



Rechtvaardiging en geloof in de theologie van John Owen (1616-1681)

Een analyse van *The Doctrine of Justification by Faith*

M.K. de Wilde

Scriptie Kerkgeschiedenis Universiteit Utrecht
Eerste begeleider: Dr. H. van den Belt
Tweede begeleider: Prof. dr. A. de Reuver
Maart 2010

Inhoud

Inleiding	3
1 John Owen	8
2 Rechtvaardiging in de 16e en 17e eeuw	23
3 The Doctrine of Justification by faith	40
4 Het rechtvaardigend geloof	54
5 Geloof alleen?	73
6 Functie van het geloof in de rechtvaardiging	102
Samenvatting	113
Summary	115
Bijlage	117
Literatuur	123

Inleiding

'Owen's abiding legacy is a series of what are, by common consent of those who know them, classic treatments of major theses of the Christian faith and the Christian life, affirming Reformed Christianity and vindicating it against Roman, Arminian, and Socinian alternatives.'¹ Met deze woorden typeert J.I. Packer de erfenis van de bekende Engelse theoloog John Owen (1616-1683). Owen schreef geen dogmatiek. Wel schreef hij een aantal theologische verhandelingen waarin hij zijn onderwerp vanuit bijna alle aspecten van de theologie belicht. Bekend zijn Owens verhandelingen over de verzoening (*The Death of Death in the Death of Christ*, 1647)², over de geloofsgemeenschap met God (*Communion with God*, 1657)³ en over de Heilige Geest (*Pneumatologia*, vanaf 1674).⁴ Veel minder bekend is dat Owen in 1677 ook een 'classic treatment' over de rechtvaardiging schreef: *The Doctrine of Justification by Faith through the Imputation of the Righteousness of Christ; Explained, Confirmed, and Vindicated*.⁵ Voor dit werk wil ik in deze scriptie aandacht vragen.

Stand van het onderzoek

In 1998 schreef Carl Trueman 'John Owen is, in many ways, the forgotten man of English theology'.⁶ Waarschijnlijk zou Trueman dit vandaag niet meer zeggen. Owens theologie heeft de laatste jaren veel aandacht gekregen. Naast de studies van Carl Trueman en Sebastian Rehnman⁷ over het karakter van Owens theologie in het algemeen, studies die van zeer grote betekenis zijn voor de contextualisering van Owens theologie, zijn er verschillende degelijke studies verschenen over afzonderlijke 'loci' van zijn theologie, zoals over zijn antropologie⁸, zondeleer⁹, christologie¹⁰, en visie op het christelijke leven.¹¹ Ook de rechtvaardigingsleer van John Owen heeft aandacht gekregen, hoewel een grondige analyse van dit thema in zijn theologie nog ontbreekt. Hieronder geef ik een kort overzicht van de belangrijkste studies.

Alan Clifford was de eerste die zich nadrukkelijk heeft beziggehouden met Owens visie op de rechtvaardiging. In zijn studie *Atonement and Justification: English Evangelical Theology 1640-1790, An Evaluation* (Oxford 1990) vergelijkt hij John Owen, Richard Baxter, John Wesley en John Tilletson op het punt van de verzoening en de rechtvaardiging met de bedoeling licht te werpen op het debat tussen de calvinisten en de arminianen en op de verhouding tussen Calvijn en de theologen van de gereformeerde orthodoxie. Het zwaartepunt van Cliffords studie ligt duidelijk bij de behandeling van Owens verzoeningsleer zoals Owen die uiteengezet heeft in *The Death of Death in the Death of Christ*. Ook de analyse van Owens rechtvaardigingsleer wordt vooral gerelateerd aan de discussie over 'limited atonement'. *Justification*, het enige werk waarin Owen uitgebreid op het thema van de rechtvaardiging ingaat, krijgt daarbij echter opvallend weinig aandacht. Clifford heeft forse kritiek op Owen. Keer op keer laat hij doorklinken dat Owen in zijn ogen de theologie van de reformatoren, in

¹ J.I. Packer, 'A Puritan Perspective', in: Timothy George (ed.), *God the Holy Trinity: Essays on Faith and Christian Life* (Grand Rapids 2006), 91-92.

² In deze scriptie wordt gebruik gemaakt van de editie van Owens *Works* die tussen 1850 en 1855 uitgegeven is door William H. Goold. In de twintigste eeuw is deze editie herdrukt door uitgeverij The Banner of Truth (Edinburgh 1965). *The Death of Death in the Death of Christ* is te vinden in *Works*, 10:140-424.

³ Owen, *Works*, 2:1-274

⁴ Owen, *Works*, 3:1-651 en 4:1-520.

⁵ In het vervolg zal Owens werk aangeduid worden als *Justification*. Het is te vinden in *Works*, 5:1-400. De cursiveringen in de citaten zijn uit de oorspronkelijke editie, tenzij anders aangegeven.

⁶ Carl R. Trueman, *The Claims of Truth: John Owen's Trinitarian Theology* (Carlisle 1998), 1.

⁷ Sebastian Rehnman, 'Theologia Tradita: A Study in the Prolegomenous Discourse of John Owen' (DPhil diss. Oxford 1997). Later publiceerde Rehnman een bewerkte en ingekorte editie: *Divine Discourse: The Theological Methodology of John Owen* (Grand Rapids 2002).

⁸ Kelly M. Kopic, *Communion with God: The Divine and the Human in the Theology of John Owen* (Grand Rapids 2007).

⁹ Steve Griffiths, *Redeem the Time: Sin in the Writings of John Owen* (Fearn 2001).

¹⁰ Richard Daniels, *The Christology of John Owen* (Grand Rapids 2004).

¹¹ Sinclair B. Ferguson, *John Owen on the Christian Life* (Edinburgh 1987).

het bijzonder die van Calvijn, heeft verkwanseld. Owen laat zich meer leiden door de filosofie van Aristoteles dan door de bijbelse lijnen die onder meer door Calvijn naar voren zijn gebracht. Clifford vooral heeft vooral kritiek op de volgende aspecten van Owens rechtvaardigingsleer. (1) Owen leert de toerekening van Christus' actieve gehoorzaamheid. Clifford meent dat dit in strijd is met Calvijn en de Engelse reformatoren die leerden dat de rechtvaardiging bestaat in de vergeving van zonden alleen. (2) Owen stelt dat de rechtvaardiging een eenmalig karakter heeft. Clifford meent dat Owen op dit punt opnieuw afwijkt van Calvijn, die volgens hem de 'continuous nature of justification' benadrukt heeft. (3) Hoewel Owen stelt dat goede werken noodzakelijk zijn, leidt zijn rechtvaardigingsleer in de ogen van Clifford toch tot antinomianisme. Owen kan zijn oproep tot levensheiliging immers niet beargumenteren. Zijn strikte visie op de toerekening van Christus' gerechtigheid staat dit niet toe. Clifford erkent dat Owen wel degelijk een pleidooi voort voor de heiliging van het leven maar stelt dat zijn pleidooi inconsistent is. (4) Owen benadrukt dat van alle genadegaven alleen het geloof in de rechtvaardiging een functie heeft. Clifford meent dat deze nadruk verwarrend en misleidend is. Het geloof is geen 'simple' maar 'complex response', en daarbij speelt ook gehoorzaamheid aan Christus' geboden een fundamentele rol.¹² Uiteindelijk komt Clifford tot de (in zijn eigen ogen verrassende) conclusie dat Baxter, Wesley en Tilletson op het punt van de rechtvaardiging nog dichter bij Calvijn staan dan de 'high-Calvinist' Owen.

Cliffords studie heeft veel kritiek gekregen. Vooral Truemans kritiek in *Claims of Truth* (zie onder) is vernietigend. Dit heeft vooral te maken met het feit dat Clifford tegelijkertijd historische en systematische argumenten gebruikt en deze methode niet goed verantwoordt. Zijn studie houdt daardoor het midden tussen een historische analyse van enkele theologen uit de evangelicale traditie en een evaluerende systematische studie waarin hij zijn eigen visie op de rechtvaardiging uiteenzet.

In 1993 verscheen de eerste studie over Owens *Justification: 'John Owen on Justification by Faith'* (Th.M. thesis Dallas Theological Seminary), geschreven door Gary L. Smith. Na een korte contextualisering geeft Smith Owens argumentatie in hoofdlijnen weer en evalueert hij Owens claims, vooral in het licht van de felle kritiek van Alan Clifford. Hij komt tot een heel andere conclusie dan Clifford. Hij stelt dat Owen op succesvolle wijze laat zien dat de gerechtigheid van Christus, die toegerekend wordt door het geloof alleen, de enige grond voor de rechtvaardiging is. Bovendien laat Owen volgens Smith overtuigend zien dat het rechtvaardigend geloof zich noodzakelijk manifesteert in andere genadegaven en dat de rechtvaardiging dus altijd vergezeld gaat van de heiliging. Smith ontkent dat Owens visie tot antinomianisme leidt of dat zijn reactie op het antinomianisme hem dwingt tot een rechtvaardiging op grond van een persoonlijke, inherente rechtvaardigheid.¹³

Eveneens in 1993 publiceerde Hans Boersma zijn studie over de rechtvaardigingsleer van Richard Baxter: *A Hot Pepper Corn: Richard Baxter's Doctrine in Its Seventeenth-Century Context of Controversy* (Zoetermeer). Boersma besteedt ook aandacht aan de opvattingen van Owen, die immers een belangrijke criticus van Baxters rechtvaardigingsleer was. Boersma deelt in grote lijnen de kritiek van Alan Clifford en verwijt Owen vooral een inconsistente opvatting van de ordo salutis. Evenals Clifford leidt Boersma Owens rechtvaardigingsleer voornamelijk af uit zijn geschriften over de verzoening en gaat hij niet echt in op *Justification*.

Masara Nagashira richtte zich in zijn studie 'Owen and Baxter on Justification: An Exposition and Theological Examination of the Thought of John Owen and Richard Baxter on the Doctrine of Justification' (M.C.S. thesis Regent College 1995) wel primair op *Justification*. Om het eigene van Owens opvattingen duidelijker naar voren te brengen, stelt hij de visie van Owen tegenover die van Richard Baxter, wiens theologie door J.I. Packer, Nagashira's begeleider, geanalyseerd was.¹⁴ Nagashira geeft een goede uiteenzetting van Owens rechtvaardigingsleer. Vooral de manier waarop hij Owens visie op de rechtvaardiging relateert aan het bredere kader van zijn theologie als geheel is verhelderend. Hij laat goed zien dat de verschillen tussen Baxter en Owen op het punt van de

¹² Clifford, *Atonement and Justification*, 205.

¹³ Evenals Clifford verbindt Smith in zijn studie een historische analyse met een meer systematische analyse. Hij onderscheidt deze beide methoden echter wel beter.

¹⁴ Packers studie is pas in 2003 uitgegeven: *The Redemption and Restoration of Man in the Thought of Richard Baxter: A Study in Puritan Theology* (Vancouver). Nagashira's studie steunt grotendeels op het onderzoek van Packer.

rechtvaardiging voor een belangrijk deel te maken met hun sterk uiteenlopende visies op het pactum salutis, het genadeverbond, Gods wet en de verzoening door Christus. Toch houdt Nagashira's analyse een wat algemeen karakter. Bovendien negeert hij door zijn focus op Baxter Owens andere opponenten. Daarnaast interpreteert hij Owens rechtvaardigingsleer te sterk vanuit zijn gedachten over de verzoening, zoals verwoord in *The Death of Death in the Death of Christ*.

In 1999 publiceerde P. de Vries zijn dissertatie *Die mij heeft liefgehad: De betekenis van de gemeenschap met Christus in de theologie van John Owen* (Heereveen). In deze studie, waarvan in 2000 een tweede druk verscheen, stelde hij ook Owens rechtvaardigingsleer aan de orde. Enkele algemene constatering van De Vries zijn interessant voor het verstaan van *Justification*. (1) Owen behandelt de rechtvaardiging niet in het kader van de pneumatologie maar verbindt deze wel nauw met het werk van Christus. Volgens De Vries wil hij daarmee benadrukken dat de rechtvaardiging niet in ons maar buiten ons ligt. (2) Hoewel Owen benadrukt dat de rechtvaardiging eenmalig en volmaakt van karakter is, heeft hij ook oog voor het dynamische en procesmatige karakter van de rechtvaardiging in het geweten. De Vries komt hier tot een andere conclusie dan Clifford. (3) De rechtvaardiging bevat voor Owen verschillende facetten. In een bepaalde zin gaat de rechtvaardiging aan het geloof vooraf. De voltooiing van de rechtvaardiging vindt echter pas plaats door geloof. De Vries meent dat de gedachtegang van Owen in zijn vroegere geschriften tendeeert naar de opvatting dat de rechtvaardiging vooral aan het geloof voorafgaat. In *Justification* corrigeert Owen zichzelf enigszins. Hier stelt hij immers dat het geloof in de orde van de natuur voorafgaat aan de rechtvaardiging door de toerekening van Christus' gerechtigheid. (4) Owen onderscheidt de rechtvaardiging en de heiliging vrij strikt waardoor beiden wat verzelfstandigd worden. Volgens De Vries houdt Calvijn de rechtvaardiging en de heiliging dichter bij elkaar. Bij Owen volgt de heiliging op de rechtvaardiging, terwijl ze volgens Calvijn meer naast elkaar bestaan.

In 2005 verscheen van de hand van Matthew W. Mason 'The significance of the Systematic and Polemical Function of Union with Christ in John Owen's Contribution to Seventeenth Century Debates Concerning Eternal Justification' (M.Th. dissertation Oak Hill College). Uitgangspunt voor Masons onderzoek vormen drie belangrijke kritiekpunten op Owens rechtvaardigingsleer. (1) Owen verkwanselt de theologie van de Reformatie, die in tegenstelling tot de aristotelische en scholastische theologie van Owen een bijbels en christocentrisch karakter had (een beschuldiging van Clifford). (2) Owen leert de rechtvaardiging van eeuwigheid (een beschuldiging van Baxter). (3) Owens *ordo salutis* is niet consistent (een beschuldiging van Boersma). Mason probeert door een analyse van de betekenis van de *unio cum Christo* in Owens rechtvaardigingsleer deze kritiek te weerleggen. Hij komt tot de volgende drie conclusies. (1) 'Christ is central at every stage in the process of justification'¹⁵, een constatering die de eerste kritiek weerlegt of in ieder geval sterk nuanceert. (2) 'Owen denies the doctrine of eternal justification, and, indeed, justification at any point temporally prior to faith'.¹⁶ Ook de tweede kritiek is dus niet terecht. (3) Owens opvatting van de *ordo salutis* is wel degelijk consistent. Mason wijst in dit verband op het onderscheid dat Owen maakt tussen temporele en logische opeenvolging en op de verschillende wijzen waarop hij spreekt over de *unio cum Christo* (Mason onderscheidt 'decretal union', 'forensic union' en 'mystical union'¹⁷). Ook de derde kritiek is dus volgens Mason niet steekhoudend.

In 2007 publiceerde Kelly M. Kopic *Communion with God: The Divine and the Human in the Theology of John Owen* (Grand Rapids), een bewerking van zijn dissertatie die in 2001 verscheen. In deze studie geeft hij een analyse van enkele hoofdthema's van *Justification*.¹⁸ Terwijl verschillende onderzoekers (o.a. Clifford en Boersma) kritiek hebben op Owens scholastieke benadering benadrukt Kopic dat het deskundig gebruik van de scholastieke methode in *Justification* samengaat met een pastorale benadering waarbij het persoonlijke geloofsleven centraal staat. Kopic komt tot de volgende conclusies. (1) Owen kiest voor een 'anthroposensitive' benadering van de rechtvaardigingsleer en besteedt veel aandacht aan de 'experiential situation' waarin de vraag naar

¹⁵ Mason, 'Union with Christ', 63.

¹⁶ Mason, 'Union with Christ', 63.

¹⁷ Mason, 'Union with Christ', 63.

¹⁸ Kopic, *Communion with God*, 107-146.

de rechtvaardiging opkomt.¹⁹ (2) Owens visie op het geloof kenmerkt zich door een afwisseling van antropologische en christocentrische accenten. (3) Owen beschouwt het priesterlijk werk van Christus als de sleutel voor het verstaan van de rechtvaardiging. (4) Owen wijst elke vermenging tussen geloof en werken af, zowel bij de aanvang als de voortgang van het christelijke leven, omdat dit afbreuk zou doen aan de kracht en de werkelijkheid van het verlossingswerk van Christus. (5) Owen kent vitale betekenis toe aan de toerekening, een concept dat hij op zeer genuanceerde wijze uiteenzet en verankert in de *unio mystica* tussen Christus en de gelovigen.

Eveneens in 2007 verscheen Carl R. Truemans *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man* (Aldershot). In deze studie wijdt hij ook een hoofdstuk aan Owens visie op de rechtvaardiging. Van grote betekenis is de karakterisering van de complexe context waarin *Justification* verstaan moet worden. Truemans belangrijkste bijdrage aan het onderzoek van Owens rechtvaardigingsleer ligt echter in zijn grondige analyse van drie specifieke thema's: (1) de toerekening van Christus' passieve en actieve gehoorzaamheid, (2) de kwestie van de rechtvaardiging van eeuwigheid en (3) de relatie tussen geloof en werken. Op basis van zijn analyse van deze thema's komt Trueman tot de conclusie dat Owen, genoodzaakt door de complexe polemische context van zijn tijd, er in geslaagd is om de protestantse confessionele consensus 'on a much firmer conceptual foundation' te verankeren dan in de tijd van de vroege Reformatie het geval was.²⁰ Vooral de consequente toepassing van een verfijnde verbondstheologie speelde daarbij een belangrijke rol.

Onderzoeksvraag en werkwijze

Uit het bovenstaande overzicht kan geconcludeerd worden dat er al redelijk wat onderzoek naar Owens opvatting van de rechtvaardiging gedaan is. Toch is nader onderzoek gewenst. Dit geldt in het bijzonder voor Owens werk *Justification*, een studie die in het historisch onderzoek nog maar weinig aandacht gekregen heeft. Dit laatste is des te opvallender, omdat Owen eigenlijk alleen in dit werk de rechtvaardiging *rechtstreeks* aan de orde stelt en het dus de eerstaangewezen bron lijkt voor de bestudering van Owens visie op de rechtvaardiging.²¹

Een goede inleidende studie, waarin *Justification* gecontextualiseerd en algemeen gekarakteriseerd wordt, ontbreekt nog. Verder zijn er nog maar weinig thema's uit dit werk goed uitgediept. Daarom wil ik me in deze doctoraalscriptie over *Justification* buigen. In de eerste plaats wil ik Owens geschrift introduceren. In de tweede plaats wil ik één belangrijk thema uitdiepen, omdat het in het kader van deze scriptie niet mogelijk is *Justification* in zijn geheel op grondige wijze te analyseren. Ik kies daarbij voor Owens spreken over het geloof en de functie daarvan in de rechtvaardiging. Dit thema is in het onderzoek nog onvoldoende aan de orde gekomen, hoewel Kopic en Trueman een belangrijke aanzet gegeven hebben.²²

De onderzoeksvraag van deze scriptie luidt als volgt: Hoe spreekt Owen in *Justification* over het geloof? Daarbij gaat het om de volgende drie deelvragen: (1) Wat is de aard van het geloof? (2) Wat is de verhouding tussen geloof en gehoorzaamheid? (3) Wat is de functie van het geloof in de rechtvaardiging?²³

De werkwijze is daarbij als volgt. In het eerste hoofdstuk zal John Owen geïntroduceerd worden. De verschillende visies op de rechtvaardiging die de intellectuele context van *Justification* bepalen, komen in het tweede hoofdstuk aan de orde. Na de tweede inleidende hoofdstukken wordt in het derde hoofdstuk *Justification* zelf nader onder de loep genomen. In het vierde hoofdstuk wordt Owens visie op de aard van het rechtvaardigend geloof besproken. In het vijfde hoofdstuk wordt zijn opvatting van de relatie tussen geloof en gehoorzaamheid geanalyseerd. In het zesde hoofdstuk

¹⁹ Kopic, *Communion with God*, 109.

²⁰ Trueman, *John Owen*, 121.

²¹ Owen, *Justification*, 42. Veel te vaak wordt Owens visie op de rechtvaardiging door onderzoekers primair aan de orde gesteld in de context van zijn uitspraken over de verzoening of de verwerving van de zaligheid door het werk van Christus. De studies van Clifford en Boersma zijn op dit punt illustratief.

²² Kopic, *Communion with God*, 111-124; Trueman, *John Owen*, 113-120. Zie ook Smith, 'John Owen on Justification by Faith', 22-41 en Nagashira, 'Owen and Baxter on Justification', 158-172.

²³ In het begin van hoofdstuk 4 zal de onderzoeksvraag verder toegelicht worden.

wordt gezien hoe Owen spreekt over de functie van het geloof in de rechtvaardiging. Ten slotte worden de hoofdlijnen van de scriptie kort samengevat.

Methode

Tot slot nog een opmerking over de gehanteerde methode. Ik wil aansluiten bij het nieuwe onderzoek van de gereformeerde orthodoxie zoals dat vooral gestalte gekregen heeft in het werk van Richard Muller, Carl Trueman, etc.²⁴ Dit onderzoek kenmerkt zich door een genuanceerde visie op de verhouding tussen Reformatie en de postreformatorische theologie en door 'een meer gecontextualiseerde historische analyse' van de gereformeerde orthodoxie.²⁵ Typerend is de opmerking van Trueman in de inleiding van *Claims of Truth*:

I wish at the start to make it clear that I write as a historian of ideas, not as a systematic theologian. My interest is not to discover whether Owen was right or wrong, but to see what he said, why he said it, whether it was coherent for the standards of his day, and how he fits into the theological context of his own times and of the western tradition as a whole.²⁶

Deze benadering is ook de mijne. Overigens ben ik er vast van overtuigd dat Owen ons ook vandaag veel te zeggen heeft. Dit geldt met name voor zijn gedachten over de rechtvaardiging. Het debat over dit thema is in onze tijd weer in alle hevigheid losgebarsten. Bruce McCormack meent zelfs te kunnen stellen: 'Not since the sixteenth century has the doctrine of justification stood so clearly in the center of theological debate as it does today'.²⁷ Twee ontwikkelingen hebben daar voornamelijk aan bijgedragen. In de eerste plaats zijn er de laatste vijftig jaar intensieve samsprekingen geweest tussen protestanten en rooms-katholieken over dit aangelegen thema.²⁸ Een tweede belangrijke ontwikkeling is het zogenaamde 'New Perspective on Paul', een brede en diverse beweging van nieuwtestamentici die de klassiek protestantse uitleg van de paulinische rechtvaardigingsleer willen corrigeren.²⁹ Beide ontwikkelingen hebben ervoor gezorgd dat de rechtvaardigingsleer van de Reformatie, die vanaf de opkomst van de verlichtingstheologie al zwaar onder vuur lag, nog meer onder druk is komen te staan. Ook onder evangelicals is een levendig debat over de rechtvaardiging ontstaan. Het zou heel onverstandig zijn om in deze discussie de stem van Owen – in het bijzonder zoals die klinkt in zijn 'classic treatment' *Justification* – te negeren. Maar voor we de vraag naar de actuele relevantie van Owen kunnen beantwoorden, moeten we eerst weten wat hij gezegd heeft en waarom hij dat gezegd heeft. En dat laatste is mijn doel in deze scriptie: 'explication and clarification'.³⁰ Meer niet.

²⁴ Zie voor een goede typering van de uitgangspunten van het nieuwe onderzoek van de protestantse scholastiek: W.J. van Asselt, 'Protestantse scholastiek: Methodische kwesties bij de bestudering van haar ontwikkeling', in: *Tijdschrift Nederlandse Kerkgeschiedenis*, Jaargang 4 (2001), 64-69.

²⁵ Van Asselt, 'Protestantse scholastiek', 64. Zie ook Richard A. Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (Oxford 2003), ii.

²⁶ Trueman, *Claims of Truth*, ix.

²⁷ Bruce L. McCormack (ed.), *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges* (Grand Rapids 2006), 8.

²⁸ Zie Anthony N. S. Lane, *Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue: An Evangelical Assessment* (Edinburgh 2002).

²⁹ Zie Cornelis P. Venema, *The Gospel of Free Acceptance in Christ: An Assessment of the Reformation and New Perspective on Paul* (Edinburgh 2006).

³⁰ Trueman, *Claims of Truth*, 9.

1 John Owen

In dit hoofdstuk willen we John Owen introduceren. Eerst wordt een schets van zijn leven gegeven. Vervolgens wordt aandacht besteed aan de gereformeerde orthodoxie en het puritanisme, twee theologische bewegingen waartoe Owen gerekend kan worden. Daarna wordt iets gezegd over de intellectuele tradities die hem beïnvloed hebben. Ten slotte wordt een korte typering van zijn theologie gegeven.

Levensschets¹

Owen leefde in één van de meest bewogen eeuwen in de Engelse geschiedenis. Belangrijke politieke gebeurtenissen als 'The Rise of English Arminianism', de Engelse burgeroorlogen van 1642-1649, de jaren van de Commonwealth en de Restoration in 1660 hebben ook Owens persoonlijke leven diepgaand beïnvloed.²

Owen werd in 1616 in Stadhampton geboren, een stadje niet ver van de universiteitsstad Oxford. Zijn vader, Henry Owen, was daar predikant. Henry Owen behoorde tot de puriteinse stroming binnen de Church of England, een feit dat Owens opvoeding in belangrijke mate bepaald heeft.³ Verder is er maar weinig over zijn jeugd bekend.

Op zijn twaalfde jaar begon Owen zijn universitaire studie aan Queens College in Oxford.⁴ De Reformatie had haar invloed ook aan de universiteit van Oxford laten gelden.⁵ Vanaf de regering van Elizabeth werden de verschillende colleges van de universiteit gedomineerd door calvinistische theologen.⁶ Ook de puriteinse beweging had veel invloed in Oxford. Het curriculum van de universiteit had echter nog een sterk middeleeuws karakter. Vooral de artes-opleiding was nog zeer conservatief.⁷ Trueman schrijft: 'The curriculum he [Owen] would have studied, while developing rapidly and subject to powerful forces from the Renaissance, inhibited many points of continuity with the medieval course of study which stretched back to the twelfth century'.⁸

Owen werd diepgaand gevormd door het onderwijs aan de universiteit van Oxford, een plaats waar vele intellectuele stromingen samenvloeiden. Twee theologen hebben in Owens studententijd grote invloed op hem uitgeoefend: Thomas Barlow, Owens 'tutor', een 'anti-Arminian philosopher whose metaphysics were to prove a formative influence on the thought of the young Owen'⁹, en John Prideaux, een prominente hoogleraar en één van de belangrijkste bestuurders van de universiteit.¹⁰

Op 11 juni 1632 behaalde de briljante en zeer ambitieuze Owen zijn B.A. Op 27 april 1635 rondde hij ook zijn studie voor M.A. af. Kort daarna werd hij samen met zijn broer William tot 'deacon' in de Church of England gewijd. Na het behalen van zijn M.A. begon Owen aan de zevenjarige studie voor Bachelor of Divinity, een studie die bestond uit colleges, disputaties en zelfstudie. Hij rondde deze studie echter niet af. Als gevolg van de toenemende invloed van de arminiaanse aartsbisschop

³¹ De belangrijkste biografische studies over Owen zijn: Peter Toon, *God's Statesman: The Life and Works of John Owen* (Exeter 1971) en Alan Bearman, 'The Atlas of Independency: The ideas of John Owen in the North Atlantic Christian World' (Diss. Kansas State University 2005). Naast deze studies heb ik voor deze biografische schets gebruik gemaakt van: De Vries, *Die mij heeft liefgehad*, 67-121 en Carl R. Trueman, 'John Owen', in: Timothy Larsen (ed.), *Biographical Dictionary of Evangelicals* (Leicester 2003), 494-497.

² Zie voor Owens historische context: John Spurr, *The Post-Reformation: Religion, Politics and Society in Britain 1603-1714* (Harlow 2006).

³ Zie Owen, *Works*, 13:283-284.

⁴ Zie voor een 'educational biography' van Owen Rehman, 'Theologia Tradita', 42-51.

⁵ Onder 'Reformatie' wordt hier verstaan de protestantse Reformatie zoals die in de jaren 1520-1560 vorm kreeg door het werk van o.a. Luther en Calvijn. Omdat er in de zestiende eeuw sprake was van een complex van hervormingsbewegingen spreken veel historici tegenwoordig liever van 'reformations'. Zie Alister E. McGrath, *Christian Theology: Fourth Edition* (Oxford 2007), 43-51.

⁶ Nicholas Tyacke, *Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism* (Oxford 1990), 58-87.

⁷ Rehman, 'Theologia Tradita', 43-45.

⁸ Carl R. Trueman, 'John Owen as a theologian', in: Rober W. Oliver (ed.), *John Owen: The Man and His Theology*, Phillipsburg 2002, 45.

⁹ Trueman, 494. Zie voor Barlow: John Spurr, 'Barlow, Thomas (1608/9-1691)', in: *Oxford Dictionary of National Biography* [www.oxforddnb.com/view/article/1439].

¹⁰ Zie voor Prideaux: Tyacke, *Anti-Calvinists*, 72-79 en A. J. Hegarty, 'Prideaux, John (1578-1650)', in: *Oxford Dictionary of National Biography* [www.oxforddnb.com/view/article/22785].

William Laud en zijn sympathisanten aan de universiteit verliet Owen Oxford in 1637. Niets wijst erop dat Owen gedwongen werd, veeleer lijkt het een bewuste keuze op basis van zijn puriteinse beginselen.¹¹

Na zijn vertrek uit Oxford werd Owen huisprediker bij Lord John Lovelace in Berkshire. Deze betrekking hield hem in de luwte en stelde hem tevens in staat om verder te studeren. Toen in 1642 de burgeroorlog uitbrak, verhuisde Owen naar Londen. Owen koos duidelijk de kant van het Engelse parlement dat zich verzette tegen de absolutistische en arminiaanse Charles I. In deze periode kwam Owen, na een diepe en langdurige crisis¹², door een preek van een onbekende predikant over Mattheüs 8:26 tot heilszekerheid. Trueman omschrijft deze ervaring als 'a kind of conversion' en wijst op de grote betekenis ervan: 'His Puritan commitments were now combined with a vital, experiential piety that was to shape the rest of his life'.¹³

In 1642 verscheen Owens eerste geschrift: *A Display of Arminianism*.¹⁴ Zoals de titel aangeeft, wilde hij het ware gezicht van het (Engelse) arminianisme laten zien. Op provocerende wijze toont hij aan dat het arminianisme niets minder is dan een verafgoding van de mens en zijn natuurlijke vermogens ten koste van Gods soevereiniteit en genade. Het boek maakte hem tot een 'theological celebrity'.¹⁵ Kort daarna werd Owen door het 'Committee for Religion' (een commissie die in 1640 door het Hogerhuis was ingesteld om de door Laud ingevoerde vernieuwingen in leer en liturgie van de Church of England te onderzoeken) benoemd tot predikant van Fordham, een klein dorp in Essex. Owen aanvaardde deze benoeming. De 'pastor' van Fordham stond al snel bekend als een indrukwekkende prediker.¹⁶ In Fordham trouwde Owen met zijn eerste vrouw, Mary Rooke. Uit dit huwelijk werden elf kinderen geboren, van wie er maar één de volwassenheid heeft bereikt.

Kort voordat Owen Fordham in 1646 verliet, werd hij uitgenodigd om voor het Lagerhuis te preken. Owen ging op het verzoek in, 'the start of Owens long and significant public role in the politics of his day'.¹⁷ In *A Display of Arminianism* had Owen al laten zien dat hij bijzonder veel belangstelling had voor de nationale politiek, en dat is zijn hele leven zo gebleven.¹⁸ Owens aandacht voor de nationale politiek hing nauw samen met zijn visie op de tijd waarin hij leefde. Alan Bearman omschrijft deze visie als volgt: 'Owen believed that he was alive during a momentous time in history. He believed the millennium was at hand because the tide of history was turning in favor of Christianity'.¹⁹ Owen was er diep van overtuigd dat Engeland als natie in dit gebeuren een beslissende rol had te spelen. Vooral in zijn parlementaire preken zijn deze gedachten terug te vinden. Daarbij dacht Owen overigens niet zozeer aan radicale politieke stappen maar veeleer aan de bevordering van de verkondiging van het evangelie. Na 1652 kreeg de eschatologie wat minder aandacht, 'but his ministry continued to exhibit an innate sense of urgency that can be understood only in light of his eschatology'.²⁰

Na zijn vertrek uit Fordham werd Owen predikant in Coggeshall, eveneens in Essex. In deze tijd deed hij afstand van zijn presbyteriaanse opvattingen over de kerkregering en werd hij (gematigd) congregationalist. Deze positieverandering had grote politieke betekenis, aangezien Owen zich hiermee identificeerde met de radicale vleugel van de puriteinse beweging.

In 1647 verscheen Owens 'first masterpiece': *The Death of Death in the Death of Christ*.²¹ Het geschrift is vooral bekend geworden als een verdediging van de leer van de beperkte verzoening ('limited atonement'). Het ging Owen in *The Death of Death* echter vooral om de verzoening zelf. In

¹¹ Bearman, 'Atlas of Independency', 74-80.

¹² Owen schrijft over deze crisis, en over een latere crisis, in zijn *Exposition of Psalm 130* (1668, *Works*, 6:323-648). Zie Joel R. Beeke, *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation* (New York 1991), 239-240.

¹³ Trueman, 'John Owen', 494. Zie ook Bearman, 'Atlas of Independency', 80-87.

¹⁴ Owen, *Works*, 10:1-137.

¹⁵ Trueman, 'John Owen', 494.

¹⁶ Bearman, 'Atlas of Independency', 95.

¹⁷ Trueman, 'John Owen', 494.

¹⁸ Bearman, 'Atlas of Independency', 91-93; Griffiths, *Redeem the Time*, 95. Treffend is de titel van de biografie van Peter Toon: *God's Statesman*.

¹⁹ Bearman, 'Atlas of Independency', 5. Zie ook Griffiths, *Redeem the Time*, 108.

²⁰ Griffiths, *Redeem the Time*, 109. Op 95-143 geeft Griffiths een goede beschrijving en interpretatie van Owens politieke activiteiten.

²¹ J. I. Packer, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton 1990), 145.

het werk reflecteert hij op de verzoenende dood van Christus in het licht van twee thema's die in zijn latere geschriften steeds zullen terugkeren: het trinitarische verlossingsverbond en de oudtestamentische priester- en offerdienst.²²

In 1649 kwam Owen in contact met Oliver Cromwell. Cromwell nodigde hem uit om hem als kapelaan te vergezellen op zijn beruchte veldtocht naar Ierland. Owen stemde toe. De nauwe banden met Cromwell leidden uiteindelijk tot een invloedrijke positie aan de universiteit van Oxford. In 1651 werd Owen benoemd tot 'Dean' van Christ College. In 1652 werd hij bovendien benoemd tot 'Vice-Chancellor' van de universiteit. In deze periode als docent en bestuurder publiceerde Owen veel belangrijke studies: *A Dissertation on Divine Justice* (1653)²³, *The Doctrine of the Saints Perseverance* (1654)²⁴, *Vindicae Evangelicae* (1655)²⁵, *Mortification of Sin in Believers* (1656)²⁶, *Communion with God* (1657) en *Temptation: The Nature and Power of It* (1658)²⁷.

Na de dood van Cromwell in 1658 belandde Engeland opnieuw in een politieke crisis. In 1660 brak met het herstel van de monarchie en de Church of England een geheel nieuwe situatie aan. Dit gold ook voor Owen. Zijn politieke rol, die na zijn conflict met Cromwell in 1657 over de aanvaarding van de Engelse troon al beduidend kleiner was geworden, was nu definitief uitgespeeld. Ook in kerkelijk opzicht veranderde er veel. Belangrijk voor puriteinen als Owen was vooral het exclusief anglicaanse karakter van de nieuwe kerk.²⁸ Het *Book of Common Prayer* werd weer in gebruik genomen en de episcopale structuur opnieuw ingevoerd. Veel puriteinen, waaronder Owen, konden dit niet meemaken en voelden zich gedwongen de kerk te verlaten, en kwamen zo buiten de nationale kerk te staan.²⁹ Er brak een moeilijke tijd aan voor de dissenters buiten de kerk. De wetten van de Clarendon Act legden alle religieuze groeperingen buiten de Church of England zware beperkingen op. In deze tijd werden verschillende pogingen ondernomen om de presbyteriaanse en de congregationalistische dissenters met elkaar te verenigen om zo een gezamenlijk non-conformistisch front te kunnen vormen. Naast de bekende presbyteriaan Richard Baxter speelde ook Owen, die zich ontwikkeld had tot de geestelijke leider van de congregationalisten, een belangrijke rol in deze besprekingen. Een 'Happy Union' bleek echter niet mogelijk. De oecumenisch georiënteerde Baxter meende dat de apostolische geloofsbelijdenis voldoende was als theologische basis. Owen was het daar niet mee eens en wenste met name tegenover sociniaanse invloeden een meer uitgewerkte confessionele basis.

Nu Owen na de Restoration in politiek en kerkelijk opzicht min of meer aan de zijlijn was komen te staan, richtte hij meer dan ooit op het schrijven. Persoonlijk zag hij dit als het enig overgebleven middel om de kerk te dienen.³⁰ Zijn meeste belangrijke werken zijn in deze periode verschenen: *Theologoumena Pantodapa* (1661)³¹, *Indwelling Sin in Believers* (1667)³², *Exposition of Psalm 130* (1668), *An Exposition of the Epistle to the Hebrews* (in delen vanaf 1668)³³, *Pneumatologia* (vanaf 1674), *Justification by Faith* (1677), *The Person of Christ* (1678)³⁴, *Spiritual-Mindedness* (1681)³⁵ en *Meditations and Discourses on the Glory of Christ* (verscheen kort na Owens dood in 1684)³⁶.

²² Zie Trueman, *Claims of Truth*, 185-198, 'John Owen', 496 en Packer, *Quest for Godliness*, 125-148.

²³ Owen, *Works*, 10:480-624.

²⁴ Owen, *Works*, 11:1-666.

²⁵ Owen, *Works*, 12:1-590.

²⁶ Owen, *Works*, 6:1-86.

²⁷ Owen, *Works*, 6:87-151

²⁸ Zie vooral Diarmaid MacCulloch, *The Reformation: A History* (New York 2003), 511-515.

²⁹ De betekenis van deze 'Great Ejection' was groot. Trueman schrijft: 'This event had more than just immediate ecclesiastical significance. It effectively excluded the Puritans from the English establishment, political, educational, and ecclesiastical, and thus guaranteed that the Reformed theology for which most of them stood would no longer be a significant force in any of these three realms'. Zie Carl R. Trueman, 'Puritan Theology as Historical Event: A Linguistic Approach to the Ecumenical Context', in: Willem J. van Asselt en Eef Dekker (ed.), *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise* (Grand Rapids 2001), 253.

³⁰ '[T]his only way left me to serve the will of God and the interest of the church in my generation' (Owen, *Hebrews*, 1:3-4).

³¹ Dit werk is in het Engels vertaald als *Biblical Theology* (Morgan 1994).

³² Owen, *Works*, 6:153-322.

³³ John Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews* (Edinburgh 1991), 7 vols.

³⁴ Owen, *Works*, 1:1-272.

³⁵ Owen, *Works*, 7:261-497.

³⁶ Owen, *Works*, 1:273-461.

Owens gezondheid nam de laatste jaren van zijn leven sterk af. Twee dagen voor zijn dood schreef hij aan een vriend: 'I am going to Him whom my soul hath loved, or rather who hath loved me with an everlasting love; which is the whole ground of all my consolation'.³⁷ Op 24 augustus 1683 overleed Owen. Op 4 september werd hij in 'Bunhill Fields', een bekende nonconformistische begraafplaats in Londen, ter aarde besteld.

Gereformeerde orthodoxie

In het verleden werd Owen veelal getypeerd als een puriteins theoloog. Deze typering is onaanvechtbaar. Recent hebben onderzoekers als Trueman en Rehnman er echter op gewezen dat de context van Owens theologie veel breder is dan het Engelse puritanisme en dat hij in de eerste plaats gezien moet worden als een vertegenwoordiger van de gereformeerde orthodoxie.³⁸ Trueman schrijft:

The theologies of Knox and Rutherford, Perkins and Owen are first and foremost European events in terms of their sources, content, dialogue partners and means of expressing, as well as their authors' self-understanding as being part of a Europe-wide movement for the reformation of the church.³⁹

De gereformeerde orthodoxie kan omschreven worden als de gereformeerde variant van de postreformatorische beweging die de erfenis van de eerste reformatoren probeerde te consolideren.⁴⁰ De term 'orthodoxie' heeft primair een historische betekenis. We duiden er de theologen mee aan die vanaf ongeveer 1560 tot 1700 de Reformatie verder vorm wilden geven. De term heeft echter ook een inhoudelijke betekenis.⁴¹ De vertegenwoordigers van de gereformeerde orthodoxie wilden immers staan in de lijn van de theologische (her)ontdekking van de Reformatie, een ontdekking die tot uitdrukking was gebracht in de gereformeerde belijdenisgeschriften. De consolidatie van de erfenis van de Reformatie, de verdediging daarvan tegen oude en nieuwe alternatieve posities en het onvermijdelijke institutionaliseringsproces maakten een nadere uitwerking en verdieping van de theologie van de reformatoren echter noodzakelijk. Richard Muller vat samen: 'Where the Reformers painted with a broad brush, their orthodox and scholastic successors strove to fill in the details of the picture'.⁴²

De ontwikkeling van de gereformeerde theologie in de 150 jaar na het begin van de Reformatie heeft onder historici voor veel discussie gezorgd.⁴³ De centrale vraag is hoe we deze ontwikkeling moeten beoordelen in het licht van de theologie van de vroege reformatoren. Gaat het hier om een legitieme ontwikkeling of hebben we te maken met een fundamentele deviatie van de theologie van de Reformatie?⁴⁴ Trueman maakt in dit verband een aantal belangrijke methodologische opmerkingen.⁴⁵

Allereerst moet overwogen worden dat de Reformatie geen totale breuk was met het theologische verleden. Er zijn zeker grote verschillen tussen de theologie van Luther en Calvijn en de middeleeuwse theologie waartegen ze zich hebben afgezet. We kunnen dan denken aan fundamentele kwesties als het gezag van de bijbel, de methode van exegese, de visie op Gods genade en de rechtvaardiging, de plaats en de betekenis van de sacramenten en de ecclesiologie.

³⁷ Peter Toon, *The Correspondence of John Owen* (Cambridge 1970), 174.

³⁸ Zie Trueman, *Claims of Truth*, 1-46 en Rehnman, 'Theologia Tradita', 42-85.

³⁹ Trueman, 'Puritan Theology', 260.

⁴⁰ Richard A. Muller heeft enkele baanbrekende studies over de theologie en de methode van de gereformeerde orthodoxie geschreven: *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Durham 1986), *After Calvin en Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725* (Grand Rapids 2003).

⁴¹ Muller, *Christ and the Decree*, 12.

⁴² Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:37.

⁴³ Zie voor een overzicht van de verschillende posities Van Asselt en Dekker, *Reformation and Scholasticism*, 11-43.

⁴⁴ Eigenlijk begon deze vraag al in de zeventiende eeuw bij de opkomst van de theologie van Saumur en de daarop volgende discussies over de vraag of Moise Amyraut en zijn geestverwanten zich terecht op Calvijn konden beroepen. Zie Carl R. Trueman, 'Calvin and Calvinism', in: Donald K. McKim (ed.) *The Cambridge Companion to John Calvin* (Cambridge 2004), 225.

⁴⁵ Carl R. Trueman, 'Reformation', in: Gareth Jones (ed.), *The Blackwell Companion to Modern Theology* (Oxford 2003), 155-158.

Maar naast die verschillen zijn er echter ook belangrijke overeenkomsten. Zowel Rome⁴⁶ als de Reformatie wilden staan in de traditie van de kerkvaders, in het bijzonder in de traditie van Augustinus. Daarnaast werden niet alleen de theologen van de Reformatie maar ook veel rooms-katholieke theologen in belangrijke mate beïnvloed door de anti-pelagiaanse traditie van de westerse kerk. Ook de grote christologische en trinitarische overeenkomsten mogen we niet vergeten. Trueman concludeert dan ook: 'In terms, therefore, of its basic concerns and the kinds of theological questions being asked, Reformation theology is not a wholesale break with the earlier tradition but a debate within that ongoing tradition'.⁴⁷ Trueman stelt zelfs:

it is arguable that the Reformation is not the intellectual watershed of Western religious thought that it is sometimes made out to be: it had profound ecclesiastical implications; but it did not change the nature of the theological game in the way that the work of Aristotle did in the twelfth century or Descartes, and, even more so, Kant was to do in the Enlightenment. It thus stands between the two great philosophical shifts in the Western world – the Aristotelian Renaissance and the Enlightenment – not as a fundamental change in theology as a whole but as a significant change of direction *within* the established Western Augustinian tradition.⁴⁸

De theologie van de Reformatie kan dan dus alleen maar recht gedaan worden als deze bestudeerd wordt binnen de bredere westerse traditie van de kerk. En dat geldt ook voor de postreformatorische theologie.

In de tweede plaats is het van groot belang dat de gereformeerde orthodoxie in de bredere culture, sociale en politieke context geplaatst wordt. Als we de geschriften van de postreformatorische theologen vergelijken met die van de reformatoren vallen ons inderdaad belangrijke verschillen op. Historici hebben vooral gewezen op de grote interesse voor methodische en metafysische vragen en het gebruik van de filosofie van Aristoteles en de middeleeuwse scholastieke methode. Vaak zijn deze ontwikkelingen geïnterpreteerd als 'rationalistisch' en als een fundamentele afwijking van de 'bijbelse' theologie van Calvijn.⁴⁹ Het is echter van groot belang dat we de ontwikkeling van de gereformeerde theologie in postreformatorische periode bezien in het licht van de eigen historische context. Niet elke ontwikkeling is bijvoorbeeld per definitie een theologische of dogmatische ontwikkeling. Er kunnen ook niet-theologische factoren een rol spelen.⁵⁰

In de derde plaats moet het genre van de verschillende theologische geschriften in aanmerking genomen worden. Wie de *Institutie* van Calvijn vergelijkt met de *Institutio Theologicae Elencticae* van Turretini, al is het maar heel oppervlakkig, wordt getroffen door de grote methodische verschillen.⁵¹ Voor we echter al te forse conclusies trekken, moeten we bedenken dat beide geschriften niet tot hetzelfde genre behoorden. Calvijn schreef zijn *Institutie* vooral als een handboek bij zijn commentaren.⁵² Turretini's *Institutio* was echter bedoeld als een academisch handboek voor de systematische theologie, waarin bovendien veel aandacht was voor alternatieve theologische posities.

In de vierde plaats moet bedacht worden dat de verschillen tussen de theologie van de Reformatie en die van de gereformeerde orthodoxie voor een belangrijk deel te verklaren zijn door het proces van consolidatie en institutionalisering dat na de Reformatie tot stand kwam. Trueman schrijft:

⁴⁶ In deze studie worden de aanduidingen 'Rome', 'roomse' en 'rooms-katholiek' door elkaar gebruikt. We willen daarmee niet ontkennen dat de katholieke traditie een grote mate van diversiteit kent. Ook beseffen we dat er eigenlijk pas vanaf de Reformatie gesproken kan worden over rooms-katholicisme. Zie 'Roman Catholicism', in: F.L. Cross en E.A. Livingstone (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church: Third Edition* (Oxford 1997), 1408-1409.

⁴⁷ Trueman, 'Reformation', 159.

⁴⁸ Trueman, 'Reformation', 159.

⁴⁹ Zie Van Asselt en Dekker, *Reformation and Scholasticism*, 11-43.

⁵⁰ Zie Muller, *After Calvin*, ii-iii.

⁵¹ Zie Muller, *After Calvin*, 86-87.

⁵² Zie Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundations of a Theological Tradition* (Oxford 2000), 21-38.

In fact, what happened historically in the years after the start of the Reformation was the movement of Protestant theology from the church into the academy, with the result that theologians found it both necessary and useful to take on board the established structures and language of contemporary educational culture.⁵³

Het intensieve gebruik van de scholastieke methode – een belangrijk kenmerk van de postreformatorische gereformeerde theologie – heeft dan ook niet in de eerste plaats een filosofische of theologische maar een pedagogische oorzaak.⁵⁴

Ten slotte moet we de toenemende complexiteit van de polemische context verdisconteerd worden. In de eerste plaats moesten de gereformeerden zich positioneren tegenover de lutherse orthodoxie. In de tweede plaats moesten ze zich verdedigen tegenover de kritiek van rooms-katholieke theologen, een kritiek die gaandeweg (onder meer door de invloed van katholieke hervormingsbewegingen) steeds verfijnder werd. In de derde plaats ontstonden er ook nieuwe posities binnen de protestantse beweging: het arminianisme en het socinianisme. Dit alles zorgde voor een complexe polemische context waarin vaak zeer technische debatten gevoerd moesten worden. Deze debatten werden echter gevoerd met het doel de oorspronkelijke positie van de Reformatie te verdedigen en zo nauwkeurig mogelijk uiteen te zetten. Grote formele verschillen sluiten grote materiële overeenkomst en continuïteit zeker niet uit.

