genade erbij komt (*accedente gratia*).⁴⁰

In verband met de gevolgen van de zondeval en de erfzonde maakt Arminius duidelijk dat de wil niet slechts gewond is, maar gevangen, geruïneerd en nutteloos; zij heeft haar vrijheid verloren en is machteloos zonder assistentie van de genade. De vrije wil van de onwedergeborenen is slechts een capaciteit om de Heilige Geest te weerstaan en de aangeboden genade te verwerpen (zie 5.2.1.). In de staat na de zondeval (inden stant der afwijkinghe ende der zonden) kan een mens

niet goets dat waerlijck goet is, uyt ende van hemselven [...] denken, willen ofte doen, maer dat van nooden is, dat hy van God in Christo deur sijnen heyligen Geest werde herboren ende vernieut, in verstant, affectie of wille, ende alle crachten op dat hy het ware goet te recht moghe verstaen, bedencken, willen ende volbrenghe. Welcker wedergeboorte ende vernieuwinghe deelachtich gheworden zijnde, soo acht ick dat hy nu vry ghemaect zijnde

39 EP 768 (III 470–471): 'flexibile enim est natura sua: et ut malo addictum in statu peccati, ita capax boni; quam capacitatem illi gratia non donat: inest enim illi a natura. At reipsa ad bonum non flectetur nisi per gratiam, quae instar formae est potentiam et capacitatem materiae in actum producentis, quanquam per se sufficiens sit ad malum.'

40 EP 768 (III 471): 'omnibus insit tale arbitrium quod flexile [lees: flexibile, wdb] sit in utranque partem accedente gratia.'

vande sonde, vermach het goede te dencken, te willen ende te volbrengchen, met hulpe altydts vande ghenade Godes.⁴¹

De vrije wilskeuze wordt gered (servatur) door de genade. Die redding verloopt als volgt. Ze is het subject van Gods geschonken genade (gratia datam), die wel verworpen, maar niet geweigerd kan worden. Wanneer deze eerste genade niet wordt verworpen, ontvangt men Gods volgende genade (gratia subsequente), die echter niet alleen verworpen, maar ook geweigerd kan worden.⁴² Even later zegt Arminius dat genade de vrije wilskeuze herstelt (restituatur).⁴³ Wanneer de genade de menselijke wil niet volgens de modus van de vrijheid, maar volgens de modus van de natuur zou bewegen, zou niet het *liberum arbitrium*, maar de menselijke natuur worden gered. De vrije wilskeuze zou dan door de genade worden weggenomen, terwijl het eigen is aan de genade niet om weg te nemen, maar om de natuur zelf te corrigeren waar die zondig is geworden.⁴⁴

Arminius verdedigt zich tegen het verwijt dat hij met het handhaven van de vrije wilskeuze een oude ketterij als het pelagianisme weer nieuw leven inblaast. Het grote verschil met de pelagianen is volgens hem dat die de faculteit van het goeddoen of aan de natuur, of ten dele aan de genade toeschrijven, terwijl het in zijn eigen visie geheel aan de genade wordt toegeschreven. Al zou genade universeel zijn, zegt Arminius, zodat iedereen de mogelijkheid (potentia) heeft te geloven en redding te verkrijgen als hij dat wil, dan nog volgt daaruit niet, wanneer die potentie door God aan de menselijke natuur is geschonken, dat daarmee natuur en genade zich even wijd uitstrekken (aeque late patere). Het *kunnen* geloven is dan wel van de natuur (als gave van God), maar het *geloven* van de genade. Hetzelfde geldt voor de verhouding van het kunnen willen tot het willen.⁴⁵ Dat een mens met zijn wil genade kan opvolgen, moet uitgelegd worden als een *potentia remota*, een zuiver passief bezit, een capaciteit waarmee men de *potentiam activam et propinquam*, die nodig is om daadwerkelijk te kunnen willen instemmen met de genade, kan verkrijgen. Arminius voegt er veelbetekenend aan toe: ‘non est Pelagianum’, en spreekt de wens uit dat ‘zij die zich heden ten dage met het dogma van de predestinatie bezighouden, bewijzen dat hun leer niet leidt tot *fatalem necessitatem*.⁴⁶

41 Verklaring, 112–113.

42 EP 768 (III 470).

43 EP 769 (III 472).

44 EP 770 (III 474): ‘Nisi enim statuamus hominis adfectum alio moveri posse, etiam tum cum movet gratia efficax, sequetur voluntatem hominis non secundum modum libertatis, sed secundum modum naturae moveri, et sic non *liberum arbitrium*, sed *hominis natura* salvabitur. Liberum vero arbitrium, saltem quod ad usum ipsius, tolletur per gratiam, quum gratiae sit non tollere sed corrigere naturam ipsam, sicubi vitiosa facta est.’

45 EP 775–776 (III 482).

46 EP 776 (III 482).

Het geloof, zo luidde een publieke beschuldiging, zou volgens Arminius niet een pure gave van God zijn, maar deels afhangen van Gods genade en deels van de vermogens van de vrije wil, zodat een mens, als hij wil, kan geloven of niet geloven. Arminius vindt deze uitspraak echter op alle mogelijke manieren fout en verwerpt hem. Hij geeft te kennen dat een zorgvuldige uitwerking van deze kwestie vraagt om een discussie over de *concursus* en *concordia* van Gods genade en de vrije wilskeuze of de vrije wil van de mens. In zijn Apologie verwoordt hij echter zijn visie met een gelijkenis. Stel dat een rijke man aalmoezen geeft aan een arme bedelaar. Houdt die gift dan op een pure gift te zijn omdat de bedelaar zijn hand uitsteekt om de gift te ontvangen? Kan in dat geval terecht worden gezegd dat de gift deels afhankelijk is van de vrijgevigheid van de gever, en deels van de vrijheid van de ontvanger, hoewel de ontvanger de aalmoezen niet zou hebben bezeten als hij ze niet had ontvangen met zijn uitgestrekte hand? Is het juist om te zeggen dat de bedelaar, omdat hij altijd bereid is te ontvangen, hij de aalmoezen kan hebben of niet, precies zoals hij wil? Als deze beweringen niet waar zijn met betrekking tot een bedelaar die aalmoezen ontvangt, *des te minder* (quanto minus) zijn zij van toepassing op de gave van het geloof. Voor het ontvangen van die gave zijn veel meer daden van goddelijke genade vereist!

Arminius wil de genade niet het minste onrecht (iniuria) doen. Hij waarschuwt zijn broeders echter op te passen dat zij zelf Gods gerechtigheid (iustitia) geen onrecht (iniuria) aandoen door daaraan toe te schrijven wat zij afkeurt, noch Gods genade, door die te veranderen in iets wat geen genade genoemd kan worden.⁴⁷ Met dit laatste doelt hij uiteraard op het veranderen van genade in iets dwingend. Uit het beeld van de bedelaar en zijn directe koppeling met Gods gerechtigheid blijkt weer waar het Arminius in zijn pleidooi voor het *liberum arbitrium* om gaat: genade moet werkelijk genade blijven; de vrije wilskeuze moet daarom gehandhaafd worden, maar krijgt een plaats waar ze geheel van Gods genade afhankelijk is. Verder dient Gods gerechtigheid recht te worden gedaan; ook dat veronderstelt een vrije wilskeuze, omdat God anders verantwoordelijk moet worden gehouden voor het ongeloof en de zonde van de mens.

Verbergt Arminius zijn eigenlijke hoofdmotief, een autonome mensopvatting, niet uit strategische motieven achter zijn pleidooi voor het waarborgen van Gods rechtvaardigheid, zodat het laatste slechts het middel vormt om een afwijkende antropologie acceptabel te maken en te introduceren? Hetgeen Arminius, ook in ongepubliceerde geschriften en brieven aan vrienden, heeft

47 A31A 176–177 (II 51–52): ‘sed videant fratres mei ne ipsi faciant iniuriam iustitiae divinae, illi tribuendo quod ipsa respuit, imo et gratiae divinae, illam in aliud quiddam, quao gratia dici nequit, transmutando’.

nagelaten, biedt geen aanknopingspunt voor een verdere uitwerking van deze kritische vraag. Arminius is zo constant, consistent en coherent in zijn zorg voor een onaangetaste en onbetwijfelde gerechtigheid Gods, eveneens in de wijze waarop hij de menselijke vrije wilskeuze inkadert binnen zijn visie op Gods gerechtigheid en genade, dat er op grond hiervan geen enkele aanleiding is de oprechtheid van zijn bedoelingen in twijfel te trekken.

Ellis heeft mijns inziens Arminius' spreken over de relatie tussen genade en vrije wil juist geïnterpreteerd. Hij kiest ervoor deze relatie weer te geven met het woord 'interplay', omdat de termen 'synergism', 'collaboration' en 'cooperation' volgens hem deze relatie niet adequaat uitdrukken. Arminius' consistente tegenover elkaar stellen van geloof en werken is een van de redenen. Verder gaf Arminius 'a nearly passive quality to the assent of the will to the illumination of the mind by the Spirit. Arminius responded to Perkins' accusation of Pelagianism by writing that man's willingness to follow divine grace was one of "remote ability, and that which is purely passive." [...] A person is saved not so much because they chose to accept, but because they did not chose to reject.'⁴⁸ Naar mijn overtuiging is dit zeer treffend geformuleerd.

Van Arminius wordt gezegd dat hij leert dat de voldoende genade van de Geest wordt geschonken aan eenieder aan wie het Evangelie wordt gepredikt, zodat men, indien men wil, kan geloven. Hij ontkent echter stellig dit ooit zo gezegd te hebben, omdat de uitspraak voor meerderlei uitleg vatbaar is. Arminius aanvaardt geen voldoende genade opgevat als een ingegoten habituele genade die mensen geschikt (*aptos*) maakt geloof aan het Evangelie te hechten (*ad fidem praestandam Evangelio*). De sufficiëntie moet worden toegeschreven aan de assistentie waarvan de Heilige Geest de prediking van het Woord, die Hij gewoonlijk als instrument gebruikt om effect te sorteren in de harten van de hoorders, vergezeld doet gaan. Het is niet zo dat men met de voldoende genade het vermogen ontvangt waarna de Geest en de genade rustig afwachten of men daarvan goed gebruik zal maken en zal gaan geloven. De genade moet een eigen en wel belangrijkste functie (*potissimas partes*) worden toegeschreven in het overtuigen van de wil in te stemmen met het gepredikte Woord.⁴⁹

⁴⁸ ELLIS, *Episcopus*, 84. Cf. de conclusies op p. 85: 'Even so, Arminius did not believe that people experienced salvation because they wanted it, or chose to believe, but because they chose not to resist the Spirit. Thus, he was neither Pelagian nor Semi-Pelagian.' Zie ook MULLER, 'Priority', 68–69: 'What we see, by way of contrast, in Arminius' teaching is the smallest possible opening for human initiative in the work of salvation – so small that it is difficult to label it synergism in the sense of an equal cooperation between the divine and human wills in the movement of the individual toward grace.'

⁴⁹ Cf. A31A 145–146 (I 763–765). Arminius meent zo te voldoen aan de voorwaarde die hij stelt aan het spreken over de assistentie van de Geest en de sufficiëntie daarvan, namelijk dat dit op een

Niet alleen Arminius' visie op de zondeval (zie 3.2.) – allen zondigden in Adam⁵⁰ –, ook zijn opmerkingen over mensen die gezondigd hebben en de genade hebben geweigerd en verworpen in hun ouders of grootouders verdienen aandacht als het erom gaat wat in Arminius' visie de aard is van de vrijheid van de menselijke wil.⁵¹ Arminius kan bijvoorbeeld schrijven dat iedereen tot de waarheid is geroepen, hetzij dat hij zelf wordt geroepen, hetzij dat hij is geroepen in zijn ouders, grootouders of overgrootouders. De heidenen hebben zichzelf van het verbond uitgesloten door eigen zonden en schuld, hetzij door hun eigen zonden of door voorouderlijke zonden. God kan dus, als straf voor het verwerpen van het Woord, toestaan dat niet alleen ouders maar ook het nageslacht in hun eigen wegen wandelen, en dat, voegt Arminius er veelbetekend aan toe, voor zolang als Gods rechtvaardigheid en hun zonden het vereisen.⁵² Het gaat Arminius dus niet primair om de vrijheid van de wil, maar om de betrouwbaarheid van Gods verbond met zijn schepselen. Arminius ziet zich genoodzaakt de schepselmatige en van Gods genade afhankelijke vrijheid van de mens een plaats te geven om niet in conflict te geraken met Gods rechtvaardigheid en allerlei causale verbanden en relaties. De godsleer en vandaaruit ook de scheppingsleer zijn bepalend voor de antropologie en de soteriologie. Niemand wordt tot de verlossing geroepen dan wie God wil dat geroepen wordt; verdoemd worden zij die ondanks het gekomen licht de duisternis verkiezen.⁵³ Mensen moeten 'kunnen geloven als zij willen' en 'kunnen willen geloven'. Als zij dit niet kunnen, kunnen zij ook niet rechtvaardig worden gestraft (*iure puniri*) vanwege hun ongelooft.⁵⁴

Over het verbond en de verhouding tussen kinderen en hun ouders schrijft Arminius: 'Perpetua enim est foederi Dei ratio, quod Filii in Parentibus comprehendantur et censeantur.'⁵⁵ Opmerking verdient ook de volgende uitspraak: 'Licet verum sit, Spiritum in omnibus non spirare, Christum non omnibus Patrem revelare, non omnes trahi a Patre.'⁵⁶ Hoewel niet iedereen

wijze gebeurt dat pelagianisme zo veel mogelijk wordt vermeden (ut *Pelagianismus* quam longissime evitetur). A31A 145 (I 764).

50 AC 560 (III 162–163).

51 EP 685 (III 345).

52 EP 746–747 (III 438): '*vocationem qua quis aut in se aut in parentibus vocatus est*'. Zie ook EP 738–739 (III 427–428); EP 776–777 (III 483–484).

53 EP 738 (III 426): '*Nemo autem ad illam vocatur quem Deus ad illam pervenire nolit: omnes autem homines qui condemnabuntur eo nomine condemnabuntur, quod quum lux in mundum venerit, ipsi tenebras magis quam lucem amaverint*'.

54 EP 754 (III 448): '*Nam nisi possint credere, imo et velle credere, non possunt iure puniri eo quod crediderunt*'.

55 EP 685 (III 345), cf. also EP 755 (III 451): '*quod alii populi ab alienati sunt ab ista promissione [i.e. in Genesis 3,15; wdb], sua vel parentum culpa*'.

56 EP 755 (III 450).

wordt geroepen volgens de openbaring van Christus en het Evangelie, worden toch alle mensen met een bepaalde roeping geroepen. Een roeping buiten het Evangelie om is niet onmiddellijk zaligmakend, en gaat vooraf aan de zaligmakende genade waardoor Christus wordt aangeboden. Als de eerste, niet zaligmakende roeping juist wordt gebruikt, ontvangt men uit Gods genade ook de reddende genade in Christus.⁵⁷

God heeft vrij besloten bepaalde wilsuitingen (*volitiones*) van zijn schepselen te volgen met zijn eigen wilsuitingen, bijvoorbeeld de wilsuiting ‘geloof met vergeving en eeuwig leven, en ‘ongeloof’ met eeuwige verdoemenis. Zonder vrije wilsuiting kan een mens niet tot kennis der waarheid, tot geloof komen. Gods wil wordt door deze vrijheid van de menselijke wilsuiting niet gedwarsboemd, want Gods wil is conditioneel. Als God zijn wilsuiting wil (velit suam *volitionem*), in de passende orde en wijze verbonden aan de menselijke wilsuiting, voorafgaand aan de verlossing, dan is het niet verwonderlijk dat deze mens, als die weigert met God in te stemmen (*assensus*), door dezelfde bepaling van Gods wilsuiting van het heil wordt uitgesloten.⁵⁸ Arminius leert dus dat de mens een vrije *volitio* heeft, de mogelijkheid wel of niet met God in te stemmen. Arminius haast zich wederom echter antwoord te geven op de vraag of dit niet impliceert dat de mens zichzelf verkiest of verwerpt. Nee, antwoordt Arminius, de mens is überhaupt (*omnino*) de verdienende oorzaak van zijn verdoemenis, terwijl de verkiezing uit louter genade is en zelfs tegen de verdienste van de mens zelf ingaat.⁵⁹

Als gevraagd wordt of de Schrift leert dat een mens een vrije wilskeuze heeft, stelt Arminius de retorische wedervraag: ‘Waartoe zijn er anders bedreigingen en beloften?’⁶⁰

De leer van de Schrift wordt verworpen door het verstand (*mens*) en de wil van de mens, en dat zijn de twee belangrijkste faculteiten van de mens, op wier voorschrift en mandaat de overige faculteiten worden bewogen of in rust blijven. Wanneer de leer van de Schrift wel wordt aanvaard en geloofd, is dus het verstand overwonnen en de wil veroverd (*expugnata*) door de Auteur van verstand en wil, namelijk God.⁶¹ God in Christus, door middel van de werking van de Heilige Geest, die gebruikmaakt van het Woord, is degene die het verstand op de allerhelderste wijze overtuigt van de waarheid, en de zekerheid ervan

57 EP 777 (III 484).

58 EP 751 (III 444): ‘quod [...] citra illorum liberam *volitionem* fieri nequit.’ ‘At quum Deus velit suam *volitionem* istam cum *volitione* hominis debito ordine et modo coniunctam salutis praecedaneam esse; mirum non est hominem suum adsensum negantem Deo, a salute excludi, ipsa eadem determinatione et proposito voluntatis divinae.’

59 EP 751 (III 444–445); cf. 3.3.

60 EP 776 (III 482): ‘Quorsum alioquin minae et promissiones?’

61 OR 65 (I 390–391).

allerkrachtigst aan de harten verzegelet. Alle eer van deze Openbaring, waarvan het doel de vereniging met God en Christus is, komt daarom God en Christus toe, in de Heilige Geest.⁶²

Soms doet Arminius uitspraken die ons beslist ‘deterministisch’ aandoen. Bijvoorbeeld de uitspraak dat God niet eerder weet dat mensen geloven zullen, dan nadat Hij gepredestineerd heeft dat ze geloven zullen: Hij heeft voorkennis dat ze door zijn gave geloven zullen, en die gave is door de predestinatie voorbereid.⁶³ Dit soort uitspraken zijn een extra indicatie voor het feit dat het Arminius niet om verabsolutering van menselijke vrijheid is te doen. De uitspraken moeten echter wel ‘arminiaans’ worden gelezen, dus geplaatst in het kader van Arminius’ hele theologie. Dat betekent in het geval van de geciteerde uitspraak dat Gods voor- en middenkennis betrokken zijn bij Gods predestineren van het geloof. De nadruk die Gods gave als bron van herkomst van het geloof krijgt, is eveneens typerend voor Arminius.⁶⁴

We concluderen dat Arminius’ visie op de vrijheid van de menselijke wil onlosmakelijk verbonden is met en voortkomt uit zijn zorg voor het waarborgen van Gods rechtvaardigheid. Nergens is menselijke vrijheid, laat staan autonomie, een zelfstandig thema in Arminius’ theologie.

5.1.5. Heiliging, volharding en zekerheid: *securitas* of *certitudo*?

In het *Examen Perkinsiani* is Arminius zeer voorzichtig met betrekking tot de volharding. Hij durft niet gemakkelijk te zeggen dat waar en zaligmakend geloof totaal en finaal kan verdwijnen, al lijken diverse *patres* deze mogelijkheid te bevestigen.⁶⁵ Hij legt er vooral de nadruk op dat het niet nuttig is te zeggen dat afval onmogelijk is: Het wekt traagheid in de hand, terwijl het

62 OR 71 (I 401).

63 EP 654 (III 298): ‘Deum non praescire homines credituros prius, quam praedestinaverit ut credant. Praescivit enim eos suo dono credituros, quod donum praedestinatione praeparatum est.’

64 Deze paragraaf maakt duidelijk dat Van den Brink er in de volgende passage in elk geval wat Arminius zelf betreft naast zit: ‘Juist de remonstrantse visie (zoals klassiek verwoord door Arminius) gaat naar mijn waarneming uit van een concurrentieschema, dat zich uit in compromisdenken. Want waarom is die paar procent menselijke bijdrage, die in mindering gedacht moet worden op Gods werk, anders zo onopgeefbaar? In elk geval wilde men telkens de menselijke factor als een aparte, nadrukkelijk van Gods genade onderscheiden element gehonoreerd zien.’ VAN DEN BRINK, ‘Remonstranten en reformatorischen’, 45. Cf. HICKS, *Theology of Grace*, 67: ‘it is its lack of autonomy or independence of God’s grace that gives Arminius’ theology the ring of monergism. [...] Arminius would have sided with Luther in his debate with Erasmus [...] Arminius is a monergist in that it is all of grace, but he is a synergist in that man must consent.’ Zie ook PLATT, *Dutch Theology*, 226.

65 EP 757 (III 454): ‘Quod fides vera et salutifera totaliter vel finaliter excidat, non facile ausim dicere: [...]’

enige dat een mens kan doen vallen diens eigen wil is. Het is voldoende aan te moedigen tot standvastigheid. Over een onbuigzaamheid van de wil zegt de Schrift niets, omdat een dergelijke troost niet nuttig zou zijn ter versterking van de gelovigen.⁶⁶ Even later zegt Arminius dan ook dat een mens nooit volhardt tenzij gewillig en vrij (volens et libere).⁶⁷ In de *Articuli Nonnuli* legt Arminius een verband tussen de volhardingsleer en zorgeloosheid: De overtuiging waardoor een gelovige zichzelf verzekert dat het voor hem onmogelijk is van het geloof af te vallen, of dat hij dat niet zal doen, draagt niet bij aan de vertroosting die tegen de wanhoop is gericht, of tegen de twijfel die tegengesteld is aan geloof en hoop, maar een dergelijke overtuiging draagt bij aan de *securitas*, iets dat direct tegengesteld is aan de meest zaligmakende vrees waarmee wij worden opgeroepen om onze zaligheid te werken, een vrees die uiterst noodzakelijk is in deze plaats van verzoeken.⁶⁸

Een uiterst belangrijk gegeven in Arminius' overwegingen over de volharding der gelovigen is het verenigd zijn en blijven met Christus als voorwaarde voor het behouden worden. Alleen in Christus is het behoud te verkrijgen, en alleen door het geloof is de vereniging met Christus⁶⁹ mogelijk en is dus zekerheid te verkrijgen. 1 Johannes 3 vers 9 is volgens Arminius het sterkste bewijs tegen de mogelijkheid van afval van het geloof. Hij gaat met deze tekst als volgt om: Zolang het zaad Gods in een mens is, kan hij niet zondigen tot de dood. Maar gelijkelijk aan (paulatim) kan door eigen schuld en veronachtzaming het zaad uit zijn hart worden weggenomen. Op die manier kan, net zoals de eerste schepping naar Gods beeld is gestorven, ook de tweede schenking (communicatio) vergaan.⁷⁰ Even verderop spreekt Arminius over een echt lid van Christus dat stapje voor stapje, langzaam sterft, eerst halfdood is, vervolgens helemaal, en zo uiteindelijk ophoudt een lid van Christus te zijn.⁷¹ Niemand kan de

66 EP 758 (III 455): 'Defectus enim ille [...] per ipsam voluntatem deficientis, de cuius voluntatis inflexibilitate nihil Scriptura dicit propterea quod utile non sit istud consolationis argumentum usurpare ad confirmationem fidelium.'

67 EP 767 (III 468).

68 AN 962 (II 726): 'Persuasio, qua quis fidelis sibi certo persuadet se a fide deficere non posse, saltem se non defecturum a fide, non tam solatio servit adversus desperationem seu dubitationem Fidei et Spei adversam, quam securitati ingenerandae, quae saluberrimo timori, quo salutem nostram operari iubemur, et qui in hoc tentationum loco magnopere est necessarius, directe adversatur.'

69 Cf. EP 762 (III 460–461).

70 EP 759 (III 457): 'quamdiu autem semen Dei in illo est, non peccat ad mortem, sed potest paulatim ipsius vitio et negligentia semen illud ex corde eius auferri, atque ita perire secunda illa communicatio, quemadmodum prima creatio ad imaginem Dei perit.'

71 EP 767 (III 470).

schapen uit Christus' hand rukken, maar de schapen kunnen wel zelf weglopen.⁷²

Arminius vindt ook indirecte aanwijzingen in de Schrift dat afval niet als onmogelijk wordt beschouwd. De noodzaak van het dagelijks gebed waarop in de Schrift wordt gewezen is zo'n aanwijzing. De waarschuwing bijvoorbeeld dat men, terwijl men in Christus dood is voor de zonde, weer in de zonde kan gaan leven, zou ook tevergeefs zijn wanneer het daadwerkelijk weer in de zonde gaan leven voor iemand die in Christus is, onmogelijk zou zijn. De *mortificatio* van het vlees is een levenslang proces; ook gelovigen in Christus kunnen nog vruchten voortbrengen die zo slecht zijn dat ze de vernietiging van de mens zelf verdienen. Die mens valt dan finaal af, tenzij men zich weer bekeert en terugkeert naar God.⁷³

Achter deze opvattingen van Arminius gaat ook een pastoraal motief schuil. De visie die handhaaft dat een wedergeborene niet zondigt met volle instemming van zijn wil (*pleno consensu*) omdat hij een geweten heeft dat protesteert tegen de zonde die hij wil doen, is volgens hem schadelijk en zeer gevaarlijk. Iedereen die dit hoort en een beetje gevoel voor recht en onrecht heeft, zal geneigd zijn (*proclive*) zichzelf ervan te overtuigen dat hij, omdat hij niet met volle consensus van zijn wil heeft gezondigd, een zekere indicatie heeft voor zijn wedergeboorte. Arminius is echter van mening dat zondigen tegen het geweten in een zondigen met volle consensus is. Een dergelijk totaal zondigen kan niet bestaan met de genade van de Heilige Geest, waaruit Arminius de conclusie trekt dat de wedergeborene soms de genade van de Geest kan verliezen.⁷⁴

Het 'blijven in Christus' is voor Arminius steeds de voorwaarde waarop het aankomt met betrekking tot groei en volharding in het geloof, en het verkrijgen van de uiteindelijke zaligheid. De vastheid is nooit in de gelovige zelf, of in het verbond gelegen. Als het verbond zelf zou garanderen dat men erin bleef, zouden beloften zoals die van een gave van vreze waardoor men verhinderd wordt van God weg te gaan (cf. Jeremia 23) nutteloos zijn. De beloften zijn wel voldoende, als men zichzelf en de genade van God maar niet vergeet (*modo sibi ipsis et gratiae Dei non desint*).⁷⁵ Niet het horen en verstaan van het Woord, maar het instemmen (*approbatio*) met het Woord en het aannemen (*apprehendere*) van Christus als Verlosser maakt mensen immers tot gelovigen.⁷⁶ Alleen voor gelovigen en bekeerlijken wil God het eeuwige leven, dus zolang iemand door zijn zonde de eeuwige verdoemenis heeft verdiend en nog geen

72 EP 762 (III 461).

73 EP 759–760 (III 457).

74 EP 766 (III 466–467); cf. AN 961–962 (II 725).

75 EP 760 (III 458); cf. AN 962 (II 726).

76 EP 760–761 (III 459).

bekering heeft getoond, wil God van diegene niet dat hij het eeuwige leven krijgt in die staat. Alleen via Gods voorkennis dat een bepaald persoon daadwerkelijk zal opstaan uit de zonde, kan gezegd worden dat diegene niet volledig kan afvallen van Gods genade.⁷⁷

In zijn Oratie over het priesterschap van Christus zegt Arminius dat een mens zolang hij in dit sterfelijk lichaam is niet in staat is God te offeren zoals het zou moeten, tenminste als er geen *strenuam luctam* of sterke weerstand wordt geboden aan satan, wereld, zonde en eigen vlees en over hen de overwinning wordt behaald.⁷⁸ Gelovigen hebben overvloedig vermogen om zonde etc. te bestrijden en te overwinnen, ‘welverstaende deur de assistentie der ghenade desselfden Gheestes’. Jezus staat hen door zijn Geest in alle verleidingen bij, biedt hen de hand, en ‘soo sy maer alleen ten strijde bereyt zijn, ende zijne hulpe begheeren, ende in gheen ghebreecke en zijn’, houdt Christus hen staande.⁷⁹

Arminius’ visie op de zekerheid van het geloof als *certitudo* die het midden houdt tussen *desperatio* en *securitas* is een uitvloeisel van zijn theologie als geheel en geen geïsoleerd onderdeel. We concludeerden al dat er een nauwe verbinding is tussen Arminius’ *Duplex amor Dei*-concept en zijn opvatting over de zekerheid van het geloof. De zekerheid is een noodzakelijke vrucht – en geen essentiële vereiste – van een juiste visie op het geloof. Die juiste visie is voor Arminius uiteraard gelegen in een recht zicht op de tweevoudige liefde van God als fundament van de theologie. Wanneer het zicht daarop helder is en bovendien de juiste verhouding tussen beide liefdes van God goed in het oog wordt gevat, zal *certitudo* de vrucht van het geloof zijn en de twee ‘pesten van de godsdienst’, wanhoop en zorgeloosheid worden vermeden (zie 4.4.).

5.2. Arminius over enkele reformatorische thema’s

5.2.1. Zondeval, erfzonde en zonde

De bovennatuurlijke gaven van kennis, gerechtigheid en heiligheid die God bij de schepping had geschonken, zijn niet gecorrumpeerd, maar weggenomen: geen enkel grondbeginsel ervan is overgebleven na de val; alleen de gecorrumpeerde morele deugden zijn overgebleven.⁸⁰ Arminius citeert in zijn

77 EP 761 (III 460).

78 OR 24 (I 430).

79 *Verklaring*, 114–115.

80 AC 526 (III 115): ‘Dico enim agnitionem [...], iustitiam [...] et sanctimoniam [...] non corruptas, sed sublatas esse; nullaque earundem in nobis post lapsum manere principia.’

briefwisseling met Junius Augustinus die zegt dat het *liberum arbitrium* door de zondeval is verloren.⁸¹

In het paradijs wilde God Adams gehoorzaamheid beproeven. Adam en Eva zijn de ‘wortels en voornaamste individuen van het menselijke geslacht, in wie het hele menselijke geslacht is gevat als stamouders.’⁸² Alle mensen hebben in Adam gezondigd, en zonde is overtreding van de wet; niemand kan een wet overtreden die hem niet gesteld is, dus is de wet die Adam overtrad aan alle mensen gegeven van wie gezegd wordt dat zij in Adam gezondigd hebben.⁸³

Dat de zonde bij Adams nageslacht noodzakelijk bestaat via een verdorven ontvangenis en geboorte, is op de wijze (modus) van verdienste, door interventie van Gods oordeel (iudicium) en mening (sententia). God rekent de eerste zonde aan Adams nageslacht niet minder toe dan aan Adam en Eva zelf, omdat zij ook zelf in Adam hadden gezondigd.⁸⁴

Adam viel dus niet alleen: allen die hij – reeds bestaand of niet – representeerde, vielen met hem mee, van het priesterschap en van het verbond waarvan de priester middelaar en bemiddelaar was. Niemand kon nog het priesterschap vervullen volgens de vereisten van het verbond. Daarmee kwam het priesterschap zelf ten einde.⁸⁵

Arminius neemt in het *Examen Perkinsiani* een vergelijking over uit kardinaal Contarini’s *De libero Arbitrio et Praedestinatione*: Er zijn twee zwaartes in een steen, een natuurlijke en een vreemde. In de mens is het ook zo: Door de eerste zonde is er een zwaarte die ‘ingeboren’ kan worden genoemd. Een andere zwaarte komt van ’s mensen eigen slechtheid, die de kracht van de genade hindert die voldoende is om de aangeboren zwaarte weg te nemen.⁸⁶ Voor de interpretatie van deze vergelijking verwijzen we naar artikel 31 van Arminius’ Apologie. Daar wordt de vraag gesteld of God terecht toornig kan zijn vanwege de erfzonde, als erfzonde een straf is door God opgelegd vanwege de zonde van

81 AC 526 (III 116).

82 AC 560 (III 162): ‘Communis ut Adamo et Evae tanquam humani generis radicibus et individuis principalibus: in quibus totum humanum genus ut in origine et stirpe sua tum continebatur, est praescripta.’

83 AC 560 (III 162–163).

84 AC 603 (III 224): ‘Loquimur hic de existentia respectu actus Adami, non de eius necessaria existentia respectu nostrae corruptae conceptionis et nativitatis. Hoc enim posterius prioris illius effectus est per modum meriti, intervedente iudicio et sententia Dei, primi peccati reatum omnibus Adami posteris non minus quam ipsi Adamo et Evae imputantis; propterea quod et ipsi in Adamo peccaverant.’

85 OR 13 (I 410).

86 EP 770 (III 473): ‘Ita est homini agnata ex primo primi parentis peccato gravitas quae nativa dicitur, vel dici potest. Est alia ex propria malitia hominis adscita, quae non tam inest, quam adest, ad impediendum ne gratiae sufficientis vires ad tollendam gravitatem nativam id efficiant quod sine impedimenti istius positione valerent.’

Adam en van onze zonde in hem. Dat zou dan immers oneindig doorgaan? Arminius erkent wel dat erfzonde zonde is, maar het is geen actuele zonde. Volgens hem moet er onderscheid worden gemaakt tussen actuele of daadwerkelijke zonden, en datgene wat oorzaak is voor andere zonden.⁸⁷ De erfzonde is geen daadwerkelijk begane zonde, die door God gestraft zou kunnen worden, maar is als straf van God voor de zonde van Adam, in wie allen gezondigd hebben, wel de oorzaak van andere zonden, de zogenaamde 'vreemde' zwaarte van de steen die voortkomt uit de eigen slechtheid van de mens.

De artikelen 13 en 14 van dezelfde Apologie zijn gewijd aan de erfzonde. Het probleem van deze artikelen is dat zij ingaan op leringen van Borrius en niet direct van Arminius. Met een voorbehoud ten aanzien van het eigendomsrecht van de inhoud, geven we, in de overtuiging (cf. 3.3.2.) dat Arminius ermee heeft kunnen instemmen, hier de visie die erin wordt verwoord weer. God heeft in Adam met alle mensen het verbond der genade gesloten, na de zondeval. Kinderen die zonder daadwerkelijk te zondigen sterven, hebben dit verbond dus niet overtreden. Als zij wel voor Adams zonde zouden worden gestraft, zouden deze kinderen slechter af zijn dan volwassenen. Er is geen reden aan te nemen dat God Adams zonde wilde toerekenen aan zijn nageslacht nog voordat dat daadwerkelijk gezondigd zou hebben, anders zou God strenger zijn jegens deze kinderen dan tegen duivels.⁸⁸

We citeren nogmaals (zie 3.2.) een uitspraak van Arminius die typerend is voor zijn manier van denken. Hierin verbindt Arminius een krasse omschrijving van de gevolgen van de zondeval met een maximale belijdenis van de noodzaak van de genade, met als enige voorwaarde dat Gods rechtvaardigheid in stand blijft en (dus dat) de mens volledig verantwoordelijk moet gehouden worden voor de zonde.

Ik belijdt dat het verstand van de natuurlijke en vleeselijke mens verduisterd is, dat zijn affecten corrupt en ongeordend zijn, zijn wil ongehoorzaam, en dat die mens dood is in zonden. En ik voeg eraan toe dat die leraren mij het meeste aanstaan, die aan de genade het maximale toeschrijven, onder deze voorwaarde dat de zaak van de genade zo wordt behandeld dat Gods gerechtigheid geen schade wordt toegebracht, en de vrije wilskeuze tot het kwade niet wordt weggenomen.⁸⁹

Ook Ellis wijst erop dat Arminius zeer helder is in het beklemtonen van de essentiële eenheid van Adam en de mensheid. De gevolgen van de zondeval zijn

⁸⁷ A31A 181 (II 59–60). Zie ook RQ9 184 (II 65).

⁸⁸ A31A 154 (II 11–12).

⁸⁹ HaC 944 (II 700–701): 'Fateor mentem Hominis animalis et carnalis esse obscuratam, affectus pravos et inordinates, voluntatem immorigeram, hominemque in peccatis esse mortuum: Et addo illum doctorem mihi maxime probari, qui gratiae quam plurimum tribuit: modo sic causam gratiae agat, ne iustitiae Dei noxam inferat, et ne liberum arbitrium ad malum tollat.' Cf. ELLIS, *Episcopus*, 84.

zeer ernstig; het betekent verlies van inwoning en assistentie van Gods Geest – volgens Ellis synoniem voor Gods genade.⁹⁰ Gevolg is onwetendheid en blindheid; het intellect oordeelt over het Evangelie als dwaasheid. Het gevallen intellect perverteert de natuurlijke Openbaring. De wil is niet slechts gewond, maar gevangen, geruïneerd en nutteloos. Ze heeft haar vrijheid verloren en zonder assistentie van de genade is zij machteloos. De onwedergeborenen hebben een vrije wil, maar slechts als capaciteit om de Heilige Geest te weerstaan en de aangeboden genade te verwerpen.⁹¹ Kortom, ‘Arminius rivals Calvin in his description of fallen “Adam.”’⁹²

Het nieuwe aan Arminius’ visie is volgens Ellis dat ‘Arminius employed Adamic unity to argue against unconditional reprobation.’ Als de zonde het gevolg is van verwerping, dan zijn Adam en zijn nageslacht allen verworpen. De essentiële eenheid van Adam en de mensheid maakt het leren van een individuele verkiezing of verwerping dus onmogelijk.⁹³

Adams val markeert volgens Ellis bovendien de ontmoeting van twee centrale zaken in Arminius’ theologie: Adam zondigde vrijwillig, en noch Gods voorkennis noch zijn decreet legde enige noodzaak op Adam om te zondigen. Anders zou God de auteur der zonde worden.⁹⁴

Dat de erfzonde als straf en niet als zonde wordt gezien, betekent dat de erfzonde niet schuldig stelt en dus niet wordt gestraft.⁹⁵ De straf voor Adams zonde betaamt uit de afwezigheid van de bovennatuurlijke scheppingsgaven, maar is niet een aan die gaven tegengestelde habitus. Volgens Ellis kiest Arminius tegen de calvinistische visie dat behalve het verlies van de bovennatuurlijke gaven de natuurlijke zijn gecorrumpeerd, en voor de thomistische visie dat de erfzonde louter bestaat uit verlies van bovennatuurlijke gaven.⁹⁶ Dat is echter in ieder geval in strijd met Arminius’ opmerkingen hierover in zijn briefwisseling met Junius, waarmee deze paragraaf werd begonnen, namelijk dat ook de morele deugden zijn gecorrumpeerd.⁹⁷ Wel correct is Ellis’ weergave van Arminius’ visie dat indien sommigen wegens de erfzonde of erfschuld zouden worden gestraft, en anderen wegens hun verwerping van het evangelie, dit het bestaan van twee peremptoire decreten ten aanzien van de verdoemenis

90 ELLIS, *Episcopus*, 80: Genade is een abstractie voor de Heilige Geest. ‘Grace is the Holy Spirit, and the renewing of grace is a renewal of immediate union between God and humanity through the indwelling of the Spirit’.

91 ELLIS, *Episcopus*, 73; cf. 179.

92 ELLIS, *Episcopus*, 74.

93 ELLIS, *Episcopus*, 75.78.

94 ELLIS, *Episcopus*, 69.

95 ELLIS, *Episcopus*, 78.

96 ELLIS, *Episcopus*, 76; cf. 179.

97 AC 526 (III 115).

van mensen, en twee oordelen, de een wettisch, de ander evangelisch, zou impliceren.⁹⁸

5.2.2. Het wezen en de noodzakelijkheid van genade

Junius stelt de vraag of genade beschouwd moet worden als Gods welwillendheid, of als spirituele gaven. De laatste behoren volgens hem als het bovennatuurlijke tot een andere orde dan de schepping, terwijl Arminius gelooft dat de mens nimmer ‘puur natuur’ heeft bestaan: God heeft hem geschapen in genade, namelijk naar Gods beeld, dat wil zeggen door een bovennatuurlijke genade.⁹⁹

Genade is voor Arminius gericht op (bovennatuurlijke) perfectionering. Zowel voor als na de zondeval blijft dit principe gelijk.¹⁰⁰ Dat verkiezing *ex gratia* is, betekent dat het óf een vooruitgang van goedheid richting het bovennatuurlijke goed voor mensen *in puris naturalibus* is, óf voor mensen in zonde. In het laatste geval wordt *gratia* ook *misericordia* genoemd.¹⁰¹

Genade is één in zichzelf en in haar wezen, maar wordt toegepast naar de *modus* en *ratio* van haar object. De genade die na de zondeval nodig was om hetzelfde te bereiken als voor de zondeval de bedoeling was, is wel enorm vermeerderd en vermenigvuldigd (vehementer aucti et multiplicati).¹⁰² De natuur van Gods genade is passend voor de natuur van de mens. Ze vernietigt de vrije wilskeuze niet, maar verbetert en stuurt deze. Gods genade is volgens de Schrift weerstaanbaar, dient ten beste en niet om de verworpenen des te zwaarder te doen vallen.¹⁰³

Zonder hulp van Gods speciale genade kan een mens niets goeds doen, ook Adam niet voor de zondeval.¹⁰⁴ Wie dat wel beweert, is niet ver van het pelagianisme, aldus Arminius.¹⁰⁵ Dat laatste geldt ook voor hen die willen beweren dat heidenen iets zouden kunnen doen zonder genade.¹⁰⁶ Verlossing is afkomstig van Gods vrije en onverdiende liefde.¹⁰⁷

Over het bekende scholastische gezegde ‘Facienti quod in ipso est, Deus faciet quod in se est’ zegt Arminius dat hij hieraan niet alleen zou willen toevoe-

98 ELLIS, *Episcopus*, 78.

99 AC 512–520 (III 95–106).

100 AC 526 (III 117).

101 AC 532 (III 123–124).

102 AC 609 (III 234).

103 *Verklaring*, 83–84.

104 EP 649 (III 291).

105 A31A 158–159 (II 19).

106 A31A 156 (II 15).

107 EP 680 (III 338).

gen dat dit niet *de condigno*, maar *ex congruo* gebeurt, maar bovendien dat hij dit gezegde van de scholastici niet wil overnemen zonder toevoeging van de volgende woorden: ‘facienti quod in ipso est vi gratiae divinae quae ipsi iam obtigit, huic Deus maiorem gratiam largietur: iuxta dictum Christi: Habenti dabitur.’ Ook het doen wat in je vermogen is, is dus afhankelijk van Gods genade.¹⁰⁸

Een nauwkeurige bepaling van wat onder ‘genade’ wordt verstaan, is belangrijk. Wat wordt bijvoorbeeld met ‘zaligmakende genade’ (*salutaris gratia*) bedoeld? Het onderscheiden tussen eerste of tweede, voorkomende of volgende, werkende of meewerkende, kloppende of openende of binnengaande genade is volgens Arminius van het grootste belang om theologische brokkenmakerij te voorkomen. Als vervallen in ketterijen zo eenvoudig is, is uiterste voorzichtigheid geboden.¹⁰⁹

Het *liberum arbitrium* kan zonder de genade ‘nullum verum et spirituale bonum incipere aut perficere’. Onder genade verstaat Arminius ‘dat wat de genade van Christus is en wat behoort tot de wedergeboorte’. Die genade is *simpliciter et absolute* noodzakelijk voor de verlichting van het verstand, de ordening van de affecten en de inclinatie van de wil tot het goede. Het is een genade die voorafgaat, vergezelt en volgt, aanspoort, helpt, werkt dat wij willen en meewerkt zodat wij niet tevergeefs willen.¹¹⁰ Het gaat volgens Arminius fout als men het (vooruitgezien) geloof als uit onze krachten voortkomend en niet door Gods gave in ons gewrocht zou beschouwen.¹¹¹

5.2.3. Geloof

Doordat Arminius een totaal andere invulling geeft aan het begrip predestinatie dan de meesten van zijn tijdgenoten, ontstaan er al spoedig misvattingen als Arminius zegt dat het de gelovigen zijn die worden gepredestineerd. Het geloof is in Arminius’ visie wel voorwaarde voor de

108 A31A 157 (II 16).

109 A31A 158 (II 18).

110 HaC 944 (II 700–701): ‘Gratiam, et quidem quae Christi est et ad Regenerationem pertinet [...] dico necessariam esse simpliciter et absolute, ad mentis illuminationem, affectuum ordinationem, et voluntatis ad bonum inclinationem [...] Haec praevent, comitatur, subsequitur. Haec excitat, adiuvat, operatur ut velimus, et cooperatur ne frustra velimus’.

111 EP 653 (III 297): ‘nisi addat, fidei quae ex nostris viribus sit emersura, et non ex Dei dono in nobis ingeneranda.’ Cf. BLACKETER, ‘Covenant’, 218: ‘Arminius is optimistic both about the human ability to fulfill the covenant obligation of faith in Christ and about the ability of believers, by doing what is in them now that the gospel has been engraved on their hearts, to conform to the moral law.’ Met de door Arminius geleerde totale en blijvende afhankelijkheid van genade wordt hier geen rekening gehouden.

verkiezing tot zaligheid, maar neemt, als met de terminologische verwarring rekening wordt gehouden, toch geen fundamenteel andere plaats in dan in de reformatorische traditie het geval is. Het geloof is ‘medium’ om te komen tot gelijkvormigheid aan Christus,¹¹² doordat het met Christus verenigt, waardoor Christus’ gerechtigheid de gelovige zondaar wordt toegerekend, de vergeving van zonden wordt geschonken en de Geest van vernieuwing wordt ontvangen, waarop het proces van *mortificatio* en *vivificatio* in een toenemende gelijkvormigheid aan Christus plaatsvindt.

Het geloof heeft een uitstekende (eximium) plaats onder de ‘hulpen der genade’ (adiumenta gratiae) waardoor redding wordt verkregen.¹¹³ Het wordt ‘per Spiritum et verbum inspirata’,¹¹⁴ Het is een weldaad en gave van God,¹¹⁵ een door God verordineerd middel.¹¹⁶ Het is een voorwaarde, maar wel een evangelische, dat wil zeggen dat God door zijn genade maakt dat wij die voorwaarde vervullen.¹¹⁷ Vrijwillige acceptatie maakt een gift nog niet de naam van een gift onwaardig. Zo is geloven het effect van de verlichting van het verstand en de verzegeling van het hart door God, en het is zijn loutere gave. De middelen die noodzakelijk zijn om te kunnen geloven en waarvoor mensen verkoren worden, zijn het horen van Gods Woord en het deelhebben aan de Heilige Geest.¹¹⁸ Het geloof is volgens Arminius

een genadige en gratuite gave Gods, geschonken volgens de uitdeling van de middelen die nodig zijn om het einddoel te bereiken, dat wil zeggen volgens zulk een uitdeling als Gods *iustitia* vereist hetzij richting genade hetzij richting gestrengheid, niet gegeven volgens een precieze wil om enige singuliere personen te redden. Het is immers een *conditio* vereist in het te redden object, en eerder een *conditio* dan een middel tot verkrijging der zaligheid.¹¹⁹

Er moet onderscheid gemaakt worden tussen geloof als een kwaliteit of habitus, en geloof als een daad. Dadelijk geloven rechtvaardigt, ofwel de daad van het geloven wordt gerekend voor gerechtigheid, op grond van de

112 EP 652–653 (III 297).

113 EP 749 (III 440).

114 EP 758 (III 455).

115 A31A 138 (I 745). Cf. PrD XVI (II 394).

116 ETG 45 (III 563).

117 A31A 139 (I 748): ‘Si quis dicat, esse quidem conditionem, verum Evangelicam, et quam ipse Deus in nobis praestet, vel quod melius est, quam Deus praestare nos faciat gratia sua; ille non contradicit huic veritati, sed illam confirmat’.

118 RQ9 185 (II 67).

119 AN 960 (II 723–724): ‘Fides est donum Dei gratiosum et gratuitum, datum secundum administrationem mediorum ad finem necessariorum ducentem, hoc est, quam postulat iustitia Dei vel in partem misericordiae vel severitatis, non datum secundum praecisam voluntatem salvandi fingulares aliquot homines. Est enim conditio in objecto salvando requisita, et prius quidem conditio quam medium ad salutem obtinendum.’

gehoorzaamheid van Christus.¹²⁰ God eist dadelijk geloof, en voor de capaciteit om dadelijk te geloven schenkt God datgene wat habitueel is (de habitus van het geloof).¹²¹ De koppeling tussen geloof en rechtvaardiging vraagt onze aandacht in de volgende paragraaf.

5.2.4. Rechtvaardiging

God heeft de zonden van de mens op zijn eigen Zoon gelegd, zodat allen die in Hem geloven, vrij van zonden de beloning voor hun gerechtigheid mogen verkrijgen. Gelovigen worden, hoewel zij gezondigd hebben, niet beschouwd als zondaars, maar als rechtvaardig in Christus.¹²²

Arminius is tijdens zijn leven, maar ook nog veelvuldig daarna, ervan beschuldigd inzake de rechtvaardiging van de bijbelse en reformatorische leer af te wijken.¹²³ In zijn Apologie schrijft Arminius over de rechtvaardiging het vol-

¹²⁰ Cf. AN 964 (II 728).

¹²¹ Brief aan Wtenbogaert, 31 januari 1605, Ep.Ecc. 81 (II 70).

¹²² EP 743 (III 433).

¹²³ Een sprekend voorbeeld hiervan is de in het licht van deze studie uitdagende uitspraak van KERSTEN, *Gereformeerde Dogmatiek II*, 177: 'Het is dan ook godslasterlijk als de *Arminiaan* beweert, dat, als God den mensch rechtvaardigt, Hij van de stiptheid van Zijn recht afstaat en den troon van Zijn genade beklimt. Treffend was het antwoord, dat *Gomarus* op deze Gods gerechtigheid krenkende voorstelling gaf. Hij toch zeide voor den Hoogen Raad der Staten, dat hij met zulk een gevoelen niet zou durven sterven en voor Gods oordeel verschijnen.' Behalve van een misvatting is er bij Kersten ook sprake van een reëel verschil van opvatting met Arminius ten aanzien van de rechtvaardiging. Uit het feit dat de rechtvaardigmaking volgens Kersten steunt op een 'aller-volkomendste voldoening' concludeert hij dat elk mensenwerk als grond van rechtvaardigmaking geheel is uitgesloten en dat niet een gelovige maar een zondaar wordt gerechtvaardigd. Uit het feit dat elk *werk* van de mens is uitgesloten als grond, maakt Kersten op dat een zondaar, en niet een *gelovige* wordt gerechtvaardigd. Op grond hiervan leert Kersten met een beroep op alle gereformeerde theologen sinds de synode van Dordrecht 1618–1619 de rechtvaardigmaking van eeuwigheid ter onderscheiding van de dadelijke rechtvaardigmaking: '[...] de Gereformeerden hebben tegen de *Socinianen*, *Roomschen* en *Remonstranten* dan ook met klem en nadruk volgehouden, dat de uitverkoren zondaar door God gerechtvaardigd wordt, eer hij gelooft, hoewel alleen door het geloof de in Christus verlost Diens gerechtigheid toegeëigend en dadelijk gerechtvaardigd wordt.' (KERSTEN, *Gereformeerde Dogmatiek II*, 181). 'Niet één Gereformeerde kan de rechtvaardigmaking *vóór het geloof* loochenen, en deze is van eeuwigheid in het besluit Gods. Op welken anderen grond zijn de uitverkorenen door den Vader van eeuwigheid aan Christus gegeven, dan op grond daarvan, dat het Lam, ter volkomen voldoening aan de geschonden gerechtigheid Gods, is geslacht van de grondlegging der wereld? Christus stelde Zich Borg voor de schuld der ter zaligheid gepraedestineerden en deze borgstelling is door den Vader aanvaard ter verzoening van hun zonden. Zoo is van eeuwigheid, in de sluiting van het Verbond der Verlossing, Gods recht voldaan en de vrijpraak gevallen.' (idem, 185). Nu leert ook Arminius dat de voldoening van Gods gerechtigheid door de borgstelling door Christus in het *pactum* met de Vader noodzakelijk voorafgaat aan iedere genadegave van God aan een zondaar. Verschil met Kersten is echter dat deze borgstelling bij Arminius zo

gende: God als Rechter rechtvaardigt of vanaf de troon van zijn rechtvaardigheid op basis van schuld, of vanaf de troon van zijn genade, door de verzoening in het bloed van Christus, een zondaar die gelooft. Hoe heilig een gelovige ook mag zijn, hoe beladen met vele en uitstekende werken van geloof, hoop en liefde, God zal hem niet rechtvaardig verklaren zonder van de troon van zijn gestrenge rechtvaardigheid af te stappen en op de troon van de genade te gaan zitten, en uit genade het geheel van wat hij meebrengt te rekenen voor gerechtigheid.¹²⁴

Voor een correcte interpretatie van deze uitspraken moet verdisconteerd worden dat Arminius onderscheid maakt tussen Legale en Evangelische theologie. Binnen de Legale theologie wordt de mens beoordeeld op basis van zijn gehoorzaamheid aan de afspraken die binnen het werkverbond golden. Dat noemt Arminius hier de 'troon van Gods gestrenge rechtvaardigheid'. God is van die troon afgestapt toen Hij na de zondeval besloot een nieuw verbond met de mens op te richten, waarbinnen niet meer de volmaakte gehoorzaamheid aan de wet bepalend is, maar het geloof in Jezus Christus als Middelaar van het nieuwe verbond. Deze Middelaar heeft met zijn offer plaatsvervangend aan Gods gerechtigheid genoeggedaan, waardoor God allen die met Christus door het geloof verenigd zijn, aanziet als rechtvaardig. Het geloof wordt hun, omdat het met Christus verenigt en daardoor in zijn verdiensten doet delen, gerekend tot gerechtigheid. Dat bedoelt Arminius met de troon van Gods genade.¹²⁵ God is niet minder rechtvaardig en handhaaft zijn gerechtigheid, maar Hij doet dat vanuit de troon van zijn genade, in Christus. In Christus wordt de gelovige zondaar alles wat hij in Christus heeft ontvangen niet afgerekend naar schuld,

in alle opzichten de basis vormt voor het Evangelie dat er in dat besluit nog geen sprake kan zijn van een onderscheiding in gepredestineerde en niet-gepredestineerde zondaren, zoals bij Kersten het geval is. Christus sterft voor zondaren, afgezien van hun verkiezing of verwerping. Bovendien is het geloof bij Arminius geen werk, maar het tegenovergestelde van een werk: rechtvaardiging door de werken en rechtvaardiging door het geloof vormen elkaars tegenpolen. Het geloof is bij Kersten niet meer dan een toe-eigening, in de zin van bewustwording, van de reeds van eeuwigheid af bestaande situatie van zijn rechtvaardigmaking. Bij Arminius is het geloof echter niet alleen een instrument dat de beloften van God ontvangt en aanneemt en zo aan de rechtvaardiging bijdraagt, maar ook de vereiste van God, en de daad van een gelovige waarmee hij antwoordt op deze eis. God accepteert het geloof vanwege haar daadkarakter, namelijk als daad van gehoorzaamheid aan het Evangelie. Het geloof wordt niet als instrument, maar als daad gerekend tot gerechtigheid, vanwege Hem die in de geloofsdaad wordt aangegrepen: *'itaque fides non qua instrumentum, sed qua actio imputatur in iustitiam, quantum propter illum quem adpraehendit.'* A31A 175 (II 49–51). Kerstens gedachte dat Gods gerechtigheid in de arminiaanse visie wordt tekortgedaan, of zelfs dat God van zijn gerechtigheid afstand zou doen, is dus beslist onjuist. De basis van Arminius' leer van de rechtvaardiging wordt gevormd door de voldoening van Gods gerechtigheid in het offer van Christus.

124 A31A 173–174 (II 46–47); zie PuD XIX (II 257) voor exact dezelfde gedachten.

125 Cf. AC 565 (III 170).

maar naar genade in Christus. Het volgende citaat, direct volgend op Arminius' uitspraken over Gods troonwisseling, bevestigt dit:

Ik weet dat de heiligen die voor het tribunaal van Gods oordeel staan, geloof zullen hebben en werken uit dat geloof gedaan. Maar ik oordeel dat zij zullen staan voor God met dit vertrouwen, dat God zijn Zoon Jezus Christus heeft gesteld tot een verzoening door het geloof in zijn bloed, opdat zij op die manier zullen worden gerechtvaardigd uit het geloof van Jezus Christus, door de vergeving van zonden.¹²⁶

De basis van Arminius' leer van de rechtvaardiging wordt door de voldoening van Gods gerechtigheid in het offer van Christus gevormd. De plaats die Arminius in de rechtvaardiging aan het geloof toekent, namelijk niet alleen als instrument van de rechtvaardiging, maar bovendien als qua daad vereiste conditie heeft te maken met zijn strikte toepassing van de logica.

Arminius heeft er bij diverse gelegenheden op gewezen dat het niet juist is wanneer gezegd wordt dat Christus' gerechtigheid wordt toegerekend (*imputare*) aan de zondaar. Christus gerechtigheid wordt niet *gerekend als of gehouden voor* gerechtigheid, maar *is* zelf de gerechtigheid. Datgene wat door God wordt *gehouden voor* gerechtigheid is daarom niet de werkelijke gerechtigheid van Christus, maar de geloofsdaad van de zondaar. Het geloof *is niet* de gerechtigheid, maar wordt er door Gods decreet *voor gehouden*, op grond van het feit dat de geloofsdaad verenigt met Christus, waardoor al hetgeen van Christus is op het conto van de gelovige zondaar wordt gezet. Deze gedachtegang is voor Arminius niet meer dan een zuivere omgang met begrippen en hun betekenis, met als consequentie dat het geloof als instrument, maar ook als door God vereiste daad de volle nadruk krijgt. Dat Arminius het geloof nadrukkelijk een plaats geeft tegenover de werken, geheel antithetisch,¹²⁷ moet, samen met zijn visie op het geloof als gave Gods, verdisconteerd worden bij een vergelijking met andere visies.

Geloof, en geloof alleen wordt gerekend tot rechtvaardigheid. De daad van het geloof wordt gerekend tot gerechtigheid, het geloven zelf. Dat impliceert echter niet dat Christus van de rechtvaardiging wordt uitgesloten, of dat we gerechtvaardigd worden vanwege de waardigheid van ons geloof. Het geloof wordt *uit genade* gerekend tot gerechtigheid, dus alle waardigheid wordt aan het geloof zelf ontnomen. En dat 'non est extra Christum, sed respectu Christi, in Christo, et propter Christum'.¹²⁸

Dat God de gerechtigheid van Christus rekent als voor ons volbracht en voor ons welzijn, dat is de oorzaak waarom God ons geloof toerekent voor rechtvaardigheid, het geloof dat Christus en zijn gerechtigheid als object en

¹²⁶ A31A 175 (II 48).

¹²⁷ PrD XLVIII (II 408).

¹²⁸ HaC 945 (II 702).

fundament heeft, en dat is de oorzaak waarom Hij ons door, uit en door middel van het geloof rechtvaardigt.¹²⁹

In de *Verclaringhe* vat Arminius na een uitvoerige uitleg van zijn visie op de rechtvaardigmaking de essentie ervan nog eens samen, en voegt er bovendien aan toe dat hij wat Calvijn in zijn *Institutie*, boek 3 over de rechtvaardiging geschreven heeft, graag onderschrijft.

Nu segge ic int corte, dat ick geloove, dat de sondaren alleen deur Christi ghehoorsaemheynt worden tot rechtveerdige gestelt, ende dat de ghehoorsaemheynt ende gerechticheynt Christi, sy d'eenige verdienende oorsake, om welckers wille Godt den geloovigen die sonde vergeeft, ende voor rechtveerdich achtet, anders niet dan ofsy de wet volcommelijc volbracht hadden. Maer dewijle Godt niemant de gerechticheynt Christi toerekenet dan den gheloovigen, so achte ick dat in dese meeninghe wel ende eygentlijc ghesegt wort, dat het gheloove den mensche, die gheloovich is, tot rechtveerdicheynt uyt ghenade wort toeghereeckent, aenghesien God Iesum Christum sijnen Sone voorgestelt heeft tot een genadestoel, of versoeninge deur den gheloove in sijnen bloede.¹³⁰

5.2.5. Heiliging en goede werken

Een van de kenmerken van een wedergeborene is dat hij het goede niet alleen wil, maar ook daadwerkelijk doet.¹³¹ Arminius erkent dat er sprake is van strijd in de wedergeborene tussen de Geest en de overgebleven zwakheid en verdorvenheid, maar die zwakheid is niet zodanig dat die niet doorgaans door de kracht van de Geest wordt overwonnen, zodat men het goede doet en daarin toeneemt.¹³² Goede werken van gelovigen worden niet beloond dan 'uit genade, met barmhartigheid en vanwege Christus.'¹³³

Als Arminius ervan beschuldigd wordt te leren dat een volmaakte vervulling van de wet mogelijk is, brengt hij met een beroep op Augustinus een onderscheiding aan tussen de *mogelijkheid* en de *actualiteit* van het volmaakt vervullen van de wet. Arminius meent dat wanneer de mogelijkheid ervan

129 HaC 945 (II 702): 'quia hoc ipsum, quod Deus nostro bono et pro nobis iustitiam Christi praestitam esse censet causa est, cur Deus fidem nostram, quae Christum eiusque iustitiam habet pro obiecto et fundamento, nobis in iustitiam imputet, nosque fide ex fide, per fidem iustificet.'

