



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Een oude drieslag als theologisch paradigma in de twintigste eeuw

Verboom, W.

Citation

Verboom, W. (2002). *Een oude drieslag als theologisch paradigma in de twintigste eeuw*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/5395>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/5395>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Een oude drieslag als theologisch paradigma in de twintigste eeuw

Rede uitgesproken door

W. Verboom

Bij het aanvaarden van het ambt van hoogleraar
Vanwege de Gereformeerde Bond in de Nederlandse Hervormde Kerk
op het vakgebied van de geschiedenis van het Gereformeerd Protestantisme
aan de Universiteit Leiden op vrijdag 6 december 2002.

Mijnheer de Rector Magnificus,
Leden van het Hoofdbestuur van de Gereformeerde Bond in de Nederlandse
Hervormde Kerk,
Leden van het Curatorium van deze bijzondere leerstoel,
Zeer gewaardeerde toehoorders,

Vraagstelling

De *Heidelbergse Catechismus* uit 1563 ¹ heeft temidden van vele andere kerkelijke leerboeken altijd een bijzondere plaats ingenomen in het Gereformeerd Protestantisme. ² Dat komt dunkt me vooral doordat in deze catechismus de christelijke *troost* een centrale plaats inneemt. Direct al aan het begin van de catechismus wordt de vraag gesteld, wat onder *troost* verstaan moet worden. Kort gezegd komt dat hier op neer: getroost leven is weten het eigendom te zijn van Jezus Christus. ³ Vervolgens komt in de tweede vraag aan de orde, op welke wijze een mens in die troost deelt. Het antwoord op deze vraag luidt: van getroost leven is sprake als er kennis is van drie dingen, drie stukken (drei Stück)⁴. Ten eerste hoe groot mijn zonden en ellende zijn. Ten tweede hoe ik van al mijn zonden en ellende verlost word. Ten derde: hoe ik God voor zulk een verlossing dankbaar ben.⁵ Hierin licht de drieslag op: *ellende*, *verlossing* en *dankbaarheid*.

A. Vijf modellen

In deze oratie wil ik u deelgenoot maken van een onderzoek naar de wijze waarop in ons land in de vorige eeuw, de twintigste, deze drieslag als theologisch paradigma ⁶ heeft gefunctioneerd in kerken van gereformeerde signatuur. Daarin vinden we mijns inziens een weerspiegeling van de geloofsbeleving, zoals die in deze kerken wordt aangetroffen. Ik onderzocht hiervoor ongeveer zeventig catechismusverklaringen en hiermee nauw verwante geschriften, die in de vorige eeuw zijn verschenen. Op grond van deze voor mij boeiende speurtocht kan er mijns inziens gesproken worden van vijf modellen betreffende de drieslag.⁷

1. Het model volgens de bevindelijk – chronologische opvatting
2. Het model volgens de opvatting van de leer van de veronderstelde wedergeboorte
3. Het model volgens de eerste opvatting vanuit het verbond
4. Het model volgens de tweede opvatting vanuit het verbond
5. Het model volgens de christocentrische opvatting.

Over deze vijf opvattingen en een evaluatie ervan gaat het in deze rede.

1. Het model van de bevindelijk – chronologische opvatting. ⁸

Het eerste model zou ik willen typeren als het model volgens de bevindelijk – chronologische opvatting. Het is te vinden in die geestelijke stroming binnen het Gereformeerd Protestantisme, waar men van mening is:

a) dat de drie genoemde stukken: ellende, verlossing en dankbaarheid, op een bevindelijke, dat wil zeggen een innerlijk doorleefde wijze gekend moeten worden om getroost te zijn en

b) dat deze beleving een chronologisch karakter draagt. Dat wil zeggen: eerst dient men zijn zonden en ellende te leren kennen, daarna de verlossing ervan door Jezus Christus en daarna de dankbaarheid voor deze verlossing. Het een is theologisch gesproken voorwaarde voor het ander.

Als voorbeeld van dit eerste model noem ik de catechismusverklaring van G.H.

Kersten (1882–1948) uit 1948-1949.⁹

De auteur schrijft in zijn uitleg van vraag en antwoord 2 het volgende: 'Zullen wij de eenigen, onbedrieglijken troost verkrijgen, dan is ons een bevindelijke kennis noodig van ellende, verlossing en dankbaarheid.'¹⁰ Hierbij is volgens Kersten in tijdsvolgorde allereerst de ellendekennis nodig. Deze leidt tot innerlijke droefheid en benauwdheid om bedreven zonden.¹¹ Totdat men Christus leert kennen.¹² Dan komt men tot het tweede deel van de drieslag, de kennis van de verlossing. Daarna wordt het derde deel mogelijk, namelijk dat gelovige mensen – Kersten spreekt over 'Gods volk' – tot kennis van de dankbaarheid komen.¹³

In dit model spelen enkele factoren een belangrijke rol. Ten eerste de visie op de verhouding Wet en Evangelie. In de lijn van de Lutherse opvatting hierover, gaat het berouw om de zonden, die men in het licht van Gods Wet leert zien aan de troost door het Evangelie vooraf.¹⁴

Ten tweede speelt ook mee de visie op wat men noemt de heilsorde.¹⁵ Daaronder verstaat men de gedachte dat een mens om te delen in het heil van God een bepaalde belevingsweg doorloopt. Deze weg begint bij de krachtdadige roeping door God. Daardoor komt het tot wedergeboorte of bekering, waarna het geloof in Christus een plaats krijgt. De stappen op deze weg kennen een conditionele samenhang. De ene stap is een voorwaarde voor de andere. Alleen wie geroepen wordt, wordt wedergeboren en alleen wie wedergeboren wordt, gaat geloven. In deze heilsorde nu is de drieslag van ellende, verlossing en dankbaarheid opgenomen. Daarmee krijgt het voorwaardelijk karakter van de kennis van de voorafgaande stap ten opzichte van de volgende een extra zwaar accent.¹⁶

Vervolgens speelt in dit model ook een psychologische factor in mee. De praktijk leert nu eenmaal, dat geen mens behoefte aan een Verlosser heeft als hij of zij zich niet eerst ellendig voelt. Zoals een zieke ook geen behoefte aan een dokter heeft, als hij niet eerst inziet dat hij ziek is.¹⁷

Voor Kersten is het duidelijk, dat wie deze drie stukken in hun chronologische volgorde, te beginnen met de ellende niet doorleeft, niet deelt in de troost uit vraag en antwoord 1 van de *Heidelbergse Catechismus*.¹⁸

Ik noem bij deze uiteenzetting van Kersten enkele dingen die mij opvielen. Wat de kennis van de ellende betreft, hierop valt de meeste nadruk. Als voorwaarde voor de kennis der verlossing gaat zij aan het geloof in Christus vooraf. Zij is dus geen onder-

deel van het geloof, maar staat daar min of meer los van. Echter toch niet zo, dat zij daarna een voorbijgegaan stadium is. Nee, in het leven van de gelovige wordt deze kennis van de ellende steeds meer verdiept. Daardoor krijgt zij bij Kersten nog meer gewicht.¹⁹

Deze visie is niet onweersproken gebleven. Iemand als J.G. Woelderink bestrijdt de gedachte, dat de kennis van zonden een voorbereidende functie ten opzichte van de kennis van Christus zou hebben. Volgens hem is zij geen voorbereiding op de kennis van de Verlosser, maar een onderdeel ervan.²⁰ Met andere woorden: kennis van de ellende zonder kennis van de verlossing is geen ware kennis van de ellende. Ook C. Graafland keert zich tegen een visie op ellendekennis, die los staat van de kennis van het Evangelie, mede om pastorale redenen.²¹ Een dergelijk kennis kan tot ziekmakende depressiviteit leiden, op de wijze waarop Aleid Schilder daarover heeft geschreven.²² Ook uit literaire hoek is het geloofsklimaat, dat vervlochten is met deze visie bekritiseerd, zoals in de publicaties van R. Langenberg, G. van Dijk, R. Haasnoot, R. van Essen.²³

Wat de kennis van de verlossing volgens Kersten betreft, het komen tot die kennis wordt in de regel gemarkeerd door een bijzondere ervaring. Men krijgt daardoor - vanuit de toestand van het zich ellendig gevoelen - bij bevinding zicht op de verlossing in Christus en men ontvangt het geloof waardoor men na kortere of langere tijd de vrijmoedigheid ontvangt om zich de verlossing door Christus toe te eigenen.²⁴ In de catechismuspreken van Kersten wordt voortdurend gewezen op de noodzaak van deze ervaring.²⁵

Over de kennis van de dankbaarheid is Kersten in zijn bespreking van vraag en antwoord 2 kort. Deze vloeit als vanzelf uit de kennis van de verlossing voort, zodat men kan zeggen dat de echtheid van het geloof zich bewijst in de dankbaarheid.²⁶

Overigens draagt de dankbaarheid van de gelovigen sterk de trekken van voorlopigheid. Pas na het aardse leven zal de dankbaarheid volmaakt zijn.²⁷

In de bespreking van het derde deel van de Catechismus, vanaf zondag 32, komt Kersten op de dankbaarheid terug. Dan behandelt hij allereerst de Tien Geboden. Opvallend is dat dan het aspect van *dankbaarheid* slechts in de marge aan de orde komt.²⁸ Veel meer spreekt Kersten over het doen van de geboden van God als het volgen van een algemeen geldende zedenwet, los van de gedachte van de dankbaarheid.²⁹ Ik vermoed dat dit komt omdat Kersten slechts een deel van de gemeente als ware gelovigen kan zien.³⁰ Voor die ware gelovigen zijn de geboden wel een regel der dankbaarheid (de *usus normativus* van de wet), maar voor de anderen kan dat niet zo zijn. Met het oog op hen spreekt Kersten dan over de geboden als een algemene zedenwet, die voor elk mens en voor alle gemeenteleden, bekeerd of onbekeerd geldt. (de *usus politicus* van de wet) Een soortgelijk onderscheid tussen ware gelovigen en onbekeerden speelt mee, als Kersten het *gebed* als vorm van dankbaarheid bespreekt. Het bidden van de onbekeerden is geen vorm van dankbaarheid, maar vormdienst.³¹ Het bidden van de ware gelovigen daarentegen noemt hij in het kader van dankbaarheid een zielzaligende gemeenschap met God.³²

Tot zover het eerste model. Overigens kan worden opgemerkt dat er ook verschillende nuancerings van dit model bestaan. Zo zijn er voorbeelden dat men wel oog heeft voor het bevindelijke, *of* ook het bevindelijk – chronologische, maar het *voorwaarde-lijk* karakter hiervan beslist afwijst. Hier zijn namen te noemen als van de Hervormden I. Kievit ³³, J. van den Heuvel ³⁴, J. van Sliedrecht ³⁵, K. Exalto ³⁶, R. van Kooten ³⁷, C. Blenk ³⁸, de Christelijke Gereformeerden S. v.d. Molen ³⁹, J. J. Rebel, ⁴⁰ J. van Genderen en W.H. Velema ⁴¹ en binnen de Gereformeerde Gemeenten J.W. Kersten (Kersten jr.) ⁴² en C. Harinck. ⁴³ Zij zijn *soms* – niet altijd – verwant aan de Kohlbruggiaanse stroming in het vierde model. Ik kom daar op terug.

2. Het model volgens de opvatting vanuit de leer van de veronderstelde wedergeboorte

Ik kom nu tot de bespreking van het tweede model, het model volgens de opvatting van de drieslag vanuit de leer van de veronderstelde wedergeboorte.