Richard Muller onderscheidt het tijdperk van de gereformeerde orthodoxie in drie perioden: de vroege orthodoxie (van circa 1565 tot 1640), de hoge orthodoxie (van circa 1640-1725) en de late orthodoxie (van circa 1725 tot 1790). Owens werkzame leven speelt zich af in de eerste fase van de hoge orthodoxie. Muller noemt drie kenmerken van deze eerste fase.⁵⁵ Allereerst was het een tijd van de ontwikkeling en formulering van de ‘full, confessional theology in its disputative and scholastic as well as positive, didactic, and catechetical forms’.⁵⁶ In de tweede plaats was het een tijd van ‘postconfessional or intraconfessional conflict’, waarbij dan vooral gedacht moet worden aan de discussies over de theologie van Saumur en de geavanceerde verbondstheologie van o.a. Cocceius.⁵⁷ In de derde plaats was het een tijd waarin de ‘full implications of the Socinian challenge’ gevoeld werden en de gereformeerde theologen bovendien geconfronteerd werden met de nieuwe rationalistische filosofieën: het cartesianisme en spinozisme.⁵⁸ Samenvattend typeert Trueman de theologische opdracht van Owen als volgt:

The creative days of Reformed theology were over; the task now in hand was one of elaboration, consolidation, and defence; and controversies were no longer confined to the old Catholic and Lutheran chestnuts, but involved new opponents, such as the Arminians and the Socinians, who were, in many ways, superficially much closer to the Reformed camp in terms of stated presuppositions and who were consequently that much more dangerous.⁵⁹

Puritanisme

De Gereformeerde orthodoxie was een brede beweging met vele stromingen.⁶⁰ Eén van deze stromingen was het puritanisme.⁶¹ De term ‘puritanisme’ is om verschillende redenen moeilijk te omschrijven. Allereerst werd de term ‘Puritan’ vaak als polemisch wapen gebruikt en was de betekenis als gevolg daarvan nogal rekbaar.⁶² Daarnaast kunnen we in de puriteinse beweging zowel theologische, politieke als spirituele elementen onderscheiden. Bovendien was de puriteinse

⁵³ Trueman, ‘Reformation’, 157.

⁵⁴ Contra Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction, Third Edition* (Oxford 1999), 140-141. Hieronder zullen we nader op de scholastieke methode ingaan.

⁵⁵ Muller, *After Calvin*, 6.

⁵⁶ Muller, *After Calvin*, 6.

⁵⁷ Muller, *After Calvin*, 6.

⁵⁸ Muller, *After Calvin*, 6.

⁵⁹ Trueman, *Claims of Truth*, 19.

⁶⁰ Muller, *After Calvin*, 87.

⁶¹ McGrath, *Christian Theology*, 53.

⁶² Patrick Collinson, ‘Puritans’, in: H.J. Hillerbrand (ed.), *Oxford Encyclopaedia of the Reformation* (Oxford 1996), 364-365.

beweging zeer divers en is zij voortdurend in ontwikkeling geweest. Toch is een algemene definitie wel mogelijk. Trueman omschrijft de puriteinen als ‘those within the Church of England who argued for a more Reformed ecclesiastical settlement prior to 1662 and desired an experiential piety’.⁶³ Het laatste aspect, het bevorderen van een ‘experiential piety’, is zonder meer het belangrijkste aspect van de beweging.⁶⁴ Het puritanisme moet dan ook in de eerste plaats gezien worden als een vroomheidsbeweging van ‘hotter sort of Protestants’⁶⁵ binnen de Church of England.⁶⁶

Ron Gleason and Kelly Kopic noemen zeven karakteristieken die samen het puriteinse ‘overall ethos’ beschrijven⁶⁷:

- Het puritanisme is een vroomheidsbeweging.
- Het hart van de puriteinse beweging ligt in haar nadruk op het ervaren van de gemeenschap met God.
- De basis en de bron voor de puriteinse vroomheid is de bijbel, waarbij vooral de prediking van de bijbelse boodschap als fundamenteel wordt beschouwd.
- De puriteinse vroomheid is voornamelijk Augustijns van karakter in haar nadruk op de zondigheid van de mens en de noodzaak van de genade van God.
- De puriteinen leggen grote nadruk op het werk van de Heilige Geest in het leven van de gelovigen.
- De puriteinen hebben grote moeite met sacramentele vormen van anglo-katholieke vroomheid die binnen de Anglicaanse kerk gevoed werden.⁶⁸
- Het puritanisme kan in verschillende opzichten ook verstaan worden als een opwekkingsbeweging.⁶⁹

Wie thuis is in de geschriften van John Owen zal bovenstaande karakteristieken gemakkelijk herkennen. Owen was een puritein in hart en nieren. We zien dit heel duidelijk in zijn visie op de theologie als wetenschap.⁷⁰ Het doel van de theologie is voor Owen: ‘how to live acceptably before God’.⁷¹ Kennis is nooit een doel op zich maar is altijd georiënteerd op de praktijk van het leven in gemeenschap met God.⁷² Het onderstaande citaat uit *Vindiciae Evangelicae* geeft Owens visie op de theologie treffend weer:

What am I the better if I can dispute that Christ is God, but have no sense or sweetness in my heart from hence that he is a God in covenant with my soul? What will it avail me to evince, by testimonies and arguments, that he hath made satisfaction for sin, if, through my unbelief, the wrath of God abideth on me, and I have no experience of my own being made the righteousness of God in him, – if I find not, in my standing before God, the excellency of having my sins imputed

⁶³ Trueman, ‘John Owen’, 495. De meeste historici laten het puritanisme beginnen in ongeveer 1550-1560. Het einde van de beweging is echter wat moeilijker aan te geven. Trueman kiest voor 1662, het moment waarop het puritanisme als hervormingsbeweging binnen de Church of England definitief ophoudt te bestaan. Anderen situeren het einde van de beweging rond 1700. Een andere kwestie betreft de plaats van de separatisten. Sommige historici rekenen de protestanten die al voor 1662 de Church of England meenden te moeten verlaten ook tot het puritanisme. De meeste historici reserveren de term ‘puritein’ echter voor protestanten die (in meer of mindere mate) verbonden blijven met de Church of England. Zie voor een kort historisch overzicht van de puriteinse beweging Kelly M. Kopic en Randall C. Gleason, ‘Who Were the Puritans?’, in: Kelly M. Kopic en Randall C. Gleason (ed.), *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics* (Downers Grove 2004), 18-23 en Collinson, ‘Puritans’, 364-370.

⁶⁴ McGrath, *Christian Theology*, 53.

⁶⁵ De omschrijving ‘hotter sort of Protestants’ werd al in 1581 gebruikt. Zie Paul Chang-Ha Lim, *In Pursuit of Purity, Unity and Liberty: Richard Baxter’s Puritan Ecclesiology in It’s Seventeenth-Century Context* (Leiden 2004), 6-7.

⁶⁶ Het puritanisme heeft typisch Engelse trekken. Tegelijkertijd is de beweging een verschijningsvorm van de bredere piëtistische vroomheidsbeweging die in de zestiende eeuw opkwam. Zie F. Ernest Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism* (Leiden 1971), 1-23 en W.J. op ‘t Hof, *Het gereformeerd Piëtisme* (Houten 2005), 14-36.

⁶⁷ Kopic en Gleason (ed.), *Devoted Life*, 24-32.

⁶⁸ Zie Spurr, *English Puritanism*, 29-36.

⁶⁹ Met name Packer heeft dit sterk benadrukt: ‘spiritual revival was central to what the Puritans professed to be seeking’ (*Quest for Godliness*, 37). Zie ook Kopic en Gleason, *Devoted Life*, 30-31.

⁷⁰ Zie o.a. Owen, *Biblical Theology*, xxii-l.

⁷¹ Owen, *Biblical Theology*, 668.

⁷² Trueman, *Claims of Truth*, 48-49.

to him and his righteousness imputed to me? Will it be any advantage to me, in the issue, to profess and dispute that God works the conversion of a sinner by the irresistible grace of his Spirit, if I was never acquainted experimentally with the deadness and utter impotency to good, that opposition to the law of God, which is in my own soul by nature, with the efficacy of the exceeding greatness of the power of God in quickening, enlightening, and bringing forth the fruits of obedience in me? It is the power of truth in the heart alone that will make us cleave unto it indeed in an hour of temptation. Let us, then, not think that we are any thing the better for our conviction of the truths of the great doctrines of the gospel, for which we contend with these men, unless we find the power of the truths abiding in our own hearts, and have a continual experience of their necessity and excellency in our standing before God and our communion with him.⁷³

Geheel in overeenstemming met het puriteinse gedachtegoed zag Owen zichzelf in de eerste plaats als pastor. Steve Griffiths heeft hier terecht aandacht voor gevraagd. Hij schrijft: 'What was of *fundamental* importance to Owen and what was his *primary* motivation in ministry? The answer is blindingly simple. Owen was a pastor. Of fundamental importance to him was the spiritual growth of those amongst whom he ministered.'⁷⁴

Kapic typeert Owens theologie met het begrip 'anthroposensitive'.⁷⁵ Hij wil met dit begrip de tegenstelling tussen 'theocentrisch' en 'antropocentrisch' ontwijken. Hij definieert 'anthroposensitive' als 'a refusal to divorce theological considerations from practical human application, since theological reflections are always interwoven with anthropological concerns'.⁷⁶ Als gevolg van dit 'anthroposensitive' perspectief beweegt Owens theologie zich volgens Kapic voortdurend tussen God en mens, tussen de theologie en de menselijke ervaring. Daarmee is Owens theologie treffend gekarakteriseerd.

Invloeden

Sebastian Rehnman heeft in zijn dissertatie een overzicht gegeven van de verschillende tradities en intellectuele stromingen die de vorm en de inhoud van Owens theologie beïnvloed hebben.⁷⁷ Hij heeft zich daarbij gebaseerd op Owens eigen werk, op Owens belangrijkste leermeesters aan de universiteit van Oxford en op de catalogus van Owens bibliotheek.

We moeten vanzelfsprekend beginnen met Owens eigen gereformeerde traditie.⁷⁸ De invloed van gereformeerde theologen op Owens theologie is ongetwijfeld zeer groot geweest. Het is echter moeilijk om invloed van specifieke theologen aan te wijzen. Gereformeerde theologen uit de zeventiende eeuw hadden niet de gewoonte om uitgebreid te citeren. Zeker niet als het ging om contemporaine auteurs uit de eigen geloofstraditie.⁷⁹ Zelf beschouwt Owen Martin Bucer, Johannes Calvijn, Petrus Martyr Vermigli, Wolfgang Musculus en Theodorus Beza als de belangrijkste auteurs van zijn tijd.⁸⁰

Hoewel Rehnman de belijdenisgeschriften van de gereformeerde kerken niet expliciet noemt, moeten deze hier zeker genoemd worden. De postreformatische theologen beoogden een confessionele theologie, dat wil zeggen, een theologie in het perspectief en het kader van de confessies van de Reformatie.⁸¹ Ook Owen kent de confessies een belangrijke waarde toe.⁸²

Naast de gereformeerde traditie hebben ook nog andere invloeden Owens theologie diepgaand bepaald. Owens gereformeerde theologie ontstond niet in een intellectueel vacuüm. Rehnman wijst

⁷³ Owen, *Works*, 12:52. Packer wijst op deze passage ('A Puritan Perspective', 91-92).

⁷⁴ Griffiths, *Redeem the Time*, 13. Zie ook Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, xi.

⁷⁵ Kapic, *Communion with God*, 33.

⁷⁶ Kapic, *Communion with God*, 33.

⁷⁷ Rehnman, 'Theologia Tradita', 51-79. Zie voor de bronnen van de postreformatische gereformeerde theologie in het algemeen Muller, *After Calvin*, 47-62.

⁷⁸ Rehnman, 'Theologia Tradita', 52-55.

⁷⁹ Rehnman, 'Theologia Tradita', 53.

⁸⁰ Rehnman, 'Theologia Tradita', 53.

⁸¹ Muller, *Christ and the Decree*, 12.

⁸² Zie o.a. Owen, *Works*, 10:53, 70.

in dit verband op de 'late mediaeval and Renaissance background' die ons kan helpen om Owens theologie intellectueel te situeren.⁸³ Owen is 'a typical Renaissance man' wiens denken beïnvloed is door een 'plurality of influences'.⁸⁴ Rehnman noemt vier invloeden.

In de eerste plaats het humanisme.⁸⁵ Rehnman merkt op: 'This influence on Owen is obvious when the Oxford curricular emphasis ad fontes, on the study of works in the original, whether Scripture or Aristotle, is taken into account'.⁸⁶ Owens geschriften laten inderdaad grote invloed van zijn humanistisch georiënteerde opleiding zien. We zien dit allereerst in zijn gebruik van de klassieke schrijvers. Vaak gebruikt Owen ze ter illustratie. Soms gebruikt hij ze echter ook om de inhoud van zijn betoog kracht bij te zetten. Ook in Owens intensieve gebruik van patristische literatuur zien we de invloed van het humanisme terug. Hij gebruikt de kerkvaders – die hij bijzonder goed kende – vooral om het katholieke karakter van zijn eigen opvattingen te illustreren en ze zo te legitimeren.⁸⁷ We zien dit bijvoorbeeld in 'Some Few Testimonies of the Ancients', een appendix bij *Death of Death*.⁸⁸ Ook Owens grote interesse voor de bijbelse grondtalen, tekstkritiek en rabbijnse literatuur verraden humanistische invloeden. Vooral in zijn commentaar op de Hebreeënbrieff worden Owens grote filologische kwaliteiten zichtbaar.⁸⁹

In de tweede plaats noemt Rehnman 'the renovated and revitalised scholasticism'.⁹⁰ De houding van de postreformatorische gereformeerde theologen ten opzichte van de scholastieke theologie van de middeleeuwen was ambivalent. Enerzijds konden ze zich zeer kritisch uitlaten over de inhoud van de middeleeuwse theologie, hoewel minder nadrukkelijk dan reformatoren als Luther en Calvijn. Anderzijds maakten ze intensief gebruik van de scholastieke methode van de middeleeuwse theologen.

Er bestaan veel misverstanden over het scholastieke karakter van de postreformatorische theologie. Veel historici geven de aanduiding 'scholastiek' een inhoudelijk karakter. Dit is echter niet juist. Het gaat hier primair om een academische methode van theologiseren. Richard Muller omschrijft de scholastieke methode als volgt:

a dialectical method of the schools, historically rooted in the late patristic period, particularly in the thought of Augustine, and developed throughout the Middle Ages in the light of classical logic and rhetoric, constructed with a view to the authority of text and tradition, and devoted primarily to the exposition of Scripture and the theological topics that derive from it using the best available tools of exegesis, logic, and philosophy.⁹¹

Hoewel de scholastieke methode was overgenomen uit de middeleeuwse scholastieke theologie, had de methode onder invloed van de Reformatie en de Renaissance belangrijke wijzingen ondergaan.⁹² De scholastieke methode die kenmerkend was voor de academische theologie van de postreformatorische theologen uit de zeventiende eeuw mag dus niet zomaar vereenzelvigd worden met de scholastieke methode uit de vroege of late middeleeuwen. Rehnman spreekt dan ook over een 'renovated and revitalised scholasticism'.⁹³

⁸³ Rehnman, 'Theologia Tradita', 56.

⁸⁴ Rehnman, 'Theologia Tradita', 56. Rehnman's visie op de Renaissance is sterk beïnvloed door het werk van Paul Kristeller die de Renaissance beschouwt als een 'broad cultural and literary movement, with a primary concern for eloquence through devotion to the studia humanitatis and classical scholarship, and with only a secondary concern for a particular theology, philosophy, or political ideology' ('Theologia Tradita', 55).

⁸⁵ Rehnman, 'Theologia Tradita', 57-62.

⁸⁶ Rehnman, *Divine Discourse*, 26 (zie 'Theologia Tradita', 57).

⁸⁷ Muller, *After Calvin*, 52-53.

⁸⁸ *Works*, 10:422-424.

⁸⁹ Zie Henry M. Knapp, 'Understanding the Mind of God: John Owen and Seventeenth-Century Exegetical Methodology' (PhD diss. Calvin Theological Seminary 2002).

⁹⁰ Rehnman, 'Theologia Tradita', 62-70.

⁹¹ Muller, *Unaccommodated Calvin*, 42. De gereformeerde theologen waren zich van het academische karakter van de methode goed bewust. Zij maakten gewoonlijk een onderscheid tussen de 'scholastieke' methode en de 'populaire' methode. Zie Donald Sinnema, 'Hyperius and Reformed Scholasticism', in: Carl R. Trueman en R. S. Clark (ed.), *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment* (Paternoster 1999), 127-143

⁹² Muller, *After Calvin*, 74-75.

⁹³ Rehnman, 'Theologia Tradita', 62.

Tijdens zijn studie in Oxford had Owen intensief kennis gemaakt met de middeleeuwse en contemporaine scholastieke traditie. Zowel Thomas Barlow als John Prideaux benadrukten het belang van een grondige kennis van de scholastieke traditie en het juiste gebruik van de scholastieke methode. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Owens geschriften blijken te geven van grote 'scholastieke' invloed.⁹⁴ We kunnen dan denken aan het gebruik van de *questio* en het weerleggen van *objectiones* als middel om tegenstanders te weerleggen en als middel om alle implicaties van zijn eigen theologie te doordenken en uit te werken. Ook in Owens 'passion for topical subdivision' zien we de invloed van de scholastieke methode.⁹⁵ Daarnaast moet Owens intensieve gebruik van de scholastieke terminologie uit de Middeleeuwen genoemd worden, een terminologie die de gereformeerde theologen overnamen om de orthodoxe leer zo nauwkeurig mogelijk te kunnen formuleren. Naast methodische invloed zien we bij Owen ook inhoudelijke invloed van de scholastieke traditie. We zien dit o.a. in Owens *Dissertation on Divine Justice*. Het gaat hier vooral om invloed van de Thomistische traditie. Trueman merkt op: 'what we have in Owen's theology as [sic] a philosophical level is a modified version of the thought of Thomas Aquinas'.⁹⁶ Zelf typeert Owen Thomas als 'the best and most sober of all your school doctors'.⁹⁷

Een derde invloed is 'the philosophical eclecticism of the Christian tradition'.⁹⁸ Rehnman wijst in dit verband op Turretini die in zijn *Institutio* Clemens van Alexandrië citeert: 'Philosophy is not to be called Stoic, nor Platonic, nor Epicurean, nor Aristotelian, but whatever has been properly spoken by these sects – this, gathered into one whole, is to be called philosophy'.⁹⁹ Deze eclecticische benadering van de filosofie is kenmerkend voor de gereformeerde orthodoxie, waarbij opgemerkt moet worden dat het gedachtegoed van Aristoteles in de zeventiende eeuw de voornaamste plaats innam.

Owen heeft tijdens zijn studie een grondige kennis van de westerse filosofie opgedaan. Oxford had een reputatie voor haar filosofisch onderwijs. Bovendien was Owens 'tutor', Thomas Barlow, een groot kenner van de aristotelische traditie. In Owens geschriften zien we de invloed van de aristotelische filosofie terug. Deze invloed is door veel historici negatief beoordeeld.¹⁰⁰ Trueman, die in *The Claims of Truth* uitgebreid op Owens 'aristotelisme' ingaat, meent echter dat dit onjuist is.¹⁰¹ Hij maakt twee belangrijke opmerkingen. Allereerst moet verdisconteerd worden dat het aristotelische denken 'the dominant scientific and philosophical world view' van de zeventiende eeuw was.¹⁰² Alle gereformeerde theologen in de postreformatorische periode maakten in meer of mindere mate gebruik van de filosofie van Aristoteles. Owen is in dit opzicht zeker niet uniek.¹⁰³ In de tweede plaats moeten we bedenken dat het gebruik van aristotelische begrippen en termen niet noodzakelijk tot een bepaalde theologische inhoud leiden. Uiteindelijk bepaalt niet de etymologie maar de context de betekenis van een term of begrip. De betekenis van veel aristotelische begrippen was in de loop van de geschiedenis onder invloed van de approbatie door middeleeuwse scholastici en door ontwikkelingen in de Renaissance en de Reformatie ingrijpend veranderd. De 'Aristoteles' van de postreformatorische theologen is dus niet de 'Aristoteles' van de Griekse oudheid. Bovendien gaat het niet om de aanwezigheid van bepaalde begrippen of concepten – aristotelisch of niet-aristotelisch – maar om het resultaat daarvan voor de theologische uitwerking. Rooms-katholieke, lutherse, gereformeerde en arminiaanse theologen maakten gebruik van dezelfde aristotelische begrippen en concepten. Toch kwamen ze tot heel verschillende theologische opvattingen. Trueman concludeert: 'the word 'Aristotelian', when referred to Renaissance and post-Renaissance theology,

⁹⁴ Trueman, *Claims of Truth*, 32-34.

⁹⁵ Trueman, *Claims of Truth*, 32.

⁹⁶ Trueman, 'John Owen as a theologian', 45. Rehnman constateert hetzelfde: 'the most important of the mediaeval scholastics for Owen was Thomas Aquinas' ('Theologia Tradita', 66). We zien hier duidelijk invloed van Owens 'tutor', Thomas Barlow.

⁹⁷ Owen, *Works* 14:261.

⁹⁸ Rehnman, 'Theologia Tradita', 70-75. Zie ook Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:360-382.

⁹⁹ Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology* (Phillipsburg 1992-1997), 1:45-46.

¹⁰⁰ Zie o.a. Clifford, *Atonement and Justification*.

¹⁰¹ Trueman, *Claims of Truth*, 34-44.

¹⁰² Trueman, *Claims of Truth*, 35.

¹⁰³ Overigens benadrukt Owen dat de zonde ook belangrijke epistemologische consequenties heeft, vooral in *Theologoumena Pantodapa* en *The Causes, Ways, and Means of Understanding the Mind of God* (*Works*, 4:117-234). Zie Trueman, *Claims of Truth*, 90-94.

can be used only as an umbrella term reflecting a broad methodology covering a variety of emphases, approaches, and content'.¹⁰⁴

Een vierde en laatste invloed die Rehnman noemt, is de augustijnse traditie.¹⁰⁵ De grote invloed van Augustinus is kenmerkend voor de Reformatie als geheel. Voor een belangrijk deel is de Reformatie te typeren als een Augustinusreveil.¹⁰⁶ De reformatorische interesse voor Augustinus ontstond overigens niet in een vacuüm. In de late middeleeuwen was er al een brede belangstelling voor Augustinus, en de theologen van de Reformatie konden voortbouwen op stromingen die in de prereformatorische periode hun invloed al hadden uitgeoefend (zoals de *schola Augustiniana moderna*).¹⁰⁷ Ook Owen is diepgaand door de augustijnse traditie beïnvloed.¹⁰⁸ Twee invloeden moeten hier in het bijzonder genoemd worden. Allereerst komen we de anti-pelagiaanse Augustinus voortdurend in Owens geschriften tegen. In het licht van Owens felle polemiek tegen het semi-pelagiaanse arminianisme en het ronduit pelagiaanse socinianisme is dit begrijpelijk. Door zich te beroepen op de augustijnse anti-pelagiaanse traditie kon Owen laten zien dat zijn calvinisme een katholiek-christelijk karakter had.¹⁰⁹ In de tweede plaats zien we bij Owen – net als bij andere puriteinen – ook invloed van het 'Augustinian subjectivism'.¹¹⁰ Deze traditie, die in de late middeleeuwen ontstaan was, zocht de leer te verbinden met de ervaring en resulteerde in een manier van theologiseren die de ervaring een prominente plaats toekende. Augustinus' *Confessiones* werd daarbij als uitgangspunt genomen en diende als 'a paradigm for the inner life'.¹¹¹ Concreet zien we deze invloed in Owens *Pneumatologia* waar hij Augustinus' bekeringsgeschiedenis gebruikt als paradigma en illustratie voor de bekering.¹¹²

Concluderend kan gesteld worden dat Owens intellectuele traditie niet begint bij de Reformatie in de zestiende eeuw, maar dat hij intensief in gesprek is met de gehele westerse traditie van de kerk. Trueman merkt dan ook op: 'Owen's thinking was truly catholic in the best sense of being both learned and wide-ranging in its relation to the broader theological tradition'.¹¹³

Theologie

Ten slotte willen we nog wat opmerkingen maken over Owens theologie in het algemeen. Owen maakte deel uit van de gereformeerde orthodoxie. Ook behoorde hij tot het puritanisme. Bovendien hebben we gezien welke intellectuele tradities Owen beïnvloed hebben. Nu zal echter nog wat dieper ingegaan worden op het karakter van Owens theologie. Een waarschuwing is in dit verband op z'n plaats. Owens theologie is zeer complex en genuanceerd. Een eenvoudige typering van zijn theologie is per definitie vertekend. Toch is het goed om enkele accenten en grote lijnen te noemen die kunnen helpen bij het lezen en interpreteren van Owens geschriften. Een viertal algemene kenmerken kan genoemd worden.

Allereerst is Owens theologie onmiskenbaar anti-pelagiaans van karakter.¹¹⁴ Trueman heeft erop gewezen dat Owens theologie sterk bepaald is door de polemische context van zijn dagen.¹¹⁵ Vooral het arminianisme en het socinianisme trokken zijn aandacht. Er is een duidelijk verschil tussen beide bewegingen. Toch zijn de grenzen tussen beide bewegingen wat vloeiend, zoals de affaire over de

¹⁰⁴ Trueman, *Claims of Truth*, 43.

¹⁰⁵ Rehnman, 'Theologia Tradita', 75-79.

¹⁰⁶ Zie Richard A. Muller 'Augustinianism in the Reformation', in: Allan D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopaedia* (Grand Rapids 1999), 705-707.

¹⁰⁷ McGrath, *Reformation Thought*, 76-78. Zie voor de invloed van Augustinus in de middeleeuwen, de Reformatie en de gereformeerde orthodoxie M. Klaassen, 'Augustinus Exemplum: Een analyse van het paradigmatisch gebruik van Augustinus' *Confessiones* in de *Pneumatologia* van John Owen in het licht van beider opvatting van het theologische concept 'bekering' (conversio/conversion)' (Doctoraalscriptie Universiteit Utrecht 2005), 23-31.

¹⁰⁸ Trueman, 'John Owen as a theologian', 47.

¹⁰⁹ Typerend is Owens belangstelling voor het jansenisme (Trueman, *Claims of Truth*, 20).

¹¹⁰ Rehnman, 'Theologia Tradita', 77.

¹¹¹ Jaroslav Pelican (geciteerd in Rehnman, 'Theologia Tradita', 78).

¹¹² Owen, *Works*, 3:337-366. Zie Klaassen, 'Augustinus Exemplum'.

¹¹³ Trueman, 'John Owen as a theologian', 47.

¹¹⁴ Trueman, 'John Owen as a theologian', 51-64.

¹¹⁵ '[Owens] theology was, more often than not, developed in the heat of controversy' (Trueman, *Claims of Truth*, 19).

benoeming van Conrad Vorstius als opvolger van Arminius illustreert.¹¹⁶ Voor Owen en de andere orthodox-gereformeerde theologen van de zeventiende eeuw is het socinianisme uiteindelijk niets anders dan een consequent uitgewerkt arminianisme.

Wat Owen vooral steekt, is de onafhankelijkheid van God die beide bewegingen aan de mens toeschrijven. Hij maakt dit duidelijk in de Griekse titel van *A Display of Arminianism: ΘΕΟΜΑΧΙΑ ΑΥΤΕΞΟΥΣΙΑΣΤΙΚΗ*, een titel die geparafraseerd kan worden als 'The battle with God on the basis of an authority arrogated to oneself'.¹¹⁷ Ook de ondertitel van *A Display of Arminianism* is veelzeggend: *A Discovery Of The Old Pelagian Idol Free-Will, With The New Goddess Contingency, Advancing Themselves Into The Throne Of The God Of Heaven, To The Prejudice Of His Grace, Providence, And Supreme Dominion Over The Children Of Men*. Voor Owen wordt de strijd met arminianen niet alleen gevoerd op het front van de genadeleer. Ten diepste gaat het hier om de verhouding tussen God en mens. Owen wil God Gód en de mens méns laten. Concreet betekent dit voor Owen dat God volstrekt soeverein is en dat de mens afhankelijk is van God, als schepsel en, na de zondeval, bovenal als zondaar. Trueman vat samen:

For Owen, the Arminian notion of free will is obnoxious precisely because it serves to delimit God's sovereignty and lessen the nature of human sinfulness. To put it in modern terms, it sentimentalised both God and human nature, and that is why Arminianism was to Owen one of the most dangerous schools of thought within the Church.¹¹⁸

Natuurlijk ontkent Owen niet dat de mens een zekere vrijheid heeft: 'We grant him to be free in his choice from all outward coercion, or inward natural necessity, to work according to election and deliberation, spontaneously embracing what seemeth good unto him.'¹¹⁹ Maar deze vrijheid is wel een schepselmatige vrijheid, dat wil zeggen een vrijheid in afhankelijkheid van God. 'To say it is not in dependence is atheism'.¹²⁰

Om de arminiaanse en sociniaanse dwalingen te bestrijden, maakt Owen intensief gebruik van de brede anti-pelagiaanse traditie van de westerse kerk, waarbij vanzelfsprekend Augustinus een voorname plaats inneemt. Het is dus niet juist om Owen vooral te typeren als een conservator en verdediger van de gereformeerde erfenis, zoals verschillende onderzoekers gedaan hebben.¹²¹ Owens theologische context was breder. Trueman merkt terecht op: 'we need to remember Owen was not just a Reformed, or even Protestant, theologian; we also need to keep in mind that he was an *Augustinian* theologian'.¹²²

In de tweede plaats heeft Owens theologie een trinitarisch karakter.¹²³ Twee dingen kunnen hier genoemd worden. Allereerst is Owens triniteitsleer katholiek van karakter. Owen houdt vast aan het traditionele spreken over 'wezen' en 'personen'. Ook benadrukt hij de augustijnse gedachte dat alle personen betrokken zijn bij uitwendige daden van God (*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*). In de tweede plaats is Owens triniteitsleer geconcentreerd op de 'soteriological economy'.¹²⁴ Owen spreekt niet graag in algemene termen over de triniteitsleer, maar is altijd gericht op de betekenis van het trinitarische karakter van God voor de soteriologie. In zijn polemie met de anti-trinitarische socinianen richt hij zich dan ook niet zozeer op de triniteitsleer maar op de christologie, 'for it is the person and work of Christ which [...] provide the point of intersection for the eternal and the historical Trinitarian structures'.¹²⁵

¹¹⁶ Zie Tyacke, *Anti-Calvinists*, 88 en W. J. van Asselt, e.a., *Inleiding in de gereformeerde scholastiek* (Zoetermeer 1998), 106-107.

¹¹⁷ Robert K.M. Wright, 'John Owen's Great High Priest: The Highpriesthood of Christ in the Theology of John Owen' (PhD diss., University of Denver 1989), 89.

¹¹⁸ Trueman, 'John Owen as a theologian', 52.

¹¹⁹ Owen, *Works*, 10:116.

¹²⁰ Owen, *Works*, 12:131.

¹²¹ Zie o.a. Clifford, *Atonement and Justification* en Boersma, *Hot Pepper Corn*.

¹²² Trueman, *John Owen*, 101.

¹²³ Trueman, 'John Owen as a theologian', 59-61.

¹²⁴ Trueman, *Claims of Truth*, 151.

¹²⁵ Trueman, *Claims of Truth*, 151.

Als het gaat om de trinitarische doordenking van de soteriologie heeft Owen een belangrijke theologische bijdrage geleverd. Hij heeft diep nagedacht over de eeuwige fundering van het verlossingswerk in een *pactum salutis* of verlossingsverbond tussen de verschillende personen van de drie-eenheid.¹²⁶ Ook zijn visie op de verhouding tussen Christus en de Geest in de historische uitwerking van de verlossing is belangwekkend.¹²⁷ Daarnaast heeft Owen een uniek werk geschreven over de geloofsgemeenschap met de verschillende personen van de drie-eenheid: *Of Communion with God the Father, Son, and Holy Ghost, Each Person Distinctly, in Love, Grace and Consolation*.¹²⁸

Samenvattend kan gesteld worden dat de triniteitsleer voor Owen het fundament is van de 'whole economy' van de zaligheid.¹²⁹ Trueman schrijft: 'The Trinity does not have the status of an optional extra in his theology, but represents the necessary ontological framework of his entire soteriology'.¹³⁰ Zelf verwoordt Owen het als volgt: 'Take away [...] the doctrine of the Trinity, and [...] there can be no purpose of grace by the Father in the Son – no covenant for the putting of that purpose in execution: and so the foundation of all fruits of love and goodness is lost to the soul'.¹³¹

Een derde kenmerk van Owens theologie is de centrale plaats van de persoon en het werk van Christus. Richard Daniels schrijft: 'The knowledge of Christ was the allsurpassing object of Owen's desires, the center of his doctrinal system, and the end, means, and indispensable prerequisite for Christian theology'.¹³² Het is niet moeilijk om de claim van Daniels te illustreren. Sinclair Ferguson heeft in dit verband gewezen op de twee catechismi die Owen in 1645 voor zijn gemeenteleden in Fordham schreef.¹³³ De titel van deze catechismi, waarin 'those necessary truths wherein you have been in my preaching more fully instructed'¹³⁴ uiteengezet zijn, zegt veel over Owens opvatting van de theologie: *Two Short Catechisms: Wherein the Principles of the Doctrine of Christ are Unfolded and Explained*. Theologie is voor Owen blijkbaar vooral kennis van Christus.

Ook de behandeling van de geloofsgemeenschap met de drie personen van de Drie-eenheid in *Communion with God* illustreert de centrale plaats van Christus in Owens theologie. Maar liefst 178 van de 274 pagina's worden besteed aan de gemeenschap met Christus. Het is ook niet zonder reden dat Owen zijn laatste krachten gebruikt voor het schrijven van een meditatief werk over de heerlijkheid van Christus: *Meditations and Discourses on the Glory of Christ*, evenals het feit dat Owens magnum opus uitgerekend een commentaar is op de Hebreeënbrief.

Daniels wijst er terecht op dat de centrale plaats voor Christus in de theologie van Owen op zichzelf niet zo bijzonder is. Dit accent is immers kenmerkend voor de gereformeerde theologie in het algemeen en voor de puriteinse theologie in het bijzonder.¹³⁵ Toch is Owens werk volgens Daniels in twee opzichten uniek te noemen. Als eerste noemt hij: 'the intensity with which he works across so extensive a range of Christological themes'.¹³⁶ Tijdgenoten van Owen hebben bepaalde christologisch thema's zeker wel breder uitgewerkt, maar 'none seems to explore so many points as thoroughly'.¹³⁷ Het tweede is 'the clarity with which he relates the Christian system of doctrine to the person of Christ'.¹³⁸ Het is één ding om te zeggen dat christelijke theologen christocentrisch moet zijn.

¹²⁶ Zie voor de oorsprong en de betekenis van het *pactum salutis* in de gereformeerde theologie: Trueman, *John Owen*, 80-83. Trueman geeft ook een heldere uiteenzetting van de betekenis van het verlossingsverbond in Owens theologie (*John Owen*, 86-98). Zie ook Daniels, *Christology of John Owen*, 153-167.

¹²⁷ Trueman bespreekt dit thema in *John Owen*, 92-98. Zie ook Sinclair B. Ferguson, 'John Owen and the doctrine of the Holy Spirit', in: Oliver, *John Owen*, 107-115.

¹²⁸ Zie voor een analyse van dit werk Kopic, *Communion with God*, 147-205.

¹²⁹ Owen, *Justification*, 5:47. Zie ook Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 4:148.

¹³⁰ Trueman, *Claims of Truth*, 24.

¹³¹ Owen, *Works*, 16:341.

¹³² Daniels, *Christology of John Owen*, 516.

¹³³ Sinclair B. Ferguson, 'John Owen and the doctrine of the person of Christ', in: Oliver, *John Owen*, 75-76.

¹³⁴ Owen, *Works*, 1:465.

¹³⁵ Daniels, *Christology of John Owen*, 516-517.

¹³⁶ Daniels, *Christology of John Owen*, 519.

¹³⁷ Daniels, *Christology of John Owen*, 519.

¹³⁸ Daniels, *Christology of John Owen*, 519.

Het is echter iets heel anders om alle theologische loci's ook daadwerkelijk christocentrisch te verstaan. Voor Owen doet dit, zoals Daniels in zijn dissertatie laat zien.¹³⁹

Ten slotte moet nog opgemerkt worden dat de centrale plaats van Christus in de theologie van John Owen treffend tot uitdrukking komt in zijn nadruk op de betekenis van de vereniging (*unio*) met Christus.¹⁴⁰

In de vierde en laatste plaats wordt Owens theologie gekenmerkt door de grote betekenis van het verbondsconcept.¹⁴¹ Ook hierin is Owen niet uniek. De grote aandacht voor het verbond is kenmerkend voor de gereformeerde traditie in het algemeen.¹⁴² Voor de puriteinse stroming geldt dit zelfs in het bijzonder. Ferguson noemt de verbondsmatige interpretatie van het evangelie een algemeen kenmerk van de puriteinse theologie.¹⁴³ Hij wijst erop dat het verbondsconcept in de puriteinse theologie niet alleen fungeert als een sleutel om de bijbelse openbaring te verstaan maar ook om de christelijke ervaring te interpreteren.¹⁴⁴

Owen omschrijft het verbond tussen God en mens in het algemeen als volgt:

In its own nature it is a convention, compact, and agreement for some certain ends and purposes between the holy Creator and his poor creatures' [...]. Now, these are no other [ends] than that man might serve him aright, be blessed by him, and be brought unto the everlasting enjoyment of him; — all unto his glory.¹⁴⁵

Deze algemene definitie is echter niet voldoende. In de bijbel wordt over verschillende verbonden gesproken. Owen onderscheidt er in hoofdzaak drie.¹⁴⁶ Het eerste verbond dat in de bijbel genoemd wordt, is het werkverbond. Dit verbond regelt de omgang tussen God en mens voor de zondeval en weerspiegelt de schepselmatige verhouding tussen God en mens. In dit verbond vraagt God van de mens gehoorzaamheid en belooft Hij het eeuwige leven. Owen benadrukt overigens dat er ook in het werkverbond sprake was van Gods liefde en genade.¹⁴⁷

Door de zonde verbrak de mens echter het verbond met God. Voor de zaligheid en de vervulling van het scheppingsdoel van de mens was nu de oprichting van een nieuw verbond noodzakelijk. En God heeft dit nieuwe verbond opgericht: het genadeverbond. Dit nieuwe verbond is in twee opzichten wezenlijk onderscheiden van het werkverbond:

First, It is of grace, which wholly excludes works; that is, so of grace, as that our own works are not the means of justification before God [...]. Secondly, It has a mediator and surety; which is built alone on this supposition, that what we cannot do in ourselves which was originally required of us, and what the law of the first covenant cannot enable us to perform, that should be performed for us by our mediator and surety.¹⁴⁸

¹³⁹ Zie ook Kapic, *Communion with God*, 'his [Owens] robust Christology permeates every aspect of his thought' (32). Overigens betreft Owens christologische bijdrage vooral het werk van Christus, waarbij het priesterlijk ambt de meeste aandacht krijgt. Zie Daniels, *Christology of John Owen*, 518 en Trueman, *John Owen*, 87-88.

¹⁴⁰ Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 32-36.

¹⁴¹ Zie Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 20-32; Griffiths, *Redeem the Time*, 18-29; Rehnman, 'Theologia Tradita', 201-254; Trueman, *Claims of Truth*, 49-50, 133-143 en Trueman, *John Owen*, 67-99.

¹⁴² Zie Michael Horton, *God of Promise: Introducing Covenant Theology*, Grand Rapids 2006. Zie voor de verschillende opvattingen over de ontwikkeling van de gereformeerde verbondstheologie W.J. van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius* (Leiden 2001), 325-332.

¹⁴³ Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 20. Zie voor het verbond bij de puriteinen John von Rohr, *The Covenant of Grace in Puritan Thought* (Atlanta 1986).

¹⁴⁴ Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 20-21.

¹⁴⁵ Owen, *Works*, 6:470-471.

¹⁴⁶ Michael Horton spreekt van 'a broad consensus' onder gereformeerde theologen op dit punt (*God of Promise*, 78). Overigens onderscheidt Owen ook nog een sinaïtisch verbond. Zie Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 27-32.

¹⁴⁷ Zie Owen, *Hebrews*, 6:68: 'There is infinite grace in every divine covenant, inasmuch as it is established on promises. — Infinite condescension it is in God, that he will enter into covenant with dust and ashes, with poor worms of the earth. And herein lies the spring of all grace, from whence all the streams of it do flow. And the first expression of it is in laying the foundation of it in some undeserved promises'.

¹⁴⁸ Owen, *Justification*, 5:276.

Ten slotte onderscheidt Owen ook een verlossingsverbond. Dit verbond, dat in de eeuwigheid tussen de personen van de Drie-eenheid gesloten is, vormt het fundament van het genadeverbond dat God in de tijd met de mens opricht en uitwerkt.¹⁴⁹ Omdat de Zoon van God in dit verbond tot Middelaar van de uitverkorenen wordt aangesteld en omdat dit verbond betekenis geeft aan het werk van Christus, noemt Owen dit verbond ook wel 'the covenant of the Mediator or Redeemer'.¹⁵⁰

Samenvatting

Owen was één van de belangrijkste theologen uit de Engelse geschiedenis. Trueman noemt hem zelfs 'without doubt not only the greatest theologian of the English Puritan movement but also one of the greatest European Reformed theologians of his day'.¹⁵¹ Naast theologische betekenis heeft hij ook grote politieke betekenis gehad. Hij moet gerekend worden tot de gereformeerde orthodoxie, een beweging die de erfenis van de Reformatie consolideerde en verdedigde tegen oude en nieuwe tegenstanders. Binnen de gereformeerde orthodoxie behoorde Owen tot de puriteinse stroming, een stroming die veel aandacht had voor de ervaring van het geloof en de doorwerking van de theologie in de praktijk van het leven. Hoewel Owen duidelijke theologische accenten heeft, wordt zijn theologie gekenmerkt door beïnvloeding van en interactie met vele intellectuele tradities en stromingen. Zijn theologie kan in het algemeen getypeerd worden als anti-pelagiaans, trinitarisch, christocentrisch en verbondsmatig.

¹⁴⁹ Ferguson schrijft: 'The covenant of grace [...] depends upon the covenant of redemption as its foundation, and for its saving power' (*John Owen on the Christian Life*, 27).

¹⁵⁰ Owen, *Hebrews*, 2:78.

¹⁵¹ Trueman, 'John Owen', 494. Zie ook Richard L. Greaves, 'John Owen', in: *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford 2004) [www.oxforddnb.com/view/article/21016].

2 Rechtvaardiging in de 16^e en 17^e eeuw

In het vorige hoofdstuk is John Owen geïntroduceerd. In dit hoofdstuk zullen we dieper ingaan op de theologische context waarin Owens visie op de rechtvaardiging, zoals hij die in *Justification* uiteenzet, verstaan moeten worden.¹ Het gaat dan vooral om de rechtvaardigingsleer in de zestiende en de zeventiende eeuw.² Welke gedachten en opvattingen leefden er als het gaat om de vraag hoe een zondaar voor God kan bestaan? Hieronder zullen de belangrijkste posities kort geïntroduceerd worden. Eerst komt Owens eigen gereformeerde traditie aan de orde. Vervolgens wordt de visie van Rome onder de loep genomen. Daarna wordt stilgestaan bij twee alternatieve posities binnen de protestantse traditie: het arminianisme en het socinianisme. Ten slotte wordt aandacht gevraagd voor twee invloedrijke alternatieve visies binnen de Engelse gereformeerde traditie: het antinomianisme en het neonomianisme.

Consensus van de Reformatie

Owen wijst er in *Justification* nadrukkelijk op dat hij de positie van de protestantse Reformatie wil verdedigen.³ Owens benadering is niet uniek maar kenmerkend voor de gereformeerde orthodoxie als geheel. Deze beweging stelde zich immers ten doel de theologische erfenis van de Reformatie te bewaren en te verdedigen.⁴ Maar welke erfenis liet de Reformatie op het punt van de rechtvaardiging na? Voor die vraag beantwoord kan worden, moeten we ons eerst buigen over de vraag of we wel kunnen spreken over 'de' rechtvaardigingsleer van de Reformatie. Deze vraag kan zeker bevestigend beantwoord worden. Als we de geschriften van de belangrijkste reformatoren en de belijdenisgeschriften uit de tijd van de Reformatie op dit punt goed bestuderen, moeten we wel concluderen dat er sprake is van fundamentele overeenstemming. Sam Waldron heeft dat recent in zijn dissertatie nog eens overtuigend aangetoond.⁵ Ook McGrath spreekt in *Iustitia Dei* over een 'broad consensus'.⁶ Het valt niet te ontkennen dat de theologie uit de tijd van de Reformatie een grote mate van diversiteit en veelkleurigheid kent, ook als het gaat over de visie op de rechtvaardiging.⁷ De lutherse reformatie legde andere accenten dan de gereformeerde reformatie, en binnen de gereformeerde reformatie nam de Engelse reformatie weer een geheel eigen positie in.⁸ Deze diversiteit en veelkleurigheid sluiten een consensus over de rechtvaardiging echter niet uit. Sterker nog, op geen enkel punt was er onder de reformatoren zoveel overeenstemming als over de vraag hoe een zondaar voor God kan bestaan. James Buchanan heeft het gelijk aan zijn kant als hij in zijn standaardwerk over de rechtvaardiging schrijft: 'Few things in the history of the Church are more

¹ Goede algemene studies voor de theologische context van Owens rechtvaardigingsleer zijn: David P. Field, *'Rigide Calvinisme in a softer dresse': The Moderate Presbyterianism of John Howe 1630-1705* (Edinburgh 2004); Spurr, *Post-Reformation*; Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification, Third Edition* (Cambridge 2005); James Buchanan, *The Doctrine of Justification* (Edinburgh 1997) en William Cunningham, *Historical Theology* (Edinburgh 1994). Daarnaast geeft Turretini's *Institutio Theologiae Elencticae* veel inzicht in het debat over de rechtvaardiging in de zeventiende eeuw. Wij maakten gebruik van de recente Engelse vertaling.

² In werkelijkheid was Owens theologische context veel breder, zoals we in hoofdstuk 1 hebben gezien. Toch is het om twee redenen verantwoord om deze context hier grotendeels te beperken tot de zestiende en de zeventiende eeuw. Allereerst is de rechtvaardiging pas in de tijd van de Reformatie een belangrijk theologisch thema geworden. In de tweede plaats richt Owen zich in *Justification* vooral op formuleringen uit zijn eigen tijd. Zie Mason, 'Union with Christ', 20.

³ Zie o.a. Owen, *Justification*, 42, 60-64, 69 en 164.

⁴ We beperken de term 'Reformatie' tot de periode van 1520 tot ongeveer 1560. In het recente onderzoek wordt de term 'Reformatie' ook wel op een langere periode toegepast (van 1400 tot ongeveer 1650). Zie David Bagchi en David C. Steinmetz, 'Introduction: the scope of Reformation theology', in: David Bagchi en David C. Steinmetz (ed.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology* (Cambridge 2004), 3. De verschillende stromingen binnen de beweging van de Reformatie worden met een kleine letter aangeduid.

⁵ Samuel Eldon Waldron, 'Faith, Obedience, and Justification: Current Evangelical Departures from *Sola Fide*' (PhD diss. Southern Baptist Theological Seminary 2005), 13-131.

⁶ McGrath, *Iustitia Dei*, 212-213. In tegenstelling tot Waldron beschouwt McGrath Luther echter meer als een overgangsfiguur tussen de middeleeuwen en de Reformatie.

⁷ Zie voor de diversiteit van de reformatorische rechtvaardigingsleer: McGrath, *Reformation Thought*, 122-125; *Iustitia Dei*, 248-265.

⁸ McGrath, *Reformation Thought*, 122-125

remarkable than the entire unanimity of the Reformers on the subject of a sinner's Justification before God'.⁹

Waarin bestaat deze 'unanimity'? Vijf zaken kunnen genoemd worden.¹⁰ Een eerste kenmerk van de rechtvaardigingsleer van de Reformatie betreft de definitie van rechtvaardiging. Augustinus, die de rechtvaardiging in zijn strijd tegen Pelagius voor het eerst als theologisch thema naar voren bracht, verstond onder de rechtvaardiging het proces waardoor een onrechtvaardige door Gods genade rechtvaardig gemaakt werd.¹¹ In de middeleeuwen hield men in grote lijnen aan deze omschrijving van Augustinus vast.¹² De reformatoren wezen de definitie van Augustinus echter van de hand. Zij stelden dat de rechtvaardiging in de bijbel geen transformerend maar een forensisch karakter had. Het gaat in de rechtvaardiging niet om een proces waardoor God een zondaar rechtvaardig maakt, maar om een juridische uitspraak *in foro divino* waardoor God uit vrije genade een zondaar rechtvaardig verklaart. Hoewel de reformatoren onderkenden dat de relatie met God ook andere aspecten kent, benadrukten ze het juridische aspect van deze relatie.¹³ Venema schrijft:

Though the terminology of justification is metaphorical, depicting sinners in legal terms as those who are called to appear before God as their Judge, for the Reformers it represented the real (or literal) situation of all persons in relation to God. As creatures originally created in God's image but now fallen into sin in Adam, all human beings are accountable to God and will be judged by him.¹⁴

De meest fundamentele vraag voor ieder mens is dan ook: Hoe krijg ik een genadig God? Op deze vraag geeft de rechtvaardigingsleer antwoord.