130 *Verklaring*, 124–125. Cf. PrD XLVIII (II 406). Cf. Hicks, *Theology of Grace*, 110: 'Arminius' doctrine of justification must be accounted as Reformed as he always claimed it was.'

131 DR7 852 (II 538): 'non enim tantum vult id quod bonum est homo regeneratus, sed etiam facit'. Cf. DR7 853 (II 539); 912 (II 643); 919–920 (II 657).

132 DR7 832 (II 502): 'At cum non amplius sub lege, sed sub gratia iam sitis, peccatum omnino vobis non dominabitur, sed vi gratiae facile illi resistetis, et membra vestra arma iustitiae Deo praestabitur.' Cf. DR7 837 (II 510): 'Si enim bonum habitaret in carne mea, iam actu possem praestare ad quod mens et voluntas inclinant.' Zie DR7 843 (II 520) over de wedergeborenen en de strijd tussen vlees en Geest: 'Spiritus plaerunque superat, evaditque superior'. Cf. DR7 869.871–872 (II 567.571–573).

133 AN 964 (II 729): 'Ex gratia, misericordia iuncta, et propter Christum.'

wordt ontkend, tekort wordt gedaan aan de vrije wil die het wil, en aan de kracht en genade van God die het effectueert door zijn assistentie. Augustinus (*De natura et gratia contra Pelagium*, cap. 69) zegt: 'Wij geloven zeer vast dat een rechtvaardige en goede God geen bevel geeft tot onmogelijkheden.' Daar stemt Arminius mee in, maar hij wil hierover geen strijd, omdat men zijn tijd beter kan besteden aan het gebed om die zaken die nog missen.¹³⁴

Ook elders belijdt Arminius de mogelijkheid van het volmaakt houden van Gods wet, maar voegt hij de bepaling toe dat het niet mogelijk is gemeten naar de strengheid van Gods hoogste volmaaktheid, maar wel met inachtneming van Gods clementie, wanneer de vermogens die God geeft om zijn wet te houden proportioneel zijn met de mate van volmaaktheid; en dat zijn ze binnen het evangelische verbond. Ook nu voegt Arminius echter toe dat de kwestie van de potentie niet van erg groot belang is, als maar beleden wordt, in navolging van Augustinus, dat volmaaktheid alleen mogelijk is door de genade van Christus.¹³⁵

5.3. Recapitulatie en conclusie

In hoofdstuk 5 wordt gekeken naar Arminius' relatie tot de gereformeerde theologie. Eerst staan de controversiële elementen uit Arminius' theologie centraal: predestinatie, genadewerking, verzoening, wil, heiliging, volharding en zekerheid. Deze blijken onlosmakelijk verband te houden met zijn (niet controversiële) visie op Gods gerechtigheid. De controversiële elementen heeft men steeds geïsoleerd, los van hun relatie tot Gods gerechtigheid, beoordeeld.

Vervolgens worden Arminius' standpunten ten aanzien van enkele voor de reformatorische theologie kenmerkende onderwerpen uiteengezet, grotendeels thema's ten aanzien waarvan Arminius in meerdere of mindere mate eveneens van onrechtzinnigheid werd beschuldigd: zondeval en (erf)zonde, het wezen en de noodzakelijkheid van de genade, geloof, rechtvaardiging, heiliging en goede werken. Rekening houdend met de breedte van de gereformeerde theologie uit de zestiende eeuw zijn ook ten aanzien van deze thema's bij Arminius geen afwijkingen te constateren die niet te verklaren zijn vanuit zijn opvatting van Gods gerechtigheid in het kader van de *Duplex amor Dei*.

¹³⁴ A31A 178–179 (II 55–56).

¹³⁵ RQ9 186 (II 68); AN 961 (II 724–725); *Verklaring*, 116–118.

Deel 2: Receptie en theologiehistorische context van Arminius' theologie

6. De receptie van Arminius' theologie in de *Schriftelicke Conferentie*

6.1. Inleiding, methode en stand van onderzoek

6.1.1. Inleiding en methode

De concrete aanleiding tot het ontstaan van de Remonstrantie op 14 januari 1610 is volgens de Remonstrantie zelf het verzoek van de Staten van Holland en West-Friesland van 23 november 1608 aan predikanten hun bedenkingen op confessie en catechismus aan hen te kennen te geven. De Leidse twisten rond Arminius hebben er op dat moment reeds in geresulteerd dat een groep predikanten ervan verdacht en beschuldigd wordt 'veranderinge van Religie' te zoeken. Die groep acht het echter volkomen legitiem en reformatoerisch om confessie en catechismus, als menselijke geschriften, te herzien ofwel aan een onderzoek te onderwerpen.¹ Dat is volgens hen des te meer nodig nu sommigen die met de remonstrerende predikanten van mening verschillen overtuigingen aanhangen die met confessie, catechismus, zelfs met Gods Woord in strijd zijn. Zij proberen op allerlei wijzen 'vreemde Theologie met de Confessie ende Catechismo te bedecken' en aan anderen op te dringen.² Indien na onderzoek zou blijken dat confessie en catechismus deze door de remonstranten als strijdig met Gods Woord afgewezen standpunten wel zouden leren – wat de remonstranten ontkennen –, dan zouden 'de Remonstranten ghenootsaect [...] zijn te verclaren, dat de voorsz Confessie ende Catechismus, te opsien vande selve leer poincten, souden moeten strijden teghens Godts woordt, overmidts sy Remonstranten deselve leer poincten selver houden strijdich teg-

¹ Zie voor de historische inleiding en de Remonstrantie HSC 1–12.

² HSC 5. Cf. 7.63.

hens Godts woordt.³ In vijf punten zetten de remonstranten daarop uiteen welke visie zij concreet afwijzen. De vijf stellingen die de remonstranten vervolgens als hun eigen – in hun ogen bijbelse en confessionele – visie daartegenover stellen, zijn als de ‘vijf artikelen der remonstranten’ het meest bekend geworden.

De Remonstrantie was het resultaat van een vergadering van ruim veertig predikanten onder leiding van Wtenbogaert en werd enige maanden na deze vergadering aan de Staten van Holland en West-Friesland aangeboden. Alle classes in dit gewest werd daarop door de Staten geboden dat men ‘de kerken-dienaars, die jeegenwoordig in dienste zijn, als diegeene, die als nog in diensten sullen moogen koomen, bij examen of andersints niet en sal onderzoeken of beswaaren met de hooge Mysterieuse poincten, die jeegenwoordig al te seer (God beetert) in der kerken gedisputeert werden [...] en elkanderen in hunne gevoelen in der liefde [zal] dulden.’⁴ Deze van overheidswege de kerken opgelegde tolerantie van het remonstrantse standpunt riep breed onrust en verzet op. Gedeputeerden namens de provinciale synode verklaren 10 december 1610 in de Statenvergadering op last van de kerken van Amsterdam, Schiedam, Hoorn, Enkhuizen en Edam bereid te zijn in een wettige synode te bewijzen dat de remonstrantse artikelen tegen Gods Woord, confessie en catechismus strijden. Men verzoekt de Staten deze artikelen, omdat ze nooit door een wettige synode waren onderzocht, niet aan de kerken op te dringen, maar een provinciale synode erover te laten oordelen. Op 22 december 1610 wordt in antwoord op dit verzoek besloten een ‘vrundlycke Conferentie’ te organiseren over de vijf artikelen, met aan weerszijden zes afgevaardigden. Door deze conferentie zou moeten blijken of men elkaar in de ‘vijf Poincten’ zou kunnen verdragen. Indien niet, dan zou men de *statum quaestionis* bepalen.

Van 11 maart tot 20 mei 1611 vonden diverse ontmoetingen plaats tussen de beide partijen. Van remonstrantse zijde namen Johannes Wtenbogaert, Adriaan van den Borre (Borrius), Eduardus Poppius, Nicolaus Grevinchovius, Johannes Arnoldus en Simon Episcopius aan de conferentie deel. Hun opposenten, sinds hun weerlegging van de Remonstrantie contraremonstranten genoemd – waren Ruardus Acronius, Libertus Fraxinus, Petrus Plancius, Johannes Bogardus, Johannes Becius en Festus Hommius. De conferentie is bekend geworden als de – naar de plaats van samenkomst – Haagsche of – naar de titel van het schriftelijk verslag dat in 1612 voor het eerst in druk verscheen – *Schriftelicke Conferentie*. Ze vond deels mondeling, deels schriftelijk plaats. De partijen kregen om de beurt gelegenheid op elkaars stellingen, argumenten en

3 HSC 5.

4 Resolutiën der Staten van Holland, 25 juni 1610; geciteerd in WIJMINGA, *Hommius*, 96.

weerleggingen schriftelijk te reageren. Tussendoor kon men elkaar mondeling toelichting geven en vragen. Het schriftelijke verslag (de *Schriftelijke Conferentie*) bevat na een opdracht van de Staten van Holland en West-Friesland de Remonstrantie en de Contraremonstrantie. Daarna volgt de schriftelijke weergave van de conferentie, betreffende de stukken zoals die door beide partijen waren ingediend over elk artikel van de Remonstrantie (het derde en het vierde artikel werden samengenomen; dit heeft doorgewerkt tot in de beoordeling van deze artikelen in de Dordtse Leerregels onder de titel 'Het derde en vierde hoofdstuk van de leer'). De werkwijze is zo dat de contraremonstranten beginnen met een reactie op een remonstrants artikel, waarop de remonstranten kunnen reageren. Vervolgens beantwoorden de contraremonstranten deze reactie, waarop de remonstranten de discussie over het betreffende artikel besluiten met een laatste reactie. Nadat op deze wijze de vijf artikelen zijn bediscussieerd, volgt van beide partijen nog een samenvatting van wat volgens hun mening de geschilpunten zijn en wordt de Staten geadviseerd op welke wijze de kwestie het best en spoedigst kan worden opgelost.

Toen op 20 mei de laatste ontmoeting van beide partijen plaatsvond, was de discussie nog niet gesloten. De tweede reeks reacties van beide partijen op de artikelen 2, 3/4 en 5 werden uitsluitend schriftelijk aan elkaar toegezonden, evenals de samenvatting, de *status quaestionis* en het advies aan de Staten. Op 29 november 1611 werden de laatste stukken ingeleverd. Het verslag werd in opdracht van de Staten van Holland en West-Friesland in 1612 gedrukt. Nadien zijn nog diverse edities, waaronder twee vertalingen in het latijn – een van remonstrantse en een van contraremonstrantse zijde – verschenen. De *Schriftelijke Conferentie* is daardoor een belangrijke plaats gaan innemen onder de documenten die van bijzondere betekenis zijn geweest voor de discussie over de vijf remonstrantse artikelen voorafgaand aan, tijdens en na de Synode van Dordrecht in 1618–1619.

De Remonstrantie was een directe vrucht van de polemiek die rond Arminius' theologische visie was ontstaan. Kort na Arminius' dood kwam de Remonstrantie tot stand. Hoenderdaal heeft overtuigend aangetoond dat een fors deel van de vijf thetische stellingen uit de Remonstrantie letterlijk is ontleend aan de *Verclaringhe* van Arminius uit 1608.⁵ De remonstrerende predikanten onder leiding van Wtenbogaert lieten er daarmee geen twijfel over bestaan dat ze – behalve ten aanzien van de verhouding kerk en overheid – ook theologisch de opvattingen van Arminius deelden, in elk geval ten aanzien van de vijf remonstrantieartikelen. Van de Remonstrantie loopt een directe lijn naar de discussie hierover tijdens de Haagsche Conferentie. In dit verband moet de vraag gesteld

5 HOENDERDAAL, *Verklaring*, 38–41.

worden naar de receptie van Arminius' theologie door de eerste remonstranten en hun opposanten.

Het is duidelijk dat de vijf artikelen van de Remonstrantie sinds de verspreiding ervan en vooral sinds de Haagsche Conferentie bepalend zijn geweest voor de vraag waarover het debat in het vervolg zou gaan. De Remonstrantie was min of meer bedoeld als samenvatting, maar ging tegelijkertijd functioneren als filter. Naar mijn overtuiging is de discussie hierdoor zodanig versmald en zijn de thema's zodanig uit de context waarin ze bij Arminius stonden gelicht, dat er geen sprake is van een brede theologische continuïteit tussen Arminius en de remonstranten. De vijf thema's waarover in de Remonstrantie een uitspraak wordt gedaan, zijn wel thema's die deel uitmaken van het gedachtegoed van Arminius; in die zin zijn de remonstranten ogenschijnlijk ongetwijfeld arminianen.⁶ In het eerste deel van deze studie bleek echter dat deze vijf thema's bij Arminius onverbreekelijk aan zijn visie op Gods gerechtigheid zijn verbonden en daaruit voortvloeien. De Remonstrantie heeft niet alleen tot gevolg gehad dat de theologische discussie van nog groter politiek belang werd, maar bovendien – en dat is voor dit onderzoek van meer betekenis – dat de theologische discussie voortaan zou gaan over vier of vijf theologische thema's en daarmee los kwam te staan van Arminius en zijn theologie.

Het ligt op basis van deze overtuigingen voor de hand de receptie van Arminius' theologie te onderzoeken door na te gaan in hoeverre Arminius' grondmotief, *iustitia Dei*, en zijn theologisch concept, de *duplex amor Dei*, terugkomen in de gedocumenteerde discussie die bepalend is geworden voor het vervolg van de bestandstwisten, namelijk de discussie over de Remonstrantie in de *Schriftelijke Conferentie*.

6.1.2. Stand van het onderzoek

W.A. Copinger staat model voor de wijze waarop velen in allerlei publicaties melding maken van de Haagse Conferentie: 'No good resulted from the conference and no determination in favour of either party was come to.'⁷ Omdat het beoogde resultaat van de conferentie niet werd bereikt, wordt ze als mislukt beschouwd. Dat het 'bijproduct' van de conferentie, de *Schriftelijke Conferentie*, enorm veel materiaal bevat voor de kennis van de in het geding zijnde punten en veel invloed kreeg op het verloop van de discussie, zijn feiten die men zich niet voldoende heeft gerealiseerd.

6 Cf. STANGLIN, *Assurance*, 112: 'It would be anachronistic, however, to impose the five Remonstrant articles as a summary of Arminius's distinctives, even if he would have agreed with them in principle.'

7 COPINGER, *Treatise*, 69.

Van H.C. Rogge verscheen van 1874–1876 een driedelig werk over Johannes Wtenbogaert en zijn tijd.⁸ In deel II (1875) besteedt hij ook aan de Haagse Conferentie enige aandacht. Het is echter vooral de historische kant van de zaak die Rogge beschrijft, en zijn uitgesproken sympathie voor de remonstrantse zaak is wel erg nadrukkelijk in het hele verhaal aanwezig.

P.J. Wijminga verdedigde in 1899 een proefschrift over Festus Hommius.⁹ Hierin wordt gedetailleerd het leven van Hommius en diens actieve betrokkenheid bij het verloop van de remonstrantse twisten gedocumenteerd. Hommius nam een vooraanstaande en vaak leidinggevende positie in onder de contraremonstrantse predikanten. 'Als wetenschappelijk Theoloog was hij volkomen op de hoogte; den strijd met de Remonstranten had hij van den beginne af en op elk punt meê doorgestreden.'¹⁰ Wijminga beschrijft Hommius' betrokkenheid bij de totstandkoming van de Contraremonstrantie¹¹ en zijn deelname aan de Haagse Conferentie:

Omdat Hommius, zooals ons bleek, hier de hoofdpersoon en woordvoerder der Contraremonstranten geweest is en deze vergadering voor de geschiedenis der eerstvolgende jaren van het grootste gewicht geweest is – hier toch werden eigenlijk reeds de lijnen getrokken, waarlangs de Dordtsche Synode zich bij de vaststelling harer Canones bewogen heeft – meende ik mij hier niet al te zeer te mogen bekorten. Weldra werd Hommius ten gevolge van de conferentie weer in anderen arbeid gewikkeld.¹²

Wijminga heeft dus het grote belang van de Haagse Conferentie ingezien en voorziet ons van belangrijke feitelijke gegevens. Wat de inhoud betreft heeft hij zich echter slechts op de algemeen bekende hoofdlijnen met de *Schriftelijke Conferentie* beziggehouden.

In 1906 verscheen te Leuven een dissertatie over de leer van de predestinatie in de gereformeerde kerk van de Nederlanden tot en met de synode van Dordrecht 1618–1619.¹³ Van Oppenraaij wil hierin aantonen dat het calvinisme zich in de Nederlanden aanvankelijk in een gematigde en tolerante geest vertoonde. Rigide calvinistische predikanten zouden langzamerhand aan invloed hebben gewonnen, waaruit de remonstrantse twisten zijn ontstaan die uiteindelijk hebben geleid tot verwijdering van de aanhangers van 'l'ancienne doc-

8 ROGGE, *Wtenbogaert*. Zie voor de Haagse Conferentie deel II, p. 70–102.

9 WIJMINGA, *Festus Hommius*. Zie voor de Haagse Conferentie p. 104–122.

10 WIJMINGA, *Festus Hommius*, 279–280.

11 'Zeer waarschijnlijk hebben zij na onderlinge bespreking de redactie aan Hommius opgedragen, gelijk zij dat bij andere missiven, die namens hen afgegeven werden, wel meer deden, zooals wij later zullen zien en kan aldus het vaderschap der Contra-remonstrantie aan hem worden toegekend.' WIJMINGA, *Festus Hommius*, 108.

12 WIJMINGA, *Festus Hommius*, 121–122.

13 VAN OPPENRAAIJ, *Prédestination*. Zie voor de Haagse Conferentie p. 166–170 en 180–209.

trine' uit de gereformeerde kerk.¹⁴ Ruime aandacht besteedt Van Oppenraaij aan de Haagse Conferentie. De omstandigheden waaronder de conferentie werd gehouden komen aan de orde. Van meer belang is dat Van Oppenraaij de eerste is die de standpunten en argumentaties van remonstranten en contra-remonstranten door middel van hoofdzakelijk een uitgebreide samenvatting van de *Schriftelicke Conferentie* weergeeft.¹⁵ Tot een analyse ervan komt hij echter niet.

A.D.R. Polman publiceerde in 1965 zijn artikel 'De leer der verwerping van eeuwigheid op de Haagse conferentie van 1611'.¹⁶ Hij noemt de *Schriftelicke Conferentie* hierin 'een van de rijkste bronnen voor de controversen tussen Remonstranten en Contra-Remonstranten.'¹⁷ Polman volgt het debat over de verwerping tijdens de conferentie op de voet en besluit het artikel met een dogmatische verwerking en beoordeling van het besprokene.

Ook W.R. Godfrey heeft in zijn dissertatie (1974),¹⁸ waarin hij het debat over de verzoening tijdens de synode van Dordrecht 1618–1619 onderzoekt, aandacht voor de Haagse Conferentie. Hij beperkt zich inzake de theologische argumenten van de contraremonstranten tot de grote lijnen vanwege de continuïteit op dit punt met de discussies tijdens de synode van Dordrecht.¹⁹

14 'Grâce à l'influence de la communauté néerlandaise de Londres, le Calvinisme se montra au début modéré et tolérant; le *decretum horribile* de la prédestination absolue n'y trouva pas d'adhérents.' VAN OPPENRAAIJ, *Prédestination*, vii. Zie ook p. 120: 'Les premiers réformés néerlandais s'écartaient du point fondamental des doctrines dogmatiques de leur maître Calvin; sans se préoccuper de réfuter la prédestination absolue, ils professaient dans leurs livres dogmatiques, empruntés à la communauté de Londres, la prédestination conditionnelle et les doctrines qui en découlent: l'universalité de la grâce; la liberté de l'homme sous l'opération de la grâce et la possibilité pour les fidèles de déchoir de la foi et de leur salut. Ces opinions mitigées ne tardèrent pas de se modifier; sous l'influence des prédicants calvinistes rigides, soit étrangers, soit indigènes mais qui avaient reçu leur formation théologique dans des universités calvinistes du dehors, les synodes, dès qu'ils purent se réunir, introduisirent comme livres dogmatiques la Confession néerlandaise et le Catéchisme de Heidelberg qui proclament la prédestination absolue. Pourtant des prédicants à l'esprit plus pénétrant et plus indépendant continuait à défendre l'ancienne doctrine.' Vgl. de slotconclusies p. 258–261.

15 'C'est surtout dans les écrits échangés par les deux partis lors de la conférence de La Haye que nous retrouvons le plus facilement les points controversés entre arminiens et gomariens par rapport à la prédestination et aux articles connexes, ainsi que les arguments et contre-arguments apportés de part et d'autre.' VAN OPPENRAAIJ, *Prédestination*, 180. Hij behandelt hier de periode tot en met 1614.

16 POLMAN, 'Verwerping', 176–193.

17 POLMAN, 'Verwerping', 176.

18 GODFREY, *Tensions*. Zie voor de Haagse Conferentie p. 106–116.

19 'To trace in greater detail the theological arguments presented by the Contra-Remonstrants at this Collatio is unnecessary. The skeleton of their thoughts as indicated received flesh and sinew in the details inferred later from references in the works of William Ames and from the

Behalve voor de continuïteit heeft Godfrey oog voor het verschil tussen conferentie en synode qua manier van spreken over de dood van Christus.²⁰

D.W. Sinnema heeft in zijn dissertatie (1985)²¹ de kwestie van de verwerping tijdens de synode van Dordrecht geplaatst tegen de achtergrond van de geschiedenis van deze leer. In dit kader onderzocht hij, evenals Polman, de discussies over de leer der verwerping tijdens de Haagse Conferentie, volgens Sinnema 'the most important meeting of the two sides before the Synod of Dort, particularly for clarifying the issues in debate, and so it deserves special attention.'²²

T.M. Hofman maakte voor zijn beknopte tekening van enkele dogmahistorische en exegetische lijnen in zijn proefschrift (1997)²³ over de verhouding tussen kerk en staat in het gewest Holland tussen 1570 en 1620 veelvuldig gebruik van de *Schriftelicke Conferentie*. W. Verboom ten slotte geeft vooral een beknopte weergave van de discussie en enkele persoonlijke observaties.²⁴

Het geheel overziend blijkt dat de 19^e-eeuwse studies vooral informeren over de historische bijzonderheden rond de Haagse Conferentie, terwijl de 20^e-eeuwse studies meer ingaan op de inhoud, het dogmahistorische belang van de conferentie. Daarbij valt op dat men hoofdzakelijk beschrijvend te werk is gegaan, meer samenvattend dan analyserend. Juist van een serieuze ontmoeting tussen de partijen zoals tijdens de Haagse Conferentie heeft plaatsgevonden, met ruime gelegenheid tot aanval en verdediging van standpunten, argumentatie en exegese, is een helder en genuanceerd beeld van de standpunten van beide partijen te verwachten. Het is daarom verbazingwekkend dat de *Schriftelicke Conferentie*, – 'een zeer wezenlijke uiteenzetting van de verschilpunten tussen de remonstranten en de contra-remonstranten'²⁵ – zo spaarzaamlijk als bron voor het onderzoek naar de visies van remonstranten en contraremonstranten is gebruikt.

discussions at the Synod itself. The aim is not to minimize the importance of this earlier debate, but rather to spare repetition.' GODFREY, *Tensions*, 113–114.

20 'Throughout this conference the Contra-Remonstrants tended to speak of the dead of Christ in moderate terms – "pro solis fidelibus" rather than "pro solis electis." Such moderation was absent at the Synod of Dort. Whether the terminology at the Collatio reflected a less rigid or polarized stage in the controversy or whether it reflected a desire to use the most conciliatory language before the civil authorities who were known to have Remonstrant sympathies is uncertain.' GODFREY, *Tensions*, 113.

21 SINNEMA, *Reprobation*. Zie voor de Haagse Conferentie p. 158–167.

22 SINNEMA, *Reprobation*, 159. Vgl. p. 167: 'Seven years later the two sides would face each other again at the Synod of Dort with basically the same difference of agenda.'

23 HOFMAN, *Eenich achterdencken*. Zie voor de Haagse Conferentie p. 368–381.

24 VERBOOM, *Belijdenis*. Zie voor de Haagse Conferentie p. 133–159. Cf. VAN ASSEL, 'Willem Verboom'.

25 Aldus VAN 'T SPIJKER, 'Enkele aspecten', 44.

6.2. *Iustitia Dei* en *Duplex amor Dei* in de Schriftelicke Conferentie

6.2.1. Predestinatie

Het eerste deel van de schriftelijke en mondelinge discussie tussen remonstranten en contraremonstranten tijdens de Haagse Conferentie handelt over het eerste artikel van de remonstrantie, de leer van de predestinatie. Ten aanzien van dit ‘leer-point’ hebben de remonstranten grote moeite met twee visies, die slechts van elkaar verschillen in de bepaling van het object van de predestinatie. De remonstranten geven de twee visies als volgt weer:

I. Dat Godt (so eenighe segghen) door een eeuwich ende onveranderlyck besluyt, uyt den Menschen, die hy niet als geschapen, veel min als ghevalen heeft aenghesien, sommige ten eeuwighen leven, sommige ter eeuwigher verderffnisse, heeft gheordineert, sonder eenighe aenmerckinge van gherechticheyt of sonde, gehoorsaemheydt, of ongehoorsaemheydt, alleen om dattet hem alsoo ghebest heeft, om de heerlijkheydt synder rechtveerdicheydt, ende barmherticheyt ofte (soo andere het stellen) syner salichmaeckende ghenade, wysheydt ende vrye macht te vertoonen, hebbende daer toe oock verordineert middelen, dienstich tot uytvoeringhe vande selve, mede deur een eeuwich onveranderlyck besluyt, uyt cracht vande welcke, die personen die ter salicheyt verordineert zijn, nootsaekelijck ende onmiddelijck moeten salich worden, ende niet connen verlooren gaen: ende die ter verdoemenisse verordineert zijn (wesende verre het meeste deel) nootsaekelijck ende onmiddelijck moeten verdoemt worden, ende niet connen salich worden.

II. Dat Godt (soo andere leeren) willende van Eeuwichheit by sich selven een besluyt maecken, omme sommige Menschen te verkiesen, ende andere te verwerpen, heeft het Menschelyck gheslachte aenghesien, niet alleenlyck als gheschapen, maer oock als ghevalen, ende verdorven in Adam ende Eva, onse eerste voor ouders, ende oversulcx de vermaledijdinghe weerdich: uyt welcken val ende verdoemenisse, hy voor ghenomen heeft sommige te verlossen, ende salich te maecken door sijne ghenade, tot betooninge syner barmherticheyt: ende d'andere, soo wel ionck, als oudt, jae selfs eenighe kinderen der bontghenoten, ende dien inden name Christi ghedoopt zijn, in haer kindtsheydt stervende, inde vermaledijdinghe, door sijn rechtveerdich oordeel te laten blijven, tot verclaringhe sijnder rechtveerdicheydt ende dat sonder eenighe aenmerckinge van bekeeringhe, ende gheloove inden eenen, ofte onbekeerlyckheydt ende ongheloove inden anderen. Tot uytvoeringhe van welck besluyt, Godt mede ghebruyckt soodanighe middelen, door de welcke de Vercorene nootsaekelyck ende onmiddelijck salich worden, ende de Verworpenen nootsaekelyck ende onmiddelijck verlooren gaen.²⁶

De eerste visie ziet, als consequentie van Gods wijsheid,²⁷ de te scheppen – dus ongeschapen en ongevalen – mens als het object van Gods predestinatie, die volkomen absoluut is en noodzakelijk de zaligheid van de verkorenen en de verdoemenis van de verworpenen ten gevolg heeft via de middelen die God tot uitvoering van zijn predestinatie heeft verordineerd. De enige bron of oorzaak van deze predestinatie is Gods welbehagen en het enige doel is de manifestatie

²⁶ HSC 6.

²⁷ Cf. HSC 36.108.

van de heerlijkheid van Gods rechtvaardigheid in de verworpenen en van Gods barmhartigheid in de verkorenen.

De tweede visie verschilt van de eerste hierin dat zij meent dat bij de eerste visie Gods rechtvaardigheid in het geding is: God lijkt hierin de oorzaak en auteur van de zonde te zijn.²⁸ Daarom kiezen zij de geschapen en gevallen mens als het voorwerp van Gods predestinatie: dezen zijn de verdoemenis waard en kunnen rechtvaardig verdoemd worden. De verkiezing blijft evenwel absoluut en betreft sommigen uit het geheel van de doemwaardigen. Voor de uitvoering van dit besluit gebruikt God middelen waardoor noodzakelijk de verkorenen behouden en de verworpenen verloren gaan.

De remonstranten zelf verstaan onder de predestinatie

I. Dat Godt door een eeuwich, onveranderlijck besluyt, in Jesu Christo, sijnen Soone, eer des Werelts grondt gheleyt was, besloten heeft, uyt het ghevallene sondighe Menschelijck gheslachte, die ghene in Christo, om Christi wille, ende door Christum salich te maecken, die door de ghenade des heylighen Gheestes, inden selven sijnen Soone Jesum gheloooven, ende inden selven ghelooove, ende ghehoorsaemheyte des gheloofs, door de selve ghenade, totten eynde toe volherden souden ende daer tegens, de onbekeerlijcke ende ongelovige inde sonde, ende onder den toorne te laten, ende te verdoemen, als vrent van Christo: naer t'woordt des h. Euangelij by Johannem 3.36. Wie inden Sone ghelooft, die heeft het eeuwighe leven: ende wie den Soone onghhehoorsaem is, die en sal het leven niet sien, maer den toorne Gods blyft op hem, ende andere plaetsen der Schrifturen meer.²⁹

Zoals nog duidelijk zal worden, zijn met name twee zaken uit deze definitie van de predestinatie cruciaal voor de remonstranten: 1. De fundamentele plaats en functie van Christus. 2. De plaats en functie van het geloof en het ongeloof. De remonstranten zelf waren ervan overtuigd dat het eeuwigheids- en het genadekarakter van de verkiezing niet in het geding zijn. Op het eerste punt, de plaats van Christus, wordt uitgebreid ingegaan als het tweede artikel van de Remonstrantie aan de orde is.

De contraremonstranten keerden zich fel tegen de twee beschrijvingen van de predestinatie zoals die hun door de remonstranten werden toegeschreven. Mondeling en ten overstaan van de Staten Generaal hebben ze deze omschrijvingen, 'ghelijckse daer staen',³⁰ als 'opt hatelycxste' voorgesteld en als 'vervattende een grouwelijcke Leere', verworpen.³¹ De remonstranten wijzen hier diverse malen fijntjes op wanneer zij menen dat de contraremonstranten desondanks vasthouden aan een predestinatievisie of aan onderdelen daarvan die

28 Zie HSC 36; cf. 101.

29 HSC 7-8.

30 HSC 38.

31 HSC 20.21.23.31.32.38.92.110.

zij als 'grouwelijck' hebben verworpen.³² De gruwelijkheid heeft direct te maken met het leren van een onvermijdelijk decreet van God volgens welke de mens noodzakelijk in zonde zou moeten vallen, waarmee God tot auteur van de zonde wordt gemaakt.³³ Dat alles, goed en kwaad, afhangt van een onvermijdelijke noodzaak, durven de confererende contraremonstranten niet hardop te zeggen, maar wordt door anderen zonder schroom geleerd.³⁴

Het gevoelen van de remonstranten komt volgens hun opponenten 'met menschelijck vernuft beter over een [...], als de Leere der Ghereformeerde Kercken, die alleen op Godes woordt gegront is',³⁵ Zij vertolken hun visie met dubbelzinnige bewoordingen, ten dele strijdig met Gods Woord, confessie en catechismus.³⁶

Over de predestinatie – 'dat Hooghe point' – in het algemeen merken de contraremonstranten op dat hierover

in onse Kercken matichlijck ende voorsichtelijck pleech ghesproken te worden nae den Reghel van Gods woort, alleen tot voorstant van Godes onverdiende genade, ende wechneminghe van alle menschelijcke verdiensten ende waerdicheyt, als oock tot versterckinghe vanden vasten troost der geloovigen, in sulcker voegen, dat dien aengaende met recht niemant sich daer aen en heeft te stoten.³⁷

De remonstranten dichten hun dingen toe die zij nooit hebben willen toestaan of leren, en trekken ten onrechte 'verscheydene quade consequentien' uit de gereformeerde leer.³⁸

Van de zeven artikelen van de contraremonstrantie zijn vooral de eerste drie van belang voor de predestinatievisie die volgens de contraremonstranten algemeen in de kerken wordt geleerd.

1. Also in Adam tgantsche menschelijck geslachte na Gods beelt gheschapen zijnde, met Adam in sonde is ghefallen, ende daer door alsoo verdorven, dat alle menschen in sonden ontfanghen ende geboren worden, ende daer door zijn kinderen des toorns van natueren, doot liggende in hare sonden, sulcx dat sy niet meer vermogens en hebben uyt haer selven, om haer oprechtelijck tot Godt te bekeeren ende in Christum te ghelooven, dan een doot mensche vermogen heeft hem selven van den dooden op te wecken, dat Godt uyt dese verderffenisse treckt ende verlost een seecker getal der menschen, die hy in synen eeuwichen ende

32 Zie bijv. HSC 81: 'Souden de broederen Contra-Remonstranten desen wech in willen, soo en souden sy d'eerste vijf Articulen onser Remonstrantie, dewelcke sy met ons als grouwelick hebben verworpen, niet in ernst verworpen hebben, maer t'ghevoelen inde selve uytghedrukt noch in den boesem draghen, dat wy niet en verhoopen.' Cf. HSC 92.101.388.

33 HSC 101; cf. 102.

34 HSC 102.

35 HSC 19; zie ook 23.

36 HSC 20; cf. 26.27.

37 HSC 20.

38 HSC 20.23.

onveranderlijcken raet uyt enkele goedertierenheyt naet welbehagen sijns willens uytvercoren heeft, om haer door Christum salich te maken, d'andere door sijn rechtveerdich oordeel voorby gaende ende latende in hare sonden liggen.

II. Dat voor Gods uytvercorene kinderen te houden zijn niet alleen de volwassene, die in Christum ghelooven, ende dien volghende waerdichlijck den Evangelio wandelen, maer oock de kinderen des verbonts, soo lange als sy metter daet niet het contrarie en bewijsen, ende dat over sulcx gheloovighe Ouders, wanneer hare Kinderen in hare kintsheyt comen te sterven, gheen oorsaecke en hebben van te twijfelen van der selve harer kinderen salicheyt.

III. Dat Godt in dese sijne verkiesinge niet en heeft ghesien opt geloove ofte bekeeringe sijner uytverkorene, noch opt recht gebruyck sijner gaven, als op oorsaken der verkiesinge: maer dat hy ter contrarie in sijnen eeuwighe ende onveranderlicken raet voorghenomen ende besloten heeft, den genen die hy na sijn welbehagen ter salicheyt vercoren heeft, het gheloove ende volstandicheyt inder Godsalicheyt te verleenen, ende alsoo salich te maecken.³⁹

Opvallend is dat tegenover de remonstranten het uitgangspunt van de predestinatie in de zondeval en de daaruit voortgevloede situatie van de mens wordt genomen. Het object van de predestinatie is daarmee de gevallen mens, al wijzen de contraremonstranten er herhaaldelijk op dat er huns inziens geen fundamenteel verschil bestaat met de visie die haar uitgangspunt in de te scheppen mens neemt.⁴⁰ De remonstranten vermoeden daarom dat er dubbelzinnigheden

schuylen onder de woorden Seeckere besondere Persoonen: want daer voor connen verstaen werden, ofte Persoonen by Godt aenghesien als noch niet gheschapen: ofte Persoonen aenghesien als gheschapen, ende legghende inde sonde buyten tgheloove in Christum: ofte, Persoonen aenghesien als in Christum geloovende: want alle dese hoe wel verscheydelick

³⁹ HSC 21. Zie HSC 40 voor een definitie: 'Onse meyninghe is dan dese, dat door verkiesinghe ter salicheyt inde schriftuere verstaen wort, een eeuwich onveranderlijck besluyt Gods, vvaer door hy van eeuwichheyt uyt alle andere menichten heeft uytghesondert seeckere bysondere Persoonen, welcker ghetal seecker ende hem bekent is, om de selve tot prijs sijnder eerlijcker genade salich te maecken, ende vvaer door hy oock met eenen besloten heeft, tot dien eynde Iesum Christum desen uytverkorenen te gheven tot een Middelaer ende Salichmaecker, ende in hen het gheloove crachtelick, dadelijck, ende seeckerlick te vvercken, ende alsoo door den gheloove in Christum, als door een middel tot dien eynde gheordonneert, salich te maecken.'

⁴⁰ HSC 23–24: 'Belangende nu dat eenighe Leeraers onser Kercken, jae oock D. Martinus Lutherus selve, wat hoogher gaen int aenmercken van Gods raet ende ordonnantie, aengaende der Menschen salicheyt, als hier te vorens is verhaelt, daer over en is tot noch toe noyt eenige oneenicheyt ofte strijt geweest in onse Kercken, ende dat daerom, dat hoe wel dese twee meyninghen daer in verschillen, dat d'ene stelt, dat Godt in sijnen eeuwighe raedt den Mensche aenghesien heeft als ongheschapen, d'andere dat Godt uyt den ghevalen Menschelijck geslachte eenige ter salicheyt vercoren heeft, d'andere voorby gaende, nochtans soo comen sy beyde met malcanderen over een int fundament, twelck is, eerstelijck, datter is een seker getal der uytvercorene kinderen Gods, die niet en connen verloren gaen, daer nae dat Godt in dese verkiesinge niet en heeft gesien opt gheloove, ofte yet goets, dat inde uytverkorene is alsoo weynich als in den ghenen die hy voorby gaet, voor ende aleeer dat hy dat selve in hen werckt, ende dat in sulcker voughen, dat sy vanden haren daer toe niet en brenghe, maer dat het gheloove ende de Godsalicheyt vruchten zijn der Verkiesinge.' Zie ook HSC 31.

aenghesien, zijn seekere bysondere Persoonen. [...] Waer toe dese beschrijvinghe soo dobbelsinnich ende op schroeven gestelt? ontwijffelick, om onder soo eenen generale beschrijvinghe te bedecken beyde de ghevoelens die wy verwerpen, t'een, der ghenere die willen dat Godt int predestineren den Mensche hebbe aenghesien als ongheschapen: t'ander, der ghenere die willen dat Godt die hebbe aenghemerckt als leggende inde Erf-sonde, ende buyten Christum: want op beyde dese voeten past dese schoe, die oock soo ruym is ghemaect dat hy mede can passen op den onsen [...].⁴¹

De nadruk wordt door de contraremonstranten voorts gelegd op het absolute onvermogen van de gevallen mens zich te bekeren en te geloven en vandaaruit op het onvoorwaardelijke karakter van de verkiezing.⁴² Geloof, bekering en volharding zijn vruchten van de verkiezing en middelen tot zaligheid en daarmee tot uitvoering van het verkiezingsbesluit.

Over de verwerping wordt niet expliciet gesproken; heel voorzichtig wordt opgemerkt dat God de niet-verkorenen voorbijgaat en in hun zonden laat liggen en dat dit een rechtvaardig oordeel is. Even verderop wordt juist aan de verwerping nog apart aandacht geschonken.

Wel is waer, dat insonderheyt ten aensien vande verworpene ende onbekeerlijcke sondaren dese Leere den Menschelycken verstande vreemt dunckt, ende is een harde spijsse voor den genen die noch swack zijn inden geloove, ende geen wel gheoeffende sinnen in Godes woort en hebben: Daerom ooc van dese Leere in onse Kercken soberlijc ende voorsichtelijck pleech gesproken te worden, sulcx dat de ghene, die niet met eenen verkeerden yver ende haet tegen de leere der waerheyt ontsteken en zijn, geen oorsake en hebben van onse Kercken daer over te lasteren: maer evenwel wanneermen aenmerct, dat Godt niemant en heeft voorgenomen te verdoemen, dan om der sonde, ende dat hy niemant tot sonde en beweecht, maer dat ooc de gene die doot leggen in hare sonden, al hoe wel sy anders niet en connen dan sondigen, evenwel vrywillichlijck sondigen, so en salmen hem aen dese Leere so niet stooten. Want wat reden hebben wy ons te stooten aen de oordeelen Gods over de godloose ende onbekeerlijcke sondaren? waerom en laten wy niet liever Godt na den volmaecten regel sijner gerechticheyt begaen met den selven godloosen, dan dat wy de selve sijne onbegrijpelijcke ende ons onbevindelijcke oordeelen willen gaen ondersoecken. Wat behoeven wy ons te becommenen met den genen die Godt in sijn rechtveerdich oordeel verlaten ende verworpen heeft? Willen wy dan ons selven voorspreckers ende voorstanders maken van de verworpene ende onbekeerlijcke sondaren tegen Gods rechtveerdich oordeel, of meynen wy dat Godt sijn rechtveerdicheyt niet en sal weten te verantwoorden, ten zy dat wy anders van hem gevoelen ende spreken, dan hy selve in sijn woort spreekt? Laet ons veel liever met den Coninlijcken Propheet seggen, Heere ghy zijt rechtveerdich ende alle uwe oordeelen zijn rechtveerdich, Psal. 119.v.137. Ende ghy sult recht behouden in uwe woorden, ende reyn blijven, wanneer ghy gerechtet wort. Psal. 51.v.6.

41 HSC 75.

42 Cf. HSC 53: 'dat d'oorsaecke waeromme Godt voorghenomen heeft, eenighe menschen aldus te verkiesen, ende andere niet, alleen is zijn welbehagen ende loutere ghenade, ende niet om dat hy voorsien heeft, dat d'eene soude in Christum gelooven ende d'andere niet: Ende dat dien volgende t'ghelooove niet en is een oorsake oft conditie, de verkiesinghe ter salicheyt voorgaende, maer een vrucht uyt de verkiesinghe ter salicheyt voortcomende ende volghende'.

Het aanstootgevende van de verwerping is precies gelegen in de schijnbare onrechtvaardigheid⁴³ die daardoor aan God toegeschreven lijkt te kunnen worden. De contraremonstranten vinden met name drie overwegingen voldoende tegenwicht bieden: 1. God wil niemand verdoemen dan vanwege de zonde. 2. Mensen zondigen vrijwillig, hoewel zij niet anders kunnen – God beweegt niemand tot zonde. 3. God is volmaakt rechtvaardig, en kan zijn rechtvaardigheid wel verantwoorden, al is die voor ons onbegrijpelijk en onkenbaar.⁴⁴ De contraremonstranten achten het 'onnoodich te zijn die hooge ende sware questien, dit stuck belanghende, in te treden'.⁴⁵

De remonstranten willen hiermee geen genoeg nemen,

Om dat het bedencken dat de Remonstranten hebben over de Leere vande Predestinatie, soo die by velen oock in dese Kercken ghedreven wert, meest spruyt uyte swaricheyden, die sy sien inde Verwerpinghe, soo die byde selve wert voorghestelt: daerom hun noodich is te weten wat de Contre-Remonstranten daer van gevoelen.

Om dat onse teghenspreckers, jae van alle ghesintheden, meest hier over onse Kercken lasteren: derhalven t'ghene daer van gheleert wort, noodich ondersocht dient.⁴⁶

De contraremonstranten denken daar anders over. Zij weigeren pertinent om verder opening van zaken te geven ten aanzien van hun visie op de verwerping, onder andere omdat het volgens hen juist geen betrekking heeft op de

Statum quaestionis ofte Controversiae, die nu, Godt betert, int stuck der Leere inde Kercken hier te Lande is ontstaan. Want men soude de Remonstranten haer ghevoelen daer over wel vrij ghelaten hebben, soo sy slechts hadden willen bekennen, dat Godt uyt loutere ghenade nae sijn welbehagen ter salicheyt verkooren heeft, die ghene die't hem belieft heeft, sonder eenich ooghemerck te nemen op haer geloove, als op een voorgaende conditie.⁴⁷

Het gevolg van deze weigering is dat de remonstranten de vrijheid nemen om uit hetgeen de contraremonstranten over de verkiezing zeggen conclusies te trekken ten aanzien van hun visie op de verwerping. Die komt dan hierop neer dat God

43 Cf. HSC 55–56.

44 Cf. HSC 42: 'wy ghevoelen ende leeren dat Godt niemant en verdoemt, noch niemant voorgehomen heeft te verdoemen, dan rechtveerdichlijck om harer eygen sonden wille.'

45 HSC 42; cf. 48: 'subtijle ende spineuse vraghen'.

46 HSC 46; cf. 45.107. Cf. 388: 'wy [hebben] veel eer oorsake om ons te stooten aen dat harde ende aen-stootelijcke ghevoelen van eenighe Leeraers inde Gereformeerde Kerck, sulcx als wy dat in onse eerste 5. Artijckelen hebben vervat: Een ghevoelen by den Broederen selve inde Conferentie voor afgrijselijck ende grouwelijck verclaert. Ende soo't den Broederen belieft hadde hare meyninghe int stuck vande Reprobacie te verclaren, soo't betaemde, dan soude de aenstotelijckheyte van hare opinie noch claerder zijn ghebleken.'

47 HSC 43.

sekere besondere personen als besondere personen, ende sonder eenige qualiteyt inde selve aen te sien, heeft verworpen ten eeuwighen verderve of verdoemenisse als tot haer eynde, sonder hun Christum ende t'ghelooove te willen gheven, om die ghene die so verworpen waren door t'onghelooove, als een vrucht deser verwerpinghe tot haer bestemt eynde (so sy spreken) seeckerlijck (Wy doen daer by onmijdelijck) te brenghen.⁴⁸

Als het ongelooft uit de verwerping volgt, kan God de verworpenen niet rechtvaardig vanwege hun ongelooft verderven, 'om dat het de hoogste ongherechtigheyt is, yemant te verderven om yet dat uyt de Reprobacie (dewelcke een puer eyghen werck Gods is) noodtsaeckelijck volcht.'⁴⁹

Tijdens de discussie over het eerste artikel van de Remonstrantie blijkt het geschilpunt allereerst te zitten in de vraag of de remonstranten behalve deze predestinatie – van gelovigen en ongelovigen – nog een andere predestinatie kennen.⁵⁰ De contraremonstranten hebben daartegen als grootste bezwaar dat God de mens in het predestineren dan zou 'aanmerken als' gelovig, zou 'zien op' het geloof, waardoor het geloof een (bewegende) 'conditie' of 'oorzaak' wordt. Zelf beschouwen de contraremonstranten 'seeckere besondere Personen' als het object van predestinatie, en het geloof als een vrucht van de verkiezing.⁵¹ God heeft besloten de verkorenen door de prediking van het Evangelie te roepen en door zijn Geest te trekken; het geloof wordt niemand dan de uitverkorenen gegeven.⁵² Ook de

middelen om tot den gelooove te comen en maect God niet allen menschen ghemeyn. Want eerstelijck en laet hy niet allen menschen zijn woort hooren: Daer nae so en treckt hy niet alle die zijn woort hooren door de cracht zijnes geests, dat zy tot Christum comen. Ergo so en heeft hy oock niet alle, maer alleen eenighe bysondere personen ter salicheyt verkoren.⁵³

De koppeling tussen de middelen en de uitverkiezing is dus zo sterk dat uit het feit dat niet allen het Woord horen en niet alle hoorders door de Geest getrokken worden, volgt dat niet allen uitverkoren zijn. De remonstranten zijn van mening dat er in de hele Schrift 'geen waerschijnelicker argument' is dan dit.⁵⁴ Echter, een dergelijke redenering spruit volgens hen

uyt des menschen curieuse vernuft, twelck willende treden in Gods heymelicke oordeelen, ende doorgronden wat d'oorzaeck mocht wesen, dat Godt so vele duysenden menschen onder den Heydenen, ende elders het Euangelium der salicheyt niet en heeft doen of noch en doet predicken: ende niet connende hun selven daer inne ghenoech doen, eyntelick gheen ander

48 HSC 108.

49 HSC 109–110; cf. 100.

50 Cf. bijv. HSC 65–66.

51 HSC 30, zie ook 24.39.41.54; cf. 40: 'Hier leydt de voornaemste knoop des gheschils.'

52 HSC 52.

53 HSC 52.

54 HSC 82.86.

wtcomste en hebben weten te vinden dan dese, datter nootsakelick moest wesen een absoluut ende precijs decreet, of besluit van Predestinatie [...].⁵⁵

Een dergelijk absoluut decreet is, aldus de remonstranten, echter noch in overeenstemming met Gods natuur, noch met de Schrift, en zet de deur wijd open tot enerzijds een roekeloos leven, en anderzijds wanhoop. Bovendien wordt de prediking er krachteloos door,⁵⁶ en God zou veinzen in de prediking van het Evangelie aan degenen die Hij besloten heeft te verwerpen. De verdoemenis is dan niet vanwege de ongelovige verwerping van het Evangelie, want men is dan verordineerd tot verdoemenis 'sonder aensien van dit ongheloovich verstooten.'⁵⁷ Dat is ongerijmd en strijdig met Gods natuur.⁵⁸ De remonstrantse verwerpingsleer bestaat daarentegen 'in redelijckheyt ende billijckheyt' en beneemt de verworpenen alle onschuld.⁵⁹

De mening van de contraremonstranten is dat wanneer het 'aen den willekeur des Menschen hangt' of zij Gods gave van geloof gebruiken, dit God de eer en de mens zijn enige troost ontnemt.⁶⁰

De remonstranten bevestigen dat zij inderdaad geen andere predestinatie kennen dan die zij in hun Remonstrantie hebben verwoord.⁶¹ Vanzelfsprekend beroept men zich hiervoor op de Schrift. Vooral de theologische argumentatie is voor ons thema echter van belang. De remonstranten keren zich bijzonder fel tegen vooral een absolute verwerpingsleer,⁶² waarin bijvoorbeeld de schepping van de verworpenen, tezamen met de verlating door God, het onthouden van genademiddelen, verblinding, verharding, volharding in zonden, verwekking tot oordeel en verwerping in de eeuwige straf 'vruchten der verwerpinge' worden genoemd. Het 'schrickelijck gevoelen' van Nicasius van der Schuere wordt ter adstructie geciteerd, die schreef over Gods vermogen

den Mensche tot verdoemenis te verwerpen ende te predestineren eer hy geboren is: ende ghebooren zijnde, van stonden aen, eer hy eenich quaet ghedaen heeft, inden afgront der hellen te verwerpen, Waeromme en soude hy niet veel meer dat vermoghen hebben des Menschen herte tot der sonden te bewegen ende te regeeren? Want vvat is meer, te

55 HSC 82; cf. 87: Christus bepaalt als wijze, barmhartige en rechtvaardige Koning waarheen Hij zijn woord zendt, niet volgens een absoluut besluit, 'maer om andere oorsaken inden mensche selve schuylende, ons onbekent ende Christo bekent'.

56 HSC 82, zie ook 83.

57 HSC 84; zie 110.

58 HSC 106.

59 HSC 105.

60 HSC 24.41.55.71–72.

61 HSC 34.

62 Cf. HSC 81: 'Waer soude dat heen loopen, dat Godt, ghelijck hy sonder op het gheloove in Christum te sien soude barmherticheyt ter salicheyt bewijzen, oock also zijne strengicheyt bewijzen soude aenden mensche als aen een besonder persoon, sonder te sien op eenighe qualiteyt van sonden?'

verdoemen den ghenen die gheen quaet ghedaen en heeft, ofte den selven totte Sonde te bevvegen ende regeeren? Ende naedien Godt de verworpene vvil verdoemen, ist niet even ghelijck hoe dat hyse verdoemt? Weder dat hyse totte sonde beweecht ende gheregeert heeft, ofte daer te voeren?⁶³

Het remonstrantse bezwaar betreft impliciet de godsleer die met een dergelijke absolute verwerpingsleer is verbonden. Enerzijds zien zij een groot verschil tussen de visie van hen die de ongeschapen mens als object van de predestinatie beschouwen en daarmee 'de Scheppinghe een wech ten verderve noemen' en hen die willen 'dat Godt in sijne Predestinatie den Mensche hebbe aenghemerckt als gheschapen ende ghevallen'.⁶⁴ Anderzijds gaan beide visies mank ten aanzien van de plaats van Christus en het geloof in de predestinatie en dat leidt er in beide gevallen toe dat Christus oneer wordt aangedaan, en dat Gods rechtvaardigheid op het spel staat. Ten aanzien van de verkorenen omdat zij zonder voorafgaande voldoening door Christus zijn verkoren en ten aanzien van de verworpenen omdat zij hetzij zonder voorafgaande zonde, hetzij wegens zonde die noodzakelijk en onvermijdelijk was, worden verworpen.

Vanwege de parallelie tussen verkiezing en verwerping⁶⁵ – ook erkend door de contraremonstranten⁶⁶ – is dat laatste ook de consequentie van die visie die de gevallen mens als object van Gods predestinatie beschouwt. De verkiezing blijft ook in dat geval immers onvoorwaardelijk, en daarom ook de verwerping.

63 HSC 32. Zie over Van der Schuere BLGNP 3, 324–325. Van der Schuere (of: Verschuere) (ca. 1540–na 1584) gaf zijn *Een cleyne of corte institutie, dat is onderwysinghe der christelijcker religie, ghestelt in locos communes* te Gent in 1581 uit. Vanhees vermeldt dat het boekje heel wat tegenkating te verwerken kreeg, vooral op het stuk van de predestinatie en de oorzaak van het kwaad: 'Op de nat. synode te Middelburg in 1581 werd het boek als onstichtelijk beoordeeld. Van der S. bekende schuld en beloofde het drukken tegen te gaan. Toch bleven er exemplaren in omloop; zowel op de conferentie in Leeuwarden (1596) als in de particuliere synode van Noord-Holland (1597) en in de kerkenraad van Amsterdam (1610) werd het geschrift veroordeeld als strijdig met de evang. waarheid. In de controverse tussen de remonstranten en de contraremonstranten zou het opnieuw aan de orde komen, maar door beiden worden afgewezen.' Vanhees vermeldt een herdruk te Rotterdam in 1612, dus na de Haagsche Conferentie. Waarschijnlijk was de herdruk – 'onlancx' – te Amsterdam die in de HSC wordt genoemd hem dus onbekend.

64 HSC 33.

65 Zie HSC 35.37.46.107.

66 HSC 41: 'Ten tweeden begeeren de Broeders, dat wy ons oock sullen verklaren over het stuck der verwerpinghe: waer op wy antwoorden, dat wanneer wy stellen een eeuwich beslyut van verkiesinghe van seeckere bysondere Persoonen, dat daer uyt oock claerlijck can verstaen worden, dat wy mede stellen een eeuwich beslyut van verwerpinge of verlatighe van seeckere bysondere Persoonen: want daer en kan gheen verkiesinghe wesen, of daer moet oock verwerpinghe of verlatighe zijn. Wanneer wt een seecker ghetal eenighe worden wtverkooren, soo worden daer mede oock d'andere verworpen: want diese al neemt die en verkiest niet.'

Als het besluit dat Christus de Zaligmaker zal worden volgt op het verkiezingsbesluit, is dat 'ongherijmt, ende dient merckelijck tot oneere Christi.'⁶⁷ Ook Gods gerechtigheid komt in dat geval in het gedrang:

So de bestemminghe Christi tot een Salichmaecker volcht op de verkiesinge van seecker besonder persoonen ter salicheyt, so heeft God eerst in ordere seeckere besondere personen de salicheyt toebestemt, eer hy bestemt hadde de voldoeninge van sijne gerechticheyt: Maer dit is wederom absurd ende ongherijmt, om dat het by God onmogelijck is salicheyt den sondaren (over de welke alleen de Predestinatie haer uyt streckt) toe te bestemmen, sonder al eerst in ordere de voldoeninge sijner gherechticheyt, bestemt te hebben. Soo en can dan het eerste niet waerachtich zijn.⁶⁸

De contraremonstranten appelleren aan de onveranderlijkheid van 'd'eygenschap ende natuere Gods' om te bewijzen dat 'oock zijnen wille ende raedt onveranderlijck moet wesen'. De remonstranten leiden uit Gods onveranderlijkheid af dat God van eeuwigheid besloten heeft de volhardende gelovige te zaligen en de ongelovige te verderven, omdat dit blijkt 'uyt d'uytvoeringhe die Godt doet inder tijdt van het besluyt, dat hy van eeuwicheyt over sMenschen salicheyt ende verdoemenis ghenomen heeft'.⁶⁹

In tegenstelling tot de contraremonstranten maken de remonstranten onderscheid tussen het 'aanmerken als' gelovig of het 'zien op' het geloof, en het beschouwen van het geloof als conditie of oorzaak van de verkiezing. De contraremonstranten vermengen volgens hen 'onder malcanderen de oorsaecke die God beweecht heeft om te verkiesen, met de maniere hoe Godt den Mensche int verkiesen heeft gheconsidereert: even als of d'oorsaecke van eenighe saecke, ende t'gheen alleenlijck daer voor gaet, een selvighe dingh beduyde'.⁷⁰

Ende wat aengaet de maniere, hoe hy t'gheloove int verkiesen heeft aenghesien, te weten, als oorsaecke oft als conditie: daer op segghen wy, dat het in allen ghevalle niet en is aenghesien als oorsake, noch als yet dat de salichmakende ghenade Godts soude mochen int minste teghen zijn: twelcke vast ghestelt zijnde, so en houden wy niet datmen sich vorder in desen behoeft te becommenen, maer de gheleghentheyte hier van Gode den Verkieser behoort te laten bevolen wesen.⁷¹

De remonstranten houden het geloof voor 'een gave Gods ons uyt ghenade geschoncken'.⁷² Daarom zien zij geen reden om, zoals de contraremonstranten, Gods welbehagen en genade hiertegenover te stellen, alsof geloof en genade

67 HSC 109.

68 HSC 109.

69 HSC 60; cf. 70.

70 HSC 35.

71 HSC 35; zie 93.94.105.

72 Cf. HSC 106: 'Dat ten lesten geseyt wort dat God den mensche t'gheloove geeft sonder sijn toedoen, als uyt hem selven, is oock ons gevoelen: maer is hier buyten propoost.'

elkaar zouden uitsluiten.⁷³ In de verkiezing wordt het geloof niet beschouwd als een conditie die nog vervuld moet worden, maar als een reeds vervulde conditie; de verkiezing tot zaligheid is ten aanzien van de gelovigen dus absoluut.⁷⁴ Gods verkiezing

is een besluit der ghenade ende welbehaghens Gods in Christo, volghens twelck hy om Christi wille, ende door Christum wil salich maken alle die in hem ghelooven, ende dat, niet uyt oorsaecke dat sy in hem ghelooven, maer alleen wt louter ghenade, ende barmherticheyt.⁷⁵

De contraremonstranten merken op dat wanneer men het geloof tegenover de werken stelt, zoals de remonstranten doen, de verkiezing volgens hun visie niet anders zou zijn dan 'dat Godt besloten heeft niet de werckende, maer de gheloovighe salich te maken.' In dat geval zou God 'niet bysondere Menschen, maer conditien ofte qualiteyten' verkoren hebben.⁷⁶ Inderdaad stellen de remonstranten de rechtvaardiging door de werken lijnrecht tegenover de rechtvaardiging door het geloof. Dat is precies de ommekeer die heeft plaatsgevonden na de zondeval⁷⁷ en die de kern van het Evangelie uitmaakt. Geloof en genade staan tegenover werken en de wet.⁷⁸ 'Ist niet uyt de wercken, so ist uyt den geloove, ende volghens uyt ghenade.'⁷⁹ Ook als de remonstranten zeggen 'dat Godt in zijne verkiesinghe op de volhardende gheloovighe heeft ghesien om die salich te maken', dan is dat 'niet om haers gheloofs, maer om Christi wille, die sy door den gheloove aennemen, verstaende oock door het volhardende gheloove niet anders dan een gheloove dat duert ten eynde toe.'⁸⁰ De verkiezing tot zaligheid rust volgens de remonstranten op 'Gods onfeylbaere voorwetenheydt, nae de welcke hy weet wie in hem ghelooven, zijn schapen ende volck worden sullen, wie niet'.⁸¹ Het geloof wordt daarbij in de verkiezing door God gezien als een zekere en aanwezige gave van God.⁸²

Wanneer God Jacob zonder enig aanzien van geloof had zalig willen maken, en Ezaü zonder enig aanzien van ongelooft had willen verdoemen, dan was er goede reden om te betwijfelen of zoiets wel in overeenstemming zou zijn met Gods gerechtigheid. Niet zozeer ten aanzien van Jacob, 'die in allen gevalle behouden was', maar wel 'ten aensien vanden ghehateden, verworpen, ende (na die mening) sonder eenich aensien van boosheydt, ter eewiger verdoemenisse

73 HSC 37; zie 93: 'even of ghenade ende gheloove waren strijdende dingen'. Zie HSC 94.

74 HSC 106.

75 HSC 74.

76 HSC 69.

77 Cf. HSC 103.

78 Cf. HSC 81.

79 HSC 107.

80 HSC 96.

81 HSC 89; cf. 106.

82 HSC 101.

van eewicheyt ghepredestineerden ellendighen Esau'.⁸³ Het komt daarentegen zeer goed overeen met Gods gerechtigheid dat Hij de mens die zijn wet had overtreden niet wilde zaligmaken uit de werken, maar uit het geloof.⁸⁴ Nadat het verbond der werken teniet was gedaan, was het niet onrechtvaardig van God de gerechtigheid niet te schenken aan de werkenden, maar aan degenen die in Christus geloven.⁸⁵

Uit de discussie over de predestinatie kunnen de volgende conclusies worden getrokken ten aanzien van de vraagstelling van dit hoofdstuk. Het remonstrantse bezwaar tegen een onvoorwaardelijke predestinatieleer blijkt op twee verschillende manieren gevoed te worden door theologische argumenten die verband houden met Gods rechtvaardigheid. Een absolute verwerping – waarbij het ongeloof volgt uit de verwerping – is niet mogelijk omdat het hoogst onrechtvaardig is iemand te straffen voor iets dat noodzakelijk voortkomt uit de verwerping. In geval de ongeschapen en ongevallen mens als voorwerp van de predestinatie wordt beschouwd, komt daar Gods auteurschap van de zonde nog bij. Een absolute verkiezing is volgens de remonstranten in strijd met Gods gerechtigheid omdat eerst Gods gerechtigheid voldaan moet zijn alvorens Hij zondaren kan bestemmen voor de zaligheid. De verkiezing is daarom in en door Christus, aangenomen door het geloof.