Dit model wortelt in de theologie van Abraham Kuypert (1837 - 1920), de vader van de Gereformeerde Kerken in ons land. Begonnen als modern theoloog ⁴⁴, maakt hij een geestelijke verandering mee ⁴⁵ en wordt de theoloog van het Neocalvinisme. ⁴⁶ Kuypert ontwikkelt de leer van de veronderstelde wedergeboorte in verband met zijn visie op de doop. Kuypert is een fervent voorstander van de kinderdoop. Hij ziet deze als een teken en zegel van de wedergeboorte. Deze opvatting van de doop brengt met zich mee dat het kleine kind dat gedoopt wordt, wedergeboren dient te zijn. Kuypert gaat hier dan ook van uit. Pasgeboren kinderen van de christelijke gemeente zijn wedergeboren. Ze bezitten *door* de wedergeboorte een kiem van nieuw leven. Die is hen door de Heilige Geest ingeplant. Zij hebben daardoor het zogenaamde geloofs-vermogen (de *habitus fidei*). Aangezien echter nooit met honderd procent zekerheid gezegd kan worden dat elk kind dat gedoopt wordt wedergeboren is, omdat later ook het tegendeel kan blijken, moet worden *verondersteld* dat dit het geval is. Zo komt Kuypert tot zijn leer van de veronderstelde wedergeboorte. ⁴⁷

Vanuit dit vertrekpunt bezien we de visie van Kuypert op de drieslag ellende, verlossing en dankbaarheid in zijn catechismusverklaring *E Voto Dordraceno* ⁴⁸. Ik volg zijn redenering. Hij zegt: bij het opgroeien komt het gedoopte, wedergeboren kind op een gegeven moment door de prediking van het Woord van God, tot bekering. Dan wordt het vermogen om te geloven, de *habitus fidei*, omgezet in de daad van het geloven, de *actus fidei*. ⁴⁹ Geloven is dan dat men zich bewust wordt van een kennis die men onbewust in de kiem door de wedergeboorte reeds bezat. Toegepast op de drieslag: men wordt er zich als wedergeborene op een gegeven ogenblik van bewust een zondaar te zijn, verlost te zijn door Jezus Christus en geroepen te zijn tot dankbaarheid. Door de wedergeboorte was reeds de *habitus* van deze drieërlei kennis, als sluimerende kennis aanwezig. Door de bekering komt het tot de *actus*, de doorbraak in het bewustzijn van deze kennis. ⁵⁰

Het kenmerkende van de kennis van ellende, verlossing en dankbaarheid in dit wedergeboorte – concept van Kuypert is dus, dat zij, anders dan in het eerste model, één organisch geheel vormt. ⁵¹ Hij gaat niet in op de mogelijkheid om de kennis van

de drieslag in chronologische volgorde op te vatten. Deze is ook niet relevant, omdat de kennis van de hele drieslag al in de kiem aanwezig was. Ook besteedt Kuyper aan de psychologische factor van de behoefte aan verlossing vanuit het zich ellendig voelen weinig aandacht.

Deze kennis is verder nogal rationeel gekleurd.⁵² Het verstandelijke en het bewustzijn spelen een grote rol. Daardoor wordt het bevindelijke element afgeremd. Kuyper is beducht voor een al te emotionele lading van de kennis, waardoor deze tot het hebben van bepaalde gevoelens zou devalueren.⁵³

Het is deze opvatting, die we - met de nodige varianten - terugvinden bij verschillende van zijn volgelingen. Een van hen is B. Wielenga (1873-1949). Deze schrijft in 1947 een catechismusverklaring onder de naam *Onze Catechismus*.⁵⁴ Evenals Kuyper gaat Wielenga uit van de wedergeboorte, en betreft deze vooral op de gemeente.⁵⁵ De kennis van de drieslag: ellende, verlossing en dankbaarheid ziet hij als het privilege van de wedergeboren gemeente. Als wedergeborenen kan men volgens Wielenga over de ellende spreken als iets wat door de verlossing overwonnen is en over de dankbaarheid als over een taak, waarvoor men als wedergeborenen – om zo te zeggen – in de startblokken is geplaatst.⁵⁶ De wet van God is de regel voor die taak. Zij komt met een krachtig appèl tot het actief doen van Gods geboden,⁵⁷ individueel en collectief, op micro- en macroniveau.⁵⁸ Telkens leidt dit tot een houding van antithese tussen de wedergeborenen en de wereld.⁵⁹ Ook het gebed als onderdeel van de dankbaarheid draagt bij Wielenga enigszins de trekken van een gebod. De wedergeboren gemeente heeft de *opdracht* om te bidden.⁶⁰

Deze visie op de drieslag vanuit de veronderstelde wedergeboorte in het begin van de vorige eeuw binnen de Gereformeerde Kerken werd echter niet door allen aangehangen. Naar de mening van een groeiend aantal kerkleden leidde zij tot oppervlakkigheid in het geloof.⁶¹ Herman Bavinck (1854-1921) heeft deze kritiek verwoord in een artikelenreeks over '*Roeping en Wedergeboorte*', gebundeld in 1903.⁶² Er komt een tegenbeweging op gang, die als onderstroom al aanwezig was, vanuit de Afscheiding van 1834. Deze pleit voor de noodzaak van *zelfonderzoek*, dat wil zeggen: ieder die gedoopt is, omdat hij/zij verondersteld wordt wedergeboren te zijn, dient zich wel aan de hand van bepaalde kenmerken de vraag te stellen of dit inderdaad het geval is.⁶³ De synode van de Gereformeerde Kerken van 1905 honoreert deze kritiek en komt tot een uitspraak, waarin de leer van de veronderstelde wedergeboorte wordt aangevuld met het element van het *zelfonderzoek*. Een van haar uitspraken luidt: 'De veronderstelling van de wedergeboorte betekent nog niet het vaststellen van een feit.(...)' Daarom moet in de prediking steeds op ernstig zelfonderzoek worden aangedrongen.⁶⁴

Door de legitimering van het zelfonderzoek ontstaat er nu meer ruimte voor de belevingskant van het geloof, ook als het gaat om de drieslag. We zien dit bij iemand als Á.G. Honig (1864-1940).⁶⁵ Veel meer dan bij Kuyper en diens volgelingen wordt door hem erkend dat de kennis van de ellende ook een *bevindelijke* kant heeft. Die is nodig om tot kennis van verlossing te komen. Maar ook de kennis van het derde deel,

de dankbaarheid, krijgt een nieuwe functie in verband met het genoemde zelfonderzoek. De vruchten van dankbaarheid vormen voortaan een belangrijk criterium bij de vraag of men wedergeboren is.⁶⁶

Enkele decennia lang houdt het twee-polige model van veronderstelde wedergeboorte enerzijds en zelfonderzoek anderzijds stand. Totdat een nieuwe generatie aantreedt. Dan ontstaat een nieuw kritisch zicht op de ingenomen posities. Met name wordt dan de roep om het *verbond* te thematiseren steeds luider.⁶⁷ De idee van het verbond was zeker wel aanwezig bij Kuiper en zijn volgelingen, maar het kon niet goed tot zijn recht komen, omdat wedergeboorte en verkiezing het denken vanuit het verbond beknelden. Daarin komt nu verandering.

3. Het model volgens de eerste opvatting vanuit het verbond

Hiermee ben ik toegekomen aan het derde model, dat zich expliciet laat leiden door het verbond. Aangezien ook het volgende, het vierde model vanuit het verbond denkt, onderscheid ik deze twee modellen eenvoudig, door *nu* van de eerste opvatting vanuit het verbond te spreken en *straks* van de tweede.

Zoals gezegd: in de Gereformeerde Kerken lost dit model van het verbond het vorige af. Het komt voort uit de groeiende kritiek van de zogenaamde 'bezwaarden' op het vorige model, met name op de gedachte van het zelfonderzoek. Een belangrijke vertegenwoordiger hiervan is K. Schilder (1890–1952).⁶⁸ De kritiek van deze 'bezwaarden' is een van de factoren geweest die uiteindelijk tot een scheuring in de Gereformeerde Kerken geleid hebben, waardoor – zoals bekend – in 1944 de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) ontstaan zijn.⁶⁹ In de theologie binnen dit nieuwe kerkverband nu speelt het *verbond* een dominante rol⁷⁰, ook bij de visie op de drieslag uit de *Heidelbergse Catechismus*.⁷¹ Trouwens, ook in de Gereformeerde Kerken zelf begint dit model van het verbond steeds meer aan invloed te winnen.⁷² Het is dit model van het verbond geweest, dat zijn stempel gedrukt heeft op de spiritualiteit van het gevestigde gereformeerde leven gedurende een lange periode in de twintigste eeuw.⁷³ Ik constateer in deze veranderingen een overgang van een subjectieve naar een meer objectieve wijze van denken. De Kuypertiaanse benadering van de gelovigen vanuit de uitverkiezing bleek in de praktijk allerlei onduidelijkheden te bevatten. Daarnaast vond men dat de leer van de veronderstelde wedergeboorte de oproep tot geloof en bekering verzwakte. Maar ook de aanvulling ervan door het zelfonderzoek hielp niet verder, want dit leidde weer tot geloofsonzekerheid. Kortom, er ontstond meer en meer behoefte aan objectieve feiten, als basis voor het geloof. Een exponent van dit objectieve denken vormt de heilshistorische theologie van K. Schilder⁷⁴, waarbij de heilsfeiten in de Heilige Schrift de vaste grond vormen voor de heilsbeleving.⁷⁵ Ik bekijk nu de gedachten over de drieslag ellende, verlossing en dankbaarheid bij B. Holwerda (1909-1952), hoogleraar van de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) te Kampen, als vertegenwoordiger van het derde model. In zijn vierdelige catechismusverklaring wordt zijn visie op de drieslag inderdaad gedragen door de notie van het *verbond*. Bij verbond denkt Holwerda aan twee dingen. Ten eerste aan Gods belofte

van heil. Die belofte geldt op objectieve wijze voor heel de gemeente, ook voor de kinderen. Alle kinderen van de gemeente zijn kinderen van het verbond.⁷⁶ Ten tweede denkt hij bij verbond aan het antwoord van de gemeente op de belofte van God.⁷⁷ De belofte van Gods heil brengt namelijk de eis tot geloof met zich mee. Geloven is plicht, niet geloven is zonde.⁷⁸ Holwerda benadrukt telkens deze dubbele beweging in het verbond. De belofte van God aan de mens is één, het geloofsantwoord van de mens aan God is twee.⁷⁹ Zonder het gelovige antwoord van de mens is het verbond niet volledig.

Ik vraag nu naar de gevolgen van deze verbondsvisie voor de kennis van de drieslag: ellende, verlossing en dankbaarheid?

De kennis van alle drie de delen is volgens Holwerda gekwalificeerde kennis, voortkomend uit het geloof, als antwoord op het verbond.⁸⁰ Dat wil zeggen dat in de kennis van de drieslag het geloof in Christus als de Verlosser centraal staat. Van hieruit benadrukt hij sterk de *eenheid* in de kennis van de drie delen. Ik citeer: 'De drie stukken gelden elk moment van ons leven, want zij volgen niet op elkaar, maar ze liggen naast elkaar, onlosmakelijk dooreengeweven.'⁸¹

Holwerda en ook anderen die in zijn lijn denken, wijzen de gedachte dat de kennis van de ellende aan die van de verlossing zou voorafgaan af. D. van Dijk zegt: 'Men meent dat *ellendekennis* een quaestie van ervaring, van beleving is; en dat het *aannemen* van Christus, gelooven is. (...) *Eerst* dat gevoel, die ervaring van zijn zonde; en *dan* de daad der aanneming van Christus. Maar zoo is het niet. Ellendekennis is ook geloofskennis. Dat ik ellendig ben, weet ik ook alleen hierdoor, dat God zegt, dat het zoo is.'⁸²

Verder is de kennis zowel van de ellende als van de verlossing bij Holwerda nogal rationeel van aard. Hierin lijkt hij op Kuyper en Wielenga. Geloven is het aannemen van Gods belofte van heil. Niet gebaseerd op gevoel of beleving, maar op overleg. Het door de Geest verlichte verstand volgt de eis van God om te geloven. Holwerda zegt: 'Het ware geloof is een aanvaarden van God, zoals Hij spreekt in Zijn Woord; en zeggen: uw Woord is de Waarheid. En nu het zo is, nu moet ik ook geloven.'⁸³ Twijfelen aan Gods belofte leidt tot geloofsonzekerheid en is het gevolg van piëtistische scheefgroei.⁸⁴

Wat de kennis van de dankbaarheid betreft: deze krijgt veel aandacht. Het gaat dan om het nieuwe leven in het verbond. Wie Gods belofte van heil aanneemt, is een dankbaar mens en moet dat in de praktijk brengen in een leven van geboden en geboden.⁸⁵ Juist in deze dankbaarheid wordt de tweezijdigheid van het verbond, ook in zijn antithese, tot de wereld zichtbaar.⁸⁶ Hoewel iemand als Holwerda er oog voor houdt dat de kennis van ellende ook in de dankbaarheid nodig blijft en verdiept wordt, wekken latere vertegenwoordigers van dit model de indruk dat zij in verband met de dankbaarheid nogal optimistisch denken over de gelovige mens. Aan het eind van de eeuw spreekt A.J. van Zuijlekom over de gelovige als een *beter* mens.⁸⁷ Dat de vruchten der dankbaarheid een criterium kunnen zijn bij de vraag of men wel een ware gelovige is, speelt hier geen rol. Men vindt deze vraag namelijk niet goed. De

gedachte van het *zelfonderzoek*, dat het Kuypertiaanse model moest *aanvullen*, wijst men af. Men spreekt niet over *zelfonderzoek*, maar over *zelfbeproeving*. Dan gaat het niet om de verkeerde vraag of men wel een ware gelovige is, maar om de goede vraag of men als gelovige wel leeft als een kind van het verbond.⁸⁸ Daarvoor bieden de goede werken belangrijke directieven. Met het oog hierop wordt in de catechismus-verklaringen van dit model een breedvoerige behandeling van de geboden en de geboden gegeven.