Nauw verbonden met de forensische definitie van rechtvaardiging is een tweede kenmerk: een intentioneel en systematisch onderscheid tussen rechtvaardiging en heiliging.¹⁵ Lane omschrijft dit onderscheid als volgt:

Justification refers to my status; sanctification to my state. Justification is about God's attitude to me changing; sanctification is about God changing me. Justification is about how God looks at me; sanctification is about what he does in me. Justification is about Christ dying for me on the cross; sanctification is about Christ at work in me by the Holy Spirit changing my life.¹⁶

Nooit eerder in de kerkgeschiedenis was dit onderscheid op een systematische manier gemaakt.¹⁷

Waarom werd dit strikte onderscheid gemaakt? Vooral om te voorkomen dat wet en evangelie vermengd zouden worden. Volgens de reformatoren kon de inhoud van de bijbel in twee categorieën worden samengevat.¹⁸ In de eerste plaats is er de categorie van de 'wet'. Daartoe behoren alle

⁹ Buchanan, *Justification*, 151. Overigens erkent ook Buchanan 'some diversities of opinion on minor points' en 'still more frequently, diverse modes of stating or expression the same truths' (151). Zie voor de betekenis van Buchanans boek Carl R. Trueman, 'A Tract for the Times: James Buchanan's The Doctrine of Justification in Historical and Theological Context', in: Anthony T. Selvaggio (ed.), *The Faith Once Delivered: Essays in Honor of Dr. Wayne R. Spear* (Phillipsburg 2007), 33-62.

¹⁰ Zie vooral Venema, *Gospel of Free Acceptance*, 28-56; McGrath, *Iustitia Dei*, 212-213; en Lane, *Justification by Faith*, 17-43.

¹¹ Lane, *Justification by Faith*, 45-46.

¹² McGrath, *Iustitia Dei*, 38-39, 214-215.

¹³ Recent hebben verschillende onderzoekers (o.a. Tuomo Mannermaa) de juridische interpretatie van Luthers opvatting van de rechtvaardiging in twijfel getrokken. Zij benadrukken dat 'participatie' in Christus de sleutel is tot het verstaan van Luthers visie, waarbij zij van mening zijn dat deze participatie heel reëel ('ontologisch') verstaan moet worden. Trueman is niet onder de indruk van deze nieuwe interpretatie. Hij erkent dat Luther niet alleen in juridische termen over de rechtvaardiging spreekt, maar stelt dat een forensische interpretatie Luthers rechtvaardigingsleer toch het meest recht doet (dit geldt in het bijzonder voor de 'late' Luther). Trueman is eveneens van mening dat het verschil tussen Luther en Melancton niet zo groot is. Zie Carl R. Trueman, 'Simul peccator et justus: Martin Luther and Justification', in: McCormack, *Justification in Perspective*, 73-97.

¹⁴ Venema, *Gospel of Free Acceptance*, 31.

¹⁵ McGrath, *Iustitia Dei*, 213.

¹⁶ Lane, *Justification by Faith*, 18.

¹⁷ McGrath spreekt van de introductie van een 'fundamental intellectual discontinuity' in de theologische traditie van de westerse kerk (*Iustitia Dei*, 215).

¹⁸ Zie R. Scott Clark, 'Letter and Spirit: Law and Gospel in Reformed Preaching', in: R. Scott Clark (ed.), *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry: Essays by the Faculty of Westminster Seminary California* (Phillipsburg 2007), 331-350.

gedeelten van de bijbel waarin tot uitdrukking komt wat God van ons vraagt. In de tweede plaats is er de categorie van het 'evangelie'. Daartoe behoren alle gedeelten van de bijbel waarin tot uitdrukking komt wat God ons wil schenken, bovenal in Christus. 'Wet' en 'evangelie' hebben ieder hun eigen plaats en betekenis. Verwarring van beide categorieën, zoals in de rooms-katholieke theologie, leidt volgens de reformatoren onvermijdelijk tot een verkeerde visie op de manier waarop we christen worden (rechtvaardiging) en de manier waarop we als christen moeten leven (heiliging). Overigens mogen rechtvaardiging en heiliging niet van elkaar gescheiden worden. Vooral Calvijn heeft daar op gewezen. Door de gemeenschap met Christus – die door het geloof gestalte krijgt – ontvangen we een *duplex gratia*. Rechtvaardiging zonder heiliging is dus onmogelijk.

Een derde kenmerk heeft te maken met de grond of de basis van de rechtvaardiging. Hoe kan een zondaar voor God bestaan? Vooral op dit punt kwam het verschil met Rome aan het licht. De vorige twee kenmerken waren vooral terminologisch van aard, maar hier is de kern van de zaak in het geding. Volgens de rooms-katholieke theologen lag de grond van de rechtvaardiging uiteindelijk in de intrinsieke of inherente gerechtigheid van de gelovige. We zullen daar straks nog dieper op ingaan. De theologen van de Reformatie benadrukten echter dat de grond van onze rechtvaardiging niet in ons maar buiten ons ligt (*extra nos*), namelijk in Christus. Alleen door de vreemde gerechtigheid (*iustitia alienum*) in Christus, die God ons uit genade toerekent, zijn zondige mensen rechtvaardig voor God. Daarom kon Luther ook spreken over een gerechtvaardigde als *simul iustus et peccator*.

De reformatoren benadrukten dus het genadige en christocentrische karakter van de rechtvaardiging. Er is geen enkele grond in de zondaar zelf. Alleen door Christus kunnen zondige mensen voor God bestaan. Dat betekent echter niet dat er in de rechtvaardiging sprake is van een fictie of dat Gods oordeel niet naar recht zou zijn. God rechtvaardigt alleen op basis van een reële gerechtigheid. Die gerechtigheid vinden we echter niet in onszelf maar buiten ons in Christus.

Maar hoe delen we persoonlijk in deze *iustitia alienum* die in Christus te vinden is? Het antwoord op die vraag is een vierde kenmerk van de reformatieconsensus. De reformatoren benadrukten dat de grond van de rechtvaardiging buiten ons ligt. Hierdoor kreeg de rechtvaardigingsleer van de Reformatie een sterk objectief karakter. Dat betekende echter niet dat de reformatoren geen aandacht hadden voor de toeëigening van het objectieve heil in Christus. Christus moet immers wel de onze worden. De rechtvaardiging is geen theoretisch theologisch concept maar een beleefde werkelijkheid die diep ingrijpt in het hart en leven van mensen. Het volgende citaat van Calvijn is typerend voor de positie van de Reformatie:

Nu moeten wij bezien hoe de goederen tot ons komen die de Vader aan Zijn eniggeboren Zoon geschonken heeft, niet om die voor zichzelf te gebruiken, maar om er armen en behoeftigen rijk mee te maken. En dan moeten we het in de eerste plaats ervoor houden dat alles wat Christus voor de zaligheid van het menselijk geslacht geleden en gedaan heeft, nutteloos voor ons is en van geen enkel belang, zolang Hij buiten ons is en wij van Hem gescheiden zijn. Om ons te laten delen in hetgeen Hij van de Vader ontvangen heeft, moet Hij dus de onze worden en in ons wonen.¹⁹

Hoe wordt Christus de onze? Het antwoord van de reformaren was: door het geloof alleen. En dat kan ook niet anders. Want de activiteit die God in de rechtvaardiging van ons vraagt, moet recht doen aan het genadige en christocentrische karakter van de rechtvaardiging. En het geloof doet dat. Want geloven is niets anders dan afzien van jezelf en vertrouwen op Christus om zo God de eer te geven. Venema schrijft: 'What distinguishes faith from other features of the believer's response to the gospel is its essentially self-effacing or self-denying quality'.²⁰ Het geloof was volgens de reformatoren dan ook niet de grond maar het instrument van de rechtvaardiging. De beelden die

¹⁹ Johannes Calvijn, *Institutie of onderwijzing in de christelijke godsdienst* (Houten 2009), 3.1.1. Bij de verwijzingen naar Calvijns *Institutie* is geen gebruik gemaakt van paginanummers maar van boek, hoofdstuk en paragraaf.

²⁰ Venema, *Gospel of Free Acceptance*, 50.

Luther en Calvijn gebruikten om de activiteit van het geloof te illustreren laten dat goed zien. Calvijn vergeleek het geloof met een leeg vat om daarmee aan te geven dat het geloof een fundamenteel ontvangend karakter heeft.²¹ Ook zei hij dat het geloof in de rechtvaardiging 'louter passief' is.²² Luther vergeleek het geloof met een ring waaraan een juweel vastgehecht is om daarmee te laten zien dat het in zichzelf geen waarde heeft maar zich hecht aan Christus en Zijn gerechtigheid (*fides apprehensiva Christi*).²³ Voor de reformatoren was de rechtvaardiging *propter fidem* dan ook niets anders dan de rechtvaardiging *propter Christum*.²⁴

Ook de reformatoren nadruk op het geloof (*sola fide*) betekende een breuk met de traditie van de westerse kerk. Nooit eerder in de kerkgeschiedenis was de diep religieuze betekenis van het geloof zo sterk benadrukt.²⁵ Ook de rooms-katholieke theologen kenden het geloof een belangrijke plaats toe, maar dan wel náást andere belangrijke aspecten van de menselijke reactie op God. Voor de Reformatie had het geloof echter een volstrekt unieke plaats in de relatie tussen God en mens.

De reformatoren benadrukten dat dit geloof een gave van God is. Niemand vertrouwt zich in eigen kracht aan Christus toe. Daarom stelde Calvijn ook met nadruk dat het uiteindelijk de Heilige Geest is Die ons met Christus verbindt. Hij werkt het geloof in ons hart – Zijn voornaamste werk –, en zo komt de vereniging en de gemeenschap met Christus tot stand.²⁶

Een vijfde en laatste kenmerk dat we willen noemen betreft het gewicht van de rechtvaardigingsleer. Volgens de reformatoren was de rechtvaardigingsleer niets anders dan een uiteenzetting van het hart van het evangelie. De commentaren van Luther en Calvijn op de Romeinenbrief laten dat duidelijk zien. Natuurlijk is met de rechtvaardigingsleer niet alles gezegd. Maar wel het belangrijkste. Luther schrijft: 'Het artikel van de rechtvaardiging is de meester en de vorst, de leidsman en de rechter over alle soorten van de leer. Het bewaart en regeert de gehele kerkelijke leer en het richt het geweten op voor God. Zonder dit artikel is de wereld vol van dood en duisternis.'²⁷ En Calvijn noemt de rechtvaardigingsleer de 'voornaamste pijler' van onze religie.²⁸ De reformatoren plaatsten de rechtvaardigingsleer in het centrum van de theologie.²⁹ McGrath wijst in zijn *Iustitia Dei* op het belang van deze ontwikkeling:

Up to this point, the western theological tradition had chosen to develop its thinking about how humanity is reconciled to God in terms of 'salvation by grace' (Ephesians 2:8). One of the defining characteristics of the Protestant Reformation is a decisive shift, in both the conceptualities and the vocabulary, of the Christian theological tradition. For a relatively short yet theologically significant period, the reconciliation of humanity would be discussed within the entire western theological tradition primarily in terms of 'justification by faith' (Romans 5:1).³⁰

In zijn *Institutie* geeft Calvijn twee belangrijke argumenten voor deze centrale plaats van de rechtvaardigingsleer, argumenten die kenmerkend zijn voor de Reformatie als geheel.³¹ Allereerst

²¹ Calvijn, *Institutie*, 3.11.7.

²² Calvijn, *Institutie*, 3.13.5. We moeten deze term niet verkeerd opvatten. Calvijn wil niet zeggen dat het geloof in de rechtvaardiging niet actief is. Zie S.P. Dee, *Het Geloofsbegrip bij Calvijn* (Kampen 1918) en Muller, *Unaccommodated Calvin*, 159-173.

²³ Venema, *Gospel of Free Acceptance*, 50.

²⁴ B.B. Warfield brengt hun visie als volgt onder woorden: 'The saving power of faith resides [...] not in itself, but in the Almighty Saviour on whom it rests. [...] It is not faith that saves, but faith in Jesus Christ [...]. It is not, strictly speaking, even faith in Christ that saves, but Christ that saves through faith. The saving power resides exclusively, not in the act of faith or the attitude of faith or the nature of faith, but in the object of faith' (*Works*, New York 1932, 2:504).

²⁵ Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen 1928), 4:85-88.

²⁶ Calvijn, *Institutie*, 3.1.1, 4.

²⁷ Geciteerd in W. van 't Spijker, *Luther: Belofte en ervaring* (Goes 1983), 184.

²⁸ Calvijn, *Institutie*, 3.11.1.

²⁹ McGrath (*Iustitia Dei*, 248-258) en Lane (*Justification by Faith*, 140-149) zijn van mening dat de rechtvaardiging als theologisch thema voor de gereformeerde reformatie minder belangrijk was dan voor de lutherse reformatie. Het is echter maar zeer de vraag of deze conclusie terecht is. Zie voor Calvijn bijvoorbeeld Cornelis P. Venema, *Accepted and Renewed in Christ: The 'Twofold Grace of God' and the Interpretation of Calvin's Theology* (Göttingen 2007), 96-97, 134, 267-268 en J.I. Packer, 'Calvin the Theologian', in: *Collected Shorter Writings* (Carlisle 1998-1999), 4:148-152.

³⁰ McGrath, *Iustitia Dei*, 1.

³¹ Venema, *Gospel of Free Acceptance*, 54; Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4:187.

geeft zij God de eer die Hem toekomt.³² Als God zondaren uit genade rechtvaardigt door de toerekening van Christus' gerechtigheid kunnen zij immers alleen roemen in Hem. In de tweede plaats geeft het evangelie van de rechtvaardiging door het geloof rust aan het verontruste geweten. Goede werken kunnen een overtuigde zondaar niet helpen, maar Christus' gerechtigheid weegt op tegen alle zonden.³³

Ontwikkeling in de gereformeerde orthodoxie

Met bovenstaande vijf kenmerken is de rechtvaardigingsleer van de Reformatie – niettegenstaande alle diversiteit en verscheidenheid – in haar kern getypeerd. Nu willen we nagaan hoe deze positie in de postreformatorische periode door de vertegenwoordigers van de gereformeerde orthodoxie verder ontwikkeld is, om zo een scherper beeld te krijgen van de formele en materiële aspecten van de rechtvaardigingsleer die kenmerkend was voor de traditie waarin Owen stond. Hieronder worden drie belangrijke ontwikkelingen in de protestantse rechtvaardigingsleer uit deze periode aan de orde gesteld: (1) het gebruik van de verbondstheologie in de rechtvaardigingsleer, (2) het onderscheid tussen passieve en actieve rechtvaardiging en (3) het onderscheid tussen Christus' actieve en passieve gehoorzaamheid.

De eerste ontwikkeling die genoemd moet worden is de invloed van de verbondstheologie op de rechtvaardigingsleer.³⁴ De notie van het verbond speelde bij vroege gereformeerde theologen als Bullinger en Calvijn al een belangrijke rol.³⁵ In de postreformatorische periode kreeg de verbondstheologie echter ook formeel gestalte en werd het verbondsconcept een belangrijk organisatorisch principe voor de gereformeerde theologie. Ook de rechtvaardigingsleer werd meer en meer met de verbondstheologie in verband gebracht. Op deze manier wilde men de conceptuele basis van de protestantse rechtvaardigingsleer verstevigen.³⁶

De invloed van de verbondstheologie werkte op allerlei manieren door in de postreformatorische rechtvaardigingsleer. We zien dit bijvoorbeeld bij de verdere uitwerking van het concept van de *unio mystica cum Christo*. Bij Luther en Calvijn speelde de vereniging met Christus al een belangrijke rol, in het bijzonder als basis voor de toerekening die in de rechtvaardiging plaatsvond. Veel postreformatorische gereformeerde theologen plaatsten dit concept echter expliciet in het kader van de verbondstheologie.³⁷ De rechtvaardiging werd nu gefundeerd in het verlossingsverbond (*pactum salutis*) waardoor Christus door de Vader als Hoofd en Borg (*caput et sponsor*) van de uitverkorenen was aangesteld.

Een ander voorbeeld van de doorwerking van de verbondstheologie zien we op het punt van de relatie tussen rechtvaardiging en heiliging. Calvijn had erop gewezen dat de gelovigen van Christus een *duplex gratia* ontvangen en dat de rechtvaardiging en de heiliging wel onderscheiden maar niet gescheiden mogen worden.³⁸ Caspar Olevianus werkte deze gedachte verder uit en verbond deze op een meer expliciete manier met de verbondstheologie.³⁹ Hij wees erop dat God in het genadeverbond ons niet alleen vergeving van zonden belooft maar ook vernieuwing van ons leven. Ook de heiliging heeft dus een belangrijke plaats in de verbondsomgang met God.

Een laatste voorbeeld van de doorwerking van de verbondstheologie betreft de fundering van het wet-evangelie schema van de Reformatie. De reformatoren hadden scherp onderscheiden tussen wet en evangelie om zo het genadige en onvoorwaardelijke karakter van de rechtvaardiging te beklemtonen. De postreformatorische gereformeerde theologen hebben dit onderscheid gefundeerd in het onderscheid tussen het werkverbond en het genadeverbond (*foedus operum* en *foedus gratiae*), de twee manieren waarop God met mensen een relatie aangaat.

³² Calvijn, *Institutie*, 3.13.1-2.

³³ Calvijn, *Institutie*, 3.13.3-4.

³⁴ McGrath, *Iustitia Dei*, 266-270.

³⁵ Zie voor de grote betekenis van het verbondsconcept bij Calvijn Peter Lillback, *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology* (Grand Rapids 2001).

³⁶ Trueman, *John Owen*, 121.

³⁷ McGrath, *Iustitia Dei*, 271.

³⁸ Zie Venema, *Accepted and Renewed*.

³⁹ Zie R. Scott Clark, *Caspar Olevian and the Substance of the Covenant: The Double Benefit of Christ* (Edinburgh 2005).

Een tweede belangrijke ontwikkeling in de postreformatische periode is het onderscheid dat men ging maken tussen actieve en passieve rechtvaardiging.⁴⁰ De actieve (of objectieve) rechtvaardiging is de rechtvaardiging in de eigenlijke zin van het woord en vormt de basis voor de passieve rechtvaardiging. Het is Gods uitspraak over de zondaar *in foro divino* en vormt de basis voor de passieve rechtvaardiging. Deze actieve rechtvaardiging vindt plaats 'in de *vocatio interna*, vóór en tot het geloof'.⁴¹ De passieve (of subjectieve) rechtvaardiging is de bekendmaking van de actieve rechtvaardiging in het hart van de gerechtvaardigde zondaar, 'de *intimatio* of *insinuatio* in het bewustzijn'.⁴²

De betekenis van dit logische (en niet noodzakelijk temporele) onderscheid is groot. In de eerste plaats konden gereformeerde theologen met dit onderscheid vasthouden aan het eenmalige en volmaakte karakter van de rechtvaardiging van Gods kant terwijl men tegelijkertijd ruimte kon laten voor een onvolmaakte realisering van de rechtvaardiging in het leven van de gelovige, of in ieder geval voor het procesmatige karakter daarvan.⁴³ In de tweede plaats verhelderde dit onderscheid de verhouding tussen geloof en rechtvaardiging.⁴⁴ Enerzijds werd benadrukt dat de rechtvaardiging in een bepaalde zin aan het geloof voorafgaat. Zo kon men vasthouden aan het objectieve karakter van de rechtvaardiging. De rechtvaardiging als daad van God is niet afhankelijk van ons geloof. De grond voor het geloof ligt buiten ons in de belofte van God. Ook kon men zo laten zien dat de rechtvaardiging een vrucht is van Gods onvoorwaardelijke verkiezing. Anderzijds is het geloof wel noodzakelijk om te delen in de rechtvaardiging en gaat het aan de passieve rechtvaardiging vooraf. Hoewel het geloof een gave van God is en bovendien een ontvangend karakter heeft, is het tegelijkertijd een werkzame kracht en speelt het in de rechtvaardiging een cruciale rol.⁴⁵

De laatste ontwikkeling uit de postreformatische periode die genoemd moet worden betreft het verzoeningswerk van Christus. In de Reformatie werd het verlossingswerk van Christus – de objectieve grond voor de rechtvaardiging – veelal als één geheel beschouwd. De gereformeerde theologen in de postreformatische periode maakten echter een expliciet onderscheid tussen Christus' actieve en passieve gehoorzaamheid. Ze deden dat vooral in reactie op de opvattingen van Johannes Piscator en Faustus Socinus. Socinus zal verderop aan de orde komen. Nu zullen we alleen wat dieper ingaan op Piscator, een invloedrijke gereformeerde theoloog uit Duitsland. In tegenstelling tot de visie van de reformatoren⁴⁶ beperkte Piscator de rechtvaardiging tot de vergeving van zonden. Hoewel Christus' gehoorzaamheid aan de wet noodzakelijk was om Hem te kwalificeren als Zaligmaker, stelde de Duitse theoloog dat alleen het lijden en sterven van Christus aan de gelovigen wordt toegerekend. De toerekening van Christus' actieve gehoorzaamheid maakt de gehoorzaamheid die van de gelovige gevraagd wordt immers overbodig. Bovendien wordt de zaligheid van de gelovigen in de bijbel altijd toegeschreven aan dood van Christus.⁴⁷

Het merendeel van de postreformatische gereformeerde theologen wees de opvattingen van Piscator echter van de hand. Vergeving van zonde is niet hetzelfde als rechtvaardig zijn. Gods wet heeft naast een negatief aspect (de eis van straf in geval van overtreding) immers ook een positief aspect (de eis van gehoorzaamheid). Zonder de volmaakte gehoorzaamheid aan Gods wet is niemand rechtvaardig voor God. Christus' verzoeningswerk heeft dan ook twee aspecten. Enerzijds draagt Hij door Zijn lijden en sterven plaatsvervangend de vloek van de wet (passieve gehoorzaamheid). Anderzijds vervult Hij, eveneens plaatsvervangend, de wet door Zijn volmaakte gehoorzaamheid (actieve gehoorzaamheid). Christus doet wat mensen hadden moeten doen maar door de zonde niet

⁴⁰ McGrath, *Iustitia Dei*, 271-272; Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4:183-186, 201-207.

⁴¹ Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4:185.

⁴² Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4:185.

⁴³ McGrath, *Iustitia Dei*, 271.

⁴⁴ In de lutherse traditie zorgde de vraag naar de verhouding geloof en rechtvaardiging voor veel verwarring (McGrath, *Iustitia Dei*, 271-272).

⁴⁵ Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4:183-186, 201-207; McGrath, *Iustitia Dei*, 271-272.

⁴⁶ Zie Brian Vickers, *Jesus' Blood and Righteousness: Paul's Theology of Imputation* (Wheaton 2006), 24-40 en R. Scott Clark, 'Do This and Live: Christ's Active Obedience as the Ground of Justification', in: Clark, *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry*, 229-265.

⁴⁷ Ook enkele invloedrijke puriteinen hadden moeite met de gedachte dat Christus' actieve gehoorzaamheid aan de gelovigen wordt toegerekend. Zie Trueman, *John Owen*, 103-107.

meer kunnen doen. En op grond van de toerekening van beide aspecten van Christus' werk worden zondaren rechtvaardig verklaard.⁴⁸

De gereformeerde rechtvaardigingsleer, zoals hierboven omschreven, heeft in Engeland veel invloed gehad. Niet alleen de meeste puriteinse theologen maar ook veel conformistische Engelse theologen moeten tot de beweging van de gereformeerde orthodoxie gerekend worden. De meeste historici zijn ervan overtuigd dat de Church of England zeker tot 1620 een duidelijk gereformeerd karakter heeft gehad, en dat de gedachte dat de Church of England al vanaf het begin van de Reformatie een middenpositie innam tussen de Reformatie en Rome ('Anglican via media') afgewezen moet worden.⁴⁹ En ook na de sterke opkomst van het Engelse arminianisme (zie onder) bleef de gereformeerde positie zeer invloedrijk. Thomas Barlow, Owens 'tutor', heeft erop gewezen dat er pas vanaf 1640 een belangrijke omslag in de rechtvaardigingsleer van de Engelse theologen heeft plaatsgevonden.⁵⁰ Maar zelfs na deze omslag blijft de gereformeerde rechtvaardigingsleer binnen en buiten de Church of England een belangrijke rol spelen.

Rooms-katholicisme⁵¹

Nu de grote lijnen van de rechtvaardigingsleer van Owens eigen gereformeerde traditie helder zijn, zullen de belangrijkste alternatieve posities uiteengezet worden. Omdat de gereformeerden het debat over de rechtvaardiging allereerst met Rome voerden, zal de rooms-katholieke positie eerst behandeld worden.

Nadat samensprekingen zoals in 1541 in Regensburg mislukt waren, definieerde Rome op het concilie van Trente (1545-1563) haar eigen positie op het punt van de rechtvaardiging. Dit was geen eenvoudige opgave. Er bestond onder rooms-katholieke theologen geen consensus over de rechtvaardiging. Integendeel, er was een enorme diversiteit van opvattingen en meningen over dit thema. Nog belangrijker was dat er geen gezaghebbende leeruitspraak over de rechtvaardiging voorhanden was. Individuele theologen hadden dus een grote vrijheid om hun persoonlijke visie uit te dragen. Sommigen kwamen zelfs dicht bij de reformatorische positie, zoals de spirituali, een erasmiaanse hervormingbeweging in Italië waar Gasparo Contarini toe behoorde.⁵² In deze onzekere situatie moest Trente verandering brengen.

De leeruitspraak van Trente over de rechtvaardiging bestaat uit twee delen. Eerst wordt de leer in zestien hoofdstukken uitgebreid uiteengezet. Daarna volgen 36 geloofsregels waarin verschillende ketterse uitspraken veroordeeld worden. Hieronder geven we de hoofdzaken van de leeruitspraak van Trente weer.⁵³

Allereerst de definitie van rechtvaardiging. In tegenstelling tot de reformatoren omschrijft Trente in navolging van Augustinus de rechtvaardiging in termen van een transformatie. Niet alleen de status maar ook de staat van de zondaar ondergaat in de rechtvaardiging een beslissende verandering. Hoewel de rechtvaardiging ook voor Trente een forensisch aspect heeft, moet deze vooral opgevat worden als een moreel genezingsproces waardoor de zondaar ook daadwerkelijk rechtvaardig gemaakt wordt.

⁴⁸ In de *Heidelbergse Catechismus* wordt de gangbare visie als volgt onder woorden gebracht: 'Hoe zijt ghy rechtveerdigh voor God? Alleen door een oprecht ghelove in Jesum Christum. Alsoo, dat al ist dat my mijn conscientie beclaeght dat ick teghen alle de gheboden Gods swaerlick ghesondight ende derselver gheen ghehouden hebbe, ende noch stedes tot alle boosheydt gheneyght ben, nochtans God, sonder eenighe mijne verdienste, uyt louter ghenaden, my de volcomen ghenoeghdoeninghe [passieve gehoorzaamheid], gherechticheyt ende heylicheyt Christi [actieve gehoorzaamheid] schencket ende toerekent, evenals hadde ick noyt sonde gehadt nochte gedaen [toerekening passieve gehoorzaamheid], iae als hadde ick alle de ghehoorsaemheydt volbracht, die Christus voor mij volbracht heeft [toerekening actieve gehoorzaamheid], soo verre ick sulcke weldaet met een gheloovigh herte aenneme.' Zie J.N. Bakhuizen van den Brink, *De Nederlandse Belijdenisgeschriften: Tweede uitgave* (Amsterdam 1976), 181 en 183.

⁴⁹ Zie Diarmaid MacCulloch, *The Boy King: Edward VI and the protestant Reformation* (Berkeley 2002), 157-222 en Peter Marshall, *Reformation England 1480-1642* (London 2003), 26-193.

⁵⁰ McGrath, *Iustitia Dei*, 279.

⁵¹ De volgende literatuur is gebruikt: Lane, *Justification by Faith*, 45-85; McGrath, *Iustitia Dei*, 186-207, 308-357; *Reformation Thought*, 125-131; Dennis R. Janz, 'Late medieval theology', in: Bagchi en Steinmetz, *Reformation Theology*, 5-14; David Bagchi, 'Catholic theologians of the Reformation Period before Trente', in: *ibid*, 220-232 en David C. Steinmetz, 'The Council of Trente', in: *ibid*, 233-247.

⁵² Lane, *Justification by Faith*, 46-60. Een centraal motief van de spirituali was de overtuiging dat bekeerde christenen zich nog steeds moesten verlaten op Gods genade.

⁵³ Hier wordt de behandeling van McGrath in *Reformation Thought* gevolgd (125-131).

Luther en de andere reformatoren hadden benadrukt dat de grond van de rechtvaardiging *extra nos* ligt. Alleen omdat God Christus' gerechtigheid aan de gelovigen toerekent, zijn zij rechtvaardig voor God. Trente wijst die gedachte echter met klem af. Evenals Augustinus leert Trente dat de gerechtigheid op basis waarvan God mensen rechtvaardig verklaart een inwendige gerechtigheid is. Om dit duidelijk te maken, moeten we ingaan op de verschillende oorzaken die Trente met betrekking tot de rechtvaardiging onderscheidt.⁵⁴ Trente noemt er vijf. Allereerst is er de doelloorzaak (*causa finalis*), het doel van de morele verandering die in de rechtvaardiging gewerkt wordt. Deze doelloorzaak is de eer van God en Christus en het eeuwige leven voor de gerechtvaardigde. In de tweede plaats is er de bewerkende oorzaak (*causa efficiens*), de auteur die de verandering tot stand brengt. De bewerkende oorzaak is de genadige God Die ons onverdiend reinigt en heiligt. In de derde plaats is er de verdienende oorzaak (*causa meritoria*). Lane omschrijft deze oorzaak als: 'an intermediate cause that contributes to a change by making it worthy of taking place'.⁵⁵ De verdienende oorzaak is volgens Trente Jezus Christus Die onze rechtvaardiging verdiend heeft door genoegdoening voor ons te doen bij de Vader. In de vierde plaats is er de instrumentele oorzaak (*causa instrumentalis*), de middelen die gebruikt worden om de verandering tot stand te brengen. De instrumentele oorzaak is het sacrament van de doop, waarbij ook het geloof een onmisbare rol speelt. Ten slotte is er de formele oorzaak (*causa formalis*), datgene wat iets maakt tot wat het is, of 'the direct, or most immediate, cause of something'.⁵⁶ En vooral hier komt het verschil tussen de positie van Rome en die van de Reformatie aan het licht. Voor de reformatoren was Christus' gerechtigheid, die ons door het geloof wordt toegerekend, de formele oorzaak van de rechtvaardiging. Trente leert echter ondubbelzinnig dat de gerechtigheid die God schenkt niet buiten ons te vinden is, maar dat God deze genadig in de mens instort, zodat de meest nabije oorzaak van de rechtvaardiging bestaat in de morele vernieuwing of wedergeboorte van de mens. En om elk misverstand over de formele oorzaak uit te sluiten, stelt Trente dat er maar één formele oorzaak voor de rechtvaardiging is. Hiermee werd de gematigde positie van enkele roomse theologen, die een middenpositie voorstonden waarin zowel plaats was voor de gerechtigheid van Christus buiten ons als voor een ingestorte gerechtigheid in ons, afgewezen. Er is maar één grond voor de rechtvaardiging en dat is de gave van een inherente gerechtigheid. Steinmetz vat samen:

Sinners are just to the extent that they have been transformed by grace, a long process that is not finished until they finally are admitted to the presence of God and become in their own turn saints. There is no place in this scheme for imputed righteousness of any kind. Trent's doctrine of justification is a doctrine of real transformation by divine grace.⁵⁷

Ook de geloofsopvatting van de Reformatie werd door Trente bekritiseerd. Het rechtvaardigend geloof is meer dan vertrouwen, stelt Trente in geloofsregel twaalf. Niemand wordt gerechtvaardigd door het vertrouwen op Gods genade in Christus alleen. Dit lijkt een ondubbelzinnige afwijzing van de protestantse positie. McGrath waarschuwt echter voor al te forse conclusies.⁵⁸ Rome interpreteerde het *sola fide* van de Reformatie vanuit haar eigen geloofsbegrip: geloven is het toestemmen van de (kerkelijke) leer. Dat toestemmend geloof is ook volgens Rome onmisbaar in de rechtvaardiging. Trente typeert het geloof zelfs als het fundament (*fundamentum*) en de wortel (*radix*) van de rechtvaardiging en als het begin (*initium*) van de zaligheid. Ook wordt gesproken over een rechtvaardiging door (*per*) het geloof.⁵⁹ Maar dat toestemmend geloof alléén rechtvaardigt niet.

⁵⁴ Zie Lane, *Justification by Faith*, 68-71. De oorzakenleer is afkomstig van Aristoteles en heeft in de middeleeuwen een plaats gekregen in de christelijke theologie. Ook Calvijn maakt van dit aristotelische concept gebruik (o.a. *Institutie*, 3.14.17). Zie Paul Helm, *John Calvin's Ideas* (Oxford 2004), 399-406. Vooral in de postreformatische periode werd intensief gebruik gemaakt van de oorzakenleer. Voor de betekenis van dit filosofische hulpmiddel zie Keith D. Stanglin, *Arminius on the Assurance of Salvation: The Context, Roots, and Shape of the Leiden debate, 1603-1609* (Leiden 2006), 59-67.

⁵⁵ Lane, *Justification by Faith*, 69. Calvijn noemt Christus en Zijn verzoeningswerk de materiële oorzaak van de rechtvaardiging, dat wil zeggen de substantiële basis voor de rechtvaardiging (*Institutie*, 3.14.17).

⁵⁶ McGrath, *Reformation Thought*, 128.

⁵⁷ Steinmetz, 'The Council of Trente', in: Bagchi en Steinmetz, *Reformation Theology*, 241.

⁵⁸ McGrath, *Reformation Thought*, 129.

⁵⁹ R.C. Sproul, *Faith Alone: The Evangelical Doctrine of Justification* (Grand Rapids 1995), 121.

Het geloof moet ook werkzaam zijn door de liefde, zodat de gehoorzaamheid aan God en de geestelijke vernieuwing van onze zondige natuur werkelijkheid wordt.

McGrath meent dat hier vooral sprake is van een misverstaan. In werkelijkheid liggen de posities van Rome en de Reformatie niet zo heel ver uit elkaar. Enerzijds erkent Rome de betekenis van het geloof voor de rechtvaardiging. Anderzijds erkennen ook de reformatoren dat het geloof nooit alleen blijft, maar altijd goede werken voortbrengt. McGrath merkt dan ook op: 'This is perhaps a classic case of a theological misunderstanding resting upon the disputed meaning of a major theological term'.⁶⁰ Dit lijkt ons echter geen juiste analyse. Wederzijds onbegrip heeft zeker een rol gespeeld. Er is hier echter meer aan de hand. Het gaat hier om de betekenis van het geloof in de relatie tot God. Zoals we boven gezien hebben, kenmerkt de rechtvaardigingsleer van de Reformatie zich door een nadruk op de 'religieuze' betekenis van het geloof. In de religie, dat wil zeggen in de omgang van de mens met God is volgens de reformatoren het geloof beslissend. Rome kent aan het geloof – gedefinieerd als vertrouwen – echter geen beslissende religieuze betekenis toe. Voor de omgang met God zijn liefde en gehoorzaamheid veel belangrijker.⁶¹ Dit verschil komt vooral aan het licht in de verschillende antwoorden op de vraag hoe het geloof rechtvaardigt.⁶² De reformatoren benadrukken dat het geloof in de rechtvaardiging een ontvangend en passief karakter heeft. Het geloof is niet meer dan het 'instrument' dat ons met Christus – onze gerechtigheid – verbindt en verenigt. Rome beklemtoont echter dat het geloof in de rechtvaardiging 'werkzaam' is. Als al gesproken wordt over een rechtvaardiging door het geloof dan is dat door een geloof dat effectief is door de liefde (*efficax per caritatem*)⁶³.

De betekenis van Trente was groot. De uitspraken over de rechtvaardiging 'established a new framework' voor de behandeling van de rooms-katholieke rechtvaardigingsleer.⁶⁴ Dat wil niet zeggen dat we de leeruitspraken moeten beschouwen als een eindstation. Trente gaf bewust niet meer dan grote lijnen waarin de brede en diverse middeleeuwse traditie tegenover de protestantse leer uiteen werd gezet. Er was geen sprake van een evaluatie van de verschillende middeleeuwse posities. Belangrijke interpretatieverschillen bleven dan ook mogelijk. Fransiscaanse theologen hielden bijvoorbeeld vast aan een bepaalde vorm van verdienstelijke werken als voorbereiding (*dispositio*) voor de rechtvaardiging. Thomistische theologen daarentegen wezen alle verdienstelijkheid af. De roomse rechtvaardigingsleer hield dus een grote mate van diversiteit, net als in de middeleeuwen. Wel kunnen de volgende twee algemene opmerkingen gemaakt worden. (1) De rechtvaardiging wordt door alle rooms-katholieke theologen verstaan als proces waardoor een mens rechtvaardig gemaakt wordt, 'involving the actualisation rather than the imputation of righteousness'.⁶⁵ (2) De rechtvaardiging is in rooms-katholieke theologie en geloofspraktijk geen belangrijk thema. 'Justification needed to be treated in response to the Protestant threat, but at the heart of the Christian life in Catholicism is not justification but the sacramental system'.⁶⁶

Het is niet eenvoudig om uitspraken te doen over de invloed van de rooms-katholieke positie in Engeland. Feit is dat Engeland na de regering van Mary Tudar definitief een protestante natie geworden was. Engelse rooms-katholieken hebben het veelal erg moeilijk gehad. Pas na de Restoration werd hun positie wat beter.⁶⁷ Voor de theologische context van *Justification* is vooral van belang dat rooms-katholieke auteurs een belangrijke rol speelden in het intellectuele debat over de rechtvaardiging. Ook in de zeventiende eeuw was het debat tussen Rome en de protestanten nog volop aan de gang. Vooral de naam van Roberto Bellarminus moet hier genoemd worden. Zijn

⁶⁰ McGrath, *Reformation Thought*, 129. Zie ook Lane, *Justification by Faith*, 179: 'The difference between the two sides is primarily terminological concerning the use of the word faith'.

⁶¹ Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4:85-88.

⁶² Buchanan, *Doctrine of Justification*, 118-122; 127-138.

⁶³ Deze omschrijving is afkomstig uit de verklaring van de samenspreking in Regensburg. Zie Anthony N.S. Lane, 'A Tale of Two Imperial Cities: Justification at Regensburg (1541) and Trente (1546-1547)', in: McCormack, *Justification in Perspective*, 119-146.

⁶⁴ McGrath, *Iustitia Dei*, 344.

⁶⁵ McGrath, *Iustitia Dei*, 355.

⁶⁶ Lane, *Justification by Faith*, 84. Vgl. McGrath, *Iustitia Dei*, 355-356.

⁶⁷ Zie Spurr, *Post-Reformation*, 10-12; 24; 42-44; 55-56; 313-315.

verdediging van de leer van Trente heeft veel invloed uitgeoefend. Ook verschillende Engelse theologen hebben verhandelingen over de rechtvaardiging geschreven in reactie op Bellarminus.⁶⁸

Socinianisme⁶⁹

Nu zullen twee alternatieve protestantse posities behandeld worden die van grote betekenis zijn voor Owens context: het socinianisme en het arminianisme.⁷⁰ Allereerst het socinianisme. Deze theologische beweging, die genoemd is naar haar grondlegger Faustus Socinus, wordt wel de eerste vorm van het rationalisme binnen het protestantisme genoemd.⁷¹ Het uitgangspunt van het socinianisme wordt gevormd door een radicale interpretatie van het reformatorische *sola scriptura* principe.⁷² Bij de reformatoren ging een benadrukken van de bijbel als epistemologisch principe van de theologie (*principium cognoscendi*) samen met een waardering voor de kerkelijke en theologische traditie. De socinianen wilden de traditie echter een veel geringere rol toekennen. Zij benadrukten veeleer de rol van het menselijke verstand. De bijbel moest volgens hen uitgelegd worden op basis van het juiste gebruik van de ratio alleen (*recta ratio*).⁷³ Ook de reformatoren hadden oog voor de betekenis van de ratio. Maar zij waren zeer beducht voor een te positieve waardering van de menselijke vermogens, die immers door de zondeval aangetast waren. De antropologie van de socinianen was echter optimistischer. Zij hadden dan ook veel meer vertrouwen in de vermogens van het menselijk verstand.

Dit epistemologische uitgangspunt vertaalde zich in een algehele reconstructie van de christelijke theologie, waarvan de afwijzing van de klassieke opvatting van de drie-eenheid het meest bekend is.⁷⁴ Voor de rechtvaardigingsleer is vooral de sociniaanse visie op het werk van Christus van belang. In zijn hoofdwerk *De Jesu Christo Servator* zet Faustus Socinus zijn visie uiteen. Arthur Long geeft de inhoud van het geschrift als volgt weer: 'It was a bold statement of the Abelardian or Subjectivist theory of the atonement, affirming that Christ is our Saviour not because his death appeases the wrath of God, but because he has shown us the way of salvation'.⁷⁵ De westerse traditie van de kerk had veelal de nadruk gelegd op het priesterlijk ambt van Christus. Dit gold in het bijzonder voor de theologie van de Reformatie. Voor Socinus was Christus's werk echter primair profetisch. Hij had dan ook moeite om een duidelijke relatie te leggen tussen de dood van Christus en de zaligheid van zondaren.⁷⁶

Socinus' visie op het werk van Christus hing nauw samen met zijn besliste afwijzing van twee fundamentele uitgangspunten van de verzoeningsleer van de Reformatie. Allereerst verwierp hij de gedachte dat Gods rechtvaardigheid genoegdoening eiste. Genoegdoening liet in de ogen van Socinus geen plaats meer voor Gods vergeving en barmhartigheid. In de tweede plaats verwierp hij de gedachte van plaatsvervangende schuld en verdienste zijn per definitie niet overdraagbaar. Ieder mens is persoonlijk verantwoordelijk.⁷⁷

Vanzelfsprekend had dit alles ook grote consequenties voor de rechtvaardigingsleer. Buchanan geeft de volgende karakterisering:

⁶⁸ Zie C.F. Allison, *The Rise of Moralism: The Proclamation of the Gospel from Hooker to Baxter* (London 1966), 5-18.

⁶⁹ Zie Arthur J. Long, 'Socinianism' in: Trevor A. Hart (ed.), *The Dictionary of Historical Theology* (Eerdmans 2000), 522-524; Trueman, *John Owen*, 26-31 en Van Asselt, e.a., *Inleiding gereformeerde scholastiek*, 117-118.

⁷⁰ De lutherse positie zal niet behandeld worden. In grote lijnen komt de rechtvaardigingsleer van de lutherse orthodoxie overeen met die van de gereformeerde orthodoxie (zie Waldron, 'Faith, Obedience, and Justification'). Voor de verschillen, bijvoorbeeld over de relatie tussen predestinatie en rechtvaardiging, zie McGrath, *Iustitia Dei*, 270-277.

⁷¹ Aza Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625-1750: Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Anthonius Driessen* (Leiden 2006), 37.

⁷² Trueman, *Claims of Truth*, 94-96.

⁷³ Long, 'Socinianism', 523.

⁷⁴ Hier moet wel opgemerkt worden dat de beweging gaandeweg radicaliseerde. Faustus Socinus was gematigder dan veel van zijn volgelingen. Zie Long, 'Socinianism', 522.

⁷⁵ Long, 'Socinianism', 522.

⁷⁶ Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Edinburgh 1959), 387.

⁷⁷ Socinus' kritiek had grote invloed. Packer schrijft: 'it held the attention of all exponents of the Reformation view for more than a century, and created a tradition of rationalistic prejudice against that view which has effectively shaped debate about it right down to our day' ('What Did the Cross Achieve?', in: *Collected Shorter Writings*, 1:86).

The Socinian doctrine of Justification may be stated, in general terms, as amounting, in substance, to this – that sinners obtain pardon and acceptance with God, through His mere mercy, on the ground of their own repentance and reformation. When reduced to its ultimate principle, and stated in its simplest form, it teaches us to rely, not on anything that Christ has done for us, but only on the unchangeable placability of the divine nature, and on that which Christ has taught us to do for ourselves. It is not His work, but our faith, our repentance, our amendment of life, that constitutes the ground and reason of our justification.⁷⁸

Hoewel de invloed van de sociniaanse beweging in de zestiende eeuw vooral beperkt bleef tot Italië en Polen werd de invloedssfeer in de zeventiende eeuw aanzienlijk groter. Vooral in Engeland werd het socinianisme, onder invloed van John Biddle⁷⁹, een factor van betekenis. Vanaf de jaren veertig en vijftig beschouwden de Engelse gereformeerde theologen het socinianisme als één van de grootste gevaren voor de orthodoxie. De meeste gereformeerde theologen in de hoogorthodoxe periode deelden die mening trouwens. In bijna elke locus van de dogmatische handboeken werden de sociniaanse dwalingen bestreden. Van Asselt spreekt zelfs over een ‘alomtegenwoordige’ polemiek tegen de socinianen.⁸⁰ Eén van de meest grondige weerleggingen van het socinianisme is door Owen zelf geschreven: *Vindiciae Evangelicae* (1655).

Arminianisme⁸¹

In de polemiek van de zeventiende eeuw legden gereformeerde theologen vaak een verband tussen het socinianisme en het arminianisme.⁸² Deze laatste beweging stond echter veel dichterbij de theologie van de reformatoren. Het arminianisme is genoemd naar Jakobus Arminius, de belangrijkste grondlegger van de beweging.⁸³ Twee zaken karakteriseren het arminianisme.⁸⁴ Allereerst had de beweging een sterk anti-calvinistisch karakter. Nicholas Tyacke merkt terecht op: ‘[I]t only really makes sense to talk of Arminianism in a Calvinist context’.⁸⁵ In de tweede plaats werd het arminianisme gekenmerkt door een visie op de verhouding tussen God en mens waarin de relatieve vrijheid die de mens bij de schepping gekregen heeft een fundamentele rol speelt.⁸⁶ Het is met name Richard Muller geweest die op dit laatste aspect gewezen heeft. Hij stelt dat Arminius’ scheppingsleer ‘a virtually principal status’ voor zijn gehele theologie heeft:

Whereas the theology of Arminius’ Reformed contemporaries tended to place the work of grace prior to the work of creation and, therefore, to understand creation increasingly as a means to God’s higher salvific end, Arminius’ theology tends to conjoin nature and grace, to understand creation as manifesting the ultimate purpose of God, and, therefore, to conceive of the divine act of creation as standing prior to all other divine acts ad extra and as establishing both the context

⁷⁸ Buchanan, *Doctrine of Justification*, 162-163. Zie ook Owen, *Works*, 12:561-564 en Turretin, *Institutes*, 2:669-670.

⁷⁹ Zie Stephen D. Snobelen, ‘Biddle, John (1615/16–1662)’, in: *Oxford Dictionary of National Biography* [www.oxforddnb.com/view/article/2361].

⁸⁰ Van Asselt, *Inleiding gereformeerde Scholastiek*, 118.

⁸¹ Zie voor een inleiding in het arminianisme: Nicholas Tyacke, *Aspects of English Protestantism c.1530-1700* (Manchester 2001), 156-159 en Roger E. Olson, *Arminian Theology: Myths and Realities* (Downers Grove 2006).

⁸² Van Asselt, e.a., *Inleiding gereformeerde scholastiek*, 119; Trueman, ‘John Owen as a theologian’, 51.

⁸³ Er is nog maar weinig historisch onderzoek gedaan naar de theologie van Arminius. Richard A. Muller noemt hem ‘one of the most neglected of the major Protestant theologians’ (*God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius: Sources and Directions of Scholastic Protestantism in the Era of Early Orthodoxy*, Grand Rapids 1991, ix). Naast de studie van Muller zijn er nog enkele goede studies over Arminius verschenen: C. Bangs, *Arminius: A Study in the Dutch Reformation* (Grand Rapids 1985), Eef Dekker, *Rijker dan Midas: Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jakobus Arminius* (Zoetermeer 1994), Stanglin, *Arminius on the Assurance of Salvation* en William den Boer, *Duplex amor Dei: Contextuele karakteristiek van de theologie van Jacobus Arminius* (Apeldoorn 2008).

⁸⁴ We maken hier geen onderscheid tussen de theologie van Arminius en die van zijn volgelingen. Ook maken we geen onderscheid tussen het Nederlandse en Engelse arminianisme. Daarmee wordt niet geheel recht gedaan aan de diversiteit van de beweging. Het gaat ons hier echter om algemene theologische tendensen, of – om de term van Roger Olson te gebruiken – over de arminiaanse ‘outlook’ (*Arminian Theology*, 16).