Als de remonstranten een onvoorwaardelijke predestinatieleer 'absurd ende grouwelijck' noemen, blijkt daarvan dus met name de onrechtvaardigheid van Gods handelen jegens vooral de verworpenen de achtergrond te vormen. Gods gerechtigheid vormt ook de reden dat het 'absurd ende ongherijmt' is te stellen dat God qua orde eerst zekere zondaren voor de zaligheid heeft verkozen alvorens Hij de voldoening van zijn gerechtigheid zou hebben bepaald.

Van contraremonstrantse zijde is Gods rechtvaardigheid voor sommigen de reden om te stellen dat de geschapen en gevallen mens object van de predestinatie is. Gods rechtvaardigheid in de onvoorwaardelijke verwerping verdedigen zij met een verwijzing naar de onbegrijpelijkheid van Gods oordelen en het vreemde hiervan voor het menselijk verstand; God zal zijn rechtvaardigheid wel weten te verantwoorden. De contraremonstranten klagen er daarom over dat de remonstrantse visie beter met het 'menschelijck vernuft' overeenkomt dan de alleen op Gods Woord gegronde gereformeerde leer. Bovendien verbinden de remonstranten onterechte en kwade consequenties aan de gereformeerde leer, waarmee dus wederom afstand wordt genomen van een (te) rationele benadering van het probleem. De contraremonstranten met hun onvoorwaardelijke predestinatieleer situeren het probleem van de rechtvaardig-

83 HSC 104.

84 HSC 104.

85 HSC 105.

heid van Gods handelen dus niet in God, maar in het menselijk kenvermogen. Inzake de plaats van Christus ten opzichte van het predestinatiebesluit is Gods gerechtigheid überhaupt geen thema, zoals dat bij de remonstranten wel het geval is.

In zekere zin kan dus geconcludeerd worden dat er sprake is van continuïteit tussen Arminius en de remonstranten ten aanzien van de argumentatieve functie van het thema van Gods gerechtigheid. Dat geldt althans wanneer het direct over de predestinatie gaat. In het beroep van de contraremonstranten op de onkenbaarheid van Gods gerechtigheid kan de argumentatie van bijvoorbeeld Calvijn worden herkend (zie 7.2.). Voorts speelt Gods gerechtigheid feitelijk geen rol in enige contraremonstrantse argumentatie, noch ter bevestiging of verdediging van eigen standpunt, noch in het ontkrachten of bestrijden van de remonstrantse visie. De frequentie waarin en nadruk waarmee de remonstranten van Gods gerechtigheid als argument gebruikmaken, is echter gering.

De vragen die vanuit deze discussie nu aan de orde komen, zijn tweërlei: 1. Speelt Gods gerechtigheid ook verder nog een rol in het debat tussen remonstranten en contraremonstranten? 2. Is er evenals tussen Arminius en zijn opposenten het geval was, sprake van diametraal tegenover elkaar staande uitgangspunten – bijvoorbeeld inzake de kenbaarheid van Gods gerechtigheid – ten aanzien van zaken waarin geen toenadering te verwachten is, zodat toenaderingspogingen bij voorbaat tot mislukken gedoemd lijken te zijn?

6.2.2. Plaats en functie van Christus en de verzoening

Bij de bespreking van het eerste artikel kwam al diverse malen Christus ter sprake, en dan voornamelijk de plaats die Hij inneemt ten opzichte van de predestinatie. Voor de remonstranten is Christus het fundament van de predestinatie.⁸⁶ De verkiezing is in Christus en betreft daarom de gelovigen, want niemand is in Christus dan die gelooft in Christus.⁸⁷ De contraremonstranten stellen dat Christus ook degene is die verkiest,⁸⁸ of dat God het is die door Christus verkiest.⁸⁹ Christus is het fundament van de zaligheid, maar dat Hij het fundament van de predestinatie zou zijn, wordt de remonstranten niet nagezegd.⁹⁰

⁸⁶ HSC 33.37.88.

⁸⁷ HSC 58–59.61.78.

⁸⁸ HSC 67.

⁸⁹ HSC 71.

⁹⁰ HSC 70.

Godt [heeft] naer het welbehaghen sijns willens in hem selven ons [...] ghepredestineert, ofte te vooren gheschickt tot aenneminghe der Kinderen door Jesum Christum, dat is, dat hy ons daer toe heeft ghepredestineert, dat wy door Jesum Christum de dadelijcke aenneminghe der Kinderen soudē verkrijghen, ende volghens dien, alsoo de dadelijcke aenneminghe der Kinderen niemant en verkrijcht dan door dadelijck geloove, ghelijck te sien is uyt Johan. 1.12. Gal. 3.26. welcke plaetsen de Broeders oock hebben aenghetogen, doch teghen ons niet en zijn: soo en can oock wt dese plaetse anders niet worden besloten, als dat Godt ons daer toe heeft ghepredestineert, op dat wy door t'gheloove in Jesum Christum, ende om sijnent wille tot kinderen Godts soudē aenghenomen worden, ende door soodanighen middel ter salicheyt ghebracht.⁹¹

De contraremonstranten leggen geen verband tussen de plaats en functie van Christus ten opzichte van de verkiezing en Gods gerechtigheid zoals de remonstranten. Ook bij de bespreking van het tweede artikel blijkt dit een van de belangrijkste verschilpunten tussen beide partijen te zijn. Dit tweede artikel van de Remonstrantie is gewijd aan de reikwijdte van de verzoening: Wat betekent het als gezegd wordt dat Christus voor alle mensen is gestorven? De contraremonstranten 'bekennen gaerne, dat het lijden ende sterven Christi van sulcker waerde ende cracht zy, dattet in sich selven ghenoechsaem zy, om voor aller ende een yder menschen sonden te betalen.'⁹² Verder stellen zij echter dat de verwerving van de verzoening, de plaatsbekleding, de daadwerkelijke wegneming van zonde en straf, het stellen in de staat van genade en dus de toe-eigening zodanig onlosmakelijk aan elkaar verbonden zijn, dat al deze zaken dezelfde personen betreffen; dus niet de ongelovigen en onbekeerlijken.⁹³ De remonstranten daarentegen onderscheiden de verwerving en de daadwerkelijke toe-eigening van de verzoening van elkaar; de eerste betreft alle mensen, niemand uitgezonderd, de laatste betreft alleen degenen die zich bekeren en geloven. 'Dan t'is de gheduerighe mislach die de Broederen begaen, ende die dickwils aenghewesen is, bestaende in vermenginghe van de verwervinghe, die voor allen, met de datelijcke toeeygeninghe, die maer eenigen gheschiet.'⁹⁴

Allerlei logische en exegetische argumentaties passeren tijdens de discussies de revue. Met het oog op de gehanteerde vraagstelling wordt in deze studie gefocust op enkele dieperliggende systematisch-theologische motieven. Een remonstrants argument dat enkele malen voorbijkomt, grijpt terug op het verband tussen verkiezing en verzoening. De verkiezing is gegrond in Christus. Op basis van 'het noodwendich voorgaen vande verordeninghe der verdiensten Christi voor de schickinghe ofte verkiesinghe van eenighe Menschen ter sali-

91 HSC 67.

92 HSC 111; cf. 124–125.135.

93 HSC 112.114.124.

94 HSC 167.

cheyt⁹⁵ stellen de remonstranten dat ‘wat voor de verkiesinge ter salicheyt in ordre gaet, dat en kan voor de Verkorenen als verkoren zijnde, niet gheschiet zijn.’⁹⁶ De reden hiervan is gelegen in de opvatting dat eerst Gods gerechtigheid genoeggedaan moet zijn alvorens God zijn genade kan betonen aan zondaren.

Als wy dan seggen dat Christus voor allen de vergevinge der sonden heeft verworven, hebben wy daer inne dese meyninghe, namelijk, dat Christus, voldoende de gherechticheyt Gods, so veel heeft teweghe ghebracht, dat God sonder quetsinge van sijne gherechticheyt, den sondigen mensche de deure wederom heeft open ghestelt tot sijne genade, hoewel niemant tot de ghemeyschap van dese ghenade en sal ingaen dan door t’ghelove.⁹⁷

Gods gerechtigheid is hiermee het belangrijkste argument voor de onderscheiding van de verwerving en het ‘datelijck ghenieten’ van de verzoening en voor het ordelijk voorafgaan van de verwerving aan geloof en ongeloof. De verwerving betreft dan ook zondaren in het algemeen; geloof en ongeloof komen pas in het vizier als het over de verkiezing gaat die op deze verwerving is gegrond.⁹⁸ De ‘algemeynheit des lijdens Christi’ strijdt daarom niet tegen de ‘particulariteyt’ van de ‘Verkiesinge van seekere bysondere Persoonen’.⁹⁹

Aan de onderscheiding tussen verwerving en toepassing koppelen de remonstranten het spreken van de Schrift over

tweederley liefde die Godt ende onse Heere Jesus Christus ons toedragen, d’eene mogen wy noemen eene *voorgaende* liefde, namelijk die onse bekeeringhe, gheloove, ende liefde tot God voorgaet, ende ons bethoont is als wy noch vyanden waren: d’ander *volgende*, die van Godt ende Christo ons bewesen wort, na dat wy tot hem bekeert zijn, ende hem lief hebben. D’eerste

95 HSC 118–119.

96 HSC 118; cf. HSC 155: ‘Geven wy den Contre-Remonstranten dit argument te bedencken: Indien men simpelck houden wil dat Christus voor sijne schapen, voor zijne gemeynte etc. als sodanich zijnde, ghestorven is, dat dan inde ordre yemant eer een schaep Christi ende van zijne Gemeynthe is geweest, eer Christus voor hem ghestorven was, ende hem met zijn bloedt verworven hadde, twelck absurd, ongherijmt, ende onwarachtich is. Ergo is Christus niet voor sijn schapen als sodanige gestorven, maer wel voor sijn schapen als sondaren ende verloren menschen, welcke qualiteyt, also hun met anderen, die by ghebreke van gelove noyt Christi schapen gheworden zijn, gemeyn is, so is oock Christus int gemeyn mede voor hen ghestorven.’

97 HSC 147; cf. 121: ‘om dat nae de waarheyt des Evangeliums gheen salicheyt noch wille van salicheyt over den sondighen Mensche by God en kan zijn, dan door de doot ende verdiensten Christi.’

98 HSC 146–147; cf. 146: ‘ghelijckmen seggen mach, dat een Medecijn meester sijne medecijne voor alle crancken bereydt heeft, sonder onderscheyt of alle crancken die sullen ghebruycken of niet, hoewelse niemandt helpen en sal dan diese ghebruycken, also ist oock ghelegghen met de versoeninge in Christo: allen isse verworven: voor allen isse bereyt: ende evenwel en hebben d’onghelovige paert noch deel daer aen, om dat sy die door ongelove verwerpen: twelck niet soude connen gheschieden, wanneer sy henlieden van te voeren (midts ghelovende) niet en ware. toebestemt, ende Christus voor henlieden niet gestorven en ware.’

99 HSC 170.

liefde is opt hoogste daer in betoont van Godt, 'dat hy ons zijn Soone tot onse versoeninghe heeft ghegeven', Johan. 3.16. 1. Johan. 4.9.10. Rom. 5.8. Ende van Christo, 'dat hy voor ons zijn leven inde doot ghegeven heeft' 1 Johan. 3.16. Ephes. 5.2. De tweede liefde (vande welke ghesproken wort Johan. 14.22.23. 'Die my lief heeft, die sal oock den Vader lief hebben, ende ick sal hem lief hebben, ende sal hem my selven openbaren': etc. oock Actor. 10.34. Hebr. 11.6.) werdt hier in opt hoogste bethoont, dat den Vader ende den Sone, als wy gheloooven ende haer lief hebben, *wooninghe in ons maecken*, ende ons de volheyte vande verdiende goederen deelachtich maecken.¹⁰⁰

In dit citaat is expliciet sprake van Gods 'tweederley liefde', anders gezegd: *Duplex amor Dei*, en de eerste, voorgaande liefde heeft via de verzoening te maken met de voldoening van Gods gerechtigheid. Dat impliceert echter nog niet een inhoudelijke overname van Arminius' concept van Gods tweevoudige liefde. De primaire liefde Gods betreft bij de remonstranten een liefde tot de mens en niet in de eerste plaats tot de gerechtigheid, hoewel Gods liefde tot de mens hier wel gestalte krijgt in de verzoening van de zonden en dus de voldoening van Gods gerechtigheid. De secundaire liefde Gods is niet een algemene liefde tot de mens of het schepsel en diens geluk, maar de liefde tot de gelovigen. Overeenstemming tot op het niveau van woordgebruik tussen Arminius en de remonstranten vormt dus nog geen garantie voor materiële overeenstemming.

Even verderop wijzen de remonstranten de gedachte af als zou 'Godt eerst in ordre den Mensche lief hebben ghehad ter salicheyt, ende uyt die liefde verkooren ter salicheyt, eer hy bestemt heeft Christum sijnen Soon te gheven'. Ook deze uitspraak doet denken aan Arminius' afwijzing van een omgekeerde orde van Gods tweevoudige liefde bij zijn opponenten, maar ook hier wordt niet expliciet aan Gods gerechtigheid gerefereerd noch een verdere conceptuele uitwerking gegeven.¹⁰¹

Andere min of meer aan de godsleer verbonden argumenten vloeien voort uit de roeping tot het heil en het gebod om te geloven, die beide niet alleen tot de uitverkorenen komen. Als God ernstig mensen roept tot de zaligheid die door Christus' dood verworven is, impliceert dit dat Christus voor al die geroepenen is gestorven, anders zou God 'gheveynsdelijck' handelen in het roepen.¹⁰² Als God gebiedt om in Christus de gekruisigde te geloven, betekent dit dat Christus voor die mensen is gestorven, want God gebiedt geen onwaarheid te geloven. Indien Christus voor die ongelovigen niet gestorven zou zijn, terwijl hun wel geboden wordt te geloven, zou dit betekenen 'dat sy dan niet en sondigen deur haer ongeloove, ende eyndelijck, dat sy om haer ongeloove niet

¹⁰⁰ HSC 164.

¹⁰¹ HSC 174.

¹⁰² HSC 119; cf. 161.172-173.

rechtvaardelijk verloren sullen gaen.¹⁰³ Met dit laatste is verbonden dat genoegzaamheid naar remonstrants inzicht daadwerkelijke verwerving veronderstelt, evenals de wil van Gods zijde om datgene wat voor allen genoegzaam is, ook aan allen te verstrekken.¹⁰⁴ Ook wijzen de remonstranten erop dat hun collega's wel kunnen benadrukken te geloven dat Christus' dood genoegzaam is 'voor de gheheele Werelt, ja voor vele duysent Werelden', maar dat zij

t'seyl der genade Gods, dat sy te voren so ruym schenen uytghespannen te hebben, wel haest weder in crimpen, wanneer sy segghen in hare Contre-Remonstrantie Articule 4. dat God sijnen Soon Iesum Christum inden doot des cruyces heeft overghegheven om zijne uytvercoren salich te maken. Item, dat, hoewel het lijden Christi ghenoechsaem is tot betalinghe voor aller menschen sonden, nochtans dat het selve volghens den raedt ende besluyt Godes alleen inden vvtvercoorenen ende vware Gheloovighe sijne cracht heeft tot versoeninge etc.¹⁰⁵

Daaruit maken de remonstranten op dat de 'Contre-Remonstranten over een stemmen met Bezae, Piscatore, etc. De welcke rondt uyt leeren, dat Christus ten aensiene van den Raedt Gods, noch inder ghenoechsaemhey, noch in cracht, jae in geender maniere voor den vervorpingen ghestorven is.¹⁰⁶ De ongerijmdheid tonen de remonstranten met een gelijkenis aan:

Een Medecijn-meester roemt sich dat hy een remedie heeft teghen alle cranckheden, die hy den crancken aenbiedt, de selvighe noodende haer selven te laten ghenesen: ende daer en tusschen en heeft hy noch sin noch wille alle crancken te heylen, jae heeft bestemt verre den meesten deel in hare cranckheden te laten sterven, sonder opmerckinge of sy sijner medecijne souden versmaden of niet.¹⁰⁷

De contraremonstranten houden er strikt aan vast alleen qua genoegzaamheid de reikwijdte van de verzoening breder te trekken dan de gelovigen of uitverkorenen. Naast allerlei exegetische en linguïstische argumenten komen enkele theologische achtergronden aan de orde. Zo wordt een sterke link gelegd tussen de verwerving en de verkondiging van de verlossing: Omdat men de verworven verlossing alleen door middel van het geloof in het gepredikte Woord deelachtig kan worden, zou een verwerving voor iedereen impliceren dat het Woord ook iedereen verkondigd zou moeten worden. Aangezien dit laatste kennelijk niet het geval is, is de verzoening ook niet voor iedereen verworven.¹⁰⁸ De Schrift maar ook de ervaring leert dat God niet alle mensen tot zaligheid wil en zal brengen. Dat blijkt onder andere uit het feit dat

103 HSC 120.

104 HSC 149.

105 HSC 147–148.

106 HSC 148.

107 HSC 149.

108 HSC 113.

dagelijcx vele duysenden verloren gaen, ende niet alle menschen ter Salicheyt gheroepen, niet alle gheroepene bekeert, ende niet alle menschen den Middel om tot de kennisse der waerheyte te comen, welcke is de Predicatie des woordts gegeven ende voorghedraghen wordt. Waer uyt dan claerlijck blijckt dat Godt niet en wil, dat is, niet en heeft voorghenomen alle menschen tot Salicheyt ende kennisse der waerheyte te brengen, ende dat hy daerom ooc de middelen ter salicheyt alle menschen niet en heeft toe gheschickt noch toegheeyghent, hoe wel God de Heere een behaghen ende welghevallen heeft, dat de mensche hem bekeere ende leve, Ezech. 18.23.¹⁰⁹

De remonstranten protesteren tegen dit argument. De oorzaak dat het Woord niet overal wordt gepredikt is niet in de dood van Christus of in een eeuwig absoluut 'onbarmhertich ende teghen Gods natuere ende Schriftuere strijdende' predestinatiebesluit gelegen, maar 'in des Menschen eyghen voorgaende sonden ende boosheden',¹¹⁰ 'Als wij met onse precijse Predestinatie gheen wech en weten' moeten we niet bij het 'Menschelick vernuft' te rade gaan, maar uitroepen:

O diepte der rijckdommen der Wijsheyte ende kennisse Godts, welckers oordeelen ende vveghen onbegrijpelijk ende onvindelijk zijn. Want gheloovende dat de Schrift uytdruckelijck seydt, ende dat wy vastelijck ghelooven moeten, namelick dat Godt sich aller erbarmen wil, soo blijft ons noch even wel de maniere ende weghen die Godt daer toe inne gaet, als van twoort der versoeninghe hier te senden ende elders niet, ten meesten deel verborghen.¹¹¹

De verdiensten van Christus en het geloof worden door God in het verkiezen beschouwd als middelen, aldus de contraremonstranten; in die zin is de verkiezing tot zaligheid gegrond in Christus Jezus.¹¹² Het remonstrantse argument van de orde van de verkiezing achten de contraremonstranten voldoende weerlegd. Men noemt het 'gheheel ongherijmt' dat de 'alderwijste Godt eerst soude de middelen gheordineert hebben, eer hy gheordineert heeft het eynde'.¹¹³ Als God in 'sijnen alderwijsten raet' zou besloten hebben dat Christus verzoening zou doen voor de zonden van hen die nimmer verzoend zullen worden, zou dit betekenen dat hetzij Christus' dood niet krachtig genoeg is om Gods raad uit te voeren, 'ofte dat God inijnen raet niet wijs genoeg geweest is, ende yet voorneemt, twelc hy niet en can ofte wil wtvoeren', 'twelck beyde ongherijmt ende grouwelijc is'.¹¹⁴ Over Gods gerechtigheid wordt niet gerept; slechts wordt opgemerkt dat 'den Heere Christo gheen oneere aenghedaen' wordt en dat de zaligheid niet als buiten Christus te verkrijgen

¹⁰⁹ HSC 138–139.

¹¹⁰ HSC 161–162.

¹¹¹ HSC 162.

¹¹² HSC 126.

¹¹³ HSC 127; zie 108.

¹¹⁴ HSC 143.

wordt gesteld ‘alsmen seght dat het lijden ende sterven Christi het eenich middel is, waer door de salicheyt sullen verkrijghen alle die ghene die salich sullen worden.’¹¹⁵

Ook het argument dat zich op de uiterlijke roeping baseert, is volgens de contraremonstranten niet steekhoudend. God laat in de uiterlijke roeping niet verkondigen dat Christus voor ieder gestorven is zonder meer, maar ‘byde uyerlijcke roepinghe ter Salicheyt wordt altijd byghevoecht de gheeeschste conditie van gheloove ende bekeeringhe. Daer en wort dan een yeder mensche niet absoluytelijck vercondicht dat Christus voor hem ghestorven is, hoe hy oock soude moghen gestelt wesen, maer alleen den boetveerdighen ende ghelooighen sondaren.’ Van geveinsdheid bij God is dan ook geen sprake.

Ter contrarie God soude gheveysndelijck handelen indien hy liet vercondighen dat Christus voor een yeder mensche, sonder onderscheyt, soude ghestorven wesen, ende dat daer nae de onboetveerdige ende ongeloovige souden bevinden dat Christi doot haerlieden gantschelijck niet te nut en comt. Daer beneven om eyghentlick te spreken en roept God niet ter Salicheyt alle die ghene die wterlijck gheroepen worden, want hy roept alleen ter Salicheyt, dat is, laet de Salicheyt alleen vercondighen den ghelooighen ende boetveerdighen: De onboetveerdighe ende onghelooovighe roept hy eerst tot bekeeringhe eer hyse roept ter Salicheyt.¹¹⁶

Ook het gebod om in Christus te geloven impliceert niet in absolute zin ‘dat Christus gestorven is voor alle die gene die Godt int ghemeyn laet voordraghen het ghebodt van in Christum te gheloooven’. Het is een conditioneel gebod: Christus is alleen gestorven voor degenen die dit gebod nakomen en dus geloven en zich bekeren. God gebiedt niemand een leugen te geloven, ‘Overmidts het onghetwijfelt ende seecker is, dat Christus voor alle de gene ghestorven is die daer recht gheloooven, dat hy voor haer gestorven is.’¹¹⁷ Een onboetvaardige zondaar moet zich bekeren en ‘volghens den inhoud des heylighen Evangelij in Christum gheloooven’.¹¹⁸ Voordat hij dit daadwerkelijk doet, heeft hij echter geen enkele reden om te geloven dat Christus ook voor hem persoonlijk de verzoening verworven heeft: ‘dat en can niemant weten na dese Leere eer hy ghelooft.’¹¹⁹ De contraremonstranten benadrukken echter de keerzijde hiervan, namelijk de ‘hope der Salicheyt’: Voor de ongelovigen is er een middel waardoor zij de verdiende verdoemenis kunnen ontgaan, ‘namelijck indiense gheloooven: Ende niemant van alle menschen wort precijselijck de hope van Salicheydt afgesneden soo langhe sy in dit leven zijn, noch yemandt en wordt in het bysonder aenghesegt, dat Christus voor hem

115 HSC 127.

116 HSC 132.

117 HSC 133.

118 HSC 134.

119 HSC 141.

niet gestorven is, dat en can d'eene mensche van een ander niet segghen, so langhe hy int leven is'.¹²⁰ Zo lang er leven is, is er dus hoop. 'Wien is de hope benomen, dat hem God niet t'eenighen tijde oock sal gheven, dat hy hem bekeerende in Christum sal ghelooven?'¹²¹ Wat moeten of kunnen deze mensen dan geloven?

De sondighe mensche eer hy ghelooft, twijfelt of Christus voor hem gestorven is: maer alle sondighe menschen zijn schuldich te gelooven sonder eenich twijfel, dat Christus door zijn doot heeft betaelt een rantsoengelt dat genoechsae is om aller menschen sonden wech te nemen, ende dat daer door oock datelijck wech genomen worden de sonden aller der ghenen, die haer bekeeren ende in hem ghelooven [...].¹²²

6.2.3. Heilszekerheid en Gods gerechtigheid

Het frappeert dat de contraremonstranten de zekerheid van het geloof met hetzelfde syllogisme onderbouwen als Arminius. De belofte aan gelovigen gedaan in combinatie met de vaststelling dat men zelf een gelovige is, vormt én voor Arminius, én voor de contraremonstranten de basis voor de heilszekerheid. De laatsten baseren de zekerheid op Gods algemene belofte aan de gelovigen dat Christus voor alle gelovigen is gestorven. Een gelovige eigent zichzelf deze algemene belofte toe en besluit uit het feit dat hij gelooft dat Christus voor hem is gestorven.¹²³

Juist iemand die twijfelt of hij wel gelooft, doordat hij in de zonden ligt en de kracht van zijn geloof en het getuigenis van de Geest niet voelt, is volgens de remonstranten met de contraremonstrantse sluitrede echter niet geholpen. Het 'secreet Boeck der Predestinatie' is voor zulke mensen een afgrond van wanhoop. Omdat zij de kracht van het geloof als vrucht van de predestinatie niet voelen, hebben zij reden te vrezen dat zij niet zijn gepredestineerd en dat Christus daarom niet voor hun zonden gestorven is.¹²⁴

120 HSC 139–140.

121 HSC 140.

122 HSC 141.

123 HSC 141–142: 'De seeckerheyt des geloofs ende der Salicheyt steunt na onse Leere op een algemeyn woordt der belofte allen ghelooovigen int ghemeyn toebehoorende, op dese maniere: Christus is gestorven voor alle geloovigen. Daer hebt ghy het algemeen woort. Nu seght een gelovich mensche, hem dit algemeyn woort toeeygenende, Ic ben een van de gelovige: Ende besluit: daerom so ben ic versekert dat ic ben een van de gene voor welcke Christus gestorven is. Alsoo wort door onse Leere de rechte seeckerheyt des geloofs ende der salicheyt gestelt ende bevesticht.'

124 HSC 178: 'Wat raet dan met een die so swack is, dat hy aen zijn ghelooove twijfelt, ende midts den last des vleesches, legghende onder sware ende grouwelicke sonden, de cracht zijns gheloofs ende t'ghetuigenisse van Gods Gheest tot zijnen geest, niet en ghevoelt? als dickwils ghebeurt. Hoe sult ghy desen troosten? Wysen tot het secreet Boeck der Predestinatie? Tsal

Hun eigen visie op de voor allen verworven verzoening biedt daarentegen dan wel geen volkomen rust voor het geweten, maar

evenwel ist fundament daer toe geleyt, want daer op gaet zy voort, met een vertrouwen, dat God (nadien nu door Christum den soensman zijne gherechticheyt is genoech gedaen) can ende wil, hem, my ende een yder sondaer die sich bekeert de sonde vergeven, sonder eenich onderscheyt van personen door sodanigen Predestinatie als de Broeders voorstaen van te voren gemaect.¹²⁵

Daarmee leggen de remonstranten het fundament van de troost voor twijfelaars in Gods voldane gerechtigheid in Christus. ‘Want hoewel niemant der selver Rijckdommen datelijck deelachtich wort dan door tgheloove, nochtans is Gods rijckdom over allen uytghebreydet: allen is de schadtcamer der ghenade geopent’.¹²⁶

6.2.4. Genade en genadewerking

Tijdens de discussie over onder andere de onderscheiding tussen verwerving en toepassing van de verzoening merkten de contraremonstranten reeds op dat een van hun bezwaren tegen de remonstrantse onderscheiding was ‘dattet aen des Menschen wille voornamelijck hangt, ende niet aen Gods loutere ghenade, dat dese verworvene versoeninghe yemandt dadelijck toegheeyghent wort’.¹²⁷ De remonstranten ontkennen dit en schrijven de toe-eigening toe aan ‘loutere ghenade’.¹²⁸ Breedvoerig komen de menselijke wilsvrijheid, de genade en de wijze waarop de genade werkt aan de orde in de discussie die over het derde en vierde artikel van de Remonstrantie wordt gevoerd.

Volgens de contraremonstranten komt in het derde en in het vierde artikel één kwestie aan de orde, en daarom behandelen ze deze artikelen tegelijk. Het gaat hierin om de oorzaak van het zaligmakende geloof, en de wijze waarop dat geloof in een mens wordt gewerkt, dus ook over de vrije wil van de mens en Gods genade. Er zijn volgens de contraremonstranten drie manieren waarop een mens het zaligmakende geloof zou kunnen verkrijgen: 1. Alleen uit kracht

hun wesen een afgront van desperatie, want daer wt sal hy geen ander beslyt connen maken als dit: Christus is de versoeninghe der sonden voor alle ghepredestineerde. Gaet nu voort: Wat sal hy segghen? Ick ben ghepredestineert? Zijn conscientie sal hem vraghen, hoe hy dat weet? En weet hy dat niet, hoe sal hy beslyuten dat Christus is de versoeninge voor sijne sonden? Ja, dewijle hy de cracht des geloofs als een vrucht der Predestinatie niet en gevoelt, heeft hy oorsaec te vreesen dat hy niet en zy gepredestineert, ende dat daerom Christus voor sijne sonden niet en sy gestorven.’

125 HSC 178.

126 HSC 181.

127 HSC 115.

128 HSC 170.

van de vrije wil. 2. Alleen door Gods genade in Christus. 3. Ten dele uit zijn vrije wil en ten dele uit Gods genade. 'Hoe wel de Remonstranten in het derde Artijckel d'eerste maniere schijnen te ontkennen, ende int vierde Artijckel de tweede schijnen te stellen, so blijft nochtans claerlijck, dat sy de derde stellen'. Dat blijkt hen uit de clause 'Dat de maniere vande werckinge der genade Gods in Christo niet en is onwederstandelick.' De dubbelzinnigheid van de term 'onweeraanbaar' wordt door de remonstranten in navolging van de Jezuïeten gebruikt 'om daarmede hare meyninge vande medewerckinge van des menschen wille te bedecken, ende onse Leere van Gods genade hatelijck te maken.'¹²⁹ Ook is de clause regelrecht in strijd met het derde artikel en met het eerste deel van het vierde artikel.¹³⁰

Het probleem dat de contraremonstranten met de remonstrantse visie hebben is niet dat een mens Gods Geest niet zou kunnen tegenstaan, want daarover is men het wel eens: Een mens doet van nature niet anders,¹³¹ en hij kan ook niet anders 'tot der tijdt toe, dat dese wederstant ende onghheorsaemheydt door den Gheest der wedergeboorte overwonnen ende wech ghenomen wort.'¹³² De kwestie is of Gods genade niet krachtiger in de mens zou werken dan zo, dat het vervolgens van de menselijke wil afhangt of Gods genade wordt toegelaten of niet. Dat zou impliceren dat Gods genade niet meer werkt dan het genoegzame vermogen om te kunnen geloven, terwijl het niet verhinderen of overwinnen van deze genade of dit vermogen 'hangt aen hem selven, ende aen zijn Vrye willekeur'.¹³³ De contraremonstranten zijn van mening dat Gods genade in Christus zodanig werkt dat allen die deze genade deelachtig zijn geworden daardoor niet alleen het vermogen krijgen om te kunnen geloven, maar meteen ook het daadwerkelijk geloven zelf. Gods genade verhindert, overwint en verwijdert alle tegenstand in alle mensen die deze genade ontvangen. In die zin kan de werking van Gods genade in Christus onweeraanbaar genoemd worden, 'hoewel wy dat woort om der duysterheydt ende dubbelsinnicheyt wille niet geerne en ghebruycken'.¹³⁴ De contraremonstranten willen het onderscheidende van hun visie ten opzichte van de remonstranten daarom

129 HSC 182; cf. 201.203. Zie 218–219: 'Eer wy hier op antwoorden, soo staet aen te mercken, dat de Broeders in dit Argument rondelijck verclaren, wat sy verstaen, als sy ghebruycken die twijfelachtighe maniere van spreecken, dat het gheloove niet en wort ghewrocht Onwederstaenlijck, namelijck, dat dat selve soo vele te segghen is nae hare eyghene verclaringhe alhier, dat het gheloove niet en wort in den Mensche ghewrocht van eenen alleen, dat is, van Godt ende sijne ghenade alleen, also dat de Mensche daer in oock wat doe ofte mede-wercke'.

130 HSC 200.

131 HSC 183; cf. 201.

132 HSC 214.

133 HSC 183.202; cf. 217: 'welck is de meeninghe der Synergisten, ende halve Pelagianen.'

134 HSC 183; cf. 201.

niet omschrijven als een onweerstaanbare genade tegenover een weerstaanbare. Vanuit hun interpretatie van de remonstrantse genadeleer stellen zij dat het *sola gratia* in het geding is. De vraag is 'Of de genade, door welcke in den menschen t'beginsel, de voortganck, ende t'volbrenghen van alle goede werckingen ghewrocht wort, het geloove ende bekeeringe in den mensche werckt alleen ofte niet.'¹³⁵ Een weerstaanbare genadewerking impliceert huns inziens een loochening van het *sola gratia*. Een weerstaanbare werking van de genade en afwijzing van een onvoorwaardelijke predestinatie is voor de contraremonstranten hetzelfde als het leren van een vrije wil, en een vrije wil is onverenigbaar met het *sola gratia*.¹³⁶

De werking der genade is niet alleen 'een soete aenradinghe ende aenlockinghe' die de rest aan de vrije wil overlaat,¹³⁷ maar een 'uytnemende ende onverwinnelijcke Godlijcke macht [...], welcke cracht van niemant can overwonnen ofte geheel verhindert worden.'¹³⁸

De consequentie van deze visie op de werking van de genade wordt door de contraremonstranten in kaart gebracht. Gods zaligmakende genade is onlosmakelijk aan de verkiezing verbonden en valt als bijzondere genade alleen de uitverkorenen ten deel. Degenen die nooit wedergeboren worden noch in Christus geloven, ontvangen deze genade, die 'altijt crachtelijck de wedergeboorte ende t'geloove werckt in alle de gene, die de selve deelachtich zijn ghe worden', niet.¹³⁹ Wie niet gelooft, heeft deze genade nooit ontvangen; het Woord wordt velen gepredikt, die 'even wel nochtans niet en conden gheloven.'¹⁴⁰ God werkt daarentegen 'also in den sijnen', de uitverkorenen, 'dat hy haren wille buycht ende neycht, dat sy niet en willen wederstaen, maer ghewillichlijck haer begheven Gode te dienen.'¹⁴¹ Het wegnemen van de weerstand van de menselijke wil is zelfs het belangrijkste dat nodig is als God het geloof in een mens wil werken.¹⁴² 'Niemandt kan bekeert worden, eer Godt door sijn ghenade den wederstant heeft wech ghenomen'.¹⁴³ Het geloof is een gave van

¹³⁵ HSC 202.

¹³⁶ HSC 203.

¹³⁷ HSC 185–186.

¹³⁸ HSC 186.

¹³⁹ HSC 186.

¹⁴⁰ HSC 186; cf. 214: Een verlichting van het verstand en overtuiging van de waarheid komt ook in verworpen en onwedergeboren mensen voor, maar levert niet voldoende krachten op om zich te bekeren als zij dat zouden willen, 'overmidts tot de bekeeringhe niet alleen van nooden sijn Ooghen om te sien, maer oock een nieuw herte, ende wechneminghe vant steenen herte: Welcke genade dese luyden niet gehadt en hebben.'

¹⁴¹ HSC 187; cf. 201.219–220.

¹⁴² HSC 201.

¹⁴³ HSC 220.

God die daadwerkelijk in het hart wordt ingestort.¹⁴⁴ De mens is, als God het geloof werkt, geheel passief.¹⁴⁵

Er is dus een absoluut verkiezingsbesluit – absoluut in die zin dat God geen conditie of werk in de mens heeft aangezien waardoor Hij bewogen werd om deze en niet die persoon zalig te maken – van ‘singuliere personen’ die God voorgenomen heeft zeker zalig te maken. Voorts heeft God besloten het geloof als een vrucht van de verkiezing te geven en de middelen die nodig zijn om te geloven volgens dit besluit uit te delen. Bekering en geloof worden dus in de verkiezing beschouwd als middelen tot uitvoering en niet als oorzaken van de verkiezing.¹⁴⁶ Het zijn ‘middelen, die Godt ordinarie uytterlijck ghebruyckt, als Instrumenten onser bekeeringhe’. Aan die middelen moet men zich houden omdat God daardoor wil bekeren; reden tot zorgeloosheid is er op grond daarvan niet.¹⁴⁷

Verbonden aan deze visie op de predestinatie is het leren van een ‘tweederley roeping Gods’:

eene, die alleen wtwendich is, ende geschiet door de uysterlijcke Predicatie des woorts: ende eene inwendighe, die boven dien vergeselschap is met d'inwendighe crachtighe werckinge des H. Geests der wedergeboorte [...].¹⁴⁸

Het gepredikte Woord is uiterlijk, uitwendig, dringt dus nooit door tot het hart en kan worden tegengestaan en verworpen, en wordt altijd verworpen tenzij de Heilige Geest bovendien krachtig inwendig werkt. Dat laatste betreft alleen alle uitverkorenen, die door die werking van de Geest onweerstaanbaar worden wedergeboren.¹⁴⁹ Door de ‘bysondere crachtighe ghenade der wedergheboorte’ wordt een ‘goede wille’ gewerkt.¹⁵⁰

Hoewel God niet alle mensen aan wie Hij zijn Woord laat verkondigen de genade schenkt

¹⁴⁴ HSC 187.

¹⁴⁵ HSC 203: ‘Want daer verclaren sy [i.e. de remonstranten, wdb], dat het geloove daerom in ons gewrocht wort, door een wederstaenlijcke werckinge der ghenade, om dat t'geloove als gehoorsaemheynt in ons ghewrocht wort: Ende vorders, dat een saecke niet en can gehoorsaemheynt ghenaeamt worden, welck in yemant van eenen anderen alleen gewrocht wort, also dat hy daerinne niet en doet dan lijden. Waer uyt claerlijc te sien is, dat de Broeders rondelijc bekennen, als men seght, dat t'gheloove ghewrocht wordt door een wederstaenlijcke ghenade, datmen dan oock moet segghen, dat het ghewrocht wort niet van eenen anderen alleen, dat is van Gods ghenade alleen, also dat de mensche daer in niet en soude doen dan lijden, maer dat hy daer in ooc wat moet doen ofte wercken.’

¹⁴⁶ HSC 204.

¹⁴⁷ HSC 224.

¹⁴⁸ HSC 207; cf. 206.

¹⁴⁹ HSC 207; cf. 217.

¹⁵⁰ HSC 208.

dat dese uytterlijcke roepinghe vergheleschapt zy met d'inwendighe krachtighe werckinge des Gheests der wedergeboorte, waer door de Menschen bekeert worden, soo heeft hy nochtans veel ghewichtighe redenen, waerom hy die lieden, die hy niet datelijck bekeert, sijn woort even wel laet verkondighen [...].¹⁵¹

Het valt op dat de contraremonstranten alvorens uiteen te zetten welke die redenen zijn, ingaan op het irreele geval waarin die redenen ons niet bekend zouden zijn geweest:

Ende ghenomen, dese redenen en waren ons niet volkomelijck gheopenbaert, betaemt het dan ons, dat wy in sijne verborgene Raedt-camer met ons vernuft, dat vyantschap tegen Godt is, willen indringhen, ende sijn onbegrijpelijcke oordeelen doorgronden? Ende om dat wy sulcx niet en connen doen, dat wy daerom sijne clare waarheyt, die ons soo volcomelijck in sijn woordt gheopenbaert is, souden willen loochenen, om dat wy die met ons vernuft niet en konnen in alles begrijpen, ofte om dat wy houden, dat de selue strijdt teghens ons vernuft, d'welck wy altijdt onder Godts woort behooren gevangen te gheven?¹⁵²

Een van de redenen waarom God het Woord ook laet verkondigen aan degenen die daardoor niet bekeerd worden, is gelegen in het menselijk onvermogen om de uitverkorenen te onderscheiden van de verworpenen:

Want alsoo d'Wtverkorene ende de Verworpenen, soo langhe sy in desen leven zijn, onder malcanderen in de Werelt vermenght zijn, ende door t'doordeel [sic] van Menschen niet en connen onderscheyden werden: Soo wort het woordt int ghemeen, soo den eenen als den anderen voorgedraghen, op dat d'Wtverkorene door de Predicatie des woordts, als een uytterlijck middel daer toe dienstich, ende ordinarie van Godt ghebruyckelijck, souden moghen bekeert worden: Ende op dat om der Verwerpenen wille, den Wtverkoorenen niet en soude te cort gheschieden.¹⁵³

Een tweede reden is dat God door de prediking wil laten zien hoe groot de blindheid en verdorvenheid van de onwedergeboren mens is, die het gepredikte Woord niet begrijpt en dwaasheid acht. Een derde, belangrijke reden is dat de uitverkorenen en gelovigen des te beter leren erkennen 'de over groote ende onverdiende barmherticheyt Gods aen haer bewesen'.¹⁵⁴ Dat gebeurt als zij merken dat anderen aan wie ook het Woord verkondigd is in het ongelooft blijven waaruit zijzelf door Gods genade werden verlost, hoewel zij van nature niet beter waren.

Onschuld van onvermogen hoeft God niemand te ontnemen, omdat God de mens met vermogen geschapen heeft en Hij niemand schuldig is dit vermogen te hergeven. Het Woord wordt degenen die nooit bekeerd worden wel gepredikt om hen hun onschuld van onwetendheid te benemen.¹⁵⁵ Op de tegenwer-

151 HSC 221.

152 HSC 221.

153 HSC 222.

154 HSC 222.

155 HSC 222.

ping dat het Woord der genade dan een Woord van verdoemenis wordt, antwoorden de contraremonstranten ontkennend. Door de schuld van de mens wordt het wel een 'reucke des doots tot der doot.' Maar God biedt niemand de genade aan

[...] opdat hyse verwerpen soude: maer hy biedt de genade aen onder conditie van gelove ende bekeeringe, op dat de gene, die de genade niet deelachtich worden, mogen weten welck doorsake is, waerom sy de selve niet en verkrijgen, namelijk, om dat de gheeytschte conditie van hem niet vervult en is, hoe wel de selve haer geopenbaert ende bekent gemaect was. Waerom sy geen onschult van onwetenheyte hebben te pretenderen.¹⁵⁶

God voert zijn alwijze raad, waardoor Hij voorgenomen heeft sommigen zalig te maken en anderen onder de verdiende verdoemenis te laten blijven, uit op een zeer wijze manier door middel van de prediking van het Woord. Dat zich onder de aangesprokenen ook mensen bevinden die God niet voorgenomen heeft krachtig te maken, is geen bewijs dat God veinst als Hij diegenen het Woord laat verkondigen. Het voorwaardelijke karakter en de beperkte inhoud van de algemene belofteverkondiging worden daarvoor als argumenten genomen:

Sulcke Gods lasteringhe zy verre van onse gedachten. Want als hy de beloften der salicheyt laet voordraghen, ende daer by laet verkondighen de conditien, die ghevonden moeten worden in de ghene, die der selver sullen deelachtich worden: soo handelt hy ernstlijck, sinceerlijck ende ongeveynsdelijck. Want hy waerlijck gheven sal de salicheyt allen den ghenen, in den welcken dese conditien ghevonden worden. Dat hy nu in allen Menschen dese conditien door sijne ghenade niet en wil vervullen, daer mede en handelt hy niet gheveynsdelijck: want hy en heeft dat niet beloofd, dat hy in alle de ghene, dien twoort gepredickt wort, dese conditien sal vervullen.¹⁵⁷

Ontkend wordt dat ieder mens alles wat God gebiedt ook kan doen. Uit Gods geboden kan wel opgemaakt worden 'wat wy behooren ende schuldich sijn te doen, maer niet wat wy vermoghen te doen.' De vermaningen impliceren niet dat de mens ook wat mee kan werken aan zijn bekering. Het zijn uiterlijke middelen waardoor God in de zijnen, de uitverkorenen, werkt wat Hij eist.¹⁵⁸ Wat God doet aan de uiterlijke opbouw van de kerk, zoals prediking, bestraffing van zonden, ernstige vermaning, weldaden en kastijdingen, is voldoende om iets dat goed is vruchten te doen dragen, maar niet genoeg om iets dat kwaad is goed te maken (de contraremonstranten vergelijken de kerk vanuit Jesaja 5 met een wijngaard).¹⁵⁹ Het wachten op vrucht waarvan de Schrift spreekt, kan

¹⁵⁶ HSC 223.

¹⁵⁷ HSC 224.

¹⁵⁸ HSC 209.

¹⁵⁹ HSC 211.

God niet 'eyghentlijk toegeschreven' worden, maar is een 'oneyghentlijk menschelijcker wijze' van spreken.¹⁶⁰

God wil niet dat alle mensen zonder uitzondering zalig worden. De contraremonstranten maken handig gebruik van een van de wapens van hun opponenten als zij deze stelling onderbouwen met de retorische vraag: 'Hoe kan hy die Tyriers willen salich maecken, als hy haer de noodighe middelen tot bekeeringhe onthout, ende niet gheven en wil?'¹⁶¹

De contraremonstranten zien hun visie bevestigd in bijbelplaatsen waarin de verdorvenheid van de menselijke natuur en de onbekwaamheid van de onwedergeboren mens ten aanzien van geestelijk goed wordt beschreven.¹⁶² Wanneer de menselijke wil nog iets zou betekenen, zou daardoor het daadwerkelijk geloven hieraan toegeschreven moeten worden, wat Gods genade zou tekortdoen en verkleinen en de mens reden geven te roemen tegenover degenen die de genade niet hebben toegelaten.¹⁶³

Wellicht anticiperend op verwachte kritiek van remonstrantse zijde citeren de contraremonstranten onder hun 'Bevvijs uyt de Confessie ende Catechismo' onder andere vraag 9 van de Heidelbergse Catechismus:

Doet dan God den mensche niet onrecht, dat hy in sijne Wet van hem eyscht, dat hy niet doen en can? Antw. Neen hy: want God heeft den Mensche also gheschapen dat hy't conde doen: maer de mensche heeft hem selven ende alle sijne nacomelingen door t'ingheven des Duyvels, ende door sijne moetwillighe onghehoorsaemheyte des selve gaven berooft.¹⁶⁴

De remonstrantse kritiek dat 'God groot onghelukkig soude ghehad hebben' als Hij mensen straft voor het nalaten van zaken waarvoor men het vermogen mist, achten de contraremonstranten even later dan ook eenvoudig weerlegd door 'cortelijck' naar deze catechismusvraag te verwijzen.¹⁶⁵ Men lijkt in het argument van Gods rechtvaardigheid geen valide bedreiging voor de houdbaarheid van eigen visie te zien.

De contraremonstranten 'ontkennen rondelijck, dat uyt onse Leere verscheyden ongeschicktheden, strijdich met de nature Godts, ende de ghesonde reden d'een op d'ander volghen.' Gedoeld wordt op het al eerder besproken verwijt dat hun visie Gods onwijsheid en geveinsdheid zou impliceren. Men repliceert krachtig dat er daarentegen vele 'ongeschicktheden' noodzakelijk voortvloeien uit de remonstrantse leer, 'strijdende tegens Gods eere, goetheyt, almachticheyt, wijsheyt, ghetrouwicheyt, ende andere eyghenschappen

160 HSC 212.

161 HSC 217.

162 HSC 187.

163 HSC 188.

164 HSC 189.

165 HSC 212; zie ook 222.

Godts.¹⁶⁶ Gods rechtvaardigheid ontbreekt opvallend genoeg in dit rijtje. Tot zover de weergave van de contraremonstrantse visie op genade en genadewerking.

De remonstranten koppelen hun opvatting over de weerstaanbaarheid van de werking van de genade eveneens aan hun visie op de predestinatie:

Indien de middelen totte bekeeringe ende gheloove des menschen niet en werden van God gheadministreert nae een voorgaende absoluut besluit van dese ofte die persoonen int besonder, alleen als bloote persoonen, sonder eenige qualiteyt van bekeeringe ende geloove aenghemerckt, sekerlijck salich te maken, ende tot dien eynde t'gheloove te gheven, en de andere niet: So en werckt God de bekeeringhe ende t'gheloove niet onwederstaenlijck.¹⁶⁷

De remonstranten baseren vervolgens op een scala aan schriftgegevens dat wanneer men ondanks Gods ernstige wil tot het tegendeel kan weigeren te komen, niet wil horen als Hij roept, ongehoorzaam kan zijn als Hij wil dat men gehoorzaamt en erover klaagt dat men dat niet wil, niet wil komen als Christus daartoe roept, 'So cannen God wederstaen als hy ons door zijn ghenade wil bekeeren.'¹⁶⁸

Het Evangelie eist 'schuldighen ende kinderlijcken ghehoorzaamheit', zaken die niet onweerstaanbaar gewerkt kunnen worden, omdat het anders geen gehoorzaamheid meer kan heten.¹⁶⁹ De eis tot bekering, dreigementen en bevelen in de Schrift zijn tevergeefs als God zijn eisen en bevelen onweerstaanbaar wil werken. Een gebod heeft alleen zin als er van vrijwilligheid sprake is.¹⁷⁰

Alle Wetten den mensche gestelt, vereyssheden des menschen doen of laten, wat Wet is dat, die de mensche niet overtreden en can, ende wat ghehoorsaemheit ist, daer toe den mensche onvermijdelick wordt veroorsaect?¹⁷¹

Bovendien zijn er diverse 'ongherijmtheden' aan het leren van een onweerstaanbare genadewerking verbonden, zaken die strijdig zijn met Gods natuur en het gezonde verstand. Bijvoorbeeld dat niemand bekeerd kan worden dan degenen die daadwerkelijk bekeerd worden. Wie niet bekeerd wordt, zou dan tevergeefs tot de zaligheid worden geroepen. Dat laatste roept weer de vraag op met welk doel God diegenen dan toch zou roepen. Niet om

¹⁶⁶ HSC 220.

¹⁶⁷ HSC 191; cf. 322.

¹⁶⁸ HSC 192-193: 'Indien men can weygheren te comen als Godt ons ernstelijck tot hem wil vergaderen, ende daer toe sijn hant gestadich uytstreckt, niet willen hooren als hy ons roept: onghoorsaem zijn als hy wenscht dat wy doch ghehoorsaem wesen wilden, ende beclaecht dat wy hem niet ghehoorsamen willen, niet willen comen als Christus ons aenspreect, op dat wy salich worden: So cannen God wederstaen als hy ons door zijn ghenade wil bekeeren.'

¹⁶⁹ HSC 196; cf. 241.

¹⁷⁰ HSC 245-246.

¹⁷¹ HSC 238.

hen zalig te maken. God zou immers onverstandig zijn en veinzen als Hij de zaligheid wel zou aanbieden, maar de middelen die nodig zijn om de zaligheid te verkrijgen, zoals geloof en bekering, zou willen onthouden.¹⁷² Ook niet om hen hun onschuld te ontnemen, want niet door iets dat God alleen doet, maar door wat een mens tegen God misdoet, verliest iemand zijn onschuld. Alleen de verwerping van het aanbod van Gods genade dat ‘na de eyghene ende oorspronckelijck intentie Gods’ bedoeld is om als woord van genade en leven aanvaard, en niet om als woord van dood en verdoemenis verworpen te worden, kan iemand zijn onschuld benemen.¹⁷³

Een andere ongerijmdheid is de consequentie dat niemand zich kan bekeeren voordat hij bekeerd wordt. Zorgeloosheid of twijfel en wanhoop zouden daarvan het gevolg zijn.¹⁷⁴

De reden waarom de Remonstrantie twee artikelen over de genade heeft en niet een, is ‘om onse meeninghe te duydelijcker te verstaen te gheven, ende volcomelijck te doen blijcken, dat wy de ghenade Godts niet te cort en doen, maer alles toeschrijven wat de selve eenichsins mach toegheschreven worden.’¹⁷⁵

Het geschil met de contraremonstranten gaat niet over de vrije wil, zoals dezen stellen, want dan zou het geschil de oorzaak van het geloof betreffen, en daarover verschillen de remonstranten niet van mening met de contraremonstranten. Het derde artikel is daar duidelijk genoeg over en werd door de contraremonstranten ook onderschreven. Het geschil betreft niet de oorzaak van het geloof, maar de manier waarop deze oorzaak, de genade, werkt.¹⁷⁶ En een niet-onweerstaanbare genadewerking impliceert niet dat de oorzaak van het geloof ten dele in de genade en ten dele in de menselijke vrije wil is gelegen. Gods genade en de menselijke wil zijn geen twee hoofdoorzaken die beide uit eigen kracht en natuur samen een zaak veroorzaken, zoals twee paarden samen een wagen trekken. Van een dergelijke visie verklaren de remonstranten niets te moeten hebben.¹⁷⁷ Gods genade en de menselijke wil zijn twee oorzaken, die echter hun eigen orde en plaats hebben. Gods genade werkt uit zichzelf, gaat voor de mens uit en vergezelschap de mens. De menselijke wil volgt de genade en gaat met de genade, niet uit zichzelf, maar uit kracht van de genade. In die zin werkt de wil van de mens mee aan het volbrengen van het

172 HSC 196–197.

173 HSC 197; cf. 240.

174 HSC 197–198; cf. 249: ‘alle cracht der vermaninghen, alle lust, vlijdt, sorghe ter bekeeringe in den menschen wert uytgebluscht ende gedempt.’

175 HSC 226.

176 HSC 226–228.

177 HSC 228.

daadwerkelijk geloven. Was dat niet zo, dan zou de mens geloven zonder te willen geloven, en dan zou niet de mens, maar God in de mens geloven.¹⁷⁸

Soo de mensehe gheloof, soo is het een werck des willens, en soo het haer werck is, soo is de naeste oorsaek de wille: want andersins dat sy wil dat wilse, door de ghenade beweect en geroert zijnde: ende die en wert dan daer door niet vercleent, maer haer eere ghegheven, dat sy de eerste is en de eenighe, door cracht van de welcke de wille kan willen, ende wil al wat sy wil, selfs van haer selfs niet willende dan t'contrarie: Anders soo't de Broeders schijnen te willen hebben, soo sal de mensch niet dan een bloot Instrument sonder beweginghe zijn: de mensch sal zijn ghelijck de pijpen in den Orgel, van haer selven gantsch stom en stemmeloos, maer Godt door sijnen Gheest sal daer in spelen als de windt int Orghel doet.¹⁷⁹

Het beeld van de bedelaar die een aalmoes ontvangt, en dat door Arminius als goede weergave van zijn visie werd gebruikt, wordt ook diverse malen door de remonstranten gehanteerd. Ook een bedelaar die een aalmoes ontvangt, kan die aalmoes weerstaan. Alles wat we bezitten, hebben we van God gekregen; toch wordt het ons niet onweerstaanbaar gegeven, want iets dat men niet kan verwerpen, is eigenlijk geen gave te noemen.¹⁸⁰

In het volgende citaat verwoorden de remonstranten nog eens hoe het volgens hen ondanks de medewerking van de menselijke wil vol te houden is dat de wedergeboorte louter aan Gods genade is te danken.

Den staet daer in de mensehe gestelt is moet oock behoorlijk hier, so voorseyt is, onderscheyden werden: want sietmen den mensehe aen buyten de voorkomende genade Godts, als gantsch noch vervreemt vant leven Gods door den sin in boose wercken, en wandelende in de ydelheyt zijns verstants en der ghedachten, soo ist puerlijcken Godts werck alleen hem te roepen en voor te komen door zijn genade, maer sietmen hem aen als opgeweckt sijnde door de voorcomende ghenade, ende door cracht der selfder ghenade so verde ghebracht, als te voeren is verclaert, so houden wy dat hy een mede wercker Godes is int voltrecken sijnder wedergeboorte: Een mede wercker, seggen wy, datmen ons recht verstaet, niet als van t' syne daer toe doende, soo de Broeders spreekken, maer als van Godes ghenade, die hem is voorghecomen, ende noch met haere bystant ende hulpe verghegesellschaft, daer toe verweckt, bereyt ende gesterckt: blyvende also de wedergeboorte een louter werck van Godts ghenade in Christo, dewijl de mensehe doch niet mede en werckt dan door de ghenade: so als voor henen int stellen van den staet des verschils naerder is verclaert. In somma, wy bekennen ymmer so wel als de broeders dat, de natuerlicke mensehe doot is in sijne sonden, alleenlijck datmen ons toestaet so veel onderscheyts tusschen den lichamelijcken en Geestelijcken doot, dat de mensehe in den geestelijcken doot noch hebbe behouden de natuerlijcke vrymachticheyt zijner wille, welcke Calvinus bekent, en wy met vele redenen te voren bewesen hebben hem niet te kunnen benomen werden sonder crenckinge der geschapene natuere [...].¹⁸¹

178 HSC 229.

179 HSC 281.

180 HSC 243: 'Wy geven een aelmoes aen eenen bedelaer, kan hyse wederom niet wederstaen? Alle het goet dat wy besitten, hebben wy van God, ten wert ons nochtans niet onwederstaenlijc gegeven, want eygentlijck en ist geen gave datmen niet verwerpen en can.' Cf. HSC 275.283.

