

Titelgegevens / Bibliographic Description

Titel	Voetius en Coccejus over de Joden / M. van Campen.
Auteur(s)	Campen, M. van
In	<i>Documentatieblad Nadere Reformatie</i> , 16 (1992), no. 1 (Voorjaar), p. 2-16.
Copyright	2007 / M. van Campen SSSNR Claves pietatis.
Producent	Claves pietatis / 2007.08.08; versie 1.0
Bron / Source	Onderzoeksarchief / Research Archive Nadere Reformatie
Website	Sleutel tot de Nadere Reformatie
Nummer	B99027729

De digitale tekst is vrij beschikbaar voor persoonlijk gebruik, voor onderzoek en onderwijs. Respecteer de rechten van de rechthebbenden. Commercieel gebruik is niet toegestaan.

Het 'Onderzoeksarchief Nadere Reformatie' bevat digitale documenten over het gereformeerd Piëtisme en de Nadere Reformatie in Nederland tot 1800. Het is doorzoekbaar met de 'Bibliografie van het gereformeerd Piëtisme in Nederland (BPN)' op de website 'Sleutel tot de Nadere Reformatie'.

The digital text is free for personal use, for research and education. Each user has to respect the rights of the copyright holders. Commercial use is prohibited.

The 'Research Archive Nadere Reformatie' contains digital documents about reformed Pietism and the Nadere Reformatie in the Netherlands until 1800. These can be retrieved by searching the 'Bibliography of the reformed Pietism in the Netherlands (BPN)' database at the 'Sleutel tot de Nadere Reformatie' website.



XVI-2

VOETIUS EN COCCEJUS OVER DE JODEN

M. van Campen

In 1992 is het vijfhonderd jaar geleden dat zo'n 200.000 Joden uit Spanje werden verdreven. Koning Ferdinand had Granada, het laatste steunpunt van de moslims op Spaanse bodem, veroverd en besloot de joodse bevolkingsgroep uit zijn land te verjagen. Velen van hen waren al in een eerder stadium, onder de druk van de Inquisitie, gevlucht of overgegaan tot het rooms-katholieke geloof. Voor het merendeel der Joden betekende de christelijke doop echter niet meer dan een middel om te ontkomen aan de brandstapel of verbanning. Heimelijk hielden deze conversos, meestal met een scheldwoord *Marranen* genoemd, vast aan de voorvaderlijke gebruiken¹. De sabbat en de feesten werden door hen nog altijd in het verborgene gevierd². Daardoor bleven ook zij niet verschoond van de bloeddorst der inquisiteurs. Toen de verdrijving uit Spanje een feit werd, nam het grootste deel der Sefardim de wijk naar het buurland Portugal. Ook daar zou de rust echter niet lang duren. Vijf jaar later, in 1497, maakte een massaal gedwongen doop op brute wijze een einde aan de bloeiende joodse gemeenschap op het Iberisch schiereiland. De sefardische diaspora was een feit geworden.

Uiteindelijk zou een deel van deze Hebreeuwse natie, zoals de nieuw-christenen zichzelf waren gaan noemen, terecht komen in de lage landen³. Eind zestiende, begin zeventiende eeuw vond een ware immigratiegolf plaats, waarbij vele Joden zich vestigden in plaatsen als Middelburg, Rotterdam, Haarlem, Den Haag, Kampen, Naarden en Maarsse. Maar vooral de bloeiende havenstad Amsterdam vormde het doelwit van de Spaans-Portugese vluchtelingen.

Ze werden hierheen gelokt door het relatief tolerante klimaat dat de vrij geworden Nederlandse gewesten kenmerkte⁴. De plaatselijke overheden waren de ontheemde Sefardim over het algemeen tamelijk gunstig gezind, hoewel er op een aantal gebieden toch ook beperkingen bleven⁵. Al spoedig keerden de meesten van hen openlijk terug tot het Jodendom.

De ex-Marranen namen een belangrijke plaats in de Nederlandse samenleving in. Zij waren gewend om zich te midden van christenen op te houden, waren niet zelden welgestelde zakenlieden, die een impuls konden geven aan de handelsactiviteiten van de Nederlanders. Het kostte hen niet veel moeite om voluit te participeren in het maatschappelijke en economische gebeuren in hun nieuwe vaderland. Ook in godsdienstig opzicht genoten zij een ongekennde bewegingsvrijheid. Het Amsterdamse stadsbestuur gaf hen de ruimte om samen te komen voor godsdienstige plechtigheden in woonhuizen of pakhuizen. In de loop der tijd ontstonden er drie sefardische gemeenten, die in 1639 samen een nieuwe synagoge in gebruik namen⁶. Enige jaren later werd tevens een synagoge gebouwd voor de Hoogduitse Joden, die inmiddels ook in groten getale naar Amsterdam gekomen waren.

Aan de voeten van de rabbijnen

Ook wat betreft de relatie tussen Joden en christenen vormde de Gouden Eeuw een unieke periode in onze vaderlandse geschiedenis. Een tijd waarin jodendom en christendom elkaar konden ontmoeten, bevragen en bevruchten. De Hollanders

zochten na de stormachtige periode die achter hen lag naar een nieuwe culturele en geestelijke identiteit. De sefardische vluchtelingen brachten geleerdheid, kunstzinnigheid en vaardigheden mee, waar in de lage landen dringend behoefte aan was. Het hoeft dan ook niet te verbazen dat de belangstelling voor de joodse cultuur en religie in de Republiek groeide en bloeide. Kunstenaars namen gretig kennis van wat het joodse erfgoed hen te bieden had. Een schilder als Rembrandt woonde te midden van de Amsterdamse Joden, had vele vrienden onder hen en gebruikte hen als model voor zijn bijbelse voorstellingen⁷. Meer dan ooit tevoren wierpen geleerden zich op de bestudering van de Hebreeuwse taal en de joodse godsdienstige geschriften. Het humanistische ideaal om terug te gaan naar de bronnen - *ad fontes* - zal aan deze 'rage' niet vreemd geweest zijn, maar ook de contacten tussen Joden en christenen hebben daar zonder twijfel aan bijgedragen. Diverse christelijke theologen hebben Hebreeuws gestudeerd aan de voeten van de rabbijnen. De theologen die werkten aan de Staten-Vertaling maakten gebruik van de zogeheten 'Rabbijnen-bijbel'⁸. In Leiden werd een speciale leerstoel gevestigd voor Judaïca. De eerste hoogleraar op deze post was Constantijn l'Empereur van Oppijck, die het vooral als zijn taak beschouwde om de Talmoed te bestuderen en te behandelen tijdens zijn colleges. Bij zijn onderwijs aan de studenten putte hij heel vaak uit joodse bronnen. Hij verzorgde de uitgave van de Misjna-traktaten *Middot* (1630) en *Bava Kamma* (1637), waaraan hij een Latijnse vertaling toevoegde. In de jaren 1698-1703 verscheen van de hand van Willem Surenhuis een complete vertaling van de *Misjna* inclusief de commentaren van Maimonides en Bertinoro⁹. Een opmerkelijk staaltje van omgang met de joodse traditiewerken onder de Hollandse geleerden van de Gouden Eeuw.