4. Het model volgens de tweede opvatting vanuit het verbond

Ik ga nu naar het volgende model, het tweede dat over de drieslag denkt vanuit het verbond. We verlaten daarmee het terrein van de Gereformeerde kerken en komen in het theologisch landschap van de Nederlandse Hervormde Kerk. De stroming die hier over de drieslag vanuit het verbond heeft gedacht komt voort uit het theologisch gedachtegoed van Ph. J. Hoedemaker (1839 – 1910).⁸⁹ In tweede instantie is daar ook de invloed van H.F. Kohlbrugge (1803 – 1875)⁹⁰ bijgekomen.

Ik begin met Ph. J. Hoedemaker. Het is bekend dat deze theoloog van de volkskerk⁹¹ in zijn strijd om de vernieuwing van de kerk niet de weg van Kuypers en de doleantie volgde, maar in de Nederlandse Hervormde Kerk bleef, met een beroep op het verbond.⁹² Datzelfde verbond was voor hem de basis van de kinderdoop en daarmee voor heel het leven van het geloof.⁹³ Het verschil tussen zijn opvatting van het verbond en het vorige is, dat hoewel volgens Hoedemaker het geloof van de mens nodig is, het verbond daarmee niet staat of valt. Veel meer is het heilshandelen van God de constituerende factor in het verbond.⁹⁴

Hoe bezien de vertegenwoordigers van dit vierde model nu de kennis van de drieslag ellende, verlossing en dankbaarheid? Bij hen functioneert deze kennis geheel binnen de ruimte van de gemeente als de plaats waar Gods verbondsbeloften gelden. Iemand als Th. L. Haitjema zegt dat het een bijzonder kenmerk van de *Heidelbergse Catechismus* is, dat kinderen de diepzinnige inhoud van het eerste antwoord op de lippen wordt gelegd, omdat zij *krachtens het genadeverbond* deelnemen aan het vol ontplooiende geloof der gemeente.⁹⁵ In het verbond staat Christus centraal. Dat wil zeggen: alle kennis, zowel van ellende, als van verlossing, als van dankbaarheid is met Hem verbonden.⁹⁶ Vooral wordt in dit model benadrukt dat iemand zijn ellende nooit recht kan kennen *los* van de kennis van Christus. Ik citeer G. Oorthuys: 'Het is dan ook niet zóó, dat in het stuk der ellende geteekend wordt, hoe een onbekeerd mensch tot bekeering komt, terwijl dan pas in het stuk der verlossing de inlijving in Christus zou geschieden. Neen, de gemeente die belijdt Christus' eigen te zijn; het kind des Verbonds, dat reeds in den Doop in Christus is ingelijfd, leert juist als discipel van Christus ellende, verlossing en dankbaarheid steeds voller kennen.' God brengt ons niet weer onder de Wet, van welke heerschappij en vloek Christus ons heeft verlost (Rom. 7-1-6; Gal. 3:13). Maar onder de genade, onder Christus, leert Hij ons in den spiegel der Wet te meer verstaan, dat genade wezenlijk genade is.'⁹⁷ Als het over de kennis van de dankbaarheid gaat, het leven van gebod en gebed, dan

beklemt omtrent Haitjema dat ook deze kennis met Christus verbonden is. Hij zegt: de majeur – tonen en de mineur – tonen behoren in de dankbaarheid altijd onmiddellijk samen. De majeur – toon van 'Ik leef, maar niet meer ik, maar Christus leeft in mij' en de mineur – toon: Ik sterf alle dagen.' ⁹⁸ Hoe heel anders dan de gedachten over de dankbaarheid bij vertegenwoordigers in het vorige model.

Verder valt mij op dat in de hoofdstroom van dit model de *theologische* dimensie van de drieërlei kennis centraal staat. Vergeleken daarmee wordt maar weinig aandacht besteed aan de ervaringszijde van de kennis. Maar zo nu en dan komt deze in beeld, zoals bij Haitjema, die wijst op het verschil tussen geloofskennis en geloofservaring. ⁹⁹ Het belangrijkste is voor hem de geloofskennis, waarbij al onze aandacht op de openbaringswaarheid in haar objectieve oorsprong gericht wordt. De geloofservaring waarbij de bevinding van de waarheid in het binnenste in het geding is, kan nooit haar plaats innemen. ¹⁰⁰

Het is precies dit punt dat binnen dit vierde model om aanvulling vraagt. Interessant is dat: zoals het Kuyperiaanse model aanvulling krijgt op het punt van de ervaring, zo dus ook het Hoedemakariaanse model. Hier nu treedt de lijn naar voren die geïnspireerd is door de theologie van H.F. Kohlbrugge. In deze lijn legt men *wel* nadruk op de belevingsdimensie van de drieslag, waardoor het strakke verbondsmodel van Hoedemakers volgelingen genuanceerd wordt. Het gaat dan vooral om de eigen plaats van de *ellendekennis*. Enerzijds staat Kohlbrugge pal naast Hoedemaker als hij zegt dat de ellendekennis, die uit de Wet geleerd wordt, geen zelfstandige plaats heeft. De ellende wordt volgens Kohlbrugge aan de voet van Christus, in het licht van het kruis geleerd. Dat heeft A. de Reuver ons geleerd. ¹⁰¹ Anderzijds heeft Kohlbrugge oog voor de praktijk van het geloofsleven, dat wil zeggen: de *beleving* van de drieslag. Kohlbrugge kan heel onbevagen over een chronologische volgorde in de kennis spreken: eerst van ellende, dan van verlossing en dan van dankbaarheid. ¹⁰² Maar deze volgorde draagt – anders dan bij Kersten in het eerste model – nooit een voorwaardelijk karakter. Kohlbrugge's opvatting van de chronologie is er niet een a priori, maar alleen a posteriori. Door heel de twintigste eeuw heen is deze Kohlbruggiaanse opvatting van de verhouding van kennis van de drieslag bewaard gebleven. Hier zouden veel namen genoemd kunnen worden. Ik noem slechts die van A. de Reuver. Hij benadrukt dat er alleen voor een gebroken hart plaats is voor troost, maar tegelijk dat de gebrokenheid erkend wordt in het licht van het herstel door Christus. ¹⁰³ Opmerkelijk is de visie op de dankbaarheid in dit vierde model. Gesteld wordt dat de gelovige een nieuw schepsel is, maar hij/ zij is dat enkel en alleen in Christus. Wanneer over de dankbaarheid wordt gesproken, dan gebeurt dat op *christologische* wijze. Ze wordt *niet* afzonderlijk, los van Christus, gethematiseerd. Dat is geheel in de lijn van Kohlbrugge: het nieuwe leven van de gelovige, de wedergeboorte, ligt in Christus. Men kan deze visie op de dankbaarheid bij velen terugvinden. Men grenst haar rigoureus af van een opvatting van dankbaarheid, waarbij de gelovige zelf in staat zou zijn vruchten van het geloof voort te brengen. ¹⁰⁴ Deze vruchten der dankbaarheid zijn dan ook pas in *tweede* instantie voor de gelovigen een teken van oprecht

geloof. Het eerste en belangrijkste houvast ligt in Gods belofte. Zonder dit houvast is het andere drijfzand.¹⁰⁵ In de bespreking van de tien geboden gaat men niet primair in op concrete daden, maar telkens vraagt men vanuit het specifieke gebod om het juiste zicht op Christus als de Vervuller van de dankbaarheid.¹⁰⁶

5. *Het model volgens de christocentrische opvatting*

Ik kom nu tot het vijfde model: de christocentrische opvatting. Het is het model dat geïnspireerd is door de theologie van K. Barth en zijn denken 'vanuit het midden.'¹⁰⁷ Hoewel er iets voor te zeggen valt om de latere ethische theologen, die over de *Heidelberger* schreven, S.F.H.J. Berkelbach van der Sprenkel (1882-1967) en O. Noordmans (1871-1956) apart te behandelen, doe ik dat toch niet, daar hun visie op de drieslag onder invloed van de dialectische theologie ook zonder het strikt christocentrische veel overeenkomst vertoont met die van K. Barth.¹⁰⁸ Barth erkent het belang van de klassieke drieslag van de *Heidelbergse Catechismus*, maar denkt erover vanuit een nieuwe invalshoek: het principieel christocentrisch ingevulde denken.¹⁰⁹ Volgens Barth is zondag 1 de geloofsbelijdenis van de door Christus verlost mens. En dan niet maar, omdat het hier gaat om de belijdenis van de *gelovige*, maar omdat het vanuit de openbaring gedacht *niet legitiem* is, dat wil zeggen niet in overeenstemming met het heilshandelen van God is, om over een ander mens dan over de verlost te spreken.¹¹⁰ De geschiedenis van de mensheid is een door het kruis en de opstanding van Christus gekwalificeerde geschiedenis. De verzoening door Christus is het grote midden van die geschiedenis. Op Golgotha is het gericht van God over alle mensen voltrokken. De mensheid heeft buiten Christus geen zelfstandige betekenis.¹¹¹ Volgens Barth is 'in de opwekking van Christus onze ganse situatie en die over de ganse wereld veranderd.'¹¹² Het is deze geloofswerkelijkheid die in vraag en antwoord 1 van de *Heidelbergse Catechismus* wordt bedoeld. Ik citeer: 'Vom Menschen ist nun dies zu sagen dasz er total Jesu Christi eigen ist, mit Leib und Seele, in Leben und Sterben.'¹¹³

Deze visie hangt samen met zijn kijk op de verhouding tussen schepping en verbond. Barth denkt niet vanuit de klassiek gereformeerde trits: eerst goede schepping, daarna de zondeval, waarna het genadeverbond wordt opgericht. Nee, het verbond is van meet af aan de dragende 'innere Grund' van de schepping. En de schepping is de buitenkant, de 'äussere Grund' van het verbond.¹¹⁴ Gods scheppingswoord impliceert het 'nee' tegen het 'Nichtige' en het 'ja' tegen de mens. God en mens zijn niet anders dan op de wijze van het verbond met elkaar verbonden.¹¹⁵ Dat verbond rust in Christus, die de Verworpenen en Verkorenen is.¹¹⁶ In Hem heeft de mens als schein van God van meet af aan het oordeel achter zich.

Vanuit deze christologische scheppingsleer is de geschiedenis van de mensheid: verbondsgeschiedenis, heilsgeschiedenis. Het heil draagt universele trekken.¹¹⁷ Welnu, het is in dit theologisch kader dat de oude drieslag: kennis van de ellende, verlossing en dankbaarheid in een nieuw licht komt te staan.

Het zal ons niet verbazen dat Barth zegt dat de kennis van de verlossing principieel

bezien voorop moet.¹¹⁸ We leven nu onder het Evangelie. Daarom 'wird nie den Mensch an sich gesehen, sondern immer als das Eigentum seines getreuen Heilandes.'¹¹⁹

Alleen vanuit de kennis van de verlossing kan er sprake zijn van de kennis van de ellende.¹²⁰ K.H. Miskotte (1894-1976) zegt: 'Alleen de gelovige kent – van verre – nu het volbracht is, door de Ander, van Wie hij is, de nood die er *was*, de vervreemding, de straf, de ellende.'¹²¹

Theologisch gezien speelt in dit vijfde model – evenals in het eerste – de verhouding Wet en Evangelie mee. We zagen dat bij Luther, maar ook bij Calvijn de Wet aan het Evangelie voorafgaat. Reeds Augustinus spreekt zich in *De Geest en de letter* over de verhouding in deze zin uit.¹²² Barth keert deze volgorde om. Eerst spreken we over het Evangelie, dan over de Wet. Anders gezegd: de Wet is de vorm van het Evangelie.¹²³ De ellende kennis is dan wel uit de Wet, maar niet voorafgaand aan het Evangelie, maar daarin opgenomen. Over Evangelie en Wet dienen we niet met twee, maar met één woord te spreken. Het Evangelie maakt levend. De Wet die doodt is daar de keerzijde van.¹²⁴ In deze volgorde.