181 HSC 254; cf. 282.

Maar wat is precies het probleem met de contraremonstrantse visie, en wat drijft de remonstranten tot hun bezwaar daartegen? Diverse malen blijkt dat voor de remonstranten het genadebegrip alles te maken heeft en in overeenstemming dient te zijn met de natuur van zijn object, de mens, en met de natuur van zijn subject, God. Een onvoorwaardelijke predestinatieleer en een daaraan verbonden onweerstaanbare werking van de genade zijn in strijd met de menselijke natuur, die wezenlijk vrij is, en – onder andere om deze reden – ook in strijd met Gods gerechtigheid, zo maken de remonstranten herhaaldelijk duidelijk.¹⁸²

De onvoorwaardelijke predestinatie, en de onweerstaanbare genadewerking, met de daaruit voortvloeiende noodzaak van een bijzondere werking van de Geest die alleen de uitverkorenen ten deel valt, leidt volgens de remonstranten onvermijdelijk tot de gedachte dat God veinst in zijn genadeaanbod en niet rechtvaardig is als Hij de zonde straft. Immers, waar de wedergeboorte niet daadwerkelijk plaatsvindt, daar heeft God niet willen wederbaren. Hij roept, gebiedt, bidt en smeekt wel tot de wedergeboorte en laat de bekering prediken, maar Hij wil niet wederbaren. Toch zal de mens die zichzelf op de prediking van dat ‘crachtelose woort’ niet heeft bekeerd ‘(twelck hy niet en vermochte by gebreck van den wille Gods)’, des te zwaarder vanwege zijn ongelooft worden gestraft.¹⁸³

182 HSC 229: ‘Wy hebben dickwils geseyt, ende seggen noch, dat wy te vreden zijn, datmen den Mensche ontrecke, ende de ghenade Godes toeschrijve, soo veel cracht ende eere als men kan, wy sullen het gaerne toestaen: Alleen dragen wy sorghe, datmen onder t’decsel van ghenade niet in en voere eene werckinghe, die na stijl der H. Schrift, gheen genade in Christo en kan genoemt werden, ende die de natuyr des Menschen niet en vernietighe, maer verbeterere [sic! Bedoeld is het omgekeerde: niet en verbeterere, maer vernietighe, wdb]. Oock datmen toesie, datmen Godts gherechticheyt soo weynich crencke, als sijne ghenade.’ Cf. HSC 242: ‘Gelijck een harde steen haer selven niet vermorwen en can, maer door cracht van buyten vermorwet wordt, dat also oock de natuyrlijcke mensche, niet can herboren worden, sonder dat van buyten come de cracht der ghenade Gods: te weten niet om de natuyre uyt te trecken, maer om te verbeteren, want anders en ware het gheen wedergeboorte, tot verbeteringhe, maer destructie tot vernietinghe van smenschen natuyre streckende’. Cf. 252. Cf. 259: ‘ten overvloet verclaren, dat wy wel te vreden zijn, dat de Broeders den mensch ontrecken, en der ghenade toeschrijven soo veel macht en eere alsse connen bedencken en stellen so veel werckinghen der ghenaden Godts als moghelijk is, wy en hebben daer niets teghen: alleen dat ghecaveert, datmen onder den aenghenamen naem der Ghenade Godts niet in en voere een manier der werckinghe die nae de H. Schrift geen ghenade can zijn, en des mensches natuere in plaets van verbeteren, vernietighe: en datmen also de Ghenade verantwoordt, dat aen d’andere sijde de gherechticheyt Godts gheen overlant en lijde.’

183 HSC 248–249: ‘Soo sal blijcken der Broederen volle ende ronde meyninghe te zijn, dat soo waer geen wedergeboorte dadelijck en volcht, dat oock God aldaer niet en heeft willen wederbaren, noch sijnen levendichmaeckenden Geest mededeylen: Ende daerom, al roept hy, al ghebidt hy, jae bidt en smeekt hy tot de weder geboorte: evenwel nochtans so en wil hy niet wederbaren: En al laet hy t’woort der bekeeringhe prediken, nochtans so ist sonder den levendichma-

Even later komen de remonstranten nog eens uitvoerig terug op de verhouding van Woord en Geest in de prediking en de relatie van die verhouding tot Gods rechtvaardigheid in het straffen van onbekeerlijken en zijn ongeveindsheid (*iustitia in dictis*) in de prediking.

Even so veel salt dan zijn met de gantsche Predicatie des Evangelij, t'sal ymmer soo ydel, soo vergeefs, jae soo belachelick zijn wat Godt de Heere door zijne Dienaer roept, noodicht, bidt, smeect, dreycht, claecht, en waerschouwt, indien het woordt der versoeninghe in den mond der Dienaren niet meer en vermacht tot bekeeringhe der sondaeren, dan het ghemelde woordt Christi, *Lazare coemt uyt*, en vorderde tot sijnder opwekkinghe. Ghewisselijcken, ist met het swaert des Gheestes soo ghestelt, zijn de Wapenen onses Gheestelijcken crijchs soo onmachtich om de bollewercken ter neder te werpen, en de ghedachten ghevanghen te voeren onder de gehoorsaemheynt Christi: wanneer wy dan na de bevele Christi door tselve woordt uyt zijnen naem ter bekeeringhe nooden met beloften, met dreyghementen, die ghene die in sonden dootd zijn, ende nae der Broederen segghen, ymmer so onbequaem tot het Gheestelijck ghehoor en leven, als Lazarus tot het Lichamelijcke was: wat doen wy anders dan oft wy opt Kerck-hof tot de doodts beenderen riepen, bekeert u, bekeert u, ende ghy sult leven? dewijl doch Godt de Heere niet door t'ghepredickte woort, maer door een onverwinnelijcke cracht boven dat woort haer wil bekeeren? Wat salt dan sijn wanneer hy den Menschen sulck een Woordt laet Predicken tot haerder swaerden verdoemenis, sonder met eenen aen te bieden den levendichmaeckenden Geest, die alleen ooren geeft om te hooren? Sullen die dan oock met recht daerom straffe lijden, datse door sulck een woordt niet en zijn bekeert?¹⁸⁴

De remonstranten noemen een dergelijke visie een 'mislach, die ghewislick grof ghenoech is'. Er is echter nog meer mis met de contraremonstrantse visie. Zij menen dat het vermogen tot bekering niet door het Woord, maar door de Geest wordt gegeven, terwijl de remonstranten van mening zijn dat de Geest gewoonlijk geen vermogen tot bekering werkt dan door het Woord als zaad der wedergeboorte en instrument tot bekering vanaf het allereerste begin tot aan de voltooiing ervan. 'Wie daer buyten de werckinge des H. Geestes soeckt, die moet, onses achtens, tot Gheest drijverye vervallen, en het woort Godts in zijn

kenden geest Christi: sonder den welcken dat noch het woordt meer crachts heeft tot des menschen wedergeboorte, als een doode letter, noch de mensche meer crachts tot zijn bekeeringe, als een doode tot zijnder opwekkinghe. Ende evenwel so sal de onbekeerde mensche, om dat hy hem selven op de predicatie van dat crachtelose woort, ter bekeeringhe niet en heeft begheven (twelck hy niet en vermochte by gebreck van den wille Gods) sonder ghenade in der eewicheydt verdorven en ghestraft: jae noch des te ongenadigher gheplaecht werden, om dat hy dat woort niet en heeft aenghenomen, twelck hem doch evenwel ter salicheyt niet helpen en konde, overmits hem Godt niet bekeeren en wilde: ende daerom hem aenbiedende t'woort, nochtans den levendichmaeckenden Geest niet gheven en wilde. Welck alles tot noch toe van den Broederen Contre-Remonstranten als een lasteringe verworpen sijnde, nu vanden selfden soo rondelijck en opentlijck werdt bekent. Wat nu uyt so een grove meyninghe al volcht, geven wy den Broederen in redelijcheyt selfs te bedencken. Onsent halven, wy en kunnen niet sien hoe dat alsdan Godt de Heere oft ongheweynst sal zijn int aenbieden van zijn woort, oft rechtvaerdich int straffen van sodanighe menschen'.

184 HSC 257–258.

eere en cracht vercorten.’ Wanneer God het Woord aan degenen die niet daadwerkelijk wedergeboren worden zonder de levendmakende Geest van Christus zou laten prediken, zou Hij ‘met dese menschen den gheveysnde Hapocrijt’ spelen en hen daarna onschuldig des te zwaarder verdoemen. Het is bovendien onmogelijk dat God het Woord laat prediken met als enig doel sommigen hun onschuld te ontnemen. Een prediking van het Woord zonder de Geest, die als enige ‘ooren can gheven om te hooren’, kan niemand zijn onschuld ontnemen.

Waer uyt dan oock volghen moet dat het woort Gods niet by menschen schult, maer by gebreck van eyghene cracht, ledich wederkeeren moet, sonder uyt te rechten daer toe het ghesonden was. Waer teghens wy houden dat soo waer en wien Godt zijn woort laet Predicken, daer is hy oock met den levendichmakenden Geest vol vaerdich om te bekeeren, hoe wel niet om op een onwederstaenlijcke wijze sulcx te doen, dewijl dat strijden soude tegens den aert des woorts, dat den Heere gelieft daer toe te gebruycken.¹⁸⁵

De ‘swaricheyt’ die de remonstranten hebben met de visie van hun opponenten is gelegen in ‘de intentie en het oogemerck Gods’, namelijk als Hij de genademiddelen op een wijze zou uitdelen dat daardoor alleen bepaalde mensen en niemand anders zal zalig worden, zonder rekening te houden met de vrije wil van de mens. Dat bij gelijke werking van God sommigen wel en anderen niet tot bekering komen, impliceert niet dat de duivel soms sterker zou zijn dan God. God hoeft niet meer kracht dan de duivel te gebruiken om toch zijn doel te kunnen bereiken, omdat Hij over oneindige kennis beschikt. De remonstranten maken gebruik van het middenkennisconcept om dit duidelijk te maken:

of schoon de selfdige werckinge gebruyckt werde, sijnde even crachtich in haer selven, maer des Duyvels ende anderer werckingen wederstaenlick, maer Godes, crachtich, om datse nae Gods oneyndighe wetenheynt ontrent sulcken tijdt, sulcken menschen, in sulcken staet aenghedient wert.¹⁸⁶

De weerstaanbare werking van de Heilige Geest betreft alleen de wil en niet het verstand van de mens, ‘alsoo ons verstant het simpel weten niet en can vermijden’, en evenmin ‘ons herte, wanneer hy aen onse herte clopt. Want of wy willen, of niet en willen, wy moeten dat ghevoelen.’¹⁸⁷ Bovendien houden Gods Geest en genade niet op met werken op het moment dat de mens het vermogen om te geloven heeft ontvangen, alsof de rest louter van de wil afhankelijk zou zijn. De remonstranten vatten nog een keer hun artikelen samen en sommen op:

¹⁸⁵ HSC 258.

¹⁸⁶ HSC 261.

¹⁸⁷ HSC 230; cf. 244.247.

1. Dat de Mensche (staende buyten de ghenade) gheen bequaemheyt en heeft om t'goede te dencken, te willen, of te doen. 2. Dat de ghenade is niet alleen t'beginsel, maer oock den voortganck ende t'volbrenghen alles goets, jae aller goeder daden, of werckingen die men kan bedencken. De oorsaeck des ongheloofs stellen wy alleen inden verkeerden wille des Menschen: maer, dat oock alsoo het gheloove soude staen aen den wille des Menschen sonder hulpe vande ghenade, ontkennen wy, in vougen, dat ghelijck wy seggen, dat de ghenade inden beginne der bekeeringe voor gaet tot opwekkinghe van onsen wille, alsoo segghen wy oock, dat de selve ghenade mede gaet inden voortganck der bekeeringhe, doch niet sonder onsen wille, die nu al is opgheweckt, door de voorkomende ghenade, ende bequaem ghemaect om met ende door de vergeselschappende ghenade te wercken. Ist nu in desen sin dat de Broeders seggen, dat nae onse meenighe, de bekeeringe ten deele soude staen aen des Menschen wille, wy staen het toe, te weten, soo verre dat Godt het dadelijck gelooven ende bekeeren in ons niet en werckt sonder onsen wille, zijnde nu alreede opgheweckt door sijn ghenade, maer ontkennen alle mede-werkinghe van onsen wille, daer men den wille soude willen afsonderen vande ghenade Godts.¹⁸⁸

God werkt het daadwerkelijk geloof niet zonder de menselijke wil. Toch is de bekering niet afhankelijk van de wil, omdat God altijd de eerste en belangrijkste vrije oorzaak van de bekering blijft, 'die hy te weghe brengt uyt enckele vryheyt zijns willens, sonder aen eenighe ander oorsaeck te hanghen.'¹⁸⁹ De remonstranten houden daarom vol dat Gods genade ook naar hun overtuiging niet alleen de macht om te kunnen geloven, maar 'met eenen oock het datelick gelove selve' werkt. Hij doet dat onfeilbaar zeker, maar niet op onweerstaanbare wijze.¹⁹⁰

De wijze waarop God met de menselijke wil omgaat en kan omgaan is anders dan de manier waarop Hij met het verstand en de affecten handelt. Dat heeft met de natuur van de wil, zoals die in de schepping door God gegeven is, te maken. God heeft het verstand en de affecten van de mens bij diens schepping met geestelijke gaven begiftigd. Een dergelijke instorting in de wil was niet mogelijk, omdat die vrij is goed of kwaad te willen. Zonder die vrijheid zou de mens niet tot zonde in staat zijn geweest.¹⁹¹

De wil heeft dus een schepselmatige, natuurlijke vrijheid, een vrijheid die alles te maken heeft met het wezen van het menszijn en dus niet opgeheven kan worden. Zonde is onmogelijk zonder vrijheid. De zondeval heeft enorme

¹⁸⁸ HSC 231–232.

¹⁸⁹ HSC 233: 'evenwel en hangt de bekeeringe, (eyghentlijck te spreekken) aen onsen wille niet, aengesien God altijd blijft d'eerste ende d'opperste vrye oorsaecke van onse bekeeringhe, die hy te weghe brengt uyt enckele vryheyt zijns willens, sonder aen eenighe ander oorsaeck te hanghen.'

¹⁹⁰ HSC 233.

¹⁹¹ HSC 250: 'maer inde vville en mochte soodaenighen instortinghe niet gheschieden, als die nae haeren aert vry was om oft het goede, oft het quade te willen, ende naer haer werck goedt oft quaet ghenaemt te werden, sulcx als haer t'verstandt soude verthoonen, en d'affecten haer souden aenporren, sonder welcke vryheyt niet moghelijck waer gheweest, dat de mensche oyt hadde ghesondicht.'

gevolgen gehad voor de mens, met name doordat de mens qua verstand en affecten zijn geestelijke gaven heeft verloren. De wil heeft dergelijke geestelijke gaven nooit gehad, en daardoor kon ze die door de zondeval ook niet verliezen. De wil heeft en behoudt haar ingeschapen vrijheid het goede of het kwade te doen, ook na de zondeval, 'hoewel sy haere macht in den sondighen mensche niet en kan dadelijck uyt breyden, overmidts de duysternisse des verstants ende ongheregheltheyt der affecten'.¹⁹²

Het proces van de bekering zoals dat volgens de remonstranten plaatsvindt, heeft alles met de aard van de mens voor en na de zondeval te maken. God werkt door middel van het verstand en de affecten, die Hij op onweerstaanbare wijze kan bewerken, in op de menselijke wil, waarop God vanwege haar wezenlijke vrijheid niet onweerstaanbaar kan inwerken. Niet alle onwedergeborenen bevinden zich in dezelfde toestand:

[...] sommighe staen als buyten alle beroepinghe, wandelende in de ydelheyt haers verstants en der ghedachten, sonder den wech der waerheyt te kennen: Andere zijn nu al reede gheroepen en opheweckt door de ghenade Gods, ende door der selfder hulpe so verre ghebracht, dat het verstandt door verlichtinghe de Salichmaeckende waerheyt kent, ende de affecten met liefde tot de selfde waerheyt ontsteecken sijnde, den wille tot de aenneminghe der selfde porren: De eerste werden eyghentlijcken in de Heylighe Schrift doot in hare sonden ghenaemt, om dat in soodanighe noch kennisse, noch lust en is, veel min wille tot de Salichmakende waerheydt: Maer de laetste en zijn ghewisselijck niet doot, want beyde het verstant ende affecten zijn alreede levendich gemaect, en wt cracht van dien de wille oock machtich geworden om hare aengheschapene faculteyt en macht van te konnen willen oft niet willen int werck te stellen, waer in de levendichmakinghe van de wille eygentlijck is ghelegen.¹⁹³

Door Gods genade wordt de wezenlijk vrije wil dus in feite 'bevrijd', weer in staat gesteld te doen wat haar eigen is: willen of niet willen. Die bevrijding geschiedt door middel van Gods inwerking op het verstand en de affecten. God gebruikt deze faculteiten van de mens om hem levend te maken. Hoewel de mens dood is in zonden, beschikt hij nog over de 'crachten en facultates sijnder siele'. God gebruikt deze echter niet 'dan na haere natuere en aert, onder welke crachten der siele oock de vville een is, wiens eyghenschap is vryheyt, en blijft daerom vast, dat Godt gheensins teghens den aert deser vryheyt den mensch onwederstaenlijck levendich maect.'¹⁹⁴ Vervolgens beschrijven de remonstranten kort het proces van de wedergeboorte.

Ende dien volgende dat oock de wedergeboorte ende levendichmakinge niet en geschiet met een instortinghe des Gheestes in instanti, maer begonnen wordt van een werck dat Godt den mensche selfs beveelt te doen, ende welck doende de mensch allenskens werdt levendich ghemaect, te weten door den dienst des wets, en daer naer oock des Evangelij, door

192 HSC 250.

193 HSC 251–252.

194 HSC 253.

verlichtinghe des verstants tot ware kennisse, door veranderinghe der affecten tot het aangebodene hemelsche goet: ende alsoo eyndelijck door de neyginghe der wille om t'bekende ende begeerde goet aen te nemen.¹⁹⁵

Gods genade is de 'hoochste, eerste, en principaelste oorsaecke die onsen wille tot de toestemminge beweecht'.¹⁹⁶ Het feit dat de genade alle weerstand overwint in degenen die daadwerkelijk geloven, wil nog niet zeggen dat ze overal en altijd alle weerstand overwint in al degenen in wie zij krachtig wil werken. Het is waar dat de genade alleen het daadwerkelijk geloven werkt, mits onder 'alleen' verstaan wordt 'dat de genade is de eenige, principaelste ende hoochste oorsaeck des gheloofs'. Dat neemt echter niet weg dat 'niemant datelick en gelooft sonder voorgaende wille om te geloven'.¹⁹⁷ God maakt van onwillig gewillig, maar juist dat kan niet samengaan met dwingende, onweerstaanbare genade en impliceert dus dat God een mens niet onweerstaanbaar bekeert.¹⁹⁸

Er is een ongelijkheid in de oorzaak van het geloof en de oorzaak van het ongeloof. De laatste, zo merkten de remonstranten in het voorafgaande op, is alleen in de verkeerde wil van de mens gelegen. Het is voor de remonstranten belangrijk dat de oorzaak van zonde en ongeloof duidelijk en ondubbelzinnig in de mens zelf gelegen is. Als God mensen wil bekeren en het gebeurt niet, dan komt dat door 'hare schult selve ende eygen moetwil'.¹⁹⁹

De remonstranten vermoeden dat de contraremonstranten niet ronduit willen zeggen dat de oorzaak waarom de ene mens noodzakelijk geloven moet, en de ander niet geloven kan, gelegen is in het feit dat de ene verkoren, en de ander verworpen is.²⁰⁰ De reden dat velen onherboren blijven is dan niet dat de Geest door de mens wordt weerstaan, 'maer daer in alleenlijck, dat sy den Gheest der wedergeboorte niet ontfangen en hebben, dat is, dat Godt haer desen Gheest niet en heeft willen instorten: welck soo veel gheseyt is, als dat het ontbreeckt aen Godes wille en ghenade'.²⁰¹ De mening van de contraremonstranten is 'ront uyt':

dat Godt de ghenade der bekeeringhe alleen den genen doet, die hy absolutelijc verkooren heeft ten eewigen leven, ende die moeten onvermijdelijck gelooven: maer de andere en wil Godt dese ghenade niet doen: waerom? om dat hyse absolutelijck verordineert heeft ter verdoemenis, ende alsoo oock tot de middelen die ter verdoemenisse leyden, als dan sijn ongelooove, onbekeerlijckheit, etc.²⁰²

195 HSC 253.

196 HSC 279.

197 HSC 235; cf. 237.

198 HSC 270.

199 HSC 240.

200 HSC 228.

201 HSC 266.

202 HSC 267.

Ook de remonstranten erkennen de mogelijkheid van een onvermogen om te geloven, maar alleen vanwege voorgaande 'sonden en boosheden', 'nae een moetwillige verachtinge van de aengheboden ghenade, nae dat sy ooghen hadden ghehad om te sien, maer sy en wilden niet sien: ooren om te hooren, maer sy en wilden niet hooren'.²⁰³

De remonstranten willen de gereformeerde leer niet hatelijk maken, maar integendeel probeert men haar 'vande hatelickheyt, die haer door sommighe hatelicke ende onschriftmatighe Leere, vanden Jesuiten, ende andere teghenspreekers, aenghewreven wort, te bevrijden'.²⁰⁴ Deze tegenstanders hadden in feite dezelfde kritiek op de gereformeerde leer als de remonstranten op de contraremonstrantse leer. Een van de motieven van de remonstranten voor hun verzet tegen bepaalde onder collegae in zwang zijnde opvattingen, wordt hierin zichtbaar.

6.2.5. Volharding

In de discussie over de volharding vindt veelal een herhaling van zetten plaats en worden thema's als de godsleer nauwelijks ter sprake gebracht. Dit is niet verwonderlijk gezien het onlosmakelijke verband tussen een onvoorwaardelijke predestinatieleer en de leer van de volharding der gelovigen vanuit contraremonstrants gezichtspunt. Twijfel aan de volharding impliceert volgens hun opvatting twijfel aan de onvoorwaardelijke predestinatie. Door deze nauwe koppeling kunnen de contraremonstranten onmogelijk accepteren dat de volhardingsleer betwijfeld wordt en zijn zij genoodzaakt deze opvatting evenzeer te verdedigen en als even noodzakelijk te poneren als zij in het eerste artikel met de leer van de onvoorwaardelijke predestinatie hebben gedaan.

Het vertrekpunt van hun verzet tegen het vijfde artikel van de Remonstrantie is daarom de stelling in de leer van de volharding van de ware gelovigen met het fundament van de troost van Gods kinderen en een 'ghewichtich Hooft-stuck der Leere' van doen te hebben.²⁰⁵ Het is een van de voornaamste hoofdzaken waarin de gereformeerde kerken zich van de 'dwalinghen des Pausdoms' hebben afgekeerd.²⁰⁶ De remonstranten funderen de volharding huns inziens daarentegen in de mens, waardoor de zekerheid van de volharding en daarmee van de zaligheid teniet wordt gedaan. De leer van de volharding is voor de contraremonstranten het fundament van de ware zekerheid der

²⁰³ HSC 269.

²⁰⁴ HSC 230.

²⁰⁵ HSC 286; cf. 341.

²⁰⁶ HSC 308. Het is 'een vande voornaemste hooft-stucken der Reformatie', altijd al eenparig staande gehouden tegenover het pausdom, 309. Cf. HSC 425-427.

zaligheid, 'sonder welcke seeckerheydt niet en can bestaen het vast vertrouwen, t'welck tot het ware gheloove van nooden is.'²⁰⁷

Zelf leert men dat de ware gelovigen wel in zware zonden kunnen vallen, maar toch zo worden bewaard 'dat het seker is dat sy dit ware geloove, ende desen levendichmakenden Geest, niet gantschelijck noch eyndelijck en sullen verliesen.'

Het fundament van de volharding is het 'onveranderlijk besluit Gods der eeuwige Verkiesinghe, in Godes des Vaders vaste belofte ende toesegginghe, in sijn ghenaden-verbondt, in des Heeren Jesu Christi ghetrouwe ende crachtighe bewaringhe, ende in des H. Gheests gheduerige ende eeuwige byblijvinghe'.²⁰⁸ Een systematisch-theologisch bewijs wordt gevonden in het onveranderlijk besluit van de eeuwige verkiezing, omdat het ware geloof niemand dan de uitverkorenen wordt gegeven.²⁰⁹ Wie niet volhardt in het geloof, is dan ook nooit een ware gelovige geweest.²¹⁰

Het vertrouwen, dat tot het wezen van het geloof wordt gerekend, is gefundeerd op de zekerheid van de zaligheid, die haar grond vindt in de leer van de volharding der ware gelovigen, die op haar beurt vastligt in het eeuwig besluit van Gods onveranderlijke verkiezing.

De remonstranten verdedigen hun opvatting door uiteen te zetten dat zij vast geloven dat de ware gelovigen 'overvloedighe cracht' hebben om in het geloof tot het einde toe staande te kunnen blijven. Zij stellen ook niet 'plat uyt' te loochenen dat gelovigen niet kunnen afvallen, maar alleen dat ze er geen volledige zekerheid over hebben. Zij neigen echter het meest naar de mening die stelt dat de ware gelovigen daadwerkelijk van het ware geloof 'afwijcken connen, derhalven wy oock als soodanighe in dese gheheele disputatie spreekken sullen.'²¹¹

Als eerste argument wordt geponeerd dat een leer die in en van zichzelf 'der ware Godsalicheyte ende den goeden wercken hinderlick ende schadelick is', zowel voor degenen die erin onderwijzen als voor degenen die erin worden onderwezen, niet uit God is en daarom niet geleerd hoort te worden.²¹² Men

207 HSC 309; cf. 326: 'overmidts het ware gheloove bestaet niet alleen in een bloote kennisse Christi ende der waerheydt, maer oock in een vast vertrouwen op de verdiensten Christi, ende altydt is vergheleschapt met soodanighe vruchten der Godtsalicheydt, die niet alleen uyterlick zijn, maer oock die voort comen uyt een oprecht ende inwendelick vernieut herte.' Cf. HSC 347.

208 HSC 286.

209 HSC 288.

210 HSC 289; cf. 328.337.

211 HSC 296-297.

212 HSC 297.

neemt daarmee het uitgangspunt in de praktische consequenties van de leer van de volharding en is ervan overtuigd dat deze zorgeloosheid en 'ongebondenheit des levens, met wechneminghe van alle heylsamen sorchvuldicheydt' tot gevolg zal hebben.²¹³ Gelovigen zouden dan in de zwaarste zonden kunnen leven zonder de Heilige Geest te kunnen verliezen;²¹⁴ droefheid over de zonde wordt daardoor weggenomen of sterk verzwakt.

[O]m int cort te segghen, daer is voor die ghene die maer eens gheloof geen achterdencken meer, (naer dese Leere) dat sy ymmermeer onboetveerdich blijven ende verloren gaen sullen: daer mede dan voorts de gheheele bekeeringhe, dat is de doodinghe des ouden Mensches, ende de levendichmakinghe des nieuwen Mensches wert uyt geroeyt: Welcke dinghen al strijden reghelrecht teghen het uytgedruckte Woort Gods, dat vanden beginne ten eynde toe doorgaens daer teghen spreeckt ende de leere datmen het Ghelooove ende de ghenade wel verliesen can, die (als uyt haer aert, eyghenschap ende natuere) de sorchvuldicheydt van niet te sondighen veroorsaect, de droefheydt over de bedrevene sonden te weghe brengt, de neersticheydt om uyt de sonden op te staen vordert, doende met ernst vreesen datmen soude moghen verhart worden, Jae schielicken metter doot oversnelt zijnde, inde sonden sterven ende verderven, in Somma daert crachtelick ende onderhout den ernst, de dapperheyte ende vuyrichheyte tot alle Godtsalighe oeffeninghe.²¹⁵

Allerlei manieren van spreken in de Schrift over de volharding in het geloof zijn voor 'den Menschelicken verstande' niet te rijmen met een onverliesbaar geloof.²¹⁶ De remonstranten doelen op allerlei vermaningen, waarschuwingen, geboden, beloften, dreigementen, adviezen, smeekbedes die erop gericht zijn de gelovigen te doen volharden, evenals de lofprijzing voor degene die volhardt.²¹⁷ Beloften, verbonden en middelen zoals Gods Woord zijn conditioneel van aard en daarom niet absoluut en onvermijdelijk maar weerstaanbaar.²¹⁸ In dit verband worden Gods wijsheid en gerechtigheid als argumenten naar voren gebracht. Als God, 'die de wijsheyt, gherechticheyt, ende oprechticheydt selve is', in alle ernst door genoemde middelen probeert tot volharding te bewegen, dan kunnen diezelfde mensen daadwerkelijk afvallen van het geloof.

Want andersins soude den alderwijsten, warachtigen ende oprechtighen Godt, de grootste onwijsheyt ende gheveynstheydt toegheschreven moeten worden, wanneer hy door sodanige ende so veelderhande middelen soude arbeyden de gheloovige menschen tot volhardinghe te bewegen, daer hy nochtans niet alleene seeckerlick weet, maer selfs onveranderlick ende onverhinderlick heeft besloten, dat soodanighe menschen buyten alle twijfel sullen volharden, jae niet en connen nae laten te volharden, oock soo dat die selve menschen al van te voren

²¹³ HSC 298; cf. 342.346.

²¹⁴ Cf. HSC 304.

²¹⁵ HSC 299.

²¹⁶ HSC 299.

²¹⁷ HSC 299–301; cf. 359.437.

²¹⁸ HSC 348; cf. 352.354.360.376.

weten, jae voor gheheel seecker houden ende ghelooven moeten, datse volharden sullen ende nimmermeer afvallen connen, ghelijck het oock een groote onwijsheyt ende veynsinghe ware te roemen, te loven ende te prijsen, den genen die volhart hebben, als of sy met de volhardinghe wat groots ende wat sonderlinx uytgherecht, ende een groote Victorie behouden hadden, daer het nochtans nae sijnen onveranderlicken wille ende wel weten onmoghelick was, of sy en moesten volharden ende overwinnen, hebbende de selve oock ten uren wel weten, altijd ghehouden buyten alle vreesse, perijckel ende schroom van af vallen.²¹⁹

Als God de volharding der gelovigen zo absoluut en onvermijdelijk besloten zou hebben dat er geen gevaar bestond voor afval, zou Christus niet zo zorgvuldig voor hun volharding bidden als Hij bijvoorbeeld voor Petrus heeft gedaan.²²⁰

Een geloof dat behalve uit kennis ook bestaat uit vertrouwen als wezenlijk element kan niet samengaan met allerlei zonden die door wedergeborenen bedreven kunnen worden. Ook een geloof als ingestorte gave, als wortel die blijft ook als de vruchten en werken van het geloof verdwenen zijn, wordt door de remonstranten niet als geloof erkend. Bovendien – gesteld dat een dergelijk ingestort (habituëel) geloof zou bestaan – erkent God alleen voor zijn kinderen degenen die daadwerkelijk geloven. Een ingestorte geloofsgave kan door God niet ge-eist worden en is geen echt geloof.

De contraremonstranten verweren zich tegen een belangrijk deel van de remonstrantse argumenten door erop te wijzen dat de volharding geen huichelaars en schijn gelovigen betreft, maar alleen mensen die 'Christo door een ware gheloove zyn ingelijft, ende sijns levendichmakenden Gheests zyn deelachtich gheworden, wiens eyghenschap is God te vreesen, sich van sonden te wachten, de selve te haten, hare salicheydt in vreesen ende beven te wercken'. In zichzelf, en aan zichzelf overgelaten zouden deze ware gelovigen het geloof gemakkelijk verliezen, maar door Gods genadige beloften en trouwe bewaring zal dat niet gebeuren.²²¹

De belofte van volharding en de vermaning tot volharding strijden volgens de contraremonstranten niet met elkaar, als ze beide maar 'behoorlicker wijze met voorsichticheyt, naer eysch vande gheleghentheydt der Ghemeente, elck op sijn tijdt ende plaetse' worden toegepast.²²² Beide dienen tot stichting, waarbij de vermaningen tot volharding niet anders dan 'als middelen, waer door de belofte van volstandicheyt volbracht ende uytghevoert wert', te be-

219 HSC 301.

220 HSC 366.

221 HSC 308–309.

222 HSC 311.

schouwen zijn.²²³ De noodzaak van het gebruik van de middelen ‘neemt de vastigheid vande belofte niet wech, ghelijck oock niet de belofte de middelen, maer zijn twee saecken die met malcanderen wel bestaen connen’.²²⁴

Dat God gebruikmaakt van middelen voorkomt zorgeloosheid. De contra-remonstranten beamen dat een in zonde gevallen ware gelovige zeker weer zal opstaan, op grond van Gods belofte weten de gelovigen dat ook. Zij weten echter ook dat God dat niet doen wil dan

door middelen, dat daerom nochtans ondertusschen haer Ampt ende schuldighen plicht is, gevallen zijnde, sorchvuldich te gebruycken de middelen, door welke God de gevallene wederom oprecht, gelijk daer zijn ernstige overdenckingen vande grouwelicheden der sonden, yverige gebeden, vlytich gehoor des Goddelicken woorts, ende diergelijcke. Waer toe, hoewel sy niet ghedreven en worden door vrees van sterven ende verderven, als slaven, so worden sy daer toe nochtans, als Kinderen Gods, door liefde hares Vaders ende opweckinge des H. Geests, crachtelic aengeporret, ende gedreven.²²⁵

Dat de leer van de volharding zorgeloosheid tot gevolg zou hebben, is een onjuiste ‘oude lasteringhe’. Een ware gelovige doet niet ‘alle de sonden, die men ter Werelt doen can’. Hij zondigt, maar ‘niet uyt een overgegevene moetwillicheyd, boosheyd, lust ende behagen in het quaet gelijk d’Ongelovige’.²²⁶ Hij kan wel soms uit zwakheid ‘in eenige sonden vallen: die oock wat de uytterlicke daet aengaet, somtijds grof zijn’. Bij gebrek aan oprecht berouw zouden deze zonden tot verlies van zaligheid leiden. Echter, God brengt de ware gelovige naar zijn belofte tot oprecht berouw en ‘ernstighe beteringe hares leven’, met als gevolg dat een ‘ware gheloovich Mensche nimmermeer sondighen’ zal, omdat dat zou strijden tegen de aard van het ware geloof. Een ware gelovige zal de leer van de volharding dus niet misbruiken om zorgeloos te worden, maar alleen ‘tot sijnder vertroostinghe, tegen de swackheyd die noch in hem teghen sijnen wille overich is’.²²⁷

De leer van de volharding ‘en is anders niet als een verclaringhe van Godts belofte, die hy de ware Gheloovige in sijn woordt heeft ghedaen, dat hy de ware Gheloovige door de voorsz middelen uytterlick, ende door de crachtighe werckinghe des H. Gheests, inwendelick int ware gheloove totten eynde toe bewaren wil.’ De middelen zijn echter niet voldoende; ze zouden allemaal tevergeefs zijn, ‘ten ware dat Godt daer en boven door sijnen H. Gheest inwendichlick ende machtich inde ware Gheloovige wrochte de gave der

223 HSC 312.

224 HSC 316; cf. 321.

225 HSC 315.

226 HSC 314.

227 HSC 313–314.

volstandicheyt'.²²⁸ Daarmee is de leer van de volharding nog eens duidelijk gekoppeld aan en gebaseerd op de contraremonstrantse predestinatieleer.

God veinst niet als Hij dreigementen en dergelijke als middelen gebruikt om degenen aan te sporen die Hij zeker besloten heeft en beloofd heeft te zullen bewaren, tot volharding. Want God meent het dat degene die afvalt verloren zal gaan. God weet ook dat de ware gelovigen door dergelijke dreigementen het beste opgescherpt en tot volharding aangezet worden.²²⁹ 'Sulcke conditionele bedreygingen gebruyckt Godt dickwils, niet om daer mede eenige onvasticheyt onser salicheyt ende volherdinghe aen te wijsen, maer om daer door op te scherpen de traecheydt ende naelatigheydt die dickwils by ware Gheloovighe ghevonden wordt'.²³⁰

Ook ten aanzien van de volharding wordt dus gebruikgemaakt van de onderscheiding tussen uitwendige middelen en inwendige werking van de Geest, evenals dat het conditionele karakter van Gods spreken functioneert als argument om God van veinzen, in feite een vorm van onrechtvaardigheid, vrij te pleiten.

Als de Schrift lijkt te spreken over gelovigen die van het geloof afvallen, is dat een manier van spreken die niet de realiteit, maar de schijn weergeeft. Veel huichelaars hebben veel kennis van de waarheid; van veel van hen wordt gezegd dat ze geheiligd zijn, omdat 'sy haer selven voor soodanighe uytghegheven hebben, ende van andere naer het oordeel der liefde daer voor ghehouden zijn gheweest, die nochtans waerlick ende inwendelick niet en zijn gheheylicht gheweest.' Iets dergelijks gebeurt volgens de contraremonstranten in de doop, die ook geen inwendige maar een uitwendige reiniging is. Het doopwater is 'het uytterlicke teecken van het bloedt des Testaments', waardoor men 'tot de uytterlicke ghemeynschap der Gheloovighe gheheylicht ofte afghesondert' wordt.²³¹ Het is dus niet waar, zoals de remonstranten menen, dat

alle cleyne Kinderen, die van gheloovighe Ouders gheboren werden, den H. Gheest der wedergeboorte souden hebben ontfanghen, maer ghelijck niet alle volwassene, als sy het gheloove belijden, ende daer op ghedoopt werden, den Gheest der wedergeboorte hebben, als blijcken can uyt het exempel van Symon den Tovenauer, Actor. 8.13.21. nochtans van ons naer

228 HSC 317; cf. 318.323–324. Cf. 322: 'De smeekinghen zijn uytterlicke middelen, by de welcke, indiense niet crachteloos en sullen wesen, moet comen d'inwendighe crachtighe werckinghe des H. Gheests, door welke, midtsgaders door soodanige uytterlicke middelen God belooft heeft, dat hy de gave der volherdinghe in alle ware Gheloovighen sal wercken ende te weghe brengen.'

229 HSC 317.

230 HSC 319; cf. 326. Cf. 329: 'Want door t'voorstellen van sulck een groote straffe, die op d'afvallicheydt seeckerlick soude volghen, wil Godt de ware gheloovighe van den af-val afschricken ende behouden.'

231 HSC 330.

het oordeel der liefde, daer voor alle moeten worden ghehouden, soo langhe sy het contrarie niet openbaerlick en betoonen, alsoo ist, dat wy dit naer het selve oordeel der liefde moeten ghelooven, van alle cleyne Kinderen die van Gheloovighe Ouders gheboren zijn (t'welck haer in plaetse van belijdenisse is) ende ghedoopt werden totter tijdt toe dat sy haer selven int opwassen anders betoonen: overmidts dese Kinderen int ghemeen de belofte ghedaen is.²³²

Analoog aan het oordeel der liefde dat van toepassing is op volwassenen die belijdenis des geloofs afleggen, moeten kleine kinderen van gelovigen zolang zij van het tegendeel geen blijk geven, voor wedergeboren worden gehouden. De analogie met het doen van belijdenis des geloofs is zelfs zodanig dat het geloof van de ouders voor hun kinderen de plaats van de belijdenis – die zij vanwege hun leeftijd nog niet kunnen afleggen – inneemt.

Wanneer nu de kinderen in het opwassen door een boos ende Godtloos leven bethoonen, dat sy den Gheest der wedergeboorte niet en hebben, dan machmen niet segghen datse de selve verloren hebben, maer dat is een seecker teecken datse de selve noyt ghehadt en hebben.²³³

De remonstranten benadrukken in hun reactie dat zij geenszins eraan twijfelen of gelovigen en heiligen 'als soodanich zijnde', dus als gelovigen, volharden 'inde ghenade gunste ende toeversicht Godes'.²³⁴ Zij noemen dit niet alleen het fundament van de troost van Gods kinderen, maar ook een 'noodwendich fundament van alle Godsdienst: ende voornemelijk vanden Christelicken, die op de beloften Godes ende Jesu Christi ghegront is'.²³⁵

Arminius noemde Gods tweevoudige liefde het fundament van de (christelijke) godsdienst. Het is niet onmogelijk dat de remonstrantse uitspraak over het fundament van de godsdienst hiermee verband houdt. Dat God de gelovigen zeker zal behouden, is ook voor Arminius een basaal uitgangspunt dat regelrecht voortkomt uit Gods liefde tot de gerechtigheid en zijn liefde tot de mens. De remonstranten refereren echter niet expliciet aan Gods rechtvaardigheid als bron voor hun fundament-uitspraak, waardoor moeilijk valt uit te maken of van ontlening aan of beïnvloeding door Arminius sprake is.

Met hun nadruk op de functie van het werkzame geloof ten aanzien van de volharding hebben de remonstranten de kern van het verschil met hun opponenten verwoord. God troost mensen niet als mensen, maar als gelovigen. De ware gelovigen zoeken noch vinden troost in Gods genade zonder dat zij het geloof in zichzelf bevinden. Niet het geloof dat 'eens gheweest is (want andersints soo souden sy den seluen troost, jae even grooten troost hebben inde grouwelickste sonden, als inde meeste Godsalichey, soose maer eens ghelooft en hebben) maer twelcke als noch teghenwoordich is ende altijd blijft', geeft

232 HSC 336. Cf. TRIGLAND, *Geessel*, 667.

233 HSC 336; cf. 374.

234 HSC 339.

235 HSC 340.

grond voor deze troost. Als het geloof in de volharding geen rol speelt, heeft dat zorgeloosheid tot gevolg, en het zou ook zeer onwijs van God zijn om de volharding ernstig te gebieden, en tegelijk degenen die Hij het gebiedt ermee te troosten dat zij het niet kunnen nalaten te volharderen.²³⁶ De volharding is voor de remonstranten 'anders niet als een selvige, doorgaende, continuele gheloof'.²³⁷ De zonde daarentegen scheidt de mens van God. Niets kan volgens Paulus in Romeinen 8 de gelovige scheiden van Gods liefde in Christus, maar als gesteld zou worden dat zelfs de zonde die scheiding niet meer zou kunnen veroorzaken, en als zelfs de zonde zou vallen onder 'alle dingen' die voor degenen die God liefhebben moeten meewerken ten goede, zou dit de deur wijd openzetten tot allerlei zonden.²³⁸

Twijfel en wanhoop worden veroorzaakt door twijfel of de zaligheid voor de persoon in kwestie is bereid of door twijfel aan de mogelijkheid om zalig te kunnen of te zullen worden.²³⁹ Dergelijke twijfel is schadelijk, maar twijfelen 'of men altijd die sal blijven die men nu is, altijd dien wille ende dat herte houden datmen nu heeft, ende door slofficheyt, achteloosheyt, boosheyt, verleydinghe niet laten verandert te worden, uyt puere eygene Vryen wille, dat is niet schadelick, maer pryselick, als een oorsaecke sijnde van naeuwe en scherpe sorchvuldicheyt, om de sonden ende alle occasien daer toe dienende te schouwen ende te vlieden'.²⁴⁰

De troost voor Gods kinderen bestaat uit twee elementen: 1. Dat zij midden in alle moeiten die de godsdienst meebrengt zeker zijn van een groot en heerlijk loon dat hun is bereid. 2. Dat zij door Gods kracht en zicht op het loon overmachtig zijn staande te blijven tot het einde en alle vijanden te overwinnen, 'als sy alleenlijck ghestadich star-ooghen op desen voorghesetten prijs: Want het gheloove is hare ende onse overwinninghe'.²⁴¹

Als God de mensen zou bewaren in het geloof door dezelfde kracht en genade die hun eerste bekering heeft veroorzaakt, zou dat ongerijmd en 'opt hoogste ongheschickt' zijn. Dan zou een levendgemaakt mens na de wedergeboorte even onbekwaam zijn als voor de wedergeboorte. Dergelijke mensen zouden of altijd door de genade bewaard worden en nooit zondigen, of zondigen door gebrek aan genade. Dat laatste zou impliceren dat 'de mensche, oock met hulpe vande ghenade Godes die hem ghegheven is, niet meer quaets laten kan, dan hy laet, noch meer goets doen dan hy doet: ende dat God de sijne ver-

236 HSC 340.

237 HSC 341.

238 HSC 386.

239 HSC 346.

240 HSC 346.

241 HSC 341.

laet, eer sy hem verlaten, jae dat hy van haer niet kan verlaten worden, voor dat hy haer selve verlaet.²⁴²

De remonstranten zien het als een belangrijk verschil dat wanhoop en zorgeloosheid door hun visie krachtig worden verhinderd, terwijl die ‘uyt der Contere-Remonstranten gevoelen beyde claerlijck bevesticht werden.’²⁴³

Gods genade moet de hoogste en enige eer krijgen als het gaat om bekering en zaligheid. Zonder schade voor Gods genade kan echter ook de wedergeboren menselijke wil een mede-oorzaak van de volharding genoemd worden. Immers, de wil is levend gemaakt door en heeft nieuwe krachten ontvangen van de genade ‘door welcke sy toestemmen ende ghebruycken kan die goederen ende gave die sy ontfanght, ende volghens dien volherden inde ghenade’. De bereidheid tot strijden is afkomstig van God en de wil, maar evenwel geheel afhankelijk van Gods genade.²⁴⁴ De wil is geen aan de genade gelijkwaardige, samenwerkende oorzaak, maar een aan de genade ondergeschikte oorzaak.

Want doorgaens so ist datse door de genade des Geestes daer toe beweeght wort, aengeporret, onderhouden ende bewaert: Jae het is onmogelijck datse anders soude connen een oogenblick volherden: Want daerom volhert sy als sy volhert niet om dat sy wilt volharden blindelick ende sonder oorsaek, maer om dat sy door de genade als door een voorgaende ende medegaende oorsake, daer van sy hangt, beweeght wort, sonder welcke sy niet en soude noch konde willen volherden: maer altijd so dat sy de beweginghe ende werckinghe des Geestes ofte waer nemen ofte teghenstaen kan. In welcken laetsten ghevalle sy volkomen oorsake is van haren affval, als niet hangende aen eenighe andere oorsake, maer doende uyt haer selven vrywilligh het ghene sy doet. Maer anderssins hangt haer volhardinge alleene aende genade als de eerste, hoogste ende principale oorsaek: nochtans niet sonder den wille, den welcken de ghenade tot het werck beweecht ende verweckt [...].²⁴⁵

Dit citaat maakt nogmaals de overtuiging en bedoeling van de remonstranten duidelijk. Zij menen door hun visie op genade en (niet onweerstaanbare) genadewerking drie zaken bijeen te kunnen houden: In de eerste plaats dat Gods genade werkelijk voor iedereen genoeg en ondubbelzinnig voor iedereen bestemd is. In de tweede plaats dat de zaligheid geheel aan Gods genade toegeschreven moet worden, en in de derde plaats dat ongeloof en onbekeerlijkheid of afval van geloof alleen te wijten zijn aan de mens zelf, die zich ondanks alles van God en zijn genade afkeert. Ook het ‘bereid zijn tot strijden’ van de gelovige is geen bereidheid die zonder genade totstandkomt, maar ‘door de ghenade die haer daer toe vermaendt, beweecht ende op duysenderhande manieren porret ende roert’.²⁴⁶

242 HSC 342–343.

243 HSC 341; cf. 345.352.

244 HSC 343.

245 HSC 344.

246 HSC 344.

De noodzakelijkheid van de menselijke medewerking maakt de volharding nog niet van die medewerking afhankelijk, evenals bijvoorbeeld ook de rechtvaardigmaking niet van het geloof afhankelijk is, hoewel God niemand rechtvaardigt dan wie gelooft.²⁴⁷

6.2.6. Staet des gheschils

Ondanks verzekering en beargumentering van het tegendeel blijven de contraremonstranten er tot in hun versie van de 'staet des gheschils' na afloop van de conferentie van overtuigd dat de remonstranten leren dat het geloof de oorzaak is van de verkiezing. Op basis van die overtuiging, die dus niet door hun opponenten gedeeld wordt, verwijt men de remonstranten dat die daarmee de eerste en hoogste oorzaak van de zaligheid in de mens localiseren en niet in Gods welbehagen en loutere genade. 'T'welck wy anders niet en connen verstaen, dan een berovinghe te zijn van Godes eere, ende een vercleyninghe, jae vernietinghe sijner ghenade.' De contraremonstranten beschouwen het geloof in relatie tot Gods verkiezing als gesubordineerd middel en vrucht van die verkiezing.²⁴⁸

Wat betreft de verzoening zien de contraremonstranten niet in hoe er sprake kan zijn van een 'middel-wech' tussen de genoegzaamheid van het offer van Christus en de daadwerkelijke toe-eigening ervan. Daarom verdenken zij de remonstranten, die behalve de genoegzaamheid voor eenieder ook een daadwerkelijk verworven verzoening willen leren, ervan, hoewel die dat beslist afwijzen, 'een alghemeyne herstellinghe van alle ende een yeder Mensche inden staet der versoeninghe met Godt' te leren. Zij zeggen ook niet te begrijpen waartoe het dienstig is om te discussieren 'of yemandt eenich goet verworven is, daer aen hy noch part noch deel en heeft, noch inder eeuwichheit niet hebben en sal'. Bovenop de genoegzame 'weerde en cracht' van het lijden en sterven van Christus tot verzoening van alle mensen met God, leren de remonstranten dat de verzoening en vergeving voor alle mensen verworven is, dat God wil dat deze verzoening alle mensen verstrekt wordt en dat het Christus' intentie en voornemen is alle mensen daadwerkelijk te behouden, 'oock selfs die verlooren gaen.'

De meningen verschillen dus over de kwestie of laatstgenoemde drie toekenningen aan de verzoening niet impliceren dat alle mensen daadwerkelijk behouden worden, wat de contraremonstranten beweren en de remonstranten ontkennen. De uitgesproken verwondering van de contraremonstranten over

²⁴⁷ HSC 344.

²⁴⁸ HSC 390–393.

het feit dat hun opponenten zich kennelijk druk maken over de verwerving van de verzoening voor mensen die toch nooit in die verzoening zullen delen, in combinatie met hun totale zwijgen over de motivering die de remonstranten hiervoor hadden gegeven, openbaart het gebrek aan begrip voor het standpunt van de andere partij. Die motivatie betrof het fundamentele ‘conditio sine qua non’-karakter van de daadwerkelijk verworven verzoening. Bepalend voor hun visie op verkiezing en genadeverkondiging was tijdens de discussie de overtuiging dat iedere daad van genade van een rechtvaardig God richting zondaren gefundeerd dient te zijn in daadwerkelijk voldane gerechtigheid.²⁴⁹ Opvallend is dat de remonstranten in de Stant des gheschils aan dit laatste argument van de voldane gerechtigheid voorbijgaan en zich concentreren op de welgemeendheid van het aanbod van genade en de vraag of iedereen erop aan kan dat dit aanbod ook voor hem bestemd is.²⁵⁰

Ten aanzien van genade en genadewerking wordt de visie van de contraremonstranten geheel gestempeld door hun opvatting dat de mens ‘nae de val soo gantsch verdorven ende gheheel doot is inde sonden’ dat het onmogelijk is dat de menselijke wil zonder ‘bysondere werckinge, ende crachtighe neyginge des H. Geestes [...] tot het ware geestelijc goet geneycht ende gedetermineert worde.’ De wil blijft ook na de zondeval wel ‘onbedwonghen’, maar kan het geestelijke goed niet kiezen als niet daadwerkelijk en krachtig de weerstand van de wil wordt verhinderd en weggenomen ‘ende de selve tot toestemminghe, sonder eenighen dwanck gheneycht ende ghedetermineert’ wordt.

Enkele consequenties van deze visie zijn dat in allen in wie God door zijn Geest werkt met voornemen om geloof en bekering te werken, ‘oock dadelick t’gheloove ende de bekeeringhe ghewrocht wort’, en dat ‘volgens dien niet alle menschen, dien het woort Gods gepredickt wort, oock dese levendichmakende Gheest wort ghegeven.’²⁵¹

Waerom wy segghen, dat de eenighe ende naeste oorsaecke des gheloofs, ofte waerom het geschiet, dat van twee Menschen die eenderley Predicatie des woorts aenhoren, ende die inwendelick beyde in haer verstant genoechsamelijc verlicht zijn, d’eene gelooft, ende sich bekeert, daer d’andere in ongelove ende onbekeerlijcheyt blijft, is, om dat door een bysondere werckinge des H. Geestes, de wille des eenen daer toe dadelijck ende crachtelijck geneycht, gebogen, ende ghedetermineert wort: ende indien dese werckinge des H. Gheests ontrent den andere even crachtich gheschiet ware, dat de selve oock soo wel als d’andere soude ghelooft ende sich bekeert hebben.²⁵²

249 HSC 393–395.

250 HSC 419.

251 HSC 395–397.

252 HSC 396.

Ook bij dit thema twijfelen de contraremonstranten aan de oprechtheid van de remonstranten en vermoeden dat die hun mening niet ronduit willen openbaren en haar daarom onder het dubbelzinnige woord 'niet onweerstaanbaar' verbergen. Daarmee geven zij volgens de contraremonstranten de medewerking van de menselijke wil een plaats als oorzaak naast Gods genade. Hoewel zij erkennen dat ook de remonstranten Gods genade als hoogste en belangrijkste oorzaak van de bekering beschouwen, benadrukken ze de tegenstrijdigheid hiervan met het remonstrantse vasthouden aan de ingeschapen menselijke vrije wilskeuze. De nadruk die de remonstranten in alle discussies hebben gelegd op de afhankelijkheid van de vrije wilskeuze van Gods genade, en op zijn volstrekt secundaire plaats, is afwezig in de contraremonstrantse samenvatting van het remonstrantse gedachtegoed.²⁵³

Dat de remonstranten een direct verband zien tussen hun visie op genadewerking en het waken voor het veinzen – ofwel: de (on)rechtvaardigheid – van God, krijgt in de contraremonstrantse weergave een plaats binnen de context van de prediking van het Evangelie:

Dat waer ende wien Godt syn Woort laet predicken, dat hy oock daer met synen levendichmakenden Geest volveerdich is, om haer alle te bekeeren. Ende dat Godt den gheveysden hypocrijt soude spelen, indien hy yemandt syn woort liet predicken, dien hy met eenen den levendich-maekkende gheest Christi niet en soude gheven.²⁵⁴

Men gaat echter niet in op deze stelling en acht dat kennelijk onnodig na het verweer in de eigenlijke discussie.

Bij de uiteenzetting van het verschil ten aanzien van de volharding der ware gelovigen benadrukken de contraremonstranten dat die volharding alleen ware gelovigen, en niet huichelaars, schijn- of tijdgelovigen betreft. Ook is er geen sprake van een absolute onmogelijkheid van afval: aan zichzelf overgelaten zouden de gelovigen tot afval gebracht kunnen worden.²⁵⁵ De ware gelovigen kunnen in zware zonden vallen, maar krijgen niet alleen voldoende kracht om tegen satan, wereld en eigen vlees te strijden en die te overwinnen, maar worden ook krachtig bewaard, zodat zij het geloof 'nemmermeer, noch gantschelijk noch eyndelick en verliesen, of van het ware gheloove t'eenemael noch eyndelijck af en vallen.'²⁵⁶

De remonstranten zijn uiteindelijk van mening dat de verschillen met de contraremonstranten zijn terug te brengen tot één geschilpunt, en dat betreft

²⁵³ HSC 396–399.

²⁵⁴ HSC 398.

²⁵⁵ Zie de remonstranten over deze 'ongegronde distinctie' in HSC 427.

²⁵⁶ HSC 399–401.

het artikel over de predestinatie tot zaligheid en tot verdoemenis.²⁵⁷ De contraremonstranten leren volgens hen dat de predestinatie een besluit is waarmee God van eeuwigheid voorgenomen heeft sommige mensen, beschouwd als mensen, of als mensen die in Adam gezondigd hebben, zalig te maken en sommigen te verdoemen. Het is bovendien een besluit om die mensen tot het einddoel waarvoor ze bestemd zijn, namelijk de eeuwige zaligheid aan de ene, de eeuwige verdoemenis aan de andere zijde, te brengen, en de verkorenen de middelen die tot zaligheid nodig zijn zo krachtig te schenken dat zij zeker zullen en moeten zalig worden, en de verworpenen die middelen hetzij geheel niet, hetzij niet krachtig genoeg te schenken, om zalig te worden.

De remonstranten stellen daarentegen dat God van eeuwigheid besloten heeft sommige individuele personen, aangezien als gelovigen in Jezus Christus (door genoegzame en krachtige middelen door God genadig aan hen ten koste gelegd) zalig te maken, en de anderen, die door eigen schuld (dat is door het verwaarlozen en verstoten van de middelen die hun tot zaligheid geschonken waren) niet in Christus geloofden, te verdoemen.²⁵⁸

Alsmen de waerheydt in oprechticheyt spreecken sal, soo moetmen bekennen, dat dit de rechte meeninge is ten weder-zijden, ende dat het gheheele gheschil hier inne alleene bestaet: ende dat dit pointc alleen vereffent zijnde, alle de reste vereffent is. Want: Staet het soo met de Predestinatie als de Contra-Remonstranten seggen, so moet oock waer zijn dat sy ghevoelen van alle d'andere Articulen: Gelijck ter contrarie: indien der Remonstranten gevoelen over dit stuck waer bevonden wordt, soo sal oock waer bevonden moeten worden, t'ghene zy bekennen over alle d'andere Articulen: want het alles aen malcanderen hangt.²⁵⁹

Belangrijke overeenkomst tussen de partijen is bijvoorbeeld de overtuiging dat de verkiezing alleen rust op de loutere genade en barmhartigheid van God in Christus, en niet op enige verdienste of waardigheid van mensen. Als belangrijk verschil wordt de plaats en functie van Christus ten aanzien van de verkiezing genoemd: is Hij gesubordineerd middel, of in orde voorafgaand fundament van de verkiezing? Ook belangrijk is de vraag of het geloof een vrucht is die voortkomt uit de verkiezing of uit het gehoor van het Woord. Het laatste is de mening van de remonstranten, die de zending van het Woord overlaten aan de 'wijse, ongrondelicke, rechtveerdighe, ende barmhertighe regeringhe' van de Heere. Wie niet zalig wordt, gaat niet verloren door gebrek aan, maar door het misbruiken van genoegzame genade.²⁶⁰

257 Cf. HSC 437: 'alle de swaricheyt valt over de hooge aenstotelicke Predestinatie metten gevolge van dien'.

258 HSC 409-410.

259 HSC 410.

260 HSC 412-413.

Als de verwerpingsleer aan de orde wordt gesteld, blijkt op dat punt nog steeds de 'meeste swaricheyt' te liggen.²⁶¹ Hieronder schuilen 'monstrueuse opinien', en de contraremonstranten hebben steeds geweigerd hun visie op de verwerping te geven, terwijl verkiezing en verwerping 'twee Leden zijn, even hooch, even leech, ende op gelijcke mate staende teghens malcanderen'. De remonstranten zoeken de oorzaak van de weigering in de contraremonstrantse vrees dat openheid ten aanzien van de verwerping direct afkeuring zou oproepen, 'als grouwelijck, den goeden rechtveerdigen, Gode onbetamelijck, ende geheel strijdich tegen zijn heylich woort.' Men erkent wel met de remonstranten dat God besloten heeft de ongelovigen als vreemd van Christus te verdoemen, maar zou op basis van de parallelle van verkiezing en verwerping moeten erkennen te leren dat als het geloof een vrucht is van de verkiezing, het ongeloof een vrucht is die voortkomt uit de verwerping.

De benamingen die rond het thema verwerping worden gekozen maken duidelijk dat dit een aangelegen thema is waar inderdaad de 'meeste swaricheyt' in gelocaliseerd kan worden. Juist rond dit thema speelt de kwestie van Gods rechtvaardigheid een grote rol, en wordt hiernaar ook weer expliciet verwezen. Dat bevestigt de indruk dat Gods rechtvaardigheid ook voor deze eerste remonstranten een belangrijk theologisch motief vormt voor hun afwijzing van de contraremonstrantse leringen en het innemen van een ander standpunt.

Het standpunt dat ten aanzien van de reikwijdte van de verzoening wordt ingenomen, vloeit rechtstreeks voort uit de aangehangen predestinatieleer, aldus de remonstranten. Zo impliceert hun eigen positionering van Christus als fundament van de verkiezing, 't'selve besluyt in ordre voorgaende', dat Christus ook voor allen is gestorven en voor allen de zaligheid verworven heeft, om die de gelovigen toe te eigenen. Omdat ook de contraremonstranten leren dat de kracht en waardigheid van Christus' lijden voldoende is geweest om alle mensen te verzoenen, is het verschil met hun visie te beperken tot de vraag of 'Christus alsoo voor alle ende yeder Mensche gestorven is, dat hy de Medecijne ter salicheyt, namelijk de versoeninge met Godt, ende de verghevinghe der sonden allen ende yeder verworven heeft'.²⁶² Daarop antwoorden de remonstranten bevestigend, de contraremonstranten ontkennend. Op de contraremonstrantse verwondering over het feit dat de remonstranten zich druk maken over de genoegzaamheid van Christus' sterven voor mensen die er toch nooit in zullen delen, gaan de remonstranten uitvoerig in:

²⁶¹ Cf. HSC 417.

²⁶² HSC 417–418.

d'oorzaeck, waerom wy leeren dat Christus voor alle ende yeder de versoeninghe heeft verworven, hoe wel vele de selve door haer eyghen schuldt, niet deelachtich en worden, is, om dat het de H. Schrift leert: om dat het waer is: om dattet grootelijcx dient tot Godes ende Christi eere, mitsgaders tot lof van sijne groote liefde, den Menschelijcken gheslachte bewesen: om datmen anders sonder onwaerheydt te spreecken, den ongheloovighen het Euangelium niet predicken, noch hun Christum vercondighen, noch tot het geloove in Christum nooden mach, met dit Argument, dat Christus voor hun ghestorven is, aenghesien men dat niet en weet na der Contra-Remonstranten meeninghe, voor ende aleer sy datelijck ghelooven: Eyntelijck, om datmen anders den ongheloovighen, ende onboetvaardighen mette heylighe Schriftuere niet overtuyghen en kan, dat sy t'bloet Christi daer door sy gheheylicht waren Hebr. 10.29. met haer ongheloove vertreden, ende alsoo niet by ghebreke Christi, ende sijner weldaden, maer by haer eyghen schuldt verloren gaen.²⁶³

De twee belangrijkste argumenten ontleent men aan de verkondiging van het Evangelie, die zonder basis in de realiteit van het gestorven zijn van Christus voor eenieder niet waarachtig tot iedereen kan uitgaan, en aan de vraag of mensen er werkelijk van overtuigd kunnen worden dat zij niet door een gebrek van Gods kant, maar door eigen schuld verloren gaan. Hoewel aan deze beide argumenten het aspect van de *iustitia* niet vreemd is, wordt hier voorbijgegaan aan Gods rechtvaardigheid voorzover die theologisch van belang is ten aanzien van de kwestie of God wel genadig kan zijn zonder rechtsgrond in de voldoening van zijn gerechtigheid door Christus' plaatsvervangend offer.