Kentering

Evenmin wekt het verwondering het dat in zo'n periode christelijke theologen zich intensiever gaan bezighouden met de plaats van Israël in de Bijbel en de daaruit voortvloeiende relatie van de kerk ten opzichte van het joodse volk. Tal van auteurs hebben zich in de zeventiende en achttiende eeuw over de Joden uitgelaten. Een groot aantal boeken over dit onderwerp legt daar overduidelijk getuigenis van af. Het is opmerkelijk, dat deze christelijke aandacht voor het jodendom gedurende lange tijd door tal van onderzoekers niet is gesignaleerd. Veel handboeken voor de kerkgeschiedenis en monografieën over de Gouden Eeuw, die in vroeger jaren verschenen, gaan aan dit fenomeen volledig voorbij. De laatste twee decennia is daarin een kentering gekomen¹⁰. Met name wat de piëtistisch getinte auteurs betreft is evident aangetoond, hoezeer men betrokken was op de vragen rond de verhouding van kerk en synagoge. Helaas is tot op heden nog geen omvattend overzicht voorhanden, waarin alle piëtistische geschriften over de Joden besproken en onderling worden vergeleken. Het bleef bij studies over één of meer theologen, waarbij men zich bovendien veelal beperkte tot de grote lijn. Daardoor is nog lang niet duidelijk wat de eigen positie van de diverse schrijvers is en evenmin door welke factoren zij in hun visie beïnvloed zijn.

T. Brienen heeft een respectabele poging tot indeling gewaagd¹¹ en poneerde dat we binnen de Nadere Reformatie grofweg een onderscheid dienen te maken tussen drie soorten visies op het jodendom:



XVI-4

a. de *chiliastische* visie, waarbij gedacht moet worden aan 'oudvaders' als J. Koelman, W. à Brakel en Th. van der Groe.

b. de *polemische* visie, vertegenwoordigd door met name de theoloog J. Hoornbeeck.

c. de *irenische* visie, waarbij de naam van A. Hellenbroek ter sprake komt.

Brienen meent van alle stromingen ook vrij nauwkeurig te kunnen aangeven vanuit welke hoek zij beïnvloed zijn. De auteur is zich ervan bewust dat deze indeling wat al te schematisch is. De grenzen zijn minder strak dan deze driedeling suggereert. Niet alle piëtistische auteurs, ook zij die niet behandeld zijn door Brienen, vinden een plaatsje in dit patroon. Bovendien is het de vraag, of men een zo sterk onderscheid kan maken wanneer het gaat om beïnvloeding zoals in deze brochure gebeurt. Om één ding te noemen: kan men bij Hoornbeeck niet evengoed een relatie met het Puritanisme aanwijzen als bij Koelman? En vooral: wat verstaan we onder chiliasme? Is het niet noodzakelijk een werkdefinitie te formuleren over wat wij precies onder chiliasme verstaan, aan de hand waarvan de diverse auteurs getypeerd kunnen worden als chiliast of niet-chiliast?¹²

Opvallend is dat de herleefde belangstelling voor wat geschreven werd over het jodendom in de 17e en 18e eeuw zich goeddeels schijnt te beperken tot het Piëtisme. Zeker wat betreft de onderzoekers binnen de Gereformeerde Gezindte is dat het geval. Vanuit een sterke affiniteit met deze stroming is die voorliefde wel te verklaren, maar historisch liggen de zaken toch breder. De bezinning op de plaats van Israël vond niet alleen plaats onder de geestverwanten van Voetius, maar evenzeer onder andere rechtzinnige theologen, waarbij met name gedacht kan worden aan volgelingen van Coccejus¹³. Over de remonstranten en reformateurs nog maar niet gesproken¹⁴. Wat het Coccejanisme betreft zijn het zowel 'groene' als 'ernstige' coccejanen, die zich met deze problematiek bezighielden, hoewel de eerstgenoemden uitvoeriger dan de laatsten. Te denken valt aan namen als die van H. Groenewegen, P. Curtenius, G.M. Elsnerus, Jac. Alting en Sal. van Til.

Dieptebooring

Wie verwacht hier een volledig overzicht te krijgen zowel van wat in Voetiaanse als van wat in coccejaanse kring over het jodendom gezegd is, komt teleurgesteld uit. In het bestek van een artikel kan daarvan eenvoudig geen sprake zijn, wil men niet in vage algemeenheden vervallen. Ik heb bewust afgezien van een 'birth's eye view' en gekozen voor een dieptebooring. Uitdrukkelijk willen we ons beperken tot de twee theologen die als de geestelijke vaders van de beide genoemde stromingen mogen gelden, te weten Gisbertus Voetius en Johannes Coccejus. Hopelijk wordt het me gegeven het promotie-onderzoek over dit onderwerp af te ronden, waarin ook de volgelingen van de beide 'grootmeesters' uit de 17e eeuw uitvoerig aan de orde komen.

A. Gisbertus Voetius (1589-1676)

Of deze kampioen van de orthodoxie, zoals iemand Voetius ooit typeerde, persoonlijk veelvuldig in contact geweest is met Joden is niet bekend. Wel is hij reeds als jong predikant geconfronteerd met de problematiek, toen hij werd afgevaardigd naar de Nationale Synode van Dordrecht 1618-1619. Op 29-jarige leeftijd woonde hij daar de beraadslagingen bij over de vraag hoe de kerk en de christenen zich



tegenover de Joden moesten opstellen¹⁵. Vanuit Zeeland was een verzoek ingediend om te voorzien in

bequame middelen om deselve Jooden mettertijt te brengen tottet Christengeloove volgende de belofte des apostels, Rom. 11¹⁶.

Gedurende zijn hoogleraarschap heeft Voetius zich een en ander maal uitdrukkelijk beziggehouden met de vragen rond het jodendom. Tijdens de zaterdagse dispuutcolleges kwam de kwestie minstens twee keer expliciet aan de orde. In het najaar van 1636 werd de toekomst van Israël door Voetius ter sprake gebracht in de disputatie *De generali conversione Iudaeorum*, een uitvoerige uitleg van Romeinen 11: 25-27. De Middelburgse student Joh. Ronsenus moest responderen. Een jaar later, in september 1637 werd opnieuw aandacht besteed aan het joodse volk in de disputatie *De Judaismo*. Tijdens dit college fungeerde een zekere Johannes Breberenus als respondent. Beide verhandelingen werden later in bewerkte vorm gepubliceerd in de *Selectarum disputationum theologicarum* (1648-1669)¹⁷.

Uit deze disputaties wordt duidelijk hoezeer Voetius zich bij de problematiek van Israël betrokken wist. Gelet op de vele citaten maakt hij ook hier zijn naam waar een 'Helluo librorum', een boekenverslinder te zijn¹⁸. Hij geeft er blijk van vrijwel alle belangrijke theologen uit de kerkgeschiedenis, die iets over Israël hebben gezegd te hebben geraadpleegd, inclusief de godgeleerden van rooms-katholieke huize. Het meest opmerkelijk is evenwel zijn grote bekendheid met de joodse geschriften, zowel wat de belangrijkste traditiewerken (Talmoed, Kabbala) betreft als de eigentijdse rabbijnen en hun publikaties. We komen de naam tegen van de befaamde rabbijn, drukker en diplomaat Menasse ben Israel, evenals die van Abarbanel, Raschi, Kimchi en vele anderen¹⁹.