⁸⁵ Tyacke, *Aspects of English Protestantism*, 156.

⁸⁶ Deze visie treffen we overigens ook bij andere theologische stromingen aan. Tyacke wijst erop dat het arminianisme in theologisch opzicht nagenoeg overeenkomt met ‘the Melancthonian brand of Lutheranism’ (*English Protestantism*, 156). Ook de opvattingen van jezuïtische rooms-katholieke theologen zoals Fransico Suárez en Luis de Molina, theologen die Arminius beïnvloed hebben (Muller, *God, Creation, and Providence*, 269-285), vertonen veel overeenkomsten met het gedachtegoed van de arminianen.

and the limitations within which those acts must occur. [...]. Creation is so placed at the center and foundation of Arminius' theology that the work of salvation can no longer be construed as a restriction of the universal purpose implemented by God in the creative act.⁸⁷

Samenvattend schrijft Muller: 'If the Reformed systems can be called without excessive reductionism and distortion, a theology of grace, the Arminian system may, perhaps, be called a theology of creation'.⁸⁸ Het beroemde debat tussen Arminius en Gomarus ging dus niet alleen maar over de predestinatieleer. De geschriften van Arminius gaven inderdaad blijk van een alternatieve visie op de predestinatie. Maar ook op veel andere punten weken zijn theologische opvattingen af van de gangbare gereformeerde visie. Muller concludeert: 'Arminius' doctrine of predestination appears as but one aspect of a larger developing system and, perhaps, as a result of other, prior doctrinal considerations, such as Arminius' views on Christology, the doctrine of God, and the doctrine of creation and providence'.⁸⁹ Hij beoogde niets minder dan een 'a full systematic alternative' voor de leer van zijn gereformeerde tijdgenoten.⁹⁰ Dit alternatief werd door zijn volgelingen verder uitgewerkt.

Evenals de socinianen richtten ook de arminianen zich niet zozeer op de vraag hoe een mens rechtvaardig is voor God. Toch speelde de rechtvaardiging in het debat tussen de arminianen en de gereformeerden wel een belangrijke rol. Volgens Robert Godfrey was de rechtvaardigingsleer van Arminius zelfs één van de voornaamste pijnpunten van zijn gereformeerde tegenstanders.⁹¹ Illustratief is de houding van Gomarus. Als hij in 1609 onder leiding van de Staten van Holland met Arminius samen spreekt, wil hij dat de rechtvaardiging eerst aan de orde komt, en pas daarna de predestinatieleer.⁹²

Arminius' visie op de rechtvaardiging wordt door onderzoekers verschillend beoordeeld. Spanglin en Olson zijn van mening dat zijn rechtvaardigingsleer in overeenstemming is met die van de Reformatie en de gereformeerde orthodoxie.⁹³ Arminius heeft zelf ook altijd ontkend dat hij een 'eigen' rechtvaardigingsleer had. Hij beweerde dat hij zich helemaal kon vinden in de rechtvaardigingsleer van Calvijn zoals hij die uiteengezet heeft in boek 3 van de *Institutie*.⁹⁴ Toch lijkt de argwaan van Gomarus en de zijnen wel gerechtvaardigd. We moeten vaststellen dat Arminius het gewicht van het persoonlijk geloof in de rechtvaardiging zwaarder laat wegen dan de reformatoren en de postreformatorische gereformeerde theologen. Het geloof is voor hem in de rechtvaardiging niet alleen een instrument maar ook een daad.⁹⁵ We zien dit vooral in zijn uitleg van Romeinen 4:5.⁹⁶ Deze nadruk op de betekenis van het geloof in de rechtvaardiging is overigens geheel in overeenstemming met de accenten van Arminius' theologie in het algemeen.⁹⁷

Het arminianisme heeft met name in Engeland veel invloed gehad. Nicholas Tyacke noemt Engeland zelfs 'the great Arminian succes story'.⁹⁸ Vanaf de Reformatie had de gereformeerde theologie het theologisch karakter van de Church of England bepaald. Sommige historici spreken zelfs over een 'Calvinist Consensus'.⁹⁹ In de loop van de zeventiende eeuw veranderde dit. Vanaf 1620 werd de arminiaanse theologie onder invloed van hoogkerkelijke en sacramentalistische

⁸⁷ Muller, *God, Creation, and Providence*, 233-234.

⁸⁸ Muller, *God, Creation, and Providence*, 268.

⁸⁹ Muller, *God, Creation, and Providence*, 13.

⁹⁰ Muller, *God, Creation, and Providence*, 41. Er bestaat onder historici verschil van mening over de vraag of Arminius nu gerekend kan worden tot de gereformeerden of niet. Zie Stanglin, *Arminius on the Assurance of Salvation*, 241-243 en Olson, *Arminian Theology*, 44-60. Het lijkt het beste om met Richard A. Muller te stellen dat Arminius 'on purely historical grounds' geen gereformeerd theoloog genoemd kan worden. Zie 'Arminius and Arminianism', in: Hart, *Dictionary of Historical Theology*, 34.

⁹¹ W.R. Godfrey, 'Tensions within International Calvinism: The Debate on the Atonement at the Synod of Dort, 1618-1619' (PhD diss. Stanford University 1974), 40-43.

⁹² W. Verboom, *De belijdenis van een gebroken kerk: De Dordtse Leerregels – voorgeschiedenis en theologie* (Zoetermeer 2005), 91-92.

⁹³ Spanglin, *Arminius on the Assurance of Salvation*, 105-110; Olson, *Arminian Theology*, 200-220.

⁹⁴ Olson, *Arminian Theology*, 203.

⁹⁵ Buchanan, *Doctrine of Justification*, 170-172. Zie ook C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth: Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerd Protestantisme* ('s-Gravenhage 1987), 118-119.

⁹⁶ Verboom, *De belijdenis van een gebroken kerk*, 86.

⁹⁷ Buchanan, *Doctrine of Justification*, 172.

⁹⁸ Tyacke, *Aspects of English Protestantism*, 159.

⁹⁹ Zie Marshall, *Reformation England*, 126-135.

theologen als Richard Montagu, Richard Neile en William Laud steeds dominanter: 'The Rise of Arminianism'. In de jaren rond de Engelse burgeroorlogen en het Interbellum nam deze invloed weer af. Vanaf de Restoration in 1660 gold de arminiaanse theologie echter als de mainstreamtheologie in de Church of England.¹⁰⁰

Deze theologische positieverandering had ook belangrijke gevolgen voor de rechtvaardigingsleer van de Church of England. Hierboven is al gewezen op de constatering van Thomas Barlow met betrekking tot rechtvaardigingsleer in de Engelse theologie. Hij meent dat er vanaf 1640 een ingrijpende koerswijziging heeft plaatsgevonden. Tot 1640 hebben de Engelse theologen tegenover de socinianen en Rome vastgehouden aan de klassieke protestantse rechtvaardigingsleer, dat wil zeggen, rechtvaardiging op grond van de toerekening van Christus' gerechtigheid en dat door het geloof alleen. Na 1640 verandert dit. De leer van de rechtvaardiging door toerekening komt onder zware druk te staan.

Allison heeft in zijn belangrijke studie *The Rise of Moralism* het gelijk van Barlow aangetoond.¹⁰¹ Onder invloed van invloedrijke arminiaanse theologen als Jeremy Taylor, Henry Hammond, Herbert Thorndike en George Bull wordt de rechtvaardigingsleer van het 'Classical Anglicanism' uit het begin van de zeventiende eeuw verlaten en krijgt een 'new moralism' in de Engelse theologie steeds grotere invloed.¹⁰² Ook Allister McGrath spreekt in *Iustitia Dei* over een 'important discontinuity in Anglican thinking on justification over the period 1600-1700'.¹⁰³

Voor de context van *Justification* is de constatering van Nicholas Tyacke over het gewijzigde karakter van het debat tussen de Engelse gereformeerden en arminianen van groot belang.¹⁰⁴ Voor 1660 stond vooral de verhouding tussen Gods genade en de menselijke verantwoordelijkheid centraal. Thema's als de predestinatie, de reikwijdte van de verzoening en de volharding in de genade stonden in het middelpunt van de theologische controverses. Na 1660 richtte het debat zich echter meer en meer op de rechtvaardiging, en wel in het bijzonder op de verhouding tussen het geloof en de werken.

De positie van het Engelse arminianisme op het punt van de rechtvaardiging wordt door de volgende aspecten gekenmerkt.¹⁰⁵ (1) Men stemde in met de sociniaanse kritiek op de gereformeerde rechtvaardigingsleer dat de toerekening van Christus' gerechtigheid noodzakelijk leidt tot antinomianisme, in die zin dat deze leer impliceert dat inherente en persoonlijke heiligheid onnodig en irrelevant is voor de zaligheid. Daarom benadrukten de Engelse arminianen dat God ons uiteindelijk oordeelt op grond van onze inherente en persoonlijke heiligheid. (2) Gods verbond werd voorwaardelijk opgevat, waarbij Gods genadeverbond primair geïnterpreteerd werd als een nieuwe wet.¹⁰⁶ In het paradijs eiste God volkomen gehoorzaamheid aan de wet. Deze volkomen gehoorzaamheid is na de zondeval niet meer mogelijk. Christus heeft door Zijn verlossingswerk echter een nieuw verbond geïnaugureerd. Dit verbond heeft twee voorwaarden: geloof en bekering. Deze voorwaarden zijn echter wel eenvoudiger dan de voorwaarden van het oude verbond. Henry Hammond verwoordt de arminiaanse visie als volgt: 'Our Saviour hath brought down the market'.¹⁰⁷ (3) De grond voor de rechtvaardiging is niet de toegerekende gerechtigheid van Christus – dat zou immers leiden tot antinomianisme – maar de gerechtigheid van het geloof. Deze rechtvaardiging op grond van het geloof is mogelijk omdat Christus door Zijn verlossingswerk een nieuw verbond (met nieuwe voorwaarden) verworven heeft. Om Christus' wil rekt God het geloof dus voor

¹⁰⁰ Tyacke, *English Protestantism*, 158; McGrath, *Iustitia Dei*, 278-282 en Packer, *Quest for Godliness*, 157. De meeste anglicaanse arminianen waren echter meer anti-calvinistisch dan overtuigd arminiaan (Field, *Rigide Calvinisme*, 3). Bovendien hadden anglicaanse calvinisten als Thomas Barlow ook na de Restoration nog veel invloed (Tyacke, *Aspects of English Protestantism*, 291-302).

¹⁰¹ Zie vooral Allison, *Rise of Moralism*, 178-212. Aan bovenstaande namen zou de zeer invloedrijke en irenische theoloog John Tillotson nog toegevoegd kunnen worden. In 1691 werd Tillotson aartsbisschop van Canterbury. Zie Isabel Rivers, 'Tillotson, John (1630-1694)', in: *Oxford Dictionary of National Biography* [www.oxforddnb.com/view/article/27449].

¹⁰² Allison, *Rise of Moralism*, xi.

¹⁰³ McGrath, *Iustitia Dei*, 278.

¹⁰⁴ Tyacke, *English Protestantism*, 282.

¹⁰⁵ Zie Packer, 'Justification in Protestant Theology', in: *Collected Shorter Writings*, 4:232-234 en Neil Lettinga, 'Covenant Theology Turned Upside Down: Henry Hammond and Caroline Anglican Moralism: 1643-1660' in: *Sixteenth Century Journal*, 24:3 (1993), 653-669.

¹⁰⁶ Neil Lettinga spreekt over een radicale herinterpretatie van de puriteinse verbondsleer ('Covenant Theology Turned Upside Down', 653).

¹⁰⁷ Henry Hammond, *Works* (Oxford 1847-1849), 1:114.

gerechtigheid. (4) Het geloof werd niet primair omschreven in termen van vertrouwen – zoals de reformatoren dat gedaan hadden – maar primair in termen van gehoorzaamheid. Representatief is de visie van George Bull, zoals hij die uitgezet had in zijn controversiële boek *Harmonia Apostolica*.¹⁰⁸ Bull 'interpreted Paul by James and understood both as teaching justification by works'.¹⁰⁹ Geloof is naar de opvatting van Bull 'virtually the whole of evangelical obedience'.¹¹⁰

Neil Lettinga's weergave van de soteriologie van Henry Hammond vormt een goede samenvatting van de bovenstaande visie:

According to Hammond, a sinner was saved in a six-step process: (1) God sent his son to die, thereby satisfying sin. (2) God struck a new Covenant of mercy and grace with the sinner. (3) Under the Covenant of Grace God sent his Holy Spirit calling the sinner to repentance. (4) If the sinner accepted God's call and sincerely repented – the beginning of sanctification – God justified the sinner. (5) God granted ever more grace as the Christian became sanctified. (6) If the Christian died in a state of sanctification, having used God's grace to live a holy life, God rewarded him or her with a crown of glory.¹¹¹

Antinomianisme¹¹²

Tot slot moeten voor een helder zicht op Owens theologische context nog twee alternatieve posities binnen het Engelse gereformeerde protestantisme genoemd worden: het antinomianisme en het neonomianisme.¹¹³ Omdat het neonomianisme vooral als reactie op het opkomende antinomianisme gezien moet worden, zal het antinomianisme eerst behandeld worden.¹¹⁴

Het is niet eenvoudig om een goede definitie van het Engelse antinomianisme te geven, aangezien de aanduiding 'antinomianisme' eigenlijk alleen als scheldwoord in gebruik is geweest.¹¹⁵ We kunnen de beweging het best omschrijven als een stroming binnen de gereformeerde orthodoxie die ter waarborging van het genadekarakter van het heil in Christus benadrukt dat niet alleen bij de verwerving maar ook bij de toepassing van het heil menselijke daden geen enkele voorwaardelijke rol spelen.¹¹⁶ Tim Cooper raakt in zijn weergave van Baxters kritiek op het antinomianisme de kern van de zaak: 'The problem lay in the essential passivity of Antinomian doctrine'.¹¹⁷ In het belijden van deze 'essential passivity' van de mens gingen de antinomianen een stap verder dan de mainstream van de gereformeerde orthodoxie. De meeste gereformeerde theologen maakten in dit verband een belangrijk onderscheid tussen de verwerving en de toepassing van het heil. Bij de verwerving van de zaligheid speelt de menselijke activiteit geen enkele rol. Bij de toepassing zijn bepaalde menselijke daden echter wel degelijk in zekere zin voorwaardelijk. Bijvoorbeeld, om ten volle gerechtvaardigd te worden, moet men eerst geloven. Daarbij ontkende men overigens niet dat deze menselijke daden tegelijkertijd genadegaven van God zijn. De antinomianen vonden dit echter niet ver genoeg gaan. Zij meenden dat de mens ook in de toepassing van het heil volstrekt passief was, en dat menselijke daden op geen enkele manier als voorwaardelijk gekarakteriseerd mogen worden.

De belangrijkste Engelse antinomianen waren Tobias Crisp, John Eaton en John Saltmarsh. De antinomiaanse ideeën van deze theologen werden vooral gevoed een angst voor een nieuw wetticisme dat in de ogen van de antinomianen strijdig was met de 'doctrines of grace' van de

¹⁰⁸ George Bull, *Harmonia Apostolica* (Oxford 1844).

¹⁰⁹ Packer, *Quest for Godliness*, 157.

¹¹⁰ Geciteerd in Packer, *Quest for Godliness*, 157.

¹¹¹ Lettinga, 'Covenant Theology Turned Upside Down', 664.

¹¹² Zie David Parnham, 'The Humbling of "High Presumption": Tobias Crisp Dismantles the Puritan Ordo Salutis', in: *Journal of Ecclesiastical History* 56:1 (2005), 50-74; Tim Cooper, *Fear and Polemic in Seventeenth-Century England: Richard Baxter and Antinomianism* (Aldershot 2001); G.A. van den Brink, 'Indien iemand in Christus is: Een onderzoek naar de Antinomiaanse conflicten in Engeland en de betekenis van Herman Witsius daarin' (Kerkelijke scriptie Universiteit Utrecht, 2005) en idem, 'Comrie en het antinomianisme', in: *Documentatieblad Nadere Reformatie* 30:2 (2006), 112-156.

¹¹³ Trueman, *John Owen*, 102

¹¹⁴ We beperken ons hier tot het antinomianisme in Engeland. De beweging heeft in de zeventiende eeuw ook invloed uitgeoefend in Amerika en Nederland. Zie Van den Brink, 'Comrie en het antinomianisme', 122-132.

¹¹⁵ Zie Van den Brink, 'Indien iemand in Christus is', 41-42.

¹¹⁶ Van den Brink, 'Comrie en het antinomianisme', 115.

¹¹⁷ Cooper, *Fear and Polemic*, 70.

Reformatie.¹¹⁸ Dit wetticisme meende men vooral aan te treffen bij puriteinse 'preparationists', die veel nadruk legden op de manier waarop een zondaar voorbereid wordt op het geloof in Christus.

De antinomiaanse positie had belangrijke consequenties voor de rechtvaardigingsleer.¹¹⁹ Buchanan noemt zes punten waarop de antinomianen afweken van de rechtvaardigingsleer van de Reformatie:

first, in regard to the nature and effects of imputation,—for they were in the habit of speaking, as if the imputation of our sins to Christ had made Him personally a sinner, and even the greatest sinner that ever was; and as if the imputation of His righteousness to us made us personally righteous,—so perfectly, that God can see no sin in believers, or visit them with any token of His fatherly displeasure: *secondly*, in regard to the nature and effects of our union to Christ,—for they often spoke as if believers were in *all* respects one with Him, forgetting the wide difference between 'a union of representation' and a 'union of identity:' *thirdly*, in regard to the time and manner of a sinner's Justification confounding it sometimes with the eternal purpose of election,—sometimes connecting it with the death, or with the resurrection, of Christ,—as if there were no difference between a divine purpose in eternity, and its execution in time, or between the work of Christ in procuring, and that of the Holy Spirit in applying, the blessings of redemption *fourthly*, in regard to the use of the Law under the Gospel,—whether regarded as a covenant of works, or as a rule of life: *fifthly*, in regard to the existence and ill—desert of sin in believers, and the duty of praying for the pardon of it, and cherishing a 'broken and contrite spirit' on account of it: and, *lastly*, in regard to the nature and function of faith, which was represented, not as the means of obtaining pardon and acceptance with God, but rather as the evidence or declaration, merely, of our Justification, by which we obtain the assurance of it; as if it was equally true, but only not so manifest, before we believed.¹²⁰

Neonomianisme¹²¹

Hoewel de invloed van de antinomiaanse theologie in Engeland niet zo heel groot was, veroorzaakte de beweging wel grote opschudding. Eén van de belangrijkste gevolgen was de toenemende verwijdering die ontstond tussen gematigde calvinisten, die de antinomianen verafschuwden, en 'high Calvinists', die de antinomianen beschouwden als 'incautious allies'.¹²²

De gematigde calvinisten worden ook wel neonomianen genoemd, omdat ze vooral van de andere calvinisten onderscheiden door hun specifieke visie op de rechtvaardiging. Deze visie op de rechtvaardiging hangt echter samen met andere theologische accenten. David Field pleit er dan ook terecht voor om het neonomianisme te omschrijven als 'Moderate Presbyterianism'.¹²³ De belangrijkste en meeste bekende gematigde presbyteriaan was Richard Baxter, Owens belangrijkste tegenstander op het punt van de rechtvaardiging. Daarnaast kunnen John Howe, William Bates, Daniel Williams en Thomas Manton genoemd worden.¹²⁴ David Field noemt in zijn studie over John Howe enkele algemene kenmerken van deze beweging.¹²⁵ De belangrijkste worden hieronder genoemd, waarbij we op het derde kenmerk – de rechtvaardigingsleer – wat dieper ingaan.

In de eerste plaats zochten de gematigde presbyterianen heel bewust een middenpositie tussen twee extremen, dat wil zeggen tussen de anti-calvinistische arminianen en de 'high Calvinists'. Het resultaat was een 'rigide Calvinisme in a softer dresse'.¹²⁶

¹¹⁸ Parnham, 'The Humbling of "High Presumption"', passim; Spurr, *Post-Reformation*, 107.

¹¹⁹ Spurr omschrijft het Engelse antinomianisme zelfs primair in termen van de rechtvaardigingsleer: 'a perfectly respectable theological attempt to make sense of the doctrine of justification by faith alone and to underline the passivity of the individual in the process of salvation' (*Post-Reformation*, 131-132).

¹²⁰ Buchanan, *Doctrine of Justification*, 158-159.

¹²¹ Zie Field, *Rigide Calvinisme*; Boersma, *Hot Pepper Corn* en Packer, *Redemption and Restoration*, 179-266.

¹²² Dewey D. Wallace, *Puritans and Predestination: Grace in English Protestant Theology 1525-1695* (Chapel Hill 1982), 120.

¹²³ Field, *Rigide Calvinisme*, 1-8.

¹²⁴ Field, *Rigide Calvinisme*, 167-179.

¹²⁵ Field, *Rigide Calvinisme*, 18-29.

¹²⁶ Field, *Rigide Calvinisme*, 18.

In de tweede plaats erkenden de gematigde presbyterianen het gelijk van Amyrauld op het punt van de predestinatie. Aan Gods particuliere besluit tot de verkiezing van sommigen tot de zaligheid gaat een algemeen besluit tot verlossing van de gehele wereld in Christus op voorwaarde van geloof vooraf (hypothetisch universalisme). Bovendien moet een a-priorisch opgevatte verwerping afgewezen worden.

In de derde plaats kenmerkten de gematigde presbyterianen zich door een bepaalde visie op de rechtvaardiging. Deze visie wordt meestal aangeduid als 'Neonomianism', een typering die de antinomiaan Isaac Chauncey geïntroduceerd heeft.¹²⁷ Ook de term 'Baxterianism' wordt wel gebruikt, aangezien het Richard Baxter was die de neonomiaanse rechtvaardigingsleer voor het eerst systematisch uiteenzette. Hieronder geven we Baxters visie kort weer.

Baxters rechtvaardigingsleer is ten diepste een consequente uitwerking van zijn hypothetisch universalisme. Hij zag in dat een andere visie op de reikwijdte van de verzoening ook belangrijke consequenties heeft voor de verzoening zelf. Een strikte opvatting van plaatsvervangende genoegdoening (zoals die door de gereformeerde theologen geleerd werd) is niet te verenigen met een hypothetisch universalisme. Daarom wees Baxter de leer van de verzoening door plaatsvervangende af.¹²⁸ Hij stelde daar een eigen visie voor in de plaats. Field schrijft over Baxters alternatief:

Taking its lead from George Lawson's political method, the foundation of his system was the understanding of God primarily as Rector or Moral Governor of the world. Both the high Calvinists and the Amyraldians worked in an Anselmic framework for understanding the atonement – atonement was the provision of salvation for sinful men without detracting from, in fact by restoring, the honour of God as the holy Sovereign. But whereas the high Calvinists held that this was accomplished by the satisfaction of the penal demands of law by the substitutionary death of Christ in the place of the elect, the Baxterians emphasized the 'governmental' element of satisfaction.¹²⁹

Nauw verbonden met dit perspectief op de verzoening was de gedachte dat de dood van Christus op de één of ander manier een objectieve en universele verandering in 'the constitution of God's dealings with the world' tot stand heeft gebracht.¹³⁰ Christus heeft door Zijn verzoeningswerk het nieuw verbond verworven. Op grond van de vervulling van de verbondsvoorwaarden van het nieuwe verbond, 'repentance, faith and sincere obedience', die samen de 'evangelical righteousness' uitmaken, kan de gehele wereld zalig worden.¹³¹ Packer vat samen:

Viewing Justification as a kingdom blessing, and conceiving God's kingdom as analogous to a seventeenth-century European monarchy, Baxter explained Christ's death as an act of universal reparation for sin in virtue of which God has made a new law offering amnesty to breakers of the old law who now repent and receive Christ as their Saviour and Lord, whom henceforth they seek to obey. God's justifying of them extends beyond initial pardon to continued and final acceptance of them in virtue of their obedience to his new law.¹³²

De neonomiaanse rechtvaardigingsleer vertoont sterke gelijkenis met de visie van Engelse arminianen als Henry Hammond. Toch moeten gematigde presbyterianen als Baxter van de

¹²⁷ Van den Brink, 'Indien iemand in Christus is', 39-40.

¹²⁸ Baxter had grote moeite met de strikte imputatieler die onlosmakelijk verbonden was met de leer van de plaatsvervangende genoegdoening. Zie Packer, *Redemption and Restoration*, 242-248.

¹²⁹ Field, *Rigide Calvinisme*, 23.

¹³⁰ Field, *Rigide Calvinisme*, 23. Field constateert dat de neonomianen geen goede verklaring geven voor de manier waarop dit dan gebeurd is (24).

¹³¹ Field, *Rigide Calvinisme*, 24.

¹³² J.I. Packer, 'Richard Baxter', in: Larsen, *Biographical Dictionary of Evangelicals*, 41. Zie ook *Redemption and Restoration*, 237-263. Zie verder voor Baxters rechtvaardigingsleer Boersma, *Hot Pepper Corn*, Packer, *Redemption and Restoration*, 237-265 en Nagashima, 'Owen and Baxter on Justification', 49-95.

arminiaanse beweging onderscheiden worden. Boersma heeft in zijn studie over Baxter terecht benadrukt dat Baxters arminiaans gekleurde rechtvaardigingsleer maar één kant van de zaak is. We vinden bij Baxter – en de andere gematigde presbyterianen – eveneens een meer calvinistische lijn. Uiteindelijk moet Baxters rechtvaardigingsleer verstaan worden tegen de achtergrond van zijn verbondsleer, waarin hij onderscheid maakt tussen de voorwaardelijke en onvoorwaardelijke kant daarvan. Dit onderscheid is weer gebaseerd op een onderscheid tussen ‘God’s legislative will and his will *de rerum eventu* (regarding the actual outcome of events)’.¹³³ Boersma erkent overigens wel dat Baxter de meeste nadruk legt op Gods wetgevende wil.¹³⁴

In de vierde en laatste plaats werden de gematigde presbyterianen gekenmerkt door een grote weerstand tegen het antinomianisme. De antinomianen waren vuurbang om afbreuk te doen aan het genadekarakter van het heil. De gematigde presbyterianen hadden echter een andere zorg. De zedeloosheid en de wetteloosheid die de samenleving vooral in de tijd rond de burgeroorlog kenmerkten brachten hen tot een benadrukken van het morele appel van het evangelie. Keeble schrijft over Baxter: ‘to Baxter’s mind, an improper reliance upon merit of deeds is far preferable to a confident trust in a justification which does not need to be demonstrated’.¹³⁵ Dit accent is typerend voor het gematigde presbyterianisme als geheel.

De weerstand tegen het antinomianisme nam verschillende vormen aan.¹³⁶ Specifieke antinomiaanse opvattingen als de rechtvaardiging van eeuwigheid werden met klem afgewezen. In het algemeen probeerden de gematigde presbyterianen het morele en transformerende karakter van de wedergeboorte te benadrukken. Ook legde men een sterker accent op de bekering en de verandering van de natuur van de zondaar dan op de rechtvaardiging en de verandering in de status van de zondaar. Ten slotte beklemtoonden de gematigde presbyterianen in het kader van de heilszekerheid het progressieve proces van de heiliging boven het onmiddellijke verlichtende werk van de Heilige Geest.

De invloed van de gematigde presbyterianen onder de Engelse gereformeerden was niet gering.¹³⁷ Deze invloed was echter maar van korte duur. Het gematigde presbyterianisme heeft het maar twee generaties uitgehouden.¹³⁸

Samenvatting

Concluderend kunnen we vaststellen dat de theologische context waarin *Justification* verstaan moet worden bijzonder complex was.¹³⁹ Naast de positie met Rome waren er verschillende nieuwe alternatieve posities die in het debat verdisconteerd moesten worden. In de eerste plaats was er het socinianisme. Deze beweging nam dat de klassieke opvatting van het verlossingswerk van Christus, het fundament onder de rechtvaardigingsleer van de Reformatie, stevig onder vuur, en kon dus niet genegeerd worden. In de tweede plaats moest het arminianisme het hoofd geboden worden, een moeilijke opdracht gezien de nauwe verwantschap met de gereformeerde positie. In de derde plaats moest Owen positie kiezen in het interne Engelse debat tussen de antinomianen en de neonomiaanse gematigde presbyterianen. Kortom, het debat over de rechtvaardiging was sinds de Reformatie een stuk ingewikkelder geworden.

¹³³ Boersma, *Hot Pepper Corn*, 23, 331.

¹³⁴ Boersma, *Hot Pepper Corn*, 331. Het is overigens heel lastig om de complexe en eigenzinnige theologie van Baxter te typeren. Zie Boersma, *Hot Pepper Corn*, 25-27.

¹³⁵ N. H. Keeble, *Richard Baxter: Puritan Man of Letters* (Oxford 1982), 69.

¹³⁶ Field, *Rigide Calvinisme*, 168.

¹³⁷ Field, *Rigide Calvinisme*, 29-32; 167-179.

¹³⁸ Field, *Rigide Calvinisme*, 29.

¹³⁹ Zie ook Trueman, *John Owen*, 101-102; 121.

3 The Doctrine of Justification by Faith

In de vorige hoofdstukken hebben we John Owen en zijn rechtvaardigingsleer geïntroduceerd en in context geplaatst. In dit hoofdstuk willen we *Justification* inleiden. Eerst zal iets gezegd worden over de aanleiding en de doelstelling van het geschrift. Daarna zullen enkele algemene karakteristieken genoemd worden. Vervolgens zullen de inhoud en de structuur van het werk kort aan de orde komen. We sluiten het hoofdstuk af met een bespreking van de algemene overwegingen waarmee Owen *Justification* aanvangt.

Aanleiding en doelstelling

Zoals in de levensschets is opgemerkt, was de publieke rol van Owen vanaf de Restoration in 1660 grotendeels uitgespeeld. Het was een periode waarin Owen zich vooral toelegde op het schrijven, de enige manier waarop hij dacht de kerk van Christus nog te kunnen te dienen. Naast vele andere geschriften publiceerde hij in 1677 ook *The Doctrine of Justification by Faith through the Imputation of the Righteousness of Christ; Explained, Confirmed, and Vindicated*.¹

De gereformeerde theologie stond in de tijd na de Restoration onder felle kritiek.² Dit gold in het bijzonder voor de gereformeerde rechtvaardigingsleer.³ Vooral de (vermeende⁴) invloed van het antinomianisme maakte de leer van de rechtvaardiging door toerekening van Christus' gerechtigheid in de ogen van velen verdacht. De leer leek een antinomiaanse praktijk te bevorderen en de oproep tot een heilig leven voor God niet te kunnen funderen. Deze kritiek kwam vooral van sociniaans en arminiaans georiënteerde theologen uit de Church of England. Maar ook in Owens eigen non-conformistische kring werd deze kritiek gehoord. Vooral Richard Baxter moet hier genoemd worden. Al in 1649 wees hij in zijn *Aphorismes of Justification* een strikte imputatieleer van de hand en zette hij een neonomiaanse rechtvaardigingsleer uiteen.⁵ Baxters opvattingen riepen veel reactie op.⁶ Ook Owen raakte met Baxter in conflict. In de jaren vijftig reageerden ze in verschillende geschriften op elkaar.⁷ De aanleiding voor dit conflict was Owens verdediging van de gereformeerde verzoeningsleer tegenover de arminiaanse en hypothetisch-universalistische posities in *The Death of Death*. Baxter was van mening dat Owens verzoeningsleer antinomiaanse tendensen had. Owen wees deze kritiek van de hand. De rechtvaardiging kwam in deze discussie slechts indirect aan de orde.⁸

Alan Clifford veronderstelt dat de rechtstreekse aanleiding voor Owens *Justification* gezocht moet worden in de kritiek van William Sherlock op zijn *On Communion with God*.⁹ In deze verhandeling, die in 1657 verschenen was, had Owen benadrukt dat niet alleen Christus' passieve gehoorzaamheid, maar dat ook zijn actieve gehoorzaamheid aan de gelovigen wordt toegerekend.¹⁰ Sherlock reageerde hierop in *The Knowledge of Jesus Christ, and Union with Him* (1674) met de

¹ Het is niet nodig om in te gaan op Owens eerdere opmerkingen over de rechtvaardiging. Zelf geeft hij aan dat hij voor 1677 nooit rechtstreeks op dit thema is ingegaan (*Justification*, 42). Wel is de rechtvaardiging verschillende keren indirect aan de orde gekomen in de geschriften waarin Owen de verwerving van de zaligheid door het werk van Christus bespreekt, bijvoorbeeld in *Of the Death of Christ, and of Justification* (*Works*, 12:591-616). Overigens vinden we wel korte uiteenzettingen over de rechtvaardiging in *On Communion with God* (*Works*, 2:169-170; 187-197) en in *Vindiciae Evangelicae* (*Works*, 12:561-564).

² Zie o.a. Field, *Rigide Calvinisme*, 1-8; 18-29.

³ Zie o.a. Allison, *Rise of Moralism*.

⁴ Tim Cooper heeft erop gewezen dat de 'angst' voor het antinomianisme niet altijd gebaseerd was op feitelijk antinomianisme. Het 'antinomiaanse gevaar' werd door verschillende theologen handig gebruikt als polemisch wapen. Zie *Fear and Polemic*, 1-12.

⁵ Zie hoofdstuk 2.

⁶ Zie Boersma, *Hot Pepper Corn*, 25-65.

⁷ Zie Boersma, *Hot Pepper Corn*, 41-44.

⁸ Zie Trueman, *Claims of Truth*, 185-226 voor een analyse van de discussie tussen Owen en Baxter. Trueman vat de discussie samen in *John Owen*, 115-118.

⁹ Clifford, *Atonement and Justification*, 11-12; 186. Zie voor Sherlock: William E. Burns, 'Sherlock, William (1639/40-1707)', in: *Oxford Dictionary of National Biography* [www.oxforddnb.com/view/article/25381].

¹⁰ Owen, *Works*, 2:169-170.

inmiddels veelgehoorde kritiek dat deze visie elke vorm van persoonlijke heiligheid en gehoorzaamheid overbodig maakt.¹¹ Hierop volgde weer een reactie van Owen in *A Vindication of On Communion with God* (1674), waarin hij zijn positie verantwoordde. Clifford meent dat deze uiteenzetting de basis vormt voor *Justification* dat enkele jaren later verscheen.

De suggestie van Clifford bevat zeker een kern van waarheid.¹² Er moet echter meer gezegd worden. Gary Smith beklemtoont terecht dat Owen *Justification* niet in de eerste plaats geschreven heeft als reactie op de kritiek van een individuele theoloog, maar veeleer als een veelomvattende verdediging van de gereformeerde rechtvaardigingsleer tegenover allerlei alternatieve posities.¹³ Smith wijst daarbij op een interessante opmerking van Owen in *Of the Death of Christ, and of Justification*:

[A]ll that know me, or care to know me, know full well that, in and about the doctrine of justification by faith, I have no singular opinion of my own, but embrace the common, known doctrine of the reformed churches; which, by God's good assistance, in due time I shall farther explicate and vindicate from Papists, Socinians, and Arminians.¹⁴

Deze woorden zijn geschreven in 1655. Blijkbaar had Owen toen al het voornemen om de gereformeerde rechtvaardigingsleer te verdedigen tegenover de belangrijkste tegenstanders.¹⁵ Ruim twintig jaar later heeft hij dit voornemen gerealiseerd, in een tijd waarin de noodzaak voor een verdediging van de gereformeerde rechtvaardigingsleer alleen nog maar groter was geworden.

De visie van Smith wordt ondersteund door wat Owen zelf in zijn 'To the Reader' over het doel van zijn werk naar voren brengt. Hij schrijft: 'Although there are at present various contests about the doctrine of justification, and many books published in the way of controversy about it, yet this discourse was written with no design to contend with or contradict any, of what sort or opinion soever'.¹⁶ *Justification* is dus niet met een direct polemisch oogmerk geschreven. De doelstelling van Owen is in de eerste plaats thetisch en positief. Hij wil een overtuigende uiteenzetting geven van de rechtvaardigingsleer die al vanaf de Reformatie in de gereformeerde kerken geleerd wordt, waarbij Owen zijn aandacht vooral richt op de verdediging van het theologische concept 'toerekening', zoals uit de titel van zijn werk overduidelijk blijkt. Dat wil niet zeggen dat Owen de polemieek helemaal vermijdt. Dat zou ook niet mogelijk zijn: 'Some few passages which seem of that tendency are, indeed, occasionally inserted; but they are such as every candid reader will judge to have been necessary'.¹⁷

Owen benadrukt dat hij bij de uiteenzetting en verdediging van de gereformeerde rechtvaardigingsleer in het bijzonder 'the conscience of a distressed sinner' op het oog heeft. Dit heeft alles te maken met wat Kacic het 'anthroposensitive' karakter van Owens theologie noemt.¹⁸ Maar ook de kwestie die aan de orde is, speelt hier een rol. De rechtvaardiging kan naar de mening van Owen alleen maar op existentiële wijze behandeld worden, dat wil zeggen *coram Deo*. Daarom kan Owen ook schrijven: 'I lay more weight on the steady direction of one soul in this inquiry, than on disappointing the objections of twenty wrangling or fiery disputers'.¹⁹ Dat wil niet zeggen dat

¹¹ Ook Thomas Hotchkis reageerde op Owens rechtvaardigingsleer zoals uiteengezet in *On Communion with God*. Hij deed dat in het eerste deel van *A Discourse Concerning the Imputation of Christ's Righteousness to Us* (1675), een boek waarnaar Owen in *Justification* verwijst (42, 268). In het tweede deel van *A Discourse Concerning the Imputation of Christ's Righteousness to Us* (1678) reageerde Hotchkis opnieuw kritisch op Owen, nu op *Justification*. Zie voor Hotchkis: Henry Lancaster, 'Hotchkis, Thomas', in: *Oxford Dictionary of National Biography* [www.oxforddnb.com/view/article/66995].

¹² Owen laat verschillende malen weten dat zijn visie op de rechtvaardiging bekritiseerd is. Zie o.a. *Justification*, 5-6, 35, 42-44 en 268.

¹³ Smith, 'John Owen on Justification', 10-16. Zie ook William H. Goold, 'Prefatory Note' in: Owen, *Justification*, 2*-4*.

¹⁴ Owen, *Works*, 12:594.

¹⁵ In 1653 laat Owen in een woord vooraf dat hij schreef voor *Vindiciae justificationis gratuita* van William Eyre weten dat nog niet klaar is om zijn eigen gedachten over de rechtvaardiging uiteen te zetten (Kacic, *Communion with God*, 107).

¹⁶ Owen, *Justification*, 3-4.

¹⁷ Owen, *Justification*, 4.

¹⁸ Zie hoofdstuk 1.

¹⁹ Owen, *Justification*, 3.

Justification gerekend moet worden tot het genre van de puriteinse 'practical divinity', zoals verschillende andere geschriften uit Owens oeuvre.²⁰ Het werk is daarvoor te wetenschappelijk.

Algemene kenmerken

We willen nu wat dieper op *Justification* ingaan. We noemen enkele algemene kenmerken, waarbij we op sommige kenmerken wat uitvoeriger ingaan. Allereerst kenmerkt *Justification* zich door een grote aandacht voor de exegese van relevante bijbelgedeelten. Dat was ook nadrukkelijk Owens bedoeling. Hij schrijft in zijn woord vooraf: 'the main weight of the whole lies in the interpretation of scripture testimonies, with the application of them unto the experience of them who do believe, and the state of them who seek after salvation by Jesus Christ'.²¹ En iets verder schrijft hij: 'the principal design of this discourse is to state the doctrine of justification from the Scripture, and to confirm it by the testimonies thereof'.²² Uiteindelijk gaat het Owen in het debat over de rechtvaardiging om de vraag hoe de bijbel spreekt over onze rechtvaardiging voor God. Owen geeft ook expliciet aan dat hij alleen op basis van exegetische argumenten wil argumenteren.²³ Deze nadruk op de bijbel als normatieve bron van de theologie is voor een gereformeerd theoloog natuurlijk niet verrassend: 'Characteristic of the Reformed orthodox throughout the seventeenth century was the declaration of Scripture alone as the primary norm of doctrine and the continued churchly confession of traditional dogmas'.²⁴ Wel opmerkelijk is de mate waarin de exegese van bijbelgedeelten Owens werk in formeel opzicht bepaalt. Een groot deel van *Justification* bestaat uit exegetische verhandelingen.²⁵

Hier kan vanzelfsprekend niet uitgebreid ingegaan worden op Owens hermeneutiek.²⁶ Toch willen we kort op twee belangrijke zaken wijzen. (1) Owen legt grote nadruk op de leiding en de verlichting door de Heilige Geest voor het verstaan van de bijbel. Trueman schrijft: 'the primary emphasis in Owen's discussion of interpretation is on the spiritual life of the individual'.²⁷ Dit geldt in het bijzonder voor het verstaan van het bijbelse getuigenis over onze rechtvaardiging voor God, een zaak die door Owen wordt gekarakteriseerd als een geheimenis dat door het natuurlijke verstand niet verstaan kan worden.²⁸ (2) Owen is ervan overtuigd dat bijbelgedeelten verstaan moeten worden in het licht van de 'analogy of faith', de centrale boodschap van de bijbel die op basis van heldere bijbelgedeelten kan worden vastgesteld.²⁹

In de tweede plaats kenmerkt *Justification* zich door het gebruik van de scholastieke methode. Owens methode voldoet zeker aan Mullers definitie: 'logical, disputative, and grounded on fine distinctions and definitions'.³⁰ Volgens sommigen is *Justification* zelfs veel te scholastisch.³¹ Illustratief is de opmerking van Andrew Thomson: 'on the subject of faith the Puritan divines, with their scholastic distinctions, were far inferior to the theologians of the Reformation'.³² Deze kritiek moet echter genuanceerd worden. Kapic wijst erop dat de scholastieke methode voor Owen een hulpmiddel is om de het leven van het geloof helderder en zuiverder uiteen te zetten.³³ Beter kunnen we Owens scholastieke benadering met Michael Horton omschrijven als 'doctrinal precision in the interest of practical piety'.³⁴

²⁰ Zie Packer, *Quest for Godliness*, 49-77 voor een beschrijving van dit genre.

²¹ Owen, *Justification*, 3.

²² Owen, *Justification*, 6.

²³ Owen, *Justification*, 6.

²⁴ Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 2:523.

²⁵ Zie o.a. Owen, *Justification*, 295-372.

²⁶ In *Hebrews*, 4:310-317 geeft Owen zijn belangrijkste uitlegprincipes kort weer. Uitvoeriger doet hij dat in *The Causes, Ways, and Means of Understanding the Mind of God (Works, 4:117-234)*. Trueman geeft een goede analyse van Owens hermeneutiek in *Claims of Truth* (75-99).

²⁷ Trueman, *Claims of Truth*, 85.

²⁸ Owen, *Justification*, 44-55, 210-211.

²⁹ Owen, *Justification*, 295.

³⁰ Muller, *After Calvin*, 86.

³¹ Zie o.a. Clifford, *Atonement and Justification*, 13.

³² Andrew Thomson, 'Life of Dr. Owen', in: Owen, *Works*, 1:xcvi.

³³ Kapic, *Communion with God*, 124.

³⁴ Michael Horton, 'Of the Object and Acts of Justifying Faith', in: Kapic en Gleason, *Devoted Life*, 109.

In de derde plaats wordt *Justification* gekarakteriseerd door een grote aandacht voor de menselijke ervaring in het algemeen en de geloofservaring in het bijzonder. Illustratief is in dit verband dat Owen zijn uiteenzetting over de rechtvaardiging begint met de behandeling van het geloof, de activiteit die in de rechtvaardiging van de *mens* gevraagd wordt.³⁵ Opvallend is dat Owen zijn argumentatie verschillende malen zelfs lijkt te baseren op de menselijke ervaring.³⁶ Overigens had Owen in zijn woord vooraf al beloofd dat hij bijzondere aandacht zou schenken aan de *experientia* van de gelovigen:

The reader may not here expect an extraction of other men's notions, or a collection and improvement of their arguments, either by artificial seasonings or ornament of style and language; but a naked inquiry into the nature of the things treated on, as revealed in the Scripture, *and as evidencing themselves in their power and efficacy on the minds of them that do believe.*³⁷

Een vierde kenmerk van *Justification* is het katholieke perspectief. Owen wil uitdrukkelijk niet oorspronkelijk of origineel zijn. Hij beoogt niets anders dan de weergave en de verdediging van de protestantse rechtvaardigingsleer.³⁸ Owen is vast van overtuigd dat de protestanten op dit punt met één mond spreken:

however they differed in the way, manner, and methods of its declaration, and too many private men were addicted unto definitions and descriptions of their own, under pretense of logical accuracy in teaching, which gave an appearance of some contradiction among them; yet in this they generally agreed, that it is the righteousness of Christ, and not our own, on the account whereof we receive the pardon of sin, acceptance with God, are declared righteous by the gospel, and have a right and title unto the heavenly inheritance. Hereon, I say, they were generally agreed, first against the Papists, and afterwards against the Socinians.³⁹

En even verder vat Owen de protestantse consensus als volgt samen:

they all agree that God justifies no sinner, — absolves him not from guilt, nor declares him righteous, so as to have a title unto the heavenly inheritance, — but with respect unto a true and perfect righteousness; as also, that this righteousness is truly the righteousness of him that is so justified; that this righteousness becomes ours by God's free grace and donation, — the way on our part whereby we come to be really and effectually interested therein being *faith* alone; and that this is the perfect obedience or righteousness of Christ imputed unto us.⁴⁰

Zijn er dan helemaal geen verschillen? Ja die zijn er wel. Owen noemt er drie. Allereerst is er discussie over de aard van het geloof waardoor we gerechtvaardigd worden. Het gaat dan vooral om twee vragen. (1) Wat is het eigenlijke voorwerp van het geloof in de rechtvaardiging? (2) Welke functie heeft het geloof in de rechtvaardiging? Owen stelt deze beide vragen in *Justification* aan de orde. Vooraf nuanceert hij de discussie wel enigszins. Deze verschillen illustreren dat ons zwakke verstand de geestelijke dingen maar moeilijk kan bevatten, en dat er ook na onze bekering nog 'confusion and disorder' in onze geest achterblijven.⁴¹ We kennen hier op aarde maar ten dele. Deze verschillen in geloofsopvatting sluiten een overeenkomst in geloven echter niet uit. Owen schrijft zelfs:

³⁵ Kacic, *Communion with God*, 109-111.

³⁶ Zie o.a. Owen, *Justification*, 77, 78-79, 83, 84, 106, 118, 141-142, 148, 239 en 293.

³⁷ Owen, *Justification*, 4. Cursivering toegevoegd.

³⁸ Owen, *Justification*, 42.

³⁹ Owen, *Justification*, 61. In hoofdstuk 2 hebben we gezien dat Owens oordeel juist is.

⁴⁰ Owen, *Justification*, 64.

⁴¹ Owen, *Justification*, 62.

For my part, I had much rather my lot should be found among them who do *really believe with the heart unto righteousness*, though they are not able to give a *tolerable definition* of faith unto others, than among them who can endlessly dispute about it with seeming *accuracy* and skill, but are negligent in the exercise of it as their own duty.⁴²

Een tweede discussiepunt betreft de toerekening van Christus' gerechtigheid. Sommige protestanten stellen dat het hierbij alleen gaat om Christus' plaatsvervangende lijden en sterven voor onze zonde. Anderen menen dat ook de gehoorzaamheid die Christus gedurende Zijn gehele leven aan God bewezen heeft in de rechtvaardiging aan de gelovigen wordt toegerekend. Owen kiest in *Justification* heel duidelijk voor deze laatste opvatting, en beargumenteert zijn keuze uitvoerig.⁴³

Een derde geschilpunt heeft te maken met de formele oorzaak van onze rechtvaardiging. In deze kwestie zijn volgens Owen drie posities te onderscheiden. Sommige protestanten menen dat de gerechtigheid van Christus, die ons door het geloof wordt toegerekend, de formele oorzaak van onze rechtvaardiging is. Anderen stellen dat de formele oorzaak bestaat in de toerekening van Christus' gerechtigheid. Weer anderen, waaronder Owen zelf, spreken liever niet over een formele oorzaak in de rechtvaardiging. Zij houden het erop dat Christus' gerechtigheid 'the place and use of a formal cause' inneemt.⁴⁴ Het gaat hier overigens niet om belangrijke inhoudelijke verschillen. Owen wijst er met nadruk op dat de polemiek met Rome de aanleiding vormt voor dit geschilpunt. Roomse theologen zijn immers gewoon te spreken over de 'formele oorzaak' van de rechtvaardiging. '[U]nder these terms some Protestant divines have consented to debate the matter in difference', en komen daarbij tot verschillende formuleringen.⁴⁵

Ondanks enkele verschillen is er volgens Owen dus sprake van een protestantse consensus over de rechtvaardiging. Maar hij gaat nog een stap verder:

we have herein the concurrence of *the fathers of the primitive church*. For although by justification, following the etymology of the Latin word, they understood the making us righteous with internal personal righteousness, – at least some of them did so, as Austin in particular, – yet that we are pardoned and accepted with God on any other account but that of the righteousness of Christ, they believed not.⁴⁶

Owen erkent dat de kerkvaders niet altijd de juiste formuleringen gebruikten, vooral in hun strijd tegen de pelagianen, maar het achterliggende perspectief was juist. En als rooms-katholieke theologen zich voor hun opvattingen op de kerkvaders willen beroepen, dan kunnen ze dat alleen doen door hun woorden te verdraaien en te misbruiken. Inhoudelijk is er op dit punt geen verschil tussen de vroege kerk en de Reformatie. Owen roept zich in *Justification* dan ook veelvuldig op de kerkvaders.⁴⁷

De meeste hedendaagse historici delen deze opvatting niet. De protestantse rechtvaardigingsleer heeft volgens hen geen historische precedent. Ook McGrath is deze mening toegedaan.⁴⁸ Een recente studie van Thomas Oden geeft Owen echter wel gelijk.⁴⁹ Er bestond volgens hem in de eerste vijf eeuwen een consensus over de rechtvaardiging die in grote lijnen overeenkomt met de opvatting de reformatoren. Wij kiezen liever voor een middenpositie, zoals die van David VanDrunen. Hij beschouwt de meeste kerkvaders als 'forerunners of the more fully developed Reformation position', en niet als 'expositors of the full Reformation position itself'.⁵⁰

⁴² Owen, *Justification*, 63.