De remonstranten vinden het niet meer dan logisch consequent dat de contraremonstranten een onweerstaanbare genadewerking leren.²⁶⁴ Het enige verschil met de contraremonstranten ten aanzien van het derde en vierde artikel betreft dan ook de werking van de genade, of die onweerstaanbaar is of niet, en het adres van de genade, of die alleen de uitverkorenen ten deel valt of ook anderen. Terwijl de contraremonstranten menen dat het tegenstrijdig is om tegelijkertijd te leren dat het geloof een gave Gods is en dat het op weerstaanbare wijze wordt gewerkt, vinden de remonstranten veeleer dat de genade haar natuur zou verliezen – en zou veranderen in 'nootdwanck' – wanneer ze onweerstaanbaar wordt gewerkt.²⁶⁵

Als oplossing stellen de remonstranten voor om de manier waarop de Heilige Geest werkt niet vast te leggen, omdat die toch onbegrijpelijk is. Uit de maatstaf die men voorstelt aan te houden, blijkt de oprechtheid en welgemeendheid van de evangelieverkondiging weer een belangrijk punt te zijn, evenals de eigen verantwoordelijkheid van de hoorder om Gods genade niet te veronachtzamen. De voorgestelde maatstaf luidt dat het geloof

263 HSC 419.

264 HSC 419–420.

265 HSC 420–422.

ghelijck oock alle het Salichmakende goet, alleen de ghenade Godts in Iesu Christo werde toegheschreven, ende dat die ghene dien het Woort Godts gepredickt wort vastelijck moeten ghelooven, dat de Heer haer sijn Woordt doet predicken, in meeninghe van haer te bekeeren: ende dat sy derhalve moeten toesien, dat sy dese ghenade niet en verwaerloosen, etc.²⁶⁶

Ten aanzien van de volharding van de ware gelovigen blijkt 'benedens waerheyt, de Godvruchticheyt'²⁶⁷ een van de zaken te zijn waarop de remonstranten bijzonder zijn gericht. Die zorg voor de godsvrucht, 'den eenigen gront, ende motijf van dese differenten',²⁶⁸ werkt schroom in de hand bij predikanten een 'sachte oorkussen, sonder na dencken, onder der menschen ooren te legghen' door het leren dat 'die eens ghelooft, voortaan buyten alle sorghe ende vreesse van verdoemenisse is, hoe grove sonden hy oock kome te bedrijven.' Dat laatste geldt wel 'by sonder in desen ongebonden tijdt, daer oock de roeckelooste hun voor gheloovighe ende lieve kinderen Godts ghewoon zijn uyt te gheven'.²⁶⁹

De remonstranten stellen als een soort compromis voor dat men

de gheloovige kinderen Godts troostende, met die ghetrouwe ende ghestadige bewaringhe haers opperherders Jesu Christi, als die aen zijne sijde volcomen ghewillich, ende machtich is, om haer te bewaren dat sy niet uyt en vallen: alle tijt daer by vermane, dat sy haer salicheyt wercken moeten in vreesen, ende beven, ende dat doende, hy die staet, toe sie, dat hy niet en valle.

Hier mede en salmen noch de waerheyt der H. Schriftuer, noch Confessie te cort doen, ende den behoorlicken troost der Schriftuere aen dienende, even wel de sorgheloosheyt weeren, op dat de gheloovige also tusschen wanhope ende sorgheloosheyt heenen seylende, de haven der eeuwigher Salicheyt, door de ghenade Jesu Christi bezeylen, ende aen doen moghen.²⁷⁰

Uit de samenvatting die beide partijen na afloop van de conferentie van eigen en andermans standpunt geven, kan een aantal zaken worden geconcludeerd. De visie van de contraremonstranten komt in de kern hierop neer dat zij niet kunnen inzien hoe een zondaar anders behouden kan worden dan door een krachtige werking van de Geest waardoor de wedergeboorte daadwerkelijk totstandkomt. De leer van de onweerstaanbare werking van de genade, de onvoorwaardelijke verkiezingsleer, de beperkte reikwijdte van de verzoening en de leer van de volharding der ware gelovigen zijn enkele min of meer logische implicaties van deze overtuiging. De contraremonstrantse motivatie lijkt behalve in de eer van God met name in hun zorg voor de genade- en heilsleer en de geloofs zekerheid te zijn gelegen: naar hun overtuiging kan een mens op de remonstrantse wijze niet behouden worden, niet zeker zijn van zijn

266 HSC 422.

267 HSC 428.

268 HSC 428.

269 HSC 426; cf. 428: 'dese verdorvene tijden'.

270 HSC 428.

behoud, en komt de plaats die daarin voor de vrije wilskeuze wordt ingeruimd in mindering op de eer die God toekomt.

Voor het remonstrantse standpunt tonen zij weinig begrip, en op menig remonstrants argument wordt niet ingegaan. Voortdurend wordt erop gezinspeeld dat de remonstranten hun eigenlijke visie zouden verbergen onder veel goed klinkende woorden. Hun leer zou nieuw zijn, kettters, en pertinent en evident in strijd met Schrift en belijdenis. Deze argwanende houding en dit gebrek aan vertrouwen in de oprechtheid van de intenties van de remonstranten lijkt er de oorzaak van te zijn dat een echt gesprek en een open luisterhouding, het zoeken naar andermans motieven en het recht doen aan uitgesproken intenties, tijdens de conferentie niet heeft plaatsgevonden. Het heeft erin geresulteerd dat er voornamelijk langs elkaar heen is gedacht en geschreven en kernpunten van beide visies niet zijn doorgesproken.

Er zijn veel mogelijke oorzaken te bedenken waarom de conferentie dit resultaat heeft gehad. Persoonlijke en (kerk)politieke motieven, wederzijds onbegrip en wantrouwen hebben alle een eigen rol gespeeld. Op systematisch-theologisch niveau zijn concreter zaken aan te wijzen. Wat opvalt is de grote ijver waarmee reeksen bijbelteksten in lijn met de eigen dogmatische vooronderstellingen worden ge-exegetiseerd, terwijl methodische reflectie nagenoeg ontbreekt. Discussie over de aard van de Openbaring en daarmee van de menselijke kennis aangaande God is er niet geweest, terwijl juist op dat terrein belangrijke beslissingen vallen. De plaats en functie van Christus ten aanzien van genade en verlossing is eveneens een thema waarover beide partijen fundamenteel van mening blijken te verschillen, maar waarover ondanks de vele woorden die eraan zijn gewijd geen diepgaand gesprek is gevoerd. Diverse malen is gewezen op de verwevenheid van dit thema met de rechtvaardigheid van God, iets waar ook de remonstranten oog voor bleken te hebben en aandacht voor hebben gevraagd, hoewel lang niet altijd wanneer dit te verwachten was. De contraremonstranten zijn echter geen enkele keer op de hiermee verbonden vragen ingegaan, waardoor het resultaat van de discussie vanzelfsprekend onbevredigend moest blijven. Dat laatste gold ook voor de visie op de verwerping, een zeer belangrijk onderwerp voor de remonstranten vanwege de verwevenheid met de godsleer, maar waarover de contraremonstranten pertinent geweigerd hebben zich uit te spreken omdat het niet ter zake zou zijn. Dat laatste verleent grond aan de gedachte dat de contraremonstranten weinig, en in ieder geval onvoldoende, oog hadden voor de motieven waardoor de remonstranten werden gedreven.

De remonstranten plaatsen de hele discussie expliciet in een bepaalde historische ontwikkeling en context. Zij erkennen dat de 'hooge aenstotelicke Predestinatie metten gevolge van dien, die de Broeders geleert willen hebben

[...] schoon veel aenhancx [heeft] ende van veel gheleerde ghedreven is'.²⁷¹ Hun eigen visie betreft echter geen 'nieuwigheden', niet ten opzichte van de oude kerk, noch ten opzichte van de leer van de 'Gereformeerde Euangelische kerken int gemeyn', noch ten opzichte van de confessie van de gereformeerde kerken in de Nederlanden. Vanaf het begin van de Reformatie is niet eenduidig over deze zaken geschreven. De remonstranten wijzen erop dat de Franeker professor Henricus Anthony recentelijk *Der Leecken wech-wijser* van Anastasius Veluanus nog heeft aangeprezen. Velen die de Reformatie waren toegedaan hebben dit boekje gelezen en voor een 'juweelken' gehouden. De remonstranten verwijzen naar dit boekje in verband met het verwijt nieuwigheden te verkondigen, al tekenen ze er bij aan dat zij 'opt stuck van den Vryen-wille niet en spreecken als hy [Anastasius] spreeckt'.²⁷²

De beschuldiging van ariaanse, samosatenaanse en sociniaanse ketterijen werpt men verre van zich als een 'passelick oude practijcke, datmen de Leeraers diemen int ooge heeft met valsche gheruchten van, met dese ende die ketterije besmet te wesen, soeckt te onderdrucken'.²⁷³

Tot de revisie van confessie en catechismus die door de remonstranten wordt voorgestaan, is reeds in 1597 en 1606 door de Staten-Generaal besloten en de particuliere synode van Zuid-Holland heeft dit besluit in 1606 geapprobeerd.²⁷⁴ De remonstranten benadrukken het menselijke en daarom feilbare karakter van deze geschriften en plaatsen hun visie op de noodzaak van herziening in dit licht en koppelen dat aan conformiteit aan de 'eersten gront der reformatie', zodat verzet tegen revisie gelijkstaat aan het willen leggen van een fundament 'dat na t'Pausdom rieckt.' Alvorens revisie heeft plaatsgevonden willen zij zich niet meer binden 'dan Gods woort, ende de conscientie toe en laet'.²⁷⁵

De remonstranten wijzen erop dat vreedzame dulding en verdraagzaamheid vanaf het begin van de Reformatie is gepraktiseerd juist ten aanzien van de predestinatie. Men refereert aan de vriendschap tussen Philippus Melancthon en Johannes Calvijn, en wijst op de hand van christelijke broederschap en eenheid die Theodorus Beza de luthersen na het godsdienstgesprek van Mömpelgard heeft geboden, hoewel de laatsten een gevoel voorstonden dat 'der Remonstranten meeninghe niet gheheel onghelijck' was. In Genève zijn voorts geschriften van de lutherse hoogleraar Nicolaas Hemmingius uitgegeven waarin duidelijk het standpunt van de remonstranten wordt voorge-

271 HSC 437.

272 HSC 430.

273 HSC 431.

274 HSC 1-5.428.

275 HSC 429.

staan en de daaraan tegengestelde visie wordt bestreden als ‘Stoicum fatum, Zenonis dogmata’. Zijn werken worden openlijk in Genève gedrukt en uitgegeven ‘ende by den Theologanten aldaer, den Studenten, om van hun neerstelick ghelesen te worden, hoochlick gherecommandeert, so eenige vande Remonstranten, aldaer gestudeert hebbende, by waerheyt connen verclaren.’ Gewezen wordt ook op de discussie die in Engeland heeft plaatsgevonden, waarbij William Whitaker de ene positie, en Pierre Baron de andere positie heeft ingenomen. Ook de Dominicanen en de Jezuïeten, en de Jezuïeten onderling, hebben ‘in effecte deselve gheschillen die wy hebben’, een discussieproces waarvan de remonstranten weten te melden dat die meer dan twintig jaar heeft geduurd (cf. voor deze alinea 7.3.2.).²⁷⁶

Waar de remonstranten met deze plaatsing van eigen positie in de context van de Europese en Nederlandse discussies binnen Reformatie en Rooms-katholicisme op uit zijn, is acceptatie en verdraagzaamheid. Veelzeggend is met het oog hierop de instemmende verwijzing naar het ‘Eirenicon of Vrede-boeckxken’ van Franciscus Junius.²⁷⁷ Niet zonder retoriek schrijven ze:

T’is alleen na waerheyt ende vrede dat wy trachten: bysonder om onse lieve Vaderlant: bysonder om des geestelijcken Jerusalems wille: ende om vrede onder ons hebbende t’Antichristische Pausdom met geestlicke cracht tegen te staen. Dat weet hy die alles weet: de gedachten siet, ende onse onderlinghe propoosten menichmael ghehoort heeft.²⁷⁸

Opmerkenswaard is nog dat de remonstranten een verschil – en in hun ogen tegenstrijdigheid – signaleren tussen leer en prediking, dus tussen theorie en praktijk. Wat doorgaans in de prediking wordt geleerd en vermaand, is niet in overeenstemming met een onvoorwaardelijke predestinatieleer. Met name uit de praktijk van het vermanen, dreigen, straffen, bidden, sacramentsbediening en de kerkelijke tucht, zou men niet anders kunnen oordelen ‘dan dat alle Predicanten zijn van t’ghevoelen der Remonstranten.’ Dat verklaart volgens hen waarom veel contraremonstrantse predikanten de leer die zij aanhangen niet onveranderd uitdragen, ‘ofte met dubbelsinnighe manieren van spreken ende vreemde distinctien so bewimpelen ende bevelchten: datmen den gront niet mercken en can.’ Dat heeft weer tot gevolg dat velen beweren hun predikanten nog nooit te hebben horen verkondigen wat nu gezegd wordt hun visie te zijn. Anderen hebben meteen door, als de predikant zich wat duidelijker over zijn predestinatieleer uitlaat, dat deze geheel in tegenspraak is met de vermaningen die hij daarop laat volgen.²⁷⁹

276 HSC 434–435.

277 Zie SELDERHUIS, ‘Frieden aus Heidelberg’, 249–257; SARX, Junius, 109–138; DE JONGE, *Irenische Ecclesiologie*, met name 169; VENEMANS, Junius.

278 HSC 436.

279 HSC 437.

Overigens hebben de remonstranten er geen moeite mee de contraremonstranten op hun beurt te dulden, mits zij hun predestinatie maar *a posteriori* leren, zoals men zelf uit voorzichtigheid vaak al doet.

de welcke men nochtans te vreden is daer inne te dragen, mits daer van leerende, so haer eyghen cautelen mede brengen, Te weten, niet a priori, dat is van t'voorste, namentlic het hooge decreet vande Predestinatie, maer à posteriori, twelck is het achterste, namentlijck tgheloove ende de vruchten des gheloofs: Daer uyt anders geen besluyt ghemaect can worden dan dit, *De Geloovige sullen salich, ende d'Ongebovige sullen verdoemt worden*. Twelck even is de selve Predestinatie die de Remonstranten stellen.²⁸⁰

De remonstranten vermoeden dat veel gemeenteleden de contraremonstrantse predestinatieleer niet zouden dulden als deze door de predikanten 'rondelick ende opentlick, in alles wat dese materie roert' zou worden geleerd. Ter illustratie wordt verhaald dat er mensen zijn die de remonstranten niet willen horen omdat die zouden leren 'dat God eenige menschen ter verdoemenisse geschapen heeft', terwijl dit niet het remonstrantse standpunt, maar dat van sommige contraremonstranten is. 'Twelck men met behendige practijcken heeft weten by t'slechte volc op der Remonstranten schouderen te legghen, om die verhaet te maken over een sake, daer aen niet zy, maer andere schuldich zijn, ende die sy directelijck teghenspreken.'²⁸¹

Samenvattend moet ten aanzien van de onderzoeksvraag die aan dit hoofdstuk ten grondslag ligt, gesteld worden dat er enerzijds zeker sprake is van continuïteit tussen Arminius en de Remonstranten, ook wat betreft het theologische motief dat voor Arminius' stellingname bepalend was. Gods gerechtigheid en rechtvaardigheid speelt ook in de remonstrantse argumentatie ten aanzien van de vijf artikelen van de Remonstrantie een rol, soms pregnante, soms zijdelings. De discontinuïteit is daarom niet absoluut, maar lijkt eerder relatief te zijn. Arminius' theologische grondconcept van de *Duplex amor Dei* is in de *Schriftelicke Conferentie* niet terug te vinden; Gods rechtvaardigheid is geen allesbepalend grondmotief van het remonstrantse denken op dat moment.²⁸² Dat blijkt bij-

²⁸⁰ HSC 437.

²⁸¹ HSC 438.

²⁸² Cf. het latere spreken van Simon Episcopius, een van de remonstrantse deelnemers aan de Haagsche Conferentie, over Gods tweevoudige liefde (EPISCOPIUS, 'Institutiones theologicae', 310–311). Daarin wordt een significante verschuiving zichtbaar ten opzichte van Arminius' concept van de *Duplex amor Dei* (zie 4.1.). Beiden spreken gelijkelijk over Gods primaire liefde tot de gerechtigheid omwille van haarzelf, aangenomen dat Episcopius eenzelfde opvatting van gerechtigheid huldigt als Arminius. Het verschil zit in de secundaire of tweede liefde. Bij Episcopius is dat wederom liefde tot de gerechtigheid, maar dan de gerechtigheid zoals die geheel of ten dele in *moreel* opzicht in de mens aanwezig is; al naar gelang die gerechtigheid meer of minder is, verschilt ook de mate van Gods liefde. Bij Arminius echter is de tweede liefde van God niet een liefde tot de *morele gerechtigheid* in de mens die varieert naarmate er sprake is van

voorbeeld wanneer tijdens de mondelinge en schriftelijke discussies over het tweede artikel de voldoening van Gods gerechtigheid het belangrijkste argument vormde voor de overtuiging dat Christus' plaatsvervangend offer daadwerkelijk voor alle mensen gebracht is, terwijl dat argument volledig ontbreekt in de remonstrantse weergave van de 'staet des gheschils'.

Nu moet wel gezegd worden dat de contraremonstranten geen enkele maal zijn ingegaan op enig remonstrants argument gebaseerd op de rechtvaardigheid van God. Voelden zij zich zo weinig aangesproken door deze argumentatie dat ze meenden die te kunnen negeren? Was verlegenheid de oorzaak dat men deze vragen uit de weg ging? In ieder geval lijkt men ervan overtuigd te zijn geweest dat binnen eigen visie de menselijke verantwoordelijkheid voor de zonde niet was verdwenen. Uit de wijze waarop men dat beargumenteert, blijkt dat de interpretatie van Aristoteles' concept van vrijwilligheid die Vermigli had ontwikkeld bijzonder invloedrijk was geworden (zie 2.1.4.).

Richting de remonstranten ligt vervolgens de vraag voor de hand waarom zij niet sterker en consequenter vanuit het rechtvaardigheidsmotief hebben geargumenteed en bij de contraremonstranten op een adequaat antwoord in dezen hebben aangedrongen. Het antwoord op deze vragen is niet gemakkelijk te geven. Wel lijkt het gerechtvaardigd te concluderen dat Gods rechtvaardigheid voor de remonstranten niet even doorslaggevend en fundamenteel en conceptueel verankerd was als ze voor Arminius was. Daardoor kon het haar plaats als belangrijk argument gemakkelijk en misschien wel ongemerkt afstaan aan andere argumenten. Die overige argumenten waren in Arminius' visie gesubordineerd aan het rechtvaardigheidsmotief. Bij de remonstranten is die relatie tussen de diverse argumenten minstens sterk verschoven. Als het motief van Gods rechtvaardigheid de positie en relatie tot andere motieven die

meer of minder gerechtigheid. Het is een basale (en niet een variabele) liefde tot de *mens*, die slechts door één omstandigheid belet kan worden: Gods primaire liefde tot de gerechtigheid. Het is van belang hier Arminius' onderscheid tussen gerechtigheid binnen de Legale theologie en die binnen de Evangelische theologie (zie voor dit onderscheid 2.2.2.) te verdisconteren. Binnen de Legale theologie is Gods liefde tot de gerechtigheid die van de mens vereist is om Gods (secundaire) liefde te kunnen ontvangen min of meer *moreel* van aard: gekoppeld aan gehoorzaamheid aan de voorwaarden van het verbond. Binnen de Evangelische theologie echter is bij Arminius Gods liefde tot de gerechtigheid primair *christologisch* bepaald. De gerechtigheid die van de mens vereist wordt is slechts door de verdienste van Christus' kruisoffer en door de vereniging van de zondaar met Christus door het geloof, op basis van het nieuwe verbond, te verkrijgen. Het verschil tussen Arminius en Episcopius op dit punt kan zo worden geformuleerd dat bij de eerste de rechtvaardiging de basis vormt voor Gods liefde tot de mens, terwijl bij de laatste die basis wordt gevormd door de heiligheid of gedeeltelijke heiliging van de mens. Mocht het al zo zijn dat Episcopius het concept begripsmatig heeft ontleend aan Arminius, dan wordt bij hem inhoudelijk duidelijk een moralistische tendens zichtbaar waarvan bij Arminius geen sprake is.

ze bij Arminius had, verliest, verandert daarmee echter het complete kader waarin de discussie over zaken als predestinatie, verzoening, vrije wil en genade plaatsvindt. Op basis van het onderzoek naar de *Schriftelijke Conferentie* rijst daarom het sterke vermoeden dat de verschuiving van de plaats van Gods gerechtigheid in het debat heeft geleid tot in feite een andere discussie, waarin bijvoorbeeld de menselijke wilsvrijheid een doel in zichzelf kon worden.

Anderen dan Arminius gingen na zijn dood diens gedachtegoed verwoorden. Het remonstrantse kamp oefende mede door de politieke en maatschappelijke omstandigheden aantrekkingskracht uit op veel protestanten die om welke reden ook niet bij het contraremonstrantse kamp wilden horen, een proces waaraan de contraremonstranten waarschijnlijk hebben bijgedragen door sinds de benoeming van Vorstius tot opvolger van Arminius socinianisme en remonstrantisme hardnekkig over een kam te scheren.²⁸³ Het debat verbreedde zich, steeds meer mensen werden erbij betrokken en steeds meer meningen en motieven gingen een rol spelen. Ik ben ervan overtuigd dat het zicht op de oorspronkelijke theologische intenties van Arminius, dat nooit erg helder is geweest, nog verder vertroebeld is door deze factoren.

6.3. Recapitulatie en conclusie

In hoofdstuk 6 wordt nagegaan in hoeverre Arminius' grondmotief, *iustitia Dei*, en zijn theologisch concept, de *duplex amor Dei*, gerecipieerd zijn in de gedocumenteerde discussie die bepalend is geworden voor het vervolg van de bestandstwisten, namelijk de discussie over de Remonstrantie in de *Schriftelijke Conferentie* (1611). Enerzijds is er sprake van continuïteit tussen Arminius en de Remonstranten; Gods gerechtigheid en rechtvaardigheid speelt ook in de remonstrantse argumentatie ten aanzien van de vijf artikelen van de Remonstrantie een rol, soms pregnant, soms zijdelings. De discontinuïteit is daarom niet absoluut, maar lijkt eerder relatief te zijn. Arminius' theologische grondconcept van de *Duplex amor Dei* is in de *Schriftelijke Conferentie* echter niet terug te vinden en Gods rechtvaardigheid is geen allesbepalend grondmotief van het remonstrantse denken op dat moment.

De contraremonstranten zijn geen enkele maal ingegaan op enig remonstrants argument dat redeneerde vanuit de rechtvaardigheid van God. Men lijkt ervan overtuigd te zijn geweest dat binnen eigen visie de menselijke verantwoordelijkheid voor de zonde niet was verdwenen.

Gods rechtvaardigheid was voor de remonstranten niet even fundamenteel en conceptueel verankerd als ze voor Arminius was. Daardoor kon zij haar

283 ROHLS, 'Calvinism, Arminianism and Socinianism', 3–48. Cf. SCHWEIZER, *Centraldogmen II*, 35.

plaats als belangrijk argument gemakkelijk afstaan aan andere argumenten. Die overige argumenten waren in Arminius' visie gesubordineerd aan het rechtvaardigheidsmotief. Bij de remonstranten is die relatie tussen de diverse argumenten minstens sterk verschoven. Daarmee verandert echter het complete kader waarin de discussie over zaken als predestinatie, verzoening, vrije wil en genade plaatsvindt. Hierdoor ontstond in feite een andere discussie, waarin bijvoorbeeld de menselijke wilsvrijheid een doel in zichzelf kon worden.

De concentratie op controversiële punten is na Arminius' dood dus alleen maar toegenomen en bevorderd door het ontstaan van de Remonstrantie, waarvan de 5 artikelen die het remonstrantse standpunt verwoordden het gehele verdere verloop van het debat hebben gestempeld. Niet alleen de contraremonstranten, ook de remonstranten zijn daardoor debet aan de versmalling van de theologische discussie die het zicht op de oorspronkelijke wortels van de controverse heeft benomen.

7. Theologiehistorische context van Arminius' theologie

7.1. Inleiding

Het onderzoek naar de theologiehistorische context van Arminius' theologie kent vele aspecten. Richard Muller heeft Arminius getekend als protestants scholastiek theoloog en gewezen op de invloed van het middeleeuwse en zestiende-eeuwse scholastieke denken. Keith Stanglin legt de nadruk op de direct academische context van Arminius en de confrontatie en dialoog met zijn naaste collega's te Leiden. Dit zijn twee belangrijke correcties op de vertekening die lange tijd gangbaar was, namelijk door Arminius als voornam academisch vertegenwoordiger te beschouwen van een, eventueel specifiek Nederlandse, protestantse stroming die geënt was op een erasmiaans bijbels-humanisme. In het laatste geval is men gewoon om mensen als Veluanus,¹ Sybrants, Wiggerts, Herberts, Coornhert, Coolhaes, Duifhuis etc. als kroongetuigen voor het bestaan van een bijbels-humanistische tolerante Nederlandse volksgeest en als 'voorlopers van Arminius' te bespreken.²

Met name Muller en Stanglin hebben waardevolle bijdragen geleverd aan het contextuele verstaan van Arminius' theologie.³ In dit hoofdstuk wordt voor een andere, aanvullende benadering gekozen. Langs twee lijnen, die gekozen

1 Ook STANGLIN, *Assurance*, 241, beschouwt Arminius in zijn conclusies nog als 'in some ways part of the non-Calvinistic Dutch Protestant tradition that goes back to the spirit of Anastasius Veluanus.' In een dergelijke uitspraak wordt echter geen rekening gehouden met de totaal verschillende situaties en contexten van beide mannen, waardoor dergelijke classificaties in vermeende tradities en 'spirits' niet zijn te handhaven.

2 Zie voor een overzicht van de diverse standpunten en voor literatuur NAUTA, 'Historiografie', 206–227.

3 Ook BANGS, 'Arminius and the Reformation' (1961) is nog steeds het lezen en overwegen waard. Zie ook BANGS, 'Arminius as a Reformed Theologian'.

zijn op basis van het onderzoek naar de theologie van Arminius in het eerste deel van deze studie, wordt een poging gedaan Arminius' theologie te relateren aan de context van zijn tijd. In 7.2. wordt overwogen of een verschil in positie-keuze ten aanzien van een voluntaristische of een intellectualistische benadering binnen godsleer en antropologie van invloed is geweest op Arminius' theologische ontwikkeling. Om de probleemstelling helder te krijgen wordt eerst stilgestaan bij Johannes Calvijn. Calvijn spreekt meermalen over Gods pure wil als de hoogste norm voor de gerechtigheid. Een dergelijke uitspraak staat reeds op het eerste gezicht zo diametraal tegenover Arminius' visie dat Gods wil en de vrijheid daarvan genormeerd wordt door de gerechtigheid dat het voor de hand ligt deze verschillen aan een nader onderzoek te onderwerpen. Nauw aan deze problematiek gerelateerd is de kwestie van de kenbaarheid van Gods gerechtigheid (zie 2.3.). Daarom wordt ook Calvijns visie op de kenbaarheid van Gods gerechtigheid in deze paragraaf vergeleken met Arminius' visie. Een vraagstuk dat hiermee onlosmakelijk is verbonden, maar toch afzonderlijk aandacht vraagt, is dat van Gods verhouding tot het kwaad en de zonde. In 7.3. wordt daarom aan de orde gesteld hoe Arminius' theologie zich verhoudt tot de discussies die in de zestiende eeuw veelvuldig zijn gevoerd over de vraag of God *auctor/causa peccati/mali* is.

Het onderzoek dat in dit hoofdstuk wordt gepresenteerd pretendeert geenszins uitputtend te zijn, maar draagt veelmeer een verkennend karakter op basis van veelal secundaire literatuur. De twee trajecten die hier worden nagegaan dienen gevoegd te worden bij de bestaande onderzoeksresultaten. Samen nodigen deze pogingen om Arminius' theologie te plaatsen en te verklaren vanuit zijn (theologie)historische context uit tot verder onderzoek.

7.2. Voluntarisme, intellectualisme en de kenbaarheid van Gods gerechtigheid

Reeds eerder is de aandacht erop gevestigd dat Arminius' intellectualistische positie van invloed is geweest op zijn spreken over Gods gerechtigheid. Het intellect heeft in God het primaat en selecteert uit alle mogelijkheden reeds wat goed is en met Gods goede natuur overeenstemt. Gods wil wordt door zijn wezenlijke gerechtigheid genormeerd en is vrij door middel van zijn potentie één van de door zijn intellect geselecteerde mogelijkheden te realiseren. De onlosmakelijke verbondenheid van Gods wijsheid, kennis en gerechtigheid benadrukt nog eens de voorname plaats die Gods gerechtigheid ten opzichte van Gods wil bij Arminius ontvangt. Calvijns opvatting ten aanzien van de verhouding van Gods wil en gerechtigheid lijkt op het eerste gezicht radicaal tegengesteld aan die van Arminius. Op diverse plaatsen zegt Calvijn dat Gods pure wil

de hoogste norm is van de gerechtigheid. In het kader van de theologehistorische context van Arminius' theologische positie dringt zich daarom de vraag op of de oorzaak van zijn opvatting dat Gods gerechtigheid in Calvijns theologie ondanks diens inspanningen daartoe niet is gewaarborgd, gelegen is in beider verschil van opvatting ten aanzien van de verhouding van intellect en wil in God en de plaats en functie van Gods gerechtigheid hierin. Allereerst komt Calvijns vermeende voluntarisme aan de orde; vervolgens in verband hiermee zijn resolute afwijzing van de nominalistische onderscheiding tussen *potentia absoluta* en *potentia ordinata*; ten slotte wordt gepoogd de vraagstelling van deze paragraaf te beantwoorden.

7.2.1. Calvijns voluntarisme

Calvijns ongedateerde *Articuli de Praedestinatione* bevat zijn even krachtige als beknopte belijdenis dat Gods eeuwige en verborgen raadsbesluit de oorzaak is van alle dingen, ook van de zondeval en van het onderscheid tussen verkorenen en verworpenen. Na drie positieve theses neemt Calvijns een defensieve houding aan en gaat hij in op diverse tegenwerpingen. Calvijns eigen positie wordt door middel van zijn verdedigingen direct verhelderd.

Hoewel de verworpenen instrumenten zijn van Gods rechtvaardige wraak, en de verkorenen instrumenten van zijn barmhartigheid, toch moet de oorzaak van het onderscheid nergens anders in God gezocht worden dan in zijn pure wil [mera voluntas], die de hoogste norm [summa regula] is van de gerechtigheid.⁴

4 CO 9,713–714: 'Articuli De Praedestinatione. Ante creatum primum hominem statuerat Deus aeterno consilio quid de toto genere humano fieri vellet. Hoc arcano Dei consilio factum est ut Adam ab integro naturae suae statu deficeret ac sua defectione traheret omnes suos posteros in reatum aeternae mortis. Ab hoc eodem decreto pendet discrimen inter electos et reprobos: quia alios sibi adoptavit in salutem, alios aeterno exitio destinavit. Tametsi iustae Dei vindictae vasa sunt reprobi, rursus electi vasa misericordiae, causa tamen discriminis non alia in Deo quaerenda est quam mera eius voluntas, quae summa est iustitiae regula. Tametsi electi fide percipiunt adoptionis gratiam, non tamen pendet electio a fide sed tempore et ordine prior est. Sicut initium et perseverantia fidei a gratuita Dei electione fluit, ita non alii vere illuminantur in fidem, nec alii spiritu regenerationis donantur, nisi quos Deus elegit: reprobos vero vel in sua caecitate manere necesse est, vel excidere a parte fidei, si qua in illis fuerit. Tametsi in Christo eligimur, ordine tamen illud prius est ut nos Dominus in suis censeat, quam ut faciat Christi membra. Tametsi Dei voluntas summa et prima est rerum omnium causa, et Deus diabolum et impios omnes suo arbitrio subiectos habet, Deus tamen neque peccati causa vocari potest, neque mali autor, neque ulli culpae obnoxius est. Tametsi Deus peccato vere infensus est et damnat quicquid est iniustitiae in hominibus, quia illi displicet, non tamen nuda eius permissione tantum, sed nutu quoque et arcano decreto gubernantur omnia hominum facta. Tametsi diabolus et reprobi Dei ministri sunt et organa, et arcana eius iudicia exsequuntur, Deus tamen incomprehensibili modo sic in illis et per illos operatur ut nihil ex eorum vitio labis contrahat, quia illorum malitia iuste recteque utitur in bonum finem, licet modus saepe no-

Hier lijkt het omgekeerde plaats te vinden van wat bij Arminius zichtbaar werd: Gods wilsbesluit bepaalt wat rechtvaardig is; Gods wil wordt niet genormeerd, maar normeert zelf. Onder meer deze opvatting, die Calvijn op diverse plaatsen in zijn oeuvre poneert, heeft ertoe geleid dat velen van oordeel zijn dat Calvijn zich bevindt in de laatmiddeleeuwse nominalistische traditie, een voluntaristische positie inneemt⁵ en in dat opzicht in meer of mindere mate beïnvloed is door Johannes Duns Scotus.

Onder de verdedigers van deze laatste mening bevindt zich Alistair E. McGrath, die het voluntarisme kenmerkend acht voor de vroege Reformatie. Het voluntarisme werd overgenomen van de laatmiddeleeuwse traditie die stond in de lijn van Scotus, Ockham, Biel en Rimini.⁶

McGrath brengt het voluntarisme in verband met de visie op Gods gerechtigheid die wordt aangehangen:

The divine will is thus the chief arbiter and principle of justice, establishing justice by its decisions, rather than acting according to the basis of established justice. Indeed, a study of the meaning of *iustitia Dei*, the "righteousness of God," according to the theologians of the *via moderna*, indicates the totally arbitrary foundations of the concept: the "righteousness of God" is nothing more and nothing less than the embodiment of the arbitrary decisions of the divine will.⁷

Hij positioneert deze visie tegenover intellectualisten als Thomas van Aquino, die juist argumenteren 'that merit is ultimately based upon justice.'⁸

McGrath is van mening dat Calvijns voluntarisme immer impliciet aanwezig is, en krachtig naar voren komt in zijn correspondentie met Socinus, waarin Calvijn een sterke voluntaristische benadering van de *ratio meriti Christi* laat zien. De waarde van de verdienste van Christus is niet intrinsiek, maar berust op Gods beslissing. 'Calvin's continuity appears to be with the late medieval voluntarist tradition as a whole, deriving from William of Ockham and Gregory of Rimini, in relation to which Scotus marks an important point of transition.'⁹

Wanneer McGrath gelijk zou hebben, zou dit de achtergronden van Arminius' moeite met elementen uit de theologie van Calvijn en degenen die zich in dezelfde traditie bevonden enorm verhelderen. Gods gerechtigheid zou binnen een voluntaristische positie dan volstrekt willekeurig en voor een mens onnavolgbaar zijn, en bovendien immer verdedigbaar met een beroep op het pri-

bis sit absconditus. Inscite vel calumniose faciunt qui Deum fieri dicunt autorem peccati, si omnia eo volente et ordinante fiant: quia inter manifestam hominum pravitatem et arcana Dei iudicia non distinguunt.' Cf. Inst. III.23.5: Gods wil is de 'suprema iustitiae regula'.

5 Zie bijvoorbeeld SCHNEEWIND, *Invention*, 32: 'Like Luther, Calvin is a voluntarist.'

6 MCGRATH, *Intellectual Origins*, 81–82.

7 MCGRATH, *Intellectual Origins*, 81.

8 MCGRATH, *Intellectual Origins*, 80.

9 MCGRATH, *Intellectual Origins*, 100.

maat – en daarmee de Gods gerechtigheid normerende functie – van Gods wil. Alleen al de intellectualistische stellingname van Arminius zou dan kunnen verklaren waarom hij, die om diverse redenen zo'n groot belang hechtte aan het verdedigen van Gods rechtvaardigheid en niet in de laatste plaats de kenbaarheid daarvan voor eenieder, voortdurend wees op Gods auteurschap van de zonde als consequentie van het denken in de calvijnsse traditie. Het verschil tussen voluntarisme en intellectualisme resulteert dan logischerwijze in onoverbrugbare tegenstellingen juist op het punt van Gods verhouding tot het kwaad en de zonde. Alvorens conclusies te kunnen trekken, dient echter eerst een aantal bijzonderheden van het voluntarisme en Calvijns vermeende voluntarisme nader te worden beschouwd.¹⁰

In het voluntarisme staat Gods vrijheid centraal. Een belangrijke onderscheiding die werd aangebracht om Gods vrijheid te waarborgen, is die tussen een *potentia absoluta* en een *potentia ordinata* van God, tussen wat God *kan* doen en wat God feitelijk *wil* doen.¹¹ Wat God kan, is een kwestie van zijn natuur, terwijl wat God daadwerkelijk doet, via zijn wil loopt. Zodra echter een mogelijkheid door God wordt gerealiseerd, valt het niet meer onder zijn absolute, maar onder zijn geordineerde macht.

Een wijziging van de betekenis van de distinctie vindt plaats in de ontwikkeling ervan door Johannes Duns Scotus. De beide potenties zijn bij hem meer twee machten die naast elkaar bestaan. De distinctie is voor hem juridisch van aard: *potentia ordinata* is de macht *de jure* te handelen; *potentia absoluta* is de macht buiten die wet om te handelen en om de wet te kunnen veranderen.¹²

Volgens Paul Helm is er nog een derde manier om over de distinctie tussen een absolute en een geordineerde macht Gods te spreken, namelijk het denken

10 Cf. MULLER, *The Divine Essence and Attributes*, 484–486.

11 Zie voor een beknopte schets van de oorsprong en ontwikkeling van deze onderscheiding bijv. HELM, *Ideas*, 316–320; cf. 317: 'So one of the chief motivations for the introduction of this distinction is to safeguard the divine freedom; or put differently, to safeguard the contingency of what God has in fact willed.' Cf. OBERMAN, *Harvest*, 36–38; VAN DER KOOI, *Spiegel*, 167–173.

12 HELM, *Ideas*, 117–119. JESCHKE, *Weltaktualität*, 59–60; cf. 60: 'Grundgedanken bei Duns, der ihn zur aus-geprägten Lehre vond der doppelten Macht inspirierte, [ist] das Grundaxiom des römischen Rechts, nach dem der souveräne Gesetzgeber per se Quelle des geltenden Rechts ist und von daher selber nicht an die geltenden Normen gebunden ist. Die Gültigkeit des Rechtes ist abhängig von der Gültigkeit des Willens. Handelt der Souverän gemäß seiner absoluten, freien Macht, wird diese durch den Akt ihres Vollzugs sofort zur ordinierten Macht. Damit stellt Duns Gottes Freiheit sicher und auch seine Möglichkeit, aktuell und spontan in das Weltgeschehen eingreifen zu können. Gottes innovative Kreativität wird so betont, jedoch auf Kosten der Gerechtigkeit. [...] Gottes Sozialität, seine Gerechtigkeit bleibt zu wenig beachtet. Scotus ist nicht am Problem der Gerechtigkeit des Rechts interessiert, sondern an der Paradigmenlosigkeit des Rechts außerhalb der Mächtigkeit Gottes. Damit bleibt die theoretische Möglichkeit offen, daß die innovative Kreativität Gottes sich ins Negative für den Menschen richtet.'

over God als pure wil, met uitsluiting van andere zaken van zijn natuur, zoals wijsheid en gerechtigheid. Een dergelijke onderscheiding, aldus Helm, 'we shall find Calvin scornfully rejecting.'¹³

De consequenties die aan deze derde manier zijn verbonden, kunnen worden geïllustreerd met een citaat van Theo Kobusch:

Gott kann z.B. [...] *de potentia absoluta* einen Menschen ohne eine erworbene Form des Verdienstes annehmen und ebenso einen anderen, ohne daß er schuldig geworden wäre, verwerfen. Er kann kraft seiner absoluten Macht eine Schuld nicht nachlassen, ohne ungerecht zu sein, und auch einen anderen ohne vorhergehende Schuld bestrafen, wengleich ein solcher Akt nicht eigentlich mehr Strafe genannt werden kann. Er kann sogar jemanden zur ewigen Strafe verdammen, der ohne Sünde ist. Er kann von zweien – wie man am Beispiel von Jakob und Esau sehen kann –, die hinsichtlich aller natürlichen und übernatürlichen Fähigkeiten und Verdienste gleich sind, den einen erwählen, den anderen verwerfen "wengleich nicht *de potentia ordinata*" (OT VIII,22). [...] Das sittliche ist so in seiner inhaltlichen Bestimmtheit ganz vom Willen Gottes abhängig. Oder wie Gabriel Biel es ausdrückt: *Nec enim quia aliquid rectum est aut iustum, ideo Deus vult; sed quia Deus vult, ideo iustum et rectum* (nämlich nicht, weil etwas richtig oder gerecht ist, deshalb will es Gott; sondern weil Gott es will, deshalb ist es gerecht und richtig; Collocorium I,423).¹⁴

Ook Calvijn was gebrand op het waarborgen van Gods vrijheid. Hij fulmineerde echter geregeld tegen de distinctie tussen Gods absolute en geordineerde macht, distincties die, zoals gezegd, juist in het leven waren geroepen om Gods vrijheid zeker te stellen. Duidelijk is echter dat Calvijn zich niet tegen de onderscheiding op zich, zoals die bedoeld was om Gods vrijheid te zekeren, heeft gekeerd, maar tegen de vorm waarin ze met name in Parijs aan de Sorbonne werd voorgestaan.¹⁵ Susan E. Schreiner en Walter Dieter Jeschke voeren dit verzet van Calvijn tegen een absolute potentie van God terug op Calvijns zorg voor de zekerheid van het heil.¹⁶ Een absolute macht Gods die

13 HELM, *Ideas*, 319.

14 KOBUSCH, 'Nominalismus', in: *TRE* 24, 597–598.

15 JESCHKE, *Weltaktualität*, 63: 'Es zeigt sich, daß der Nominalismus keine einheitliche Größe ist und Calvins Polemik unmittelbar auf die Pariser Schule bezogen ist. Calvin hat in Paris studiert. Er zeigt sich vertraut mit den Werken Anselms, Petrus Lombardus', Bernhards und Duns Scotus.' Met name de vertrouwdheid met de werken van Duns Scotus wordt echter door anderen betwijfeld, cf. HELM, *Ideas*, 346; cf. SCHREINER, 'Double Justice', 327 n. 10. HELM, *Ideas*, 328–329, keert zich bovendien tegen de herhaalde bewering van Steinmetz dat Calvijn de onderscheiding *potentia absoluta* en *ordinata* heeft afgewezen: "Absolute power" or "absolute will" (*absoluta voluntas*) has been used by the Sorbonnists in a bad, blasphemous sense, and so it is better not to use it at all. But this does not mean that Calvin rejects the thought that God's power is not conditioned by anything outside himself.' Calvijn heeft het liever over de oneindige macht van God.

16 JESCHKE, *Weltaktualität*, 66: 'Mußte aus dem Grund der Heilsgewißheit die nominalistische *potentia absoluta* abgelehnt werden, so muß andererseits aus demselben Grund jeglicher Dualismus, der die Durchsetzung von Gottes Heilswillen gefährden könnte, ausgeschlossen werden.' Die doelstelling wordt zichtbaar in Calvijns afwijzen van toevalsgeloof. 'Sie wird ebenso sichtbar in der Bekämpfung einer theoretisch vorstellbaren, nun aber als persona gedachten, Gott

willekeurig Gods geordineerde en geopenbaarde heilswil teniet zou kunnen doen, betekent een ondermijning van de heilszekerheid en 'un blaspheme diabolique'.¹⁷ Met name in zijn preken op het boek Job spreekt Calvijn in plaats van over een distinctie tussen een absolute en geordineerde macht Gods, over een verborgen en een geopenbaarde gerechtigheid van God: een 'double iustice en Dieu' die bestaat uit een niet-communicabele *iustitia Dei ipsius*, en een 'kommunikativ-noetische *iustitia creaturae*', waarvan de *iustitia Dei ipsius* 'der ontische Hintergrund der Gerechtigkeit Gottes' vormt.¹⁸ 'Hiob stellt die Theodizeefrage nach Gottes Gerechtigkeit. Löst man diese Frage mit Hilfe der potentia-absoluta-Konstruktion, so erhält man tatsächlich einen despotischen, willkürlichen Macht-Gott.'¹⁹

Nous voyons donc maintenant, comme il y a double iustice en Dieu, l'une c'est celle qui nous est manifestee en la Loy, de laquelle Dieu se contente, pource qu'il luy plaist ainsi: il y a une autre iustice cachee qui surmonte tous sens et apprehensions des creatures.²⁰

Tegenover de willekeur van een tirannieke God stelt Calvijn in het kader van de vraag naar Gods voorzienigheid en het lijden dus Gods gerechtigheid centraal.²¹ Deze directe koppeling van het verwerpen van een *potentia absoluta* aan het poneren van Gods rechtvaardigheid is in Calvijns geschriften een terugkerend thema.²² Steinmetz noemt de scheiding tussen Gods macht en zijn rechtvaardigheid Calvijns 'principal objection' tegen de distinctie tussen een absolute en geordineerde macht Gods.²³ Bijna exclusief voor de preken op Job is de idee van een *dubbele* of tweevoudige gerechtigheid in God. Job wordt met onbegrijpelijk lijden, waarvan de oorzaak niet inzichtelijk is, geconfronteerd. Om Gods albestuur én zijn rechtvaardigheid desondanks te kunnen verdedigen, ontwikkelt Calvijn de voorstelling van een dubbele gerechtigheid als belangrijke 'hermeneutische sleutel'²⁴ voor het verstaan van het boek Job.

ebenbürtigen Gegenmacht. Keine Macht darf vorstellbar sein, die die Durchsetzung von Gottes Willen grundsätzlich in Frage stellen kann.' Cf. JESCHKE, *Weltaktualität*, 94. SCHREINER, 'Double Justice', 336.

17 CO 34,339; cf. JESCHKE, *Weltaktualität*, 130; STEINMETZ, *Calvin in Context*, 49; VAN DER KOOI, *Spiegel*, 166–167; FABER, *Symphonie*, 377–380.

18 JESCHKE, *Weltaktualität*, 128.

19 JESCHKE, *Weltaktualität*, 62.

20 CO 33,496.

21 JESCHKE, *Weltaktualität*, 137: '1. Die *iustitia Dei ipsius* soll Gottes Freiheit betonen. [...] Diesen Aspekt der prinzipiellen Freiheit Gottes übernimmt Calvin von der nominalistischen *potentia absoluta*-Diskussion.'

22 Zie bijvoorbeeld CO 2,700; CO 8,361; CO 9,259–260.288; CO 29,398; CO 31,387.402; CO 36,391; CO 38,129; CO 39,436; CO 40,309; CO 45,41.

23 STEINMETZ, *Calvin in Context*, 49.

24 JESCHKE, *Weltaktualität*, 119: 'wichtigen hermeneutische Schlüssel'. SCHREINER, 'Double Justice', 323: 'interpretive device'.

Omdat Calvijn het concept bijna exclusief in zijn preken op Job hanteert, is bijvoorbeeld Schreiner van mening dat Calvijn vanwege ongemakkelijkheid met de implicaties ervan later afstand van het concept heeft gedaan.²⁵ Wat betreft de terminologie van een 'dubbele gerechtigheid' is dat formeel inderdaad het geval. Duidelijk is echter dat Calvijn materieel nooit afstand heeft genomen van de onderscheiding tussen een voor de mens inzichtelijke rechtvaardigheid van God (verbonden aan de geopenbaarde wet), en een handelen van God waarvan de rechtvaardigheid ogenschijnlijk ver te zoeken is, maar die er desondanks verborgen – voor mensen onkenbaar – wel is, en in het eschaton openbaar zal worden.

De bezwaren en vragen die worden opgeroepen door Calvijns visie op Gods alcausaliteit en soevereiniteit, worden door hem met name op twee fronten bestreden: 1. Door de wijze waarop Calvijn Gods wezenlijke rechtvaardigheid en de betrouwbaarheid daarvan beschrijft en benadrukt, mede door het uitgangspunt te nemen in de *simplicitas Dei*. 2. Door de nadruk te leggen op het wezenlijke onderscheid tussen Schepper en schepsel, waardoor de mens niet in staat is de rechtvaardigheid van al Gods willen en handelen in te zien en te doorgronden (wat brengt tot verootmoediging). Daardoor blijft een mens in dit leven zitten met veel schijnbare onrechtvaardigheden van God, terwijl hij desondanks erop mag vertrouwen dat God wezenlijk rechtvaardig en goed is. Beide argumenten worden nu nader uitgewerkt.

7.2.2. Gods wezen

Uitgangspunt van Calvijn is Gods eenheid. Gods natuur wordt het meest treffend door zijn gerechtigheid gekarakteriseerd:

que la nature de Dieu est iuste, et qu'il n'est non plus possible qu'il se destourne de droiture et equité, que de dire qu'il renonce à son essence, et qu'il ne soit plus Dieu.²⁶

'Gerechtigheit gehört essentiell zu Gottes Natur, zu seinem Wesen. Sie ist synonym für Gott.'²⁷ Omdat God de Rechter is, moet zijn natuur rechtvaardig zijn. Gerechtigheid is de bron van Gods handelen.²⁸ 'Gottes ureigenste Gerechtigheit ist nach Calvin maßstab für sein Prädestinations- und sein Providenzhandeln! Damit ist sie aber unergründliches Paradigma für Gottes gesamtes weltaktuelles Handeln!'²⁹ Gods gerechtigheid is voor Hem de 'regle en soy', de norm die in

25 SCHREINER, 'Double Justice', 322–323.332–333.

26 CO 33,372. Cf. JESCHKE, *Weltaktualität*, 128.

27 JESCHKE, *Weltaktualität*, 128.

28 JESCHKE, *Weltaktualität*, 128.131.

29 JESCHKE, *Weltaktualität*, 131.

God zelf is gelegen.³⁰ De eenheid van God en de rechtvaardigheid van zijn natuur komt ook uit in de nauwe verbinding tussen Gods gerechtigheid en zijn macht, die bijna synoniem zijn.³¹ De absolute macht Gods zoals die door de geleerden aan de Sorbonne wordt geleerd, noemt Calvijn een duivelse blasfemie, afkomstig uit de hel. God heeft onbegrensde macht, 'laquelle toutes fois est la regle de toute iustice: car c'est deschirer Dieu par pieces, quand nous le voudrions faire puissant, et qu'il ne sera plus iuste. Vrai est que sa iustice ne nous sera pas tousiours en son entier.'³²

Het zou gemakkelijker zijn het licht van de warmte los te rukken of warmte en vuur uit elkaar te halen, dan Gods macht te scheiden van zijn rechtvaardigheid.³³

Itaque quod de absoluta potestate nugantur Scholastici non solum repudio, sed etiam detestor, quia iustitiam eius ab imperio separant.³⁴

Ook Gods wil en Gods gerechtigheid zijn onscheidbaar verbonden.³⁵ Dat moet bedacht worden wanneer Calvijn schijnbaar voluit voluntaristisch spreekt over Gods wil als regel van gerechtigheid.³⁶ Gods alomvattende eenheid maakt het onmogelijk onderscheid te maken tussen Gods rechtvaardigheid, macht en wil. Als Gods oneindige macht de regel van alle gerechtigheid wordt genoemd, is het daarom juist niet Calvijns bedoeling af te doen van de rechtvaardigheid van Gods macht, integendeel. Gods macht is zo één met Gods rechtvaardigheid, dat ze haar maatstaf genoemd kan worden. Het onbegrijpelijke en niet-inzichtelijke van Gods rechtvaardigheid doet niets af van haar rechtvaardigheid, maar leert nederig en afhankelijk te zijn en op God te vertrouwen.³⁷

30 CO 34,346; cf. JESCHKE, *Weltaktualität*, 145.

31 CO 2,156: 'Ergo, quum sibi ius mundi regendi vendicet Deus nobis incognitum, haec sit sobrietatis ac modestiae lex, acquiescere summo eius imperio, ut eius voluntas nobis sit unica iustitiae regula, et iustissima causa rerum omnium. Non illa quidem absoluta voluntas de qua garriunt sophistae, impio profanoque dissidio separantes eius iustitiam a potentia; sed illa moderatrix rerum omnium providentia, a qua nihil nisi rectum manat, quamvis nobis absconditae sint rationes.' Cf. JESCHKE, *Weltaktualität*, 48.136, en HELM, *Ideas*, 328.

32 CO 34,339–340. Cf. JESCHKE, *Weltaktualität*, 59; THOMAS, *Incomprehensible God*, 116.

33 CO 8,361: 'Solis enim lucem a calore avellere, imo suum ab igne calorem, facilius erit, quam Dei potentiam separare a iustitia.' De Nederlandse vertaling is van VAN DER KOOL, *Spiegel*, 166.

34 CO 9,288.

35 Zie CO 35,479: 'Quoy donc? Ce sont choses inseparables, que la puissance de Dieu et sa volonté. Dieu est tout-puissant: est-ce pour faire ce que l'homme aura basti en son cerveau? Fy: mais c'est pour accomplir ce qu'il a ordonné en son conseil.'

36 HELM, *Ideas*, 343. Helm zegt hierover: 'But we have seen that the seeming voluntarism of these remarks must be tempered by Calvin's commitment to the idea of divine simplicity (as presumably it must be by Scotus), but especially by the inseparability of God's will and his justice.' Cf. HELM, 'Divine Providence', 391–405.

37 Cf. CO 34,175; CO 35,60.

7.2.3. Onkenbaarheid van Gods gerechtigheid

Dat laatste raakt aan Calvijns tweede argument. Er is sprake van een ontologisch onderscheid tussen Schepper en schepsel dat de onkenbaarheid of onbegrijpelijkheid (*incomprehensibilitas*) van God in zichzelf met zich meebrengt. De zondeval heeft de kloof bovendien nog verbreed.³⁸ Zonder openbaring van Godswege is er überhaupt geen sprake van kennis van God. God past zich in zijn openbaring aan het bevattingsvermogen van de mens aan.³⁹ Dat is ook op Gods gerechtigheid van toepassing. Gods eigen gerechtigheid (*iustitia Dei ipsius*) is voor een mens onkenbaar. De voor de mens wel kenbare gerechtigheid van God (*de iustitia communicativa*) is gegrond in Gods accommodatiewil; het is de gerechtigheid die gekend wordt uit de wet.⁴⁰ In Calvijns eigen woorden:

Or au contraire il faut que nous adorions ceste puissance secrete, confessans qu'il y a là une iustice enclose que nous ne pouvons maintenant voir. Il y en a d'autres, qui pour prouver que Dieu est iuste, veulent abolir la puissance: comme auiourd'hui ceux qui ne peuvent souffrir qu'on presche que Dieu nous a esleus par sa bonté gratuite, et qu'il dispose toutes choses selon sa volonté, et que rien n'advient sinon comme il est ordonné et conduit par sa main. Car d'autant qu'ils ne peuvent digerer cela, ils viendront proposer, Et comment? Et si Dieu en a ainsi choisi d'aucuns, et qu'il ait reprové les autres: il s'ensuivra qu'il a créé les hommes à perdition. Et cela est-il convenable à la iustice de Dieu? Et apres, si toutes choses se font par la volonté de Dieu, et veu qu'il y a tant de choses mauvaises, que dira-on là dessus? Or ces povres fols, ou plustost enragez, ne se peuvent humilier iusques là, de dire, Il est vrai que nous trouvons ces choses estranges, que Dieu ait créé des hommes qu'il ne vueille point sauver: mais cognoissons que la iustice de Dieu est trop haute et trop profonde pour nous: le iour viendra que nostre Seigneur nous rendra capables de cognoistre ce qui nous est maintenant caché.⁴¹

Jeschke is van mening dat de enige winst van Calvijns onderscheiding tussen een onkenbare en een kenbare gerechtigheid van God ten opzichte van de nominalistische *potentia-absoluta-speculatie* gelegen is in de eschatologische kennis van het gerechtigheidspostulaat.⁴² Thomas ontkent daarentegen in zijn interpretatie iedere relatie met het nominalisme: 'That God has a "secrete" justice need not be interpreted as the ghost of late medieval nominalism; rather, as we shall see, it is yet another instance of Calvin's resort to incomprehensibility in the character and ways of God. We cannot expect to fully understand or justify the ways of God.'⁴³ Beiden wijzen op de functie die

38 Cf. THOMAS, *Incomprehensible God*, 169.171.

39 Zie voor de kennis van God in Calvijns theologie bijvoorbeeld THOMAS, *Incomprehensible God*; DOWEY, *Knowledge*, met name 3–40; PARKER, *Knowledge*; VAN ECK, *Humanitas*, 53–54; FABER, *Symphonie*, 380–389.

40 Cf. JESCHKE, *Weltaktualität*, 130–131. Cf. MULLER, *Christ and the Decree*, 19.

41 CO 34,340–341; cf. JESCHKE, *Weltaktualität*, 131.

42 JESCHKE, *Weltaktualität*, 132.

43 THOMAS, *Incomprehensible God*, 117.

Calvijn aan Gods verborgen en onbegrijpelijke oordelen toekent, namelijk dat ze tot verootmoediging leiden.⁴⁴ Calvijn:

[...] toutesfois il nous faut adorer ses iugemens incomprehensibles et secrets, en recueillant tous nos esprits en ceste humilité pour dire, Voici il est vray que maintenant ceci nous semble tout contraire à toute raison: mais quoy? Nous ne gagnerons pas nostre cause contre Dieu: et puis sans avoir autre replicque, il nous faut tenir ceste conclusion-la, qu'il est iuste. D'autant donc que maintenant nous ne voyons qu'en partie, voire comme en un miroir, et par obscurité: attendons le iour que nous puissions contempler face à face la gloire de Dieu: et alors nous comprendrons ce qui nous est maintenant caché.⁴⁵

Want het is niet nodig dat wij ons schamen als onze wijsheid niet uitstijgt boven die van [Paulus], die tot in de derde hemel is opgetrokken geweest en mysteries heeft gezien die voor mensen onuitsprekelijk zijn. En toch kon hij geen ander dan dit doel ontdekken, dat hij zich op deze wijze moest vernederen.⁴⁶

Zoals gezegd is Gods wil voor Calvijn de regel van alle gerechtigheid. Gods wil kan echter nooit van zijn natuur worden gescheiden. God is geen wetteloze God, die een wet voor zichzelf is. Gods wil is vrij van iedere fout, ja, de hoogste regel van de volmaaktheid, en de wet van alle wetten.⁴⁷ Bovendien was Calvijn van overtuiging dat de wil van God die de regel der gerechtigheid is, de wil is van een heilig God. 'In virtue of his godhood he is not liable to give an account of his ways; and in any case in view of the poverty of our understanding we are not competent to plumb the depths of his will. Nevertheless we can be sure, in virtue of who God is, that what he wills is just.'⁴⁸ Calvijn houdt daarom vol dat 'van Gods beschikking, door welke zij klagen tot het verderf bestemd te zijn, de billijkheid vaststaat, die ons wel onbekend is, maar die toch volkomen zeker is.'⁴⁹

44 JESCHKE, *Weltaktualität*, 132: 'Gott wendet seine ureigenste Gerechtigkeit an, um demütig zu machen, Geduld einzuüben, Gehorsam zu schulen. Ist die iustitia communicativa eine distributive, bzw. Aufgrund der Rechtfertigung eine imputative, so ist die iustitia Dei ipsius pädagogisch (insofern ist sie ja auch kommunikativ im Ergebnis, allerdings ohne daß der Mensch sie versteht!) ausgerichtet!'; cf. THOMAS, *Incomprehensible God*, 117–118.168.