Ook Voetius' kennis van het Hebreeuws moet fenomenaal zijn geweest. Moeiteloos mengt hij zich in discussies over de uitleg van bepaalde Hebreeuwse woorden en zegswijzen. Het is bekend dat hij in de Hebreeuwse taal correspondeerde met Anna Maria van Schurman. Het verhaal gaat ook dat hij zijn kinderen al heel jong trachtte vertrouwd te maken met de taal van het Oude Testament. Duker weet te melden dat Voetius' oudste zoon Paul bedeed was met een 'vluggen, opmerkzamen' geest. En hij voegt eraan toe:

Reeds te Heusden, in de pastorie, liet hem zijn vader, louter voor vermaak, tal van Hebreeuwsche woorden en eene keur van Grieksche gezegden uit het hoofd leren²⁰.

Geen vervanging

Het eerste wat opvalt in Voetius' denken over de Joden is dat hij nadrukkelijk afstand neemt van de gedachte dat het joodse volk afgedaan zou hebben in de heilsgeschiedenis. Ondanks de verwerping van Jezus liggen er nog altijd geweldige beloften ten aanzien van de toekomst van Israël. Met name in zijn traktaat over Romeinen 11: 25-27 laat hij hierover geen enkel misverstand bestaan. Hij is het volstrekt oneens met de opvatting dat Paulus' belofte dat eens geheel Israël zal zalig worden, zou slaan op de kerk uit Joden en heidenen. Met Israël wordt het concrete joodse volk bedoeld en niets anders. Hij is zich ervan bewust dat hij daarmee op een ander spoor zit dan vele theologen voor hem. Hij noemt in dit verband de namen van Augustinus, Hieronymus, Melanchthon en Calvijn. Hij weet zich in zijn verwachting van een bekering van het joodse volk evenwel verbonden met vele andere

XVI-6

godgeleerden van naam, onder wie Beza, Junius, Paraeus en Engelse schrijvers als Brightman en Perkins²¹.

Overigens brengt Voetius bij het 'geheel Israël' uit Romeinen 11: 25 wel een zekere beperking aan. Men dient het niet 'absoluut en volkomen' (absolute et perfecte) te nemen, maar meer in de zin van Mattheüs 3: 5, waar we lezen dat 'geheel Judea' tot Jezus uitging. Het gaat niet om alle Joden, zonder uitzondering. Veelmeer moet gedacht worden aan de bekering van het grootste deel van het volk²². Maar dat deze heilvolle toekomst voor de Joden aanstaande is, lijdt voor Voetius geen twijfel. Romeinen 11 laat geen andere uitleg toe dan dat Paulus nog een algemene bekering van Israël in het verschiet ziet liggen.

Daarover verheugt hij zich, daarover gaat het, Gode zij dank. Onder hun afval, hun ongehoorzaamheid en hun verharding lijdt hij, naar hun behoud verlangt hij, dat verwacht, belooft en predikt hij²³. Deze vaste hoop op de toebrengring der Joden ziet Voetius op vele andere plaatsen in de Schrift bevestigd. Hij verwijst daarbij o.a. naar 2 Corinthiërs 3: 15, 16, naar Mattheüs 23: 39, 40 en naar Openbaring 7: 4, 5, 6.

Niet alleen bijbelse argumenten

Opmerkelijk is dat Voetius niet alleen grijpt naar bijbelse argumenten om zijn betoog te onderbouwen, maar daarvoor ook rationele overwegingen aandraagt. Hij wijst op het verbond dat God eenmaal met Israël gesloten heeft en waarvan hij meent dat daarvan ook nu nog sporen zijn te vinden. Het moet immers wel opvallen dat de Joden nog altijd een volk met een eigen identiteit gebleven zijn, ondanks de verstrooiing. Andere volken zouden al lang opgehouden hebben te bestaan door vermenging en assimilatie. 'Aan de waarheid van de geschiedenis moet niet getwijfeld worden'²⁴, meent Voetius. Uit alles blijkt dat God dit volk heeft willen bewaren, dat Hij er nog een bedoeling mee heeft. En zijn er ook niet nog een aantal positieve zaken onder hen overgebleven? Heeft God hen de Schrift niet gelaten ondanks hun afvalligheid? Zijn hun geslachtsregisters niet in goede staat gebleven? Is hun gelaatsuitdrukking en de geur waardoor zij onderscheiden willen worden niet kenmerkend? Houden hun leraren niet met grote ernst, zij het zonder verstand, vast aan de lezing van de wet? Is ook de herinnering aan de Messias niet levend gebleven onder hen?

Overigens houdt deze positieve verwachting voor Israël niet in dat Voetius zich geheel aan het middeleeuwse anti-joodse denken en gevoelen heeft weten te ontworstelen. Hij blijkt in dit opzicht toch nog volop een kind van zijn tijd te zijn gebleven. Zonder blikken of blozen verkondigt ook hij de ingeroeste, wijdverbreide leugens over rituele kindermoord en vergiftiging van de bronnen door Joden. Sommige van zijn uitspraken zijn ronduit schokkend. Zo typeert hij de Joden als hebzuchtig, wellustig, trots en hypocriet. Hun rechtschapenheid is niets dan vleselijke ijver en al hun zogenaamde goede werken zijn blinkende zonden (*splendida peccata*)²⁵.

Missionaire achtergrond

De tweede opvallende trek in Voetius' interesse voor het joodse volk is de duidelijke missionaire achtergrond daarvan. Als een der eersten in de gereformeerde traditie vroeg hij nadrukkelijk aandacht voor de roeping van de kerk om de ongelovigen met het Evangelie te benaderen²⁶. Onder deze 'infideles' rekende de Utrechtse



hoogleraar niet alleen mohammedanen en heidenen maar ook de Joden. Hij zag ze ten diepste op één lijn. Samen vormden deze groepen het naaste doel van de zending: Gentiles, Iudaei, Muhammedistae²⁷. In de praktijk van het zendingswerk maakte Voetius overigens wel onderscheid tussen deze drie objecten van zending. Het feit dat Joden en christenen de Schriften van het Oude Testament gemeen hebben, maakt dat het jodendom anders benaderd dient te worden dan het heidendom. Terwijl het contact met heidendom en islam vooral een zaak van verstand en hart is, dienen in de ontmoeting met Israël de Schriften van Mozes en de profeten centraal te staan.

Drie soorten middelen

Voetius ziet in het streven om de Joden tot bekering te brengen niet alleen een taak voor de kerk maar ook voor de overheid. Om precies te zijn zet hij drie soorten middelen²⁸, die aangewend dienen te worden naast elkaar:

- a. algemene middelen als gebed, aansporing tot geloof en bekering en een vrome levenswandel om de Joden te winnen voor Christus
- b. kerkelijke middelen, met name de uitleg van de Schriften
- c. politieke middelen, zoals het zorgen voor gelegenheden om met de Joden te handelen²⁹, het bevorderen van de studie in de oosterse talen en het aanstellen van professoren, niet alleen voor de oude talen maar ook voor de controversen met het jodendom. Tevens dient de overheid eraan mee te werken dat de hindernissen voor de bekering der Joden weggenomen worden, zoals de onenigheid tussen christenen over geloofsprincipes. Voetius is er pertinent op tegen dat de overheid het bouwen van synagogen en het houden van eigen bijeenkomsten toestaat. Van dwang ten opzichte van de Joden wil hij echter evenmin weten. Joodse kinderen mogen niet tegen de wil van hun ouders gedoopt worden³⁰.