⁴³ Zie vooral Owen, *Justification*, 251-275.

⁴⁴ Owen, *Justification*, 207.

⁴⁵ Owen, *Justification*, 207.

⁴⁶ Owen, *Justification*, 61.

⁴⁷ Zie o.a. Owen, *Justification*, 17-19, 36-37, 61 en 176-178.

⁴⁸ McGrath, *Iustitia Dei*, 210-218.

⁴⁹ Thomas C. Oden, *The Justification Reader* (Grand-Rapids 2002).

⁵⁰ David VanDrunen, 'Where we are', in: Clark, *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry*, 34. Zie ook Nick Needham, 'Justification in the Early Church Fathers', in: McCormack, *Justification in Perspective*, 25-53, die dezelfde positie inneemt.

Owen wil dus niet origineel of oorspronkelijk zijn. Niet als het gaat om de inhoud van zijn rechtvaardigingsleer, maar ook niet als het gaat om de formele kant daarvan. Dat laatste blijkt heel duidelijk als Owen aangeeft dat hij zich in de behandeling van de protestantse rechtvaardigingsleer wil voegen naar de wijze waarop John Davenant deze heeft uiteengezet.⁵¹ Davenant schreef in 1631 een belangwekkende studie over de rechtvaardiging, *A Treatise On Justification*, waarin hij de leer van de Reformatie verdedigde tegen de felle kritiek van Bellarminus.⁵² In dit geschrift betoogt Davenant dat de vraag naar de formele oorzaak centraal staat in het debat tussen de Reformatie en Rome over de rechtvaardiging.⁵³

Een vijfde kenmerk van *Justification* betreft Owens zorg voor de levensheiliging. De belangrijkste kritiek op de protestantse rechtvaardigingsleer was zonder meer dat deze een gevaar was voor de praktijk van de godzaligheid.⁵⁴ In Engeland had deze kritiek veel invloed: 'the anti-Calvinist wave of the 1650s and 1660s was in large part driven by the fear that the Calvinist insistence on justification by faith alone apart from all good works led to antinomianism'.⁵⁵ Owen kon deze tegenwerping in *Justification* dus onmogelijk negeren. Hij doet dat ook niet. Hij is allesbehalve onverschillig als het gaat om de noodzaak van de goede werken in het leven van een christen. Als de protestantse rechtvaardigingsleer niet leidt tot de heiliging van het leven, schrijft hij in zijn woord vooraf, 'I shall be content that it be exploded'.⁵⁶

Owen erkent dat de leer van de rechtvaardiging door toerekening misbruikt kan worden: 'it is acknowledged that the objective grace of the gospel, in the doctrine of it, is liable to abuse, where there is nothing of the subjective grace of it in the hearts of men; and the ways of its influence into the life of God are uncouth unto the seasonings of carnal minds'.⁵⁷ En ergens anders schrijft hij:

It is granted that this doctrine, both singly by itself, or in conjunction with whatever else concerns the grace of God by Christ Jesus, is liable unto *abuse* by them in whom darkness and the love of sin are predominant; for hence, from the very beginning of our religion, some fancied unto themselves that a bare assent unto the gospel was that faith whereby they should be saved, and that they might be so however they continued to live in sin and a neglect of all duties of obedience.⁵⁸

Toch is de protestantse rechtvaardigingsleer allerminst schadelijk voor de *praxis pietatis*. En Owen wil dit in *Justification* aantonen:

It is the practical direction of the consciences of men, in their application unto God by Jesus Christ for deliverance from the curse due unto the apostate state, and peace with him, *with the influence of the way thereof unto universal gospel obedience*, that is alone to be designed in the handling of this doctrine.⁵⁹

Veelvuldig verweert Owen zich in *Justification* dan ook expliciet tegen de gedachte dat zijn visie op de rechtvaardiging strijdig is met een heilig leven.⁶⁰

In de zesde plaats moeten we wijzen op het polemische karakter van Owens geschrift. Hierboven hebben we gezien dat Owens doelstelling niet allereerst polemissch was. *Justification* is een uiteenzetting en verklaring van de protestantse rechtvaardigingsleer. Geen strijdschrift. Toch speelt de polemie met alternatieve posities in *Justification* wel degelijk een belangrijke rol. Owen is zich er

⁵¹ Owen, *Justification*, 207-208 (zie ook 63-64).

⁵² John Davenant, *A Treatise on Justification* (London, 1844). Zie voor Davenant Allison, *Rise of Moralism*, 5-14.

⁵³ Zoals we hierboven hebben gezien spreekt Owen zelf liever niet over een 'formele oorzaak' in de rechtvaardiging.

⁵⁴ Owen noemt deze kritiek de 'fountain' van alle andere bezwaren (*Justification*, 372).

⁵⁵ Field, *Rigide Calvinisme*, 148. Zie ook Mark A. Noll, *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys* (Leicester 2004), 50-51.

⁵⁶ Owen, *Justification*, 5.

⁵⁷ Owen, *Justification*, 4.

⁵⁸ Owen, *Justification*, 378.

⁵⁹ Owen, *Justification*, 4. Cursivering toegevoegd.

⁶⁰ Zie o.a. Owen, *Justification*, 103-104, 145-146, 154-156, 212-215, 230-240 en 372-400.

goed van bewust dat de rechtvaardiging een veelbesproken theologisch thema is, met name in het Engeland van de tweede helft van de zeventiende eeuw, en dat zijn visie fel besteden wordt.⁶¹ Dit debat kan niet genegeerd worden. Owen ziet het dan ook als zijn taak om de rechtvaardigingsleer van de Reformatie te verdedigen en om bezwaren en tegenwerpingen tegen deze leer uit de weg te ruimen, en dit alles tot opbouw van de gelovigen.⁶²

Owen noemt in *Justification* nadrukkelijk de posities van zijn rooms-katholieke, sociniaanse en arminiaanse tegenstanders. Toch lijkt hij vooral de critici uit zijn eigen gereformeerde kring op het oog te hebben.⁶³ Hierbij moeten we in het bijzonder denken aan Richard Baxter.⁶⁴ Al in 1653 had Owen zijn zorg uitgesproken over Baxters eigenzinnige opvattingen over de rechtvaardiging en de invloed daarvan.⁶⁵ Hij beschouwt Baxters moeite met de rechtvaardiging door toerekening van Christus' gerechtigheid en zijn opvatting dat gehoorzaamheid aan het nieuwe verbond in onze rechtvaardiging een rol speelt als 'almost pure Socinian'.⁶⁶ Twee jaar later legt hij in *Of the Death of Christ, and of Justification* uit wat hij met die woorden bedoelt:

Mr. B. [Baxter] subjoins: 'But to be almost an error is to be a truth. There is but a thread between truth and error, and that which is not near to that error is not truth, but is liker to be another error in the other extreme. For truth is one straight line; error is manifold, even all that swerves from that line, in what space or degree so ever'. [...] [Maar] [t]he doctrine of justification, which I reflected on, I did not say was near to error, or almost an error, but near to Socinianism, or almost Socinian. If Mr. B. takes error and Socinianism to be terms convertible, I must crave liberty to dissent. That which is almost error is true; but that which is almost Socinianism may be quite an error, though not an error quite so bad as that of the Socinians concerning the same matter. He that shall deny the imputation of the righteousness of Christ, and maintain that our performance of new obedience is the matter of our justification before God, according to the tenor of the new covenant, and yet grant the satisfaction of Christ, and assign it a place (some or other) in the business of our justification, his doctrine is but almost Socinian, and yet, in my judgment, is altogether an error.⁶⁷

Owen bestrijdt Baxter en zijn volgelingen in *Justification* echter niet rechtstreeks. Baxter zelf wordt bijvoorbeeld geen enkele keer genoemd. Owen kiest ervoor om de neonomiaanse opvattingen van Baxter en zijn aanhangers slechts indirect aan de orde te stellen. Als hij kan aantonen dat de opvattingen van zijn grootste bestrijders – de rooms-katholieken en de socinianen – afgewezen moeten worden, dan dient hij daarmee tegelijkertijd Baxter en de zijnen van repliek. De neonomiaanse modificatie van de gereformeerde rechtvaardigingsleer was immers vooral gebaseerd op de (gedeeltelijke) acceptatie van rooms-katholieke en sociniaanse principes en tegenwerpingen tegen de leer van de rechtvaardiging door toerekening.⁶⁸ William Goold schrijft:

[Owen] seems to have been under a conviction, that in refuting specially Socinus and Bellarmine, he was in effect disposing of the most formidable objections ever urged against the doctrine of justification by grace, while he avoided the unpleasantness of personal collision with the Christian men of his own times whose views might seem to him deeply erroneous on the point; and the very coincidence of these views, both in principle and tendency, with Socinian and Popish heresies, would suggest to his readers, if not a conclusive argument against them, at least a good reason why they should be carefully examined before they were embraced.⁶⁹

⁶¹ Owen, *Justification*, 3.

⁶² Owen, *Justification*, 4.

⁶³ Zie o.a. Owen, *Justification*, 64.

⁶⁴ Zie Nagashima, 'Owen and Baxter on Justification', *passim* en Smith, 'John Owen on Justification', `15-16.

⁶⁵ Packer, *Redemption and Restoration*, 260.

⁶⁶ Packer, *Redemption and Restoration*, 260. Vgl. Owen, *Works*, 12:596.

⁶⁷ Owen, *Works*, 12:596-597.

⁶⁸ Packer, *Redemption and Restoration*, 241-248. Zie ook Field, *Rigide Calvinisme*, 34-44.

⁶⁹ Goold, 'Prefatory Note', 3*. Zie ook Trueman, *John Owen*, 108-109.

In de zevende plaats moet de grondigheid waarmee Owen de rechtvaardigingsleer in *Justification* behandelt genoemd worden. G.J. Nahuys, die een voorrede schreef bij de Nederlandse vertaling van *Justification* die in 1779 verscheen, merkt treffend op dat Owen zijn thema 'van allen zijden' beziet.⁷⁰ Ook William Goold is onder de indruk van Owens diepgaande analyse:

It is a formal review of the whole amount of truth revealed to us in regard to the justification of the sinner before God; and, if the scope of the treatise is considered, the author cannot be blamed for prolixity in the treatment of a theme so wide. On his own side of the question, it is still the most complete discussion in one language of the important doctrine to which it relates.⁷¹

Tot slot moet nog iets gezegd worden over Owens schrijfstijl. Die is – op z'n zachts gezegd – niet erg toegankelijk. Owen gebruikt lange en ingewikkelde zinnen. Bovendien heeft *Justification* een weinig overzichtelijke structuur. Het is duidelijk dat het Owen meer aandacht heeft voor de inhoud van zijn verhandeling dan voor de vorm daarvan. Dat geldt trouwens voor bijna al zijn boeken. In *The Death of Death in de Death of Christ* waarschuwt Owen zijn lezer zelfs: 'Reader, if thou intendest to go any farther, I would entreat thee to stay here a little. If thou art, as many in this pretending age, a sign or title gazer, and comest into hooks as Cato into the theater, to go out again, — thou hast had thy entertainment; farewell!'.⁷² Veelzeggende woorden.

Inhoud en structuur

Nu we *Justification* in algemene zin gekarakteriseerd hebben, gaan we kort in op de inhoud en de structuur van het werk.⁷³ Zoals boven al gezegd is, kan Owen werk beschouwd worden als een breedvoerige verhandeling van de protestantse rechtvaardigingsleer. Alle thema's die in de context van de zeventiende eeuw van belang zijn, worden in *Justification* aan de orde gesteld: (1) de aard van de rechtvaardiging (forensisch of transformerend?), (2) Christus' gerechtigheid en gehoorzaamheid als fundament van de rechtvaardiging, (3) de twee onderdelen van de rechtvaardiging (vergeving van zonden en het recht op het eeuwige leven), (4) de aard van Gods vergiving (absoluut of gedeeltelijk?), (5) de aard van de christelijke vrijheid, (6) het geloof als instrument van de rechtvaardiging, (7) de relatie tussen geloof en werken, (8) het tijdstip van de rechtvaardiging en (9) de eenheid, volmaaktheid en zekerheid van de rechtvaardiging.⁷⁴

Niet alle thema's krijgen echter dezelfde aandacht. Owen richt zich in *Justification* met name op de explicatie en verdediging van het theologische concept van de imputatie, dat wil zeggen de gedachte dat de rechtvaardiging van een zondaar plaatsvindt door de toerekening van Christus' gerechtigheid. Owen maakt dat expliciet als hij halverwege zijn werk het debat over de rechtvaardiging in zijn dagen inventariseert. Hij stelt daar dat er vooral drie kwesties aan de orde zijn.⁷⁵ Allereerst is er de vraag naar het wezen van de rechtvaardiging. Gaat het om de inwendige verandering van een zondaar? Of gaat het om een forensische daad waardoor een zondaar rechtvaardig verklaard wordt? Op dit punt staan alle protestanten gezamenlijk tegenover Rome. De tweede kwestie die in het debat over de rechtvaardiging aan de orde is, is de vraag naar de formele oorzaak van de rechtvaardiging.⁷⁶ Het gaat hier om de volgende vraag: 'What is that righteousness whereby and wherewith a believing sinner is justified before God; or whereon he is accepted with God, has his sins pardoned, is received into grace and favor, and has a title given him unto the heavenly inheritance?'⁷⁷ Het debat wordt hier allereerst gevoerd met Rome en de socinianen. De

⁷⁰ G.J. Nahuys, 'Voorreden' in: J. Owen, *De Regtvaardiging uit het Geloof, door de Toerekening van Christus gerechtigheid* (Utrecht 1872, onveranderde heruitgave van 1779), ii.

⁷¹ Goold, 'Prefatory Note', 3*. Goold schreef dit rond 1850, dus voor het verschijnen van het standaardwerk van James Buchanan.

⁷² Owen, *Works*, 10:149. Zie over Owens stijl ook Packer, *Quest for Godliness*, 147 en G.J. Nahuys, 'Voorreden', xxii-xxiii.

⁷³ Voor een uitgebreide samenvatting van de inhoud van *Justification* verwijzen we naar appendix 1.

⁷⁴ Zie voor deze thema's Turretin, *Institutes*, 2:633-688.

⁷⁵ Owen, *Justification*, 205-208.

⁷⁶ Zoals we hierboven hebben gezien, sluit Owen zich hier aan bij John Davenant. Davenant sluit op zijn beurt weer aan bij de wijze waarop de roomse theologen over de rechtvaardiging spreken.

⁷⁷ Owen, *Justification*, 207.

derde kwestie betreft de vraag wat van ons vereist wordt om te delen in de gerechtigheid van Christus. Sommigen antwoorden dat alleen het geloof van ons gevraagd wordt; anderen menen dat naast geloof ook goede werken in de rechtvaardiging een rol spelen.

Owen beschouwt de vraag naar de formele oorzaak van de rechtvaardiging als de belangrijkste. In deze kwestie 'lies the substance of the whole controversy about our justification before God', en van het antwoord op deze vraag zijn de andere vragen afhankelijk.⁷⁸ Het is dan ook deze vraag die Owen in zijn boek vooral aan de orde wil stellen. Hij vat zijn eigen positie op dit punt samen in de volgende these:

*The righteousness of Christ (in his obedience and suffering for us) imputed unto believers, as they are united unto him by his Spirit, is that righteousness whereon they are justified before God, on the account whereof their sins are pardoned, and a right is granted them unto the heavenly inheritance.*⁷⁹

Justification moet vooral gezien worden als een verdediging van deze these.⁸⁰

Toch is hiermee niet alles gezegd. De rechtvaardiging door de toerekening van Christus' gerechtigheid heeft namelijk een keerzijde, en dat is dat we door het geloof alleen in die gerechtigheid van Christus delen. Beide concepten voor Owen onlosmakelijk met elkaar verbonden:

The truth which we plead has two parts: — 1. That *the righteousness of God imputed to us*, unto the justification of life, is the righteousness of Christ, by whose obedience we are made righteous. 2. That it is *faith alone* which on our part is required to interest us in that righteousness, or whereby we comply with God's grant and communication of it, or receive it unto our use and benefit.⁸¹

Justification is dus tegelijkertijd ook een verdediging van het *sola fide*.

De opbouw van *Justification* is opmerkelijk. We hebben al gezien dat Owens werken berucht zijn om hun ondoorzichtige structuur. Voor *Justification* geldt dit in bijzondere mate. Owen begint zijn werk met een aantal inleidende opmerkingen.⁸² Vervolgens richt Owen zich in de eigenlijke behandeling van de rechtvaardigingsleer allereerst op het geloof, de menselijke activiteit in de rechtvaardiging.⁸³ Daarna gaat hij in op de rechtvaardiging zelf, waarbij hij vooral aandacht vraagt voor de vraag wat rechtvaardiging nu eigenlijk is en wat de basis voor de rechtvaardiging is, namelijk de toerekening van de vreemde gerechtigheid van Christus.⁸⁴ Halverwege inventariseert Owen zoals gezegd het debat over de rechtvaardiging. Hij komt tot de conclusie dat het debat zich vooral toespitst op de vraag naar de formele oorzaak van de rechtvaardiging. Vervolgens formuleert Owen zijn eigen positie en vraagt hij zich af wat nodig is om deze positie te verdedigen.⁸⁵ Ten slotte bevestigt Owen zijn positie op basis van bijbels-theologische hoofdthema's, de exegese van de meest relevante bijbelpassages en de weerlegging van de belangrijkste tegenwerpingen.⁸⁶

Concluderend kunnen we vaststellen dat *Justification* uit twee delen bestaat: (1) een inleidend deel waarin Owen allerlei zaken uiteenzet die belangrijk zijn voor de formulering van zijn these, en (2) een hoofddeel waarin Owen zijn these met allerlei argumenten bevestigt.⁸⁷

⁷⁸ Owen, *Justification*, 208.

⁷⁹ Owen, *Justification*, 208. Cursivering in origineel.

⁸⁰ Dit blijkt ook uit de titel van zijn werk: 'The Doctrine of Justification by Faith through the Imputation of the Righteousness of Christ; Explained, Confirmed, and Vindicated'. Cursivering toegevoegd.

⁸¹ Owen, *Justification*, 290-291.

⁸² Owen, *Justification*, 7-70. Hieronder zullen we nog wat dieper op deze prolegomena ingaan.

⁸³ Owen, *Justification*, 70-123.

⁸⁴ Owen, *Justification*, 123-205.

⁸⁵ Owen, *Justification*, 205-223.

⁸⁶ Owen, *Justification*, 224-400.

⁸⁷ Zie Goold, 'Prefatory Note', 2*-4*.

General considerations

Owen vangt *Justification* dus aan met enkele inleidende opmerkingen.⁸⁸ We kunnen deze algemene overwegingen beschouwen als Owens prolegomena voor de rechtvaardigingsleer. Hij is van mening dat de principes en thema's die hij in deze inleiding ontvouwt noodzakelijk zijn voor een juist zicht op de rechtvaardigingsleer.⁸⁹ Waarom Owen voor deze benadering gekozen heeft, is niet helemaal duidelijk. We kunnen veronderstellen dat Owen diep doordrongen was van de complexiteit van het debat waarin hij zich mengde, en dat hij zijn lezers daarom uitgebreid in de materie wilde inleiden. Daarnaast kunnen we veronderstellen dat Owen zijn lezers door deze prolegomena wilde laten zien dat de rechtvaardigingsleer gerelateerd is aan een groot aantal andere thema's uit de geloofsleer, zoals de godsleer, de zondeleer en de verzoeningsleer. Overigens is het woord vooraf van *Justification* in vergelijking met andere dogmatische verhandelingen van Owen (zoals *Vindicae Evangelicae* en *Pneumatologia*) opvallend kort. Het lijkt er dus op dat Owen een aantal zaken die hij gewoonlijk in het woord vooraf aan de orde stelt, verplaatst heeft naar deze inleidende 'general considerations'.⁹⁰ Vanzelfsprekend geven deze algemene overwegingen ons veel inzicht in de hoofdlijnen van Owens rechtvaardigingsleer. We willen ze daarom tot slot van dit hoofdstuk bespreken.

De eerste overweging betreft de vraag waar het in de rechtvaardiging nu eigenlijk om gaat.⁹¹ Owen benadrukt, zoals hij dat in zijn woord vooraf ook al heeft gedaan, dat het hier gaat om de existentiële vraag naar 'proper relief of the conscience of a sinner pressed and perplexed with a sense of the guilt of sin'.⁹² Deze klemmende vraag moet bij de behandeling van de rechtvaardigingsleer voortdurend voor ogen gehouden worden. Theologie moet altijd plaatsvinden *coram Deo*, maar bij dit leerstuk geldt dat wel heel in het bijzonder. Spitsvondigheden en nodeloze polemiek moeten dan ook koste wat kost vermeden worden. Owen waarschuwt in dit verband scherp voor de vermenging van 'evangelical revelations' met 'philosophical notions': 'the spiritual amplitude of divine truths is restrained hereby, whilst low, mean, philosophical senses are imposed on them. And not only so, but endless divisions and contentions are occasioned and perpetuated'.⁹³ We kunnen in deze gewichtige zaak beter dicht bij de – veelal metaforische – omschrijvingen van de bijbel blijven.

Owens tweede inleidende overweging raakt de kennis van God.⁹⁴ Hij wijst erop dat het voor een juist begrip van de rechtvaardiging – een zaak die in de bijbel wordt voorgesteld als een 'juridical proceeding before God's tribunal'⁹⁵ – van het grootste belang is dat we goed bedenken met Wie wij in deze zaak van doen hebben, namelijk met de heilige en rechtvaardige God.⁹⁶ Owen schrijft:

if we manage our disputes about justification without continual regard unto him by whom we must be cast or acquitted, we shall not rightly apprehend what our plea ought to be. Wherefore the greatness, the majesty, the holiness, and sovereign authority of God, are always to be present with us in a due sense of them, when we inquire how we may be justified before him.⁹⁷

Helaas maakt het merendeel van de mensen zich niet zo druk over dit rechtsgeding met God. Maar dat verandert als God Zijn heerlijkheid aan zondaren openbaart: 'all their puffed-upness and contrivances do issue in dreadful horror and distress'.⁹⁸ Kennis van God is dus noodzakelijk voor een juist zicht op onze rechtvaardiging. Owen schrijft:

⁸⁸ Owen, *Justification*, 7-70.

⁸⁹ Owen, *Justification*, 7.

⁹⁰ Zie Owen, *Justification*, 6.

⁹¹ Owen, *Justification*, 7-13.

⁹² Owen, *Justification*, 7.

⁹³ Owen, *Justification*, 10.

⁹⁴ Owen, *Justification*, 13-20.

⁹⁵ Owen, *Justification*, 13.

⁹⁶ Owen, *Justification*, 13.

⁹⁷ Owen, *Justification*, 13.

⁹⁸ Owen, *Justification*, 13-14.

Wherefore I cannot but judge it best (others may think of it as they please), for those who would teach or learn the doctrine of justification in a due manner, to place their consciences in the presence of God, and their persons before his tribunal, and then, upon a due consideration of his greatness, power, majesty, righteousness, holiness, – of the terror of his glory and sovereign authority, to inquire what the Scripture and a sense of their own condition direct them unto as their relief and refuge, and what plea it becomes them to make for themselves. Secret thoughts of God and ourselves, retired meditations, the conduct of the spirit in humble supplications, deathbed preparations for an immediate appearance before God, faith and love in exercise on Christ, speak other things, for the most part, than many contend for.⁹⁹

Naast kennis van God is ook zelfkennis, een thema dat Owen in een volgende overweging aan de orde stelt, van beslissende betekenis: ‘*A clear apprehension and due sense of the greatness of our apostasy from God, of the depravation of our natures thereby, of the power and guilt of sin, of the holiness and severity of the law, are necessary unto a right apprehension of the doctrine of justification*’.¹⁰⁰ Paulus wijst daarop in zijn Romeinenbrief. Voorafgaand aan zijn uiteenzetting van de rechtvaardiging door het geloof alleen (vanaf Rom. 3:21), gaat hij in een ‘large discourse’ in op de ellendige toestand van de mensheid als gevolg van de zonde.¹⁰¹ Owen is er stellig van overtuigd dat er een nauwe relatie is tussen onze opvattingen over de zonde en onze opvattingen over Gods genade. Hij schrijft:

it may be made good by all sorts of instances, that as men rise in their notions about the extenuation of sin, so they *fall* in their regard unto the grace of our Lord Jesus Christ. And it is no less true also, on the other hand, as unbelief works in men a disesteem of the person and righteousness of Christ, they are cast inevitably to seek for countenance unto their own consciences in the extenuation of sin. So insensibly are the minds of men diverted from Christ, and seduced to place their confidence in themselves.¹⁰²

Sommigen ontkennen bijvoorbeeld de toerekening van Adams zonde. Dan is er natuurlijk ook weinig ruimte meer voor de gedachte dat we gerechtvaardigd worden door ‘*the obedience of another*’.¹⁰³ Anderen ontkennen of verzwakken de radicale verdorvenheid van de menselijke natuur, een leer die Owen in diepzwarte kleuren tekent:

Some *disease* and *distemper* of the soul they will acknowledge, arising from the disorder of our affections, whereby we are apt to receive in such vicious habits and customs as are in practice in the world; and, as the guilt hereof is not much, so the danger of it is not great. And as for any spiritual filth or stain of our nature that is in it, it is clean washed away from all by baptism. That *deformity* of soul which came upon us in the loss of the image of God, wherein the beauty and harmony of all our faculties, in all their acting in order unto their utmost end, did consist; that *enmity* unto God, even in the mind, which ensued thereon; that *darkness* which our understandings were clouded, yea, blinded withal,— the spiritual *death* which passed on the whole soul, and total alienation from the life of God; that *impotency* unto good, that *inclination* unto evil, that deceitfulness of sin, that power and efficacy of corrupt lusts, which the Scriptures

⁹⁹ Owen, *Justification*, 19-20. Even daarvoor merkt Owen treffend op: ‘it has been observed, that the schoolmen themselves, in their meditations and devotional writings, wherein they had immediate thoughts of God, with whom they had to do, did speak quite another language as to justification before God than they do in their wrangling, philosophical, fiery disputes about it. And I had rather learn what some men really judge about their own justification from their prayers than their writings. Nor do I remember that I did ever hear any good man in his prayers use any expressions about justification, pardon of sin, and righteousness before God, wherein any plea from any thing in ourselves was introduced or made use of’ (*Justification*, 18).

¹⁰⁰ Owen, *Justification*, 20-24 (citaat op 20).

¹⁰¹ Owen, *Justification*, 20.

¹⁰² Owen, *Justification*, 23.

¹⁰³ Owen, *Justification*, 21.

and experience so fully charge on the state of lost nature, are rejected as empty notions or fables.¹⁰⁴

Geen wonder dat voor zulke mensen de radicale rechtvaardigingsleer van de Reformatie weinig betekenis heeft: ‘small hope is there to bring such men to value the righteousness of Christ, as imputed to them, who are so unacquainted with their own unrighteousness *inherent* in them.’¹⁰⁵ De conclusie moet dan ook zijn: ‘Until men know themselves better, they will care very little to know Christ at all’.¹⁰⁶

In de vierde plaats vraagt Owen aandacht voor de cruciale tegenstelling die in de bijbel gemaakt wordt tussen Gods genade en onze werken, waarbij de eerste wel en de laatste geen plaats heeft in de rechtvaardiging.¹⁰⁷ Om misverstanden te voorkomen, merkt Owen op: ‘The opposition intended is not made between grace and works, or our own obedience, as unto their essence, nature, and consistency, in the order and method of our salvation; but only with respect unto our justification’.¹⁰⁸ Deze tegenstelling komen we overal in de bijbel tegen, hoewel ze in het bijzonder door de apostel Paulus naar voren gebracht wordt.

In dit verband moeten we ook ingaan op Owens gebruik van de term ‘evangelical justification’, een gebruik dat nauw gerelateerd is aan de tegenstelling tussen Gods genade en onze werken. Meerdere malen gebruikt hij deze term om het thema van zijn verhandeling aan te duiden. ‘Evangelical justification’ staat tegenover ‘legal justification’. De termen duiden op de twee manieren waarop we volgens de bijbel voor God gerechtvaardigd kunnen worden: (1) door de werken van de wet of (2) door Gods genade, vertrouwend op Christus.¹⁰⁹ In de staat der rechtheid (status integritatis) was ‘legal justification’ mogelijk. De zondeval heeft deze weg echter afgesloten. Nu zijn we aangewezen op de ‘evangelical justification’, die gefundeerd is op Gods genadeverbond en die in het evangelie geopenbaard wordt. In een voetnoot bij zijn *Greater Catechism* geeft Owen op bondige wijze de verschillen aan tussen ‘legal justification’ en ‘evangelical justification’:

first, on the part of the persons to be justified, the one requiring a person legally and perfectly righteous, the other a believing sinner; secondly, on the part of God, who in the one is a severe, righteous judge, in the other, a merciful, reconciled Father; thirdly, in the sentence, which in the one acquitteth, as having done nothing amiss, in the other, as having all amiss pardoned.¹¹⁰

In de vijfde plaats attendeert Owen op een ander hoofdthema uit de bijbel: de ‘commutation between Christ and believers, as unto sin and righteousness’, dat wil zeggen, de toerekening van de zonde van de gelovigen aan Christus en de toerekening van de gerechtigheid van Christus aan de gelovigen.¹¹¹ De betekenis van deze ruil of verwisseling is groot: ‘In the improvement and application hereof unto our own souls, no small part of the life and exercise of faith does consist’.¹¹² Om het katholieke karakter van deze leer tegenover critici te onderstrepen, voert Owen een lange rij van getuigen uit de kerkgeschiedenis op: Justinus Martyr, Gregorius van Nyssa, Augustinus, Chrysostomus, Bernard van Clairvaux, Luther en – als bewijs van de kracht van de ‘influence of divine truth’ – de roomse theologen Taulerus, Pighius en Hosius.¹¹³ Daarnaast benadrukt hij dat deze ‘commutation’ tussen Christus en de gelovigen de noodzaak van ‘the *whole work of faith*’ in de

¹⁰⁴ Owen, *Justification*, 21.

¹⁰⁵ Owen, *Justification*, 21.

¹⁰⁶ Owen, *Justification*, 21.

¹⁰⁷ Owen, *Justification*, 24-34.

¹⁰⁸ Owen, *Justification*, 24.

¹⁰⁹ Owen, *Justification*, 139-140.

¹¹⁰ Owen, *Works*, 1:487. Owens term ‘evangelical justification’ is qua inhoud te vergelijken met de term ‘genadige rechtvaardiging’ (*gratuita iustificatio*) die Calvijn in zijn *Institutie* gebruikt (bijvoorbeeld in de hoofdstuktitels van 3.12 en 3.13).

¹¹¹ Owen, *Justification*, 34-44 (citaat op 34).

¹¹² Owen *Justification*, 34.

¹¹³ Owen, *Justification*, 40.

rechtvaardiging zeker niet uitsluit, hoezeer critici dat ook mogen beweren.¹¹⁴ Alleen door het geloof wordt deze verwisseling in ons persoonlijk leven toegepast.

In een zesde algemene overweging wijst Owen op de 'introduction of grace by Jesus Christ' waardoor onze relatie tot God na de zondeval gekenmerkt wordt.¹¹⁵ Voor de zondeval stond de mens in een 'onmiddellijke' relatie tot God. De persoonlijke gehoorzaamheid van de mens was beslissend voor de voortgang en consummatie van deze relatie. Hoewel ook deze oorspronkelijke verhouding tussen God en mens gekenmerkt werd door Gods liefde en genade, was er nog geen sprake van 'genade' in de eigenlijke zin van het woord, dat wil zeggen, onverdiende goedheid jegens zondige en gevallen mensen.¹¹⁶ Anders gezegd: 'There was no mystery of grace in the covenant of works'.¹¹⁷ Na de zondeval is dit veranderd. Door de zonde is Gods genade in Jezus Christus beslissend geworden voor de relatie tussen God en mens.

Dit alles is van wezenlijk belang voor een juist zicht op onze rechtvaardiging voor God. De introductie van Gods genade maakt onze religie – en dus ook onze rechtvaardiging – namelijk tot een 'mystery'.¹¹⁸ Verlichting door de Heilige Geest is dan ook noodzakelijk om het evangelie te ontvangen:

All religion at first was suited and commensurable unto reason; but being now become a mystery, men for the most part are very unwilling to receive it. [...]. Hence, in the first open proposal of this *mystery*, — namely, of the love and grace of God in Christ, of the introduction of a mediator and his righteousness into our relation unto God, in that way which God in infinite wisdom had designed, — the whole of it was looked on as mere folly by the generality of the wise and rational men of the world, as the apostle declares at large, 1 Cor. 1.; neither was the faith of them ever really received in the world without an act of the Holy Ghost upon the mind in its renovation.¹¹⁹

Owen benadrukt dat deze verlichting vooral nodig is om de harmonie van Gods verlossingswerk te kunnen waarderen.¹²⁰

In de zevende overweging weerlegt Owen kort drie algemene vooroordelen tegen de leer van de rechtvaardiging door toerekening.¹²¹ Eerst verweert hij zich tegen de tegenwerping (van o.a. Bellarminus en de socinianen) dat nergens in de bijbel expliciet over de rechtvaardiging door toerekening gesproken wordt. Het gaat Owen echter niet om de woorden maar om de zaak zelf. Als de zaak zelf in de bijbel terug te vinden is, dan is de verwoording 'reductively scriptural'.¹²² Bovendien, de rechtvaardiging door de toerekening van Christus' gerechtigheid wordt 'in phrases equipollent' wel degelijk in de bijbel geleerd.¹²³

Vervolgens weerlegt Owen de tegenwerping dat de evangelisten er niet over spreken. Hij ontkent dit. Tegelijkertijd wijst hij op de eigen plaats van Christus' onderwijs aan Zijn discipelen in de heilsgeschiedenis.

Ten slotte gaat Owen in op de tegenwerping dat protestanten het onderling ook niet eens zijn over de rechtvaardiging. Hij ontkent dit met kracht, zoals we boven al hebben gezien. De protestanten zijn in op dit punt eensgezind, hoewel er wel sprake is van een zekere diversiteit.

In zijn achtste en laatste algemene opmerking geeft Owen zijn visie op de Reformatie.¹²⁴ Het is voor hem buiten alle twijfel dat de Reformatie de wereld 'in general' geen 'small benefit' heeft

¹¹⁴ Owen, *Justification*, 41.

¹¹⁵ Owen, *Justification*, 44-55.

¹¹⁶ Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 23.

¹¹⁷ Owen, *Justification*, 45.

¹¹⁸ Owen, *Justification*, 45.

¹¹⁹ Owen, *Justification*, 45.

¹²⁰ Owen, *Justification*, 49-55.

¹²¹ Owen, *Justification*, 55-64.

¹²² Owen, *Justification*, 57.

¹²³ Owen, *Justification*, 57.

¹²⁴ Owen, *Justification*, 64-70.

gebracht.¹²⁵ Zelfs in de rooms-katholieke kerk is zeer veel ten goede veranderd. Maar wat vormde nu het hart van deze vernieuwingsbeweging die de wereld zoveel zegen heeft gebracht? De protestantse rechtvaardigingsleer, dat wil zeggen, de boodschap dat mensen door het geloof in Christus gerechtvaardigd worden, op basis van de toerekening van Christus' gerechtigheid. Zo hebben de reformatoren het zelf in ieder geval wel gezien. Zij beschouwden 'the evangelical doctrine of justification' als het "'Articulus stantis aut cadentis ecclesiae'".¹²⁶

Sommige protestanten relativeren de verschillen tussen Rome en de Reformatie. Owen ziet daar echter geen enkele reden voor. In zijn ogen is de breuk nog steeds even groot als in de tijd van de Reformatie, en nog steeds heeft die breuk vooral te maken met de vraag naar onze rechtvaardiging voor God: 'it cannot be denied but that the doctrine of justification, as it works effectually in the church of Rome, is the foundation of many enormities among them, both in judgment and practice'.¹²⁷ Concluderend merkt Owen op:

We have [...] the same reasons that the first reformers had, to be careful about the preservation of this doctrine of the gospel pure and entire; though we may not expect the like success with them in our endeavours unto that end. For the minds of the generality of men are in *another posture* than they were when they dealt with them. Under the power of ignorance and superstition they were; but yet multitudes of them were affected with a sense of the guilt of sin. With us, for the most part, things are quite otherwise. Notional light, accompanied with a senselessness of sin, leads men unto a contempt of this doctrine, indeed of the whole mystery of the gospel.¹²⁸

Samenvatting

We vatten samen. De protestantse rechtvaardigingsleer kwam in het Engeland van de zeventiende eeuw in toenemende mate onder kritiek te staan. De bezwaren waren afkomstig van verschillende zijden. Niet alleen sociniaanse en arminiaanse theologen wezen de klassiek protestantse visie af, ook neominiaanse theologen uit de gereformeerde traditie wilden deze visie niet meer kritiekloos voor hun rekening nemen. In 1677 mengde Owen zich in het debat met *Justification*, een verhandeling waarin hij de protestantse rechtvaardigingsleer uiteen wil zetten en wil verdedigen tegenover haar vele bestrijders. Hoewel talloze actuele en relevante thema's in *Justification* aan de orde gesteld worden, krijgen twee vragen de meeste aandacht: de vraag naar de basis voor onze rechtvaardiging voor God (de toerekening van Christus' gerechtigheid) en de vraag wat God van onze kant voor de rechtvaardiging vereist (het geloof alleen). Opvallend is met name het exegetische en ervaringsgerichte karakter van Owens verhandeling.

¹²⁵ Owen, *Justification*, 65.

¹²⁶ Owen, *Justification*, 65.

¹²⁷ Owen, *Justification*, 68.

¹²⁸ Owen, *Justification*, 5:69.

4 Het rechtvaardigend geloof

In het vorige hoofdstuk is *Justification* in het algemeen getypeerd. Nu gaan we dieper op Owens werk in. Zoals we in de inleiding hebben aangegeven richten we ons daarbij op zijn geloofsvisie. Hieronder zullen we dit thema eerst nader toelichten. Vervolgens analyseren we Owens visie op de aard van het ‘rechtvaardigend’ geloof. Ten slotte zullen we onze analyse in enkele hoofdlijnen samenvatten.

Toelichting van het thema

In de inleiding van deze scriptie formuleerden we onze onderzoeksvraag als volgt: Hoe spreekt Owen in *Justification* over het geloof. Met een tweetal opmerkingen willen we dit thema nader toelichten. De eerste opmerking betreft het thema zelf. Het is van groot belang om te onderkennen dat Owens analyse van het geloof in *Justification* een beperkt en toegespitst karakter heeft. Sommige onderzoekers lijken te veronderstellen dat Owen in *Justification* een alomvattende beschrijving van het geloof wil geven.¹ Dit is niet juist. Owen wil niet in het algemeen over het geloof spreken maar stelt het geloof aan de orde als ‘the means of justification on our part’². Het gaat hem om het geloof in de context van de rechtvaardiging. Deze beperking komt duidelijk aan het licht als hij in een excurs over het bijzondere object van het geloof een logisch onderscheid maakt tussen ‘saving faith’ en ‘justifying faith’. Hij schrijft daar:

*Saving faith and justifying faith, in any believer, are one and the same; and the adjuncts of saving and justifying are but external denominations, from its distinct operations and effects. But yet saving faith does act in a peculiar manner, and is of peculiar use in justification, such as it is not of under any other consideration whatever.*³

Het gaat Owen in *Justification* niet om alle aspecten van het zaligmakend geloof. Dat zou een veel bredere behandeling vergen. Het is Owen te doen om ‘saving faith in its work and duty with respect unto our justification’⁴. De lezer van *Justification* mag dan ook geen alomvattende verhandeling over het geloof verwachten. Voor een juist begrip van Owens geloofsopvatting in algemene zin zullen dus – naast *Justification* – ook andere geschriften onderzocht moeten worden. Vooral *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, waarin Owen veel aspecten van het zaligmakend geloof analyseert, is in dit verband van groot belang.

Een tweede opmerking betreft de wijze waarop het thema behandeld zal worden. Welke vragen zijn er eigenlijk aan de orde als het gaat om het geloof in de context van de rechtvaardiging? De Schotse kerkhistoricus William Cunningham geeft hierop het volgende antwoord:

First, What is the nature of justifying faith, or what is the definition or description of that faith to which justification is ascribed in Scripture? Secondly, Whether there be anything else in men themselves that concurs or co-operates with their faith in the matter of their justification, - anything else in them that is represented as standing in the same relation to their justification as faith does? Thirdly, In what way, by what process, or by what sort agency or instrumentality is it that faith justifies; and how is the agency or instrumentality, that is assigned to faith in the matter of justification, to be connected and combined with the causality assigned in the matter to the grace of God, and the righteousness of Christ imputed?⁵

¹ We kunnen hierbij vooral denken aan Alan Clifford, *Atonement and Justification*.

² Owen, *Justification*, 70.

³ Owen, *Justification*, 122. Zie ook *Works*, 9:22. Dit onderscheid was in de gereformeerde orthodoxie vrij gebruikelijk. Zie o.a. Turretin, *Institutes*, 2:673 en de disputatie van Gisbertus Voetius over de praktijk van het geloof (W.J. van Asselt en E. Dekker, ed., *De scholastieke Voetius: Een luisteroefening aan de hand van Voetius' Disputationes Selectae*, Zoetermeer 1995, 122-127).

⁴ Owen, *Justification*, 86. Zie ook 291 waar Owen spreekt over geloof ‘in itself’ en geloof ‘as we are justified by it’.

⁵ Cunningham, *Historical Theology*, 2:56-57.

Cunningham ontleent deze vragen voornamelijk aan het debat tussen Rome en de Reformatie uit de zestiende eeuw. Echter ook in de zeventiende eeuw, als het debat inmiddels meerdere deelnemers gekregen heeft en veel complexer geworden is, zijn dit nog steeds de meest wezenlijke vragen. We willen ze in deze scriptie dan ook gebruiken om onze analyse van Owens geloofsopvatting te structureren. De eerste vraag zal in dit hoofdstuk aan de orde komen. De twee andere vragen zullen in de volgende hoofdstukken behandeld worden.

Tweevoudig geloof

Allereerst dus de vraag naar de aard van het geloof. Owen gaat in de eerste twee hoofdstukken van *Justification* rechtstreeks op deze vraag in.⁶ Hij begint zijn behandeling van de 'nature' van het geloof met een belangrijk onderscheid:

in the Scripture there is mention made plainly of a *twofold faith*, whereby men believe the gospel. For there is a faith whereby we are justified, which he who has shall be assuredly saved; which purifies the heart and works by love. And there is a faith or believing, which does nothing of all this; which who has, and has no more, is not justified, nor can be saved. Wherefore, every faith, whereby men are said to believe, is not justifying.⁷

Naast het ware geloof, het geloof dat een 'root in the heart' heeft, spreekt de bijbel ook over een geloof dat in essentiële zin tekortschiet, 'historical faith', 'so called from the nature of the assent wherein it doth consist; for it is such as we give unto historical things that are credibly testified unto us'⁸. De puriteinse beweging was diep doordrongen van de werkelijkheid van 'formalism', 'hypocrisy' en 'nominal Christianity', en ging daar in prediking en pastoraat ook uitgebreid op in.⁹ Dat Owen zijn behandeling van het geloof inzet met het onderscheid tussen een tweevoudig geloof is dus niet verwonderlijk. Overigens is dit onderscheid ook bij de reformatoren te vinden.¹⁰

Het historisch geloof kent een grote verscheidenheid van verschijningsvormen. De mate van overtuiging varieert van zwak tot zeer sterk. Daarnaast hebben de geloofde waarheden een onderscheiden uitwerking op het hart en het leven. Soms komt het historisch geloof het ware geloof zeer nabij. Owen meent dat het historisch geloof 'as unto the general nature of faith' met recht als geloof beschouwd mag worden. Toch moet het radicaal onderscheiden worden van het ware, rechtvaardigende geloof: 'Justifying faith is not a higher, or the highest degree of this faith, but is of another kind or nature'¹¹.

De kerkelijke situatie in Owens dagen gaf aanleiding om de realiteit van het 'tweevoudige' geloof te benadrukken:

Behind this discussion lies Owen's effort to make sense of a common sociological phenomenon witnessed in his day. Many men and women attended church, having made a profession of faith sometime in the past, but their attitudes and actions seemed to show the observer – at least to Owen's mind – that they did not love God. How can this be? Does not *any* faith bring justification?¹²

Owen heeft echter nog een belangrijker motief. Hij moet zich namelijk verdedigen tegenover de kritiek dat de leer van de rechtvaardiging *sola fide* een gevaar is voor de heiliging van het leven. Daarbij komt dit onderscheid hem goed van pas: 'we allow no faith to be justifying, or to be of the same kind with it, which is not itself, and in its own nature, a *spiritually vital principle* of obedience

⁶ Owen, *Justification*, 70-107.

⁷ Owen, *Justification*, 71. Owen bespreekt dit onderscheid op 70-74.

⁸ Owen, *Justification*, 71-72.

⁹ Packer, *Quest for Godliness*, 166.

¹⁰ Kapic, *Communion with God*, 111.

¹¹ Owen, *Justification*, 72.

¹² Kapic, *Communion with God*, 111-112.

and good works'.¹³ We worden gerechtvaardigd door het geloof alleen, maar dat is nooit een geloof dat alleen blijft. En als dan in de praktijk blijkt dat het geloof toch alleen is? Dan is er volgens Owen geen sprake van echt geloof. En dat hoeft ons niet te verbazen. De bijbel spreekt immers over een 'twofold faith'.

Gave van God

Maar waarin bestaat dan de bijzondere aard van het rechtvaardigend geloof? Dat wordt volgens Owen duidelijk als we de volgende vier thema's nader onderzoeken: '(1) The *causes* of it on the part of God. (2) What is in us *previously* required unto it. (3) The proper *object* of it. (4) Its proper peculiar *acts and effects*.'¹⁴

Op de eerste kwestie gaat Owen niet in.¹⁵ De vraag naar de oorzaak van het geloof aan Gods kant, waarbij het gaat om Gods besluit en de uitwerking daarvan in de tijd, is te uitgebreid. Bovendien is deze vraag nauw verbonden met de vraag naar de werking van Gods 'efficacious grace' in de bekering, een thema dat Owen in *Pneumatologia* uitgebreid behandeld heeft.¹⁶ Wel merkt Owen op dat een onderzoek naar de oorzaak van het geloof ondubbelzinnig aan het licht zal brengen dat het rechtvaardigend geloof van een geheel eigen aard is en daarmee principieel onderscheiden is van elk ander geloof (historisch geloof of tijdgeloof).

In *A Display of Arminianism*, Owens eerste geschrift, is hij wel op de vraag naar de oorzaak van het geloof ingegaan.¹⁷ Daar stelt hij de genadegaven van God – waaronder het geloof zeker niet de minste plaats inneemt – twee oorzaken hebben: 'The death of Christ is their meritorious cause; the Spirit of God and his effectual grace their efficient, working instrumentally with power by the word and ordinances'.¹⁸ Owen beseft dat zijn arminiaanse tegenstanders hem zullen tegenwerpen dat dit alle menselijke activiteit uitsluit en strijdig is met elk moreel appel. Hij antwoordt daarop het volgende: 'neither the merit of Christ procuring nor God bestowing any grace in the habit doth at all hinder but that, in the exercise thereof, it may be a duty of ours, inasmuch as it is done in us and by us'.¹⁹ Bovendien, in de bijbel vinden we zowel de oproep tot geloof en bekering als de verzekering dat God tot deze dingen in staat stelt. Daarom, concludeert Owen, 'according to St. Austin's counsel, we will still pray that he would bestow what he commandeth us to have'.²⁰

Overtuiging van zonde

Owen gaat wel in op de vraag wat er voorafgaand aan het geloof tot rechtvaardiging in de mens vereist is.²¹ Hij schrijft: 'I say there is supposed in them in whom this faith is wrought, on whom it is bestowed, and whose duty it is to believe therewith, *the work of the law in the conviction of sin*; or, conviction of sin is a necessary antecedent unto justifying faith'.²² De overtuigde zondaar is 'the only "subjectum capax justificationis"'.²³

Wat moeten we onder 'overtuiging van zonde' verstaan? '[A] practical understanding of the nature of sin, its guilt, and the punishment due unto it' en een besef van 'his own interest therein, both with respect unto sin original and actual, with his own utter disability to deliver himself out of the state and condition wherein on the account of these things he finds himself to be'.²⁴ Als Owen

¹³ Owen, *Justification*, 73.