45 CO 33,373.

46 CO 49,230: 'Neque enim pudere nos debet si non sapimus supra eum, qui in tertium usque coelum raptus viderat mysteria homini ineffabilia: neque tamen alium hic finem reperire poterat quam ut se ita humiliaret.' Cf. CO 33,77: 'Il nous faut humilier.' Cf. CO 33,239.

47 *Inst.* III.23.2. (CO 2,700); cf. HELM, *Ideas*, 326–327.

48 HELM, *Ideas*, 327. Cf. Voetius' interpretatie van o.a. Calvijns positie: BECK, *Gisbertus Voetius*, 366.

49 *Inst.* III.23.9 (CO 2,706): 'Nos vero inde negamus rite excusari, quandoquidem Dei ordinationi, qua se exitio destinatos conqueruntur, sua constat aequitas, nobis quidem incognita, sed illa certissima.' Cf. HELM, *Ideas*, 328; 331–332: 'Rather what he is saying is something weaker and less startling than this, that if in fact God decrees X or has decreed X then by that very fact his decreeing of it is righteous even though we may not immediately see this, may not know the reasons that he has for decreeing it, and may in fact think what he has done cannot be just. This is compatible with the claim that, necessarily whatever God decrees he has reasons for decreeing, while the 'fiction' of divine absolute power is not compatible with this. For Calvin

Thomas noemt Gods onbegrijpelijkheid een 'fundamental motif in both the *Institutes* and the commentaries'. In de preken op Job maakt Calvijn van Gods *incomprehensibilitas* behalve 'a theme in the organic development of the sermons', bovendien 'its unifying tenet'; het vormt 'the basis for understanding the Book of Job.'⁵⁰ Muller bevestigt dit voor Calvijn in het algemeen als hij zegt dat 'Calvin never tires of arguing that man is incapable of reaching, grasping, comprehending the divine.'⁵¹

Gods grootheid, almacht en soevereiniteit staan bij Calvijn inderdaad tegenover de nietigheid, beperktheid en afhankelijkheid van de mens. De kleine mens moet zijn plaats tegenover de grote God beseffen. Gods onbegrijpelijkheid is een belangrijke consequentie van het onderscheid tussen Schepper en schepsel, het hoort bij zijn God-zijn, en houdt bij Calvijn geen halt voor Gods rechtvaardigheid. Ook die is niet inzichtelijk, niet na te rekenen, en dat heeft tot gevolg dat mensen soms menen God van onrechtvaardigheid te kunnen betichten. Niets is echter minder terecht, want God is hoogst rechtvaardig, en dat zal volkomen openbaar worden in de voleinding. Intussen dient de kleine mens Gods rechtvaardigheid te erkennen en God te eren vanwege zijn onbegrijpelijke oordelen.

Il est vrai que nous devons tousiours avoir la bouche ouverte en une sorte, c'est assavoir, pour glorifier Dieu: mais quand nous presumerons de tout assubiettir à nostre sens, et que nous ne voudrions pas que Dieu se reserve rien, où sera-ce aller cela? N'est-ce point despitter Dieu manifestement? Il nous voudra cacher une chose. Et pourquoi? Afin que nostre ignorance nous soit cognue, et que nous ne laissons pas cependant de recogniostre qu'il esdt iuste, et d'adorer son conseil admirable, et incomprehensible.⁵²

Il nous enverra beaucoup d'adversitez, et beaucoup de maux [...]. On pourroit estimer que Dieu est excessif, en traittant les hommes si rudement. Mais quoi? Si faut-il qu'en tout cela nous apprenions de confesser que Dieu est tousiours iuste, et qu'il sait la raison pourquoi il nous traite ainsi: et qu'elle est bonne et iuste: combien qu'elle nous soit incognue.⁵³

7.2.4. Recapitulatie en conclusie

Noch een tekening van Calvijn als rasvoluntarist (McGrath), noch de bewering dat Calvijn iedere distinctie tussen een absolute en een geordineerde macht

the inscrutable decree of God is therefore not a decree of pure power divorced from all other features of the divine nature, it is the decree of a necessarily holy and righteous God. We cannot presently scrutinize the reasons for the decree because they have not been made available to us.'

50 THOMAS, *Incomprehensible God*, 169.

51 MULLER, *Christ and the Decree*, 20.

52 CO 34,215–216. Cf. THOMAS, *Incomprehensible God*, 173.

53 CO 35,375. Cf. THOMAS, *Incomprehensible God*, 175.

Gods verwierp (Steinmetz) is in overeenstemming met de feiten.⁵⁴ Maar ook Paul Helms eigen suggestie dat Calvijn beter als staand in de traditie van het intellectualisme van Thomas van Aquino beschouwd kan worden,⁵⁵ is dubieus. Het accent dat Calvijn legt op de vrijheid van God gevoegd bij uitspraken van Calvijn die sterk wijzen in de richting van het primaat van Gods wil, rechtvaardigen de gedachte dat Calvijn eerder voluntarist dan intellectualist kan heten. Wie echter alleen daarop focust gaat voorbij aan Calvijns eigen *Anliegen*. Behalve Gods vrijheid en verhevenheid vanuit het kwalitatieve onderscheid tussen Schepper en schepsel, is dat ook Gods betrouwbaarheid.⁵⁶ Daarom moet meer dan het primaat van welke faculteit of eigenschap van God dan ook zijn eenheid worden benadrukt. Gods rechtvaardigheid is bovendien niet het minst belangrijke kenmerk van God en is boven alle twijfel verheven. Dat laatste neemt intussen niet weg dat Gods verhevenheid tot gevolg heeft dat de rechtvaardigheid van Gods handelen voor een mens niet af te meten is aan de wet als geopenbaarde en (dus) geacommodeerde regel van gerechtigheid. Totdat de beperktheid van het menselijk begripsvermogen in het eschaton wordt opgeheven, blijft de rechtvaardigheid van Gods handelen in nevelen gehuld en daarom een zaak van het geloof.

In een van zijn preken op Job komen de beide argumenten van Calvijn helder samen. We moeten Gods rechtvaardigheid niet aan ons eigen begrip afmeten, want dat zou haar te veel inperken; en we moeten altijd ervan overtuigd zijn dat Gods macht niet gescheiden kan worden van zijn rechtvaardigheid, want God kan niet in stukken worden verdeeld.⁵⁷

Gewapend met deze informatie is het te begrijpen waarom volgens Arminius Gods auteurschap van de zonde een onbedoelde consequentie van het denken van Calvijn is. Calvijn heeft zichzelf steeds verdedigd tegen dergelijke beschuldigingen en daarbij voortdurend de onkenbaarheid van Gods wil en rechtvaardigheid als belangrijkste argument aangevoerd. Consequentie van deze visie is dat er steeds een beroep op de onbegrijpelijkheid van Gods wil en de onkenbaarheid van Gods rechtvaardigheid mogelijk is wanneer over Gods rechtvaardigheid vragen rijzen. Het aantonen van de rechtvaardigheid van Gods handelen is lang niet altijd mogelijk, en daardoor ook niet urgent. Vanuit

54 Cf. HELM, *Ideas*, 328–336.

55 HELM, *Ideas*, 346.

56 Cf. BAARS, *Om Gods verhevenheid*.

57 CO 34,340; 'Il ne faut point que nous mesurions la iustice de Dieu selon nostre apprehension (car ce seroit la restreindre par trop): mais tant y a qu'il nous faut avoir ce point resolu, que la puissance de Dieu ne se peut separer de sa iustice, d'autant que Dieu ne se peut desmembrer.' Cf. HELM, *Ideas*, 332.

Calvijns gezichtspunt is de vraag naar de rechtvaardigheid van Gods handelen te beschouwen als onbehoorlijk en hoogmoedig.

Voor Arminius daarentegen is de rechtvaardigheid van God en de kenbaarheid daarvan noodzakelijk en hoogst urgent. Arminius is net als Calvijn overtuigd van de absolute rechtvaardigheid van God, maar omdat hij Gods gerechtigheid en de kennis daarvan de eerste en voornaamste plaats geeft onder de zaken die een mens moeten aansporen tot het vereren van God, blijft Arminius niet bij deze vaststelling staan. Consistent hiermee is Arminius' opvatting dat God in het proces van de wedergeboorte door middel van het verstand van de mens inwerkt op de wil teneinde de wil te overtuigen. Dat maakt de noodzaak van een openbaring van God die God aan de mens vertoont op een wijze die zijn rechtvaardigheid doet uitblinken des te dringender. Het verstand zal zich immers niet laten overtuigen door de openbaring van een God die onrechtvaardig lijkt en wiens rechtvaardigheid – ook die van zijn handelen – onkenbaar en onnavolgbaar is. Arminius' intellectualistische antropologie staat tegenover Calvijns voluntaristische mensvisie; met name binnen de soteriologie heeft dat verregaande consequenties.⁵⁸

Stanglin heeft aangetoond dat alle vier 'Leiden theologians agreed that the *beneficium* of God is the impulsive efficient cause of election. The divine will, therefore, with respect to the *ordo salutis*, can rightly be called *fundamentum*.'⁵⁹ Hij legt de vinger bij de 'standard Reformed hesitancy to define the *beneficium*, appealing instead to mystery. For Reformed theology, God's sovereignty means he has a right to do with creation whatever he wills, and he is righteous in so doing.' Stanglin verwijst hierbij naar Beza's uitspraak dat Gods wil de enige regel van de gerechtigheid is en geeft een citaat van Kimeroncius die opmerkt dat de ongerechtigheid van God rechtvaardiger is dan de mens, en dat de vromen met dat antwoord tevreden zijn. 'This ultimate agnosticism regarding God's volition in the extent of salvation, this *voluntas* itself being a *fundamentum* of salvation, on the one hand preserves the free, absolute sovereignty of God in salvation, but on the other hand can cause anxiety for the soul that is already weak.'⁶⁰

Deze voorbeelden laten zien dat de visie van Calvijn op enerzijds Gods wezenlijke rechtvaardigheid en anderzijds de ultieme onkenbaarheid en verbor-

58 KENDALL, *English Calvinism*, cf. o.a. 19.146–149, heeft willen aantonen dat Calvijn een intellectualistische visie op geloven had en Arminius een voluntaristische. 'Kendall and Bell both consider intellectualism to entail passivity in receiving salvation, and voluntarism to entail an autonomously human act of preparation for salvation.' Stanglin noemt dit een 'basic misunderstanding'. STANGLIN, *Assurance*, 101.

59 STANGLIN, *Assurance*, 217.

60 STANGLIN, *Assurance*, 218; cf. 219.

genheid daarvan breed werd aanvaard en uitgedragen door gereformeerde theologen ten tijde van Arminius. Het lijkt juist deze onkenbaarheid van Gods rechtvaardigheid te zijn die het Arminius' tijdgenoten mogelijk maakte allerlei standpunten in te nemen die qua logische consequentie Gods auteurschap van de zonde en onrechtvaardigheid van God impliceerden. Ook Clarke denkt in deze richting:

A nominalist would be content to leave this [i.e. the apparent absence of love of God for the world, wdb] as an unresolved difficulty, for God's thoughts are not like man's, nor are his ways like man's; God's thoughts and ways are infinitely higher. Therefore, if God is revealed as love, then we must say that he is love but must not expect to understand *how* he is so, and must accept that, for example, he chooses to do apparently unloving things like reprobating some humans absolutely and unconditionally. Such names for God as 'love' have, from a human standpoint, no cash value. But to take such principles as Isaiah 55:8f so far is, to Arminius, to make the revelation of God in Scripture into an anti-revelation which leaves the unfortunate recipient of it more confused than he was before. If God reveals himself to his creatures as love, justice etc., then they, or at least Christians, should be able to recognise, up to a point, how God is so. Here Arminius deliberately 'bucks the trend' of the increasingly nominalist tendencies of Reformed theology in his day.⁶¹

Het zou nader onderzocht moeten worden welke betekenis het voluntarisme binnen de reformatorische beweging heeft gehad en of de overgang van sommigen naar een intellectualistische benadering, wellicht als gevolg van of versterkt door de opbloei van het thomisme eind zestiende eeuw, een achtergrond vormt voor conflicten zoals die tussen Arminius *cum suis* en zijn opposenten.

7.3. Het debat over de oorzaak der zonde: Is God *auctor peccati*?

Het thema van de vorige paragraaf leidde reeds naar een kwestie die in de zestiende eeuw in allerlei kampen en discussies een voorname rol heeft gespeeld: de vraag naar de herkomst van het kwaad en de zonde. Het springende punt is daarbij steeds of de consequentie van bepaalde doctrines niet is dat God voor het kwaad verantwoordelijk is en dus *auctor peccati* genoemd moet worden. Nu is men uiteraard niet pas in de zestiende eeuw over deze zaken gaan nadenken; het is een vraagstuk waarmee de eeuwen door is geworsteld, met name binnen de context van een providentie- en predestinatieleer waarin Gods soevereiniteit en albestuur voorname principes vormen en er weinig of geen ruimte is voor creatuurlijke contingentie.⁶² Dat men zich ook in Arminius' tijd en omgeving nog terdege van deze discussie

⁶¹ CLARKE, *Ground*, 122.

⁶² Cf. bijvoorbeeld LUTHER, WA 785, die spreekt over een 'quaestio omnibus saeculis tractata et nunquam soluta'. SCHWEIZER, *Centraldogmen* I, 404.

bewust was, blijkt uit het *corollarium* dat Gomarus in 1604 aan zijn thesen over de predestinatie toevoegde:

Gevraagd wordt of uit deze leer niet de blasfemie volgt dat God de auteur der zonde is? Zo zijn inderdaad Castellio en zijn aanhanger Coornhert, en de Lutheranen, gewoon onze kerken en wel met name Calvijn en Beza (die zeer verdienstelijk zijn geweest voor de kerk en voor de waarheid van de predestinatie tegen de pelagianen) voor de voeten te werpen, om die beroemde herstellende van de kerk gehaat te maken [...] wij echter, met de gereformeerde kerken, ontkennen het terecht [merito], en twijfelen er niet in het minst aan dat de waarheid en heiligheid van deze visie zal blijven staan, ondanks de poorten der hel.⁶³

In dit citaat vallen enkele zaken op. In de eerste plaats gaat het niet om de beschuldiging dat men openlijk leert dat God auteur der zonde is, maar om de vraag of deze blasfemie een (noodzakelijke of logische) consequentie is van andere leerstellingen – in dit geval de (onvoorwaardelijke) predestinatieleer. Ten tweede impliceert de opmerking over de pelagianen dat afwijking van de predestinatieleer van Calvijn, Beza en ook Gomarus volgens de laatste pelagianisme impliceert; een tussenweg is er kennelijk niet (wat door Arminius in zijn *Examen Thesium Gomari* wordt bestreden). In de derde plaats doet Gomarus geen enkele moeite argumenten van de tegenpartij te noemen en te ontkrachten; hij volstaat ermee ‘terecht te ontkennen’ dat Gods auteurschap van de zonde volgt uit deze leer.

In deze paragraaf wordt vanuit veelal secundaire literatuur maar soms ook primaire bronnen aan de hand van tal van voorbeelden aangetoond dat de oude discussie over de verhouding van God tot het kwaad inderdaad werd voortgezet in de eeuw van de Reformatie. Niet alleen vielen rooms-katholieken, libertijnen en luthers en de gereformeerden aan op dit punt, ook binnen het gereformeerde kamp was men bepaald niet eensgezind in dezen. Bovendien kan voorzichtig van een zekere ontwikkeling worden gesproken. Niet alleen de theologische argumentatie verandert. Ook de houding ten opzichte van ‘andersdenkenden’ binnen het gereformeerde kamp lijkt te wijzigen. Enkele harde confrontaties resulteren in steviger standpunten en afnemende tolerantie van afwijkende meningen. De gereformeerden erkennen wel dat het voor het menselijk begripsvermogen moeilijk of onmogelijk is vol te houden dat de Bijbel een onvoorwaardelijke predestinatie leert terwijl God toch niet onrechtvaardig of auteur der zonde is, maar handhaven niettemin beide omdat men anders in pelagianisme meent te vervallen. De eenheid in dezen is steviger en acht men van groter belang dan de formele en materiële verscheidenheid die de gere-

63 Geciteerd uit ETG 153–154 (III 654). Cf. SINNEMA, *Reprobation*, 143; CLARKE, ‘Understanding’, 32. Clarke merkt bij dit citaat op: ‘The quotation reveals much about the thought-processes of Arminius’s Calvinist contemporaries.’

formeerden tentoonspreiden ten aanzien van de wijze waarop men ingaat op de argumenten van opposenten.

7.3.1. De Middeleeuwen

Gomarus' *corollarium* is dus geen terloopse opmerking over een derderangs theologische kwestie, maar vrucht van theologische tegenstellingen die onverzoenlijk lijken te zijn. Reeds Augustinus ervoer dat het benadrukken van Gods universele effectiviteit of predestinatie het protest van pelagiaanse zijde opriep dat dit de menselijke verantwoordelijkheid ondermijnt en God voor de zonde verantwoordelijk maakt. In de veertiende eeuw wist iemand als Thomas Bradwardine zich in zijn verdediging tegen soortgelijke beschuldigingen daarom geruggesteund door Augustinus.⁶⁴

Niet alleen augustijnse predestinatie-isten als Bradwardine en Gregorius van Rimini moesten zich in de Middeleeuwen theologisch verantwoorden voor de consequenties die anderen uit hun visie zagen voortvloeien. Sinds Johannes Duns Scotus hebben de nominalisten zich beziggehouden met de vraag welke gevolgen de nadruk op Gods vrijheid en het primaat van Gods wil heeft voor de aard van Gods moraliteit. Uit de uiteenlopende oplossingen en argumentaties die men in de Middeleeuwen heeft aangedragen, waarvan hier een aantal zonder nadere uitwerking wordt opgesomd, wordt enigszins duidelijk in welke richtingen men heeft gedacht. De overeenkomsten met het debat over dezelfde kwestie in de zestiende eeuw zijn treffend. Dit deel over de Middeleeuwen fungeert daarom tevens als inleiding tot het deel over de Reformatie.

Hugo van St. Victor spreekt over Gods permissieve handelen ten aanzien van het kwaad: 'Hoewel God niet de auteur van het kwaad kan zijn, staat Hij het wel toe.' Volgens Thomas van Aquino zijn goed en kwaad beide aan Gods voorzienigheid onderworpen. Hij stelt echter nadrukkelijk dat God het kwaad slechts van tevoren gekend en geordend heeft, maar niet door Hem is bedoeld. Verder onderscheidt Thomas tussen het kwaad als straf en het kwaad als gevolg van menselijk falen. 'Auteur van het kwaad' is God alleen in het eerste geval.⁶⁵ God is noch direct noch indirect de oorzaak der zonde. Hij is de oorzaak van elke daad voorzover het een daad is, zo ook van de zonde als daad. Echter, omdat zonde een daad met een defect is, en een defect afkomstig is van een creatuurlijke oorzaak en niet van God, is God niet de oorzaak van de zonde.⁶⁶

De reeds genoemde Thomas Bradwardine legt grote nadruk op Gods grootheid en de vrijheid van zijn wil. Hij laat geen enkele ruimte voor contingentie

⁶⁴ OBERMAN, *Bradwardine*, 123.133.

⁶⁵ DEN HARTOGH, *Voorzienigheid*, 166.173.175.

⁶⁶ ST II/I, q.79, a.1-2.

en moet zich als gevolg daarvan verdedigen tegen de beschuldiging God verantwoordelijk te maken voor de zonde. Een belangrijke gedachte van Bradwardine is dat Gods grootheid wel zijn onbegrijpelijkheid impliceert, maar geen willekeur. Zijn opponenten leidden Gods onberekenbaarheid af van diens *potentia absoluta* en verklaarden op die wijze de inadequatie van de menselijke kennis. Bradwardine beschouwde zijn opponenten als pelagianen die te veel over God in menselijke termen dachten en daardoor zijn grootheid ondermijnden. ‘By indicating the unlimited sphere of authority of God’s will, Bradwardine rejects the contemporary maneuvering with God’s *potentia absoluta*. The freedom of God’s will does not lead to arbitrariness and elimination of the norms of justice.’⁶⁷ Bradwardines mening dat *permissio* een door mensen uitgevonden antropomorfisme is omdat zij niet kunnen begrijpen hoe de werkelijkheid is, moet ook in dit kader worden gezien. Meer dan de traditie ziet Bradwardine Gods toelating als een vorm van daadwerkelijk willen.⁶⁸

Behalve door te wijzen op Gods onbegrijpelijkheid, begaat Bradwardine nog andere wegen om aan de beschuldiging God tot auteur van het kwaad te maken te ontkomen. In de eerste plaats door tegenover het marcionitisch dualisme het kwaad elke reële essentie of werkelijk bestaan te ontzeggen. Vervolgens brengt hij een distinctie aan tussen daad en intentie. ‘By thus distinguishing between deed and intention God can remain the universal author without being responsible for sin. The evil performed by men happens because they ‘convolunt malitiam simul cum actionibus’.⁶⁹ ‘A catastrophe too is God’s work, and although we cannot yet understand this it is certain that all God’s works are good. In due time it will become clear to us why and how they can be called good.’⁷⁰ Omdat Bradwardine speciaal eropuit is ‘to root out autonomism and all the Pelagian boasting of human achievement’ gaat hij nog een stap verder door ook de intentie van de daad tot een deel van Gods plan te maken. Wat zonder Gods wil plaatsvindt, gaat nog niet tegen Gods wil in. ‘Sin is never the goal of God’s will, but it can be its means: ‘Deus enim nequaquam simpliciter vult peccatum sed secundum quid...’.⁷¹ Samengevat probeert Bradwardine het pro-

67 OBERMAN, *Bradwardine*, 127. OBERMAN, *Forerunners*, 164 n. 48; cf. 161–162 over Gods rechtvaardigheid in het straffen: ‘But since God is omnipotent, completely free Lord of His whole creation, whose will alone is the most righteous law for all creation – if He should eternally punish the innocent, particularly since He does it for the perfection of the universe, for the profit of others, and for the honor of God Himself, who would presume to dispute with Him, to contradict Him, or ask, “Why do you do this?” I firmly believe, no one! “Has the potter no right over the clay to make of the same lump one vessel for honor and another for menial use?”’

68 OBERMAN, *Bradwardine*, 129.

69 OBERMAN, *Bradwardine*, 127.130–132.227–228.

70 OBERMAN, *Bradwardine*, 127.

71 OBERMAN, *Bradwardine*, 228.

bleem van Gods relatie tot het kwaad dus op te lossen door enerzijds het kwaad 'minder kwaad' te maken en anderzijds zich te beroepen op logische distincties en op een menselijk gebrek aan begripsvermogen dat eschatologisch zal worden opgeheven.⁷²

Gregorius van Rimini is eveneens van mening dat God, hoewel universeel actief op een manier dat niemand Hem kan weerstaan, toch niet verantwoordelijk is voor zondige daden. God beveelt volgens hem in zijn verwerping de verdoemden niet om kwade dingen te doen, maar weerhoudt van hen de genade om goed te doen.⁷³ Ook Gregorius waarschuwt er in dit verband voor dat mensen zich niet moeten inbeelden al Gods mysteries te kunnen doorgronden. Volgens Oberman maakt Gregorius bovendien gebruik van het argument dat alle mensen in een staat van zonde verkeren om te kunnen weerspreken dat God auteur der zonde is, om de menselijke verantwoordelijkheid te kunnen handhaven en de ernst van de zonde aan te tonen.⁷⁴

Oberman betitelt sommige uitspraken die Gabriël Biel op basis van zijn voluntarisme doet als 'extreme statements'. Gods wil heeft voor Biel prioriteit boven welke morele structuur dan ook en bepaalt wat goed en recht is. God kan dingen doen waarvan Hij eerder had verklaard dat ze onrecht zijn; door ze te doen worden ze rechtvaardig: 'Unde sola voluntas divina est prima regula omnis iustitie.'⁷⁵ Het is van belang op te merken dat ook Biel in het kader van zijn voluntarisme Gods rechtvaardigheid en het recht in het algemeen ter sprake brengt. Het statement dat Biel maakt als hij de predestinatieleer introduceert, vertoont eenzelfde aandacht voor Gods rechtvaardigheid: De Schepper van het heelal en de Heerser van de wereld kan zonder onrechtvaardigheid met zijn schepselen doen wat Hij wil.⁷⁶ Ook Biel gaat het daarbij niet om willekeur of wetteloosheid, maar om de menselijke onmacht de motieven en oorzaken van Gods daden te ontdekken. Bovendien krijgt de

72 Zie voor Bradwardine ook HALVERSON, *Aureol*, 129–133; cf. OBERMAN, *Bradwardine*, 228.

73 OBERMAN, *Bradwardine*, 219. Zie ook HALVERSON, *Aureol*, 143–157; 155: 'Rimini is aware that such a reading of Paul seems to impute injustice to God and to deny human free will'.

74 OBERMAN, *Bradwardine*, 221: 'Although the starting-point of Gregory's doctrine of predestination is supralapsarian (election and damnation from all eternity), he must, in order to contradict God's authorship of evil, to maintain human responsibility and to show the seriousness of sin, use infralapsarian arguments: all people are in the state of sin, but to some of them God extends His hand.' Overigens is het niet juist te stellen dat 'verkiezing en verwerping van eeuwigheid' noodzakelijkerwijze een supralapsarisch standpunt impliceert. Cf. SINNEMA, 'Beza's View of Predestination', 228; 225: 'Beza was the first theologian to adopt a supralapsarian position'.

75 OBERMAN, *Harvest*, 96.

76 OBERMAN, *Harvest*, 97.

eenvoudigheid of *simplicitas* van Gods wezen meer nadruk dan de prioriteit van Gods wil.⁷⁷

Uit deze korte en oppervlakkige zoektocht naar de middeleeuwse presentie van en omgang met de thema's die Arminius zo diepgaand hebben beziggehouden, blijkt dat men inderdaad geworsteld heeft met vergelijkbare vragen. Zodra de intense en directe betrokkenheid van God in voorzienigheid en predestinatie met alles wat in de wereld gebeurt ter sprake komt, wordt Gods relatie tot het kwaad en de zonde en daarmee de theodicee een prangende vraag waarop uiteenlopende antwoorden worden gegeven.⁷⁸ Niet alleen zijn er verschillen in de argumenten die aangedragen worden ter verdediging van Gods rechtvaardigheid, ook de mate waarin men meent dat die verdediging nodig is verschilt. Het verwondert niet dat hetzelfde zal blijken van toepassing te zijn op de Reformatie.

7.3.2. De zestiende eeuw

Uitgangspunt voor de weergave van Luthers omgang met het thema van deze paragraaf vormt *De servo arbitrio*, het geschrift dat de verschillen tussen het reformatorische en het evangelisch-humanistische hervormingsprogramma duidelijk aan het licht bracht en de breuk met Erasmus markeert.⁷⁹ Radicaal wordt hierin de afhankelijkheid van de aan zonde en duivel verslaafde zondaar van Gods onverdiende en vrij geschonken genade getekend als het hart van de Reformatie. Regelmatig komt de kwestie van Gods rechtvaardigheid aan de orde. Opvallend is dat Luther hier met louter soteriologische interesse op ingaat. Niet de relatie van Gods voorzienige betrokkenheid bij alle dingen tot zijn rechtvaardigheid is het punt, al had Luther ook oog voor deze vragen. Het volle licht valt op Gods reddend handelen, op de soteriologie, en daarmee op de predestinatie. Deze focus zou een verschil kunnen zijn tussen de reformatorische en de middeleeuwse aandacht voor het thema. Een gradueel verschil, maar niettemin van belang. Dat Luther anders aankeek tegen de kwestie van de rechtvaardigheid van Gods providentie dan tegen die van Gods

77 OBERMAN, *Harvest*, 98–99.

78 Cf. OBERMAN, *Bradwardine*, 227: 'It cannot surprise us that in dealing with sin he is particularly occupied with the question how God, who is so intensely and directly involved in all that happens in the world, can be justified.'

79 Zie voor literatuur over het debat tussen Luther en Erasmus en Luthers visie op Gods relatie tot het kwaad bijvoorbeeld AKERBOOM, *Vrije wil*; KOLB, *Bound Choice*, met name 62–66.166–169; NESTINGEN & FORDE, *Captivation*, 1–79. Cf. LUTHER, WA 786, waar Luther in zijn conclusie Erasmus waardeert en dankt voor het feit dat 'solus prae omnibus rem ipsam es aggressus, hoc est, summam causae [...]. Unus tu et solus cardinem rerum uidisti, et ipsum iugulum petisti, pro quo ex animo tibi gratias ago.'

predestinatie wordt duidelijk als hij tussen beide een parallel trekt. Wie ziet op de voorspoed van de goddelozen en de tegenslagen van de vromen ervaart dagelijks Gods 'onrechtvaardigheid'. Luther geeft aan hoe hij hiermee omgaat door te onderscheiden tussen drie lichten: het licht van de natuur, het licht van de genade, en het licht van de heerlijkheid. Alles wat onrechtvaardig is in het licht van de natuur, wordt heel eenvoudig opgeklaard door het licht van het Evangelie en de kennis der genade, die leren dat de goddelozen wel floreren naar het lichaam, maar dat hun ziel vergaat. Dit hele onoplosbare probleem wordt in een klein woordje opgelost, namelijk: Er is een leven na dit leven (*Esse vitam post hanc vitam*). Het probleem dat Gods providentie oplevert, wordt dus 'opgelost' door het licht der genade. Het verschil met het probleem dat Gods predestinatie oplevert, wordt duidelijk als Luther aangeeft dat ditzelfde licht der genade niet kan verklaren,

hoe God hem kan verdoemen, die met geen enkele van zijn krachten iets anders kan doen dan zondigen en schuldig zijn. Hier toch zeggen beide het licht der natuur en het licht der genade dat de schuld niet ligt in de ellende van de mens, maar in de onrechtvaardigheid van God. [...] Maar het licht der heerlijkheid leert iets anders, en zal God, wiens oordeel het enige is waarvan de rechtvaardigheid onbegrijpelijk is, eens tonen als een God wiens gerechtigheid meest rechtvaardig en manifest is. Ondertussen moeten we het echter geloven, daartoe vermaand en aangemoedigd door het voorbeeld van het licht der genade'.⁸⁰

De wens Gods rechtvaardigheid te kunnen inzien, verklaren en doorgronden legt voor Luther nu juist het grote probleem bloot. Erasmus had in zijn diatribe aangegeven dat Luthers visie de schuld van God impliceert, maar daarmee verraadt hij volgens Luther dat hij Meesteres Rede dient. Men eist dat God handelt in overeenstemming met het menselijk recht (*iure humano*), en doet wat henzelf juist toeschijnt, en anders houdt God op God te zijn. Men heeft geen ontzag voor de verborgenheden van Gods majesteit en roept God tot verantwoording over de dingen die Hij wil en doet en die geen schijn van gerechtigheid hebben. 'Het vlees eert God niet zodanig dat het gelooft dat Hij rechtvaardig en goed is wanneer Hij iets zegt en doet wat boven en buiten de definities van de Codex Justiniani of het vijfde boek van Aristoteles' *Ethica* uitgaat. [...] wetten moet Hij voorgeschreven krijgen, zodat Hij niet iemand veroordeelt als die het niet volgens ons oordeel verdient [*nostro iudicio id meruerit*].'⁸¹

Luthers motief is ook hier soteriologisch van aard. Als hier de rede wordt gevolgd en gemeend wordt dat God alleen verdiend mag straffen, dat wil zeggen: verdiend volgens onze normen, impliceert dit dat God ook alleen verdiend mag belonen! Immers, belonen zonder verdienste is eveneens

80 LUTHER, WA 785.

81 LUTHER, WA 729–730.

onrechtvaardig.⁸² ‘Wee echter dan ons ellendigen, met zo’n God! Want wie zou nog gered worden?’⁸³ Als God redt wie het niet verdient, zonder verdienste, dan vindt men het rechtvaardig en goed, maar als Hij verdoemt wie het niet verdient, vindt men dit onrechtvaardig en onacceptabel, omdat het nadelig voor henzelf is. Luther vindt de *Diatriben* hierin daarom niet billijk oordelen, maar alleen uit op eigen voordeel.⁸⁴ Als het ons bevalt dat God de onwaardigen kroont, moeten we niet ontevreden zijn als Hij verdoemt wie het niet verdient. Als God in het eerste geval rechtvaardig is, waarom niet in het tweede? In het eerste geval giet Hij genade en barmhartigheid uit over onwaardigen, in het laatste geval toorn en strengheid over hen die het niet verdienen; in beide gevallen is God onrechtvaardig naar menselijke maatstaven, maar rechtvaardig en waarachtig volgens zijn eigen normen.⁸⁵

Voor Luther is hier in het geding of de genade al dan niet verdienstelijk is. Wie zijn eigen verstand of begripsvermogen tot norm verheft, en daarmee bewijst zijn plaats tegenover God niet te kennen, eist van God rechtvaardigheid, maakt verdoemenis en verlossing daarmee tot verdienstelijke zaken met als gevolg een verderfelijke en onbijbelse leer. Alleen nederigheid en geloof kunnen hier voor Luther nog baten: Nederige erkenning van totale verlorenheid en ontoereikendheid van het menselijk verstand voor het doorgronden van Gods daden. Luther schrijft het aan de grote verdorvenheid van de mens toe dat ze zich bekommert om de rechtvaardigheid en het oordeel van God, en het zich aanmatigt Gods oordeel te willen begrijpen en beoordelen.⁸⁶

Alleen in het licht van de glorie zullen de nevels verdwijnen; dan zal het huidige geloof in Gods rechtvaardigheid overgaan in het aanschouwen van zijn rechtvaardigheid. Als Gods rechtvaardigheid nu al naar menselijke maatstaven als rechtvaardig zou kunnen worden beoordeeld, zou ze volgens Luther niet goddelijk zijn en op geen enkele wijze verschillen van menselijke rechtvaardigheid. God is de enige ware God en daarom geheel onbegrijpelijk en ontoegankelijk voor het menselijk begripsvermogen. Vanuit dat standpunt bezien is het redelijk en zelfs noodzakelijk dat ook zijn rechtvaardigheid onbegrijpelijk is. Volgens Luther is dat ook wat Paulus bedoelt als hij in

82 LUTHER, WA 730. Luther brengt hier Christus’ toegerekende gerechtigheid noch het geloof ter sprake of in rekening, wat een groot verschil is met Arminius, die daardoor beargumenteert dat verdient straffen nog niet impliceert dat God mensen alleen op grond van eigen verdiensten kan belonen of redden, omdat in het laatste geval Christus’ gerechtigheid wordt toegerekend. In die zin moet dus inderdaad van een verdiende beloning worden gesproken.

83 LUTHER, WA 730: ‘At uae nobis tunc miseris, apud illum Deum! Quis enim saluus erit?’

84 LUTHER, WA 730.

85 LUTHER, WA 731.

86 LUTHER, WA 784.

Romeinen 11 uitroept: O diepte van rijkdommen, beide van de wijsheid en de kennis van God, hoe onbegrijpelijk zijn zijn oordelen, en onnaspeurbaar zijn wegen!⁸⁷

Luthers verzet tegen de rede als gevaar voor de zaligheid weerhoudt hem er niet van zich tegen het einde van zijn geschrift op de rede te beroepen voor de conclusie dat wanneer God alle dingen vooruitweet en tevoren verordent, en er niets geschiedt tenzij Hij het wil, dat de rede zelf dan bewijst dat er geen sprake kan zijn van een vrije wilskeuze in mensen, engelen of welk schepsel ook.⁸⁸

Samengevat wordt Luther in zijn stellingname tegen Erasmus rond de vraag hoe God rechtvaardig kan zijn als Hij absoluut predestineert, door strikt soteriologische motieven gedreven. Hij erkent dat er voor de menselijke rede een probleem bestaat, maar wijt dat probleem aan de hoogmoed en het vertrouwen op de rede van zondige mensen die zich tegenover God durven verheffen en niet gelovig vertrouwen dat God rechtvaardig is en dat die rechtvaardigheid in het eschaton aan het licht zal komen. Het gaat Luther om het hart van de reformatie, om het *sola gratia*, en de beperktheid van het menselijk begripsvermogen, – anders gezegd: het onderscheid tussen God en schepsel – is zijn belangrijkste argument.

Van een geheel andere orde, maar eveneens van veel invloed, is het sterk filosofisch getinte *De providentia* van Zwingli.⁸⁹ Ook Zwingli brengt Gods rechtvaardigheid ter sprake, wellicht omdat hij wel voorzien had dat juist op dat punt de kritiek op zijn geschrift zou losbarsten. Rome deed veel moeite het geschrift te veroordelen, maar ook binnen het reformatische kamp maakte het naast lofuitingen⁹⁰ veel scherpe en kritische reacties los. Volgens Den Hartogh werd de kritiek veroorzaakt door het 'zeer rigide determinisme' waarin Zwingli terecht komt, als hij bijvoorbeeld 'verklaart, dat het door Gods beschikking is, dat de ene mens een moordenaar, de ander een echtbreker is.' Ook Zwingli verwijst naar Romeinen 9 om te verdedigen dat God niet onrechtvaardig is:

87 LUTHER, WA 784. Volgens OBERMAN, *Bradwardine*, 220, is het door Luther geciteerde Rom. 11:33 het citaat dat 'since Duns become customary at the end of the doctrine of predestination.' Zie ook OBERMAN, *Harvest*, 98: Paulus' woorden uit Rom. 9:20–21 zijn sinds Duns 'the traditional culmination of all analyses of the mystery of election and reprobation' geweest; 'whenever used, it has stood not for the lawlessness of God but for the inscrutability of his ways and the absolute freedom with which he, indebted to no one, made himself a debtor to those who would fulfill certain set requirements.'

88 LUTHER, WA 786.

89 BÜSSER, *Zwingli und Laktanz*, 72–93.

90 Zie bijvoorbeeld DONNELLY, *Scholasticism*, 118n64.128.182; DEN HARTOGH, *Voorzienigheid*, 243.

Er is geen pistegel die zegt: 'Waarom heb je van mij geen drinkbeker gemaakt?' Evenzo handelt God met ons, zonder dat daarbij zijn gerechtigheid in het geding komt. Want wij zijn in Gods ogen nog minder dan de leemklomp voor de pottenbakker.⁹¹

Zwingli was zich ervan bewust dat hem verweten kon worden dat hij God tot auteur van het kwaad maakte. Om dit te weerleggen maakt hij gebruik van een filosofische logica: God is het Hoogste Goed en mensen kunnen slechts in afgeleide zin kennis hebben van het goede (kwaad als *privatio boni*). Onderscheid tussen goed en kwaad bestaat bij God niet, want God is boven de wet gesteld. 'Derhalve is alles wat Hij doet goed – ook als dat iets is wat wij mensen 'kwaad' zouden noemen.'⁹²

Bij Martin Bucer, wiens hele theologie bepaald wordt door de predestinatieleer,⁹³ zijn veel elementen te vinden die overeenkomen met Luthers reactie op Erasmus. Predestinatie is voor Bucer een onherroepelijke verdeling van de mensheid in verkorenen en verworpenen. Stephens wijst erop dat deze nadruk op verkiezing als de oorzaak van de verlossing van de mens er bij Bucer niet toe heeft geleid dat hij voorbijgaat aan het aandeel van Christus in de verlossing. God heeft ons door Christus verkoren, alleen door de verdienste van Christus' bloed.⁹⁴

The meaning of Bucer's doctrine of predestination is that man's salvation rests on the free sovereign choice of God, made before the foundation of the world. Its purpose, besides being an affirmation of God's sovereign love, is to deny to man any part in effecting his salvation and to offer him a sure ground for confidence (that is, in God, rather than in himself).⁹⁵

Evenals Luther is Bucer van mening dat de reden van de verkiezing nu onkenbaar is, maar in het eschaton duidelijk zal worden. Intussen echter moet men geloven dat God God is en hoeft er niet aan zijn rechtvaardigheid te worden getwijfeld. De menselijke rede kan Gods bedoeling toch niet bevatten en is eerder geneigd God tot een leugenaar te maken dan eigen onkunde toe te geven.

91 Z 2,180: 'denn ghein seichkachel spricht: Warumb hastu mich nit ouch zû einem erlichen trinckgschirr gemacht? Also warlich handlet got mit uns on verletzten siner gerechtigkeit; denn wir sind, gegen im ze rechnen, minder denn der leimscholl gegen dem hafner.' Vertaling van DEN HARTOGH, *Voorzienigheid*, 221; cf. 219–220.

92 DEN HARTOGH, *Voorzienigheid*, 221. Zie voor Zwingli's visie op Gods goedheid en gerechtigheid ook BURGER, 'Entwicklung', 71–76; STEPHENS, 'Place', 395.401.

93 Zie STEPHENS, *Holy Spirit*, 23: 'The doctrine of predestination or election is one that shapes the whole of Bucer's theology. Even where it is not expressed explicitly, its stamp is to be found. The centrality of this doctrine and the way Bucer interprets it distinguish him from Luther on the one hand, and from his catholic and radical opponents on the other.' Zie voor Bucers predestinatieleer o.a. VAN 'T SPIJKER, 'Prädestination bei Bucer', 85–102; DE KROON, *Perspectieven*, 20–46; VAN DEN BOSCH, *Bucer's Praedestinatiegedachten*.

94 STEPHENS, *Holy Spirit*, 24–25.

95 STEPHENS, *Holy Spirit*, 27.

Bucer's reply to the varied objections involves an affirmation of God's justice and sovereignty and of man's having no right to question God. He allows that it may offend human reason that God judges those who can do nothing different. But he is content with the affirmation that God is just, even if inscrutable. '... the judgments of God are a great abyss, they are inscrutable but just. For the Lord is just in all his ways, even where to our reason he seems otherwise.'⁹⁶

Op het verwijt van de rooms-katholieke Albertus Pighius dat de gereformeerden God tot auteur der zonde maken, antwoordt Bucer eveneens met een verwijzing naar de zwakheid van het verstand. God verhardt, maar op rechtvaardige wijze; hoe Hij dat doet is echter voor ons verborgen.⁹⁷

God vraagt geloof van ieder, maar geeft het niet ieder, en toch doet Hij niemand onrecht. God werkt alles in allen, ook het willen en doen in de mensen, maar de mens handelt ook in navolging van eigen wil: het boze door eigen schuld, het goede door God. Bucer is bovendien van mening dat niet noodzakelijkheid op zich, maar alleen dwang de wil opheft.⁹⁸

Meer dan eens en van verschillende zijden werd Calvijn ervan beschuldigd God door zijn predestinatieleer tot auteur van de zonde te maken. Pighius beschreef in zijn *De libero hominis arbitrio et divina gratia, libri decem* (1542) het dogma van de onvrije wil en de absolute noodzakelijkheid van alles wat geschiedt, dat God niet alleen het goede, maar ook het kwade werkt in de goddelozen, als het hart van de leer die alle reformatoische ketteren gemeenschappelijk hadden. Deze afschuwelijke dwaling zou leiden tot algehele onverschilligheid in moreel opzicht.⁹⁹ Calvijn onderkent dat Pighius met zijn verwijt dat hij God tot auteur van het kwaad maakt, van mening is de zwaarst mogelijke beschuldiging uit te spreken.¹⁰⁰

Ook in de kwestie-Bolsec (1551–1555)¹⁰¹ is een van de belangrijkste punten van kritiek op Calvijns predestinatieleer dat deze Gods auteurschap van de zonde impliceert.¹⁰² Calvijn deed vurige pogingen iemand als Bullinger¹⁰³ ervan

96 STEPHENS, *Holy Spirit*, 28. Zie ook DE KROON, *Perspectieven*, 37–39.

97 Zie SCHWEIZER, *Centraldogmen I*, 203–204.

98 STEPHENS, *Holy Spirit*, 28; SCHWEIZER, *Centraldogmen I*, 203.

99 Zie SCHWEIZER, *Centraldogmen I*, 203–204. Zie voor de discussie tussen Pighius en Calvijn bijvoorbeeld MELLES, *Pighius*; SCHULZE, *Reply*, 1971.

100 CALVIJN, CO 6,361: 'Quum ante mentiebatur, Deum nos facere mali autorem, illud erat extremum probum, quo nos gravari posse existimabat.' Cf. CO 6,258.

101 Zie HOLTROP, *Bolsec Controversy*. Volgens MULLER, Bespreking van '*Bolsec Controversy*', 589, lijdt de studie van Holtrop aan de volgende problemen: 'the theological framework within which Holtrop places his account, the distinct absence of objectivity, the tendentious interpretations, improperly drawn conclusions, and the underlying desire to "prove" a modern theological "point."' Zie ook SCHWEIZER, *Centraldogmen I*, 205–238.

102 Zie bijvoorbeeld VENEMA, *Bullinger*, 58; HOLTROP, *Bolsec Controversy*, 55.59.67.90–92.

103 Zie voor het volgende gedeelte over Bullinger bijvoorbeeld DEN BOER, 'Briefwisseling', 4–26, vooral 6–7.11.13–16.25; VENEMA, *Bullinger*, 38–40.54–55.65.68–69.94.104–105.119; DEN HARTOGH,

te verzekeren dat dit onterecht was, en dat zijn enige zorg was het handhaven van Gods genade tegenover Bolsecs visie dat de verlossing van de menselijke wil afhankelijk is. Bullinger bleef echter van mening dat Calvijn uitspraken had gedaan die Bolsecs beschuldiging ten minste begrijpelijk maakten.

Bullingers spreken over voorzienigheid en predestinatie wordt gestempeld door een niet aflatende bezorgdheid dat God tot auteur van de zonde en het kwaad wordt gemaakt. Hem kenmerkt een middenpositie, waarin hij al dan niet werkelijke tegenpolen bij elkaar wil houden, zoals Zwingli en Bibliander, Bolsec en Calvijn.¹⁰⁴ Den Hartogh spreekt in dit verband over een voor Bullinger fundamentele zaak en heeft misschien een motief te pakken als hij erop wijst dat Bullinger, die 'immers de opvolger van Zwingli' was en bleef en daardoor wellicht de noodzaak voelde 'zich in dit opzicht steeds te distantiëren van de opvattingen van zijn voorganger.'¹⁰⁵

Bullinger wil altijd de twee gevaren van enerzijds pelagianisme en anderzijds manicheïsme vermijden.¹⁰⁶ Hij benadrukt de middelen en tussenoorzaken zowel als het gaat over voorzienigheid als over predestinatie. De enige oorzaak van het behoud is gelegen in Gods genade in Christus, die door het geloof wordt ontvangen. De enige oorzaak van het verlorengaan is echter gelegen in de eigen schuld en het ongeloof van de mens. Formeel kent Bullinger een dubbele predestinatieleer, maar zodra hij de leer uiteenzet identificeert hij predestinatie en verkiezing en weigert hij iedere uitwerking van het verwerpingsdecreet.

Perhaps the likeliest explanation for this ambiguity is one which acknowledges that, though Bullinger was willing on occasion to express formally a doctrine of double predestination, he remained particularly concerned to avoid any formulation that would make God responsible for the sinful unbelief of the non-elect or that would hinder the indiscriminate preaching of the gospel to all sinners without exception.¹⁰⁷

Enerzijds dus wel verkiezing en verwerping, anderzijds echter beslist geen uitwerking van de verwerpingsleer. Adams val is niet in Gods decreet inbegrepen; voorts schuwt Bullinger elk onderzoek naar het verband tussen Gods wil en het verlorengaan van de verworpenen. Hoewel God altijd volgens zijn eigen gerechtigheid handelt, en Gods handelen niet volgens menselijke maatstaven gemeten mag en kan worden, doet Hij toch niets tegen de wet en werkt God op een manier die zijn wijsheid en rechtvaardigheid kenbaar maakt.

Voorzienigheid, 226–228.231–232; HOLTROP, *Bolsec Controversy*, 347–349; SCHWEIZER, *Centraldogmen I*, 258–265.275.

104 Cf. HOLTROP, *Bolsec Controversy*, 349.

105 DEN HARTOGH, *Voorzienigheid*, 231–232.

106 DEN HARTOGH, *Voorzienigheid*, 231–232; cf. ETG 14.77 (III 537.591).

107 VENEMA, *Bullinger*, 104.

Bullinger en Calvijn zijn het volstrekt eens over het *sola gratia* van het behoud. Waar Bullinger echter asymmetrisch gaat spreken over verkiezing en verwerping, gaat het zijns inziens bij Calvijn verkeerd.

Calvijns spreken over Gods actieve aandeel in het tot stand brengen van zonde en verdoemenis is naar Bullingers overtuiging niet in overeenstemming met het Schriftgetuigenis van Gods onvoorwaardelijke goedheid jegens allen zonder onderscheid. God wil niet dat sommigen verloren gaan, maar dat allen tot bekering komen. Niets mag er gezegd worden dat aan deze waarheid afbreuk kan doen. Laat staan dat gezegd wordt dat God de zondeval heeft gewild, mensen verblindt en verhardt enzovoort! Hier doelt Bullinger uiteraard op de consequenties die ook Calvijn getrokken heeft uit zijn weigering om over een 'permissie' door God te spreken. Bullinger zelf legt alle nadruk op Gods goedheid en de onvoorwaardelijke prediking van het Evangelie aan allen zonder onderscheid. Als iemand desondanks ongelovig blijft, is dat volledig zijn eigen schuld en wordt hij vanwege zijn zonde, ongelooft en verwerping van het Evangelie door God rechtvaardig verworpen.¹⁰⁸

Niet alleen in Zürich had men zich aan Calvijns uitspraken geërgerd,¹⁰⁹ ook in Bern verweten sommigen evenals Pighius en Bolsec dat Calvijn God tot auteur der zonde maakte.¹¹⁰ Neuser spreekt in dit verband over een gemeenschappelijk front van de Duits-Zwitserse theologen en de katholieke tegenstanders van Calvijn op het punt van de stellingname ten aanzien van de verwerping: 'Sie verband – die sonst in entgegengesetzten Lagern standen – die Ablehnung der doppelten Prädestination, die Betonung der 'bonitas dei' und die Scheu, Gott könnte zum Urheber der Sünde gemacht werden.'¹¹¹

Aan Calvijns verweer tegen Bolsec kan hier vrijwel worden voorbijgegaan. De belangrijkste argumenten kwamen reeds aan de orde in de vorige paragraaf. Het gaat Calvijn om de totale menselijke afhankelijkheid van en overgave aan God, met als doel dat God alle eer ontvangt die Hem toekomt.¹¹² Voorts komt diverse malen het argument van de beperktheid van het menselijk begripsvermogen terug en maakt Calvijn in die context onderscheid tussen menselijke

108 DEN BOER, 'Briefwisseling', 24–25.

109 DEN HARTOGH, *Voorzienigheid*, 219.

110 HOLTROP, *Bolsec Controversy*, 354.357–360. Cf. ook NEUSER, 'Kritik', 239; SCHWEIZER, *Centraldogmen I*, 255.

111 NEUSER, in CALVIJN, *Praedestinatione*, XVII.

112 CALVIJN, CO 6,257: 'Dicimus hominem non modo nihil agere posse boni, sed ne cogitare quidem, ut totus a Deo pendere discat, ac de se desperans, in illum penitus se reicere: si quid boni egerit, illi acceptum, non sibi referat: nec dimidium tantum illi laudem tribuat bonorum operum, sed plenam ac solidam, nihil sibi reliquum faciens, nisi quod ab eo accepit, quidquid habet.' Cf. SCHWEIZER, *Centraldogmen I*, 198: Pighius' pelagianisme staat volgens Schweizer duidelijk 'gegenüber das grosse und bedeutende Interesse, welches zu dem geschärfsten Augustinismus hinleitete, die gründliche Demüthigung des sündhaften Menschen und gänzliche Hingabe an den allein rettenden Gott.' Zie voor Calvijns reactie ook CALVIJN, *Praedestinatione*.

en goddelijke gerechtigheid.¹¹³ Sommige theologen vallen Calvijn hierin bij, maar leggen niet uit hoe het mogelijk is dat God de individuele daden van mensen regeert door zijn bevel en verborgen decreet en niet slechts door zijn toelating, terwijl Hij toch niet de auteur der zonde is. ‘The Thonon theologians did not explain how God is not the ‘cause of sin’ and the ‘author of evil’ – but they only asserted that he is not.’¹¹⁴ Ook Viret staat achter Calvijn als hij verklaart dat God als de Pottenbakker diverse vaten kan maken van dezelfde klomp klei, en van elk vat gebruik kan maken zoals Hij wenst, naar zijn welbehagen. ‘The cause of that will is always just, even if we do not always know it.’¹¹⁵

Al heeft Muller terecht ferme kanttekeningen geplaatst bij Holtrops visie op de kwestie-Bolsec als ‘turning point in the development of the orthodox, scholastic form of the Reformed doctrine of predestination’,¹¹⁶ onmiskenbaar hebben de forse kritiek van zowel Pighius als Bolsec voor de bezinning op de gereformeerde predestinatieleer, de wijze waarop daarover gesproken dient te worden, en de gevolgen die deze leer heeft voor andere elementen uit de theologie, een sterke stimulans betekend. Niet alleen schreef Calvijn zijn verweerschriften over de predestinatie en gaven allerlei theologen hun mening over de kwestie aan Genève te kennen, ook bijvoorbeeld Beza’s befaamde *Tabula prae-destinationis* en de *Consensus Genevensis* van 1552 zijn het resultaat van deze be-

113 CALVIJN, CO 6,258: ‘Deum sic loquendo facimus malorum omnium autorem, ex iustissimo crudelem ac saevum, et infinitam eius sapientiam stultam facimus. Equidem tale iudicium a carne sua hominibus dictari non nego, ut Deum talem esse concipiant, quum ipsum audiunt, de arcanis suis iudiciis loquentem Sed qualis erit ista aequitas, si incomprehensibilia Dei iudicia, quae Paulus cum trepidatione adorat et miratur (Rom. 11, 33), quia excutere non audet, aestimentur ex stulta hominum ratione? Quum Paulus ipse impiorum blasphemias in medium profert, addit se loqui secundum hominem (Rom. 3, 5). Quo verbo simpliciter demonstrat, non posse hominem nisi perperam, usque ad impias et sacrilegas opiniones, de his rebus iudicare. Ergo ab ista praecipiti carnis audacia nos ad castam sobrietatem divinaeque iustitiae reverentiam convertamus. Tum intelligemus, nec Deum fieri malorum autorem, quum dicitur impios agere quo vult, et per illos opus suum peragere et exsequi: sed potius confitebimur esse eximum et mirificum artificem, qui bene etiam malis instrumentis utatur: iustitiam eius cogemur suspicere, quae non modo in media iniquitate viam inveniat, sed ipsa quoque iniquitate utatur in bonum.’

114 HOLTROP, *Bolsec Controversy*, 68.664.

115 HOLTROP, *Bolsec Controversy*, 61; cf. 72.

116 MULLER, *Bespreking van ‘Bolsec Controversy’*, 588–589. Cf. HOLTROP, *Bolsec Controversy*, 363: ‘when Calvin’s party asserted its power in 1555 it gained a significant leverage for negotiating with the other cities. It prepared the way for the development and establishment of “Calvinistic” orthodoxy. The failure of the May riot and the consolidation of Calvin’s power in the fall of 1555 were a decisive turning-point in the history of Reformed theology. Henceforth, his influence would be assured in Geneva, Zurich, Basel – and Berne.’

zinning.¹¹⁷ Bovendien werd Calvijns eigen visie als gevolg van de kwestie bevestigd en confessioneel de norm in Genève.¹¹⁸

Muller heeft in allerlei publicaties de (dis)continuïteit tussen Calvin en de vroege gereformeerde orthodoxie voor het voetlicht gebracht. Allerlei scholastieke distincties zijn reeds in Calvijns werk te vinden, en elementen uit Calvijns visie zijn in tegenstelling tot wat velen veronderstelden stringenter en deterministischer met betrekking tot de predestinatieleer dan bij vroeg-orthodoxe gereformeerden. Overigens is de gereformeerde predestinatieleer ten aanzien van details als de goddelijke toelating en de relatie van Gods primaire causaliteit tot secundaire oorzaken, evenals van allerlei andere distincties, evenzeer aan Vermigli, Bullinger, Musculus en vele anderen als aan Calvin toe te schrijven.¹¹⁹

Unlike many of his contemporaries and successors, Calvin did not shrink from the conclusion that permission and volition are one in the mind of an eternal and utterly sovereign God: reprobation could not be viewed simply as a passive act of God. This teaching represents the more fully deterministic side of Calvin's doctrine – a point at which the early orthodox would modify formulae and seek other models.¹²⁰

Distincties zoals die in de vroege orthodoxie worden aangetroffen, hebben in tegenstelling tot wat vaak is beweerd een antispeculatieve bedoeling en leiden tot minder strikte visies op de decreten dan bij Calvin wordt aangetroffen.¹²¹ De controverses in de jaren vijftig van de zestiende eeuw hebben dus niet perse tot een scholastischer omgang met de predestinatieleer geleid, en waar het wel scholastischer werd, heeft dit juist niet tot een strikter en deterministischer predestinatieleer geleid. Wel echter werd Calvijns positie in die zin verstevigd dat, ondanks alle nuanceringen en distincties die later zijn aangebracht, de basis van zijn visie, bestaande uit een onconditionele predestinatie die uiteenvalt in verkiezing en verwerping, langzaam maar zeker de heersende en uiteindelijk vrijwel enige voor gereformeerd erkende en onderscheidende predestinatieleer werd. Andersdenkenden, zoals Bibliander,

117 DE BOER, 'Consensus genevensis', 71–72. Cf. MULLER, 'Use and Abuse', 33–61; SINNEMA, 'Decree-Execution Distinction', 192; SINNEMA, 'Beza's View of Predestination', 220.

118 MULLER, Bespreking van 'Bolsec Controversy', 588–589.

119 MULLER, Bespreking van 'Bolsec Controversy', 588.

120 MULLER, *Christ and the Decree*, 24.

121 SINNEMA, *Reprobation*, 449–450: 'The movement from Calvin to seventeenth century Calvinism with its growing scholastic trend toward greater precision in doctrinal formulation did not necessarily result in a more stringent doctrinal stance, as is sometimes assumed. While one cannot generalize on the basis of one doctrine, at least in the case of reprobation the advent of Reformed scholasticism brought with it a moderation of earlier Reformed theology.' Cf. Vos, 'Scholasticism and Reformation', 115: 'Surely, the systematic style was philosophical in a grand way, but was it deterministic? Quite the contrary.' MULLER, Bespreking van 'Bolsec Controversy', 589; MULLER, 'Arminius's Gambit', 252–253.

Huber en Baron, die hierna nog de revue zullen passeren, worden sinds de kwestie-Bolsec in steeds mindere mate getolereerd.

De vroege orthodoxie heeft dus enerzijds veel meer dan in de vroege Reformatie is gebeurd, diepgaand naar antwoorden gezocht op de vraag hoe vermeden kan worden dat God als gevolg van een onvoorwaardelijke predestinatieleer de auteur van de zonde zou zijn of schijnen te zijn. Zij werd daartoe aangezet door de beschuldigingen die binnen eigen kring en daarbuiten aan haar adres werden gericht en vond in haar eigen theologische methode niet alleen de mogelijkheid maar ook een goede reden om op deze vragen serieus in te gaan. Het beroep op de ontoereikendheid van het menselijk begripsvermogen dat zo pregnant bij Calvijn en anderen wordt gevonden, verdwijnt niet geheel maar neemt ten opzichte van de inhoudelijke argumentatie een veel bescheidener plaats in.¹²² Anderzijds lijkt in de vroege orthodoxie de druk om met deze opvattingen in te stemmen en binnen het eigen gereformeerde kamp geen afwijkende meningen over deze kwestie te hebben en te uiten steeds groter te worden.

Beide ontwikkelingen worden zichtbaar in de discussie die in Zürich direct na de kwestie-Bolsec van 1556–1560 plaatsvond tussen Petrus Martyr Vermigli en Theodorus Bibliander. Bibliander (1505–1564), die als opvolger van Zwingli in Zürich de leerstoel voor Schriftuitleg bezette, was een beroemd humanistisch geleerde.¹²³ Zijn visie op predestinatie en vrije wil was algemeen bekend. In 1535 keerde hij zich tegen de zijns inziens verschrikkelijke leer waarin God mensen door een absolute noodzakelijkheid dwingt verkeerde daden te doen. Tijdens de Bolsec-kwestie claimde hij zelf noch pelagiaan noch manchicheër te zijn, omdat de een Gods genade vernietigt, en de ander Hem tot auteur van het verderf en al het kwaad maakt.¹²⁴ Uitgangspunt voor Bibliander is Gods goede wil, waarmee Hij het heil van alle mensen wil. Op grond daarvan heeft God alle mensen voor de grondlegging der wereld in Christus verkoren. Deze predestinatie is niet persoonlijk, maar een predestinatie van ordeningen: in het geloof in de Zoon en in het ongeloof wordt de verkiezing zichtbaar. Het geloof is een vrij geschenk van God, maar de menselijke wil wordt speelruimte gelaten: ieder mens kan zich bekeren en tot Gods genade de toevlucht nemen. Ook kan een mens zich tegen zijn verkiezing verzetten. Verdoemenis is schuld van de mens en niet aan Gods predestinatie te wijten. God wil geen verdoemenis, maar weet wel wie er verdoemd zullen worden. De gedachte dat God een mens tot het

122 Cf. bijvoorbeeld het beroep dat Gisbertus Voetius doet op de ontoereikendheid van het menselijk begripsvermogen inzake Gods decreten met betrekking tot contingente menselijke daden in GOUDRIAAN, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, 153.177.192.