Anti-chiliastisch

De derde lijn die we in Voetius' gedachten over de Joden opmerken, is een sterk anti-chiliastische trek. De manier waarop de chiliasten de toekomst van het joodse volk in kaart brengen, wijst hij radicaal en resoluut af. Het duizendjarig rijk, zoals deze lieden dat inkleurden, is voor hem niet meer dan een inbeelding (somnia)³¹. In dit verband treedt Voetius herhaaldelijk in het krijt tegen de Engelse theoloog Th. Brightman (1562-1607)³². Deze puritein ging heel ver in de concretisering en periodisering van zijn hoop voor Israël. Hij was ervan overtuigd dat de toebrengring van Israël nog in de zeventiende eeuw zou plaatsvinden. Daarbij ging hij uit van een tweevoudige bekering: één onmiddellijk na de verwoesting van Rome en de andere na de vernietiging van de paus en de Turken. Voetius kan daar niet in meegaan. Wel is ook hij ervan overtuigd, dat aan de bekering der Joden eerst de reformatie van het christendom moet voorafgaan. De afgoderij binnen de kerk van Rome is een grote barrière voor de Joden om tot Christus te komen. Toch betwijfelt Voetius of de reformatie, zoals die in zijn tijd gestalte heeft gekregen, voldoende zal zijn om de Joden te overtuigen. Er is veel onwetendheid weggenomen, een aantal ergernissen is uit de weg geruimd, maar wellicht moet toch nog een rijkere doorbraak van reformatie verwacht worden.

De verwachting van Brightman dat de Joden hun land weer zullen bewonen, staat voor Voetius allerminst vast. Dat de Joden na hun bekering tot aan het einde van



XVI-8

de wereld in een luisterrijke situatie, afgescheiden en onvermengd met anderen zullen verkeren, acht hij niet waarschijnlijk. Wat het tijdstip en de plaats van de bekeering der Joden betreft, kan naar zijn inzicht niets met zekerheid worden vastgesteld. Ook blijft verborgen of het einde van de wereld spoedig daarop zal volgen of niet. Dit soort chiliastische speculaties wijst hij vierkant af.

De vraag rijst wat Voetius nu eigenlijk precies onder chiliasme heeft verstaan. In de disputationes over de Joden laat hij zich daarover niet expliciet uit. We vermoeden er iets van uit de bezwaren die hij tegen Brightman inbrengt. Meer komen we te weten in een verhandeling, die in de collegezaal te Utrecht speciaal over dit onderwerp werd gehouden in februari 1637, naar aanleiding van Openbaring 20: 4, 5 en 6. De titel van de disputatie luidt: *De regno millenario*³³. Voetius blijkt het oneens te zijn met theologen die het getal 1000 oneigenlijk opvatten en betrekken op het gehele tijdperk tussen de komst en de wederkomst van Christus. Nee, het gaat om een concrete periode van 1000 jaar een 'zekere en vastgestelde tijd' (*certo et definito tempore*), die begon bij het jaar 73³⁴. Dit eenmaal vastgesteld hebbend valt het Voetius niet moeilijk meer om allerlei duidingen ten aanzien van het einde der wereld en de bekeering van het joodse volk te ontzenuwen. Het hermeneutische principe dat hij hanteert bij het lezen van de profetieën, is namelijk: voordat een profetie zijn uitwerking heeft, is deze voor de mensen dubbelzinnig en raadselachtig. Met andere woorden: de uitkomst beslist of een profetie juist is uitgelegd of niet. Nu verkondigde in Voetius' dagen een zekere Andreas van Habernfeld de stelling dat in het jaar 1624 het herstel van Jeruzalem zou plaatsvinden en dat de gelovigen daarin onder de gelukkige heerschappij van Christus zouden leven. Aangezien het duizendjarig rijk volgens Voetius al afgelopen is en er nog niets van een hersteld Jeruzalem te zien is, moet deze gedachte als een verzinsel sneuvelen. De uitkomst weerlegt het bedrog.

De bron van het echte chiliasme ziet Voetius bij Cerinthus³⁵. Hij is de auteur en de vader ervan. De hoofdlijn van dit chiliastische denken is, dat er na de eerste opstanding van de martelaren een aardse heerschappij van Christus zal komen gedurende 1000 jaar. Jeruzalem zal de plaats worden waar de gelovigen genieten van aardse weldaden en waar zelfs de joodse ceremoniën weer aan de orde komen, zoals offers en het onderhouden van sabbatten. Een dubbele opstanding der doden, de wederopbouw van Jeruzalem, een zichtbare en aardse heerschappij van Christus gedurende 1000 jaar, het herstel van de tempeldienst: dat zijn de zaken waartegen Voetius bezwaar aantekent³⁶. En hij vindt dat mensen als Brightman er niet genoeg afstand van nemen wanneer zij vasthouden aan een lichamelijke, bijzondere en afzonderlijke positie van de Joden in het land, zowel politiek, kerkelijk als burgerlijk. Joh. Piscator (overleden 1625), de voorman van de theologische school te Herborn in Duitsland heeft naar zijn mening ook te veel chiliastische elementen overgenomen. Het verbaast hem niets dat diens opvolger Johann Heinrich Alsted kon zeggen door Piscator verrijkt te zijn. In niet minder dan 16 punten wordt door Voetius vervolgens de zienswijze van de chiliasten weerlegd. Het spreekt vanzelf dat wij in dit kader niet al zijn argumenten kunnen weergeven. Belangrijk is zijn stelling dat de opvatting van een aards koninkrijk in strijd is met de aard van het geestelijke rijk van Christus.



B. Joh. Coccejus (1603-1669)

In hoeveel opzichten Voetius en Coccejus ook van elkaar verschilden, hun interesse voor het joodse volk deelden zij. Als knaap reeds had Coccejus grote belangstelling voor het Hebreeuws en andere oosterse talen. Na de Illustre School in zijn geboorteplaats Bremen doorlopen te hebben, vertrok hij naar Hamburg om zich daar onder joodse leiding te verdiepen in de rabbijnse geschriften³⁷. Als student te Franeker volgde hij de colleges van Sixtinus Amama, waarbij opnieuw de oosterse talen en de Talmoed hem het meest boeiden. In dezelfde plaats werd hij later benoemd tot hoogleraar. Zowel hier als in Leiden doceerde hij oosterse talen, in tweede instantie ook theologie. In december 1650 gaven de curatoren van de Leidse universiteit aan Coccejus de opdracht 'ad scribendum contra Judaeos'. Hij ontving daarvoor een jaarsalaris van f 300,- gulden³⁸. Een jaar later wordt zijn toelage met f 200,- verhoogd

tot belooning van den arbeid bij hem te doen in 't schrijven tegens de Joden en anderen, die de waarheijt van de Christelicke religie corrumperen.