Dat deze objectieve kennis niet op gespannen voet hoeft te staan met de ervaringsdimensie merken we bij K.H. Miskotte. Hij benadrukt dat de kennis van de ellende, verlossing en dankbaarheid ook bevindelijke kennis is.¹²⁵ Maar hij grenst zijn opvatting daarvan wel af tegen algemene religie¹²⁶ en wat hij noemt de 'conventikelvroomheid', waarin de bevindelijke kennis van de ellende als voorwaarde aan de verlossing voorafgaat.¹²⁷ Wat de kennis van de dankbaarheid betreft: ook deze kan pas goed gezien worden vanuit de verzoening door Christus. Zij dient niet als een zelfstandig thema gezien te worden.¹²⁸ Zij rust geheel en al op de genade. Dankbaarheid is leven van genade, van Gods liefde.¹²⁹ Gods wil als regel der dankbaarheid is dan ook niet af te leiden uit een natuur(wet) of uit zelfstandige scheppingsordeningen, maar uit de wet van het koninkrijk van Christus.¹³⁰ Die de mens telkens voor nieuwe concrete beslissingen plaatst. Wie de catechismusverklaring van J. Koopmans (1900-1945) leest, merkt dat bij hem de dankbaarheid in eschatologisch perspectief staat.¹³¹

B. Evaluatie

Tot zover de vijf modellen volgens welke in de twintigste eeuw over de kennis van de ellende, verlossing en dankbaarheid gedacht is. Nu ik het geheel overzie, kan ik bij wijze van evaluatie enkele kanttekeningen plaatsen.

1. Kenmerken van de vijf modellen

Allereerst wordt zichtbaar wat het *kenmerkende* van een bepaald model is in het geheel van de vijf modellen.

In het eerste model, het model volgens de bevindelijk – chronologische opvatting ligt het zwaartepunt onmiskenbaar op de kennis van de ellende. De noodzaak van deze kennis krijgt de meeste aandacht. De kennis van de verlossing wordt veel minder gethematiseerd en de kennis van de dankbaarheid eveneens. Het is het model dat het

erfgoed van de zogenaamde Nadere Reformatie uit vorige eeuwen wil bewaren. In het tweede model, het model volgens de leer van de veronderstelde wedergeboorte ligt in eerste instantie weinig nadruk op de kennis van de ellende, maar veel meer op die van de verlossing en de dankbaarheid. In reactie hierop wordt door vertegenwoordigers van het *zelfonderzoek* juist wel gewezen op het belang van de ellendekennis. In het derde model, het model volgens de eerste opvatting van het verbond overheerst de nadruk op de kennis van de verlossing. Terwijl de kennis van de ellende op de achtergrond staat, scoort de nadruk op de dankbaarheid hoog. Het is van alle vijf modellen het minst bevindelijk.

In het vierde model, het model volgens de tweede opvatting van het verbond staat eveneens de kennis van de verlossing centraal. De ellendekennis is een daarvan afgeleide kennis, hoewel Kohlbrugge's volgelingen er nadrukkelijk voor opkomen. De kennis van de dankbaarheid wordt niet apart gethematiseerd.

Beide modellen volgens de opvatting van het verbond zien zichzelf als de legitieme voortzetting van het erfgoed van de Gereformeerde Reformatie uit de zestiende eeuw. Model vijf, het model volgens de christocentrische opvatting volgt in bepaalde opzichten model vier. Maar het radicaliseert als een theologisch pre – label de objectiviteit van de verlossing. Verder moet gezegd worden: terwijl Barth de kennis van de dankbaarheid dicht bij die van de verlossing bewaart, lukt dat zijn volgelingen lang niet altijd en belanden zij soms in activistisch vaarwater, zoals beschreven door H. Berkhof in zijn geschrift: *Crisis der Midden - Orthodoxie*.¹³²

Zo tekent zich in ieder model een eigen geloofsbeleving af. En wel zozeer, dat we moeten zeggen: de oude drieslag van de *Heidelbergse Catechismus* draagt wel voor alle vijf modellen de drie dimensies voor het geloofsleven aan, maar hermeneutisch gesproken bepaalt vervolgens de eigen geloofsbeleving de interpretatie van de drieslag. Ik kan hier niet uitvoerig ingaan op de vraag hoe dit komt. Ik zou er alleen op willen wijzen, dat Ursinus, de belangrijkste auteur van de *Heidelbergse Catechismus*, er misschien zelf aanleiding toe gegeven heeft. Terwijl in de Catechismus zelf de eenheid in de drieslag overheerst is, is dat in zijn latere commentaar op de catechismus, de *Explicationes Catecheticae*, uitgegeven in 1591 door David Pareus, veel minder het geval.¹³³ We krijgen dan de indruk dat Ursinus zijn studenten heeft geleerd, dat de kennis van de ellende wel degelijk chronologisch aan die van de verlossing voorafgaat, hetgeen ook voor de kennis van de verlossing ten aanzien van de dankbaarheid geldt.¹³⁴ Hier ligt voor mij een stuk onhelderheid en een aansporing tot het verder onderzoek naar het denken van Ursinus. Het is dan ook niet verwonderlijk dat geen van de vijf modellen het gevoel heeft het spoor van de *Heidelberger* te verlaten als zij het op eigen manier invullen.

2. Polemiek

In de tweede plaats let ik nu op de onderlinge verhouding van de vijf modellen. Hoe denken vertegenwoordigers van het ene model over de andere? Het valt mij op, dat er tussen de verschillende modellen een behoorlijke mate van *polemiek* bestaat.

G.H. Kersten, de vertegenwoordiger van het bevindelijk– chronologische model (model 1) kritiseert de andere modellen. Hij acht ze oppervlakkig en bedrieglijk voor het welzijn van de mens. Ik citeer: ‘Een oppervlakkig christendom juicht en jubelt; leeft gelukkig en houdt zich verzekerd van de zaligheid te zullen beërven. Ge neemt het in hun oog veel te zwaar met al dat tobben over zonden en ellenden. Wij zijn gedoopt; hebben de beloften; ge hebt alleen te gelooven en dat geloof uit te drukken in uw wandel.’ Hiertegen voert Kersten aan: ‘Zullen wij den eenigen, onbedrieglijken troost verkrijgen, dan is ons een bevindelijke kennis noodig van ellende, verlossing en dankbaarheid.’¹³⁵

Omgekeerd verkeert model 1 voortdurend in het hoekje, waar de klappen vallen. Vertegenwoordigers van de andere vier modellen wijzen het *voorwaardelijk* karakter van de bevindelijk – chronologische opvatting scherp af. Zo schrijft bijvoorbeeld D. van Dijk, vanuit de positie van model 3 dat het niet waar is, dat men eerst zijn zonden moet kennen, om pas als dat in orde is Christus aan te grijpen als de Zaligmaker. Men moet dadelijk geloven in Jezus Christus, als in de eenige Bron van heil en zaligheid.’¹³⁶ G. Oorthuys, vertegenwoordiger van model 4 reageert als volgt op model 1: ‘Met allen ernst moet gewaarschuwd worden tegen de zoo algemeen onder ons volk verbreide gedachte, dat wij eerst moeten (...) worden ontdekt aan al de diepte van onze zonde en ellende, voordat wij tot Christus mogen en kunnen vluchten en in Hem geloven.’¹³⁷ G.C. van Niftrik, kritische vertegenwoordiger van model 5 zegt: ‘Als men niet goed inziet, dat de wet een vorm is van het evangelie(...), dan zal men er gemakkelijk toe komen de wet zonder het evangelie te prediken – het eerste stuk van de catechismus geïsoleerd van het tweede te verkondigen, met als gevolg dat de zondaar wel verpletterd, maar niet opgericht wordt.’¹³⁸

Tenslotte noem ik H. Berkhof, die zich zowel keert tegen het voorwaardelijke karakter van de zondekennis in model 1 als tegen het ontbreken van zondekennis in model 5. Beide ontsporingen zijn volgens Berkhof met de handen te tasten. Het eerste in veel Gereformeerde Bonds gemeenten van de Nederlandse Hervormde Kerk, het tweede in de Midden–Orthodoxie.¹³⁹ Beide zijn volgens hem funest voor een gezond geestelijk leven.

3. Naar elkaar toe en weer uit elkaar

Toch is het niet zo dat de modellen alleen maar met elkaar polemiseren. Het ligt genuanceerder. Wanneer we de modellen zouden vergelijken met spoorlijnen, dan zien we dat ze in bepaalde opzichten naar elkaar toe buigen en zelfs in elkaar over lopen. Ik noem enkele voorbeelden.

Model 3 en model 4 gaan beide uit van het *verbond*. Ze volgen daarmee een tijdlang een gezamenlijk traject. Dat is het geval als vertegenwoordigers van beide modellen in het voetspoor van Schilder (model 3) en Hoedemaker (model 4) stellen dat we de drieslag moeten bezien in het kader van Gods belofte van heil. Daar gaan de twee spoorlijnen op één lijn over.

Iets dergelijks kan gezegd worden van de modellen 1,2, en 4 ten aanzien van de *bevin-ding*. Wanneer Kersten benadrukt dat alle (s)preken over verlossing ongepast is, als men niet eerst zijn ellende heeft gezien, dan spoort dat met het pleidooi voor zelfonderzoek van Honig in model 2 en met de ruimte voor zelfkennis in het Kohlbruggiaanse kamp van model 4. Dan gaan ook deze drie spoorlijnen op één lijn over.

Maar, laten we ons er toch niet op verkijken. Want op beslissende momenten gaan de wissels ineens om en wijken de modellen weer uit elkaar. Model 3 en model 4 kunnen dan wel beide zeggen dat het verbond uitgangspunt is van de kennis van de drieslag, maar als we doorvragen naar hun visie op het verbond, geven zij er, zoals we zagen, toch ieder een verschillende invulling aan. En als het gaat om de kennis van de dankbaarheid, staat men in deze twee modellen hoofdschuddend tegenover elkaar. Hetzelfde geldt ook van het bevindelijke traject, dat de modellen 1, 2 en 4 gezamenlijk afleggen. Ineens is er het moment, dat model 1 zegt: eerst moet het een mens bang te moede worden door de kennis van de ellende, voorat hij/ zij in de verlossing deelt. Waarop model 2 wat kriegel zegt: dat gaat me veel te ver en model 4 reageert met: nee,nee, dat spoor is een dwaalspoor, want op deze manier is ellendekennis geen geloofskennis meer. Model 5 haast zich om hiermee in te stemmen.

4. Hoofdstroom en zijstromen

We kunnen de vijf modellen ook bezien als een vijfstromenland. Dan kunnen we vaststellen dat de hoofdstroom in de drieslag – spiritualiteit in de twintigste eeuw bestaat uit het door het verbond gestempelde denken van model 3, 4 en 5. Het gaat dan vooral om het feit dat zij alle drie benadrukken dat de kennis van ellende, verlossing en dankbaarheid niet uiteen getrokken mag worden, omdat zij een diepe eenheid vormt. Allerlei sterke en minder sterke beelden heeft men bedacht om die onderlinge verbondenheid plausibel te maken, zoals: drie snaren van één strijkinstrument ¹⁴⁰, drie takken van één boom ¹⁴¹, drie verschillende maten in één muziekstuk, ¹⁴² drie zijden van één driehoek ¹⁴³, drie treden van één trap ¹⁴⁴, drie delen van één lichaam ¹⁴⁵, drie dimensies van één kamer ¹⁴⁶, drie kleuren in één prisma. ¹⁴⁷

Vergeleken met deze hoofdstroom vormen de modellen 1 en 2 een zijstroom.

Model 1 met zijn sterke nadruk op de bevindelijke chronologie is – hoewel sterk van zich sprekend - numeriek gezien nooit groot geworden. Het tweede model, dat uitgaat van de veronderstelde wedergeboorte, met of zonder zelfonderzoek, blijkt na enkele decennia inhoudelijk haar aantrekkingskracht te hebben verloren.

Maar wat nu opvalt is dat aan het eind van de eeuw, deze posities behoorlijk verschoven zijn.

De brede stroom van het door Barth beïnvloede model 5 is smal geworden. Waar ze nog aanwezig is, wordt de thematiek van de drieslag nauwelijks meer herkend of zij is overgenomen door pneumatologische grensverleggers, zoals Dingemans, die de drieslag in zijn boek *De stem van de Roepende* ¹⁴⁸ op een nieuwe manier introduceert. Ook de Hoedemakeriaanse stroom in model 4 heeft door de teloorgang van de volkskerk

sterk aan kracht ingeboet. Het Kohlbruggiaanse element blijkt in dit model nog het sterkst te zijn. Het heeft zich zelfs verzelfstandigd.