¹⁴ Owen, *Justification*, 73-74.

¹⁵ Owen, *Justification*, 74.

¹⁶ Owen, *Justification*, 74. Zie voor de behandeling van 'efficacious grace' in de bekering *Works*, 3:207-366.

¹⁷ Owen, *Works*, 10:100-107. De titel van het desbetreffende hoofdstuk is: 'Of the cause of faith, grace, and righteousness'.

¹⁸ Owen, *Works*, 10:100.

¹⁹ Owen, *Works*, 10:102.

²⁰ Owen, *Works*, 10:105-106.

²¹ Owen, *Justification*, 74-77.

²² Owen, *Justification*, 74.

²³ Owen, *Justification*, 74. Hij veronderstelt hier de situatie van een volwassene die door de verkondiging van het Woord van God tot geloof en bekering komt.

²⁴ Owen, *Justification*, 74. Elders vat Owen de inhoud van de overtuiging van zonde als volgt samen: '1. The *knowledge of the nature, guilt, filth, and desert of sin*. [...] 2. Hereunto is required a *knowledge and sense of the weakness of the best of our duties*, and their utter *insufficiency* to abide the trial in the sight of God' (*Works*, 7:146). In *Pneumatologia* (*Works*, 3:349-362) geeft Owen een uitvoerige

hier spreekt over 'practical understanding' dan verwijst hij naar een fundamenteel onderscheid uit de faculteittenpsychologie van de zeventiende eeuw, namelijk dat tussen 'theoretical intellect' en 'practical intellect'.²⁵ In *Pneumatologia* omschrijft hij dit onderscheid als volgt:

the mind may be considered two ways: — (1.) As it is *theoretical* or contemplative, discerning and judging of things proposed unto it. So it is its office to find out, consider, discern, and apprehend the truth of things. [...]. (2.) It may be considered as it is *practical*, as to the power it hath to direct the whole soul, and determine the will unto actual operation, according to its light.²⁶

Owen bedoelt hier dus een zondekennis die niet blijft steken in het verstand, maar die zijn uitwerking heeft op de 'whole soul', en die in het bijzonder ook beslissende invloed heeft op de menselijke wil. Deze existentiële zondekennis geldt als *conditio sine qua non* voor het geloof.

Owen onderbouwt zijn positie met verschillende argumenten. In de eerste plaats merkt hij op dat de ware aard van het rechtvaardigend geloof niet verstaan kan worden zonder voorafgaande overtuiging van zonde. Hij schrijft: '[J]ustification is God's way of the deliverance of the convinced sinner, or one whose mouth is stopped, and who is guilty before God, – obnoxious to the law, and shut up under sin. A sense, therefore, of this estate, and all that belongs unto it, is required unto believing'.²⁷ Het rechtvaardigend geloof, dat principieel toevluchtnemend van karakter is, ontstaat niet in een vacuüm.²⁸ In de tweede plaats laten 'the order, relation, and use of the law and the gospel' duidelijk zien dat overtuiging van zonde noodzakelijk is.²⁹

For that which any man has first to deal withal, with respect unto his eternal condition, both naturally and by God's institution, is the law. This is first presented unto the soul with its *terms* of righteousness and life, and with its *curse* in case of failure. Without this the gospel cannot be understood, nor the grace of it duly valued. For it is the revelation of God's way for the relieving the souls of men from the sentence and curse of the law, Rom. i:17.³⁰

In de derde plaats beroept Owen zich op voorbeelden uit de bijbel, zoals de prediking van Christus en de apostelen, en Gods handelen met Adam.

Deze nadruk op 'preparatory work' – kenmerkend voor de puriteinse beweging – was in de zeventiende eeuw niet onomstreden. In de ogen van de antinomiaan Tobias Crisp was de puriteinse *ordo salutis* – met haar zorgvuldig uitgewerkte voorbereidende weg – niets anders dan een nieuw wetticisme dat volledig in strijd was met het onvoorwaardelijke karakter van het evangelie.³¹ Puriteinse theologen probeerden aan dit verwijt te ontkomen door de 'warrant of faith' zorgvuldig te onderscheiden van de 'way of faith'.³² Toch konden sommigen een zekere wettische tendens in de praktijk niet vermijden. Ook onverdachte puriteinen als Thomas Goodwin en Philip Nye, die beiden erkenden dat overtuiging van zonde aan het geloof voorafgaat, meenden dan ook te moeten waarschuwen voor uitwassen. Mensen mochten niet 'too long under John the Baptists water' gehouden worden.³³

beschrijving van de manier waarop God mensen van zonden overtuigt. Hij doet dit aan de hand van het voorbeeld van Augustinus, zoals beschreven in de *Confessiones*.

²⁵ Zie Trueman, *Claims of Truth*, 79-80 voor de betekenis van dit onderscheid.

²⁶ Owen, *Works*, 3:280-281.

²⁷ Owen, *Justification*, 75.

²⁸ Zie ook Packer, *Quest for Godliness*, 40-41.

²⁹ Owen, *Justification*, 75.

³⁰ Owen, *Justification*, 75.

³¹ Parnham, "The Humbling of "High Presumption"", 55; Packer, *Redemption and Restoration*, 351-352.

³² Packer, *Quest for Godliness*, 170-173.

³³ Geciteerd in: Lim, *In Pursuit of Purity, Unity and Liberty*, 35. Goodwin en Nye schreven dit in een woord vooraf bij *The Application of Redemption* (1656), geschreven door de bekende preparationist Thomas Hooker.

Owen erkent de gevaren.³⁴ In *Justification* gaat hij daar echter niet op in. Hij brengt de zondekennis alleen ter sprake in relatie tot de rechtvaardiging.³⁵ En in dit kader wil hij twee dingen beklemtonen. Allereerst wil Owen onderstrepen dat het wezen van het geloof in belangrijke mate³⁶ door de overtuiging van zonde gekleurd wordt:

That faith whereby we are justified is, in general, the acting of the soul towards God, as revealing himself in the gospel, for deliverance out of this state and condition, or from under the curse of the law applied unto the conscience, according to his mind, and by the ways that he has appointed.³⁷

Een definitie van het rechtvaardigend geloof die niet gerelateerd is aan dit zondebesef is slechts 'a deceit' en correspondeert niet met 'the experience of them that truly believe'.³⁸ De opvatting dat het rechtvaardigend geloof bestaat in 'assent unto divine revelation' moet dan ook afgewezen worden.³⁹

In de tweede plaats wil Owen benadrukken zondekennis strikt genomen niet als voorwaarde voor de rechtvaardiging kan gelden.⁴⁰ Daarbij denkt hij dan vooral de franciscaanse rooms-katholieke theologen. Zondekennis kan niet als *dispositio* voor de rechtvaardiging fungeren. Overigens moet hier wel genuanceerd gesproken worden. In *Pneumatologia* maakt Owen een subtiel onderscheid tussen een formele en een materiële dispositie:

A *material disposition* is that which disposeth and some way maketh a subject fit for the reception of that which shall be communicated, added, or infused into it as its form. So wood by dryness and a due composure is made fit and ready to admit of firing, or continual fire. A *formal disposition* is where one degree of the same kind disposeth the subject unto farther degrees of it; as the morning light, which is of the same kind, disposeth the air to the reception of the full light of the sun.⁴¹

Owen maakt dit onderscheid om de relatie tussen zondekennis en de wedergeboorte duidelijk te maken. In formele zin is er volgens hem geen voorbereiding op de wedergeboorte mogelijk. In materiële zin is voorbereiding echter wel mogelijk. We kunnen dit onderscheid ook toepassen op de vraag of we ons kunnen voorbereiden op de rechtvaardiging. In formele zin kan een mens zich op geen enkele manier op de rechtvaardiging voorbereiden. Er is ook geen *pactum* waardoor God belooft dat overtuigde zondaren gerechtvaardigd zullen worden.⁴² In materiële zin kan de overtuiging van zonde echter wel een voorbereiding van de rechtvaardiging genoemd worden. Zonder overtuiging van zonde kan van geloof immers geen sprake zijn.

Wettische of evangelische overtuiging?

Nadat Owen gesproken heeft over 'conviction of sin', gaat hij in op de gevolgen daarvan⁴³ In dit verband maakt Owen een opmerking die voor het verstaan van zijn visie op de voorbereiding op het rechtvaardigend geloof van groot belang is:

whereas this conviction is a mere work of the law, it is not, with respect unto these effects, to be considered alone, but in conjunction with, and under the conduct of, that temporary faith of the gospel before described. And these two, *temporary* faith and *legal conviction*, are the principles

³⁴ Zie o.a. Owen, *Works*, 3:362, 9:48.

³⁵ Owen, *Justification*, 74.

³⁶ Owen spreekt van een 'necessary influence' (*Justification*, 77).

³⁷ Owen, *Justification*, 77.

³⁸ Owen, *Justification*, 77.

³⁹ Owen, *Justification*, 77.

⁴⁰ Owen, *Justification*, 75.

⁴¹ Owen, *Works*, 3:229.

⁴² Vooral de *via moderna* (o.a. Gabriel Biel) legde grote nadruk op de gedachte van een *pactum* op grond waarvan God zondaren ondanks hun onvolmaaktheid kan rechtvaardigen. Zie Trueman, 'Simul peccator et justus', 80-88.

⁴³ Owen, *Justification*, 77-80.

of all works or duties in unto justification; and which, therefore, we must deny to have in them any causality thereof.⁴⁴

Uit deze woorden blijkt dat Owen – zoals gangbaar onder puriteinen – een strikt onderscheid maakt tussen ‘legal repentance’ en ‘evangelical repentance’.⁴⁵ De eerste vorm van bekering en berouw gaat aan het geloof vooraf en is het resultaat van de natuurlijke vermogens van de mens en de algemene werkingen van de Heilige Geest. Evangelische bekering is echter onlosmakelijk met het geloof verbonden. Deze bekering is dan ook niet het resultaat van de natuurlijke vermogens van de mens, maar van de bijzondere werking van de Heilige Geest waardoor Hij een zondaar levend maakt.

Dit onderscheid is van groot belang, met name voor een goed zicht op de rechtvaardiging.⁴⁶ Een wettische overtuiging kan grote invloed hebben op het hart en het leven van een mens. Owen onderstreept dat. Droefheid over de zonde, vrees voor de toorn van God en een verlangen naar verlossing kunnen het hart hevig beroeren. Ook de uitwendige gevolgen van de overtuiging van zonde kunnen groot zijn. Een ‘reformation of life and conversation’ kunnen de levensstijl ingrijpend veranderen.⁴⁷ En toch: ‘it must be said, that they [de gevolgen van de overtuiging] are neither severally nor jointly, though in the highest degree, either necessary dispositions, preparations, previous congruities in a way of merit, nor conditions of our justification’.⁴⁸ Alle werkingen en daden als gevolg van overtuiging door de wet blijven principieel ‘wettisch’ van karakter, dat wil zeggen, in overeenstemming met de principes en uitgangspunten van het werkverbond. Alle religie vóór het geloof heeft slechts één oogmerk, ‘to “seek for righteousness by the works of the law,” which is no preparation unto justification’.⁴⁹ Alleen als God ingrijpt en een ‘new form or inherent quality in the soul’ instort, wordt een mens gebracht tot het rechtvaardigend geloof, een geloof dat niet ‘legal’ maar ‘evangelical’ van karakter is, dat wil zeggen, in overeenstemming met de principes en uitgangspunten van het genadeverbond.⁵⁰

Evenals hij dat gedaan had in zijn behandeling van het tweevoudig geloof beklemtoont Owen dat het verschil tussen het rechtvaardigend geloof en een niet-rechtvaardigend geloof niet kwantitatief maar kwalitatief van aard is. Hij keert zich hiermee tegen de rooms-katholieke theologie waarin ‘natuur’ en ‘genade’ veelal naadloos op elkaar aansluiten. Hij keert zich hiermee eveneens tegen de Engelse arminianen met hun veel te grote vertrouwen in de menselijke vermogens. Ongetwijfeld heeft Owen hier echter vooral Richard Baxter op het oog. Baxter neemt een middenpositie in tussen de gereformeerden en de arminianen. Enerzijds leert hij – in tegenstelling tot de Engelse arminianen – dat het geloof uiteindelijk afhankelijk is van Gods onvoorwaardelijke verkiezing. Anderzijds stelt hij echter dat algemene genade en bijzondere genade ‘differ in degree rather than *in specie*’.⁵¹ Hij licht zijn visie nader toe als hij opmerkt dat het wezen van de bijzondere genade bestaat ‘in the prevalency of Christ’s interest in the soul, above the interest of inferior good; and so in the degree, not in the bare nature of any act’.⁵² Owen wijst deze opvatting radicaal af.⁵³ Algemene genade en bijzondere genade moeten zorgvuldig van elkaar onderscheiden worden. Hoewel God de overtuiging van zonde gebruikt om mensen in psychologisch opzicht voor te bereiden op het geloof, blijft na deze overtuiging een ingrijpen van God noodzakelijk. Owen schrijft: ‘In this condition it is a *mere act of sovereign grace*, without any respect unto these things foregoing, to call the sinner unto believing, or

⁴⁴ Owen, *Justification*, 77.

⁴⁵ Owen, *Justification*, 79. We komen dit onderscheid ook al bij Calvijn tegen (*Institutie*, 3.3.4).

⁴⁶ Zie voor dit onderscheid en de betekenis daarvan in de gereformeerde traditie P.G. Ryken, *Thomas Boston as Preacher of the Fourfold State* (Edinburgh 1999), 151-162.

⁴⁷ Owen, *Justification*, 78.

⁴⁸ Owen, *Justification*, 78.

⁴⁹ Owen, *Justification*, 79.

⁵⁰ Owen, *Justification*, 80.

⁵¹ Boersma, *Hot Pepper Corn*, 147.

⁵² Geciteerd in Boersma, *Hot Pepper Corn*, 148.

⁵³ Owen staat daarmee in de lijn van zijn leermeester Thomas Barlow die tegenover Baxter met klem het kwalitatieve onderscheid tussen algemene en bijzondere genade verdedigde en hem beschuldigde van semi-pelagiaanse en arminiaanse tendensen. Zie Boersma, *Hot Pepper Corn*, 136-166.

faith in the promise unto the justification of life'.⁵⁴ Owen heeft dus oog voor de psychologie van het geloof en de menselijke verantwoordelijkheid en activiteit in het proces dat gewoonlijk aan het geloof voorafgaat. Toch handhaaft hij, juist in deze verhandeling over de rechtvaardiging, de principiële prioriteit en overmacht van Gods genade. Hij wil zijn lezers niet terugwerpen op zichzelf en op hun eigen vermogens maar hij wil hun aandacht richten op God.⁵⁵

Rome over het voorwerp van het geloof

Een derde kwestie die bij de vraag naar de aard van het rechtvaardigend geloof aan de orde is, betreft het object of voorwerp van het geloof. Voordat Owen zijn eigen positie uiteenzet, noemt hij eerst twee posities die als 'extremes' afgewezen moeten worden.⁵⁶ De eerste positie is die van de rooms-katholieke kerk, zoals verwoord door Roberto Bellarminus.⁵⁷ Owen omschrijft deze positie als volgt:

the object of justifying faith, as such, is all divine verity, all divine revelation, whether written in the Scripture or delivered by tradition, represented unto us by the authority of the church. In the latter part of this description we are not at present concerned. That the whole Scripture, and all the parts of it, and all the truths, of what sort soever they be, that are contained in it, are equally the objects of faith in the discharge of its office in our justification, is that which they maintain.⁵⁸

Deze visie heeft een grote consequenties voor het wezen van het geloof:

they cannot allow it to consist in any thing but an *assent of the mind*. For, supposing the whole Scripture, and all contained in it, — laws, precepts, promises, threatening, stories, prophecies, and the like, — to be the object of it, and these not as containing in them things good or evil unto us, but under this formal consideration as divinely revealed, they cannot assign or allow any other act of the mind to be required hereunto, but assent only.⁵⁹

Owen geeft toe dat het toestemmen van de waarheid van God een essentieel element van het rechtvaardigend geloof uitmaakt. Het rechtvaardigend geloof is echter meer dan *assensus* alleen, welke gevolgen deze toestemming in het leven ook mag hebben. Bovendien heeft het geloof, tenminste wanneer het gaat om de plaats van het geloof in de rechtvaardiging, niet de hele Schrift tot object maar richt het zich op een bijzonder deel daarvan. De positie van Rome moet dan ook als te ruim afwezen worden.⁶⁰

Na deze algemene overwegingen formuleert Owen een aantal argumenten tegen de positie van Rome.⁶¹ In de eerste plaats wijst hij erop dat bij toestemming alleen het verstand betrokken is. Geloven is echter een daad van het hart, 'which, in the Scriptures comprises all the faculties of the soul as one entire principle of moral and spiritual duties'.⁶²

⁵⁴ Owen, *Justification*, 80.

⁵⁵ Kacic, *Communion with God*, 114-115.

⁵⁶ Owen, *Justification*, 80.

⁵⁷ Owen, *Justification*, 80-81.

⁵⁸ Owen, *Justification*, 80.

⁵⁹ Owen, *Justification*, 80. Owen denkt hier trouwens ook aan theologen die menen dat het rechtvaardigend geloof vooral bestaat in het gehoorzamen van de geboden van God, een positie die inhoudelijk niet van die van die van Rome te onderscheiden is.

⁶⁰ Kacic vraagt zich af of Owen de rooms-katholieke positie weer eerlijk weergeeft. Volgens hem kent ook de rooms-katholieke traditie de beloften van God een bijzondere positie binnen de openbaring toe. Zie *Communion with God*, 115-116. Deze vraag kan hier niet beantwoord worden. Wel kan in het algemeen gesteld worden dat het rooms-katholieke geloofsbegrip minder christocentrisch en soteriologisch van karakter is dan dat van hun protestantse tegenstanders. Zie Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4:85-88.

⁶¹ Owen, *Justification*, 81-83.

⁶² Owen, *Justification*, 81-82. Kacic meent dat Owen hier geen oog heeft voor de complexiteit van de positie van zijn rooms-katholieke tegenstanders. Zij spreken in de rechtvaardiging immers over een geloof dat door de liefde werkt. Zie *Communion with God*, 116. Toch is het de vraag of Kacic' kritiek terecht is. Owen spreekt hier immers over de betekenis van het geloof 'an sich' in de rechtvaardiging, geabstraheerd van alle andere functies en werkzaamheden. Uiteindelijk gaat het hier om de vraag naar de betekenis van het geloof in de relatie tot God in het algemeen. Op deze vraag geven de rooms-katholieken een heel ander antwoord dan de protestanten. Zie Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4:85-88.

We moeten hier kort ingaan op de vraag welke functie de verschillende faculteiten of vermogens van de menselijke psyche in het geloof spelen. We kunnen bij de puriteinen drie posities onderscheiden.⁶³ De eerste positie (onder andere William Perkins) beschouwt het geloof vooral als een daad van het door God verlichte verstand en legt het accent op de toestemming van de beloften van het evangelie. De tweede positie (onder andere William Ames) beschouwt het geloof vooral als een daad van de wil en benadrukte het toevertrouwen aan Christus. De meerderheid van de puriteinen moet echter gerekend worden tot een middenpositie die zowel het verstand als de wil een belangrijke rol in het geloof toekent, hoewel deze laatste groep tendeeft naar een meer intellectualistische geloofsopvatting. Owen moet tot deze middenpositie gerekend worden.⁶⁴

Een tweede argument tegen de positie van Rome is dat zij geen recht doet aan de onderscheiden wijze waarop de waarheden van de bijbel zich tot het geloof verhouden. Het valt niet te ontkennen dat elke waarheid van God in de bijbel geloofd moet worden. Toch reageert het geloof niet op elke waarheid op dezelfde manier. Dit geldt in het bijzonder voor de werkzaamheid van het geloof in onze rechtvaardiging voor God. De waarheid dat Christus voor onze zonden is gestorven is van een totaal andere orde dan de waarheid dat Judas een verrader was.

In de derde plaats wijst Owen erop dat de waarheid van Gods openbaring oprecht toegestemd kan worden zonder dat er sprake is van voorafgaande overtuiging van zonde. Maar hierboven heeft hij aangetoond dat deze overtuiging noodzakelijk is voor het rechtvaardigend geloof.

Een vierde argument tegen de positie van Rome is dat een blote toestemming van Gods waarheid geen rust biedt voor het bezwaarde geweten, terwijl het rechtvaardigend geloof die rust nu juist wel zoekt.

In de vijfde plaats stemmen ook de duivelen zelf de waarheid van God toe. Blijkbaar kan toestemming van het verstand dus samengaan met de grootste goddeloosheid. In dit licht is het ook niet zo vreemd, meent Owen, dat de rooms-katholieken zoveel moeite hebben met de protestantse leer van de rechtvaardiging door het geloof alleen. Als geloof inderdaad niet meer is dan het toestemmen van de waarheid moet die gedachte ook zeker afgewezen worden.

In de zesde plaats komt de positie van Rome niet overeen met de omschrijvingen die in de bijbel van het rechtvaardigend geloof gegeven worden. In de bijbel wordt namelijk gesproken over 'ontvangen' (Nieuwe Testament) en over 'vertrouwen' of 'hopen' (Oude Testament). Dat is iets heel anders dan toestemmen met het verstand.

De visie van Rome is bovendien strijdig met de ervaring van de ware gelovigen. Dit is voor Owen een belangrijk argument:

This [de geloofservaring] all our inquiries and arguments in this matter must have respect unto. For the sum of what we aim at is, only to discover what they do who really believe unto the justification of life. It is not what notions men may have hereof, nor how they express their conceptions, how defensible they are against objections by accuracy of expressions and subtle distinctions; but only what we ourselves do, if we truly believe, that we inquire after.⁶⁵

⁶³ Von Rohr, *Covenant of Grace*, 68-72.

⁶⁴ Kapic, *Communion with God*, 116-117. Overigens moeten we wel voorzichtig zijn met het gebruik van de termen 'intellectualisme' en 'voluntarisme'. Soms kan het gebruik van de termen een heel vertekend beeld van iemands geloofsopvatting geven. Zie Muller, *Unaccommodated Calvin*, 159-173 over het zogenaamde 'intellectualistische' geloofsbegrip van Calvijn. Zie voor een genuanceerde behandeling van de vragen die in de faculteitenpsychologie aan de orde zijn Jeffrey Mallinson, *Faith, Reason, and Revelation in Theodore Beza* (Oxford 2003), 206-234. Mallinson maakt daar met betrekking tot de verhouding intellect en wil een verhelderend onderscheid tussen temporele en causale prioriteit. Zelf relateert Owen het belang van de vraag welke faculteiten precies bij het geloof betrokken zijn enigszins. In een preek over Romeinen 4:20 merkt hij op: 'By some men's too much understanding, others are brought to understand nothing at all. He that would have the things of his own spiritual experience and daily duty made unintelligible to him, let him consider them as stated in men's philosophical disputes about them. Thus, some place faith in one distinct faculty of the soul, some in another, and some say there are no such things as distinct faculties in the soul. Some place it in both the chief, – the understanding and the will; and some say, it is impossible that one habit should have its residence in two faculties' (Owen, *Works*, 9:20).

⁶⁵ Owen, *Justification*, 83.

Nu moeten we hier wel voorzichtig zijn: 'the great imperfection of that state wherein we are' maakt dat er ook onder ware gelovigen verschil van inzicht bestaat.⁶⁶ Fijngevoeligheid en verdraagzaamheid zijn dan ook geboden. Toch is het evident dat geen enkele ware gelovige kan instemmen met de gedachte dat het toestemmen van Gods waarheid 'the entire actings of his soul towards God for pardon of sin and justification' uitmaken.⁶⁷

Het achtste en laatste argument tegen de positie van Rome is dat het rechtvaardigend geloof altijd samengaat met onze rechtvaardiging voor God. Dit geldt echter niet voor een geloof dat niet meer is dan een toestemming van de openbaring van God. Rome geeft dat zelf ook toe: alleen het geloof dat door de liefde werkt, rechtvaardigt voor God. Hoewel *assensus* van Gods waarheid dus een fundamenteel element van het rechtvaardigend geloof uitmaakt, is het toch duidelijk dat er meer vereist is.

Reformatoren over de voorwerp van het geloof

Rome vat het voorwerp van het geloof te breed op. Anderen hebben echter een te smalle opvatting van het voorwerp van het geloof.⁶⁸ Owen schrijft:

So some have said that it is the pardon of our sins, in particular, that is the object of justifying faith; — faith, therefore, they make to be a full persuasion of the forgiveness of our sins through the mediation of Christ; or, that what Christ did and suffered as our mediator, he did it for us in particular: and a particular application of especial mercy unto our own souls and consciences is hereby made the essence of faith; or, to believe that our own sins are forgiven seems hereby to be the first and most proper act of justifying faith.⁶⁹

Ook deze visie heeft verstrekkende gevolgen:

it would follow, that whosoever does not believe, or has not a firm persuasion of the forgiveness of his own sins in particular, has no saving faith, — is no true believer; which is by no means to be admitted. And if any have been or are of this opinion, I fear that they were, in the asserting of it, neglective of their own experience; or, it may be, rather, that they knew not how, in their *experience*, all the other acting of faith, wherein its *essence* does consist, were included in this persuasion, which in an especial manner they aimed at.⁷⁰

Veel reformatoren hebben op deze wijze over het geloof gesproken. Zij stelden dat het wezen van het geloof bestaat in 'a *fiducial* trust in the grace of God by Christ declared in the promises, with a certain unwavering application of them unto ourselves'.⁷¹ En Owen heeft daar veel begrip voor. Het front van de reformatoren was immers de rooms-katholieke theologie, een theologie waarin voor heilszekerheid principieel geen plaats was.⁷² Vanzelfsprekend benadrukten de reformatoren dan ook dat het evangelie van Jezus Christus deze zekerheid wél schenkt. Maar zij hebben nooit gezegd dat elke gelovige deze '*full assurance of the especial love of God in Christ, or of the pardon of his own sins*' altijd heeft.⁷³

⁶⁶ Owen, *Justification*, 83.

⁶⁷ Owen, *Justification*, 83.

⁶⁸ Owen, *Justification*, 83-85.

⁶⁹ Owen, *Justification*, 84.

⁷⁰ Owen, *Justification*, 84.

⁷¹ Owen, *Justification*, 84.

⁷² Owen schrijft: '[T]he principal controversy in this matter, which the reformed divines had with those of the church of Rome, was this, — *Whether there be, according unto and by the gospel, a state of rest and assured peace with God to be attained in his life?*' (*Justification*, 85).

⁷³ Owen, *Justification*, 85. De bestudering van Calvijns geloofsbegrip bevestigt Owens stelling. Enerzijds spreekt Calvijn over het geloof als een 'vaste en zekere kennis van Gods goedgunstigheid jegens ons' (*Institutie*, 3.2.7.). Anderzijds heeft hij oog voor groei en toename in de verzekerdheid van het heil en voor de aanvechting die het leven van het geloof kenmerkt (*Institutie*, 3.2.16-28). Zie ook Beeke, *Assurance of faith*, 47-78 en Mark Dever, *Richard Sibbes: Puritanism and Calvinism in Late Elizabethan and Early Stuart England* (Macon 2000), 165-170.

Christus is het voorwerp van het geloof

Owen heeft dus veel begrip voor de visie van de reformatoren. Hij durft die ook niet ronduit af te wijzen.⁷⁴ Toch kiest hij zelf voor een andere positie.⁷⁵ Het adequate en eigenlijke voorwerp van het rechtvaardigend geloof is niet Gods goedgunstigheid jegens ons, maar *'the Lord Jesus Christ himself, as ordinance of God, in his work of mediation for the recovery and salvation of lost sinners, and as unto that end proposed in the promise of the gospel'*.⁷⁶ De eigenlijke geloofsdaad (waardoor de gelovige voor de zaligheid ziet op Christus alleen) moet volgens Owen dus onderscheiden worden van het geloof in de *'highest acting of it'* (waardoor de gelovige weet dat hij persoonlijk in de zaligheid deelt).⁷⁷ Bij de reformatoren vinden we dit onderscheid niet. Onder puriteinen was het echter gemeengoed.⁷⁸

Sommige onderzoekers waarderen dit verschil tussen de reformatoren en puriteinse theologen als Owen op het punt van de heilszekerheid erg negatief. Zij menen dat de puriteinen de *'grace-oriented theology'* van Luther en Calvijn verlaten hebben en teruggevallen zijn in een *'works-oriented theology'*.⁷⁹ Michael Horton, die erkent dat het hier gaat om een reëel verschil met belangrijke theologische en praktische consequenties, meent dat deze zienswijze echter veel te ongenueanceerd is.⁸⁰ Aan de hand van een analyse van *Of the Object and Acts of Justifying Faith* van de puritein Thomas Goodwin laat hij zien dat de overeenkomsten tussen de reformatoren en de puriteinen op dit punt veel groter zijn dan de verschillen.⁸¹ Bovendien wijst hij op de diversiteit binnen de puriteinse beweging. Bij sommige puriteinen kon het benadrukken van een *'mere receiving'* van Christus inderdaad samengaan met een *'severely introspective search for assurance'*.⁸² Een puritein als Thomas Goodwin benadrukte het onderscheid tussen geloof en zekerheid echter juist om het directe gelovig zien op Jezus te aan te moedigen.⁸³ Hetzelfde geldt voor Owen, zoals uit zijn omschrijving van het geloofsvoorwerp genoegzaam blijkt.⁸⁴ Terecht merkt Kopic op dat de eerste woorden uit Owens omschrijving, *'the Lord Jesus Christ himself'*, beschouwd moeten worden als *'an umbrella under which the rest shelters'*.⁸⁵

Nadat Owen zijn positie omschreven heeft, laat hij zien dat alles wat in de bijbel over het geloofsvoorwerp gezegd wordt en alles wat van het rechtvaardigend geloof gevraagd wordt in zijn ontwerp vervat is.⁸⁶ Allereerst merkt hij op dat de Heere Jezus Christus Zelf het voorwerp van het geloof moet zijn, *'[f]or so it is required in all those testimonies of Scripture where that faith is declared to be our believing in him, on his name, our receiving of him, or looking unto him; whereunto the promise of justification and eternal life is annexed'*.⁸⁷

Christus is echter niet in absolute zin het voorwerp van het geloof. Het geloof richt zich op Hem als de gezondene van de Vader. Achter de persoon van Christus staat de Vader, wiens genade en liefde de *'principal moving cause of our justification'* uitmaken.⁸⁸ Owen wil koste wat kost een tegenstelling tussen Christus en de Vader voorkomen. Hij heeft daarvoor twee redenen. Een eerste reden is terug te vinden in zijn geschrift *On Communion with God*. Daar schrijft hij dat hij bezorgd is

⁷⁴ Owen, *Justification*, 85.

⁷⁵ Owen, *Justification*, 85-93.

⁷⁶ Owen, *Justification*, 85-86.

⁷⁷ Owen, *Justification*, 84.

⁷⁸ Michael Horton, 'Of the Object and Acts of Justifying Faith by Thomas Goodwin', in: Kopic en Gleason, *Devoted Life*, 109-110. Ook bij andere theologen van de gereformeerde orthodoxie treffen we dit onderscheid aan. Zie bijvoorbeeld Van Asselt, *Scholastieke Voetius*, 122-127 en Turretin, *Institutes*, 2:560-564.

⁷⁹ Horton, 'Object and Acts of Justifying Faith', 109-110. Hier moet vooral gedacht worden de studie van R. T. Kendall: *Calvin and English Calvinism to 1649* (Oxford 1979).

⁸⁰ De meeste recente onderzoekers delen de visie van Horton. Zie Beeke, *Assurance of Faith*, Paul Helm, *Calvin & the Calvinists* (Edinburgh 1998); Mark Dever, *Richard Sibbes*, 161-187 en Ryken, *Thomas Boston*, 171-177, 237-239.

⁸¹ Horton, 'Object and Acts of Justifying Faith', 108-122.

⁸² Horton, 'Object and Acts of Justifying Faith', 122.

⁸³ Horton, 'Object and Acts of Justifying Faith', 121-122. Zie voor een beschrijving van de verschillende manieren waarop puriteinen omgingen met de vraag naar heilszekerheid Spurr, *English Puritanism*, 153-166.

⁸⁴ Kopic, *Communion with God*, 118-121.

⁸⁵ Kopic, *Communion with God*, 120.

⁸⁶ Owen, *Justification*, 86-93

⁸⁷ Owen, *Justification*, 86.

⁸⁸ Owen, *Justification*, 86.

over de tendens die hij bij veel christenen waarneemt, namelijk dat zij God de Vader bezien ‘with anxious, doubtful thoughts’:

What fears, what questioning are there, of his goodwill and kindness! At the best, many think there is no sweetness at all in him towards us, but what is purchased at the high price of the blood of Jesus. It is true, that alone is the way of communication; but the free fountain and spring of all is in the bosom of the Father.⁸⁹

Dit verkeerde zicht op de Vader wil Owen voorkomen en genezen door te benadrukken dat Christus in het geloof altijd bezien moet worden als de gezondene en de geschonkene van de Vader. ‘So, to believe in Christ as the object of faith includes trusting in the loving disposition of the Father towards “lost sinners”’⁹⁰ Owens geloofsopvatting is zonder meer christocentrisch, maar tegelijkertijd wil de trinitarische verbanden niet uit het oog verliezen. Wie dat wel doet, raakt in grote pastorale problemen.

Een tweede reden om te benadrukken dat Christus niet losgemaakt moet worden van de Vader is gelegen in de kritiek van de socinianen.⁹¹ Zij stellen dat de gereformeerde rechtvaardigingsleer, waarin zowel de genoegdoening van Christus als de genadige vrijspraak van God een belangrijke plaats hebben, niet consistent is. Het is immers van tweeën één, óf God ontvangt genoegdoening en dan is er geen plaats voor Gods genade, óf God rechtvaardigt uit genade en dan is er geen plaats voor de plaatsvervangende genoegdoening van Christus. Owen acht deze kritiek echter ongegrond. Het geloof heeft zowel de genade en de liefde van God als het verzoenende werk van Christus in het oog: ‘faith [...] finds rest in both’.⁹² Juist in de gave van Zijn Zoon als het Lam van God, Dat door Zijn dood de zonden van de wereld wegneemt, zien we de genade van God schitteren.

Nadat Owen heeft geponeerd dat Christus als ‘ordinance of God, even the Father’⁹³ voorwerp van het geloof is, wijst hij in de tweede plaats op de betekenis van de beloften. Dat het geloof binnen het geheel van Gods openbaring in het bijzonder gericht is op de beloften van God lijdt voor Owen geen twijfel. Toch is hij op dit punt voorzichtig. Het rechtvaardigend geloof is meer dan het toestemmen van de beloften alleen. De beloften van God zijn geen doel op zich maar moeten ons bij Christus brengen. De beloften van God zijn voor Owen dan ook slechts het voorwerp van het geloof in zoverre zij Christus en Zijn weldaden bevatten, voorstellen en aanbieden.

In de derde plaats wijst Owen nog op het doel waarvoor Christus door God de Vader gezonden is: ‘the recovery and salvation of lost sinners’.⁹⁴ Ook dit aspect kleurt het voorwerp van het geloof. Niet voor niets worden de vergeving van onze zonden en het eeuwige leven in de bijbel ook tot het voorwerp van het geloof gerekend. Het is dus niet verwonderlijk dat de reformatoren gesteld hebben dat de vergeving van onze eigen zonden en onze eigen zaligheid het eigenlijke voorwerp van het geloof uitmaken. Toch is dit volgens Owen niet geheel juist. Deze weldaden van God krijgen slechts betekenis in hun relatie tot Christus. Alleen door het geloof in de persoon van Christus krijgen we er dan ook deel aan. Anders zou ons geloof slechts ‘presumption’ zijn.⁹⁵ Om misverstanden te voorkomen kunnen de vergeving van onze zonden en de eeuwige zaligheid beter als ‘effects of the grace and love of God, through Christ and his mediation’ beschouwd worden.⁹⁶

Michael Horton schrijft dat ‘looking unto Christ’ Thomas Goodwins favoriete omschrijving van het geloof was.⁹⁷ Ook Owens visie zou heel goed met deze omschrijving gekarakteriseerd kunnen worden. In de persoon van Jezus Christus komen echter wel veel lijnen bij elkaar:

⁸⁹ Owen, *Works*, 2:32.

⁹⁰ Kopic, *Communion with God*, 121.

⁹¹ Owen, *Justification*, 89-92.

⁹² Owen, *Justification*, 89.

⁹³ Owen, *Justification*, 86.

⁹⁴ Owen, *Justification*, 87.

⁹⁵ Owen, *Justification*, 89.

⁹⁶ Owen, *Justification*, 88-89.

⁹⁷ Horton, ‘Object and Acts of Justifying Faith’, 113.

Wherefore, asserting the Lord Jesus Christ, in the work of his mediation, to be the object of faith unto justification, I include therein the grace of God, which is the cause; the pardon of sin, which is the effect; and the promises of the gospel, which are the means, of communicating Christ and the benefits of his mediation unto us.⁹⁸

Met deze eigen visie, balancerend tussen de te brede visie van Rome en de te smalle visie van de reformatoren, wil Owen helderheid scheppen in het onderscheiden spreken van de Schrift en in de onderscheiden ervaring van de gelovigen. Hij heeft er goede hoop op dat hem dit ook gelukt is:

The due consideration of these things will reconcile and reduce unto a perfect harmony whatever is spoken in the Scripture concerning the object of justifying faith, or what we are said to believe therewith. For whereas this is affirmed of sundry things distinctly, they can none of them be supposed to be the entire adequate object of faith. But consider them all in their relation unto Christ, and they have all of them their proper place therein.⁹⁹

Toestemmen en rusten

Nadat Owen zijn eigen visie op het voorwerp van het geloof uiteen heeft gezet, gaat hij in op de aard van het rechtvaardigend geloof.¹⁰⁰ Het gaat hier om de vraag naar 'that act and exercise of it whereby we are justified, or whereon justification, according unto God's ordination and promise, does ensue'.¹⁰¹

Nadat Owen nogmaals benadrukt heeft dat het rechtvaardigend geloof een oprecht geloof moet zijn en een voorafgaande overtuiging van zonde veronderstelt, stelt hij dat het wezen van het rechtvaardigend geloof bestaat in '*the heart's approbation of the way of justification and salvation of sinners by Jesus Christ proposed in the gospel, as proceeding from the grace, wisdom, and love of God, with its acquiescency therein as unto its own concernment and condition*'.¹⁰² Anders gezegd, de werkzaamheid van het geloof in de rechtvaardiging is niets anders dan het ja-zeggen van het hart ('the heart's approbation') tegen Christus, de Zaligmaker van God Die in het evangelie aangeboden wordt, om vervolgens voor de rechtvaardiging en de zaligheid op Hem alleen te rusten ('acquiescency').¹⁰³

Om zijn positie te onderbouwen wijst Owen allereerst op het ongeloof.¹⁰⁴ Het wezen van het ongeloof werpt immers ook licht op het wezen van het tegendeel daarvan, het geloof. Ongeloof kan in het algemeen omschreven worden als het afwijzen, veronachtzamen of afkeuren van het evangelie 'on the terms whereon, and for the ends for which, it is so proposed'.¹⁰⁵ Maar wat zorgt er nu voor dat mensen het aanbod van het evangelie verwerpen? Volgens Owen heeft dit ten diepste te maken met het ontbreken van een geestelijk zicht op de heerlijkheid van God die in het evangelie geopenbaard wordt. Hij schrijft:

unbelief, in its formal nature, consists in the want of a spiritual discerning and approbation of the way of salvation by Jesus Christ, as an effect of the infinite wisdom, goodness, and love of God [...]. Hence, also, all acquiescency in this way, and trust and confidence in committing the soul unto it, or unto God in it, and by it (without which whatever is pretended of believing is but a

⁹⁸ Owen, *Justification*, 87.

⁹⁹ Owen, *Justification*, 92.

¹⁰⁰ Owen, *Justification*, 93-107. Eerder (op 74) omschreef Owen dit onderdeel als de 'proper peculiar acts and effects' van het rechtvaardigend geloof, zoals we hierboven ook gezien hebben.

¹⁰¹ Owen, *Justification*, 93.

¹⁰² Owen, *Justification*, 93.

¹⁰³ Mogelijk is hier sprake van beïnvloeding door de Schotse theoloog William Guthrie. Deze stelt in *The Christian's Great Interest* (Edinburgh 1997) dat het wezen van het rechtvaardigend geloof bestaat in 'the heart's satisfaction with God's plan of salvation by Christ' (69). Het is bekend dat Owen hoge achting voor Guthrie had. Zie John Macleod, *Scottish Theology: In relation to Church History* (Edinburgh 1974), 91 en 'Memoir of the Author', in: Guthrie, *Christian's Great Interest*, 18.

¹⁰⁴ Owen, *Justification*, 94-96.

¹⁰⁵ Owen, *Justification*, 94.

shadow of faith), is impossible unto such persons; for they want the foundation whereon alone they can be built.¹⁰⁶

Het ongeloof wijst Christus af omdat ze Zijn heerlijkheid niet ziet. Omgekeerd geldt voor het geloof dat ze zich aan Christus toevertrouwt omdat ze Zijn heerlijkheid wel gezien heeft. In dit verband merkt Owen op dat dit geestelijke zien van Gods heerlijkheid in het evangelie onvermijdelijk bekering en gehoorzaamheid tot gevolg heeft. Anderzijds is het zonder dit geloofsperspectief onmogelijk om met de zonde te breken en werkelijk voor God te leven.

In de tweede plaats bevestigt Owen zijn omschrijving van het wezen van het geloof door te wijzen op Gods bedoeling met het evangelie en de aard van onze geloofsreactie daarop.¹⁰⁷ God heeft met het evangelie niet in de eerste plaats de rechtvaardiging en zaligheid van zondaren op het oog gehad: 'His utmost complete end, in all his counsels, is his own glory. He does all things for himself; nor can he who is infinite do otherwise'.¹⁰⁸ Dit geldt in het bijzonder voor het verlossingswerk door Jezus Christus, waarin God zowel 'the reparation of all that glory whose declaration was impeached and obscured by the entrance of sin' als 'a farther exaltation and more eminent manifestation of it, unto the degrees of its exaltation, and some especial instances before concealed', beoogd heeft.¹⁰⁹ Concreet gaat het dan vooral om de verheerlijking van Gods rechtvaardigheid (Rom. 3:25), liefde (Joh. 3:16), genade (Ef. 1:5-6), wijsheid (1 Kor. 1:24), kracht (Ef. 3:10) en trouw (Rom. 4:16).

En wat vraagt God nu van ons als we willen delen in dit verlossingswerk? Niets anders dan dat we de heerlijkheid die God in Zijn grote verlossingswerk wil verheerlijken, erkennen en op waarde schatten. En dat is volgens Owen nu precies wat het geloof doet, want geloof is:

the heart's approbation of, and consent unto, the way of life and salvation of sinners by Jesus Christ, as that wherein the glory of the righteousness, wisdom, grace, love, and mercy of God is exalted; the praise whereof it ascribes unto him, and rests in it as unto the ends of it, – namely, justification, life, and salvation.¹¹⁰

Als we het evangelie in ongeloof afwijzen, verduisteren we Gods heerlijkheid – die Hij juist in het verlossingswerk van Zijn Zoon wilde openbaren – en beroven we Hem van Zijn eer. Maar als we door het evangelie door het geloof aannemen, maken we Gods heerlijkheid groot en geven we Hem de eer die Hem toekomt (Rom. 4:20).¹¹¹

Weg van het geloof

Nadat Owen gesproken heeft over het ongeloof en over Gods bedoeling met het evangelie, stelt hij in de derde plaats uitvoerig de 'weg' van het geloof aan de orde.¹¹² In de beschrijving van het geloofsproces maakt hij nauwkeurig onderscheid tussen de eigenlijke geloofsdaad ('that act or work of faith whereby we may obtain a real interest or propriety in the promises of the gospel, and the thing declared in them, unto their justification before God') en daden die aan die eigenlijke geloofsdaad voorafgaan of daarop volgen.¹¹³ Deze analyse van de verschillende geloofsdaden moet de essentiële natuur van het rechtvaardigend geloof aan het licht brengen en Owens beschrijving daarvan ondersteunen.

¹⁰⁶ Owen, *Justification*, 94-95. In *Pneumatologia* schrijft hij over het verschil tussen de algemene en de zaligmakende werkingen van de Heilige Geest het volgende: 'The effects of this work [de algemene werking van de Geest] on the mind [...] proceeds not so far as to give it delight, complacency, and satisfaction in the lively spiritual nature and excellencies of the things revealed unto it. The true nature of saving illumination consists in this, that it gives the mind such a direct intuitive insight and prospect into spiritual things as that, in their own spiritual nature, they suit, please, and satisfy it, so that it is transformed into them, cast into the mould of them, and rests in them' (*Works*, 3:238).

¹⁰⁷ Owen, *Justification*, 97-98.

¹⁰⁸ Owen, *Justification*, 97.

¹⁰⁹ Owen, *Justification*, 97.

¹¹⁰ Owen, *Justification*, 98.

¹¹¹ Owen, *Justification*, 98.

¹¹² Owen, *Justification*, 98-102.

¹¹³ Vgl. Voetius in zijn disputatie 'De praxi fidei' (Van Asselt, *Scholastieke Voetius*, 124-127).

Zoals hierboven al duidelijk werd, is Owen er stellig van overtuigd dat het geloof niet in een vacuüm ontstaat. Gewoonlijk komt een zondaar langs een bepaalde weg tot geloof. Hoewel deze weg niet tot in de details beschreven kan en mag worden, kunnen toch bij elke gelovige enkele zaken die aan het daadwerkelijk geloven voorafgaan verondersteld worden.¹¹⁴ Het eerste dat Owen noemt, is de overtuiging door de wet, een zaak waarop hij al uitvoerig is ingegaan. Hij is op dit punt heel stellig: 'Let no man think to understand the gospel, who knoweth nothing of the law'.¹¹⁵ Het rechtvaardigend geloof ontstaat op de bodem van een hart dat verslagen is door een diep zondebesef. Wie dat vergeet, verliest de 'best guide towards the discovery of the nature of faith'.¹¹⁶ En even later schrijft hij: 'There is nothing in this whole doctrine that I will more firmly adhere unto than the necessity of the convictions mentioned previous unto true believing; without which not one line of it can be understood aright, and men do but beat the air in their contentions about it'.¹¹⁷ In de tweede plaats word een hartelijke toestemming van alles wat God geopenbaard heeft verondersteld. Om te kunnen geloven tot rechtvaardiging moeten we overtuigd zijn van de waarheid van wat God zegt. De beloften van het evangelie nemen daarbij vanzelfsprekend een bijzondere plaats in. In de derde plaats wordt de verkondiging van het evangelie verondersteld. Naar Gods besluit is de prediking van Jezus Christus immers gewoonlijk het middel dat God gebruikt om het geloof te werken. Ten slotte wordt verondersteld dat een zondaar dringend op zoek is naar een rechtvaardigheid waarmee hij voor God kan bestaan en dat hij verlangt om uit zijn ellendige toestand verlost te worden. In zijn *Greater Catechism* omschreef Owen deze toestand als het zijn 'under bondage to sin, death, Satan and hell, - so making us long and seek for a Saviour'.¹¹⁸ In de puriteinse theologie wordt deze toestand gewoonlijk omschreven als de 'spirit of bondage'.¹¹⁹ Deze 'bondage' wordt door de Heilige Geest in de zondaar gewerkt door hem te confronteren met de wet van God. Door de genade van het evangelie wordt de Heilige Geest vervolgens ervaren als de 'Spirit of adoption'. Dit tweevoudige werk van de Heilige Geest is volgens de puriteinse theologen af te leiden uit Romeinen 8:15.

Nu de vooronderstellingen van het geloof helder zijn, kan nader ingegaan worden op de eigenlijke daad van het geloof zelf.¹²⁰ Owen benadrukt dat deze een complex en samengesteld karakter heeft. Sommige theologen beperken het geloof tot één enkele daad van het verstand of de wil. Owen verwerpt deze gedachte: 'there are such descriptions given of it in the Scripture, such things are proposed as the object of it, and such is the experience of all that sincerely believe, as no one single act, either of the mind or will, can answer unto'.¹²¹ Bovendien is het onmogelijk om een 'exact method' van de werking van het geloof in de ziel te geven.¹²² Alleen een algemene beschrijving van de belangrijkste zaken is mogelijk.