Geschriften over de Joden

In meerdere werken heeft Coccejus zijn gedachten over het joodse volk neergelegd:

1. De rede die hij uitsprak bij het aanvaarden van zijn hoogleraarschap te Leiden. Uitvoerig ging hij in deze oratie in op de oorzaken van de ongelovigheid der Joden. Vandaar de titel: *Oratio de causis incredulitatis Judaeorum* (1650)³⁹.
2. Een geschrift dat de neerslag bevat van een geloofsdispuut tussen een katholiek en een Portugese Jood, waarbij Coccejus aanwezig moet zijn geweest. De titel van dit werkje luidt: *Judaicarum responsionum et quaestionum consideratio* (1662)⁴⁰.
3. Een soort advies, getiteld *De Judaeorum receptione* (z.j.)⁴¹. Deze brief schreef Coccejus aan een niet met name genoemde raadsheer, waarin hij zich uitspreekt over de manier waarop we met de onder ons wonende Joden hebben om te gaan.
4. Een klein werk dat verscheen onder de naam *Panegyricus de Regno Dei* (1660)⁴².
5. De uitleg van Romeinen 9-11, die we vinden in een tweetal publicaties, t.w. *Diagrammatta dicendorum in Epistolam ad Romanos* (1645/6)⁴³ en *Commentarius in Epistolae ad Romanos* (1664)⁴⁴.
6. De verklaring van het laatste bijbelboek *Cogitationes de apocalypse Johannis* (1665)⁴⁵.
7. Diverse passages uit *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei* (1648)⁴⁶ en *Summa Theologiae ex Scripturis repetita* (1662)⁴⁷, de beide hoofdwerken van Coccejus.

Profetische theologie

Van fundamenteel belang voor Coccejus' denken over het joodse volk is zijn voorliefde voor de zogeheten 'profetische theologie'. De term is afkomstig van de bovengenoemde Johann Heinrich Alsted, voorman van de school in Herborn (1588-1638)⁴⁸. Typerend voor deze theologie is de bijzondere aandacht voor de profetische gedeelten van de Schrift en de sterke gerichtheid op de toekomst. De bekering der Joden speelt daarbij een centrale rol. Een opmerkelijk kenmerk van deze profetische theologie is ook de periodisering van de heilsgeschiedenis. Men meende in de Schrift een aantal tijdperken te kunnen onderscheiden waarbinnen zich het heilshandelen van God voltrekt. De wortels van deze periodenleer zijn al erg oud.



XVI-10

Men kan deze reeds aantreffen in het denken van Joachim van Fiore (1130-1202)⁴⁹. Op grond van het laatste bijbelboek verwachtte hij een massale toebrengring van Joden, gepaard gaande met een grote bloeitijd van de kerk.

Coccejus moet met deze wijze van Schriftuitleg reeds kennis gemaakt hebben in zijn geboorteplaats Bremen⁵⁰. Hij was een leerling van Ludwig Crocius, de man die de heilshistorische theologie van Herborn naar Bremen heeft overgebracht. In deze stad had zich een school gevormd, die zich intensief met de toekomst, in het bijzonder met de Openbaring van Johannes bezighield. Bremen is wel aangemerkt als een bakermat van de heilshistorische theologie. Coccejus heeft met andere woorden geademd in een klimaat, dat door Voetius als chiliastisch bestempeld is.

Chiliast?

Kan men om deze reden Coccejus ook indelen bij het kamp der chiliasten? Die vraag laat zich niet in één zin beantwoorden. Duidelijk is dat deze oriëntalist veel van wat hij in Bremen leerde zich eigen heeft gemaakt. Ook bij hem treffen wij een duidelijke periodisering van de heilshistorie aan. Hij meende deze niet alleen te kunnen aflezen uit de Bijbel, maar hij hanteerde die ook als hermeneutisch principe bij de uitleg van de Schrift, in het bijzonder de profetische gedeelten. Wij moeten de 'orde prophetiae'⁵¹, de orde van de profetie in de gaten houden. Hij bedoelde daarmee, dat we bij het lezen van de profetische voorzeggingen ons voortdurend moeten afvragen op welke periode een bijbelwoord betrekking heeft. Zo meende hij in Deuteronomium 32, een locus classicus voor Coccejus en zijn volgelingen, reeds de hele toekomst van het joodse volk - periode na periode - te kunnen aflezen. Coccejus heeft deze periodenleer gecombineerd met een uitgesproken verbondsmatig denken. In zijn *Summa Doctrinae* heeft hij zijn foederaltheologie ontvouwd. De weg die God met mensen gaat, is de weg van het verbond. De hele heilsgeschiedenis kan beschouwd worden als verbondsgeschiedenis. Het werkverbond (foedus operum), door de zondeval zo rampzalig verbroken, wordt vervangen door het genadeverbond (foedus gratiae). Het opmerkelijke daarbij is dat Coccejus de afschaffing (abrogatie) van het werkverbond zich in fasen ziet voltrekken. Pas bij de wederkomst van Christus zijn de tragische gevolgen van de zondeval voorgoed en volkomen ongedaan gemaakt. Terwijl de invloed van het foedus operum tragsgewijs vermindert, neemt de doorwerking van het foedus gratiae evenredig toe. Deze gedachtengang verleent de kijk van Coccejus op de geschiedenis een sterk dynamisch karakter. Er is bij hem geen sprake van een statisch denken vanuit de eeuwigheid, maar er is vooruitgang, progressie in het historisch gebeuren naar de voleinding toe.

De periode tussen hemelvaart en wederkomst van Christus zag Coccejus uiteenvallen in zeven perioden, een gedachte die hij ontleende aan het getal zeven in de Apocalyps: zeven brieven, zeven gemeenten, zeven bazuinen etc. De zeven tijdperken ofwel 'aetates ecclesiae' die de geschiedenis van Gods rijk omvat, zijn volgens hem:

1. De periode van Efeze, de apostelkerk die de tijd van de eerste verkondiging van het Evangelie betreft, vanaf de hemelvaart tot aan de verwoesting van Jeruzalem.
2. De periode van Smyrna, de martelarenkerk die slaat op de joodse oorlogen en de vervolging der christenen tot aan keizer Diocletianus.
3. De periode van Pérgamus, de huichelkerk die loopt van Constantijn de Grote



tot Lodewijk van Beieren, de laatste weerhouder van het pausdom. Coccejus meent dat dit tijdvak overeenkomt met het 1000-jarig rijk zoals dat in Openbaring 20 wordt beschreven.

4. De periode van Thyatira is die van het antichristelijke pausdom, waarin de kerk vervolgd wordt en in verwarring geraakt.

5. De periode van Sardis is de tijd van de Reformatie en van de splitsing van de kerk.

6. De periode van Filadelfia slaat op de 30-jarige oorlog, een tijdperk waarin de kerk zich ontworsteld heeft aan het roomse juk, nauwgezet leeft als de gemeente van Filadelfia, maar wel vervolgd wordt. Deze periode eindigt met de overwinning op de antichrist.

7. De periode van Laodicéa is die van de bloeitijd van de kerk op aarde. Het Evangelie wordt aan alle volken verkondigd. De Joden zullen tot bekering komen, evenals de moslims.