Model 3 heeft zich gehandhaafd, vooral in de Gereformeerde kerken (vrijgemaakt).

Model 2 van wedergeboorte en zelfonderzoek is, zoals gezegd, door dit model ingehaald.

En tenslotte: de smalle stroom van model 1 is tot op de dag van vandaag vitaal aanwezig. Ondanks de rake klappen die ze kreeg. Zij mag dan smal zijn, maar zij is ook diep en scoort in aantal catechismusverklaringen het hoogst.

5. *Eigen standpunt*

Ik ben aan het eind gekomen van mijn historisch onderzoek van de drieslag van de *Heidelberse Catechismus* in de vorige eeuw. Vraagt men naar mijn eigen visie op de drieslag, dan denk ik, dat we het beste de Kerkorde van de Palts van 1563 als verstaansleutel kunnen raadplegen. Deze kerkorde is vlak na het verschijnen van de *Heidelberse Catechismus* tot stand gekomen en ingevoerd.¹⁴⁹

Zij is prachtig opgezet. Ze bevat eerst het *Doopsformulier*, daarna de *Heidelberse Catechismus* en direct daarna het *Avondmaalsformulier*. Opmerkelijk is nu dat alle drie de onderdelen volgens de drieslag zijn opgebouwd. Zodat ik concludeer: het ene doopgebeuren wil drie dingen zeggen: de dopeling is ellendig, is verlost en is geroepen tot dankbaarheid. Het ene avondmaalsgebeuren wil eveneens drie dingen zeggen: de avondmaalsganger is ellendig, is verlost en is geroepen tot dankbaarheid. Zo moet ook de drieslag in de *Heidelberse Catechismus* worden opgevat. Het kind van de gemeente op de leerweg tussen Doop en Avondmaal leert: ik ben ellendig, ik ben verlost en ik ben tot dankbaarheid geroepen. Ergo: het drieluik van *Doopsformulier*, *Catechismus* en *Avondmaalsformulier* leert ons dat de kennis van één van de drie delen, zonder kennis van de andere delen een *irrealis* is. Hier is scheiden scheuren. Het mooie weefsel uit Heidelberg is dan uiteen gescheurd.

Mijns inziens heeft de Kohlbruggiaanse opvatting van de drieslag deze drie-eenheid het meest recht gedaan.

Toen aan het begin van de twintigste eeuw (in 1901) de regering Kuyper aantrad, gaf de liberale woordvoerder, prof. W. van der Vlugt, in de Tweede Kamer, dit merkwaardig getuigenis: Dat er hier een christelijk ministerie zit, hebben de rechtse partijen te danken aan de *Heidelberse Catechismus*.¹⁵⁰ Wellicht bedoelde de spreker dat het feit dat het Calvinisme in Nederland zo sterk verbreid is, voornamelijk te danken is of te wijten is aan het leerboek uit Heidelberg. Uit dit voorval blijkt wel hoe algemeen bekend de *Heidelberse Catechismus* toen in ons land was.

Nu, een eeuw later, aan het begin van de een en twintigste eeuw, kunnen we ons niet meer zo goed voorstellen dat de *Heidelberger* bij de aanstaande verkiezingen in januari 2003 een draagvlak zou creëren voor een overwinning in een verkiezingscampagne. Toch, wanneer in de toekomst ooit iemand de oratie tegenkomt die op 6 december 2002 in Leiden werd gehouden, dan mag hij of zij weten dat de orator van mening

was, dat de *Heidelbergse Catechismus* de *gulden* middenweg in de Confessie van de kerk is, maar ook dat de kennis van de drieslag uit de *Heidelbergse Catechismus* als theologisch paradigma waardevol blijft, mits opgevat naar de verstaanssleutel van de kerkorde van de Palts van 1563.

Immers, als ik de cultuur van vandaag ernstig neem, kan niet om de ellendekennis heen. Als ik de bijbelse openbaring ernstig neem, wil ik niet om de kennis van de verlossing heen. En als ik leef vanuit de hiermee geschonken troost als van binnen ontvonkte vreugde, vind ik inspiratie om me te oefenen in de kennis der dankbaarheid. In dit perspectief verricht ik mijn wetenschappelijk werk.

Epiloog

Aan het einde van mijn rede gekomen, wil ik graag enkele persoonlijke woorden spreken. Allereerst richt ik mij tot U, leden van het Hoofdbestuur van de Gereformeerde Bond in de Nederlandse Hervormde Kerk. Ik wil U van harte danken voor mijn benoeming aan de faculteit der godgeleerdheid te Leiden. Sinds 1994 was ik reeds als docent in dienst van U en van de Nederlandse Hervormde Kerk. Het docentschap is nu veranderd in een hoogleraarschap. U hebt altijd gestreefd naar een vruchtbare wisselwerking tussen wetenschappelijke en kerkelijke theologiebeoefening, als iets kenmerkends voor de gereformeerde godgeleerdheid. Dat u mij het vertrouwen hebt gegeven om daar in de Leidse structuur van de duplex ordo, vorm en inhoud aan te geven, acht ik een grote eer. Ik hoop uw vertrouwen niet te beschamen. Datzelfde zou ik ook tegen de curatoren van de leerstoel willen zeggen.

Waarde Graafland,

Het is mij een genoegen om van de gelegenheid gebruik te maken U hartelijk te danken voor alles wat U voor mij in mijn ontwikkeling als theoloog hebt betekend. Mede dankzij uw inspiratie, eerst als promotor, later als collega, ben ik geworden die ik ben. Uw existentiële, kritische manier en toch loyale manier van theologiebeoefening, gepaard gaande met vroomheid (*scientia cum pietate conjugenda*), heeft me altijd zeer aangesproken en acht ik buitengewoon vruchtbaar.

Zeer gewaardeerd(e) bestuur en leden van de faculteit der Godgeleerdheid.

Als docent aan de Kerkelijke Opleiding waren er al geruime tijd contacten tussen U en mij. Nu ik daarnaast aan een bijzondere leerstoel voor de Geschiedenis van het Gereformeerd Protestantisme in uw midden verbonden ben, is het mij een behoefte om U te zeggen dat ik dit als een voorrecht zie. Ik acht u hoog en ik hoop dat onze samenwerking mag leiden tot volharding in de bekende Leidse studiezijn. Ik verheug me daarbij in het bijzonder op de samenwerking met U, die mijn directe collega's bent van de afdeling Geschiedenis van het christendom.

Beste collega's en studietoelcoördinatoren van de Kerkelijke Opleidingen,

Kenmerkend voor de staf van de Kerkelijke Opleiding te Leiden is dat zij een echt en hecht team vormt. Vanaf het eerste begin dat ik in 1994 in uw midden mijn werk begon, hebt U mij opgenomen als een van U. Dat is voor mij tot op de dag van vandaag bijzonder stimulerend geweest. Ik spreek de wens uit dat mijn werk voor de nieuwe leerstoel een duplicering van onze samenwerking zal betekenen.

Dames en Heren studenten,

Gereformeerde theologie is als het goed is levende theologie, omdat de confrontatie van openbaring en ervaring wordt gezocht. Dat is spannend. Ik hoop dat U in uw studie geholpen wordt door het vak dat ik doceer en bestudeer: geschiedenis van het Gereformeerd Protestantisme. Graag wil ik U op mijn wijze en met mijn mogelijkheden begeleiden op de weg die U zelf zult gaan in de theologie en de voorbereiding op uw plaats in de kerk.

Tenslotte,

Samen met jou, lieve Gerdien, in de warme lichtkring van ons kostbare gezin, hoop ik, me bewust van het voorrecht en van de verantwoordelijkheid, de taak, die ik heb onder Gods zegen te kunnen vervullen.
Ik heb gezegd.

Noten

¹ . De *Heidelbergsche Catechismus* is geschreven in opdracht van Frederik III (1515 – 1576), die van 1559 tot zijn dood keurvorst van de Paltz was. Frederik beleeft de gereformeerde confessie. De nieuwe catechismus moest dienen als leerboek om zijn volk in de gereformeerde beginselen te onderwijzen. Over de preciese gang van zaken van het ontstaan van de *Heidelbergsche Catechismus* bestaat veel onduidelijkheid. De archiefstukken zijn vermoedelijk verloren gegaan. Zie: *Archiv für Geschichte des Buchwesens, Herausgegeben von der Historischen Kommission des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels* e. V., Redaktion: Bertold Hack, Reinhard Wittmann, Mariette Kleiss, Band XIX, Buchhändler – Vereinigung GmbH Frankfurt am Main, 1978. De belangrijkste auteur is Zacharias Ursinus (1534 – 1583). Deze schreef voorafgaande aan de *Heidelbergsche Catechismus* reeds de *Catechismus Major* en de *Catechismus Minor*, beide in 1562. Onduidelijk is de rol die Caspar Olevianus (1536 – 1587) bij de totstandkoming heeft gespeeld. Vermoedelijk heeft hij als superintendent in de Paltz zijn invloed uitgeoefend bij de vastlegging van de definitieve tekst. In de eerste uitgaaf staat een voorwoord van Frederik III, waaruit blijkt dat ook de keurvorst zelf, samen met vertegenwoordigers van de kerk en de universiteit, zijn invloed heeft doen gelden. In 1563 verschenen reeds een tweede en derde druk. Van de derde druk kwam een latijnse vertaling tot stand van de hand van Josua Pomeranus en Lambert Lodolf Pithopoeus. Van de diverse Nederlandse vertalingen is die van Petrus Datheen in 1566 de standaardvertaling geworden. De eerste uitgave van 1563 telt 128 vragen en antwoorden. De tweede en derde druk kennen toevoegingen. Zie voor verdere informatie: W. Verboom, *De theologie van de Heidelbergsche Catechismus, Twaalf thema's, de context en de latere uitwerking*, Zoetermeer 1996.

² . Nadat ook eerdere kerkelijke vergaderingen in ons land hun voorkeur hadden uitgesproken voor het gebruik van de *Heidelbergsche Catechismus* voor school en kerk, besluit de Nationale Synode te Den Haag van 1586 dat de *Heidelbergsche Catechismus* hét leerboek voor de kerk dient te zijn, alsook de leidraad voor de catechismusprediking; zie W. Verboom, *De catechese van de Reformatie en de Nadere Reformatie*, Amsterdam 1986, 112-113. Talloze verklaringen en commentaren op de *Heidelbergsche Catechismus* zijn verschenen, tot op de dag van vandaag, niet alleen in Nederland, maar ook elders. Verg. Fred. H. Klooster, *Our Only Comfort: A Comprehensive Commentary on the Heidelberg Catechism*, Grand Rapids 2001 en Eberhard Busch, *Der Freiheit zugetan, Christlicher Glaube heute im Gespräch mit dem Heidelberger Katechismus*, Neukirchen – Vluyn 1998.

³ . '1. Frage. Was ist dein einiger trost in leben und in sterben?

Antwort. Das ich mit leib und seel beyde, in leben und in sterben nicht mein, sonder meines getreuen heilands Jesu Christi eigen bin, der mit seinem theuren blut für alle meine sünden volkommlich bezalet und mich ausz allem gewalt des teufels erlöst hat und also bewaret, dat one den willen meines vaters im himmel kein har von meinem haupt kan fallen, ja auch mir alles zu meiner seligkeyt dienen müs. Darumb er mich auch durch seinen heiligen geist des ewigen lebens versichert und im forthin zu leben

von hertzen willig unnd bereit macht.' (tekst in J.N. Bakhuizen van den Brink, *De Nederlandse Belijdenisgeschriften, In authentieke teksten, Met inleiding en tekstvergelijkingen*, tweede druk, Amsterdam 1976)

4 . Stük: lat.: partes.

5 . De tekst is volgens *De Nederlandse Belijdenisgeschriften, met register*⁸ (het groene boekje), Zoetermeer 1998. De originele tekst luidt: '2. F. Wieviel stük seind dir nötig zu wissen, das du in diesem trost seliglich leben und sterben mögest? A. Drey stük, erstlich, wie grosz meine sünde und elend seyen, zum andern, wie ich von allen meinen sünden und elend erlöset werde, und zum dritten wie ich Gott für solche erlösung sol danckbar sein.' (J.N. Bakhuizen van den Brink, *a.w.*, 154).