Zo'n algemene beschrijving moet beginnen met de toestemming van het verstand dat er bij God vergeving is, want deze toestemming heeft 'in order of nature' prioriteit.¹²³ Owen verwijst daarvoor naar Psalm 130, een Psalm die voor zijn persoonlijk leven veel betekend heeft en waarop hij ook een uitvoerig commentaar schreef.¹²⁴ De dichter was geconfronteerd met zijn zonde en het vonnis van Gods heilige wet. Hij was er diep van doordrongen dat hij op geen enkele manier voor God kon bestaan. Maar waar zoekt hij in deze ellendige toestand zijn hulp en troost? Waar richt zijn ziel zich allereerst op? Hierop, dat er bij God vergeving is. In het evangelie wordt de volle betekenis van deze woorden duidelijk: God wil in Zijn liefde en genade schuldige zondaren vergeven en rechtvaardigen op grond van het bloed en het middelaarswerk van Jezus Christus. En de toestemming van deze

¹¹⁴ Owen, *Justification*, 98-99.

¹¹⁵ Owen, *Justification*, 98.

¹¹⁶ Owen, *Justification*, 98.

¹¹⁷ Owen, *Justification*, 98-99.

¹¹⁸ Owen, *Works*, 1:476.

¹¹⁹ Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 50-54.

¹²⁰ Owen, *Justification*, 99-107.

¹²¹ Owen, *Justification*, 100.

¹²² Owen, *Justification*, 100.

¹²³ Owen, *Justification*, 100. Packer merkt op: 'It was a Puritan maxim that all grace enters by the understanding' (*Quest for Godliness*, 281).

¹²⁴ Beeke, *Assurance of Faith*, 239-240.

belofte van het evangelie vormt de wortel van het geloof, 'the foundation of all that the soul doth in believing'.¹²⁵

Het oprechte geloof omvat echter meer dan dat. De toestemming dat bij God vergeving is, wordt vergezeld van een goedkeuren van Gods weg tot behoud, zoals die in het evangelie voorgesteld wordt, en een rusten daarin. Als we nog even terugdenken aan de manier waarop Owen de eigenlijke daad van het geloof omschreven heeft, zal ons duidelijk worden dat we hier het hart van Owens geloofsopvatting raken. Hij zegt dat zelf ook nadrukkelijk: 'This is that faith whereby we are justified'.¹²⁶ Het hoeft ons dan ook niet te verwonderen dat Owen veel moeite doet om uit te leggen wat hij precies onder dit goedkeuren en rusten verstaat.¹²⁷ Hij noemt vier dingen.¹²⁸

Allereerst gaat het hier om een verwerpen van alle andere wegen en middelen om de zaligheid te verkrijgen. Het ja-zeggen tegen Christus impliceert een nee-zeggen tegen alle andere manieren om vrede met God tot stand te brengen. Owen benadrukt dat het hier niet om een theoretische kwestie gaat. Als een zondaar overtuigd wordt van zijn ellendige toestand, dan gaat hij op zoek naar een middel dat zijn tekort voor God kan wegnemen. Er zijn echter heel veel middelen die zich wel als 'oplossing' aandienen, maar die uiteindelijk niet helpen omdat ze ons bij Christus vandaan houden. Owen denkt hierbij in het bijzonder aan de eigengerechtigheid. Heel veel mensen zoeken vrede voor hun hart in een nauwgezet leven in overeenstemming met Gods geboden. Exemplarisch zijn in dit verband de Joden in de tijd van het Nieuwe Testament (Rom. 10:3). Het geloof weet echter dat alleen Christus kan helpen en wijst alle andere 'oplossingen' als schijnoplossingen van de hand.

In de tweede plaats noemt Owen de instemming van de wil, 'whereby the soul betakes itself cordially and sincerely, as unto all its expectation of pardon of sin and righteousness before God, unto the way of salvation proposed in the gospel'.¹²⁹ In de context van het object van het geloof had Owen al ontkend dat het rechtvaardigend geloof een zaak is van het verstand alleen. Nu doet hij dat opnieuw. Bij het geloof is ook de wil betrokken. Sterker nog, het 'komen tot Christus' en het 'ontvangen van Hem', uitdrukkingen waarmee het rechtvaardigend geloof in de bijbel zo vaak wordt omschreven, is niets anders dan deze acceptatie. Naast het afwijzen van alle andere wegen tot behoud omvat het geloof dus een radicale keuze voor Christus.

In de derde plaats behelst dit toestemmen ook een rusten in God. Owen omschrijft dit rusten als volgt: 'An acquiescence of the heart in God, as the author and principal cause of the way of salvation prepared, as acting in a way of sovereign grace and mercy towards sinners'.¹³⁰ Owen heeft al eerder beklemtoond dat we Christus niet los mogen maken van de genade en de liefde van God de Vader. Christus bemiddelt in het geding tussen God en mens niet als neutrale derde partij, maar als de 'ordinance of God, even the Father'.¹³¹ In de persoon en het werk van Gods vleesgeworden Zoon zien we niemand anders dan God Zelf. Wie door het geloof oog krijgt voor Gods Zaligmaker Jezus Christus en voor de genade en de barmhartigheid die er in Hem te vinden is, krijgt onvermijdelijk ook hoop op God Zelf. Dit rusten van het hart in God heeft vervolgens grote consequenties voor het leven van het geloof: het is 'the immediate root of that waiting, patience, longsuffering, and hope, which are the proper acts and effects of justifying faith'.¹³²

Ten slotte moet het vertrouwen in God nog genoemd worden. Owen laat in het midden of dit vertrouwen gerekend moet worden tot het toestemmen zelf of dat het er noodzakelijk op volgt, maar hij is er van overtuigd dat het bij het ware geloof nooit kan ontbreken. Er is immers geen alternatief. Bij zichzelf ziet de zondaar niets dan zonde en schuld. Bovendien vindt hij nergens anders

¹²⁵ Owen, *Justification*, 100. Deze toestemming lijkt 'in order of nature' in de eigenlijke daad van het geloof de 'precedency' te hebben (100).

¹²⁶ Owen, *Justification*, 100.

¹²⁷ Het is opmerkelijk dat dit aspect van Owens geloofsvisie in het onderzoek nog maar weinig aandacht heeft gekregen.

¹²⁸ Owen, *Justification*, 100-102.

¹²⁹ Owen, *Justification*, 101. In zijn vroege werk *Death of Death* omschrijft Owen deze daad als volgt: 'A serious full recumbency and rolling of the soul upon Christ in the promise of the gospel, as an all-sufficient Savior, able to deliver and save to the utmost them that come to God by him; ready, able, and willing, through the preciousness of his blood and sufficiency of his ransom, to save every soul that shall freely give up themselves unto him for that end, amongst whom he is resolved to be' (*Works*, 10:407-408).

¹³⁰ Owen, *Justification*, 101.

¹³¹ Owen, *Justification*, 86.

¹³² Owen, *Justification*, 101.

rust of hulp; elk alternatief buiten God heeft hij juist met klem afgewezen, zoals we boven zagen. Er rest hem dus niets dan wanhoop. Wanhoop is echter volstrekt in strijd met het geloof, met de keuze voor Gods weg tot behoud die de zondaar gedaan heeft. *Fiducia* is dus wezenlijk voor het rechtvaardigend geloof.

Owen wijst erop dat de bijbel het geloof vooral karakteriseert als vertrouwen. Heel in het bijzonder geldt dit voor het Oude Testament. De reden is voor Owen niet zo moeilijk te achterhalen: vertrouwen is die daad van het geloof ‘which *composes* the soul, and brings it unto all the rest it can attain. For all our rest in this world is from trust in God’.¹³³ In de rechtvaardiging heeft dit geloofsvertrouwen een bijzonder, dat wil zeggen, toegespitst voorwerp:

“God in Christ reconciling the world unto himself” For this is respected where his goodness, his mercy, his grace, his name, his faithfulness, his power, are expressed, or any of them, as that which it does immediately rely upon; for they are no way the object of our trust, nor can be, but on the account of the covenant which is confirmed and ratified in and by the blood of Christ alone.¹³⁴

Nu kan de vraag rijzen of dit vertrouwen gerekend moet worden tot het wezen van het geloof of dat het beschouwd moet worden als de eerste vrucht of werking ervan. Owen wil zich over deze vraag echter niet uitlaten. Waar het om gaat is dat dit vertrouwen behoort tot het rechtvaardigend geloof, en dat het er nooit van losgemaakt kan worden.

Heilszekerheid

Owen kan hier niet voorbijgaan aan de gedachte dat dit geloofsvertrouwen zich in het bijzonder richt op Gods ‘special mercy’, en dat deze bijzondere genade ook de vergeving van onze eigen zonden omvat.¹³⁵ Veel reformatoren leerden dat. Owen heeft deze gedachte in de context van het geloofsobject al afgewezen. Hier doet hij dat opnieuw.¹³⁶ Maar andermaal op een voorzichtige manier. Hij heeft terdege oog voor de eigen context van de vroegereformatoren. De reformatoren moesten allereerst het debat aangaan met de rooms-katholieke traditie, een traditie waarin de mogelijkheid van de heilszekerheid categorisch werd ontkent of waarin met op z’n minst zeer beducht was voor de kwalijke ethische consequenties van zo’n zekerheid. In dit licht was de vroegereformatoren accentuering van de mogelijkheid van heilszekerheid niet alleen voorstelbaar maar zelfs gewenst. Toch meent Owen deze positie wat genuanceerd en gepreciseerd moet worden.¹³⁷

Evenals de reformatoren is Owen er stellig van overtuigd dat het ware geloof alles te maken heeft met de bijzondere genade van God. We dienen God niet slechts als GóD maar als ónze God te kennen. Hier moet echter wel een belangrijk onderscheid gemaakt worden. Gods genade kan namelijk op twee manieren als bijzonder gekarakteriseerd worden: (1) in zichzelf en in tegenstelling tot algemene genade, en (2) met betrekking tot degene die gelooft. In de eerste betekenis is de bijzondere genade van God zonder twijfel het voorwerp van het geloof. Het gaat dan immers om de genade van God die in Christus en Zijn verzoeningswerk aan het licht komt. Zonder deze toespitsing op Christus en Zijn verlossingswerk blijft het geloof te algemeen, en kan niet gesproken worden van rechtvaardigend geloof. Owens opvatting van het geloofsvoorwerp laat daarover geen enkel misverstand bestaan. Hieruit mag echter niet geconcludeerd worden dat elke gelovige ook altijd weet de vergeving van de eigen zonden. De bijbel geeft daar geen grond voor. Ook de ervaring van

¹³³ Owen, *Justification*, 101.

¹³⁴ Owen, *Justification*, 101.

¹³⁵ Owen, *Justification*, 102.

¹³⁶ Owen, *Justification*, 102.

¹³⁷ Zoals we hierboven al hebben gezien, moeten de verschillen tussen de reformatoren en de puriteinen over de heilszekerheid niet overdreven worden. Ook Luther en Calvijn spraken op een genuanceerde manier over heilszekerheid. We hoeven maar te denken aan Luthers onderscheid tussen *certitudo* en *securitas* en aan Calvijns uiteenzetting in de *Institutie* (3.2.16-28). Zie Lane, *Justification by Faith*, 214).

de gelovigen is met die gedachte in strijd. Veel gelovigen worstelen juist met deze zaken.¹³⁸ Owen wil daar niet aan voorbijgaan. Nog belangrijker is echter zijn christocentrische visie op het geloof.¹³⁹ Geloof richt zich allereerst op Christus en zijn werk, en pas daarna op de vergeving van onze eigen zonden. Ferguson geeft de gedachten van Owen treffend weer: 'Indeed, faith in its first exercise is an assurance about Christ'.¹⁴⁰ De zekerheid en het vertrouwen dat Christus een volkomen Zaligmaker is, en dat in Hem alles te vinden is wat een zondaar nodig heeft, heeft het primaat.

De onderscheiding die Owen maakt, mag echter niet leiden tot een scheiding. We mogen de beoefening van het geloof niet losmaken van de heilszekerheid. Owen beklemtoont dan ook dat het onze plicht is om te staan naar de zekerheid van ons heil. Hij noemt vijf argumenten om ons aan te sporen.¹⁴¹ (1) God heeft ons het evangelie gegeven opdat we erdoor verzekerd zouden worden van ons heil. (2) De kracht van Christus' verzoeningswerk – de objectieve grond voor heilszekerheid – geeft ons alle reden om verzekerd te zijn van ons heil bij God. (3) Het geloof is naar haar aard en werkzaamheid gericht op de zekerheid van het heil.¹⁴² (4) Het is onze plicht om te zoeken naar heilszekerheid. (5) De gelovigen in de bijbel getuigen van de zekerheid van hun heil.

Geen definitie

Owen besluit zijn hoofdstuk over 'The Nature of Justifying Faith' met de opmerking dat hij geen moeite zal doen om een nauwkeurige definitie van het rechtvaardigend geloof te geven.¹⁴³ Hij heeft zijns inziens al duidelijk laten zien hoe hij over het wezen van het geloof denkt. Bovendien is het maar zeer de vraag of menselijke definities wel een positieve bijdrage leveren. Het tegendeel lijkt eerder het geval. De vele definities die er door geleerde theologen geformuleerd zijn, leiden in de praktijk alleen maar tot nieuwe controversen, verdeeldheid en verwarring. Het blijkt vooral moeilijk om een definitie te geven die dicht bij de ervaring van de gelovigen blijft. Wat dat betreft is de definitie van Thomas Jackson, die Owen typeert als 'sound' en 'pious', een positieve uitzondering.¹⁴⁴ Deze arminiaans georiënteerde theoloog omschrijft het geloof als:

a firm and constant adherence unto the mercies and the loving-kindness of the Lord; or, generally, unto the spiritual food exhibited in his sacred word, as much better than this life itself, and all the contentments it is capable of; grounded on a taste or relish of their sweetness, wrought in the soul or heart of a man by the Spirit of Christ.¹⁴⁵

In zijn toelichting bij deze woorden erkent Jackson: 'The terms for the most part are the prophet David's'.¹⁴⁶ Owen is het op dit punt volledig met hem eens. Hij verkiest 'the lively scriptural expressions of faith' zoals 'receiving of Christ, leaning on him, rolling ourselves or our burden on him' en 'tasting how gracious the Lord is' ver boven de meest nauwkeurige definities van mensen.¹⁴⁷

Toch komt Owens beschrijving van de essentiële daad van het rechtvaardigend geloof wel dicht bij een definitie in de buurt. Blijkbaar heeft hij dit niet zo bedoeld. Misschien kunnen we Owens afwijzing van een definitie het best beschouwen als een kleine nuancering van zijn voorgaande uiteenzetting. Enerzijds wil hij helder en nauwkeurig formuleren. De zaken luisteren hier heel nauw. We zullen dat vooral zien in het volgende hoofdstuk over de relatie tussen geloof en gehoorzaamheid. Anderzijds is Owen er stellig van overtuigd dat het geloof ten diepste een geheimenis van Gods genade is, een geheimenis dat zich moeilijk in menselijke woorden laat

¹³⁸ Ook Owen heeft met de heilszekerheid geworsteld. Zie Beeke, *Assurance of Faith*, 239-240.

¹³⁹ Vgl. Kopic, *Communion with God*, 118.

¹⁴⁰ Sinclair B. Ferguson, 'Assurance Justified', in Burk Parsons (ed.), *Assured by God: Living in the Fullness of God's Grace* (Philipsburg 2006), 102.

¹⁴¹ Owen, *Justification*, 102.

¹⁴² Ferguson omschrijft de nauwe relatie tussen het geloof en de heilszekerheid op treffende wijze: 'The enjoyment of assurance is simply the inner nature of faith bursting out into our conscious awareness of what it means' ('Assurance Justified', 102).

¹⁴³ Owen, *Justification*, 106-107.

¹⁴⁴ Owen, *Justification*, 107.

¹⁴⁵ Owen, *Justification*, 107.

¹⁴⁶ Owen, *Justification*, 107.

¹⁴⁷ Owen, *Justification*, 107.

uitdrukken. Daarom wil hij dicht bij de typeringen blijven die de Heilige Geest in de bijbel van het geloof gegeven heeft.¹⁴⁸ Vooral ook omdat deze typeringen vol geestelijke kracht zijn en de gelovigen raken tot diep in hun hart.¹⁴⁹

Conclusie

Hierboven hebben we een analyse gegeven van Owens geloofsconcept zoals hij dat in *Justification* uiteenzet. Tot slot willen we enkele hoofdlijnen van dat geloofsconcept op een rij zetten. Allereerst is het rechtvaardigend geloof voor Owen een zaak waarbij de gehele mens betrokken is. Alle faculteiten van de menselijke ziel worden bij de beoefening van het geloof ingeschakeld. Het geloof krijgt daardoor een complex karakter. Om het goed te omschrijven moet aan vele aspecten en elementen recht gedaan worden. Overigens verliest Owen daarbij niet uit het oog dat het geloof in beginsel eenvoudig is. Dat verklaart ook voor een deel zijn voorkeur voor de omschrijvingen van het geloof die in de bijbel te vinden zijn.

Hieraan moet nog toegevoegd worden dat Owen niet alleen beklemtoont dat gehele mens bij het geloof betrokken is, maar dat hij daarbij *intens* betrokken is. Evenals de reformatoren legt Owen de volle nadruk op de religieuze betekenis van het geloof. In de omgang van de mens met God is het geloof voor hem zonder meer beslissend en bepalend.

In de tweede plaats kenmerkt Owens geloofsbegrip zich door een bijzondere aandacht voor de psychologie van het geloof. De weg van het geloof wordt uitvoerig en gedetailleerd beschreven. Dit heeft alles te maken de tijd waarin hij leefde: 'The seventeenth century witnessed a significant anthropocentric turn as theology increasingly concerned itself with the sequencing of salvation and mapped this understanding onto experience as an order of conversion'.¹⁵⁰ Daarnaast waren de puriteinen bijzonder geïnteresseerd in de ervaring van het geloof. Ze stonden zelfs in heel Europa bekend om de kwaliteiten van hun 'practical theology'.¹⁵¹ De al eerder genoemde Goodwin en Nye schrijven:

It has been one of the Glories of the Protestant Religion, that it revived the Doctrine of Saving Conversion, And of the new creature brought forth thereby [...]. But in a more eminent manner, God hath cast the honour hereof upon the Ministers and Preachers of this Nation, who are renowned abroad for their more accurate search into, and discoveries hereof.¹⁵²

Het 'anthroposensitive' karakter van *Justification* is verschillend beoordeeld. Andrew Thomson verkiest eenvoud van de reformatoren boven de gedetailleerde beschrijving van Owen.¹⁵³ Hij meent dat Owen in zijn analyses en onderscheidingen een stap te ver gaat. Kacic noemt het resultaat van Owens ervaringsgerichte benadering echter 'pastoral'. Dit laatste is in ieder geval wel Owens intentie geweest. Hij wil zijn lezers tot gids zijn. Hij wil ze afbrengen van zichzelf en de weg wijzen naar Christus. Bovendien kan opgemerkt worden dat Owens introspectie zeker niet extreem van karakter is.

In de derde plaats wordt Owens geloofsconcept gekarakteriseerd door een sterke concentratie op de persoon van Christus als het voorwerp van het geloof. Kacic schrijft:

we see that Owen presents a *person* as the object of faith, rather than concepts, promises, or a set of beliefs. A ruined relationship caused the need for justification, which prompted God the

¹⁴⁸ Zie ook Kacic, *Communion with God*, 123-124.

¹⁴⁹ In één van zijn preken schrijft Owen: 'whereas the general way, in treating of faith, is, for the most part, to use strictness of expression, that so it may be delivered in a philosophical exactness; the constant way of the Holy Ghost is, by metaphorical expressions, accommodations of it to things of sense and daily usage in the meanest, to give a relish and perception of it to all that are interested in it' (*Works*, 9:20-21). In de desbetreffende preek kiest Owen duidelijk voor de tweede methode. In *Justification* gebruikt hij beide methoden naast en door elkaar.

¹⁵⁰ D. Bruce Hindmarsh, *The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiography in Early Modern England* (Oxford 2005), 15.

¹⁵¹ Packer, *Quest for Godliness*, 62.

¹⁵² Geciteerd in Hindmarsh, *Evangelical Conversion Narrative*, 33.

¹⁵³ Thomson, 'Life of Dr. Owen', xcvi.

Father to reach out to humanity through his Son, whose person and work guaranteed a restored relationship between God and his people, and this relationship is most clearly enjoyed in glory. Sinners are not called to become academics who must learn a certain number of propositions in order to gain justifying faith. Instead, they are called to turn to a person, the living incarnate Christ, for justification.¹⁵⁴

Kapic wijst op de grote overeenkomst die er op dit punt is tussen Owen en Calvijn.¹⁵⁵ Als het gaat om de verhouding tussen geloof en heilzekerheid is Owen zelfs consequenter in zijn concentratie op de persoon van Christus.

In de vierde plaats speelt de verlichtende werking van de Heilige Geest een belangrijke rol in Owens opvatting van het rechtvaardigend geloof. Het evangelie van vrije genade in Christus is een geheimenis dat geestelijk verstaan moet worden. De natuurlijke mens ziet geen heerlijkheid in de Heere Jezus en in Zijn verlossingswerk. De kritiek van de socinianen is wat dat betreft begrijpelijk. Het evangelie is niet naar de mens. Onze ogen moeten ervoor geopend worden. Daarom stelt Owen ook met klem, zoals we hierboven gezien hebben, dat het onderscheid tussen algemene (tijd en historisch geloof) en bijzondere genade (ware geloof) niet slechts kwantitatief maar kwalitatief van aard is. Dit accent is niet uniek. Reformatoren als Luther en Calvijn leerden ook dat de natuurlijke mens alleen in Christus kan geloven als de Heilige Geest hem daartoe in staat stelt.¹⁵⁶ Toch komt dit aspect bij Owen wel heel nadrukkelijk naar voren.¹⁵⁷

In de vijfde en laatste plaats treft ons het gewicht dat Owen aan de zondekennis toekent. Veelvuldig wijst hij in zijn behandeling van het rechtvaardigend geloof op de noodzaak en de betekenis daarvan. Twee motieven spelen daarbij zeker een belangrijke rol. Allereerst heeft Owens nadruk op zondekennis te maken met zijn categorische en principiële uitsluiting van menselijke werken in de rechtvaardiging. Wie zijn ellendige toestand als zondaar voor God werkelijk kent, weet dat de weg van de rechtvaardiging door de werken afgesloten is. Zondaren zijn aangewezen op een rechtvaardiging uit genade door het geloof alleen.

Een tweede motief moet gezocht worden in Owens opvatting van het wezen van het rechtvaardigend geloof. Twee aspecten van zijn geloofsvisie zijn daarbij vooral van belang. Allereerst maakt Owen duidelijk dat de aard van het rechtvaardigend geloof voor een belangrijk deel door de overtuiging van zonde gekleurd wordt. Het geloof zoekt immers allereerst verlossing van de zonde en de gevolgen daarvan. Tegen de donkere achtergrond van de ellendige toestand van een zondaar voor God krijgt het rechtvaardigend geloof inhoud en betekenis. In de tweede plaats bestaat het wezen van het rechtvaardigend geloof volgens Owen uit het toestemmen van de weg van de zaligheid die God in Christus in het evangelie geopenbaard heeft en het rusten daarin voor de eigen zaligheid. Om in die weg te kunnen toestemmen en daarin te rusten is het echter wel nodig dat alle andere wegen resoluut afgewezen worden. Daarvoor is zondekennis absoluut noodzakelijk.

¹⁵⁴ Kapic, *Communion with God*, 121.

¹⁵⁵ Kapic, *Communion with God*, 121.

¹⁵⁶ Sproul verwoordt de positie van de Reformatie als volgt: 'For saving faith to occur there must be a real change in the person. The change is rooted in a transformation of one's perception of Christ. The Spirit quickens us and reveals to us something we did not formerly experience, namely the sweetness and excellence of Christ. It is a radical change of perceived value. [...] Reformation theology insists that regeneration that changes the heart if the sinner must precede faith. My perception of the value of Christ must change before I will ever embrace him or personally trust him' (*Faith Alone*, 87).

¹⁵⁷ Nader onderzoek op dit punt is wenselijk. Overigens is de verlichting door de Heilige Geest volgens Owen ook essentieel in de heiliging: 'this strengthening of the mind by saving illumination is the most eminent act of our sanctification' (Works, 3:493).

5 Geloof alleen?

In dit hoofdstuk zetten we onze behandeling van Owens geloofsopvatting voort. In het vorige hoofdstuk hebben we gezien hoe Owen de aard van het rechtvaardigend geloof omschrijft. Nu willen we ons buigen over Cunninghams tweede deelvraag: ‘Whether there be anything else in men themselves that concurs or co-operates with their faith in the matter of their justification, - anything else in them that is represented as standing in the same relation to their justification as faith does?’¹ Anders gezegd, wat is de relatie tussen het geloof en onze goede werken in de rechtvaardiging voor God?

Historische context

In de tijd van de Reformatie speelde de vraag of we door het geloof alleen (*sola fide*) gerechtvaardigd worden een belangrijke rol. De reformatoren beantwoordden deze vraag bevestigend. In de rechtvaardiging speelt maar één menselijke activiteit een rol, en dat is het geloof. Alle andere menselijke daden en activiteiten, zoals berouw, gehoorzaamheid en liefde, zijn voor onze rechtvaardiging van geen enkele betekenis. De rooms-katholieke theologen verwierpen deze gedachte echter met klem. Geloof was ook voor hen in de rechtvaardiging van cruciale betekenis. Maar tegelijkertijd waren ze er stellig van overtuigd dat er meer nodig was. Buchanan vat samen: ‘They affirmed that we are justified, not simply by faith in Christ, for faith might exist where there is no justification, but by faith informed with charity, or love, which is the germ of new obedience’.²

We mogen dit verschil niet overdrijven. Veel hedendaagse onderzoekers waarschuwen daarvoor. Allereerst was hier sprake van een definitiekwestie. De rooms-katholieke theologen omschreven rechtvaardiging en geloof bijvoorbeeld op een heel andere wijze dan de reformatoren. In de tweede plaats moeten we bedenken dat er aan beide zijden veel onduidelijkheid bestond over elkaars positie. Enerzijds beklemtoonden ook de reformatoren dat het rechtvaardigend geloof nooit alleen kan zijn en dat de rechtvaardiging altijd nauw verbonden moet worden met de levensheiliging. Anderzijds hadden ook de roomse theologen oog voor het vertrouwensaspect van het geloof.

Toch is er wel degelijk een ingrijpend inhoudelijk verschil. Lane wijst in dit verband op de bekende controverse tussen Calvijn en de rooms-katholieke kardinaal Jacopo Sadoletto.³ Ook Sadoletto wil in een bepaalde zin wel spreken over *sola fide*. Maar dan wel een *sola fide* waarbij het geloof heel ruim omschreven wordt en waarbij de liefde zelfs het voornaamste element van het geloof uitmaakt.⁴ Lane merkt op: ‘Catholics have tended to emphasize the unity of faith, hope and love and also to stress that we are justified not by mere faith on its own but by a faith that is ‘formed’ by love (fides caritate formata)’.⁵ Uiteindelijk gaat het hier om de vraag welke menselijke activiteit in onze rechtvaardiging het meest fundamenteel is. Voor de reformatoren was dat het geloof, gedefinieerd als *fiducia*. Voor de roomse theologen was dat de liefde, als beginsel van de nieuwe gehoorzaamheid. Dit is zonder meer een cruciaal verschil.⁶

Ook in het Engeland van de zeventiende eeuw speelde de kwestie van het *sola fide* een belangrijke rol.⁷ Tot ongeveer 1640 had de protestantse rechtvaardigingsleer onder de Engelse

¹ Cunningham, *Historical Theology*, 2:57.

² Buchanan, *Doctrine of Justification*, 118. Vgl. Lane, *Justification by Faith*, 181-182.

³ Lane, *Justification by Faith*, 182.

⁴ Zie John C. Olin, *A Reformation Debate: Sadoletto's Letter to the Genevans and Calvin's Reply* (Grand Rapids 1966), 35-36.

⁵ Lane, *Justification by Faith*, 181. We moeten overigens wel bedenken dat de discussie tussen Sadoletto en Calvijn plaatsvond vóór het concilie van Trente. Er was dus van een ‘officiële’ rooms-katholieke rechtvaardigingsleer nog geen sprake. Bovendien is de rooms-katholieke traditie zeer divers van karakter en zullen niet alle roomse theologen zich volledig in Sadoletto's opvattingen herkend hebben. Voor meer uitleg over de rooms-katholieke positie verwijzen we naar hoofdstuk 2.

⁶ Zie Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4:85-88.

⁷ We herinneren hier aan de constatering van Tyacke over het gewijzigde karakter van de controverse tussen de gereformeerden en arminianen in Engeland (*English Protestantism*, 282). Na 1660 concentreerde de controverse zich op de rechtvaardiging, en vooral op de verhouding tussen het geloof en de goede werken. Zie *English Protestantism*, 282.

theologen vrijwel een monopoliepositie. Na 1640 veranderde dit en kwam de leer in toenemende mate onder kritiek te staan.⁸ In 1670 bereikte deze kritiek een hoogtepunt met de publicatie van *Harmonia Apostolica*, geschreven door de arminiaanse theoloog George Bull.⁹ In dit boek bekritiseert Bull het 'Solafidianism' dat hij in de protestantse theologie van zijn dagen aantrof. Hij stelt dat 'faith and works are jointly prescribed as the only condition of justification'.¹⁰ Wie dit ontkent, zoals Luther en de meeste Engelse godgeleerden na zijn tijd, moedigt aan tot een 'libertinism'.¹¹ Bull baseert zijn opvattingen op een harmoniserende interpretatie van de bijbelschrijvers Paulus en Jakobus. In tegenstelling tot de protestantse consensus interpreteert hij Jakobus niet in het licht van Paulus maar neemt hij juist het getuigenis van de eerste apostel als uitgangspunt. Hij is van mening dat Jakobus in zijn brief reageert op verkeerde interpretaties van Paulus' rechtvaardigingsleer, en dat zijn bijdrage daarom beschouwd moet worden als een verheldering van Paulus' leer. Volgens Bull gebruiken Paulus en Jakobus de term 'werken' in een andere betekenis. Het is evident dat Paulus de werken geen plaats toekent in onze rechtvaardiging voor God. Onder werken verstaat Paulus echter alleen de werken die door de wet van de Mozes en natuurlijke wet vereist worden. Heel anders staat het met 'moral works arising from the grace of the Gospel'.¹² Deze zijn wel degelijk absoluut noodzakelijk voor onze rechtvaardiging. Daarom kan Jakobus ook schrijven dat een mens door de werken gerechtvaardigd worden en niet door het geloof alleen (Jak. 2:24). Toch kan ook Paulus met recht schrijven dat we door het geloof alleen gerechtvaardigd worden. Het geloof moet immers omschreven worden als 'the whole condition of the gospel covenant', dat wil zeggen, het geloof 'comprehends in one word all the works of Christian piety'.¹³

Bulls radicale vermenging van geloof en werken riep veel reactie op. Gereformeerde theologen als Thomas Tully en Barlow bestreden zijn opvattingen op felle wijze. In hun ogen maakte Bull van het geloof een 'werk', en gaf hij de menselijke activiteit in de rechtvaardiging een veel te grote rol. Zij beschouwden zijn opvattingen dan ook als een terugkeer naar Rome. De orthodox-protestantse positie werd echter in toenemende mate een minderheidsstandpunt. De meeste Engelse theologen konden zich goed in Bulls gedachten vinden. Een strikte opvatting van *sola fide* moest in hun ogen wel tot een antinomianisme leiden. Bulls verdediging van de noodzaak van onze goede werken in de rechtvaardiging was volgens hen dan ook gepast.

Tot slot moeten we hier nog ingaan op de opvattingen van de eigenzinnige gereformeerde theoloog Richard Baxter.¹⁴ Ook hij speelde in het debat over de vraag naar de relatie tussen geloof en werken een belangrijke rol. Baxter zag het bestrijden van het antinomianisme als zijn levenstaak.¹⁵ Hij meende dat ook zijn eigen protestantse traditie op dit punt niet helemaal vrijuit ging. Vooral op het punt van de rechtvaardiging achtte hij het dan ook noodzakelijk om de leer van de reformatoren op bepaalde punten te herzien.¹⁶

In zijn complexe en excentrieke rechtvaardigingsleer kent Baxter aan de werken van de gelovige een belangrijke betekenis toe. Op drie plaatsen treedt zijn moralistische accent in het bijzonder aan het licht. Allereerst in zijn theorie van de tweevoudige gerechtigheid.¹⁷ Baxter maakt onderscheid tussen 'legal righteousness' en 'evangelical righteousness'. De 'legal righteousness', die zo genoemd wordt omdat zij betrekking heeft op Gods morele wet, is niet persoonlijk, want wij hebben de wet nooit persoonlijk vervuld. Zij is geheel en al buiten ons, in Christus. Deze 'legal righteousness' van Christus is zonder meer noodzakelijk voor onze rechtvaardiging: 'Had it not been for Christ's obedience, the new covenant would never have been made, the law of works would be still in force, and all would be condemned under its terms'.¹⁸ Om in deze 'legal righteousness' van Christus te

⁸ Allison, *Rise of Moralism*, *passim*.

⁹ Zie voor de inhoud en betekenis van dit werk Tyacke, 'Aspects of English Protestantism', 297-299.

¹⁰ Bull, *Harmonia Apostolica*, 9, 35.

¹¹ Bull, *Harmonia Apostolica*, 9.

¹² Bull, *Harmonia Apostolica*, 195.

¹³ Bull, *Harmonia Apostolica*, 58.

¹⁴ Omdat Owen in *Justification* met name Baxter op het oog heeft, gaan we wat uitgebreider op zijn opvattingen in.

¹⁵ Cooper, *Fear and Polemic*, 154.

¹⁶ Zie over Baxters motieven Packer, *Redemption and Restoration*, 262-263.

¹⁷ Zie Boersma, *Hot Pepper Corn*, 273-290.

¹⁸ Packer, *Redemption and Restoration*, 258.

delen is echter wel een 'evangelical righteousness' noodzakelijk, namelijk het geloof, de voorwaarde van het nieuwe verbond. Deze 'evangelical righteousness, die in tegenstelling tot de 'legal righteousness' wel persoonlijk is, 'qualifies a man for the salvation which the new covenant offers, and is thus no less necessary for his salvation than the righteousness of Christ which procured that covenant in the first place'.¹⁹ Samenvattend schrijft Baxter:

When we are accused before God, or Conscience, of mere sin, as sin simply, or that the Law of works doth oblige us to punishment; we must plead the Gospel pardon in and for the blood of Christ: and this is our *Justitia Causae* here. But when we are accused of final non-performance of the Conditions of the New Covenant, and so of final Impenitency, Infidelity and Rebellion against the Redeemer, here we must be justified by producing our performance of the Conditions, and denying the truth of the accusation: and not by pleading that Christ dyed for our final non-performance of these Conditions. So that here Faith and sincere Obedience is it self the very matter of our righteousness, to be pleaded.²⁰

De 'evangelical righteousness' van de gelovigen is overigens wel fundamenteel ondergeschikt aan de 'legal righteousness' van Christus. Het gaat uiteindelijk maar om een 'peperkorrel'.²¹

Ook in Baxters geloofsopvatting komt de moralistische tendens van zijn rechtvaardigingsleer naar voren.²² Zijn positie is op dit punt wat ambivalent. Enerzijds stelt Baxter dat de werken uitgesloten zijn van de aanvankelijke rechtvaardiging.²³ Als het gaat om deze fase onderschrijft ook Baxter het *sola fide*. Anderzijds definieert hij het rechtvaardigend geloof op een wijze die in de buurt komt bij de visie van Bull, namelijk dat het geloof in één woord 'all the works of Christian piety' omvat. Zo benadrukt Baxter bijvoorbeeld dat voor de aanvankelijke rechtvaardiging ook bekering vereist is. Ook meent hij dat de liefde tot het wezen van het geloof gerekend moet worden. Bovendien is hij ervan overtuigd dat het onderwerpen aan het koninklijk ambt van Christus een essentieel onderdeel van het geloof in de rechtvaardiging vormt, en legt hier zelfs meer nadruk op dan op het aannemen van Christus' priesterlijk ambt.

In de derde plaats blijkt Baxters accent op de noodzaak van goede werken in zijn visie op de voortgang van de rechtvaardiging, het meest controversiële onderdeel van zijn rechtvaardigingsleer. Volgens Baxter moet de rechtvaardiging opgevat worden als een proces dat pas op de oordeelsdag tot definitieve voltooiing komt. Dit proces begint met de aanvankelijke of eerste rechtvaardiging door het geloof alleen.²⁴ Bij de voortgang van deze rechtvaardiging en de consummatie daarvan spelen naast het geloof – dat de prioriteit houdt – echter ook onze goede werken een rol. Baxter heeft er dan ook geen bezwaar tegen om mensen op te roepen om te werken voor hun zaligheid en rechtvaardiging.²⁵

Baxters neonomiaanse reconstructie van de protestantse rechtvaardigingsleer werd door zijn orthodox-gereformeerde collega's sterk bekritiseerd. Zij beschouwden zijn opvattingen op dit punt als sociniaans, arminiaans en rooms.²⁶ Zelf heeft Baxter altijd ontkend dat hij een grotere betekenis aan de werken toekende dan zijn gereformeerde opposenten. Wel gaf hij toe dat hij het geloof een kleinere rol toebedeelde.²⁷

¹⁹ Packer, *Redemption and Restoration*, 258.

²⁰ Geciteerd in Boersma, *Hot Pepper Corn*, 281.

²¹ Boersma, *Hot Pepper Corn*, 285.

²² Boersma, *Hot Pepper Corn*, 166-169 en 290-299.

²³ We zullen hieronder nog zien dat Baxter de rechtvaardiging als een proces opvat, en dat hij onderscheid maakt tussen de eerste of aanvankelijke rechtvaardiging en de voortgang daarvan.

²⁴ Zie boven voor Baxters interpretatie van *sola fide*.

²⁵ Boersma, *Hot Pepper Corn*, 301-305.

²⁶ Packer, *Redemption and Restoration*, 260-261.

²⁷ Boersma, *Hot Pepper Corn*, 292.

Levensheiliging noodzakelijk

In het licht van de historische context die we hierboven kort geschetst hebben, is het niet verwonderlijk dat de verhouding tussen geloof en goede werken in de rechtvaardiging in *Justification* uitgebreid aan de orde komt. We willen Owens positie als volgt behandelen. Eerst zullen aan de hand van enkele algemene opmerkingen de grote contouren van zijn visie geschetst worden. Vervolgens zal dit algemene beeld nader ingekleurd worden. We bezien daarbij eerst hoe Owen alternatieve visies weerlegt. Daarna letten we op Owens antwoord op de belangrijkste tegenwerpingen tegen zijn positie.

De eerste algemene opmerking die over Owens positie gemaakt kan worden, is dat de levensheiliging voor hem een heel belangrijk thema is. Hij is ervan overtuigd dat goede werken niet alleen noodzakelijk maar ook kenmerkend zijn voor elke christen. Al zijn geschriften worden door deze overtuiging gekenmerkt.²⁸ Ook in *Justification* komt Owens zorg voor de heiliging van het leven nadrukkelijk naar voren. In het woord vooraf stelt Owen zelfs dat de levensheiliging geldt als 'a secondary trial of doctrines proposed and contended for'.²⁹ De protestantse rechtvaardigingsleer heeft op dit punt echter niets te vrezen. Zij is op geen enkele manier in strijd met de noodzaak van goede werken. Het tegendeel is het geval.³⁰ In de 'general considerations' horen we hetzelfde: de leer van de rechtvaardiging door de imputatie van Christus' gerechtigheid is 'directive of Christian practice, and in no other evangelical truth is the whole of our obedience more concerned; for the foundation, reasons, and motives of all our duty towards God are contained therein'.³¹ Elders noemt Owen de protestantse rechtvaardigingsleer 'the chief principle of, and motive unto, all that obedience which is accepted with God through Jesus Christ'.³² De geestelijke herleving in Europa als gevolg van de Reformatie is daar volgens hem het zichtbare bewijs van.³³

Ook in zijn spreken over het rechtvaardigend geloof laat Owen blijken dat rechtvaardiging en heiliging wat hem betreft onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Het is principieel onmogelijk dat het rechtvaardigend geloof niet samengaat met een '*sincere purpose of heart to obey God in all things*'.³⁴ Owen geeft daarvoor twee argumenten. In de eerste plaats wijst hij erop dat het geloof geen vrucht is van menselijke creativiteit maar een gave van God, 'yea [...] a grace wrought in the hearts of men by the exceeding greatness of his power'.³⁵ En daarom: 'to suppose such a grace dead, inactive, unfruitful, not operative unto the great end of the glory of God, and the transforming of the souls of them that receive it into his image, is a reflection on the wisdom, goodness, and love of God himself'.³⁶

In de tweede plaats is deze genadegave van het geloof in de gelovigen 'a principle of spiritual life, which in the habit of it, as resident in the heart, is not really distinguished from that of all other grace whereby we live to God'.³⁷ Owen refereert hier aan een onderscheid dat onder gereformeerde theologen in de zeventiende eeuw gemeengoed was, het onderscheid tussen de *actus fidei* en de *habitus fidei*.³⁸ Owen gebruikt dit onderscheid met name om de noodzakelijkheid van Gods *gratia praeveniens* te onderstrepen.³⁹ God stelt zondaren in staat om te geloven. En Hij doet dit door in de wedergeboorte een nieuw beginsel van geestelijk leven in te storten. Dit beginsel van geestelijk leven werkt echter een breed scala van vruchten uit: niet alleen het geloof – hoewel dit zonder meer de

²⁸ Trueman, *John Owen*, 118.

²⁹ Owen, *Justification*, 5. Zie ook 377.

³⁰ Owen, *Justification*, 4-5.

³¹ Owen, *Justification*, 10.

³² Owen, *Justification*, 4.

³³ Owen, *Justification*, 4-5 en 64-67.

³⁴ Owen, *Justification*, 103.

³⁵ Owen, *Justification*, 103.

³⁶ Owen, *Justification*, 103.

³⁷ Owen, *Justification*, 104.

³⁸ Zie Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids 1985), 21-23, 134. In *Pneumatologia* verwoordt Owen dit onderscheid als volgt: 'Faith [...] or believing, may be considered [...] two ways: — First, As to its original communication, infusion, or creation in the soul; for it is the gift or work of God. In this respect, — that is, as to the seed, principle, and habit of it, — it is wrought in us, as all other grace is, in regeneration. Secondly, As to its acting in us, or as unto actual believing, or the exercise of faith and the fruits of it' (*Works*, 3:409).

³⁹ Zie Owen, *Works*, 10:135.

voornaamste vrucht is –, maar ook gehoorzaamheid en liefde tot God. We kunnen het geloof wel van andere genadegaven onderscheiden, maar niet scheiden. Alle genadegaven hebben immers dezelfde wortel.

In beide bovenstaande argumenten klinkt Owens visie op de bekering duidelijk door.⁴⁰ De bekering van een zondaar bestaat niet alleen in een morele verandering ‘in terms of a persuasion of the mind by the word of God towards the right path’⁴¹, maar ook in een ‘*physical* immediate operation of the Spirit’⁴², waardoor Hij een beginsel van geestelijk leven in het hart van de mens instort. In het licht van deze krachtige fysieke werking van Gods Geest is een vleselijke, onheilige christen voor Owen principiële ondenkbaar.

Geloof gaat dus altijd samen met goede werken. Er moet dan echter wel sprake zijn van een waar geloof. Niet iedereen die zegt te geloven is ook een gelovige. Maar waar het geloof geworteld is in het hart, daar blijven de goede werken zeker niet achterwege.⁴³

Sola fide

De levensheiliging is voor Owen dus een belangrijk en aangelegen thema, temeer daar er naar zijn inzicht onder het merendeel van zijn tijdgenoten sprake was van een ‘horrible decay in true gospel purity and holiness of life’.⁴⁴ Tegelijkertijd is hij echter vuurbang om iets af te doen aan het *sola fide* van de Reformatie. In de rechtvaardiging vraagt God van onze kant alleen geloof. Onze goede werken hebben daarin geen enkele invloed of betekenis. Anders gezegd, hoewel de rechtvaardiging en de heiliging niet van elkaar gescheiden mogen worden, moeten we beide weldaden wel strikt blijven onderscheiden. We worden gerechtvaardigd door het geloof alleen. Dat is de tweede algemene opmerking die we over Owens positie moeten maken.

Op twee plaatsen in *Justification* gaat Owen rechtstreeks op deze zaak in. Allereerst in de ‘general considerations’.⁴⁵ Hij vraagt hier aandacht voor de tegenstelling die de bijbel maakt tussen Gods genade en onze werken als het gaat om onze rechtvaardiging voor God.⁴⁶ Met name in de Romeinenbrief komt deze tegenstelling heel duidelijk naar voren. We moeten echter niet denken dat het hier gaat om een uniek accent van de apostel Paulus. Deze focus op Gods genade met uitsluiting van onze werken is ‘the constant tenor’ van de hele Schrift.⁴⁷ Samenvattend komt Owen tot de volgende conclusie:

every thing in and of ourselves, under any consideration whatever, seems to be excluded from our justification before God, faith alone excepted, whereby we receive his grace and the atonement. And, on the other side, the whole of our acceptation with him seems to be assigned unto grace, mercy, the obedience and blood of Christ; in opposition unto our own worth and righteousness, or our own works and obedience.⁴⁸

Velen werpen tegen dat deze antithese tussen Gods genade en onze werken niet absoluut maar relatief geïnterpreteerd moet worden. Owen somt in dit kader maar liefst zeven verschillende interpretaties op.⁴⁹ Hij is evenwel niet onder de indruk. Wie werkelijk overtuigd is van zijn zonde en wie beseft wat het is om met een heilig God in het gericht te treden, die zal nergens anders rust en troost kunnen vinden dan in de genade van God alleen. In theologische disputen kunnen soms grote dingen gezegd worden over de goede werken. Maar het wordt anders als we de dood in de ogen

⁴⁰ Zie voor Owens visie op bekering Trueman, *John Owen*, 118 en Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 41-45.

⁴¹ Trueman, *John Owen*, 118.

⁴² Owen, *Works*, 3:316. Owen gebruikt de term ‘physical’ herhaaldelijk in zijn geschriften. Zie o.a. *Works*, 4:166; 10: 459; 11:443; 448; 567. Zie voor de betekenis van ‘physical’ Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 42-43.

⁴³ Owen, *Justification*, 71.

⁴⁴ Owen, *Justification*, 5.

⁴⁵ Owen, *Justification*, 24-34.

⁴⁶ Owen, *Justification*, 24.

⁴⁷ Owen, *Justification*, 27.

⁴⁸ Owen, *Justification*, 30.

⁴⁹ Zie ook Owen, *Justification* 278-290.

kijken, of als we aangevochten worden. Dan blijft er maar één uitweg over: de genade van God in Christus.⁵⁰

Ook in hoofdstuk 15 van *Justification* gaat Owen rechtstreeks op de vraag in of we door het geloof alleen gerechtvaardigd worden. Opnieuw onderstreept hij dat het rechtvaardigend geloof altijd goede vruchten uitwerkt: 'this faith is in itself the radical principle of all obedience, — and whatever is not so, which cannot, which does not, on all occasions, evidence, prove, show, or manifest itself by works, is not of the same kind with it'.⁵¹ Als het gaat om onze rechtvaardiging voor God is het geloof echter volstrekt uniek: 'its act and duty is such, or of that nature, as that no other grace, duty, or work, can be associated with it, or be of any consideration'.⁵² Dit blijkt overduidelijk uit de wijze waarop het rechtvaardigend geloof in de bijbel omschreven wordt. Daarin wordt immers over het geloof gesproken als 'receiving', als 'looking', als 'coming unto Christ', als 'fleeing for refuge', als 'leaning on God', als 'rolling or casting ourselves and our burden on the Lord', als 'resting on God', als 'cleaving unto the Lord' en als 'trusting, hoping, and waiting'.⁵³ Al deze omschrijvingen wijzen op 'an act of the whole soul whereby convinced sinners do wholly go out of themselves to rest upon God in Christ for mercy, pardon, life, righteousness, and salvation, with an acquiescence of heart therein', en laten geen enkele ruimte voor enige invloed of betekenis van onze eigen werken.⁵⁴ Owen beseft dat hier gaat om metaforen. Dat doet aan de betekenis ervan echter niets af: 'they are such as the Holy Ghost, in his infinite wisdom, thought meet to make use of for the instruction and edification of the church'.⁵⁵ Owens conclusie is dan ook: 'it is most safe for us to adhere unto the expressions of the Holy Spirit, and not to embrace such senses of things as are inconsistent with them, and opposite unto them'.⁵⁶

Christus' gerechtigheid en *sola fide*

We zijn hierboven ingegaan op twee plaatsen waarop Owen rechtstreeks op de leer van *sola fide* ingaat. Nu willen we wijzen op de bewijzen die Owen aandraagt ter verdediging van de centrale these van *Justification*, namelijk dat Christus' gerechtigheid de grond is van onze rechtvaardiging voor God. De gedachte dat we *sola fide* gerechtvaardigd worden volgt immers uit de gedachte dat Christus' gerechtigheid de grond is voor onze rechtvaardiging. Owens argumenten voor Christus' gerechtigheid als de grond voor onze rechtvaardiging ondersteunen dus tegelijkertijd de leer van het *sola fide*. Om een beter zicht te krijgen op de grote lijnen van Owens visie op de verhouding tussen het geloof en onze werken willen we ze hier kort noemen. We onderstrepen dat hier gaat om een algemene karakterisering. Later in dit hoofdstuk, als we zien hoe Owen ingaat op alternatieve visies en tegenwerpingen, zullen deze argumenten meer inhoud en kleur krijgen.