Uit het feit dat Coccejus het duizendjarig rijk als reeds gepasseerd beschouwt, namelijk in de periode van Pergamus, kan worden geconcludeerd dat hij niet behoort tot de chiliasten in strikte zin. Hij werd en wordt wel vaak van chiliasme beschuldigd². Reeds zijn zoon Heinrich meende het voor zijn vader te moeten opnemen en hem vrij te pleiten van judaïsma, cartesianisme, arminianisme, socianisme en chiliasme³. Van een lichamelijke opstanding der heiligen alvorens het eindoordeel plaatsvindt, een van de kenmerkende aspecten van het chiliasme, wilde Coccejus volstrekt niets weten. Hij beschouwde dit als een joodse dwaling, die de toets van de Schrift niet kan doorstaan.

Dit alles laat onverlet dat Coccejus frank en vrij getuigt van zijn vaste hoop op een bloeitijd van de kerk en een massale toebrenging der Joden. Afwijzing van het chiliasme en het verwachting-koesteren voor Israël gingen voor hem, evenals voor Voetius kennelijk hand in hand.

Men mag, naar Coccejus' diepe overtuiging, het joodse volk niet als afgedaan beschouwen. Ook thans nog vormen zij het 'heilige' zaad⁴. Deze nog immer geldende kwalificatie 'heilig' impliceert voor Coccejus twee dingen:

a. God heeft niet toegestaan dat de Joden zouden terugkeren tot de afgodendienst of zouden samensmelten met andere volken. Hij heeft hen het Oude Testament nog gelaten om het te horen en er dagelijks in te lezen. Ook verwachten zij nog altijd de Christus.

b. God zal hen op Zijn tijd terugroepen, gedachtig aan Zijn verbond en alles wordt door Hem voor deze terugroeping in gereedheid gebracht.

Heel de kerk en heel Israël

Vanwege de verharding van Israël hebben de volkeren nu de voorrang boven de Joden. In groten getale worden zij toegevoegd tot de kerk. Maar als de volheid der heidenen zal zijn ingegaan, komt Israël weer aan de beurt. Gans Israël zal zalig worden. Frappant is overigens dat Coccejus, anders dan Voetius, bij de uitdrukking 'gans Israël' niet uitsluitend aan het joodse volk denkt, maar ook aan de kerk uit de heidenen: tota ecclesia et populus Israël⁵. Hij meent dat te zijner tijd niet alleen de Joden maar ook de kerk uit de heidenen nieuwe redding nodig zal hebben en dat deze hier door de apostel wordt beloofd. Maar in ieder geval blijft ook de hoop op de toebrenging van Israël staan.



XVI-12

Coccejus verwachtte de bekering der Joden zelfs op heel korte termijn. Daaruit valt zijn ijver om de Joden voor Christus te winnen te verklaren. Evenals voor Voetius staat zijn belangstelling voor de Joden in een missionaire context. Tot de propagatio regni Christi behoort ook Jodenzending. Daarbij gaat het niet alleen om woorden. Van christenen mag nauwgezetheid en ijver verwacht worden, opdat wij hen tot jaloersheid zullen verwekken. Wij zijn verantwoordelijk voor de Joden die te midden van ons wonen. Wij moeten ervoor waken dat zij niet door onze schuld worden geërgerd of verhard. In vroegere perioden, toen er meer warmte en liefde van de kerk uitging, kwamen er veel meer Joden tot bekering. Maar nu is het veelal zo dat zij van het geloof worden afgehouden door de ergernissen in de protestantse kerk en de dwalingen van Rome⁵⁶. Men kan wel zeggen dat de Joden verstokt zijn, maar bij ons is ook sprake van verharding, namelijk in het verwaarlozen van onze plicht tegenover hen. Als wij geen medelijden met hen hebben, zullen zij nog meer verward raken in de strikken van satan en versterkt worden in hun ongelooft.

Bewaarders van de goddelijke geheimenissen

Om meer dan één reden is Coccejus van mening dat men de Joden een verblijfplaats te midden van christenen moet gunnen. Christenen kunnen van hen leren. Is hun verharding niet een waarschuwend voorbeeld voor ons? Trouwens, zij zijn toch geen ketters? Als positieve gelovigen kan men hen niet beschouwen, maar in ieder geval wijzen zij valse godsdienst, afgoderij en openlijk atheïsme af. Bovendien kunnen zij ons van dienst zijn als uitleggers van de bijbelse taal. De Joden zijn de *capsarii*⁵⁷ van de christenen. Zoals eenmaal in het Romeinse rijk slaven de boeken van de kinderen naar school droegen, zo kunnen christenen gebruik maken van de Joden. Zij zijn de uitleggers van de Schriften, zij zijn de *oracularum Dei depositarii*, de bewaarders van de goddelijke geheimenissen.

Een andere reden om hen onder ons toe te laten is dat wij veel dank en eerbied aan dit volk verschuldigd zijn vanwege de vaderen, vanwege Christus, vanwege het verbond en de beloften. Van hen hebben we toch het Evangelie en de beloften ontvangen?

Beperkte tolerantie

Overigens pleit Coccejus wel voor enige behoedzaamheid in het opnemen van de Joden. Zij dienen een oppassend leven te leiden en eerlijk te zijn in de handel. Zij moeten tonen geen aanmatigende verachting aan de dag te leggen t.o.v. de Joden om tot de waarheid te komen. Het is bovendien verstandig om er niet al te veel toe te laten, zodat ze in toom gehouden kunnen worden. Men zal hen ook hebben te binden aan enkele voorwaarden, zowel van kerkelijke als van overheidszijde⁵⁸. De *kerkelijke* voorschriften zijn:

- a. Zij mogen Christus niet lasteren.
- b. Hun gebeden mogen zich niet richten tegen de christenen.
- c. Publiekelijk mogen ze alleen lezen in het Oude Testament.
- d. Ze zijn verplicht bepaalde bijeenkomsten bij te wonen, waar zij bevraagd worden op hun godsdienst.
- e. Echtscheiding en polygamie zijn hun niet toegestaan.
- f. Joden die de geneeskunde beoefenen, mogen geen amuletten en toverijen gebruiken.



De *politieke* voorwaarden waaraan Coccejus het verblijf van Joden onder ons wil binden zijn:

1. Wanneer men hen apart wenst te zetten door middel van kleding, woonplaats of begraafplaats, moet dat kunnen.
2. Zij mogen niet zelf onderlinge geschillen oplossen, maar dienen gebruik te maken van onze rechtscolleges.
3. Zij mogen er geen christelijke slaven op nahouden.
4. Woekerrente en verdachte handelondernemingen zijn verboden.
5. Eigen scholen moeten hun worden toegestaan.

Wat betreft het bouwen van synagogen oordeelt Coccejus, anders dan Voetius positief. In de praktijk blijkt dat beter te zijn dan wanneer hun dit voorrecht onthouden wordt. Immers: dan houden ze hun bijeenkomsten toch. Bovendien kunnen zij dan ook in het openbaar weerlegd worden. Men kan hen beter benaderen en in het oog houden, hetgeen ook door vrome en geleerde mannen dient te geschieden. En tenslotte gunt Coccejus de Joden hun synagoge omdat zij toch - zij het met minder kennis - dezelfde God aanbidden en met ons hetzelfde principium fidei hanteren⁵⁹.