123 Zie voor Bibliander EGLI, *Analecta Reformatoria* II.

124 HOLTROP, *Bolsec Controversy*, 347–348.

verderf zou voorbestemmen, is voor Bibliander onverenigbaar met Gods goedheid.¹²⁵

In 1556 verandert de situatie in Zürich aanzienlijk als Pellicanus, een geestverwant van Bibliander, sterft en in zijn plaats Vermigli wordt beroepen als professor in de theologie en de filosofie. Er zijn diverse argumenten aan te voeren die de gedachte rechtvaardigen dat minstens een reden voor Vermigli's komst naar Zürich gelegen was in de verbreiding van zijn eigen predestinatieleer, die invloed van Luther, Zwingli en vooral Bucer vertoont,¹²⁶ en zijn verlangen de kerk van vrijewilsdenken te zuiveren.¹²⁷

Vermigli was de eerste belangrijke gereformeerde theoloog die de scholastieke methode en het gebruik van de daaraan verbonden terminologie in zijn theologie incorporeerde. Hij inspireerde, sanctioneerde en stimuleerde hierdoor het gebruik van de scholastieke methode en traditie door de gereformeerden. Vermigli's gereformeerde orthodoxie stond zozeer buiten kijf dat verdenking van papisterij vanwege de door hem gehanteerde methode niet ter sprake kwam. De aristotelische filosofie werd door Vermigli niet als neutraal instrument gezien; Aristoteles was de bondgenoot van het protestantisme. Vermigli heeft hierdoor gefungeerd als brug tussen de theologische benadering van een Luther en Calvijn en de volwassen gereformeerde scholastiek die door Zanchi wordt gerepresenteerd.¹²⁸

125 STAEDTKE, 'Prädestinationsstreit', 536–540. Zie ook DONNELLY, *Scholasticism*, 145.182.

126 DONNELLY, *Scholasticism*, 123.127–129. Cf. BOUGHTON, 'Supralapsarianism', 75–77.

127 STAEDTKE, 'Prädestinationsstreit', 543: 'Jedoch steht soviel fest, daß Vermigli seine Prädestinationslehre nicht nur um ihrer selbst willen, sondern zu der Zeit vor allem wegen Bibliander besonders ausführlich und programmatisch vorgetragen hat. Es kann kein Zweifel darüber sein, daß er die feste Absicht hatte, die Lehre Calvins in Zürich unter allen Umständen zur Herrschaft zu bringen.' Zie ook HOLTROP, *Bolsec Controversy*, 350–351; DEN BOER, 'Briefwisseling', 7–8. James legt juist de nadruk op Vermigli's verzoenende houding en gerichtheid op het vermijden van controversen, juist ook met Bibliander: JAMES, *Vermigli and Predestination*, 33–34.

128 Zie DONNELLY, *Scholasticism*, 189.194.207; cf. DEN HARTOGH, *Voorzienigheid*, 97; BASCHERA, 'Vermigli', 325; JAMES, 'Crossroads', 62–78. Cf. de interessante these van BURNETT, 'Educational Roots': 'The decision that only candidates with master's degrees would be considered for pastoral posts guaranteed that from the mid-1580s all of Basels's new pastors had this kind of advanced training in dialectic which in turn shaped their exegesis of Scripture.' (p. 315) De opgedane kennis van de dialectiek werd toegepast in de theologie. Burnett spreekt van een 'dialectical turn' midden jaren 1570, 'an important step for the development of Reformed scholasticism. A new generation of theologians, raised with the humanist conviction that dialectic was a practical discipline that should be a tool of textual analysis and trained in the use of Aristotelian dialectic, now brought that training to bear on their study of the text of Scripture. The significance of this development cannot be over-emphasized.' (p. 316–317). Haar conclusie luidt: 'The emergence of Reformed scholasticism in the later sixteenth century has been attributed to both the polemical concerns of Protestant theologians and to the desire to systematize Protestant doctrine. The developments described in this essay point to another more basic

Vermigli gaat in zijn commentaren herhaaldelijk in op het probleem van Gods auteurschap van de zonde en ontwikkelt zijn ideeën dienaangaande. Terwijl de behandeling van de kwestie in het Romeinencommentaar nog in een literair, metaforisch en niet-filosofisch vocabulair plaatsvindt, maakt Vermigli in zijn in Zürich geschreven commentaar op Samuel gebruik van meer filosofische en scholastische concepten en distincties. Volgens Donnelly voelde hij klaarblijkelijk aan dat een veel grondiger behandeling noodzakelijk was. De veranderingen en toevoegingen in het Samuelcommentaar ‘allow Martyr to stress God’s justice and sanctity without downplaying his sovereignty.’¹²⁹ Muller benadrukt dat het scholastieke fundament van Vermigli’s argumentatie niet leidt tot een meer rigide formulering van de predestinatie, maar veroorzaakt wordt door een minder openlijk deterministische opvatting over de decreten.¹³⁰ In 2.1.4. is reeds gewezen op Vermigli’s invloedrijke visie dat de afwezigheid van dwang en de aanwezigheid van spontaneïteit voldoende voorwaarde is voor het toerekenen van en dus verantwoordelijkhouden voor kwaad en zonde.¹³¹

Vermigli’s basisthese is dat God niet *per se* en *proprie* de oorzaak der zonde is, en dat niets, inclusief de zonde, gebeurt buiten zijn wil, keuze en providentie. Daden zijn goed voorzover afkomstig uit God, kwaad voorzover voortkomend uit de menselijke verdorvenheid. God is alleen oorzaak der zonde als *causa removens prohibens*. Als God zijn genade, die Hij niemand verplicht is, terugtrekt, geschiedt de zonde. Het kwaad, beschouwd niet als wetteloosheid maar als *privatio* van gerechtigheid, wordt beperkt tot de tweede oorzaken. Gevraagd naar de reden waarom God de ene mens meer en de andere mens minder genade geeft, verwijst Vermigli naar Gods vrijheid daartoe te beslissen.¹³²

In Vermigli’s commentaar op Koningen komen behalve een samenvatting van het gedeelte uit het Samuelcommentaar enkele nieuwe elementen aan de orde. Ingegaan wordt op de verhouding tussen zonde en de vrijheid van de menselijke wil. Daarnaast belijdt Vermigli dat niet alle mensen voldoende genade wordt gegeven, ook al horen zij uitwendig het Evangelie en ontvangen zij inwendig enige genade. ‘Martyr’s denial of sufficient grace gave him a simple, clear, and pure position, but the price was high for it entails what many will deem a very harsh doctrine of predestination’, aldus Donnelly. De prediking

factor: the evolution of dialectic itself, coupled with the increasing proficiency of a large proportion of future pastors in the principles of advanced dialectic.’

129 DONNELLY, *Scholasticism*, 118. Zie STAEDTKE, ‘Prädestinationsstreit’, 541.

130 MULLER, *Christ and the Decree*, 66.

131 BASCHERA, ‘Vermigli’.

132 DONNELLY, *Scholasticism*, 118-121; SCHWEIZER, *Centraldogmen I*, 287-288; JAMES, *Vermigli and Predestination*, 81-87; 86n116: ‘Unde apparet Deum illud peccatum quodammodo voluisse, ac eius quadea[n]tenus fuisse auctorem’.

van het Woord is bestemd voor de gepredestineerden. Die horen het, geloven en worden gerechtvaardigd. Door het zien van de hardnekkigheid van de verworpenen erkennen de verkorenen hoe verdorven de menselijke natuur is. Voorts geeft Vermigli voor Gods wil dat zijn Woord aan allen wordt verkondigd als reden dat Hij wil dat verkorenen en verworpenen in deze wereld leven zonder door het menselijk verstand onderscheiden te kunnen worden. 'Human reason finds God's decision to punish rather than to pity the unregenerate an open affront because reason tries to make God's justice parallel with human justice. But there is no parallel or basis of comparison.'¹³³

De strijd over de predestinatie tussen Bibliander en Vermigli resulteert februari 1560 in de ontheffing van de eerste uit zijn ambt. Donnelly is van mening dat Vermigli's overwinning en Biblianders ontslag onmiskenbaar een belangrijke stap betekend hebben in het proces waarin Zürich komt tot instemming met de volle reformatorische leer ten aanzien van genade en predestinatie. Ook bijvoorbeeld Holtrop en Staedtke zijn van mening dat hier sprake is van een belangrijke verschuiving.¹³⁴ Een volgend belangrijk markeringspunt is de Straatsburgse controverse tussen Zanchi en Marbach over de predestinatie. Sindsdien vormt niet meer alleen de avondmaalsleer maar ook de predestinatieleer een onoverkomelijk punt van verschil tussen gereformeerden en luthersens.¹³⁵ De groeiende eenheid tussen Zürich en Genève culmineert in de Tweede Helvetische Confessie (1566), die evenwel Bullingers karakteristieke reserves richting een formulering van de predestinatieleer die Gods goedheid kan compromitteren of Hem tot auteur van de zonde dreigt te maken, handhaaft.¹³⁶

In het Straatsburg van 1561 botsen de lutheraan Marbach en de gereformeerde Zanchi, 'the most thorough-going and influential in pioneering Calvinist scholasticism',¹³⁷ op het punt van de predestinatieleer.¹³⁸ Zanchi's visie dat alles wat gebeurt, noodzakelijk gebeurt, wordt door Marbach als fatalistisch en deterministisch bestreden. Tijdens de discussie reist Zanchi herfst 1561 naar

133 DONNELLY, *Scholasticism*, 122–123. Zie ook JAMES, *Vermigli and Predestination*, 59.

134 DONNELLY, *Scholasticism*, 183–184; HOLTROP, *Bolsec Controversy*, 351; STAEDTKE, 'Prädestinationsstreit', 536.

135 Cf. ADAM, *Streit*, 30, die wel van mening is dat deze dissensus bestond sinds het geschil tussen Zanchi en Marbach, maar pas in 1586 ook tot het openbare bewustzijn doordrong.

136 VENEMA, *Bullinger*, 94; cf. DONNELLY, *Scholasticism*, 183–184; cf. SCHWEIZER, *Centraldogmen I*, 291: 'So finden wir die calvinisch durchgebildete Lehre in Zürich und der Schweiz überhaupt nun verbreitet, mag man immerhin das Gewicht stärker darauf legen, die Missdeutung zu meiden, und darum den am leichtesten zu missbrauchenden Phrasen mehr ausweichen als Calvin.'

137 DONNELLY, *Scholasticism*, 207.

138 Zie bijvoorbeeld VAN 'T SPIJKER, 'Straßburger Prädestinationsstreit', 327–342; GRÜNDLER, *Gottlehre*; zie voor Zanchi's zorg voor Gods relatie tot de zonde p. 105–106.121–122.

Heidelberg, Marburg, Stuttgart, Tübingen, Schaffhausen, Zürich en Basel om rugdekking te krijgen. Afgezien van Stuttgart en Tübingen wordt die ondersteuning geboden. Gezien alle discussies die het decennium ervoor over de predestinatieleer waren gevoerd, is het niet vreemd dat Moltmann deze brede gereformeerde steun voor de predestinatiethesen van Zanchi beschouwt als een 'ersten Konsens, der, historisch gesehen, zur Grundlage einer orthodox-reformierten Prädestinationslehre wurde.'¹³⁹

De humanist Sebastiaan Castellio (1515–1563) was in zijn kringen de belangrijkste bestrijder van absolute noodzakelijkheid. Hij benadrukte met name dat wanneer wordt geleerd dat de mens onvrij is en God alle dingen bepaalt en predestineert, dit problemen oplevert met betrekking tot de herkomst van het kwaad. Gebruikelijke 'oplossingen' zoals het leren dat God een dubbele wil heeft, een verborgen en een geopenbaarde, bevredigen hem niet en lossen zijns inziens feitelijk niets op. Iets is niet rechtvaardig omdat God het wil, maar God wil iets, omdat het rechtvaardig is. Castellio onderzocht of er sprake kon zijn van een ons onbekende goddelijke gerechtigheid. Hij erkende zeker dat Gods wegen en oordelen vaak ondoorgroendelijk zijn, maar juist de gerechtigheid waarmee God het boze straft en het goede niet, is voor de mens een bekende regel die in acht moet worden genomen. God straft de goddelozen voor hun zonde; Hij schiep echter de mens, niet de goddelozen en niet om te straffen. De leer dat God bepaalde mensen voor de eeuwige straf geschapen heeft, is volgens Castellio een verkeerde leer, die met Gods natuur en de grootte van zijn barmhartigheid in tegenspraak is. Bovendien maakt die leer God tot een huichelaar, die heimelijk iets anders wil dan Hij voorschrijft. Morele inspanningen hebben dan geen zin meer. Gods wil en zijn voorschrift moeten noodzakelijk overeenstemmen.¹⁴⁰

Ingaand op het verschil tussen Calvijn en Castellio zet Schweizer uiteen dat Calvijn de werkelijke gang der dingen beschouwt als Gods voorzienigheid. Onrechtvaardigheden zijn daarin slechts schijnbaar onrechtvaardig. Vanuit Gods standpunt bezien zijn die schijnbare onrechtvaardigheden wijs en rechtvaardig, hoewel wij niet in staat zijn in dit geheimenis van God in te zien en de rechtvaardigheid te ontdekken van dat wat ons onrechtvaardig toeschijnt. Castellio daarentegen is van mening dat datgene in de gang der

139 MOLTSMANN, *Prädestination*, 97, zie ook 72–109. Schweizer denkt er net zo over, zie SCHWEIZER, *Centraldogmen I*, 448: 'Der Zanchische Streit wurde für die dogmatische Entwicklung grösserer Kreise dadurch noch wichtiger, dass er mittelst der eingeholten Gutachten die völlige Uebereinstimmung der reformirten Hauptsitze rücksichtlich der Prädestinationslehre ans Licht zog, wodurch hinwieder die Lutheraner in ihrer abweichenden Entwicklung gefördert worden sind.' Zie ook 418–470.

140 SCHWEIZER, *Centraldogmen I*, 332–333.

dingen wat tegen ons begrip van rechtvaardigheid indruist, niet als werk en wil van God is te beschouwen, maar als bewerkt door de slechtheid van het scepseel, tegen Gods wil.¹⁴¹

Als Castellio zijn bezwaar tegen de predestinatieleer van de Baselse theoloog Martin Borrhaus samenvat, wijst hij op twee punten. Borrhaus schijnt God tot auteur der zonde te maken en Hem huichelarij toe te schrijven. Castellio weet wel dat Borrhaus dit ontkent, maar vraagt zich af of dat terecht is. Hij haalt enkele voorbeelden uit de geschriften van Borrhaus aan en concludeert daaruit telkens dat God auteur der zonde is.¹⁴²

Eenzelfde soort kritiek heeft Faustus Socinus. Die ontkent het bestaan van een predestinatie die alle vroomheid opheft en God veel onwaardige handelingen moet toeschrijven. Als alles noodzakelijk geschiedt, heeft het geen zin zich in te zetten. Ook moet God walgelijke dingen worden toegeschreven: ongerechtigheid, bedrog, onwetendheid en boosheid. Het is zijns inziens bijvoorbeeld onrechtvaardig iemand te straffen voor het nalaten van iets waartoe men tota niet in staat was.¹⁴³

Terug naar de vroege gereformeerde orthodoxie, waarvan Theodorus Beza de meest bekende en productieve vertegenwoordiger is. Inzake voorzienigheid en predestinatie gaat Beza ondanks alle substantiële overeenkomsten een andere weg dan Calvijn. Sprekend bewijs daarvan is het feit dat hij de *permissio* in het hart van zijn eigen voorzienigheidsleer plaatst.¹⁴⁴ Beza heeft zich dan ook voortdurend om de vraag naar de oorzaak van het kwaad bekommerd. Niet het menselijk verstand maar Gods wil is maatstaf van de gerechtigheid. Bovendien hanteert God voor ons verborgen maar rechtvaardige redenen in het raadsbesluit van de verdoemenis. Behalve van het motief van de menselijke begrensdheid en de verborgenheid van Gods oordelen maakt Beza gebruik van allerlei distincties, zoals die tussen eerste en tweede oorzaken, noodzakelijkheid en dwang, en decreet en uitvoering,¹⁴⁵ om rationeel te kunnen verdedigen hoe God alles predestineert en bestuurt zonder schuldige te zijn aan het kwaad.¹⁴⁶

141 SCHWEIZER, *Centraldogmen I*, 333–334.

142 SCHWEIZER, *Centraldogmen I*, 319–356. Cf. GUGGISBERG, *Castellio*, 104.112.157–158.206.241–242; 241: 'An Gottes Almacht zweifelte er [Castellio, wdb] ebensowenig wie Calvin, aber er konnte nicht glauben, dass durch diese Allmacht gewisse Menschen zur Sünde und damit zur Verdammnis prädestiniert seien. Solches behaupteten nicht nur Calvin und seine Genfer Gefolgsleute, sondern auch der Basler Kollege Martin Borrhaus.' Castellio is ervan overtuigd dat God in Calvijns predestinatievisie de schepper der zonde is en dat mensen hun slechtheid dus van God hebben. Zie voor Borrhaus ook BURNETT, 'Educational Roots', 312.

143 SCHWEIZER, *Centraldogmen I*, 375.

144 DEN HARTOGH, *Voorzienigheid*, 281.

145 SINNEMA, 'Decree-Execution Distinction', 191–207; SINNEMA, 'Beza's View of Predestination', 222–225; 224: 'A distinctive feature of Beza's position is that he creates something of a disjunction between the decree and its execution, and ascribes separate causes to each. Hence he in-

Beza maintains a doctrine of full double predestination while nevertheless insisting that reprobation justly refers to man's own wickedness and obstinate refusal to apply the blessings of Christ to himself. These distinctions between the eternal will of God and the economy of revelation and salvation serve as a logical transition from Beza's statement of the doctrine of predestination and his exposition of the manner in which God has eternally determined to execute his decrees. God's decree of election and reprobation rendered it necessary that he enfold man in sin and disobedience for the sake of the justice and the utter mercy of the decree. In his doctrine of a necessary fall and a necessary imputation of sin, we encounter the clearest note of determinism in the *Tabula*. Yet Beza falls short of the extreme conclusion of this logic: he states explicitly that God is not the author of sin and that while man sinned by necessity, he did not sin by compulsion.¹⁴⁷

De predestinatieleer wordt door Beza verdedigd als het fundament van het heil. Ze functioneert als garantie van de soevereiniteit van God in de redding van de mens en van de effectiviteit van het werk van Christus.¹⁴⁸ Hoewel de predestinatieleer in dit stadium van de ontwikkeling van de orthodoxie voorwerp is van speculatieve doordenking, wordt ze niet tot een principe vanwaaruit het hele systeem wordt afgeleid. Andere concepten, zoals de Triniteit, de consistentie van Gods wil, redding uit genade alleen, God als goed en daarom niet de auteur der zonde, de gave van redding in Christus, begrenzen de definitie van de predestinatie, die wel 'more precise', maar niet 'more rigid' wordt dan voorheen.¹⁴⁹

sists that, while the cause of reprobation lies in God's will, the cause of actual damnation is human sinfulness. This enables him to deny that God (or his decree) is the cause of sin or a cause of damnation. Between the decree and its execution in time human agency and sin intervenes, so that God is not at all to blame.'

146 DEN HARTOGH, *Voorzienigheid*, 266–268.281–282; SCHWEIZER, *Centraldogmen I*, 367–368.406–407; cf. HOLTROP, *Bolsec Controversy*, 68: 'As far as salvation was concerned, Beza assigned "all things" to God. But in reprobation he distinguished between God's decisive decree and man's guilt – or condemnation – in history.' De reden daarvoor is dat God anders de auteur van de zonde zou zijn, en onrechtvaardigheid zou willen. Zie 134, n. 188: 'Here Beza argues against a "false logic" that could presume – on the basis of the "law of contrary parts" – that if election is the cause of faith and good works, reprobation must be the cause of unbelief and sin. At this point, he introduced his distinctions of "efficient and deficient," "primary and secondary" causality.' Zie ook SINNEMA, 'Beza's View of Predestination', 221–222: 'Beza also shared the Reformed insistence that, while the cause of reprobation lies in God's will, the actual condemnation of the reprobate is caused by their own sin, and so their punishment is justly deserved. With this distinction between reprobation and condemnation Beza and other Reformed thinkers strongly resisted the accusation that for them God arbitrarily condemns people to death [...]. Beza shared the common Reformed idea that the fall into sin was somehow willed by God, but in such a way that he is not culpable as the author of sin.'

147 MULLER, *Christ and the Decree*, 81–82.

148 MULLER, *Christ and the Decree*, 179; DEN HARTOGH, *Voorzienigheid*, 266.

149 MULLER, *Christ and the Decree*, 171–172; cf. 172–173.178.

We encounter, to be sure, a rigidly theocentric causality of salvation, but it is hardly more rigid than the predestinarianism of Calvin and far more open than Calvin to the consideration of problems of secondary causality involving the divine permission.¹⁵⁰

Weber wijst erop dat Gods gerechtigheid in de gereformeerde predestinatieleer het meest in gevaar lijkt. Is de uitvoering van het verwerpingsdecreet niet uiteindelijk ongerechtigheid? Hij is van mening dat de zelfverdediging van de 'Prädestinarianer' aantoont dat dit punt voor hen een bedreiging betekende. Men is verontwaardigd dat tegenstanders onvermoeibaar de klacht aanheffen dat God volgens hun theorie de auteur der zonde wordt. Dat zou immers ook voor hen het einde van deze leer betekenen.¹⁵¹

Er lijkt ondanks de meer precieze en minder rigide formuleringen in de vroege orthodoxie sprake te zijn van een toenemende discussie over het probleem van de oorzaak van het kwaad. Het 'God auteur der zonde' had op theologen op een gegeven moment dezelfde uitwerking als de spreekwoordelijke rode lap op een stier, aldus Weber.¹⁵² Gevolg was dat men op allerlei manieren probeerde duidelijk te maken dat de aanklacht onterecht was en daarvoor van het scholastieke instrumentarium volop gebruikmaakte. Met name moet hier gewezen worden op de ontwikkeling van allerlei soms heel subtiele distincties, en bijvoorbeeld zorgvuldig taalgebruik zoals het spreken over de verwerping als 'niet ontferming', 'overlaten' en 'voorbijgaan'.¹⁵³

Zacharias Ursinus, die de voorzienigheidsleer beschrijft als het fundament van alle godsdienst en vroomheid, is hiervan een goed voorbeeld. Ook voor hem is Gods wil het richtsnoer van alle rechtvaardigheid en blijft het resultaat van Gods handelen altijd zeer rechtvaardig, ook als Hij van kwade en zondige werktuigen gebruikmaakt. Ursinus besteedt veel aandacht aan de leer van Gods *permissio*, beschrijft het kwaad als *defectum*, is van mening dat zonden niet *per se* maar *per accidens* zonde zijn, en past tal van distincties toe, zoals die tussen diverse soorten noodzakelijkheid.¹⁵⁴

Onder de gereformeerden is sprake van een toenemende eensgezindheid ten aanzien van de predestinatieleer. Dat kwam nadrukkelijk aan het licht rond het conflict tussen Marbach en Zanchi. Die ontwikkeling heeft echter niet voorkomen, of integendeel misschien wel veroorzaakt,¹⁵⁵ dat voor de Berner

150 MULLER, *Christ and the Decree*, 181.

151 WEBER, *Reformation*, 90–91.

152 WEBER, *Reformation*, 92; cf. DEN HARTOGH, *Voorzienigheid*, 93.

153 Cf. WEBER, *Reformation*, 90–91.

154 DEN HARTOGH, *Voorzienigheid*, 83–87.92–97.100.103; DONNELLY, *Scholasticism*, 187; WEBER, *Reformation*, 91.

155 Cf. ADAM, *Streit*, 18, die meent dat 'im Zuge der theologischen Verengung und Verhärtung der Positionen ein innerprotestantisches "Überwechseln" bzw. ein Ausscheidungsprozeß stattfand. Im einen Falle wurde durch die Entwicklung zur Orthodoxie der Konkordienformel hin

theoloog Samuel Huber (1547–1624) in 1586 een stevige confrontatie met de predestinatieleer van Beza naar aanleiding van het Mömpelgarder godsdienstgesprek uitmondde in zijn afzetting in Bern en overgang naar de luthersen. De lutheraan Andreae drong, na een gesprek over onder meer het Avondmaal, Persoon en werk van Christus en de Doop, er tijdens het godsdienstgesprek van Mömpelgard bij een onwillige Beza op aan ook zijn mening over de predestinatie te kennen te geven.

Beza zette zijn uiteenzetting in met de *principia*: Gods alwijsheid leidt tot de noodzakelijke conclusie dat Hij alvorens te scheppen het einddoel van alles heeft bepaald, dus ook de manifestatie van zijn barmhartigheid met de uitverkorenen en van zijn gerechtigheid met de overigen. Alles wordt afgeleid uit het teleologische principe van de *gloria Dei*. Beza plaatst tussen Gods verborgen decreet en de uiteindelijke effectuering daarvan tweede en tussenoorzaken. Adam zet uiteen dat de eigenlijke functie daarvan het oplossen van de problemen is die in de ontwikkeling van Beza's gedachten optreden. De differentiatie is bedoeld om mogelijk te maken dat God enerzijds degene is wiens handelen uiteindelijk beslissend is, zonder dat men Hem anderzijds de schuld voor de verdoemenis moet aanwrijven.¹⁵⁶

Hubers protest tegen de ondertekening van Beza's uiteenzetting van onder meer de gereformeerde predestinatieleer door de Berner afgevaardigden resulteert tijdens het Berner Colloquium van 1588 over deze kwestie in de ontheffing van Huber uit zijn ambt. Als Huber vervolgens doorgaat met het zaaïen van onrust wordt hij gevangengenomen en verbannen, waarop hij de wijk neemt naar Württemberg.¹⁵⁷

De visie van Huber tijdens het Berner Colloquium en de reactie van diverse aanwezige theologen is bijzonder interessant. Huber legt de nadruk op de universaliteit van het werk van Christus en het Evangelie. Hij verzet zich tegen de gedachte als zou God mensen niet vanwege ongeloof verdoemen, maar alleen 'das im also gfallenn hab, dan er wölle an inen beweyssenn sin grosse macht, sinnes zorns.' God is niet de auteur van de verdoemenis.¹⁵⁸ Abraham Musculus noemt de diverse consequenties die volgens Huber noodzakelijk voortvloeien uit een particuliere opvatting van de beloften eenvoudigweg 'lang und unnützig geschwetz'. Hij weerspreekt ook Hubers visie als zouden de goddelozen alleen

eine Reihe von Theologen zur reformierten Kirche hinüberdrängt, im andern Fall kamen Elemente Lutherscher oder luthernaher Theologie im Denken Samuel Hubers angesichts der Genfer Orthodoxie zu solcher Ausprägung, daß er nicht mehr in der Schweiz bleiben konnte.'

156 ADAM, *Streit*, 35–36, cf.: 'ne causa huius damnationis Deo tribuatur, quae solius hominis malitiae adscribenda est.'

157 ADAM, *Streit*, 50–53.

158 ADAM, *Streit*, 58–59.62.65.

wegens verachting van het aangeboden heil verdoemd worden. God heeft zijns inziens een zeker getal mensen verworpen, geheel parallel aan de verkiezing: 'es gibt einen ausgesprochenen Verwerfungs-Ratschluß Gottes.' Gods verwerping sluit verdoemenis wegens ongelooft en zonden overigens niet uit, maar in. Uit Hubers opvatting dat de goddelozen niet door Gods raadsbesluit, maar alleen wegens hun ongelooft worden verdoemd, concludeert Musculus dat Huber daarmee geloof en bekering in de vrije wil van de mens plaatst. Daarom is Huber zijns inziens een pelagiaan.¹⁵⁹

Het verschillende referentiekader van de diverse partijen is van belang. Musculus beroept zich op de 'consensus universalis' van de gereformeerde kerken en laat daarmee merken van mening te zijn dat Huber de eenheid van de gereformeerde kerken in gevaar brengt. Ook de afgevaardigden uit Zürich beroepen zich op een zekere consensus. Zij verwijzen daarvoor naar de kwestie-Bolsec, de strijd tussen Marbach en Zanchi in Straatsburg en de discussie tussen Vermigli en Bibliander in Zürich. In 1588 zag men deze drie affaires kennelijk als belangrijke markeringspunten voor het bepalen van wat als de gereformeerde predestinatieleer kon gelden. Adam wijst erop dat Huber zich daarentegen beroept op een wat hij noemt ander type gereformeerde theologie dan de theologie die door Beza wordt gerepresenteerd. De theologen op wie Huber zicht beroept hebben dit gemeen dat zij allen een variant van de gereformeerde theologie voorstonden die voor en naast Calvijn en in een grote mate van onafhankelijkheid van Calvijn voorhanden was.¹⁶⁰

Huber steekt als gevolg van alle troebelen over naar de luthersenen. In zijn inaugurele rede van 1592 te Wittenberg behandelt hij het probleem van de binnenprotestantse controverstheologie.¹⁶¹ Theologen als Grynaeus, Kimedoncius, Pareus, Danaeus, Tossanus, Calvijn en Beza passeren de revue. Hubers belangrijkste verwijt richting de calvinisten is dat zij God tot auteur van het kwaad maken.¹⁶² Niet alleen de calvinisten vallen echter onder de kritiek van Huber. Ook de lutheraan Aegidius Hunnius (1550–1603), vanaf 1592 professor te Wittenberg en dus een collega van Huber, wordt door de laatste verdacht van een predestinatieleer die te dicht tegen de calvinistische aanleunt.¹⁶³ De gevolgen lijken een herhaling van de gebeurtenissen in Bern te zijn: Huber wordt in 1594 ontslagen en uiteindelijk uit Wittenberg weggestuurd omdat hij aanlei-

159 ADAM, *Streit*, 70–71.

160 ADAM, *Streit*, 72–75.79.84.

161 Zie over Huber en Hunnius bijvoorbeeld DINGEL & WARTENBERG, *Wittenberg*, 184–187.207.209.223–225; SÖDERLUND, *Ex Praevisa Fide*, 49.59–69; zie ook 153–159.

162 ADAM, *Streit*, 105.

163 Zie over Hunnius bijvoorbeeld MAHLMANN, 'Hunnius', 703–707; MATTHIAS, *Theologie und Konfession*, vooral 137–149.

ding tot onrust was geweest en zijn mening over de predestinatie onder burgers en studenten had verspreid.¹⁶⁴

Adam geeft een karakterisering van het standpunt dat Huber in zijn controverse met Hunnius innam. Kennisname hiervan is belangrijk vanwege de treffende punten van overeenkomst met het denken van Arminius.

Gott kann und darf nie Urheber des Unheils sein. Dies ist für Huber, wie er verschiedentlich betont, der Hauptstreit in der Erwählungsfrage: kein Schatten des Partikularismus darf auf Gott fallen. Gott darf in keinem Falle und in keiner Hinsicht Ursache oder Verursacher des Unheils sein. Die Menschen zwingen ihn lediglich durch Unglauben dazu, sie vom Heil auszuschließen. Diese Aussage impliziert ohne Zweifel eine negative Freiheit des Menschen, insofern er sich vom Heil abwenden kann. Dennoch wird, wie man vielleicht erwarten könnte, die Frage 'Freiheit und Gnade' als solche nicht weiter thematisiert. Es werden die beiden Aussagereihen über das Heil 'respectu Dei' und 'respectu Hominis' in der schroffen Antithetik einander gegenübergestellt, jedoch wird keinerlei Vermittlung versucht. Damit ist deutlich, daß die Interpretation Hubers sich nicht von der Sorge um die Wahrung der menschlichen Willensfreiheit leiten läßt.¹⁶⁵

Huber heeft zich niet met de vragen rond de vrijheid van de wil beziggehouden, ook al heeft men hem pelagianisme verweten. Nergens leert hij een vrije wil, maar altijd wel de mogelijkheid dat de mens zich tegen de genade, het Woord en het werk van Christus verzet.

Doch damit will Huber nicht die Willensfreiheit als eine menschliche Qualität einführen, als anthropologische Wesensbestimmung, sondern es geht ihm um die Frage der Bedingung der Möglichkeit der Verdammung als eines gerechten Strafaktes Gottes. [...] D.h., der 'freie Wille' ist kein zentrales Thema, sondern ergibt sich erst im Rückschluß von der Erfahrung, von der Wirklichkeit her: Die Verwerfung kann nur dann Strafe sein, wenn der Mensch die Verantwortung für seinen Abfall trägt. Solche Belastung des Menschen meint die Entlastung Gottes.¹⁶⁶

Ten slotte het conflict dat zich in Engeland rond Pierre Baron (1534–1599) heeft afgespeeld.¹⁶⁷ Baron, een Franse vluchteling, werd in 1574 verkozen tot Lady

¹⁶⁴ ADAM, *Streit*, 108–109.

¹⁶⁵ ADAM, *Streit*, 120.

¹⁶⁶ ADAM, *Streit*, 120; cf. 162: 'Für Huber besteht das entscheidende Kriterium rechter Lehre von der Gnadenwahl darin, daß Gott keine Schuld an der Verwerfung trifft, daß auf Gott auch nicht der geringste Schatten eines Verdachtes oder einer Mitbeteiligung an dem partikularen Ausgang des heilsgeschehens fällt.' Cf. ADAM, *Streit*, 128–131 voor de visie van Hunnius, die zichzelf positioneert tussen het particularisme van het calvinisme en het universalisme van Huber. Verkiezing behoort volgens Hunnius niet tot de *voluntas antecedens* van God (zo Calvijn en Huber), maar tot de *voluntas consequens*. Verkiezing vindt dus plaats op basis van het horen van en geloven in de aangeboden boodschap. Het probleem hoe iets dat later plaatsvindt (het geloof) de basis kan vormen voor iets dat eerder plaatsvindt (de verkiezing), lost Hunnius op door middel van zijn visie op de directe tegenwoordigheid van alle tijden voor God.

¹⁶⁷ STANGLIN, 'Baro', 51–74; zie dit artikel voor meer literatuur. Zie ook bijvoorbeeld BOUGHTON, 'Supralapsarianism', 88–89 voor voorbeelden uit de Engelse context ten aanzien van het denken over Gods relatie tot het kwaad. Gesproken wordt hier over 'Perkins's concept of God as a

Margaret Professor of Divinity in Cambridge. Eerst in de jaren 1590 ontstonden er problemen rond Barons algemeen bekende opvattingen ten aanzien van de predestinatie. Resultaat was dat Baron in 1596 niet herkozen werd op zijn post. Er is uit datzelfde jaar een brief van Baron aan Hemmingius beschikbaar, waarin hij zijn visie op de drie verschillende gereformeerde opvattingen ten aanzien van de predestinatie die volgens hem gangbaar zijn, uiteenzet. De eerste visie, 'Prima valde quidem hodie celebrata, nec minus tamen impugnata', is die van Calvijn en Beza. Baron schetst hun visie als wat later 'supralapsarisch' zal heten. Het grootste probleem met deze visie is volgens Baron dat het nauwelijks, en eigenlijk helemaal niet, is te bevatten, hoe God evengoed auteur van het kwade als van het goede, en zowel van het verderf als van het heil van de mens is.¹⁶⁸ De tweede visie, volgens Baron de opvatting van bijvoorbeeld de latere Augustinus, Sohn uit Heidelberg, Zanchi en Bellarminus, wordt 'infralapsarisch' getekend. Deze komt met de eerste hierin overeen dat beide stellen dat God van eeuwigheid heeft besloten een bepaald aantal mensen te verkiezen en de overigen te verwerpen. Volgens Baron is duidelijk dat beide visies de mens aan een onvermijdelijke noodzakelijkheid onderwerpen. Men wordt noodzakelijk behouden of men gaat noodzakelijk verloren. Baron is van mening dat uit een dergelijke visie talloze absurditeiten voortvloeien (*innumera nascuntur absurda*).¹⁶⁹ De belangrijkste reden voor een

"powerful effector" of evil who is wholly concerned with promotion of his own glory', en over Preston, die meende dat 'God was devoid of qualities such as justice. By willing things to be, God produced a standard of justice for men but the nature of this standard was not subject to anything in the divine essence or attributes. Consequently God had no interest in the quality, extent, duration of human suffering and took no delight in righteousness.'

168 'Licet, hoc posito, vis ac ne vix quidem intelligi posit, quomodo Deus non sit tam mali quam boni, tamque hominum exitii quam salutis autor habendus.' BARO, *Summa Trium de Praedestinatione sententiarum*, in: EpEcc. 15, 29–30 (I 92–100).

169 'Secunda autem haec sententia cum priori illa in hoc consentit, quod utraque velit, Deum ab aeterno decrevisse certum certorum numerum eligere, reliquos vero reprobare [...]. Unde manifestum est, utramque sententiam inevitabilem himinibus imponere necessitate, unis quidem ut serventur, alteris vero ut pereant. Unde innumera nascuntur absurda.' Ep.Ecc. 15, 30 (I 93–95). Cf. Barons samenvatting van beide posities, Ep.Ecc. 15, 31–32 (I 99): 'Duae igitur sententiae primae, ut hoc repetam, hoc nituntur fundamento, quod tamen tertia ut falsum et Sacris Literis, Deique bonitati contrarium refugit, videlicet, Deum ab aeterno, nulla habita ratione peccati, sed absoluta sua voluntate cui nemo resistere possit, longe maximam humani generis partem reprobare et ad aeternum exitium creare, (ut statuit prima) aut in Adami ruina deserere (ut secunda) immutabili atque irrevocabili decreto apud se constituisset; illos qui ex reprobatione sint numero necessario atque inevitabiliter quotidie nasci et perire; utpote quos Deus, aut nunquam sua gratia dignetur, aut si quibusdam ex illis, veluti iis, qui in Dei Ecclesia versantur, eam in verbo, aut etiam Sacramentis offerat, id eum non serio, hoc est, ut per eam serventur, facere; sed contra, ut hi minus sint quam reliqui excusabiles, graviusque tandem puniantur: Neque enim pro his Christum venisse, mortuumve esse, nec ejus beneficium ad hujusmodi homines magis, quam ad saxa aut bruta, ipsosve diabolos pertinere: quum a Deo ab

derde visie is daarom gelegen in het voorkomen dat God auteur van zonde en het verderf van de mens zou schijnen te zijn. Deze visie, waarvan behalve Baron zelf zijns inziens Melanchthon, Hemmingius en Sneanus vertegenwoordigers zijn, is van oordeel dat de predestinatie bij God wel onveranderlijk is, maar ontkent niettemin dat de predestinatie de menselijke wil onveranderlijk maakt en noodzakelijkheid oplegt, 'ne Deum autorem peccati hominumque exitii faciat.'¹⁷⁰

7.3.3. Recapitulatie en conclusie

Tot zover het schetsmatige overzicht van het zestiende-eeuwse debat over Gods relatie tot de zonde en het kwaad. Slechts de meest spraakmakende controverses zijn kort belicht; er zouden meer voorbeelden te geven zijn. Aan het slot van de zestiende eeuw zijn tegelijkertijd binnen het calvinisme, het lutheranisme en het rooms-katholicisme discussies gaande die zich, bij alle verscheidenheid, concentreren op het *decretum absolutum* en de consequenties van bepaalde standpunten daarover voor andere onderdelen uit de theologie, met name de godsleer.¹⁷¹ Stanglin schrijft op basis van zijn onderzoek naar Baron en Arminius dat

a great deal of variety and lack of codification existed in this period of early Protestant orthodoxy (ca. 1565–ca. 1640) with respect to the fundamental Reformed doctrine of predestination and the so-called lapsarian question. The controversies involving Baro and Arminius pointed out the need for greater clarification, and helped shape the Reformed orthodoxy of the seventeenth century.¹⁷²

De primaire basis van Calvijns verdediging van Gods rechtvaardigheid was het beroep op de onkenbaarheid van Gods rechtvaardigheid voor het beperkte menselijk begripsvermogen; secundair in dit verband is zijn beroep op enkele logische distincties. Na Calvijn, en in toenemende mate in de zich ontwikkelende gereformeerde scholastiek en orthodoxie, krijgt het beroep op logische distincties het primaat en wordt het beroep op de onkenbaarheid Gods minder, juist ook omdat men op dat punt (gradueel) met Calvijn van mening verschilt. Onder deze distincties heeft het onderscheid tussen diverse soorten noodzakelijkheid de voornaamste plaats. Vermigli's interpretatie van

aeterno reprobate et in hunc finem proprie create, vel (quod eodem recidit) in massa perdita relictis sint, ut aeterno exitio addicerentur. Hoc, inquam est duarum sententiarum priorum fundamentum, quod tertia vehementer improbat. Cui vicissim illae Pelagianismum objiciunt, sed immerito.'

170 Ep.Ecc. 15, 98 (I 98).

171 Cf. ADAM, *Streit*, 153.

172 STANGLIN, 'Baro', 52–53.

Aristoteles' visie op *hekousion* als spontaneïteit, waarmee spontaneïteit als voldoende voorwaarde voor verantwoordelijkheid kon gaan gelden (zie 2.1.4.), is daarmee bijzonder invloedrijk en betekenisvol gebleken.

Gelijktijdig met de toename in het gebruik van de scholastieke methode, ook voor de verdediging van Gods rechtvaardigheid in de leer van de onvoorwaardelijke predestinatie, neemt de ruimte voor andersdenkenden af. Dat hangt uiteraard samen met het proces van confessionalisering dat simultaan aan de opkomst van de vroege orthodoxie en de gereformeerde scholastiek plaatsvindt.¹⁷³ Het is binnen de gereformeerde richting aan het eind van de zestiende eeuw waarschijnlijk een kleiner wordende minderheid die niet overtuigd is van de validiteit van het theologische en rationele verweer tegen de beschuldiging dat een onvoorwaardelijke predestinatie resulteert in Gods auteurschap van zonde en kwaad. Enkelen, zoals Huber en Baro, gingen de discussie met hun collegae hierover aan, maar het theologisch klimaat is dan dusdanig dat zware kritiek op de visie van de meerderheid nauwelijks of niet meer tolerabel wordt geacht en in genoemde gevallen ertoe heeft geleid dat men aan de kant kwam te staan.

Het is in dit theologische klimaat dat Arminius zijn theologische opleiding krijgt en als jong predikant een eigen standpunt bepaalt en een eigen visie ontwikkelt. Bij Arminius heeft het 'calvijnsse' beroep op Gods onbegrijpelijkheid vanwege het beperkte begripsvermogen van de mens geen plaats, en tegelijk is hij overtuigd van de invaliditeit van de gebruikelijke distincties, wanneer ten minste daarin geen plaats voor 'werkelijke' menselijke keuzevrijheid is ingeruimd. Het probleem van Gods rechtvaardigheid in zijn relatie tot het kwaad doemt daardoor in alle hevigheid op en vraagt om een eigen doordenking en standpuntbepaling.

Arminius blijkt te staan in de traditie van hen die in de zestiende eeuw protesteerden tegen de gevolgen van een causaal deterministisch systeem waarin de ijver voor Gods soevereiniteit, het *sola gratia* en de zekerheid van het geloof huns inziens zouden resulteren in Gods auteurschap van de zonde. Hij onderscheidt zich door een eigen aanpak en speelt in op eigentijdse theologische ontwikkelingen. Evenals orthodoxe tijdgenoten vertoont hij grote interesse in de onderlinge verhouding van christologie en predestinatie, maar steeds met

173 Cf. AUGUSTIJN, 'Het Nederlandse Protestantisme', 29, over de aard van de conflicten binnen de Gereformeerde Kerk in de Nederlanden vanaf de jaren 1580: 'De tweevoudige aard der conflicten doet men het meest recht door primair te denken aan een proces van uniformering binnen de kerk in calvinistische zin, waarin algemeen gereformeerde theologieën en theologen, teruggaande op Zürich en Heidelberg, allengs werden uitgestoten.'

een eigen accent vanuit de pertinente vooropplaatsing van Gods rechtvaardigheid als fundament van de theologie.¹⁷⁴

In de zestiende eeuw is duidelijk een stroming te herkennen die getypeerd wordt door de bezorgdheid geen aanleiding te willen geven tot de gedachte als zou God oorzaak of auteur van zonde en kwaad zijn. Arminius' benadrukken van Gods rechtvaardigheid kan van zijn eigen bezorgdheid daarover de oorzaak maar ook het gevolg, of beide zijn geweest. Zijn visie op het (kunnen) kennen van God(s rechtvaardigheid) is daarbij van doorslaggevende betekenis geweest. In zijn afwijzen van het calvinse argument van de onbegrijpelijkheid en onkenbaarheid van God en in zijn kritiek op de validiteit van bepaalde scholastieke argumentaties van tijdgenoten toont Arminius zich een theoloog van zijn tijd. In de zorgvuldig beperkte ruimte die hij voor de van Gods genade afhankelijke vrije wilskeuze inruimt, wordt een noodzakelijke consequentie van diverse elementen in zijn denken zichtbaar die begrijpelijkerwijze fel verzet van 'calvijns-bezaanse' theologen oproept, evenals vóór Arminius aan diens visie verwante theologen op grote tegenstand waren gestuit.

Dit hoofdstuk werd ingeleid met een citaat uit Gomarus' *corollarium* op zijn predestinatiethesen uit 1604. Gomarus volstond ermee 'terecht te ontkennen' (*merito negamus*) dat Gods auteurschap van de zonde volgt uit deze leer. Gomarus lijkt daarmee de trend te volgen en meende niet te hoeven uitleggen en onderbouwen wat voor de meesten van zijn tijdgenoten onomstotelijk vaststond. Arminius' reactie op dit *corollarium* is in dat licht des te sprekender. Hij zet de toon met de opmerking dat de visie die God neerzet als auteur der zonde, de allerernstigste blasfemie is. Hij erkent vervolgens dat er dan ook niemand is die dergelijke lasterpraat over de goede God zou willen verkondigen; zelfs de ergste ketteren, de manicheeën, hebben, om de oorzaak der zonde niet aan de goede God toe te moeten schrijven, een andere god gemaakt. Niemand van de leraars der gereformeerde kerken kan dan ook verweten worden God uitdrukkelijk als auteur der zonde te hebben neergezet. Ja, het is onloochenbaar dat zij dat expliciet ontkennen en tegenover anderen die beschuldiging voortreffelijk hebben bestreden. Toch kan het zo zijn dat iemand onwetend iets leert, waaruit op goede gronden afgeleid moet worden

174 De conclusies van Sinnema ten aanzien van de leer der verwerping stroken hier mee: 'It was especially his insistence that sin is the meriting cause of preterition that set his [Arminius', wdb] position apart from the dominant trend in Reformed thinking.' SINNEMA, *Reprobation*, 150; cf. 447. CLARKE, 'Understanding', 33 is ten onrechte van mening dat het accent van Arminius' kritiek in de *Verclaringhe* 'significantly different' is ten opzichte van zijn eerder standpunt: 'Earlier criticisms, like those that predestination has reference to man as a sinner, and that the Calvinist view makes God the author of sin and denies human free-will, reappear, but in positions which indicate that they are now regarded as secondary. In general, Arminius's standpoint has become less logical and anthropocentric and more theological and Christocentric.'

dat God door die leer tot auteur der zonde wordt gemaakt. Als dat zo is, moet deze mensen niet verweten worden dat zij God tot auteur der zonde maken, maar zij moeten aangespoord worden hun opvatting te verlaten en te verwerpen. Het is in die zin dat Castellio, Coornhert, lutheranen en rooms-katholieken sommige leraars van de gereformeerde kerken voor de voeten werpen dat uit hun opvatting over predestinatie en providentie volgt dat God de auteur der zonde is. De argumenten waarmee bewezen wordt dat die blasfemie uit die opvatting is af te leiden, dienen nauwkeurig te worden onderzocht.

Het is volgens Arminius bovendien onjuist wanneer de opvattingen van enkele doctores, zoals Calvijn en Beza, worden toegeschreven aan de Gereformeerde Kerk als geheel. Iets is pas de leer van de Kerk en wordt pas geaccepteerd wanneer het in de kerkelijke confessies is opgenomen. Arminius roept ertoe op zonder aanzien des persoons te onderzoeken of uit bedoelde opvatting op goede gronden afgeleid kan worden dat God de auteur der zonde is.¹⁷⁵ Gomarus kan dan net doen alsof de kerken onbetwistbaar op zijn standpunt staan, volgens Arminius zijn er niet weinig dienaren van het Evangelie die menen dat de gevolgtrekking dat God de auteur der zonde is terecht wordt verbonden aan de visie van Calvijn en Beza op predestinatie en providentie.

Arminius besluit zijn uitvoerige *Examen thesium Gomari* met een persoonlijke belijdenis: Ik bevestig vrijmoedig en openlijk dat het mij zeker toeschijnt dat uit deze thesen volgt dat God de auteur der zonde is; en dat niet alleen, maar ook dat God werkelijk zondigt, ja dat God alleen zondigt, dat de mens vrij is van zonden, waaruit noodzakelijk volgt dat zonde geen zonde is, want God kan niet zondigen. Dat betekent dat de daad die door een mens wordt verricht en zonde wordt genoemd, geen zonde is. Ik belijd intussen de pelagiaanse dogmata uit alle kracht te verwerpen. Gomarus wordt voorts door Arminius opgeroepen zich te verweren tegen de beschuldigingen op dit punt van de rooms-katholieke contrareformator Bellarminus richting sommige gereformeerde doctoren. Arminius aarzelt niet te zeggen dat door satans subtiliteit deze verkeerde leer in de harten van goede mannen is gekropen, en dat zij, hoewel onwetend en met andere intenties, een werk voor satans rijk hebben verricht.¹⁷⁶

Arminius' asymmetrische visie op de oorzaak van behoud en verdoemenis, waarbij het behoud totaal aan Gods genadige ontferming in de verzoening door Christus Jezus en de verdoemenis aan het halsstarrig ongelooftoegeschreven

¹⁷⁵ ETG 155–156 (III 656).

¹⁷⁶ ETG 156–158 (III 657–658).

wordt, toont samen met de fundamentele plaats van Jezus Christus en de radicale tegenstelling tussen geloof en werken, het reformatorisch karakter van zijn theologie. Hij ontwikkelde en bedreef deze variant van de gereformeerde theologie echter op een manier en in een tijd en context waarin deze door een belangrijke hoofdstroom niet (meer) als variant maar als deviant werd beschouwd en daarom – niet vreemd voor de orthodoxie – bestreden.

Allerlei factoren van persoonlijke en politieke aard hebben een open houding en discussie, zowel tijdens als vooral ook na Arminius' leven, in de weg gestaan, waardoor wantrouwen en verdachtmaking een verzoenlijke opstelling hebben verdrongen. Pogingen tot wederzijds begrip zijn om die reden schaars geweest. De veroordeling van Arminius en een deel van de vroege remonstrantse leer mist als gevolg daarvan een open bespreking en onderbouwde weerlegging van de diepste theologische motieven die aan deze theologie ten grondslag lagen (cf. hoofdstuk 6).¹⁷⁷

¹⁷⁷ Cf. SINNEMA, *Reprobation*, 448, ten aanzien van de behandeling van de leer der verwerping op de Synode van Dordrecht: 'Much of the basic Remonstrant teaching that God reprobates unbelievers foreseen to persevere in their unbelief remained untouched. Though there were genuine differences, the two sides were closer than the intensity of the debates allowed them to believe.'

8. Conclusies

Gerechtigheid of rechtvaardigheid (*iustitia*) is niet alleen in de godsleer, maar in de totale structuur van Arminius' theologie het fundamentele begrip. Op de volgende kernmomenten wil ik in dit concluderende hoofdstuk nogmaals wijzen: Gods wezen wordt door rechtvaardigheid gekenmerkt (2.2.1.). De consequenties daarvan voor het geheel van de godsleer worden voortdurend getrokken (3.1.). Gods gerechtigheid is van primair belang in het brengen van een mens tot verering van en dienst aan God (2.2.2.) en krijgt in het centrale *Duplex amor Dei*-concept een plaats en functie die daarmee in overeenstemming is (4.). Met name wanneer Gods verhouding tot de zonde, het kwaad, ongelooft, verwerping en verdoemenis ter sprake komt, is Arminius zeer precies in het waarborgen van Gods rechtvaardigheid, zodat daaraan geen moment kan worden getwijfeld (3.1.2.; 3.2.; 3.3.2.; 5.2.1.); ook de minste aanleiding tot de gedachte dat God de auteur der zonde zou zijn – de zwaarste blasfemie die bestaat – moet fel bestreden worden (o.a. 7.3.). Ten opzichte van vele tijdgenoten is daarbij opvallend zijn afwijkende standpunt dat hij er beslist geen genoegen mee neemt wanneer de logisch-consistente conclusie (van onder andere een onvoorwaardelijke predestinatieleer) dat God de auteur der zonde is, wordt ontweken door (evenals Calvijn) een beroep te doen op de beperktheid van het zondig en menselijk begripsvermogen (2.3.; cf. 7.2.). Van groot belang is ook Arminius' afwijkende standpunt ten aanzien van de mate van vrijheid die voorwaarde is voor verantwoordelijkheid: Niet spontaneïteit of afwezigheid van dwang, maar vrijheid van indifferentie maakt een mens verantwoordelijk (3.1.1.; 7.3.2.-3.). De controversiële thema's uit Arminius' theologie bleken onlosmakelijk verband te houden met genoemde structurele plaats van Gods gerechtigheid. De invulling die Arminius gaf aan de thema's predestinatie, werking van de genade, verzoening, wilsvrijheid en de zekerheid van het geloof (5.1.), was de consequentie van zijn visie op Gods gerechtigheid. De bijzonder fundamentele plaats en functie van Christus de Middelaar wegens zijn plaatsvervangend voldoen aan de gerechtigheid van God verdient hier

aparte vermelding (3.3.1.; 5.1.3.). Het heeft er alles van weg dat Arminius' opponenten geen of heel weinig oog hebben gehad voor het onlosmakelijke kader van de handhaving van Gods gerechtigheid waarin de controversiële en als heterodox beschouwde themata stonden (cf. hoofdstuk 6). Vanuit dat gezichtspunt is de storm van kritiek die over Arminius losbarstte, goed te begrijpen. Doordat er geen of weinig zicht was op of begrip was voor Arminius' persoonlijke intenties en de motieven achter zijn theologische opvattingen, werden de controversiële standpunten feitelijk uit hun verband gerukt en naar wezensvreemde normen beoordeeld. De karakteristiek reformatorische thema's die in 5.2. aan de orde worden gesteld, krijgen van Arminius weliswaar accenten die bij zijn theologie passen, maar blijven beslist binnen de bedding van de gereformeerde theologie (cf. hoofdstuk 7).

Op basis van deze conclusies is de typering 'arminiaans' voor een theologie waarin de vrije wil van de mens inzake de toe-eigening van het heil een grote of beslissende rol speelt, historisch als onjuist te bestempelen in die zin dat het geen recht doet aan de eigen theologische intenties van Arminius. De typering 'remonstrants' komt voor een dergelijke theologie hoogstwaarschijnlijk eerder in aanmerking. Arminius' accent op gerechtigheid als het fundament van de theologie en de godsdienst en zijn daaruit voortvloeiende kritiek op de heersende theologie waarin de (volgens Arminius eenzijdige) nadruk op Gods soevereiniteit repercussies leek te hebben voor de rechtvaardigheid van God, is als een waardevolle bijdrage aan de toenmalige theologie te waarderen. Daarbij was Arminius ervan overtuigd dat in zijn theologische visie Gods soevereiniteit en genade op geen enkele wijze werden aangetast, integendeel. De vrije wil krijgt bij hem als wezenskenmerk van de mens haar plaats, wat vooral belangrijk is als het gaat om de verantwoordelijkheidsrelatie van de mens tot God, maar zodra het de toe-eigening van het heil betreft, blijkt de wilsvrijheid tot het aanvaarden van het Evangelie geheel van Gods bevrijdende genade afhankelijk te zijn, terwijl de wilsvrijheid met betrekking tot de zonde het volle accent ontvangt. Op alle niveaus blijkt Arminius' theologie te cirkelen rond het benadrukken van Gods rechtvaardigheid en goedheid en de volle, eenzijdige verantwoordelijkheid van de mens voor zonde en kwaad. Op grond van deze constatering wil ik – in lijn met Zondag 43 van de Heidelbergse Catechismus – pleiten voor een zorgvuldiger taalgebruik waarin de persoon en naam van Arminius niet te onpas wordt gekoppeld aan iedere overtuiging die als remonstrants klinkende dwaling wordt beschouwd.

In 1.1. werd aangekondigd dat achteraf zou worden beoordeeld of de consequenties van het feit dat de disputaties die onder Arminius' voorzitterschap zijn gehouden in dit onderzoek niet als primaire bron zijn gebruikt het onder-

zoeksresultaat beslissend hebben beïnvloed. Voor die beoordeling is het hier de plaats. Op basis van bestudering van de disputaties vanuit de reeds getrokken conclusies ten aanzien van Arminius' theologie kan het volgende worden geconcludeerd: 1. De inhoud van de disputaties is nergens in strijd met onze conclusies. 2. In het geheel van de disputaties neemt het spreken over en vanuit Gods gerechtigheid een relatief minder pregnante plaats in vergeleken met Arminius' overige geschriften. Dit is echter grotendeels toe te schrijven aan het feit dat de meeste disputaties niet-controversiële onderwerpen behandelen (cf. 2.2.3.). Wanneer in disputaties thema's aan de orde komen die Arminius in zijn overige schriftelijke nalatenschap in verband brengt met Gods rechtvaardigheid, dan doet hij dit doorgaans ook in de disputaties. 3. De disputaties tenderen niet naar het vaststellen van andere theologische intenties en andere motieven dan hetgeen hierboven is geconcludeerd ten aanzien van Arminius' overige geschriften. 4. De disputaties kunnen op vele momenten slechts het beeld bevestigen dat ontstaat bij bestudering van Arminius' overige geschriften; zij vertonen zeer duidelijk het stempel van Arminius' opvattingen.¹ 5. De disputaties zijn echter ten aanzien van controversiële themata, ook getuige Arminius' eigen opmerkingen hierover, onvolledig en daardoor niet representatief voor Arminius' (complete) visie op deze punten. Er is geen enkele reden aan te nemen dat dit manco ook Arminius' overige geschriften geldt. Geconcludeerd kan daarom worden dat het primair gebruikmaken van Arminius' schriftelijke nalatenschap met uitsluiting van de disputaties, en het beschouwen van disputaties als secundair bronnenmateriaal, nergens nadelig is geweest voor het onderzoeksresultaat. Door de concentratie op die geschriften waarvan aangenomen mag worden dat die de visie van Arminius compleet en onomwonden bevatten, konden Arminius' theologische intenties waarschijnlijk eerder en met meer zekerheid worden ontdekt.

Enerzijds strijden onze conclusies niet met hetgeen in diverse secundaire literatuur over Arminius' theologie over Gods gerechtigheid is opgemerkt.² Ander-

1 De meest karakteristiek 'arminiaanse' passages zijn te vinden in: PuD VII (II 153-154); VIII (II 161-162); IX (II 163.177); X (II 188-189); XII (II 198); XIV (II 221-222); XVII (II 233); PrD XVII (II 342); XVIII (II 344); XIX (II 346); XX (II 347-348); XXI (II 350.352); XXVII (II 365); XXVIII (II 367); XXX (II 372); XXXII (II 376-377); XXXIII (II 378-379); XXXIX (II 391); XL (II 392-393); XVI (394-395); XLIV (II 401); XLVIII (II 406.408).

2 Zie SCHWEIZER, *Centraldogmen* II, 51.55-56.62-63.72.97-98; MULLER, *God, Creation, and Providence*, 113-114.138-139.195 en vooral 199-202; MULLER, 'Integrity', 442.445-446; DEKKER, *Rijker dan Midas*, 170-171; WITT, *Creation, Redemption and Grace*, 307-310.622.678-679.690; GRAAFLAND, *Verkiezing*, 92-93.; HOENDERDAAL, 'Theologische betekenis', 94; HOENDERDAAL, 'Debate about Arminius', 138; HICKS, *Theology of Grace*, 72-73; BANGS, 'Arminius and the Reformation', 166; BANGS, 'Armini-

zijds verlenen zij grond aan de overtuiging dat Gods gerechtigheid in het algemeen en het daaraan verbonden concept van de *Duplex amor Dei* een veel belangrijker plaats gegeven moet worden dan tot op heden is gebeurd. Zicht op Arminius' visie op Gods gerechtigheid en de plaats en functie van gerechtigheid in zijn theologie is voorwaarde voor een zuiver verstaan van zijn theologie en zijn motieven in hun originele context. Vandaaruit is er alle reden tot hernieuwd onderzoek naar de remonstrantse twisten en de Synode van Dordrecht, voor zover dit onderzoek ten minste heeft plaatsgevonden.