6 . Het gebruik van het begrip 'paradigma' vereist wellicht enige toelichting. Men kan het begrip in verschillende betekenissen gebruiken. T.S. Kuhn verstaat onder paradigma 'an entire constellation of beliefs, values, techniques, and so on, shared by the members of a given community'. H. Küng gebruikt het begrip ook in minder omvattende zin en spreekt over 'Interpretationsmodell', 'Erklärungsmodell', 'Verstehungsmodell'. In deze laatste betekenis wordt het begrip door mij gebruikt. Zie Hans Küng, 'Paradigmawechsel in der Theologie, Versuch einer Grundlagenerklärung' in Hans Küng und David Tracy, *Theologie wohin?*, Zürich – Köln 1984, 37 vv.

7 . Met de nodige tussenvormen, b.v. van A.F.N. Lekkerkerker, *Gesprekken over de Heidelberger*. Wageningen 1964; S.F.H.J. Berkelbach – v.d. Sprenkel, *Toelichting op de Heidelbergse Catechismus*², deel 4, Franeker, z.j., over het gebed en Idem, in *Postille* 9 (1957 – 1958), onder redactie van de Werkgroep Kerk en Prediking, 's-Gravenhage, 281 vv.; J.J. Knap, *De Heidelbergse Catechismus, Toepasselijk verklaard voor de gemeente des Heeren*², Groningen 1915 en andere verklaringen.

8 . Te onderscheiden van een bevindelijke opvatting, zonder het element van de chronologie. Bijvoorbeeld bij J. van den Heuvel, *In de goede aarde, Een verhandeling over de plaats en de functie van de wet in de prediking van het Woord*, uitgegeven door L. Blonk te Waddinxveen 2002; W. Verboom, *Een gids voor het leven, Een eenvoudige uitleg van de Heidelbergse Catechismus*, twee delen, Kampen 1992.

9 . G.H. Kersten, *De Heidelbergse Catechismus in 52 predikaties*, 2 delen, Utrecht 1948 – 1949.

10 . G.H. Kersten, *Ibidem*, deel 1, 22.

11 . Van de ellendekennis, die aan de kennis van de verlossing voorafgaat, zegt hij: 'O, dan wordt het in de overtuiging van onze zonden zoo bange, al zijn er ogenblikken van zielsverademing en al gloort soms de hope.' (...) 'Maar hoezeer dit alles in de wortel van 't nieuwe leven ligt, Christus is ons zoozeer verborgen en daarmee de verzoening der zonden door Hem, dat geduriglijk onze ziele bekommerd is vanwege Gods recht, dat door ons geschonden is', *Ibidem*, 23.

12 . 'En nu leert de Heilige Geest Zijn volk bevindelijk kennen, dat Christus met Zijn dierbaar bloed Zijn volk heeft gekocht en verlost. (...) Naar Hem gaat hun harte uit. Hem zoeken zij te gewinnen, want wat is hun anders noodig dan in Hem te worden ingeplant?', *Ibidem*, 23.

13 . Kersten zegt dat de dankbaarheid hier in dit leven maar ten dele is. Verg.: ‘In dit leven hebben zij reeds het beginsel van die ware dankbaarheid, waardoor God in hen door Zijn eigen werk verheerlijkt wordt’, *Ibidem*.

14 . Verg. M. Luther, *Commentaar op Galaten 4:4*: ‘Uns aber hat das Gesetz angeklagt und geschreckt, es hat uns der Sünde, dem Tod und Zorn Gottes unterworfen und mit seinem Urtheilsspruch verdammt.’, W.A., I en II, 216. Zie A. Peters, *Gesetz und Evangelium*, Gütersloh 1981.

Zie ook Augustinus, *De Geest en de letter*, Ingeleid, vertaald en geannoteerd door Joost van Neer, Anke Tigchelaar en Izak Wisse, Kampen – Kapellen 2002.

15 . Zie over de heilsorde bijvoorbeeld J. van Genderen en W.H. Velema, *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen 1992, 522 vv. H. Bavinck noemt de volgende indeling: 1. roeping, wedergeboorte, geloof en bekering; 2. rechtvaardiging; 3. heiliging; 4. verheerlijking, *Gereformeerde Dogmatiek*, III, 603.

16 . Verg. de invloed die het catechisatieboekje *Voorbeeld der Goddelijke waarheden* (1706) van A. Hellenbroek heeft gehad. Hij onderscheidt: uitwendige en inwendige roeping, de rechtvaardiging, de heiligmaking, de opstanding, laatste oordeel, eeuwig leven .(ook wel heerlijkmaking genoemd)

17 . Vgl. Luther: ‘Gleych als eynem krancken ist zum ersten nott das er wisse, was seyn kranckheyt ist, was er mag oder nit mag thun oder lassen. Darnach ist nott, das er wisse, wo die ertzney sey, die yhm helffe’, in *Eyn kurz form der zeehen gepott, eyn kurz form des glaubens, eyn kurz form dez Vatter unsers* (1520), W.A., VII, 204 – 205.

18 . Verg.: ‘Wijzen wij elkander er toch op, dat wij van nature dien eenigen troost missen, ja onzen troost elders zoeken; vijanden ervan zijn om uit genade gezaligd te worden. Vraag, mijn onbekeerde toehoorder, om de ontdekking door den Heiligen Geest van den staat uwer ellende’, *Ibidem*, 24. Verg. ook F. Lengkeek, *Catechismuspreek* z.j., 15vv en J. Bavinck, *De Heidelbergsche Catechismus, in 60 leerredenen verklaard*, 2 delen, Kampen 1903, 14 vv.

19 . Verg.: ‘O, geliefden, gij mocht gedurig meer door Gods wet worden vernederd en de hoop van u zelf opgeven, om die op Hem te stellen, Die het werk Zijner handen niet verlaten zal’, *Ibidem*, 42.

20 . Verg. J.G. Woelderink, *De inzet van de Catechismus, Verklaring van de zondagen I – VII van de Heidelberger*, Franeker z.j., 22: ‘Onze schuldbelijdenis is ijdel als zij niet met het geloof in Christus gepaard gaat.’

21 . Zie C. Graafland, *Gereformeerden op zoek naar God*, Kampen 1990, 143 - 144. Zie ook C. Graafland in *Theologia Reformata*, jaargang XXIII – no. 1, maart 1980, 13vv, 23 – 25.

22 . A. Schilder, *Hulpeloos maar schuldig, Het verband tussen een gereformeerde paradox en depressie*, Kampen 1987; zie ook A.A. Spijkerboer, *Gereformeerd of knettergek* 2, Kampen 1987.

23 Roeltje Langenberg, *De zoom van zijn kleet*, Kampen 1995; Gertjan van Dijk, *Het geloof der vaders – De denkwereld van de bevindelijk gereformeerden*, Nijmegen 1996; Robert Haasnoot, *Waanzee* 2, Alphen aan de Rijn 1999; Rob van Essen, *Kwade dagen*, Amsterdam 2002.

- 24 . Verg.: 'Het groote onderscheid tusschen het waarachtig leven en het nabijkomend christendom dat dood is, ligt dan ook hierin, dat Gods volk is afgesneden uit Adam en ingelijfd in Christus. Zonder afsnijding geen inplanting. Als vrucht van die inlijving trekt de ware geloovige dan ook naar Christus heen', *Ibidem*, 120.
- 25 . Verg.: 'Eén wonder is ons noodig, n.l. dat wij, geestelijk dooden, worden opgewekt; (...) Hoe nauw, ja zeer nauw zal een heilbegerige in dezen zich onderzoeken en vragen naar het wezen van het oprecht geloof', *Ibidem*, 113.
- 26 . Verg.: 'Zoo leeren zij door de geloofswandeling in Christus, hoe, ja hoe zij Gode zullen dankbaar zijn', *Ibidem*, 23.
- 27 . Verg. 'Welhaast zullen zij hun God en Koning eeuwig en volmaakt loven en zij zullen priesters en koningen zijn, om Hem te dienen en met Hem te regeren eeuwig en altoos'. *Ibidem*.
- 28 . Verg. *Ibidem*, II, 131 – 132.
- 29 . Vooral bij de behandeling vanaf de zogenaamde tweede tafel van de wet, gebod 5 t/m 10, *Ibidem*, II, 205 vv.
- 30 . Dit is vooral te merken in het laatste gedeelte van de preken, waarin de cesuur tussen bekeerden en onbekeerden wordt getrokken.
- 31 . *Ibidem*, 323.
- 32 . *Ibidem*, 311.
- 33 . I. Kievit, 'De eenige troost' in het *Gereformeerd Weekblad*, 16 en 23 november 1940. Zie ook K.J. v.d. Berg, 'Des Christens troost', in *Genade voor genade, Heidelbergsche Catechismus*, eerste deel, zondag 1-26, K.J. v.d. Berg en J.J. Timmer (red.), D.G. Zuiderduijn Woerden z.j., 14-16.
- 34 . J. van den Heuvel, *In de goede aarde, Een verhandeling over de plaats en de functie van de Wet in de prediking van het Woord*, uitgegeven door L. Blonk te Waddinxveen, 2002.
- 35 . J. van Sliedrecht, *Uw enige troost, Prediking van de Heidelbergse Catechismus*, 6 delen, Huizen 1980; deel 1, 58 - 68.
- 36 . K. Exalto, *De enige troost, Inleiding tot de Heidelbergse Catechismus*, Kampen z.j., 61 vv.
- 37 . R. van Kooten in R.van Kooten (red.), *Naar zijn reine leer, 64 preken over de 52 zondagen van de Heidelbergse Catechismus*, Utrecht 1981, 32.
- 38 . C. Blenk, *Een open monument, Preekschetsen over de Heidelbergse Catechismus*, Amsterdam 1993, 18 vv.
- 39 . S.v.d. Molen in M. Baan e.a., *Religio Reformata*, Sneek 1963, 11 - 12.
- 40 . J.J. Rebel, in *Religio Reformata*, Sneek 1963, 684 - 685.
- 41 . J. van Genderen en W.H. Velema, *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen 1992, 525 (over de heilsorde).
- 42 . J.W. Kersten, *Wat is uw enige troost, Preken uit de Heidelbergse Catechismus*, Utrecht 2002, 21 vv.
- 43 . C. Harinck, *De toelidende weg tot Christus*, Heerenveen 2001, 60 vv. Ook kan hier genoemd worden de *Catechismusverklaring* van L. Huisman.
- 44 . A. Kuypers, predikantszoon, studeerde in Leiden letteren en theologie en was toen

een volgeling van J.H. Scholten.

45 . In zijn eerste gemeente Beesd kwam hij in aanraking met een kring, die in de geest van de Nadere Reformatie leefde. Een van hen was de bekende Pietje Baltus. Kuiper onderging hun invloed, bestudeerde de theologie van o.a. Calvijn en wendde zich af van het modernisme. Zie b.v. A.J. Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795, Haar geschiedenis en theologie in de negentiende en twintigste eeuw*², Kampen 1981, 171 vv.

46 . Het Neocalvinisme wil het Calvinisme van de zestiende eeuw op een tijdbetrokken manier doen herleven. Iemand als Th. L. Haitjema zag het Neocalvinisme als een verbastering van het Calvinisme, daar het te weinig kritisch tegenover de cultuur en de tijdgeest stond. Verg. Th.L. Haitjema, *De cultuurwaardering van het Nieuw – Calvinisme, Onze Eeuw*, 1919.

47 . Kuiper heeft uitvoerig over zijn leer van de (veronderstelde) wedergeboorte gesproken in zijn standaardwerk over de *Heidelberse Catechismus, E Voto Dordraceno*, deel III, ³, Kampen z.j., 394 – 450. Zie verder b.v. W.H. Velema, *De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuiper*, 's- Gravenhage 1957, 144 vv.

48 . Het vierdelige werk is een bundeling van artikelen in *De Heraut* sinds de jaren 1886.

49 . *Ibidem*, III, 421 vv.

50 . *Ibidem*, I, 17.

51 . Zie hierover b.v. *Ibidem*, IV, 298.

52 . Kuiper spreekt over: zich rekenschap geven van de ellende; klaar inzien van de verlossing en indenken hoe men zal dankbaar zijn, *Ibidem*, I, 17.

53 . Al ziet Kuiper ruimte voor ervaringen bij de bekering, toch zegt hij dat de ervaring maar al te 'schrikkelijk en al te bang leert, tot wat gruwelen en tot wat zonde de mystiek der bekeering kan komen', *Ibidem*, III, 440.