Conclusies

Wanneer wij tenslotte de beide visies die in het voorgaande besproken werden naast elkaar zetten, kunnen wij de volgende conclusies trekken:

1. Zowel Voetius als Coccejus geven blijk van een indrukwekkende bekendheid met de Hebreeuwse taal en joodse traditieswerken. Ook de eigentijdse rabbijnen zijn hun niet onbekend.
2. Van beide theologen geldt dat hun belangstelling voor het jodendom is ingegeven door missionaire motieven. Toch wordt voor de benadering van de Joden een andere methode gekozen dan voor de heidenen. Vooral voor Voetius speelt het Oude Testament in dit opzicht een belangrijke rol. In de ontmoeting met Joden dienen Mozes en de profeten centraal te staan. Beide godgeleerden roepen bovendien niet alleen de Joden op zich te bekeren maar ook de christenen. Zij dienen alle hindernissen weg te nemen uit het kerkelijke en persoonlijke leven, die de Joden van Christus kunnen afhouden.
3. Ten aanzien van het eigentijdse jodendom is Coccejus aanmerkelijk toleranter dan Voetius. Terwijl eerstgenoemde principieel de Joden wil toestaan om hun eigen synagogen te bouwen, wil de Utrechtse hoogleraar daar niets van weten. De wijze waarop Coccejus zich over de eigentijdse Joden uitlaat, is duidelijk milder dan die van Voetius.
4. Voetius als Coccejus verklaren zich beiden tegenstander van het chiliasme. Hoewel Coccejus zijn verwachting voor het joodse volk meer heeft ingekleurd dan Voetius, meent hij toch altijd nog buiten het vaarwater van de chiliasten gebleven te zijn. Beslissende kenmerken van het chiliasme waren in die tijd de dubbele opstanding der doden, de herbouw van de tempel en de aardse regering van Christus gedurende 1000 jaar. Wij doen er goed aan met deze contemporaine karakterisering van het chiliasme rekening te houden, wanneer het gaat om de beoordeling van opvattingen uit deze periode. In ieder geval blijkt uit de geschriften van beide theologen duidelijk dat een positieve verwachting voor Israël op zichzelf nog geen reden is om een schrijver uit de 17e of 18e eeuw tot de kring der chiliasten te rekenen.
5. Beide besproken auteurs erkennen het nut van de ontmoeting met joodse geleer-



XVI-14

den, ook voor de christenen. Wij kunnen gebruik maken van hun kennis betreffende het Hebreeuws en de leefwereld van het Oude Testament.

6. De meer concrete duiding van de toekomst van Israël door Coccejus is een gevolg van de heilshistorische benadering van de Schrift. Bij Voetius overheerst de vergeestelijkende uitleg van het Oude Testament, waardoor hij veel eerder geneigd is de profetieën op Christus en Zijn geestelijk rijk te betrekken dan op de eigentijdse en toekomstige historische ontwikkelingen. Het hermeneutische principe blijkt ook in die tijd al beslissend te zijn geweest voor het zicht op Israël.

7. Vragen wij naar beïnvloeding van beide theologen dan dient wat Coccejus betreft allereerst aan Duitsland, in het bijzonder de school van Herborn met Piscator en Alsted gedacht te worden. Wat Voetius aangaat: hij noemt vele Engelse puriteinse theologen, gaat met hen in gesprek en kiest vervolgens zijn eigen positie. Hetzelfde geldt van de Duitse theoloog Paraeus. Voetius heeft hem terdege gelezen, stemt heel vaak met hem in, maar maakt zich niet afhankelijk van hem. Hij geeft er ook blijk van het Franse commentaar op de Openbaring van Taffin verwerkt te hebben.

Noten

1. Vgl. C. Roth, *A History of the Marranos*, Philadelphia 1932 (herdr. 1974).
2. Tirtsah Levie, 'Marranen in de zeventiende eeuw;', in: *Exodo, Portugezen in Amsterdam 1600-1680*, Amsterdam 1987, 13 v.v.
3. Vgl. R.G. Fuks-Mansveld, *De Sefardim in Amsterdam. Aspecten van een joodse minderheid in een Hollandse stad*, Hilversum 1989; D.M. Swetschinsky, *The Portuguese Jewish Merchants of seventeenth century Amsterdam. A social Profile* (Ph.D. Thesis Brandeis Univ.), Waltha (Mass.) 1979.
4. Onverdacht is het getuigenis van Menasseh ben Israël, de befaamde Amsterdamse rabbijn, drukker en diplomaat. Hij verklaart in een persoonlijke brief (1561) aan Cromwell: 'In de lage landen zijn de Joden met veel liefde en welwillendheid ontvangen en vooral in deze vermaarde stad Amsterdam, waar niet minder dan 400 families zijn'. Vgl. J. Meijer, *Zij lieten hun sporen achter. Joodse bijdragen tot de Nederlandse beschaving*, Utrecht 1964, 80.
5. Het was de Joden bijvoorbeeld verboden lid te worden van de gilden. Vgl. I.A. Vega, *Het Beth Chaim van Ouderkerk*, Assen 1979, 12.
6. J. van Agt en E. van Voolen, *Synagogen in Nederland*, Hilversum 1988, 14 v.v.
7. Jan en Annie Romein, *Erflaters van onze beschaving. Nederlandse gestalten uit zes eeuwen*, Amsterdam 1979 (13e dr.), 336, 340; F. Landsberger, *Rembrandt, the Jews and the Bible*, Philadelphia 1946; A.M. Vaz Diaz, 'Rembrandt en zijn Portugese buurtgenoten', in: *Vrijdagavond*, VIII, 34 v.v. Hoe verrassend deze interesse op zichzelf ook is, men zal in dit opzicht niet mogen generaliseren. H. Bovenkerk heeft erop geattendeerd dat belangrijke zeventiende-eeuwse schrijvers als Vondel, Hoof en Brederoo, alle drie rasechte Amsterdammers amper aandacht besteden aan de Joden te midden van wie ze woonden, in: H. Brugmans en A. Frank (red.), *Geschiedenis der Joden in Nederland I*, Amsterdam 1940, 715.
8. C.M.L. Verdegaal, 'De Statenbijbel, de hebraïsten en de rabbijnen. Een schets van een vertaalproject', in: Martin van den Berg e.a. (red.), *Uit de sjoel geklapt. Christelijke belangstelling voor joodse traditie*, Hilversum 1986, 165.
9. Willem Zuidema, 'Nee, en dan de joden...!', in: *ibid.*, 214.
10. Een belangrijke aanzet gaf J. van den Berg in 1969 met zijn 'Joden en christenen in Nederland gedurende de zeventiende eeuw', serie *Verkenning en Bezinning*, 3 (1969) nr. 2. Daarna verschenen diverse publikaties van o.m. T. Brienens, C. Graafland en W.J. op 't Hof.
11. T. Brienens, 'De Nadere Reformatie en het Jodendom', serie *Verkenning en Bezinning*, 14 (1980) nr. 1, 6 v.v.
12. Ik deel de opvatting van C.J. Meeuse, dat wij ons huidige begrippenmateriaal t.a.v. het chiliasme niet zonder meer mogen projecteren in het verleden, in: *De toekomstverwachting van de Nadere Reformatie in het licht van haar tijd*, Kampen 1990, 23.