In dit verband verdient een publicatie (2006) van Roger E. Olson de aandacht. Olson gaat in op de 'myths and realities' van de arminiaanse theologie. In hoofdstuk 4 komt de mythe dat het hart van het arminianisme gevormd wordt door het geloof in de vrije wil aan de orde. Olsons reactie accordeert geheel met de conclusies van deze studie ten aanzien van de plaats en betekenis van Gods rechtvaardigheid in Arminius' theologie. Hij schrijft: 'Perhaps the most damaging calumny spread by critics against Arminianism is that it begins with and is controlled by belief in freedom of the will. Even some Arminians have come to believe this! But it is simply wrong.'³ Volgens Olson is het belangrijkste principe van de arminiaanse theologie 'the character of God'. Wat hij aan de arminianen toeschrijft, geldt in ieder geval voor Arminius zelf:

Arminians believe in free will because they see it everywhere assumed in the Bible, and because it is necessary to protect God's reputation. [...] Arminians do not see any way to embrace divine determinism (monergism) and avoid making God the author of sin and evil. [...] the real reason Arminians reject divine control of every human choice and action is that this would make God the author of sin and evil. For Arminians this makes God at least morally ambiguous and at worst the *only* sinner.⁴

us as a Reformed Theologian', 221; SINNEMA, *Reprobation*, 149–150. cf. DELL, *Man's Freedom and Bondage*, 152–153.

3 OLSON, *Arminian Theology*, 97.

4 OLSON, *Arminian Theology*, 98–99. Het is ook interessant te zien wat Olson schrijft over de redenen die arminianen *niet* gebruiken tegen determinisme: 'not because they are charmed by some modern commitment to humanistic freedom [...] not because they do not believe in God's ordaining power.' Zie voor wat Olson in lijn met onze conclusies schrijft over de theologie van Arminius: OLSON, *Arminian Theology*, 102–105.

Summary

Though widely debated, the theology of Jacob Arminius (1559–1609) has been given rather little attention in scholarship. The present study seeks to improve on this deficit, offering an entirely new contribution towards the understanding of Arminius' theology.

The first part of the study posits that the leading motive of Arminius' theology lay in a careful defense of the justice of God. The second part considers the reception of Arminius' theology in the discussion between Remonstrants and Counter-Remonstrants during the Hague Conference (*Haagsche* or *Scriptelicke Conferentie*) of 1611. Finally, Arminius' theology will be placed in the context of the sixteenth-century debate on the cause of sin and on God's relation to evil.

Chapter 1, the Introduction, gives a brief oversight of the life and work of Jacob Arminius. Here it becomes clear that throughout the years there is a consistent focus on God's justice, even when there is mounting tension in the university, church and Dutch republic in connection with Arminius' views. What continually drives Arminius is the careful avoidance of lines of reasoning whose consequence is to leave God as the author of sin and evil. His *Declaration of Sentiments* (1608) contains the fullest and most developed account of his convictions, particularly as formulated in the concept of the twofold love of God (*Duplex amor Dei*).

With respect to sources, it is argued that the public and private disputations held under the presiding of Arminius cannot form the main source for a research project like the present one. The disputations are not without qualification representative of Arminius' views.

With respect to the state of scholarship, it is shown that all research into Arminius' theology has passed by the leading motive of his thought that lies at the very foundation of his departure from the theology of his Reformed colleagues.

In terms of method, this study follows an analytical and chronological approach. An argument is built up to illustrate that the leading motive of Arminius' theology lies at bottom in God's justice (*iustitia Dei*), rooted in the broader concept of the *Duplex amor Dei*. An attempt is made to give an independent theological portrait of Arminius in as far as that is possible.

Chapter 2, 'God's Justice in Arminius' Theology I: Prolegomena,' lays out how Arminius understood the concept of 'justice.' The basic principle is that each person is accorded what is his or her due. The foundation of Arminius' understanding of justice is his understanding of God's own, essential justice. Arminius' view of the relationship between justice and mercy is that God's justice must first be satisfied before he can be merciful; a position which has implications for the place Arminius gives to Christ as Mediator in the doctrines of predestination and covenant. This ordering of justice and mercy is also the point of departure for the *Duplex amor Dei*, the concept fundamental to Arminius' entire theology. As he sees it, justice presupposes a liberty of indifference, since without it there can be no responsibility. Here Arminius diverges considerably from the view widely held by his contemporaries (who followed Peter Martyr Vermigli), that humans do not have liberty of indifference, and that spontaneity is the sufficient condition for responsibility.

In the structure of Arminius' theology, God's justice has a dominant place. That justice is an essential attribute of God's nature has as result that justice is a structurally determinative concept in his doctrine of God. The object of theology, God, must be honored – and therefore represented – such that the result is worship of him. It is first of all God's nature that must be worshiped (even before his acts or his will), because it is the justice of his nature that renders it worthy of this worship. Thus precisely within the context of knowledge and worship of God, divine justice takes a primary position in Arminius' theology and is in fact inseparably entwined within it. The fact that, after the fall into sin, God as object of theology must be known also as the Christ is likewise a consequence of God's unmoveable justice. The latter demands satisfaction before the issue of salvation even comes into question.

Arminius conceptualized this structurally determinative view of justice in the concept of the *Duplex amor Dei* developed by him. If this basic principle of the twofold love of God, a love primarily for justice and secondarily for humans, is not held to in this order and in this mutual relationship, no form of religion is at all possible. From the fact that justice is a recurrent concept and theme in Arminius' theologizing, one can deduce that he used and developed it towards a theology in which God's justice is consequently, consistently and co-

herently defended and made use of in order both negatively to respond to critics and positively to build an own theology.

Arminius' approach to God's justice departs from the understanding of his contemporaries in two important ways. 1. God's justice is, and in fact must be, knowable, because it is exactly the knowledge of God's justice that incites people to worship and honor him. The limits on the human capacity to know do not imply that God's justice cannot be known (cf. Calvin), but that the revelation of God's justice has been accommodated to that limited capacity, and is for that reason adequate. 2. Arminius consistently appeals to God's justice and uses it to measure the validity of his own theology.

Chapter 3, 'God's Justice in Arminius' Theology II: God, Creation, Sin/Fall and Gospel (*Evangelium*),' shows how Arminius' view of God's justice was very influential on several main points of his theology: the doctrines of God, creation, providence, sin/fall, and gospel (*Evangelium*).

The function of God's justice is determined to a large extent by the place it is accorded by Arminius in God's very essence. Justice is universally normative, and for that reason decisively influential on all divine faculties and attributes. Justice functions as the arbitrator of all God's words, works and willing.

For the work of creation the above implies that it is perfectly sound and good, and that for that reason one cannot propose a 'creation to destruction,' nor consider creation as the means to execute the decree of predestination, or the like. The fall brings an end to God's original plan with respect to humanity. Because God's justice demanded the condemnation of humanity for its disobedience, his justice had to be satisfied before a new covenant could be established. In a *pactum* with the Father, Jesus Christ the Mediator presented himself to take upon himself the punishment for the sin of mankind, and in that way to satisfy the justice of God. This *pactum* thus forms the basis for the new covenant God established with humanity. God determined the condition of this new covenant to be union with Christ through faith. By it the benefits of Christ are apportioned, and the justice of God is no longer an obstacle to union with God.

Arminius further deals in great detail with God's providence. As he understands it, the way in which many treat it carries as consequence that God is the author of sin. He painstakingly lays out the nature of permission (*permissio*) so as not to make God the author of sin on the one hand, nor on the other to leave sin outside of the bounds of God's control. Also divine *concursum* is dealt with in this context.

Arminius developed a clear view of the relation of the divine will to the human will. God takes into account the freedom that he has given to rational creatures as essential attribute, a freedom which must also be maintained as

guarantee for God's justice. God's law, power and freedom are bound by his justice. This implies that God's self-limiting is not a consequence of the act of creation, for it is rather his inherent, essential justice that limits him in his freedom.

With respect to the relationship between God's justice and (the fall into) sin, an important point of departure is the fact that sin presupposes a just law and real freedom. Any form of necessity is thus excluded. A sin which occurs necessarily, whether from an active hardening or through a passive leaving of man to himself, could not justly be punished by God. Moreover, this would also make God the author of sin. Sin is the only cause for divine punishment, and God always grants enough grace so as to be able not to sin.

A consequence of Arminius' view is that he makes room for creaturely acts for which the creatures themselves bear the ultimate and complete responsibility. This is true first and above all for sin, the fall, and unbelief as resistance against God's plan and offer of salvation. An absolute decree of reprobation, which does not presuppose sin in its object, thus arouses sharp opposition from Arminius. Sin must be taken into account when it comes to the object of election and reprobation.

God's justice is also determinative for the way God acts in the context of the evangelical theology, which went into effect after the fall. It implies first of all that the sin which broke the first covenant must receive its just reward. The only way for this to be accomplished without condemning all of humanity to eternal destruction is the substitutionary sacrifice of Jesus Christ as Mediator. For that reason, Christ's mediatorship takes a fundamental place in Arminius' evangelical theology: the *pactum* is the foundation for the new covenant. Christ is the meritorious cause of election. Because only faith can unite with Christ, through which union his righteousness is imputed to the sinner, election to salvation only concerns those who put their faith in Christ.

Arminius' view on the place of Christ with respect to election allows him to present his own doctrine of election – i.e. the decree to save believing sinners in Christ – without needing to develop a specific view on the freedom of the will. Arminius' understanding of the freedom of the will is a consequence that flows from the fundamental place (God's) justice has in his thought.

The act of faith required in the doctrine of election is a gift of God, and was required only in the new covenant and after the fall into sin. Before the fall, faith in Christ was not necessary and thus not required, either. Another consequence of the above is that after the fall, God could not require this faith in Christ without giving the (means of) grace that would be necessary and sufficient to attain to it. Also here concern for God's justice is consistently the driving force behind Arminius' arguments.

Although God's justice determines that, aside from election, there also be reprobation, this does not imply a symmetry in the causes of election and reprobation. The meriting cause of reprobation is in the person, whereas election is purely from grace.

In his fourfold decree structure as found in the *Declaration of Sentiments* of 1608, Arminius combines all elements that relate to salvation into a coherent whole. For him, the doctrine of predestination forms the content of the gospel (*Evangelium*). This results in a doctrine of predestination consisting of four separate, and particularly ordered decrees, whose structure and content clearly reflect Arminius' theological vision.

In chapter 4 all elements relating to the place and function of God's justice in Arminius' theology are brought together in the concept of the *Duplex amor Dei*. He had used this concept already early on, but appears to have developed it further over the course of the years. By 1608 it is fully crystalized, and forms the cornerstone of his theology, a basic concept in which his theological motives are most clearly displayed.

God's twofold love is the foundation of (the Christian) religion. It consists in 1. primarily a love for justice; 2. secondarily, and subordinate to the preceding, a love for humanity and its salvation. The order of these two loves is of fundamental importance: the second love can operate only insofar as the first allows, and is allowed to function only where the first does not prevent it. This implies that God does condemn sinners, in spite of his love for humanity, precisely because he loves justice more than humanity. However, it also implies that God cannot condemn anyone except on account of sin, and that he saves all sinners who have been made righteous through faith in Christ.

The core of Arminius' objection to the doctrine of predestination as taught by his opponents is that, as he sees it, it reverses the internal order of the love of God. There God's love for humanity is placed ahead of his love for justice if he wills the salvation of some without taking into account their faith in Christ. If it is taught that God reprobates or wills to condemn some people without consideration of their sin or disobedience, no account is taken of either of God's two loves at all and God in fact appears to be acting *unjustly*.

It is also for this reason that Arminius refers to the four-decree doctrine of predestination as the foundation of the Christian religion, since it is exactly there that he sees God's twofold love properly expressed. According to him this is not so in the view of his opponents, which promotes either carelessness (*securitas*) or despair (*desperatio*).

Arminius' view on the assurance of faith, which maintains the golden mean between carelessness and despair, ought thus to be considered the consequen-

ce of his concept of the *Duplex amor Dei*. For this reason, the position that holds the doctrine of assurance as decisive for the formation of Arminius' theology and as the driving force behind his polemics against certain aspects of Reformed theology (so STANGLIN 2007) cannot be maintained.

Chapter 6 considers Arminius' relation to Reformed theology. Central place is given to the controversial elements of Arminius' theology: predestination, grace, atonement, will, sanctification, perseverance and assurance. These show themselves to be integrally related to his (non-controversial) concept of God's justice. The controversial elements have thus consistently been judged in isolation, apart from their relation to God's justice.

Secondly, Arminius' views on doctrines which are distinctive for Reformed theology are laid out, where the majority of the themes treated are those for which Arminius was also accused of heterodoxy: the fall and (original) sin, grace and its necessity, faith, justification, sanctification and good works. When the breadth of Reformed theology in the sixteenth century is taken into account, it appears that also with these themes there are no divergences in Arminius that cannot be explained from his understanding of God's justice within the context of the *Duplex amor Dei*.

Part 2 of this study considers the reception and theologico-historical context of Arminius' theology, based upon the results of Part 1.

Chapter 6 traces the extent to which the Arminius' leading motive, the *iustitia Dei*, and his theological construct, the *Duplex amor Dei*, were received in the discussion on the Remonstrance as documented in the *Schriftelicke Conferentie* (1611), which became determinative for the direction of the debates as they continued. On the one hand, there appears to be continuity between Arminius and the Remonstrants. God's justice and righteousness plays a role also in the Remonstrant argumentation of the five articles, sometimes directly, at other times indirectly. The discontinuity which is also present is therefore not absolute, but appears rather to be relative. Yet it is significant that Arminius' fundamental concept of the *Duplex amor Dei* cannot be found in the *Schriftelicke Conferentie*, and that God's justice does not appear to be the all-determining leading motive of Remonstrant thought at that time as it had been with Arminius.

The Counter-Remonstrants did not at any time go into any Remonstrant argument that was based on the justice of God. It appears that they were convinced that within their own view, human responsibility for sin was not compromised.

For the Remonstrants, God's justice was not as fundamental nor as inherently entwined in their theology as it was for Arminius. For that reason it could easily cede its primary place to other arguments. In Arminius' theology, these other arguments were subordinated to the concept of justice. In the theology of the Remonstrants, the hierarchy of these arguments was considerably changed, if not completely reversed. As result, the context in which the discussion on predestination, atonement, free will and grace took place was entirely different. For this reason, it was in fact a different discussion that arose, which saw the resolution to the question of human freedom as a goal in itself.

The focus on the controversial points of Arminius' theology thus only grew and expanded after his death and as a result of the Remonstrance, whose five articles outlining the Remonstrant position determined the direction of the entire debate that would follow. Consequently, not only the Counter-Remonstrants, but also the Remonstrants themselves, are responsible for the narrowing of the theological discussion, which would hide the roots of the debate.

In chapter 7 an attempt is made to place Arminius' theology in the context of sixteenth-century discussions on the justice of God. To begin, by way of a comparison with the position of John Calvin, it is considered whether the choice between a voluntarist or intellectualist view on the doctrine of God influenced Arminius in the development of his theology. Likewise Calvin's view on the knowability of God's justice is compared with that of Arminius. According to Calvin, until the limits on human understanding are removed in the eschaton, the justice of God remains shrouded and thus a matter of faith.

For Arminius, on the other hand, the unintended consequence of Calvin's position is that it makes God the author of sin. Calvin continually advances the unknowability of God's will and justice as the most important argument against such accusations. From his perspective, questions as to the justice of God's acts are unfitting and in fact a sign of human arrogance. For Arminius, on the contrary, God's justice and its knowability are necessary and most pressing. Like Calvin, Arminius is convinced of the absolute justice of God. However, because he considers justice and knowledge thereof to be among the foremost things that promote worship of God, he goes beyond simply positing this justice. Arminius' intellectualist anthropology is consistent with this, and stands opposed to Calvin's voluntarist view. Especially for the doctrine of salvation this has far-reaching implications.

Calvin's view on both God's essential justice as well as its ultimate unknowability and hiddenness was widely accepted and promoted by Reformed theo-

logians of Arminius' time. It appears to have been exactly this unknowability of God's justice that allowed his contemporaries to adopt a number of views which logically imply God's authorship of sin as well as injustice on his part.

Following this, the study turns to the relationship of Arminius' theology to the many discussions in the sixteenth century as to whether or not God is the author of sin.

A brief overview is given of the sixteenth-century debate concerning God's relation to sin and evil. At the end of the sixteenth century, within calvinist, lutheran and Roman Catholic circles – and all at the same time – there were discussions of a wide variety, yet all focused on the *decretum absolutum* and the consequences of several interpretations thereof for other *loci*, especially the doctrine of God.

The primary basis for Calvin's defense of God's justice was the appeal to the unknowability of God's justice for the limited capacity of the human mind; secondary is his appeal to several logical distinctions. In Reformed Scholasticism and Orthodoxy as it developed in Arminius' time, the logical distinctions assume the primary role while the appeal to God's unknowability lessens, and that because exactly on this point there was a (gradual) distancing from Calvin's view. Among the distinctions used, that between various types of necessity is most important. Vermigli's interpretation of Aristotle's *hekousion* as spontaneity, where spontaneity serves as the sufficient condition for human responsibility, shows itself to have been extremely influential.

The increased use of scholastic method – along with the process of confessionalization – was accompanied by decreased leeway for variant interpretations. Towards the end of the sixteenth century, it appears to have been a shrinking minority within the Reformed camp that did not stand by the theological and rational defense against accusations that unconditional predestination implied God's authorship of sin and evil. Moreover, as for those whose concern led them to enter into discussion with their colleagues on this point, they would soon see that the theological climate was such that criticism of the view of the majority was hardly considered tolerable and could result in being marginalized.

It was in this theological climate that Arminius received his theological education and as a young pastor developed his own views. With him there is no place for an appeal to the unknowability of God's justice that supposedly results from the limits of human understanding (cf. Calvin), and at the same time he is unconvinced of the validity of the customary distinctions insofar as they do not have a place for 'real' free choice. The problem of God's justice in relation to evil thus looms large for him and demands that he think it through on his own and come up with his own position.

As result, also Arminius protests – in his own way – against the consequences of a causally deterministic system, where the zeal for God’s sovereignty, the *sola gratia* and the assurance of faith has in his view resulted in God becoming the author of sin. His particular protest distinguishes itself by categorically placing the justice of God as the foundation of theology.

Arminius’ view of the knowledge (or rather knowability) of God(’s justice) was also decisive. In his departure from the Calvinistic argument on the inability to comprehend and know God, and in his criticism of the validity of certain scholastic arguments used by his contemporaries, Arminius shows himself to be a theologian of his time. Within the carefully determined limits which he prepared for the free will, dependent on God’s grace, a necessary consequence becomes visible of various elements that naturally arouse heated reactions from ‘Calvinist/Bezan’ theologians. This reaction mirrors the great opposition experienced earlier by theologians who had held views similar to those of Arminius.

Arminius’ asymmetrical view of the cause of salvation and of damnation, where salvation is attributed entirely to God’s grace and mercy in the atonement of Jesus Christ, and perdition to stiff-necked unbelief, together with the fundamental place he gives to Jesus Christ and the radical opposition he draws between faith and works, exemplifies the Reformed character of his theology. However, the fact remains that Arminius developed and perpetuated this variation on Reformed theology in a manner, time and context in which a significant mainstream did not view it as a variation (any longer) but rather as a deviation, and it is for that reason – as may be expected in the context of Orthodoxy – that he encountered opposition.

Chapter 8 draws out the conclusions of the preceding. Righteousness or justice (*iustitia*) is fundamental not only for the doctrine of God, but in fact for the entire structure of Arminius’ theology. Everything appears to suggest that Arminius’ opponents had absolutely no or very little recognition of the inseparable context of the defense of God’s justice from which the controversial and ‘heterodox’ themes of Arminius’ theology had originated. From that perspective, the storm of criticism that broke out over Arminius’ theology can easily be understood. Arminius’ personal intentions and motivations behind his theological viewpoints seem to have been neither recognized nor understood, and as result the controversial elements were taken out of their context and judged by norms that were essentially foreign to it.

Arminius’ emphasis on justice as the foundation of theology and worship of God, and his resulting criticism of the reigning theology where (according to him) the emphasis on God’s sovereignty had repercussions for the justice of

God, is to be considered a valuable contribution to the theology of his time. Arminius was furthermore convinced that conversely, in his own theology, God's sovereignty and grace were in no way hindered. Free will receives its rightful place as the defining characteristic of humanity, which is particularly important when it concerns humankind's relation of responsibility to God. But as soon as it concerns the appropriation of grace, it appears that the freedom of the will to receive the gospel (*Evangelium*) is entirely dependent on God's liberating grace, while at the same time the freedom of the will to sin continues to receive all emphasis. At every level Arminius' theology shows itself to be centered on God's justice and goodness, and on the full one-sided responsibility of humans for sin and evil.

Insight into Arminius' view of God's justice, as well as the place and function of the concept of justice in his theology, is absolutely imperative for a clear understanding of his theology and of his motives in their original context.

Literatuur

- ADAM, G., *Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung zu den Entwürfen von Samuel Huber und Aegidius Hunnius* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1970).
- AHSMANN, M., *Collegia en colleges. Juridisch onderwijs aan de Leidse universiteit 1575-1630* (Groningen: Wolters-Noordhoff/Egbert Forsten 1990).
- AKERBOOM, T.H.M., *Vrije wil en/of genade. Een theologie-historisch onderzoek naar het dispuut tussen Aramus en Luther over de (on)vrijheid van het menselijke willen* (Nijmegen: Akerboom 1995).
- ALTENSTAIG, I., *Lexicon theologicum quo tanquam clave theologae fores aperiuntur* (Cologne: 1619).
- ANSELMUS, *De libertate Arbitrii*, ed. ANSELM VON CANTERBURY, *Freiheitsschriften*, *Fontes Christiani* 13 (Freiburg: Herder 1994).
- ANSELMUS, *De veritate*, in: ANSELMUS VAN CANTERBURY, *Over Waarheid. De Veritate*, Ingeleid, vertaald en geannoteerd door dr. A. VANDERJAGT (Kampen: Kok Agora 1990).
- AQUINAS, THOMAS, *Summa Theologiae*.
- ARISTOTELES, *Aristoteles opera*, ed. I. BEKKER (Berlin: Reimer 1831).
- ARISTOTELES, *Ethica*, ed. C. PANNIER & J. VERHAEGHE (Groningen: Historische Uitgeverij 1999).
- ARMINIUS, *Opera theologica* (Leiden: Godefridus Basson 1629).
- ARMINIUS, *The Works of James Arminius*, The London Edition. Ed. J. NICHOLS & W. NICHOLS, 3 vols. Introduction by C. BANGS (Grand Rapids: Baker 1991).
- ARMINIUS, *Examen thesium D. Francisci Gomari de Praedestinatione* (1645).
- ARMINIUS, *Verklaring van Jacobus Arminius*, ed. G.J. HOENDERDAAL (Lochem: De Tijdstroom 1960).
- ASSELT, W.J. VAN e.a. (eds.), *Reformed Thought on Freedom. The Concept of Free Choice in the History of Early-Modern Reformed Theology* (Grand Rapids: Baker) nog niet verschenen.
- ASSELT, W.J. VAN, 'No Dordt Without Scholasticism: Willem Verboom on the Canons of Dordt', in: *CHRC* 87-2 (2007) 203-210.
- ASSELT, W.J. VAN, 'Protestantse scholastiek. Methodologische kwesties bij de bestudering van haar ontwikkeling', in: *TNK* 4 (2001) 64-69.
- AUGUSTIJN, C., 'Het Nederlandse Protestantisme in vogelvlucht', in: *Reformatica. Teksten uit de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme* (Zoetermeer: Meinema 1996) 25-43 (= C. AUGUSTIJN, 'Niederlande', in: *TRE* 24, 477-502).
- BAARS, A., *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid. De Drie-eenheid bij Calvijn* (Kampen: Kok 2004).
- BAARSEL, J.J. VAN, *William Perkins. Eene bijdrage tot de kennis der religieuze ontwikkeling in Engeland, ten tijde van Koningin Elisabeth* (Amsterdam: Ton Bolland 1975).
- BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, J.N., 'Arminius te Leiden', in: *NedThT* 15 (1960-1961) 81-89.
- BANGS, 'Arminius as a Reformed Theologian', in: J.H. BRATT (ed.), *The Heritage of John Calvin* (Grand Rapids: Eerdmans 1973).
- BANGS, C., 'Arminius and the Reformation', in: *ChH* 30 (1961) 155-170.
- BANGS, C., *Arminius. A study in the Dutch Reformation* (Eugene: Wipf and Stock 1998).

- BASCHERA, L., 'Peter Martyr Vermigli on Free Will: The Aristotelian Heritage of Reformed Theology', in: *CTJ* 42 (2007) 325–340.
- BECK, A.J., *Gisbertus Voetius (1589–1676). Sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007).
- Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme*, deel 1–6, D. NAUTA e.a. (eds.) (Kampen: Kok 1978–2006).
- BLACKETER, R.A., 'Arminius' Concept of Covenant in its Historical Context', in: *DRCH* 80.2 (2000) 193–220.
- BOER, E.A. DE, 'The "Consensus genevensis" revisited: The Genesis of the Genevan Consensus on Divine Election in 1551', in: E.A. DE BOER en V.E. D'ASSONVILLE jr. (ed.), *Ad Fontes. Historiese, theologiese en wetenskaps-filosofiese studies binne reformatoriese kader*. Fs L.F. Schulze (Acta Theologica, Supplementum 5) (Bloemfontein: Redaksiekantoor van die Universiteit van die Vrystaat 2004).
- BOER, W.A. DEN, 'Defense or Deviation? A Re-examination of Arminius's Motives to Deviate from the "Mainstream" Reformed Theology', in: A. GOUDRIAAN & F.A. VAN LIEBURG (eds.), *Revisiting the Synod of Dort (1618–1619)* (Leiden: Brill [2008]) nog niet verschenen.
- BOER, W.A. DEN, 'Bullingers briefwisseling met Traheronus over *providentie* en *predestinatie*', in: *ThRef* 48 (2005) 4–26.
- BOER, W.A. DEN, *Nederlandse gereformeerde theologie op weg naar de synode van Dordrecht 1618–1619* (Doctoraalscriptie Theologische Universiteit Apeldoorn 2004).
- BORNKAMM, H., 'Iustitia dei in der Scholastik und bei Luther', in: *ARG* 39 (1942) 1–46.
- BOSCH, J.W. VAN DEN, *De Ontwikkeling van Bucer's Praedestinatiegedachten vóór het optreden van Calvijn* (Harderwijk: Mooij 1922).
- BOUGHTON, L.C., 'Supralapsarianism and the Role of Metaphysics in Sixteenth-century Reformed Theology', in: *WThJ* 48 (1986) 63–96.
- BRANTIUS, C., *Historia Vitae Jacobi Arminii* (Brunsvigae: Frid. Guil. Meyeri 1725).
- BRINK, G. VAN DEN, 'Armer dan Arminius?', in: *Wapenveld* 45 (januari 1995) 13–19.
- BRINK, G. VAN DEN, 'Wat kunnen remonstranten en reformatorischen van elkaar leren – vroeger en vooral nu? Een reactie op tien stellingen van E.P. Meijering', in: *ThRef* 45 (2002) 35–50.
- BROWN, W.K., *An Analysis of Romans 7 with an Evaluation of Arminius' Dissertation on Romans 7* (diss. Bob Jones University, 1984).
- BURGER, C., 'Die Entwicklung von Zwinglis Reden über Gottes Güte, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit', in: H.A. OBERMAN e.a. (red.), *Reformiertes Erbe* 1, Fs. G.W. Locher, Zwing, 19/1 (Zürich: Theologischer Verlag 1992) 71–76.
- BURNETT, A.N., 'The Educational Roots of Reformed Scholasticism: Dialectic and Scriptural Exegesis in the Sixteenth Century', in: *DRCH* 84 (2004) 299–317.
- BÜSSER, F., 'Zwingli und Laktanz. (Beobachtungen bei der Lektüre von Zwinglis "de providentia Dei")', in: *Wurzeln der Reformation in Zürich. Zum 500. Geburtstag des Reformators Huldrych Zwingli* (Leiden: Brill 1985) 72–93.
- CALVIJN, *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia. Ad fidem editionum principum et authenticarum ex parte etiam codicum manu scriptorum, additis prolegomenis literariis, annotationibus criticis, annalibus Calvinianis indicibusque novis et copiosissimis*, 59 delen, Wilhelm BAUM e.a. (eds.) (Braunschweig 1863–1900).
- CALVIJN, *De Aeterna Dei Praedestinatione*, ed. W.H. NEUSER (Opera Omnia, Scripta Ecclesiastica I) (Genève: Droz 1998).
- CLARKE, F.S., 'Arminius's Understanding of Calvin', in: *EvQ* 54 (1982–1) 25–35.
- CLARKE, F.S., *The Ground of Election. Jacobus Arminius' Doctrine of the Work and Person of Christ* (Bletchley: Paternoster 2006).
- COPINGER, W.A., *A treatise on predestination, election, and grace. Historical, doctrinal and practical; to which is added a bibliography of the subject* (London: Nisbet 1889)
- CRAIG, W.L., 'Middle Knowledge, a Calvinist-Arminian Rapprochement?', in: C.H. PINNOCK (ed.), *The Grace of God and the Will of Man* (Minneapolis: Bethany House 1995) 141–164.

- CRAIG, W.L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez* (Leiden: Brill 1988).
- DEKKER, E., 'Was Arminius a Molinist?', in: *SCJ* 27/2 (1996) 337–352.
- DEKKER, E., Bespreking van 'R.A. MULLER, *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius. Sources and directions of scholastic Protestantism in the era of early orthodoxy* (Grand Rapids: Baker 1991)', in: *KeTh* 44 (1993) 170–171.
- DEKKER, E., *Middle Knowledge* (Studies in Philosophical Theology 20) (Leuven: Peeters 2000).
- DEKKER, E., *Rijker dan Midas. Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)* (Zoetermeer: Boekencentrum 1993).
- DELL, R.T., *Man's Freedom and Bondage in the Thought of Martin Luther and James Arminius* (diss. Boston University 1962).
- DINGEL, I. & G. WARTENBERG, *Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602. Beiträge zur 500. Wiederkehr des Gründungsjahres der Leucorea* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2002).
- DONNELLY, J.P., *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace* (Leiden: Brill 1976).
- DOWEY jr., E.A., *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (Grand Rapids: Eerdmans 1994).
- ECK, J. VAN, *God, mens, medemens. Humanitas in de theologie van Calvijn* (Franeker: Van Wijnen 1992).
- EGLI, E., *Analecta Reformatoria II* (Zürich: Zürcher & Furrer 1901).
- ELLIS, M.A., *Simon Episcopus' Doctrine of Original Sin* (New York: Peter Lang 2006).
- EPISCOPIUS, 'M. Simonis Episcopii institutiones theologiae, privatis lectionibus Amstelodami traditae', in: *M. Simonis Episcopii s.s. theologiae in Academia Leydensi quondam professoris opera theologica* (Amsterdam: Ex typographico Ioannis Blaeu 1650).
- FABER, E.-M., *Symphonie von Gott und Mensch. Die responsorische Struktur von Vermittlung in der Theologie Johannes Calvins* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1999).
- FRANSDEN, H., 'Niels Hemmingsen – arminianismens åndelige fader', in: *DTT* 51 (1988) 18–35.
- FREEDMAN, J.S., 'When the Process is Part of the Product: Searching for Latin-Language Writings on Philosophy and the Arts used at Central European Academic Institutions during the Sixteenth and Seventeenth Centuries', in: www.phil-hum-ren.uni-muenchen.de/GermLat/Acta/Freedman.htm [6 februari 2008].
- GODFREY, W.R., *Tensions within international calvinism: The debate on the atonement at the synod of Dort, 1618-1619* (diss. Stanford University 1974).
- GOTTSCHALK-STUCKRATH, L., Bespreking van 'K.D. STANGLIN, *Arminius on the Assurance of Salvation. The Context, Roots, and Shape of the Leiden Debate, 1603-1609* (Leiden: Brill 2007)', in: *CHRC* 87 (2007) 415–416.
- GOUDRIAAN, A., *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625-1750. Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Anthonius Driessen* (Leiden: Brill 2006).
- GRAAFLAND, C., *Van Calvijn tot Barth. Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerd Protestantisme* ('s-Gravenhage: Boekencentrum 1987).
- GRAAFLAND, C., *Van Calvijn tot Comrie. Oorsprong en ontwikkeling van de leer van het verbond in het Gereformeerde Protestantisme, Deel 5 & 6* (Zoetermeer: Boekencentrum 1996).
- GROOT, D.J. DE, 'De Conventus praeparatorius van mei 1607', in: *NAKG* 27 (1935) 129–166.
- GRÜNDLER, O., *Die Gotteslehre Girolamo Zanchis und ihre Bedeutung für seine Lehre von der Prädestination* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1965).
- GUGGISBERG, H.R., *Sebastian Castellio 1515-1563: Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997).
- HAKKENBERG, M.A., *The predestinarian controversy in the Netherlands, 1600-1620* (diss. University of California, Berkeley 1989).
- HALVERSON, J.L., *Peter Aureol on predestination. A Challenge to Late Medieval Thought* (Leiden: Brill 1998).
- HAMM, B., *Promissio, Pactum, Ordinatio: Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre* (Tübingen: Mohr 1977).
- HARTOGH, G. DEN, *Voorzienigheid in donker licht. Herkomst en gebruik van het begrip 'Providentia Dei' in de reformatorische theologie, in het bijzonder bij Zacharias Ursinus* (Heerenveen: Groen 1999)

- HAUSER, R., 'Gerechtigkeït', in: J. RITTER (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974) 330–331.
- HELM, P., 'Calvin (and Zwingly) on Divine Providence', in: *CTJ* 29 (1994) 388–405.
- HELM, P., *John Calvin's Ideas* (Oxford: Oxford UP 2004).
- HICKS, J.M., *The theology of grace in the thought of Jacobus Arminius and Philip van Limborch: a study in the development of seventeenth-century Dutch Arminianism* (diss. Westminster Theological Seminary 1985).
- HOENDERDAAL, G.J. (ed.), *Verklaring van Jacobus Arminius* (Lochem: De Tijdstroom 1960).
- HOENDERDAAL, G.J., 'Arminius en Episcopius', in: *NAKG* 60 (1980) 203–235.
- HOENDERDAAL, G.J., 'Arminius, Jacobus/Arminianismus', in: *TRE* 11 (Berlin & New York: Walter de Gruyter 1979) 63–69.
- HOENDERDAAL, G.J., 'Arminius', in: *BLGNP* 2 (Kampen: Kok 1983) 33–37.
- HOENDERDAAL, G.J., 'De theologische betekenis van Arminius', in: *NedThT* 15 (1960–1961) 90–98.
- HOENDERDAAL, G.J., 'Jacob Arminius', in: M. GRESCHAT (ed.), *Orthodoxie und Pietismus* [Gestalten der Kirchengeschichte Band 7] (Stuttgart e.a.: Kohlhammer 1982) 51–64.
- HOENDERDAAL, G.J., 'The Debate about Arminius Outside The Netherlands', in: Th.H. LUNSINGH SCHEURLEER & G.H.M. POSTHUMUS MEYJES (eds.), *Leiden University in the Seventeenth Century. An Exchange of Learning* (Leiden: Brill 1975) 137–159.
- HOENDERDAAL, G.J., 'The Life and Struggle of Arminius in the Dutch Republic', in: G.O. MCCULLOH (ed.), *Man's Faith and Freedom. The Theological Influence of Jacobus Arminius* (New York/Nashville: Abingdon Press 1962) 11–26.
- HOFMAN, T.M., *Eenich achterdencken. Spanning tussen Kerk en Staat in het gewest Holland tussen 1570 en 1620* (Heerenveen: Groen 1997).
- HOLTROP, Ph.C., *The Bolsec controversy on predestination, from 1551 to 1555: the statements of Jerome Bolsec, and the responses of John Calvin, Theodore Beza, and other reformed theologians*, Vol. 1 and 2 (Lewis-ton e.a.: Mellen 1993).
- HUGGINS, R.V., *Romans 7 and the Ordo Salutis from Arminius to Ironside (1591–1928): With Special Emphasis on the American Revivalist Tradition in Its Trans-Atlantic Connection* (diss. Wycliffe College Canada, 1996).
- JAMES III, F.A., 'Peter Martyr Vermigli: At the Crossroads of Late medieval Scholasticism, Christian Humanism and Resurgent Augustinianism', in: C.R. TRUEMAN & R.S. CLARK (eds.), *Protestant Scholasticism. Essays in Reassessment* (Carlisle: Paternoster 1999) 62–78.
- JAMES III, F.A., *Peter Martyr Vermigli and Predestination. The Augustinian Inheritance of an Italian Reformer* (Oxford: Clarendon Press 1998).
- JESCHKE, D.W., *Die Weltaktualität Gottes. Providenz und Theodizee nach Johannes Calvins Predigten über das Buch Hiob* (diss. Wuppertal, Kirchliche Hochschule 1999).
- JONGE, C. DE, *De Irenische Ecclesiologie van Franciscus Junius (1545–1602)* (Leiden: 1980).
- KENDALL, R.T., *Calvin and English Calvinism to 1649*, 2e ed. (Carlisle: Paternoster 1997).
- KERSTEN, G.H., *De Gereformeerde Dogmatiek II* (Utrecht: De Banier 1966).
- KOBUSCH, Th., 'Nominalismus', in: *TRE* 24 (Berlin & New York: Walter de Gruyter 1994).
- KOLB, R., *Bound Choice, Election, and Wittenberg Theological Method. From Martin Luther to the Formula of Concord* (Grand Rapids: Eerdmans 2005).
- KOOI, C. VAN DER, *Als in een spiegel. God kennen volgens Calvijn en Barth. Een tweeluik* (Kampen: Kok 2002).
- KRISTELLER, P.O., *Renaissance Thought and its Sources* (New York: Columbia UP 1979).
- KROON, M. DE, *Martin Bucer en Johannes Calvijn. Reformatorische perspectieven. Teksten en inleiding* (Zoetermeer: Meinema 1991).
- LAKE, D.M., 'Jacob Arminius' Contribution to a Theology of Grace', in: C.H. PINNOCK (ed.), *Grace Unlimited* (Eugene: Wipf and Stock Publishers 1999; Minneapolis: Bethany Fellowship 1975) 223–242.
- LIMBORCH, Ph. VAN & Chr. HARTSOECKER (ed.), *Praestantium ac eruditorum virorum epistolae ecclesiasticae et theologicae* (Amsterdam: Franciscus Halma 1704).

- LOONSTRA, B., *Verkiezing - Verzoening - Verbond. Beschrijving en beoordeling van de leer van het pactum salutis in de gereformeerde theologie* ('s-Gravenhage: Boekencentrum 1990).
- LORENZ, C., *De constructie van het verleden. Een inleiding in de theorie van de geschiedenis* (Amsterdam/Meppel: Boom 2002).
- MACCOVIUS, J., *Distinctiones et regulae theologiae ac philosophicae* (Amsterdam: Nicolaus Arnoldus 1656).
- MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?* (London: Duckworth 1988).
- MAHLMANN, T., 'Hunnius, Ägidius', in: *Theologische Realenzyklopädie* 15 (Berlin: De Gruyter 1986) 703-707.
- MAHLMANN, T., 'Prädestination', in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 7 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989).
- MALLINSON, J., *Faith, Reason, and Revelation in Theodore Beza (1519-1605)* (Oxford: Oxford UP 2003).
- MARONIER, J.H., *Jacobus Arminius. Een biografie* (Amsterdam: Rogge 1905).
- MATTHIAS, M., *Theologie und Konfession. Der Beitrag von Ägidius Hunnius (1550-1603) zur Entstehung einer lutherischen Religionskultur* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004).
- MCGRATH, A.E., *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification. Third Edition* (Cambridge: Cambridge UP 2005).
- MCGRATH, A.E., *The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford: Blackwell Publishing 2004).
- MELLES, G., *Albertus Pighius en zijn strijd met Calvijn over het liberum arbitrium* (Kampen: Kok 1973).
- MOLTMANN, J., *Prädestination und Perseveranz. Geschichte und Bedeutung der reformierte Lehre 'de perseverantia sanctorum'* (Neukirchen: Neukirchener Verlag 1961).
- MULLER, R.A., Bespreking van 'Ph.C. HOLTROP, *The Bolsec controversy on predestination, from 1551 to 1555: the statements of Jerome Bolsec, and the responses of John Calvin, Theodore Beza, and other reformed theologians*, Vol. 1 and 2 (Lewiston e.a.: Mellen 1993)', in: *CTJ* 29 (1994) 588-589.
- MULLER, R.A., 'Arminius and the Scholastic Tradition', in: *CTJ* 24/2 (1989) 263-277.
- MULLER, R.A., 'God, predestination, and the integrity of the created order: a note on patterns in Arminius' theology', in: W.F. GRAHAM (ed.), *Later Calvinism. International perspectives* (Kirkville: Sixteenth Century Essays and Studies 1994) 431-446.
- MULLER, R.A., 'Grace, Election, and Contingent Choice: Arminius's Gambit and the Reformed Response', in: T.R. SCHREINER & B.A. WARE (eds.), *The Grace of God, the Bondage of the Will. Volume 2. Historical and Theological Perspectives on Calvinism* (Grand Rapids: Baker 1995) 251-278.
- MULLER, R.A., 'The Christological Problem in the Thought of Jacobus Arminius', in: *NAKG* 68 (1988) 145-163.
- MULLER, R.A., 'The Federal Motif in Seventeenth Century Arminian Theology', in: *NAKG* 62 (1982) 102-122.
- MULLER, R.A., 'The Priority of the Intellect in the Soteriology of Jacob Arminius', in: *WThJ* 55 (1993) 55-72.
- MULLER, R.A., 'The Use and Abuse of a Document: Beza's *Tabula praedestinationis*, The Bolsec Controversy, and the Origins of Reformed Orthodoxy', in: C.R. TRUEMAN & R.S. CLARK (eds.), *Protestant Scholasticism. Essays in Reassessment* (Carlisle: Paternoster 1999) 33-61.
- MULLER, R.A., *Christ and the Decree. Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Grand Rapids: Baker 1988).
- MULLER, R.A., *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms. Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids: Baker 1985).
- MULLER, R.A., *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius* (Sources and directions of scholastic Protestantism in the era of early orthodoxy) (Grand Rapids: Baker 1991).
- MULLER, R.A., *Post-Reformation Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725, Volume 3: The Divine Essence and Attributes* (Grand Rapids: Baker 2003).
- NAUTA, D., 'De reformatie in Nederland in de historiografie', in: P.A.M. GEURTS & A.E.M. JANSSEN, *Geschiedschrijving in Nederland. Deel II: Geschiedbeoefening* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1981) 206-227.

- NESTINGEN, J.A. & G.O. FORDE, *The Captivation of the Will. Luther vs. Erasmus on Freedom and Bondage* (Grand Rapids: Eerdmans 2005).
- NEUSER, W.H., 'Calvins Kritik an den Basler, Berner und Zürcher Predigern in der Schrift 'De Praedestinatione' 1552', in: H.A. OBERMAN e.a. (eds.), *Reformiertes Erbe 2*, Fs. G.W. Locher, Zwingli 19/2 (Zürich: Theologischer Verlag 1993) 237–243.
- OBERMAN, H.A., *Archbishop Thomas Bradwardine. A fourteenth century Augustinian* (Utrecht: Kemink & Zoon 1958).
- OBERMAN, H.A., *Forerunners of the Reformation. The Shape of Late Medieval Thought* (London: Lutterworth 1967).
- OBERMAN, H.A., *The Harvest of Medieval Theology* (Grand Rapids: Baker Academic 2000).
- OLSON, R.E., *Arminian Theology. Myths and Realities* (Downers Grove: IVP Academic 2006).
- OPITZ, P., *Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den 'Dekaden'* (Zürich: Theologischer Verlag 2004).
- OPPENRAAIJ, Th. VAN, *La doctrine de la prédestination dans l'église réformée des Pays-Bas depuis l'origine jusqu'au synode national de Dordrecht en 1618 et 1619* (Leuven: Van Linthout 1906).
- OTTERSPEER, W., *Groepsportret met Dame I. Het bolwerk van de vrijheid: de Leidse universiteit 1575-1672* (Amsterdam: Bert Bakker 2000).
- PARKER, T.H.L., *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God* (Edinburgh: Oliver & Boyd 1969).
- PETERSON, R.A., & M.D. WILLIAMS, *Why I am not an Arminian* (Downers Grove: InterVarsity Press 2004).
- PLATT, J., *Reformed Thought and Scholasticism. The Arguments for the Existence of God in Dutch Theology, 1575-1650* (Brill: Leiden 1982).
- POLMAN, A.D.R., 'De leer der verwerping van eeuwigheid op de Haagse conferentie van 1611', in: *Ex auditu verbi*. Fs. Berkouwer (Kampen: Kok 1965).
- RICHEY, R.E., 'American Methodists on Calvinism and Presbyterianism', in: *The Bulletin of the Institute for Reformed Theology* 6-2 (2006) 1–7.
- ROGGE, H.C., *Johannes Wtenbogaert en zijn tijd*, deel I–III (Amsterdam: Rogge 1874–1876).
- ROUWENDAL, P.L., 'De leerwijze van de scholen. Middeleeuwse scholastiek', in: W.J. VAN ASSELT, P.L. ROUWENDAL e.a., *Inleiding in de Gereformeerde Scholastiek* (Zoetermeer: Boekencentrum 1998) 54–66.
- ROHLS, J., 'Calvinism, Arminianism and Socinianism in the Netherlands until the Synod of Dort', in: M. MULSOW and J. ROHLS (ed.), *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe* (Brill: Leiden 2005) 3–48.
- SARX, T., *Franciscus Junius d.Ä. Ein reformierter Theologe im Spannungsfeld zwischen späthumanistischer Irenik und reformierter Konfessionalisierung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007).
- SCHNEEWIND, J.B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge UP 2005).
- SCHREINER, S.E., 'Exegesis and Double Justice in Calvin's Sermons on Job', in: *ChH* 58 (1989) 322–338.
- Schriftelicke Conferentie, gehouden in s'Gravenhaghe inden Iare 1611, tusschen sommige Kercken-dienaren: Aengaende de Godlicke Praedestinatie metten aenclieven van dien. Ter Ordonnantie vande Ed. Mog. Heeren Staten van Hollandt ende West-Vrieslant Ghedruckt* (s'Graven-Hage: Hillebrandt Jacobsz 1612).
- SCHULZE, L.F., *Calvin's Reply to Pighius* (Potchefstroom: Pro Rege Press 1971).
- SCHWEIZER, A., *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche, 2 delen* (Zürich: Orell, Fuessli und Comp. 1854–1856).
- SELDERHUIS, H.J. (red.), *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis* (Kampen: Kok 2006).
- SELDERHUIS, H.J., 'Frieden aus Heidelberg. Pfälzer Irenik und melanchthonische Theologie bei den Heidelberger Theologen David Pareus (1548–1622) und Franciscus Junius (1545–1602)', in: G. FRANK & S. MEIER-OESER, *Konfrontation und Dialog. Philipp Melancthons Beitrag zu einer ökumenischen Hermeneutik* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006) 235–257.
- SINNEMA, D.W., 'Beza's View of Predestination in Historical Perspective', in: I. BACKUS (ed.), *Théodore de Bèze (1519–1605)* (Genève: Droz 2007) 219–239.

- SINNEMA, D.W., *The Issue of Reprobation at the Synod of Dort (1618-19) in Light of the History of this Doctrine* (diss. University of St. Michael's College, Toronto 1985).
- SINNEMA, D.W., 'Calvin and Beza: The Role of the Decree-Execution Distinction in their Theologies', in: D.F., WRIGHT e.a. (eds.), *Calvinus Evangelii Propugnator. Calvin, Champion of the Gospel* (Grand Rapids: Calvin Studies Society 2006) 191–207.
- SIRKS, G.J., *Arminius' pleidooi voor de vrede der kerk* (Lochem: De Tijdstroom 1960).
- SLAATTE, H.A., *The Arminian Arm of Theology: The Theologies of John Fletcher, First Methodist theologian, and his precursor, James Arminius* (Washington: UP of America 1977).
- SLIEDREGT, C. VAN, *Calvijns opvolger Theodorus Beza. Zijn verkiezingsleer en zijn belijdenis van de drieënige God* (Leiden: Groen 1996).
- SÖDERLUND, R., *Ex Praevisa Fide. Zum Verständnis der Prädestinationslehre in der lutherischen Orthodoxie* (Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1983).
- SPIJKER, W. VAN 't, 'Bucer als Zeuge Zanchis im Straßburger Prädestinationsstreit', in: H.A. OBERMAN e.a. (eds.), *Reformiertes Erbe 2*, Fs. G.W. Locher, Zwing. 19/2 (Zürich: Theologischer Verlag 1993) 327–342.
- SPIJKER, W. VAN 't, 'Enkele aspecten van de theologie van de Nadere Reformatie', in: O.J. DE JONG e.a., *Het eigene van de Nederlandse Nadere Reformatie* (Houten: Den Hertog 1992).
- SPIJKER, W. VAN 't, 'Prädestination bei Bucer und Calvin. Ihre gegenseitige Beeinflussung und Abhängigkeit', in: W.H. NEUSER (ed.), *Calvinus Theologus. Die Referate des Europäischen Kongresses für Calvinforschung vom 16. bis 19. September 1974 in Amsterdam* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1976), 85–111.
- STAEDTKE, J., 'Der Zürcher Prädestinationsstreit von 1560', in: *Zwing. 9* (1953) 536–546.
- STANGLIN, K.D., '„Arminius Avant la Lettre”: Peter Baro, Jacob Arminius, and the Bond of Predestinarian Polemic', in: *WThJ* 67-1 (2005) 51–74.
- STANGLIN, K.D., *Arminius on the Assurance of Salvation. The Context, Roots, and Shape of the Leiden Debate, 1603-1609* (Leiden: Brill 2007).
- STANGLIN, K.D., *To Comfort the Afflicted and Upset the Secure: Jacobus Arminius and the Roots of the Leiden Debate over the Assurance of Salvation* (diss. Calvin Theological Seminary Grand Rapids 2006).
- STARREVELD, J.C.L., 'Een verslag van de conferentie tussen Gomarus en Arminius op 6 en 7 mei 1603', in: *NAKG* 62 (1982) 65–76.
- STEINMETZ, D.C., *Calvin in Context* (New York & Oxford: Oxford UP 1995).
- STEPHENS, W.P., *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer* (Cambridge: Cambridge UP 1970).
- STEPHENS, W.P., 'The Place of Predestination in Zwingli and Bucer', in: H.A. OBERMAN e.a. (eds.), *Reformiertes Erbe 1*, Fs. G.W. Locher, *Zwing. 19/1* (Zürich: Theologischer Verlag 1992) 393–410.
- STROHM, C., *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus* (Berlin: Walter de Gruyter 1996).
- THOMAS, D., *Proclaiming the incomprehensible God: Calvin's teaching on Job* (Ross-shire: Mentor 2004).
- TJALSMA, D., *Leven en strijd van Jacobus Arminius* (Lochem: De Tijdstroom 1960).
- TRIGLAND, J., *Geessel om uyt te dryven den Arminiaenschen Quel-Gheest*, in: *Opuscula Jacobi Triglandii* (Amsterdam: Marten Janz Brandt 1640) 657–675.
- VELDE, R.T. TE, 'Always Free, but not Always Good: Girolamo Zanchi (1516–1590) on Free Will', in: W.J. VAN ASSELT e.a. (eds.), *Reformed Thought on Freedom. The Concept of Free Choice in the History of Early-Modern Reformed Theology* (Grand Rapids: Baker) nog niet verschenen.
- VENEMA, C.P., *Heinrich Bullinger and the doctrine of predestination: author of "the other reformed tradition"?* (Grand Rapids: Baker 2002).
- VENEMANS, B.A., *Franciscus Junius en zijn Eirenicum de Pace Ecclesiae Catholicae* (Leiden: Elve/Labor Vincit 1977).
- VERBOOM, W., *De belijdenis van een gebroken kerk. De Dordtse Leerregels – voorgeschiedenis en theologie* (Zoetermeer: Boekencentrum 2005).

- VOS, A. 'Scholasticism and Reformation', in: W.J. VAN ASSELT & E. DEKKER, *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise* (Grand Rapids: Baker 2001) 99–119.
- VOS, A., e.a. (eds.), *Duns Scotus on Divine Love. Texts and Commentary on Goodness and Freedom, God and Humans* (Ashgate: Burlington 2003).
- WALLS, J.L. & J.R. DONGELL, *Why I am not a Calvinist* (Downers Grove: InterVarsity Press 2004).
- WEBER, H.E., *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, Erster Teil: Von der Reformation zur Orthodoxie, zweiter Halbband* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966).
- WIJMINGA, P.J., *Festus Hommius* (Leiden: Donner 1899).
- WITT, W.G., *Creation, Redemption and Grace in the Theology of Jacob Arminius*, 2 vols. (diss. University of Notre Dame 1993).
- ZWINGLI, H., *Sämtliche Werke* Band 2, E. EGLI & G. FINSLER (eds.) (Leipzig: M. Heinsius Nachfolger 1908).

Register van persoonsnamen

- Acronius, Ruardus 208
Adam, G. 310, 312
Aemilius, Theodorus 3
Ahsmann, M. 16
Anastasius Veluanus 267, 273
Anselmus van Canterbury 49–50
Anthony, Henricus 267
Aristoteles 37, 47, 49, 51, 270, 293, 303, 315
Arnoldus, Johannes 208
Asselt, W.J. van 33
Augustinus 49, 104, 129, 204, 289, 313
Bangs, C. 23
Baron, Pierre 268, 302, 312–315
Baschera, L. 47
Becius, Johannes 208
Bellarminus, Robertus 175, 313, 317
Beza, Theodorus 4, 8, 65, 85, 230, 267, 286, 288, 300, 307–308, 310–311, 313, 317
Bibliander, Theodorus 298, 301–303, 305, 311
Biel, Gabriel 276, 291
Blacketer, R.A. 26, 94, 96
Boer, A. den VII
Bogardus, Johannes 208
Bogerman, Johannes 9
Bolsec, Hieronymus 297–300, 302, 311
Borrhaus, Martin 307
Borrius, Adrianus 10, 20, 179, 195, 208
Bradwardine, Thomas 289–290
Bucer, Martin 296–297, 303
Bullinger, Heinrich 30–31, 297–299, 301, 305
Calvijn, Johannes 8, 33, 42, 61, 64–65, 69–70, 83, 85, 99, 104, 196, 203, 226, 267, 274, 277–286, 288, 297–303, 306–307, 309, 311, 313–314, 317, 319
Castellio, Sebastianus 288, 306–307, 317
Cicero 37
Clarke, F.S. 21, 23–24, 27–28, 118, 287
Contarini 194
Coolhaes, Caspar 273
Coornhert, Dirck Volckertsz 4
Coornhert, Dirk Volckertsz 273, 288, 317
Copingier, W.A. 210
Cornelisz, Arent 4
Coster, J.A. VII
Cuchlinus, Johannes 8, 27
Cunaeus, Petrus 16
Danaeus, Lambertus 311
Dekker, E. 5–6, 9, 24, 26, 29, 46, 47, 117, 138
Donnelly, J.P. 304–305
Donteclock, Reginaldus 4
Duifhuis, Hubert 273
Duns Scotus, Johannes 276–277, 289
Ellis, M.A. 28–29, 187, 195–196
Episcopius, Simon 28–29, 179, 208
Erasmus, Desiderius 292–293, 295–296
Fraxinus, Libertus 208
Godfrey, W.R. 212–213
Gomarus, Franciscus V, 6–12, 21, 27, 33, 112, 150, 161, 288–289, 316–317
Gootjes, Albert VII
Grevinchovius, Nicolaus 208
Grynaeus, Johann Jakob 4, 311
Hartogh, G. den 295, 298
Hauser, R. 50
Helm, P. 277–278, 285
Hemmingius, Nicolaas 6, 267, 313–314
Herberts, Herman 273
Hippolytus a Collibus 10, 17, 20–21, 170
Hoenderdaal, G.J. 209

- Hofman, T.M. VI, 213
Holtrop, Ph.C. 300, 305
Hommius, Festus 8, 33, 161, 208, 211
Huber, Samuel 302, 310–312, 315
Hugo van St. Victor 289
Hunnius, Aegidius 311–312
Jeschke, W.D. 278, 282
Junius sr., Franciscus 5–6, 92, 98, 101, 104,
113, 118, 140, 169, 173, 196, 268
Kimedoncius, Jacobus 286, 311
Kobusch, T. 278
Lansbergius, Franciscus 8
Lubbertus, Sibrandus 9, 33, 161
Luther, Maarten 61, 292–296, 303
Lydius, Martinus 4
Marbach, Johannes 305, 309, 311
Maris, J.W. VI
McGrath, A.E. 276, 284
Melancthon, Philippus 267
Melancthon, Philippus 314
Molina, Luis de 138, 140, 167, 175
Moltmann, J. 306
Muller, R.A. 21, 24–26, 29, 94, 96, 138, 273,
284, 300–301, 304
Musculus, Abraham 310–311
Musculus, Wolfgang 301
Neuser, W.H. 299
Nichols, J. 21, 23
Oberman, H.A. 291
Ockham, William van 276
Olson, R.E. 322
Opitz, P. 30–31
Oppenraaij, Th. van 211–212
Otterspeer, W. 15
Pareus, David 311
Pellicanus, Conradus 303
Perkins, William 6, 62, 85, 89, 91, 94, 101,
122, 124, 127, 136, 137, 149, 169, 173,
175, 187
Pighius, Albertus 297, 299, 300
Piscator, Johannes 230
Plancius, Petrus 4–5, 208
Plato 49
Polman, A.D.R. 212–213
Poppus, Eduardus 208
Rimini, Gregorius van 276, 289, 291
Rogge, H.C. 211
Rouwendal, P.L. 15
Schreiner, S.E. 278, 280
Schuere, Nicasius van der 221
Schweizer, A. 306
Selderhuis, H.J. VI
Sinnema, D.W. VI, 213
Sneecanus, Gellius 5, 117, 314
Snellius, Rudolphus 3
Socinus, Faustus 276, 307
Sohn, Georg 313
Staedtke, J. 305
Stanglin, K.D. 13, 16–19, 21–24, 26–27, 32,
162, 165–169, 172–273, 286, 314
Steinmetz, D.C. 279, 285
Stephens, W.P. 296
Sybrants, Taco 273
Thomas van Aquino 49–51, 104, 285, 289
Thomas, D. 282, 284
Tossanus, Daniel 311
Trelcatius jr., Lucas 8, 21, 27
Trelcatius sr., Lucas 6
Ulpianus 49–50, 52, 153
Ursinus, Zacharinus 309
Verboom, W. 213
Vermigli, Petrus Martyr 47–48, 69, 270,
301–305, 311, 314
Viret, Pierre 300
Vorstius, Conradus 271
Weber, H.E. 309
Wesley, gebroeders 34
Whitaker, William 268
Whitefield, George 34
Wiggerts, Cornelis 273
Wijminga, P.J. 211
Witt, W.G. 26
Wtenbogaert, Johannes 17–18, 21–23, 123,
167, 208, 211
Zabarella, Jacopo 4
Zanchi, Hieronymus 303, 305–306, 309,
311, 313
Zwingli, Huldrych 295–296, 298, 302–303

Curriculum vitae

Willem Arie den Boer werd op 22 december 1977 te Dalfsen geboren. Na het behalen van zijn VWO-diploma (1996) aan de Pieter Zandt Scholengemeenschap te Kampen volgde hij de eenjarige vooropleiding Klassieke Talen van de TUK/TUA te Kampen. Vanaf 1997 studeerde hij theologie aan de Theologische Universiteit van de Christelijke Gereformeerde Kerken te Apeldoorn (TUA), waar hij in 2004 zijn doctoraal examen aflegde (cum laude). Vanaf 2006 kwam hij parttime in dienst van de TUA als wetenschappelijk medewerker. In 2007 benoemde de synode van de Christelijke Gereformeerde Kerken hem tot universitair docent Nederlandse kerkgeschiedenis. Met ingang van 2008 is hij ten gevolge van deze benoeming fulltime werkzaam aan de TUA. William den Boer is getrouwd met Marja Coster. Zij hebben een dochter: Christine.