54 . B. Wielenga, *Onze Catechismus*, 2 delen, Kampen 1942 - 1947.

55 . Wielenga trekt hier een lijn tussen wedergeboorte en verbond. Deze wordt zichtbaar als hij over de kinderen der gemeente spreekt. De kinderen der gemeente hebben de 'wederbaring in het kinderhart' en innerlijke verbondsheiligheid, *Ibidem*, I, 629 vv.

56 . Ter illustratie citeert Wielenga Efeze 5: 8: 'Want gij waart vroeger duisternis (ellende), maar thans zijt gij licht in den Heere (verlossing); wandelt als kinderen des lichts' (dankbaarheid), *Ibidem*, I, 46.

57 . Verg : 'Het beginsel (nl. in de wedergeboren gelovige, W.V.), leeft: de wil tot gerechtigheid, de wil tot barmhartigheid. In dat geloof mag de christen voortgaan, vromelijk strijdend tegen zijn oude natuur, levend overtuigend dat de nieuwe natuur overwint', *Ibidem*, II, 885.

58 . Verg. ter illustratie de behandeling van het achtste gebod, *Ibidem*, 877 – 886.

59 . Wielenga ziet het als een groot gemis, dat er tot nog toe geen ethiek ontwikkeld is, waarin de weg van Gods geboden is doordracht met het oog op het leven van de wedergeborenen in een verworpen maatschappij. Verg. *Ibidem*, 734 vv.

60 . Verg. het opschrift boven zondag 45: Het *gebod* des gebeds, *Ibidem*, 946.

61 . Een vertegenwoordiger van deze stroming was L.Lindeboom (1845 – 1933); zie over hem E.S. Smilde, *Een eeuw van strijd over verbond en doop*, Kampen 1946, 223 vv.

62 . In de 49^e en 50^e jaargang van *De Bazuin* (1901/1902) schreef H. Bavinck een serie artikelen over 'Onmiddellijke wedergeboorte'. Deze zijn gebundeld in *Roeping en wedergeboorte*, Kampen 1903.

63 . Zie voor deze ontwikkelingen het instructieve artikel van J. Veenhof, 'Discussie over het zelfonderzoek – sleutel tot verstaan van het schisma van 1944' in *Theologia Reformata*, jaargang 45, no. 3, september 2002, 219 – 241. Zie ook D.Th. Kuiper, *De voormannen, Een sociaal – wetenschappelijke studie over ideologie, konflikt en kern-groepvorming binnen de Gereformeerde wereld in Nederland tussen 1820 en 1930*, Kampen 1972. Ook C.N. Impeta, *Zelfonderzoek noodzakelijk*, Kampen 1936.

64 *Ibidem*, 225..

65 . In zijn *Handboek van de gereformeerde dogmatiek*, Kampen 1938, heeft hij de bezwaren tegen een eenzijdige opvatting van Kuypers leer van de veronderstelde wedergeboorte verwerkt.

66 . Verg. bijvoorbeeld J. Bavinck, *De Heidelbergse Catechismus, In 60 leerredenen verklaard*, Kampen 1903 – 1914, deel 2, 582vv; H. Hoekstra, *De Heidelbergse Catechismus in twee en vijftig leerredenen*, Amsterdam 1893, 483vv ; J.H. Feringa, *God is liefde, De Heidelbergse Catechismus behandeld in zijn twee en vijftig deelen*, Amsterdam/Pretoria 1904, 576 ; G. Elzenga, *Verklaring van den Heidelbergischen Catechismus, ten dienste der catechisanten*,² Kampen 1914, 123.

67 . Iemand die meer aandacht vroeg voor het verbond was S.G. de Graaf (1889 – 1955), die invloed van J.C. Sikkel onderging. Hij schreef onder andere *Verbondsgeschiedenis*, 2 delen, Kampen 1952. Ook in zijn catechismusverklaring *Het ware geloof, beschouwingen over zondag 1 - 22 van de Heidelbergse Catechismus*, Kampen 1954 neemt het verbond een belangrijke plaats in.

68 . K. Schilder (1890 – 1952) studeerde theologie in Kampen, filosofie in Erlangen en werd predikant in de Gereformeerde Kerken. In 1933 werd hij hoogleraar aan de Theologische Hogeschool te Kampen. In 1944 afgezet, was hij sindsdien als hoogle-raar werkzaam aan de Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken (vrij-gemaakt) te Kampen.

69 . Zie over het conflict en de scheuring in 1944 bijvoorbeeld: G.C. Berkouwer, *Ibidem*, 312 – 366; M.E. Brinkman (red.), *100 jaar theologie, Aspecten van een eeuw theologie in de Gereformeerde Kerken in Nederland (1892 – 1992)*, Kampen 1992, 53 vv. Over de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt): P. Jongeling, *Het vuur blijft branden, Geschiedenis van de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt)* ², Kampen 1979.

70 . Verg. D. van Dijk, *Verbond en belijdenis* ², Kampen 1962.

71 . Verg. K. Schilder, *Heidelbergse Catechismus*, 4 delen, Goes 1947 – 1951; B. Holwerda, *De dingen die ons van God geschonken zijn, Catechismuspredicatiën*, 4 delen, Goes 1953 – 1955; K. Deddens, *Dit is uw leven, 54 catechismuspreken*, Terneuzen 1982; C. Bijl, *Vier delen over de Heidelbergse Catechismus*, Barneveld 1998 – 2001; A.J. van Zuylenkom, *De rijkdom van Gods vaderlijke zorg, - van Christus' komst, - de Heilige*

Geest en het nieuwe leven, - preek, doop en avondmaal, - de wet, - het gebed, Franeker 1989 - 1992.

72 . Te zien in de zgn. *Vervangingsformule* van 1946 en nog meer in de terzijdestelling ervan in 1959.

73 . Gedacht kan worden aan H.Veldkamp, *Zondagskinderen, Kanttekeningen bij den Heidelbergse Catechismus*, 2 delen, Franeker, z.j. In deze verklaring is ruimte voor de bevinding van de kennis van de drieslag. Ook kan genoemd worden: K.J. Popma, *Levensbeschouwing, Opmerkingen naar aanleiding van de Heidelbergse Catechismus*, 7 delen, Amsterdam 1958-1965. Popma keert zich tegen de subjectivering van de kennis van de drieslag; verg. deel 1, 38vv.

74 . Zie C. Graafland, 'Ursinus, Woelderink en Miskotte over zondag 2 van de *Heidelbergse Catechismus*' in *Theologia Reformata*, jaargang XXIII, no. 1, maart 1980, 16.

75 . Over K. Schilder: zie onder andere: H. Knoop e.a. (red.), *Bezet bezit: artikelen van de hand van prof. dr. K. Schilder*, Goes 1945; K.Schilder en G. Harinck, *K. Schilder (1890 – 1952), een keuze uit zijn werk*, Kampen 1989; G.C. Berkouwer, *Zoeken en vinden, Herinneringen en ervaringen*, Kampen 1989, 235 – 311; J. Douma, *K. Schilder, aspecten van zijn werk*, Barneveld 1990; J.J.C. Dee, *K. Schilder: zijn leven en werk*, Goes 1990. Anderen die in zijn lijn dachten waren bijvoorbeeld A. Janse, B. Holwerda, D. van Dijk, M.J.C. Blok.

76 . Verg. zijn bespreking van de kinderdoop, *Ibidem*, III, 16 vv.

77 . Bij de behandeling van zondag 30 zegt Holwerda: 'Hij (een gemeentelid, W.V.) mag niet vragen: leef ik wel in het verbond? Als hij daaraan twijfelt is er geen noodzaak meer voor de zelfbeproeving, en verliest die alle zin. Hij moet juist omgekeerd zeggen: ik leef in het verbond; dat is de grote verhouding, waarin de Vader mij naar Zijn welbehagen heeft gesteld; maar leef ik nu naar de eis van het verbond?', *Ibidem*, III, 60.

78 . 'Nu kom ik terug op de vraag van het begin: mag ik geloven? En nu antwoord ik: ik moet geloven. Ik mag alles, behalve ongelovig zijn,' *Ibidem*, III, 11. Zie b.v. ook *Ibidem*, I, 99 vv.

79 . *Ibidem*, I, 19.

80 . *Ibidem*, I, 106 vv.

81 . *Ibidem*, I, 25. Verg. ook K. Schilder, *Ibidem* I, 64: 'Dat wij dus niet in drie perioden de drie 'stukken' van ellende, verlossing en dankbaarheid één voor één hebben te leren kennen, doch ze alle drie altijd in hun onverbreekelijke eenheid dienen te weten, dat blijkt trouwens ook uit de officiële bewijsplaatsen in den catechismus aangevoerd.'

82 . D. van Dijk, 'De drie stukken' in *De Reformatie*, 16^e jaargang, no. 27, p. 228. Zie ook D. van Dijk in *Wederkeer, Catechismuspreken*, D. van Dijk en B. Jongeling (red.), Groningen z.j., 1 – 16.

83 . B. Holwerda, *Ibidem*, I, 108.

84 . B. Holwerda, *Ibidem*, III, 11 vv.

85 . B. Holwerda, *Ibidem*, III, 89 vv.

86 . De catechismusverklaring van Holwerda wordt gedragen door de antithese

gedachte. Verg. *Ibidem*, I, 11: 'Getroost-zijn, echt getroost-zijn, betekent altijd, dat we alleen staan; dat we scherp onderscheiden en resoluut kleur bekennen en de grens duidelijk aanwijzen: dit wel, en dat niet.'

87 . A.J. van Zuijlekom, *De rijkdom van de Heilige Geest en het nieuwe leven*, 73: 'De gelovige: tot eer van God een beter mens.'

88 . B. Holwerda, *Ibidem*, III, 54 vv.

89 . Zie over Ph. J. Hoedemaker onder andere: G.D. Noordijk, *Een onbegrepen denker, Gedachten van Dr. Ph. J. Hoedemaker uit zijn werken bijeenverzameld en systematisch gerangschikt*, Wageningen 1927; J.Schokking e.a., *Dr. Ph. J. Hoedemaker 1868 – 1908, Gedenkboek ter gelegenheid van zijn 40- jarige ambtsbediening*, Leiden 1908; G.Ph. Scheers, *Philippus Jacobus Hoedemaker*, Wageningen 1939 (herdruk Leiden 1989); G.Abma en J. de Bruijn (red.), *Hoedemaker herdacht*, Baarn 1989.

90 . Zie over H.F. Kohlbrugge: H.J. de Groot, *Onder de bekoring van Kohlbrugge en zijn vrienden*, Nijkerk 1940; J. Loos, *De theologie van Kohlbrugge*, Amsterdam 1948; K. Barth, *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, ², Zollikon – Zürich 1952, 579 – 598; W.A. Hoek, *H.F. Kohlbrugge, De onheilige heilige*, Amsterdam 1964; A. de Reuver, 'Bedelen bij de bron', *Kohlbrugge's geloofsopvatting vergeleken met Reformatie en Nadere Reformatie*, Zoetermeer 1992.

91 Ph.J. Hoedemaker, *Heel de kerk en heel het volk*, 1897.

92 . Hoedemaker heeft deze gedachten in meerdere geschriften verwoord. Zie bijvoorbeeld: Ph.J. Hoedemaker, 'De verbondsgedachte in de praktijk van het leven' in *Calvijn*, jaarboekje der Ned. Herv. Ver. te Utrecht, 1899.

93 . Verg. de preek in de dienst van geloofsbelijdenis in Rotterdam op 19 december 1875: 'Christus gaf zijn leven ten offer, ja ook in de dood, om het verbond te stichten, waarin niets door u, maar alles voor u en in u volbracht wordt.(...) God eischt niet maar geeft. Hij vraagt niet dat wij Hem zullen dienen, maar slechts dat wij ons door Hem laten dienen.'

94 . Verg. G.C. van Niftrik, *Kleine Dogmatiek*, ⁵, Nijkerk 1961: 'De trouweloosheid en onwaardigheid der mensen kunnen het Verbond niet aantasten. Maar ook van Gods zijde is het Verbond onverbrekelijk, want Hij kan Zichzelf niet verloochenen; God is altijd dezelfde – Hij blijft getrouw in zijn genade.'

95 . Th. L. Haitjema, *De Heidelbergse Catechismus als klankbodem en inhoud van het actuele belijden onzer kerk*, Wageningen 1962, 16.