13. Merkwaardig is de opmerking van W.J. op 't Hof, dat dit thema door hem, 'ondanks speurwerk niet werd aangetroffen' in de theologische geschriften van gewoon-gereformeerde signatuur. Weliswaar betreft deze conclusie alleen het eerste kwart van de zeventiende eeuw, de door Op 't Hof bestudeerde periode, maar niettemin suggereert hij dat deze stelling in zijn algemeenheid zou gelden, in: *De visie op de Joden in de Nadere Reformatie*, Amsterdam 1984, 53, 54.
14. E.G.E. van der Wall schreef een indrukwekkend proefschrift over de mystieke chiliast Serrarius, waarin zij duidelijk maakt hoezeer de belangstelling voor het joodse volk bij vele sectariërs en non-conformisten in deze periode heeft geleefd (*De mystieke chiliast Petrus Serrarius (1600-1669) en zijn wereld*, Leiden 1987).
15. H.H. Kuyper, *Post-Acta*, Amsterdam 1899, 268; vgl. J.C.L. Starreveld, 'Van verleiding tot bekeering', in: *Vrede over Israël*, 25 (1981) no. 6, 25-26.
16. *Acta der provinciale en particuliere synoden, gehouden in de Noordelijke Nederlanden gedurende de jaren 1572-1620, J. Reitsma/S.D. van Veen, dl. 5, 148, 149.*
17. *De eerstgenoemde disputatie is te vinden in Selectarum disputationum Iudaicarum*, Utrecht 1655, dl. II, 124-155; het tweede geschrift in *Sel. Disp.* dl. II, 77-124.
18. W. van 't Spijker, 'Gisbertus Voetius (1589-1676)', in: *De Nadere Reformatie. Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, 's-Gravenhage 1986, 51.
19. Voetius had de gewoonte om regelmatig in de rabbijnse geschriften te lezen met de bedoeling om enigermate thuis te raken in hun spraakgebruik. In zijn bibliotheek bevonden zich diverse joodse commentaren op oudtestamentische bijbelboeken, waaronder de uitleg van Kimchi van de twaalf kleine profeten; de Psalmcommentaar van dezelfde joodse geleerde; de verklaring van o.a. het Hooglied van de hand van Levi Ben Gerson en een commentaar van Jarchi, Aben Esra en Kimchi op enkele profetische boeken, vgl. A.C. Duker, *Gisbertus Voetius*, dl. I, 158.
20. *Ibid.*, dl. III, 180.
21. *Sel. Disp.* II, 127.
22. *Ibid.*, 126.
23. *Ibid.*, 130.
24. *Ibid.*, 131.
25. *Ibid.*, 86.
26. B. Oosterom, *Johannes Hoornbeek als zendingstheoloog en oecumenicus. Bijdrage tot het onderzoek naar de zendingsgedachten in de Nadere Reformatie* (doct. scr.), 58; S. v.d. Linde, 'Het opkomen en de eerste uitwerking van de zendingsgedachte binnen het Nederlandse gereformeerde protestantisme', in: *Opgang en voortgang*, Amsterdam 1976, 215.
27. G. Voetius, *Politica Ecclesiastica*, 330 v.v. Vgl. J.A.B. Jongeneel, 'Voetius' zendingstheologie, de eerste comprehensive zendingstheologie', in: *De onbekende Voetius. Voordrachten wetenschappelijk symposium Utrecht 3 maart 1989*, 129; H.A. van An del, *De zendingleer van Gisbertus Voetius*, Kampen 1912, 16.
28. *Sel. Disp.* II, 110 v.v.
29. *Ibid.*, 115.
30. *Ibid.*, 120, 121.
31. *Ibid.*, 137.
32. Een Nederlandse vertaling van dit werk verscheen onder de titel: *Een Grondighe ontdeckinghe ofte duydelijcke uytlegginghe/met een Logicale ontknoopinghe/over de gantsche Openbaringe Johannis des Apostels*, Amsterdam 1621. Over hem zie: J.A. de Jong, *As waters cover the sea. Millennial expectations in the rise of anglo-American missions 1640-1810*, Kampen 1970, 16-22, 26-28; W.J. op 't Hof, *De visie op de Joden in de Nadere Reformatie tijdens het eerste kwart van de zeventiende eeuw*, Amsterdam 1984, 62 v.v.; idem, *Engelse piëtistische geschriften in het Nederlands 1598-1622*, Rotterdam 1987, 183-186.
33. In: *Sel. Disp.* II, 1248 v.v.
34. *Ibid.*, 1254.
35. *Ibid.*, 1256.
36. *Ibid.*, 1258.
37. Vgl. W.J. van Asselt, *Amicitia Dei. Een onderzoek naar de structuur van de theologie van Johannes Coccejus (1603-1669)*, Utrecht 1988, 11.
38. Vgl. J. Meyer, *Zij lieten hun sporen achter. Joodse bijdragen tot de Nederlandse beschaving*, Utrecht 1964, 71.
39. *Opera Omnia (Op. Om.) VI*, 13-24.



XVI-16

40. *Op. Om.* VII, 1673-1675.
41. *Opera Anecdota (Op. An.)* II, 639-641 (Epistolae XXXIII).
42. *Op. Om.* VI, 25-32.
43. *Op. An.* VI, 161-170.
44. *Op. Om.* VI, 1-240.
45. *Op. Om.* V, 7-116.
46. *Op. Om.* VI, 9-110.
47. *Op. Om.* VI, 5-316.
48. Over hem en zijn 'profetische theologie': G. Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, Tübingen 1981, 317.
49. *Ibid.*, 173-178; W. van 't Spijker, *Reformatie en Geschiedenis*, Goes 1977, 44-49; Marjory Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, London 1976.
50. G. Maier, a.w., 317-332; H.R. van de Kamp, *Israël in Openbaring. Een onderzoek naar de plaats van het joodse volk in het toekomstbeeld van de Openbaring aan Johannes*, Kampen 1990, 81, 82.
51. *Op. Om.* VI, 174.
52. Vgl. K. Dijk, *Het rijk der duizend jaren*, Kampen 1933, 77 rekent Coccejus en verschillende van zijn aanhangers, 'die allen de nadruk legden op de letterlijke vervulling van de profetieën', tot de chiliasten; T. Brienen merkt op dat Coccejus het chiliastisch denken nadrukkelijk heeft afgewezen, maar dat zijn stelsel wel een vruchtbare voedingsbodem was voor chiliastische denkbeelden, in: 'De Nadere Reformatie en het Jodendom', serie *Verkenning en Bezinning*, 14 (1980) no. 1, 13, 14.
53. Praef. *Op. Om.*, 34. Coccejus junior merkt in deze voorrede op dat zijn vader de volgende zaken verwachtte: de val van de anti-christ, de bekering der Joden, de verzameling van de volheid der heidenen tot de kerk. Vgl. G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus*, Gütersloh 1923, Giesen/Basel 1985, 231, noot 6.
54. *Op. An.* II, 166.
55. *Op. Om.* VI, 174.
56. *Op. An.* II, 640.
57. *Ibid.*, 640.
58. *Ibid.*, 640.
59. *Ibid.*, 641.