96 . *Ibidem*, 19 : 'Hoezeer nu echter het eerste antwoord van onze catechismus ook een weerspiegeling van wat wij als eerste stuk onzer noodzakelijke geloofskennis omschreven vonden in antwoord 2, nl. 'hoe groot mijn zonden en ellende zijn',mogen bevatten, het lijdt toch zeker geen twijfel, dat in dit antwoord de uitgesproken nadruk valt op wat ons in de tweede en derde plaats nodig is te weten, nl. van de verlossing door Christus en van het dankbare leven van de mens, die in het Heilandswerk van deze Christus gelooft en zodoende weet heeft van het verlossende handelen van de Drieënnige God. Eerst dus de verlossing door Christus.'

97 . G. Oorthuys, *De eeuwige jeugd van Heidelberg, De Heidelbergse Catechismus een*

leerboek voor onzen tijd², Amsterdam 1948, 13 – 14.

98 . Th. L. Haitjema, *Ibidem*, 22.

99 . Th. L. Haitjema, *Ibidem*, 25.

100 . *Ibidem*, 25 vv.

101 . H.F. Kohlbrugge, *De eenvoudige Heidelbergse Catechismuspreken*², Franeker z.j.,

92. Verg. A. de Reuver, *Ibidem*, 191: ‘Wat hij (Kohlbrugge, W.V.), hiermee dunkt ons bedoelt te zeggen, is dat Christus’ genade het hart verbreekt door de tweeledigheid van Wet en Evangelie, in die zin dat de aanklacht van de Wet tot haar diepste ernst komt door het Evangelie. De tweeledigheid van Wet en Evangelie vindt haar eenheid en samenhang in Christus.

102 . H.F. Kohlbrugge, *Ibidem*, 74 vv.

103 . A. de Reuver in R. van Kooten (red.), *Naar zijn reine leer, 64 preken over de 52 zondagen van de Heidelbergse Catechismus*, Utrecht 1981, 114 -115.

104 . Verg. H.F. Kohlbrugge, *Vragen en antwoorden tot opheldering en bevestiging van den Heidelbergse Catechismus*⁷, Amsterdam 1930, 160: ‘Vr. Wat hebben wij over het algemeen omtrent het houden van de geboden Gods te bedenken? Antw. Dat wij daartoe geheel onbekwaam zijn; dat zulks echter niet aan de geboden, maar aan ons ligt. De Wet is heilig, zij moet niet alleen naar de letter, maar naar de geest gehouden worden; wij daarentegen zijn vleeschelijk, verkocht onder de zonde. Dat moet bij ons vaststaan, dat wij volstrekt in overeenstemming met de Wet moeten zijn, en juist daarom hebben wij ons aan Christus, hebben wij ons aan Zijne genade vast te houden, en zóó zullen wij door Zijnen Geest, naar Zijne belofte, wandelen aan Zijne hand en naar Zijnen raad, in eene door Hem vervulde Wet, zóó dat wij daarbij zondaars blijven en alleen Zijne heiligmaking roemen.’ Verg. G. Oorthuys, *Ibidem*, 178 vv; Th.L. Haitjema, *Ibidem*, 216. Zie ook W.A. Hoek, *Ibidem*, 46 vv: over de preek over Rom. 7: 14 en A. de Reuver, ‘*Bedelen bij de bron*’, 235 vv.

105 . G. Oorthuys, *Ibidem*, 180; Th. L. Haitjema, *Ibidem*, 217 – 218.

106 . G. Oorthuys, *Ibidem*, 220: bij het negende gebod: ‘Heel de vervulling hangt aan Hem, die den Satan en zijne leugenen als de Tweede Adam heeft wederstaan, blijven-de bij de waarheid Gods, die der waarheid getuigenis gegeven heeft en Zelf de Weg, de Waarheid en het Leven is.’

107 . Verg. K. Barth, *K.D.*, I.1., Zürich 1964, 419: ‘Wir haben dann aber gesehen, wie auch und gerade die Offenbarung des Vaters als deren bloszen Mittler Jesus zunächst erscheinen möchte, sich nach dem biblischen Zeugnis durchaus nicht abstrahieren lässt von diesem Mittler. Das, was Gott in Jesus offenbart, und die Art, wie er es offenbart: nämlich in Jesus, sind nach dem Neuen Testament nicht zu trennen.’

108 . S.F.H.J. Berkelbach van der Sprenkel schreef vanaf 1957-1958 preekschetsen over de *Heidelbergse Catechismus* in de *Postille*, Boekencentrum N.V. te 's-Gravenhage. O. Noordmans schreef deel 2 van de serie *Toelichting op de Heidelbergse Catechismus*, getiteld *Het koninkrijk der hemelen*, tweede druk, Franeker z.j. In het vierde deel van de serie schreef Berkelbach van der Sprenkel over het Gebed.

109 . Verg. Th.L. Haitjema, ‘De dogmatische betekenis van de *Heidelbergse*

Catechismus, voor het actuele belijden onzer Kerk' in *Kerk en Theologie*, 14^e jaargang, no. 1, januari 1963, 24.

110 . K. Barth, *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*, Zollikon – Zürich, 1948, 30: 'Denn vom Evangelium aus wird nie der Mensch an sich gesehen, sondern immer als das Eigentum seines getreuen Heilandes.'

111 . Verg. *K.D.*, IV.1., 612: 'Wir reden von der Verkündigung von Jesus Christus, von dem Geschehen seines Kreuzestodes, von dessen Offenbarung in seiner Auferweckung von den Toten, genauer und besser gesagt: von Ihm selbst, der gar nicht nur in der Verkündigung von Ihm, sondern laut der Verkündigung von Ihm als der Gekreuzigte und Auferstandene lebt, gegenwärtig ist und handelt, sich selbst zu erkennen gibt. Eben weil Alles in Ihm und so in uns wahr und wirklich ist, kann Alles nicht zuerst in uns, musz Alles zuerst in Ihm und kann Alles erst von Ihm aus als auch für uns gültig und wirksam erkannt werden.' Zie ook: *Christus und Adam nach Römer 5* (Theol. Stud. Heft 35), 1952, 11.

112 . *K.D.* IV.1., 344: 'Die Welt, jeder Mensch existiert in dieser Veränderung.' Zie ook G.C. Berkouwer, *De triomf der genade in de theologie van Karl Barth*, Kampen 1954, 130.

113 . *Die Christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*, 24.

114 . Verg. *K.D.* III.1.: § 41.2: Die Schöpfung als äusserer Grund des Bundes. § 41.3: Der Bund als inner er Grund der Schöpfung.

115 . *K.D.* III.1. : § 42 : Das Ja Gottes des Schöpfers.

116 . *K.D.* II.2.: § 35.2: Der Erwählte und der Verworfene.

117 . Verg. G.C. Berkouwer, *Ibidem*, 131: 'Christus eenmalige geschiedenis was Gods geschiedenis met de mensen. Daarom is zijn verzoeningsdaad 'unsere heutige Versöhnung'. Hier zijn de mensen omgekeerd tot God. Niet ieder hoort het, gelooft het, maar de verandering raakt allen, al wordt ze alleen nog in en door de gemeente geloofd en erkend.'

118 . Verg. de christologisch getoonzette opschriften in de paragrafen over de menselijke schuld in *Die christliche Lehre*, b.v. §5: 'Aber schon das ist Trost, dasz eben Jesus Christus es ist, der ihm dieses Urteil spricht.'

119 . *Ibidem*, 30.

120 . *Ibidem*, 29: 'Denn wir waren auch weiland unweise, ungehorsam, verirrt, dienend den Begierden und mancherlei Wollüsten, und wandelten in Bosheit und Neid, waren verhaszt und haszten uns untereinander.'

121 . K.H. Miskotte, *De blijde wetenschap* ², Franeker z.j., 32. Verg. K. Barth: 'Was weisz denn der Mensch, der vor Gottes Gnade nichts weisz, von seiner Sünde?', *Die christliche Lehre*, 34. Verg. H. Ott, *Dogmatik und Verkündigung*, Zürich 1961, 47: 'Um die Situation der Verlorenheit, die Sünde und das Elend zu verstehen, müsste man schon um die Erlösung wissen.'

122 . Zie noot 14.

123 . Gesetz als 'Form des Euangeliums' in 'Evangelium und Gesetz' in *Theologische Existenz Heute*, München 1935, 32.

- 124 . Zo ook bij J. Koopmans, *De tien geboden, Toelichting op de Heidelbergse Catechismus*, zondag XXXIV – XLIV ², Franeker, z.j., 12.
- 125 . K.H. Miskotte, *De blijde wetenschap*, 22v.
- 126 . K.H. Miskotte, *Ibidem*, 10-11.
- 127 . Verg. K.H. Miskotte, *Korte nabetrachting over de Afscheiding van 1834*, Amsterdam 1934; herdrukt in *Om u de Waarheid te zeggen*, Kampen 1971.
- 128 . Zie K. Barth, *K.D.*, I.2., Zürich 1938, 875 – 890. Verg. G.G. de Kruijf, *Christelijke ethiek, Een inleiding met sleutelteksten*, Zoetermeer 1999, 32 vv.
- 129 . Verg. E. Busch, *Der Freiheit zugetan, Christlicher Glaube heute – im Gespräch mit dem Heidelberger Katechismus*, Neukirchen – Vluyn 1998, 248.
- 130 . Zie bijvoorbeeld K. Barth, *K.D.* II.2., 738. Verg. ook W.H. Velema, ‘Karl Barth en de ethiek’ in A.G. Knevel (red.), *Visie op Karl Barth*, Kampen 1987, 79 vv.
- 131 . J. Koopmans, *Ibidem*, 59 vv. (bij het achtste gebod)
- 132 . Verg. H. Berkhof, *Crisis der Middenorthodoxie* ², Nijkerk z.j.
- 133 . De *Explicationes Catecheticae* vormen de neerslag van colleges, die Ursinus heeft gegeven. Zijn leerling en opvolger David Pareus gaf ze uit. In de Nederlandse vertaling van Festus Hommius in 1602 werd het boek bekend als het *Schatboek der Christelijke Leere*. Zie D. Visser, *Zacharias Ursinus, Leven en werk van een Hervormer tegen wil en dank*, Kampen 1991, 130. Hij wijst op het gebruik van de Aristotelische scholastiek door Ursinus. (131) Het *Schatboek* heeft later verschillende bewerkingen ondergaan, zoals van J. Splijardus, J. v.d. Honert en meer recentelijk door J. v.d. Haar.
- 134 . Verg. *Schatboek*, uitgave J.v.d. Haar, Dordrecht 1977, deel 1, 21 – 30.
- 135 . G.H. Kersten, *Ibidem*, 1, 22. Zie ook 120.
- 136 . D. van Dijk, ‘De drie stukken’ in de *Reformatie*, 16^e jaargang, no. 27, 228 – 229.
- 137 . G. Oorthuys, *Ibidem*, 12-13.
- 138 . G.C. van Niftrik, *Kleine Dogmatiek* ⁵, Nijkerk 1961, 367 – 368.
- 139 . H. Berkhof, *Crisis der Middenorthodoxie*, Nijkerk, z.j.
- 140 . J.J. Knap Czn, *De Heidelbergse Catechismus, Toepasselijk verklaard voor de gemeente des Heeren* ², Groningen 1915, 11.
- 141 . J.G. Woelderink, *Ibidem*, 21-22.
- 142 . C. Aalders e.a., *Altijd Zondag, Handboek voor het Catechismus-onderricht*, deel 1, Nijkerk 1948, 22.
- 143 . W. Verboom, *Een gids voor het leven, Een eenvoudige uitleg van de Heidelbergse Catechismus*, deel 1, Kampen 1992, 12.
- 144 . H.H. Barger, *De Heidelbergsche Catechismus als catechetisch leerboek*, bewerkt naar O. Thelemann’s *Handreichung zum Heidelberger Katechismus*, Utrecht 1914, 9.
- 145 . H.A. van Andel, *De eenige troost, Preeken over den Heidelbergschen Catechismus* ², deel 1, Franeker 1934, 30.
- 146 . K. Schilder, *Ibidem*, deel 1, 65.
- 147 . D. van Dijk, *Ibidem*, 228.
- 148 . Verg. G.D.J. Dingemans, *De stem van de Roepende, Pneumatheologie*, Kampen 2000, 303 vv.

- ¹⁴⁹ . *Kirchenordnung der Kurpalz*, 1563, in W. Niesel, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*³, Zollikon – Zürich, z.j. , 136 vv.
- ¹⁵⁰ . B. Wielenga, *Ibidem*, I, 18.