Owen formuleert een viertal argumenten ter onderbouwing van zijn these dat Christus' gerechtigheid de enige grond van onze rechtvaardiging vormt.⁵⁷ In de eerste plaats wijst hij op de ontoereikendheid van onze eigen gerechtigheid.⁵⁸ Hij denkt daarbij niet aan onze eigen werken in absolute zin, 'but as it may be conceived to be improved and advanced by its relation unto the satisfaction and merit of Christ'.⁵⁹ Bijna niemand zou immers durven beweren dat onze eigen gerechtigheid 'an sich' voldoende is om gerechtvaardigd te worden. Owen bewijst de ontoereikendheid van onze eigen gerechtigheid op twee manieren. Eerst noemt hij enkele expliciete getuigenissen uit de Schrift waarin de gelovigen elke persoonlijke gerechtigheid afwijzen en rusten op Gods genade en barmhartigheid alleen. (Ps. 130; Ps. 143; Jes. 64:6). Vervolgens gaat hij wat dieper op onze eigen gerechtigheid zelf in. Hij geeft toe dat gelovigen een inherente gerechtigheid bezitten.

⁵⁰ Owen, *Justification*, 33.

⁵¹ Owen, *Justification*, 291.

⁵² Owen, *Justification*, 291.

⁵³ Owen, *Justification*, 291-294.

⁵⁴ Owen, *Justification*, 294.

⁵⁵ Owen, *Justification*, 291.

⁵⁶ Owen, *Justification*, 291.

⁵⁷ Owen, *Justification*, 224-294.

⁵⁸ Owen, *Justification*, 224-240.

⁵⁹ Owen, *Justification*, 224.

Deze inherente gerechtigheid is echter bezoedeld door vele onvolmaaktheden en kan daarom op geen enkele manier van betekenis zijn in onze rechtvaardiging.

Een tweede argument voor de leer van de rechtvaardiging door toerekening van Christus' gerechtigheid ontleent Owen aan de aard van de gehoorzaamheid die God van ons vraagt.⁶⁰ Hier beklemtoont hij dat de gerechtigheid die nodig is om gerechtvaardigd te worden volstrekt in overeenstemming moet zijn met Gods wet. Owen legt zo'n grote nadruk op de blijvende betekenis van Gods wet voor onze rechtvaardiging omdat de wet een uitdrukking en weerspiegeling is van de scheppingsrelatie tussen God en mens. Hij schrijft: 'This law, *the law of sinless, perfect obedience*, with its sentence of the punishment of death on all transgressors, does and must abide in force forever in this world; for there is no more required hereunto but that God be God, and man be man'.⁶¹ Gods wet blijft voor eeuwig gehandhaafd. Omdat alle mensen overtreders van Gods wet zijn, blijft ons maar één weg tot rechtvaardiging over: rechtvaardiging door toerekening van de gerechtigheid van Christus Die de wet volkomen vervuld heeft. En om daarin te delen, vraagt God maar één ding van ons: het geloof waardoor we Christus en Zijn gerechtigheid ontvangen.

Een derde argument voor de these dat we alleen door de toerekening van Christus' gerechtigheid voor God kunnen bestaan leidt Owen af uit het onderscheid tussen het werkverbond en het genadeverbond.⁶² Een rechtvaardiging op grond van de condities van het werkverbond, door Owen ook wel 'the law of our creation' genoemd⁶³, is niet meer mogelijk. De zonde maakt een nieuw verbond noodzakelijk, een verbond dat fundamenteel genadig van karakter is en dat bemiddeld wordt door een 'mediator and surety'.⁶⁴ Dit nieuwe verbond brengt ook een fundamentele wijziging van de wijze waarop mensen voor God gerechtvaardigd worden met zich mee: niet door de werken maar *sola fide*.

Het vierde en laatste argument dat Owen voor zijn these naar voren brengt, betreft de expliciete uitsluiting van alle menselijke werken in de rechtvaardiging voor God.⁶⁵ Hij meent dat de bijbel op dit punt volstrekt duidelijk is:

I am persuaded that no unprejudiced person, whose mind is not prepossessed with notions and distinctions whereof not the least little is offered unto them from the texts mentioned, nor elsewhere, can but judge that the law, in every sense of it, and all sorts of works whatever, that at any time, or by any means, sinners or believers do or can perform, are, not in this or that sense, but every way and in all senses, excluded from our justification before God.⁶⁶

We vatten de hoofdlijn van Owens positie samen. Rechtvaardiging en heiliging zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Gods effectieve genade verandert niet alleen onze status maar ook onze staat. Geloof in de Heere Jezus voor onze rechtvaardiging gaat altijd samen met goede werken. Op zichzelf genomen, en gezien naar haar aard, is het geloof immers '*a spiritually vital principle of obedience and good works*'.⁶⁷ Wanneer het echter gaat om onze rechtvaardiging voor God moeten de rechtvaardiging en de heiliging strikt gescheiden blijven. Als het gaat om de vraag naar een genadig God kunnen onze eigen werken ons op geen enkele manier helpen. Alleen door gelovig te vertrouwen en te rusten op Christus en wat Hij gedaan heeft, zijn we rechtvaardig voor God. De plaats en de functie van het geloof in de rechtvaardiging is dus volstrekt uniek. En dit heeft alles te maken met het ontvangende karakter van het geloof. Owen schrijft:

as works have no aptitude nor meekness in themselves to attain or receive a righteousness which, because it is not our own, is imputed unto us, but are repugnant unto it, as that which will

⁶⁰ Owen, *Justification*, 240-250.

⁶¹ Owen, *Justification*, 242.

⁶² Owen, *Justification*, 275-277.

⁶³ Owen, *Justification*, 275.

⁶⁴ Owen, *Justification*, 276.

⁶⁵ Owen, *Justification*, 278-290.

⁶⁶ Owen, *Justification*, 277.

⁶⁷ Owen, *Justification*, 73.

cast them down from their legal dignity of being our righteousness; so faith has no aptitude nor meekness in itself to be an inherent righteousness, or so to be esteemed, or as such to be imputed unto us, seeing its principal faculty and efficacy consist in fixing all the trust, confidence, and expectation of the soul, for righteousness and acceptation with God, upon another.⁶⁸

Gehoorzaamheid en bekering

Zoals we boven gezien hebben, was deze visie niet onomstreden. In de tijd dat Owen *Justification* schreef, was de moeite met de gedachte dat we door het geloof alleen gerechtvaardigd worden zelfs vrij algemeen. Sommigen wezen het *sola fide* expliciet van de hand. Anderen waren wat voorzichtiger. Zij wilden de gedachte niet uitdrukkelijk ontkennen, maar interpreteerden het geloof wel op zo'n manier dat het geloof en de goede werken in meer of mindere mate vermengd werden.⁶⁹

Op verschillende plaatsen in *Justification* gaat Owen op de opvattingen van beide categorieën tegenstanders in. Hij begint met de opvatting dat gehoorzaamheid tot het wezen van het geloof behoort, een visie die door velen gehuldigd wordt.⁷⁰ Sommigen, zoals de socinianen, 'do make obedience to be the essential form of faith'.⁷¹ Het onderscheid dat de rooms-katholieke theologen maken tussen het 'ongevormde' geloof (*fides informis*) en geloof dat door de liefde 'gevormd' is (*fides formata*) komt ten diepste op hetzelfde neer. Anderen gaan minder ver. Zij pleiten ervoor dat gehoorzaamheid, naastenliefde en liefde tot God gerekend moeten worden tot het wezen van het geloof,

but plead not directly that this obedience is the form of faith, but that which belongs unto the perfection of it, as it is justifying. Neither yet do they say that by this obedience, a *continued course of works and obedience*, as though that were necessary unto our first justification, is required; but only a sincere active purpose of obedience.⁷²

Owen kan hier niet in meegaan. De gedachte dat gehoorzaamheid tot het wezen van het geloof behoort, hoe genuanceerd deze ook verwoord wordt, moet resoluut afgewezen worden:

the faith whereby we are justified, is such as is not found in any but those who are made-partakers of the Holy Ghost, and by him united unto Christ, whose nature is renewed, and in whom there is a principle of all grace, and purpose of obedience. Only we say, it is not any other grace, as *charity* and the like, nor any *obedience*, that gives life and form unto this faith; but it is this faith that gives life and efficacy unto all other graces, and form unto all evangelical obedience. Neither does any thing hence accrue unto our adversaries, who would have all those graces which are, in their root and principle, at least, present in all that are to be justified, to have the *same influence* unto our justification as faith has: or that we are said to be justified by faith alone; and in explication of it, in answer unto the reproaches of the Romanists, do say we are justified by faith alone, but not by that faith which is alone; that we intend by faith all other graces and obedience also.⁷³

Owen zegt hier twee dingen. In de eerste plaats stelt hij dat het geloof onze gehoorzaamheid inhoud geeft en niet andersom. In onze relatie tot God heeft het geloof de prioriteit. Tegenover God zijn we niet allereerst gehoorzame mensen maar zondaren die vertrouwen op de genade van God in Christus. Dit geloof maakt onze gehoorzaamheid tot 'evangelische' gehoorzaamheid en bewaart voor wetticisme. In de tweede plaats wijst Owen erop dat het geloof onder de genadegaven in de rechtvaardiging een unieke rol heeft. Het geloof is zeker nooit alleen, maar dat wil niet zeggen dat in

⁶⁸ Owen, *Justification*, 342.

⁶⁹ Owen, *Justification*, 103.

⁷⁰ Owen, *Justification*, 103-105.

⁷¹ Owen, *Justification*, 103.

⁷² Owen, *Justification*, 103.

⁷³ Owen, *Justification*, 103.

de rechtvaardiging naast het geloof ook nog andere genadegaven een rol spelen. De bekende uitspraak dat we gerechtvaardigd worden door het geloof alleen maar niet door een geloof dat alleen blijft, mag dan ook nooit geïnterpreteerd worden op een manier waardoor het geloof en onze werken vermengd worden. Het geloof deelt haar functie in de rechtvaardiging met geen enkele andere genadegave. Hoe zou het ook kunnen? '[T]he nature of no other grace is capable of that office which is assigned unto faith in our justification, nor can be assumed into a society in operation with it, — namely, to receive Christ, and the promises of life by him, and to give glory unto God on their account'.⁷⁴ Bovendien, de bijbel schrijft onze rechtvaardiging aan het geloof toe, maar nergens aan een andere genadegave, of aan alle genadegaven tezamen, of aan de vruchten daarvan.

Ook bekering of berouw ('repentance') is geen noodzakelijke voorwaarde voor onze rechtvaardiging, hoewel velen dit wel poneren.⁷⁵ Owen ontkent niet dat bekering in de bijbel onlosmakelijk verbonden is met onze zaligheid. Echter, 'that which they have to prove, is not that it is of the same *necessity* with faith unto them that are to be justified, but that it is of the same *use* with faith in their justification', en dat kan op grond van de bijbel niet bewezen worden.⁷⁶ Maar bekering is toch – net als geloof – een noodzakelijke voorwaarde van het nieuwe verbond dat God na de zondeval heeft opgericht? En dat maakt bekering toch ook een noodzakelijke voorwaarde voor onze rechtvaardiging? Anders zou je gerechtvaardigd kunnen zijn zonder zalig te worden. Maar ook dit argument, afkomstig van neonomianen zoals Baxter, is volgens Owen niet steekhoudend. Allereerst is de term 'condition' ambivalent. Het gebruik ervan vertroebelt de discussie alleen maar. Bovendien,

It is not yet proved, nor ever will be, that whatever is required in them that are to be justified, is a condition whereon their justification is immediately suspended. We allow that alone to be a condition of justification which has an influence of causality thereunto, though it be but the causality of an instrument. This we ascribe unto faith alone.⁷⁷

In een later hoofdstuk gaat Owen uitvoeriger in op de verhouding tussen geloof en bekering.⁷⁸ Hij doet dit in het kader van de beantwoording van de sociniaanse tegenwerping dat de protestantse rechtvaardigingsleer de noodzaak van berouw over onze zonde wegneemt. Owen merkt daar op dat rechtvaardigend geloof altijd samen gaat met verdriet over de zonde en berouw. Allereerst is er bij elke gelovige sprake van wettische bekering, voorafgaand aan het geloof. Om te kunnen geloven, is een voorafgaande overtuiging van zonde vereist. Nu, deze overtuiging van zonde gaat ook gepaard met droefheid over de zonde en berouw:

for whosoever is convinced of sin in a due manner, so as in be sensible of its evil and guilt, — both as in its own nature it is contrary unto the receptive part of the holy law, and in the necessary consequences of it, in the wrath and curse of God, — cannot but be perplexed in his mind that he has involved himself therein; and that posture of mind will be accompanied with *shame, fear, sorrow*, and other afflictive passions. Hereon a resolution does ensue utterly to abstain from it for the future, with sincere endeavors unto that purpose; issuing, if there be time and space for it, in reformation of life. And in a sense of sin, sorrow for it, fear concerning it, abstinence from it, and reformation of life, a repentance true in its kind does consist.⁷⁹

Naast deze wettische bekering is er bij elke gelovige echter ook sprake van een evangelische bekering. Het rechtvaardigend geloof 'includeth in its nature' immers 'the entire principle' van deze evangelische bekering.⁸⁰ Elke ware gelovige heeft tegelijkertijd ware boetvaardigheid. Niet voor niets

⁷⁴ Owen, *Justification*, 104-105.

⁷⁵ Owen, *Justification*, 105.

⁷⁶ Owen, *Justification*, 105.

⁷⁷ Owen, *Justification*, 106.

⁷⁸ Owen, *Justification*, 212-215.

⁷⁹ Owen, *Justification*, 212.

⁸⁰ Owen, *Justification*, 213.

worden geloof en bekering in de bijbel zo vaak met elkaar verbonden als 'one simultaneous duty'.⁸¹ Het geloof neemt het voorafgaande berouw niet weg, alsof berouw slechts zou behoren bij de fase die aan het geloof voorafgaat. Het berouw krijgt door het geloof echter wel een nieuw karakter: 'those conceptions and affections which a man has about sin, with a sorrow for it and repentance of it, upon a *legal conviction*, being enlivened and made evangelical by the introduction of faith as a new principle of them, and giving new motives unto them, do become *evangelical*'.⁸² Hoewel geloof en bekering in de rechtvaardiging dus scherp van elkaar onderscheiden moeten worden, moeten ze in de *praxis pietatis* dicht bij elkaar gehouden worden. We mogen ze zelfs in temporeel opzicht niet van elkaar losmaken:

although the *first act* of faith, and its only proper exercise unto justification, does respect the grace of God in Christ, and the way of salvation by him, as proposed in the promise of the gospel, yet is not this conceived in order of time to precede its acting in *self-displicity*, *godly sorrow*, and *universal conversion* from sin unto God; nor can it be so, seeing it virtually and radically contains all of them in itself.⁸³

Prioriteit priesterlijk ambt van Christus

Aan het eind van zijn behandeling van het rechtvaardigend geloof gaat Owen in op een andere vraag die de verhouding geloof en werken raakt: 'Whether *justifying faith*, in our justification, or its *use* therein, do respect Christ as a *king* and *prophet*, as well as a *priest*, with the satisfaction that as such he made for us, and that in the same manner, and unto the same ends and purposes?'⁸⁴

Deze schijnbaar wat eigenaardige vraag speelde een belangrijke rol in de discussie tussen Richard Baxter en zijn orthodox-gereformeerde critici.⁸⁵ Baxter leerde met veel nadruk dat we alleen gerechtvaardigd kunnen worden als we Christus niet alleen als Priester maar ook als Leraar en vooral ook als Koning aanvaarden. Christus is niet alleen Zaligmaker, Hij is ook Heere. Op dit laatste legde Baxter zelfs het zwaarste accent: 'Is it not much liker, if we must needs make a distinction in the matter, that God rather intended the Accepting of Christ as King, to be more the Condition of our Justification, then the accepting him as pardoner or justifier?'⁸⁶ Gereformeerde theologen als John Warner en Thomas Blake konden Baxter hierin niet volgen. Zij meenden dat deze visie aanleiding gaf tot legalisme en zelfrechtvaardiging. Hoewel zij Baxter toegaven dat het geloof op zichzelf ongedeeld is en alle ambten van Christus tot voorwerp heeft, stelden zij dat het geloof in de rechtvaardiging primair gericht is op het priesterlijk ambt van Christus gericht. Christus is allereerst Zaligmaker.

Ook Owen mengt zich in het debat.⁸⁷ Hij begint met enkele vooronderstellingen. In de eerste plaats stelt Owen dat het rechtvaardigend geloof in het ontvangen van Christus hoofdzakelijk ziet op Zijn persoon 'for all those ends for which he is the ordinance of God'.⁸⁸ Als we het geloof in het algemeen beschouwen, dan moeten we zeggen dat het gericht is op de persoon van Christus in absolute zin. Wanneer het echter gaat om het ontvangen van Christus – de essentiële geloofsdaad in de rechtvaardiging – dan moet het geloofsvoorwerp toegespitst worden op de persoon van Christus zoals Hij voorgesteld wordt in de belofte van het evangelie. In de context van de rechtvaardiging moet het geloofsvoorwerp dus gekwalificeerd worden. In de tweede plaats ontkent Owen dat we Christus, zoals Hij in de belofte van het evangelie wordt voorgesteld, kunnen ontvangen met bewuste uitsluiting van één van Zijn ambten: 'for as he is not at any time to be considered by us but as vested with all his offices, so a distinct conception of the mind to *receive Christ as a priest, but not as a king*

⁸¹ Owen, *Justification*, 213.

⁸² Owen, *Justification*, 213. Het belangrijkste motief voor de evangelische bekering is de liefde van God in Christus (*Justification*, 214).

⁸³ Owen, *Justification*, 213.

⁸⁴ Owen, *Justification*, 116

⁸⁵ Zie Boersma, *Hot Pepper Corn*, 166-176.

⁸⁶ Geciteerd in Boersma, *Hot Pepper Corn*, 169.

⁸⁷ Owen, *Justification*, 116-123. Hij maakt echter wel de volgende kanttekening: 'I shall be brief in this inquiry, because it is but a late controversy, and, it may be, has more of curiosity in its disquisition than of edification in its determination. However, being not, that I know of, under these terms stated in any public confessions of the reformed churches, it is free for any to express their apprehensions concerning it' (116).

⁸⁸ Owen, *Justification*, 116.

or prophet, is not faith, but unbelief, — not the receiving, but the rejecting of him'.⁸⁹ In de derde plaats wijst Owen erop dat we Christus tot rechtvaardiging ontvangen met de uitdrukkelijke bedoeling om daardoor gerechtvaardigd te worden, dat wil zeggen, 'to be freed from the guilt of sin, or to have all our sins pardoned, and to have a righteousness wherewith to appear before God, so as to be accepted with him, and a right to the heavenly inheritance', en niets meer dan dat.⁹⁰ Hij loochent niet dat de gelovige ook verlegen is om andere zaken, zoals de vernieuwing van zijn natuur of de kracht om te leven tot eer van God. In de rechtvaardiging spelen deze zaken echter geen rol.

Op basis van deze vooronderstellingen komt Owen tot de volgende conclusie:

Justifying faith, in that act or work of it whereby we are justified, respects Christ in his priestly office alone, as he was the surety of the covenant, with what he did in the discharge thereof. The consideration of his other office is not *excluded*, but it is not formally comprised in the object of faith as justifying.⁹¹

Hij haast zich echter hieraan toe te voegen dat 'all that depends thereon, or concurs to make them effectual unto our justification' verondersteld wordt.⁹² Hij denkt daarbij aan het volgende. (1) De vrije genade en gunst van God. Christus is ons immers door God gegeven. Daarom lezen we de in bijbel verschillende keren dat we gerechtvaardigd worden door Gods genade. (2) Alles wat in Christus Zelf nodig was om Zijn ambt te vervullen, zoals Zijn incarnatie, Zijn gehoorzaamheid, Zijn opstanding, hemelvaart, verheerlijking en voorbede. Ook aan deze dingen wordt onze rechtvaardiging in de bijbel verschillende keren toegeschreven (direct of indirect). (3) Al de middelen waardoor het offer en de gerechtigheid van Christus aan ons toegepast worden, waarvan de Heilige Geest – de voornaamste bewerkende oorzaak – en de belofte van het evangelie – de instrumentele oorzaak – het belangrijkste zijn. Kortom, het rechtvaardigend geloof richt zich op het priesterlijk ambt van Christus, maar niet geabstraheerd van de genade van God, het verlossingswerk van Christus in het algemeen en het toepassende werk van de Heilige Geest door de verkondiging van het evangelie.

Owen onderbouwt zijn visie op grondige wijze. Zijn eerste argument ontleent hij aan de ervaring van allen die gerechtvaardigd zijn of die zoeken gerechtvaardigd te worden:

They were all in the same state that Adam was in after the fall, unto whom God proposed the relief of the incarnation and suffering of Christ, Gen. 3:15. And to seek after justification, is to seek after a discharge from this woeful state and condition. Such persons have, and ought to have, other designs and desires also. For whereas the state wherein they are antecedent unto their justification is not only a state of *guilt and wrath*, but such also as wherein, through the depravation of their nature, the *power of sin* is prevalent in them, and their whole souls are defiled, they design and desire not only to be *justified*, but to be *sanctified* also; but as unto the guilt of sin, and the want of a righteousness before God, from which justification is their relief, herein, I say, they have respect unto Christ as "set forth to be a propitiation through faith in his blood." In their design for *sanctification* they have respect unto the *kingly and prophetic* offices of Christ, in their especial exercise; but as to their freedom from the guilt of sin, and their acceptance with God, or their *justification* in his sight, — that they may be freed from condemnation, that they may not come into judgment, — it is Christ crucified, it is Christ lifted up as the "brazen serpent" in the wilderness, it is the blood of Christ, it is the propitiation that he was and the atonement that he made, it is his bearing their sins, his being made sin and the curse for them, it is his obedience, the end which he put unto sin, and the everlasting righteousness which he brought in, that alone their faith does fix upon and acquiesce in. If it be otherwise in the experience of any, I acknowledge I am not acquainted with it.⁹³

⁸⁹ Owen, *Justification*, 117.

⁹⁰ Owen, *Justification*, 117.

⁹¹ Owen, *Justification*, 117.

⁹² Owen, *Justification*, 117.

⁹³ Owen, *Justification*, 118.

Opnieuw treft ons het strikte onderscheid dat Owen maakt tussen de rechtvaardiging en de heiliging. Hij is er diep van doordrongen dat de ellendige toestand van een zondaar twee kanten heeft: de zonde als 'schuld' en de zonde als 'macht'. En als we aan onze ellendige toestand ontdekt worden, dan willen we ook van beide aspecten verlost worden. Maar als het nu gaat om de verlossing van onze schuld, als het nu gaat om onze rechtvaardiging voor God, waar zoeken en vinden we dan onze troost? Alleen in het priesterlijk ambt en werk van Christus, dat wil zeggen, in Zijn verzoenende lijden en sterven en in Zijn rechtvaardigende gehoorzaamheid.

Zijn tweede argument ontleent Owen aan de bijbel. Ook de bijbel stelt duidelijk dat het geloof, als het gaat om de rechtvaardiging, alleen gericht is op het priesterlijk ambt en werk van Christus. Owen denkt dan vooral aan de oudtestamentische offerdienst en de nieuwtestamentische sleutelpassages Romeinen 3:24-25 en 2 Korinthe 5:21. Hij concludeert: 'wherever, in the Scripture, we are directed to seek for the *forgiveness of sins* by the blood of Christ, to receive the atonement, to be justified through the faith of him as crucified, the object of faith in justification is limited and determined'.⁹⁴

Owen geeft toe dat de bijbel als het gaat om deze dingen nergens de term 'alleen' gebruikt, iets wat trouwens ook geldt voor de leer van het *sola fide* in het algemeen. Toch is er alle reden om deze term hier te gebruiken:

Where our justification is expressly ascribed unto our *faith in the blood of Christ* as the propitiation for our sins, unto our believing in him as *crucified* for us, and it is nowhere ascribed unto our receiving of him as King, Lord, or Prophet, it is plain that the former expressions are virtually exclusive of the latter consideration.⁹⁵

Er moet echter wel onderscheid gemaakt worden tussen de wijze waarop de andere ambten van Christus van het bijzonder object van het rechtvaardigend geloof zijn uitgesloten en de wijze waarop de werken van de rechtvaardiging zijn uitgesloten. We moeten onze werken immers buiten de rechtvaardiging houden door ze uitdrukkelijk te verwerpen: "'Get you hence, you have no lot nor portion in this matter'".⁹⁶ Bij de zaak die hier aan de orde is, ligt het echter heel anders. Van het profetisch en koninklijk ambt van Christus wil Owen slechts zeggen dat ze niet tot het bijzonder object van het rechtvaardigend geloof behoren. Van een uitdrukkelijke verwerping is hier geen sprake. En dat kan ook niet: 'excluding a compliance with his other offices, is an impious imagination'.⁹⁷

In de derde en laatste plaats vraagt Owen opnieuw aandacht voor de aard van het probleem waarop de leer van de rechtvaardiging antwoord geeft: 'We are not, in this whole cause, to lose out of our eye the *state of the person* who is to be justified, and what it is he does seek after, and ought to seek after, therein. Now, this is *pardon of sin*, and *righteousness before God alone*'.⁹⁸ En waar vindt een ontwaakte zondaar deze vergeving en die gerechtigheid waarmee hij voor God kan bestaan? Waar vindt hij 'relief'? Owen geeft het volgende antwoord:

This relief, it will be said, is to be had in Christ alone. It is true; but under what consideration? For the whole design of the sinner is, how he may be *accepted with God*, be at *peace with him*, have *all his wrath turned away*, by a propitiation or atonement. Now, this can no otherwise be done but by the acting of some one *towards God* and with God on his behalf; for it is about the turning away of God's anger, and acceptance with him, that the inquiry is made. It is by the blood of Christ that we are "made nigh," who were "far off," Eph. 2:13. By the blood of Christ are we *reconciled*, who were *enemies*, verse 16. By the *blood of Christ* we have redemption, Rom. 3:24,25; Eph. 1:7; etc. This, therefore, is the object of faith.

⁹⁴ Owen, *Justification*, 120.

⁹⁵ Owen, *Justification*, 120.

⁹⁶ Owen, *Justification*, 121.

⁹⁷ Owen, *Justification*, 121.

⁹⁸ Owen, *Justification*, 121.

All the actings of the kingly and prophetic offices of Christ are all of them *from God*; that is, in the name and authority of God *towards us*. Not any one of them is *towards God on our behalf* so as that by virtue of them we should expect *acceptance* with God [...]. But they are the acts of his *sacerdotal office alone*, that respect God on our behalf. Whatever he did on earth with God for the church, in obedience, suffering, and offering up of himself; whatever he does in heaven, in intercession and appearance in the presence of God, for us; it all entirely belongs unto his *priestly office*. And in these things alone does the soul of a convinced sinner find *relief* when he seeks after deliverance from the state of sin, and acceptance with God. In these, therefore, alone the peculiar object of his faith, that which will give him rest and peace, must be comprised. And this last consideration is, of itself, sufficient to determine this difference.

In bovenstaande woorden raken we het hart van Owens rechtvaardigingsleer. Hij wil koste wat kost het gratis karakter van de rechtvaardiging veiligstellen. Daarom legt hij alle gewicht op het werk van Christus vóór ons en dus op Zijn priesterlijke ambt.

Er is echter een belangrijk bezwaar tegen deze positie. Owen lijkt 'saving faith' en 'justifying faith' van elkaar te scheiden, terwijl de bijbel daarvoor geen enkele aanleiding geeft. We worden toch niet gerechtvaardigd door een deel van het geloof, maar door het geloof in het algemeen? En behoort ook gehoorzaamheid niet tot dit geloof in algemene zin? Owens antwoord is genuanceerd. Hij erkent dat het zaligmakend en rechtvaardigend geloof niet van elkaar gescheiden kunnen worden. Het gaat hier slechts om 'external denominations', die uitdrukking geven aan de 'distinct operations and effects' van het geloof.⁹⁹ Echter, 'saving faith does act in a peculiar manner, and is of peculiar use in justification, such as it is not of under any other consideration whatever'.¹⁰⁰ Deze constatering heeft belangrijke gevolgen voor de relatie tussen geloof en gehoorzaamheid:

Although *saving faith*, as it is described in general, do ever include *obedience*, not as its form or essence, but as the necessary *effect* is included in the *cause*, and the fruit in the fruit-bearing juice; and is often mentioned as to its being and exercise where there is no express mention of Christ, his blood, and his righteousness, but is applied unto all the acts, duties, and ends of the gospel; yet this proves not at all but that, as unto its *duty*, place, and acting in our *justification*, it has a peculiar object.¹⁰¹

Het luistert hier zeer nauw. Als we in algemene zin over geloof spreken, dan moet ook de gehoorzaamheid ter sprake komen. Gehoorzaam is immers de noodzakelijke vrucht van het geloof. Als we echter spreken over de werkzaamheid en de functie van het geloof in de rechtvaardiging, dan mag de gehoorzaamheid op geen enkele manier genoemd worden. In de rechtvaardiging geldt immers: door het geloof alleen.

Dit alles wil echter niet zeggen dat we door een deel van het geloof gerechtvaardigd worden. Want hoewel het geloof in de rechtvaardiging op een bijzondere wijze actief is, laat Owen er geen enkele twijfel over bestaan dat we alleen door de '*entire grace of faith*' gerechtvaardigd worden.¹⁰² Het is helemaal niet zijn bedoeling om iets van Christus van het object van het rechtvaardigend geloof buiten te sluiten, of om een gedeelte van Christus van het rechtvaardigend geloof uit te sluiten. Er zijn echter mensen – lees: Baxter en de zijnen – die 'under the name of receiving Christ as our Lord and King' iets in en van de mens in onze rechtvaardiging willen binnensmokkelen, alsof de effectiviteit van het werk van Christus van iets in of van ons afhankelijk zou zijn.¹⁰³ En die gedachte wil Owen te vuur en te zwaar bestrijden. Daarom benadrukt hij dat het rechtvaardigend geloof vooral gericht is op Christus' priesterlijk ambt, een ambt dat Hij niet verricht heeft 'from God [...] towards us', maar '*towards God on our behalf*', en dat daarom volledig correspondeert met het passieve

⁹⁹ Owen, *Justification*, 122.

¹⁰⁰ Owen, *Justification*, 122.

¹⁰¹ Owen, *Justification*, 122.

¹⁰² Owen, *Justification*, 122.

¹⁰³ Owen, *Justification*, 123.

ontvangende karakter van de activiteit van het geloof in de rechtvaardiging.¹⁰⁴ Het rechtvaardigend geloof kijkt van zichzelf af en steunt op iets buiten zichzelf, namelijk op Christus en Zijn verzoeningswerk. Concluderend moeten we zeggen dat het in deze kwestie dus eigenlijk niet gaat om de vraag of het priesterlijk ambt van Christus het bijzonder voorwerp van het rechtvaardigend geloof is:

the thing intended is only this, — Whether our *own obedience*, distinct from faith, or included in it, and in like manner *as faith*, be the *condition* of our justification before God? This being that which is intended, which the other question is but invented to lead unto a compliance with, by a more specious pretense than in itself it is capable of, under those terms it shall be examined, and no otherwise.¹⁰⁵

Owens toespitsing van het geloofsvoorwerp is veelvuldig bekritiseerd. Ook door theologen uit de gereformeerde traditie. Charles Hodge schrijft over deze kwestie: 'This seems an unnecessary question. It is not raised in the Bible; nor does it suggest itself to the believer. He receives Christ. He does not ask himself for what special function of his saving work he thus accepts Him'.¹⁰⁶ Robert Dabney is minder voorzichtig en merkt op:

Dr. Owen has in one place very incautiously said, that saving faith in its first movement embraces Christ only in His priestly, or propitiatory work. This teaching is far too common, at least by implication, in our pulpits. Its result is "temporary" faith, which embraces Christ for impunity only, instead of deliverance from sin.¹⁰⁷

Het is echter maar zeer de vraag of deze kritiek terecht is. Hodge en Dabney lijken weinig oog te hebben voor de achterliggende vraag naar de betekenis van onze gehoorzaamheid in onze rechtvaardiging. Bovendien, Owens accentuering van het zuiver ontvangende karakter van het geloof in de rechtvaardiging is typerend voor de protestantse rechtvaardigingsleer. Hoogstens kan gezegd worden dat Owen deze gedachte wat verder doortrekt. Ten slotte is ook Owens focus op het priesterlijk ambt van Christus – een focus die karakteristiek is voor zijn hele theologie¹⁰⁸ – zeker niet uniek te noemen. Bij de meeste reformatoren en postreformatische gereformeerde theologen zien we hetzelfde. Het is juist Baxter met zijn bijzondere nadruk op het koninklijk ambt van Christus die van deze hoofdlijn afwijkt. Dit accentverschil heeft overigens wel belangrijke praktische consequenties. Capill schrijft in zijn dissertatie over de prediking van Richard Baxter het volgende:

He certainly held to the belief that Christ was all-sufficient and that to teach Christ was to teach all. He spoke frequently of Christ, and exalted him, calling for trust in him and total allegiance to him. Yet the dominant note of his preaching was the lordship of Christ rather than his atonement. He opened Christ's sovereignty more than his suffering servanthood, his requirements of people more than his redemption of them, the need for love for Christ more than the wonderful love of Christ.¹⁰⁹

In dit licht lijkt Owens toespitsing van het geloofsvoorwerp zeker gerechtvaardigd.

¹⁰⁴ Owen, *Justification*, 121.

¹⁰⁵ Owen, *Justification*, 123.

¹⁰⁶ Charles Hodge, *Systematic Theology* (New York 1884), 3:99.

¹⁰⁷ Robert L. Dabney, *Systematic Theology* (Edinburgh 1985), 601.

¹⁰⁸ Trueman, *John Owen*, 87-88.

¹⁰⁹ Murray A. Capill, *Preaching with Spiritual Vigour: Including Lessons from the Life and Practice of Richard Baxter* (Fearn 2003), 117.

Tweevoudige rechtvaardiging?

Een volgende afwijkende visie die Owen in *Justification* aan de orde stelt, is de opvatting van Rome.¹¹⁰ Owen omschrijft deze als een leer van 'tweevoudige rechtvaardiging'. De eerste rechtvaardiging bestaat in de instorting van een beginsel van genade of liefde, waardoor 'original sin is extinguished, and all habits of sin are expelled'. Hoewel deze eerste rechtvaardiging verdiend is door de gehoorzaamheid en genoegdoening van Christus, wordt deze werkelijkheid door het geloof, waarbij geloof gedefinieerd moet worden als 'a general assent unto divine revelation'.¹¹¹ Ook roomse theologen kunnen dus spreken over een rechtvaardiging door het geloof. Zij bedoelen daar echter wel iets heel anders mee dan de reformatoren:

to be "justified by faith," according unto them, is to have the mind prepared by this kind of believing to receive "gratiam gratum facientem", — a habit of grace, expelling sin and making us acceptable unto God. For upon this believing, with those other duties of *contrition* and *repentance* which must accompany it, it is meet and *congruous* unto divine wisdom, goodness, and faithfulness, to give us that grace whereby we are justified. And this, according unto them, is that justification whereof the apostle Paul treats in his epistles, from the procurement whereof he excludes all the *works of the law*.¹¹²

Rome leert echter ook nog een tweede rechtvaardiging. De formele oorzaak van deze tweede rechtvaardiging wordt gevormd door de goede werken die voortkomen uit het beginsel van genade en liefde dat in de eerste rechtvaardiging ingestort is. Deze goede werken zijn de gerechtigheid waarmee de gelovigen voor God kunnen bestaan en waarmee ze het eeuwige leven verdienen. Deze tweede rechtvaardiging wordt volgens de roomse theologen geleerd in de Jakobusbrief.¹¹³

Hoe beoordeelt Owen de positie van Rome? Zeer negatief:

This distinction was coined unto no other end but to bring in confusion into the whole doctrine of the gospel. Justification through the free grace of God, by faith in the blood of Christ, is *evacuated* by it. Sanctification is turned into a justification, and corrupted by making the fruits of it *meritorious*. The whole nature of *evangelical justification*, consisting in the gratuitous pardon of sin and the imputation of righteousness, as the apostle expressly affirms, and the declaration of a believing sinner to be righteous thereon, as the word alone signifies, is utterly defeated by it.¹¹⁴

Rome haalt de rechtvaardiging en de heiliging door elkaar en doet daarmee beide geweld aan.

Deze visie op de rechtvaardiging vinden we echter niet alleen bij Rome. Velen volgen de rooms-katholieke theologen op dit punt. Owen denkt dan vooral aan de socinianen. Maar zij niet alleen. Alle theologen die stellen dat onze menselijke inherente rechtvaardigheid op de een of andere manier van invloed is op onze rechtvaardiging moeten deze roomse onderscheiding omhelzen. Deze theologen erkennen dat er een rechtvaardiging is die echt van een genadig en 'evangelisch' karakter

¹¹⁰ Owen, *Justification*, 137-143.

¹¹¹ Owen, *Justification*, 137.

¹¹² Owen, *Justification*, 137-138.

¹¹³ Kapic meent dat Owen, die zich voor zijn beschrijving van de rooms-katholieke rechtvaardigingsleer vooral gebaseerd heeft op het werk van Bellarminus, de positie van Rome vertekend weergeeft. Hedendaagse onderzoekers (zoals McGrath) geven zijn inziens een beter en historisch meer verantwoord beeld. Zie *Communion with God*, 126-128. Het is echter de vraag of deze kritiek terecht is. Formeel heeft het concilie van Trente de gedachte van een tweevoudige gerechtigheid afgewezen. Daarmee lijkt er ook geen ruimte voor het concept van een tweevoudige rechtvaardiging. Toch verstaat Trente de rechtvaardiging wel degelijk procesmatig, en wordt er een onderscheid gemaakt tussen een aanvankelijke rechtvaardiging en een voortgaande rechtvaardiging. In deze aanvankelijke rechtvaardiging speelt het geloof de sleutelrol. Als het gaat om de voortgaande rechtvaardiging ligt het accent echter meer op onmisbare functie van de goede werken. Zie Lane, *Justification by Faith*, 45-85 (vooral 68-78). Er lijkt dus inhoudelijk niet zoveel verschil tussen de consensuspositie van Rome zoals geformuleerd op het concilie van Trente en de beschrijving die Owen in *Justification* geeft. Wel kan gezegd worden dat de aanduiding 'tweevoudige rechtvaardiging' niet zo gelukkig gekozen is. Overigens erkent Owen dat er op het punt van de rechtvaardiging diversiteit is onder de rooms-katholieke theologen. Hij meent echter dat hij met zijn omschrijving de meest gangbare en representatieve visie heeft weergegeven. Zie *Justification*, 139.

¹¹⁴ Owen, *Justification*, 138.

is, een rechtvaardiging die aan al onze werken voorafgaat. Tegelijkertijd houden zij echter vast aan een andere rechtvaardiging die op onze werken volgt, een rechtvaardiging die 'at least *in degree*, if not *in nature* and kind' van deze eerste rechtvaardiging onderscheiden is, namelijk onze nieuwe gehoorzaamheid.¹¹⁵ Veelal spreken zij dan over de 'continuering' van onze rechtvaardiging. Zonder twijfel doelt Owen hier met name op Richard Baxter.

Owen begint zijn evaluatie van de visie van Rome met twee onderscheidingen.¹¹⁶ Eerst maakt hij onderscheid tussen de natuur of het wezen van de rechtvaardiging en de manifestatie van de rechtvaardiging, een onderscheid dat overeenkomt met het bekende onderscheid tussen actieve en passieve rechtvaardiging.¹¹⁷ De manifestatie van de rechtvaardiging kan gedifferentieerd worden in een aanvankelijke manifestatie in dit leven en een volledige manifestatie op de oordeelsdag. De aanvankelijke manifestatie in dit leven kan vervolgens weer onderscheiden worden in een manifestatie aan ons eigen geweten en een manifestatie aan anderen. De term 'rechtvaardiging' kan op elk van deze zaken toegepast worden. We moeten dus concluderen dat 'rechtvaardiging' een nogal veelzijdig begrip is. Toch moeten we tegelijkertijd vasthouden dat 'our real justification before God' altijd 'one and the same' is.¹¹⁸ Het is echter mogelijk om echt gerechtvaardigd te zijn zonder dat we de zekerheid daarvan in ons hart ervaren. Daarom is het onderscheid tussen het wezen van de rechtvaardiging en de manifestatie daarvan van groot belang. En als een gelovige zich nu bewust wordt van zijn rechtvaardiging? Dan is dat geen 'tweede' rechtvaardiging maar de toepassing van zijn rechtvaardiging aan zijn geweten door het werk van de Heilige Geest. Owen beklemtoont dat in dit proces van bewustwording vele factoren een rol spelen, ook factoren die niet rechtstreeks te maken hebben met onze rechtvaardiging voor God. Onze goede werken zijn bijvoorbeeld nauw gerelateerd aan onze heilszekerheid.¹¹⁹ Dat betekent echter niet dat onze goede werken van invloed zijn in onze rechtvaardiging. Er is ook een manifestatie van onze rechtvaardiging aan anderen. Deze is geheel en al gebaseerd op de zichtbare effecten van het geloof.

In de tweede plaats wil Owen onderscheid maken tussen een rechtvaardiging door de werken en een rechtvaardiging door genade. Beide methoden worden in de Schrift genoemd. In die zin kan ook Owen spreken van een 'tweevoudige rechtvaardiging'. Omdat voor de rechtvaardiging door de werken een absolute overeenstemming met de wet van God is vereist, is deze methode voor zondaren afgesloten. Wie op grond van zijn eigen werken gerechtvaardigd wil worden, moet niet Gods zegen maar Gods vloek verwachten. Zondaren zijn volstrekt aangewezen op de rechtvaardiging door genade. En nu komt het erop aan dat beide methoden niet met elkaar vermengd worden: 'these ways of justification are contrary, proceeding on terms directly contradictory, and cannot be made consistent with or subservient one to the other'.¹²⁰ Maar dat is nu precies wat de roomse theologen met hun concept van tweevoudige rechtvaardiging doen: ze vermengen beide methoden. Anders gezegd: ze vermengen het werkverbond met het genadeverbond.

Zoals uit bovengenoemde onderscheidingen blijkt, wil ook Owen op een gedifferentieerde en genuanceerde wijze over de rechtvaardiging spreken. Het roomse concept van een tweevoudige rechtvaardiging moet volgens hem echter beslist afgewezen worden. Hij geeft daarvoor verschillende redenen. We noemen de belangrijkste.¹²¹ (1) Deze onderscheiding doet Christus' verdienste oneer aan. Christus heeft door Zijn verlossingswerk alleen de eerste rechtvaardiging – de instorting van het beginsel van genade – verdiend. De tweede rechtvaardiging is echter gebaseerd op onze eigen goede werken, hoezeer we daarbij Gods genade ook nodig hebben. Maar, 'this is openly contrary unto the whole tenor of the Scripture: for although there be an order of God's appointment, wherein we are to be made partakers of evangelical privileges in grace and glory, one before another, yet are they all

¹¹⁵ Owen, *Justification*, 138.

¹¹⁶ Owen, *Justification*, 139-140.

¹¹⁷ Zie hoofdstuk 2.

¹¹⁸ Owen, *Justification*, 139.

¹¹⁹ Owen legt veel nadruk op de rol van het *sylogismus practicus* bij de totstandkoming van heilszekerheid. Zie bijvoorbeeld Owen, *Works*, 6:5. Zie verder Beeke, *Assurance of Faith*, 247-252.

¹²⁰ Owen, *Justification*, 139-140.

¹²¹ Owen noemt nog twee andere argumenten: (1) Deze onderscheiding schrijft meer aan onszelf toe dan aan de verdienste van Christus. (2) Deze onderscheiding komen we in de bijbel niet tegen. Zie *Justification*, 140-142.

of them the immediate effects of the death and obedience of Christ'.¹²² (2) Deze onderscheiding laat geen ruimte voor de evangelische rechtvaardiging die in de bijbel geopenbaard wordt. De eerste rechtvaardiging van het rooms-katholieke concept is immers niets anders de heiliging, terwijl de tweede rechtvaardiging ten diepste een rechtvaardiging door de werken is. Voor een rechtvaardiging uit genade door het geloof in Jezus Christus is in de rooms-katholieke theologie – en dus ook in de rooms-katholieke religie – geen plaats. (3) Deze onderscheiding is overbodig. Volgens de bijbel is de 'eerste' rechtvaardiging door Christus meer dan voldoende voor onze rechtvaardiging. Hier raken we de zenuw van de rooms-katholieke rechtvaardigingsleer: 'the sole foundation and pretense of this distinction is a denial of those things to belong unto our *justification by the blood of Christ* which the Scripture expressly assigns unto it'.¹²³ En wat behoort er dan precies tot deze rechtvaardiging door het bloed van Christus? Owen antwoordt:

(1) Therein do we receive the complete 'pardon and forgiveness of our sins,' [...]. (2) Thereby are we 'made righteous' [...]; and, (3) Are freed from *condemnation*, judgment, and death [...]; (4) Are *reconciled* unto God [...]; and (5) Have *peace unto him*, and access into the favor wherein we stand by grace, with the advantages and consolations that depend thereon in a sense of his love [...]. And, (6) We have *adoption* therewithal, and all its privileges [...]; and, in particular, (7) A *right* and *title* unto the whole inheritance of glory [...]. And, (8) Hereon *eternal life* does follow.¹²⁴

Wie heeft er dan nog een tweede rechtvaardiging nodig? Het is dus van tweeën één: 'either the *first* justification overthrows the *second*, rendering it needless; or the *second* destroys the *first*, by taking away what essentially belongs unto it'.¹²⁵ Toch heeft de gedachte van een tweevoudige rechtvaardiging veel invloed. Maar dat verbaast Owen niet. Hij schrijft: 'that which gives countenance unto the fiction and artifice of this distinction, and a great many more, is a *dislike* of the doctrine of the grace of God, and justification from thence, by faith in the blood of Christ'.¹²⁶

Hoe blijven we rechtvaardig?

Volgens de protestantse rechtvaardigingsleer brengt de rechtvaardiging een radicale verandering in onze geestelijke toestand teweeg. Owen spreekt in dit verband over een reële verandering die leidt tot een 'new spiritual state and condition', waarbij onze relatie tot God en Christus en tot de wet en het evangelie totaal vernieuwd wordt.¹²⁷ De gelovigen blijven echter ook in deze staat, totdat zij ten slotte verheerlijkt worden. Dit roept de vraag op waarvan deze continuering in de gerechtvaardigde toestand van onze kant afhangt. Wat moet de gelovige doen om gerechtvaardigd te blijven? Ook deze kwestie stelt Owen in *Justification* aan de orde.¹²⁸ Dat moest hij ook wel doen. De kwestie speelde namelijk een cruciale rol in de discussie die onder de Engelse gereformeerde theologen was ontstaan over de rechtvaardigingsleer van Richard Baxter.¹²⁹ Zoals we boven al gezien hebben, verstond Baxter de rechtvaardiging als een proces, en achtte hij de goede werken noodzakelijk voor de continuering en voltooiing van de rechtvaardiging.

Hoe denkt Owen over de voortgang van de rechtvaardiging? Allereerst onderstreept hij dat de rechtvaardiging in één keer volmaakt is: 'Justification is such a work as is at once *completed* in all the causes and the whole effect of it'.¹³⁰ Dit betekent echter niet dat iedereen ook direct deelt in 'the full possession of all that it gives right and title unto'.¹³¹ Owen legt uit wat hij bedoelt. Al onze zonden –

¹²² Deze gedachten heeft Owen uitvoerig uiteengezet in *Death of Death in the Death of Christ*.

¹²³ Owen, *Justification*, 142.

¹²⁴ Owen, *Justification*, 142.

¹²⁵ Owen, *Justification*, 143.

¹²⁶ Owen, *Justification*, 143.

¹²⁷ Owen, *Justification*, 143.

¹²⁸ Owen, *Justification*, 143-152.

¹²⁹ Zie Boersma, *Hot Pepper Corn*, 290-330.

¹³⁰ Owen, *Justification*, 143.

¹³¹ Owen, *Justification*, 143.

uit het verleden, heden en in de toekomst – zijn in één keer op Christus gelegd. Daarom heeft Christus in één keer voor al onze zonden voldaan. Om antinomiaanse misverstanden te voorkomen, merkt Owen op dat hij hier spreekt over de verdienende oorzaak van onze rechtvaardiging, en niet om de hernieuwde toepassing daarvan in onze zielen en gewetens. De volgende stap is het ontvangen van Christus door het geloof, waardoor we delen in al Zijn weldaden, en dus ook in Zijn gerechtigheid. Op het moment waarop we Christus ontvangen, is onze rechtvaardiging onmiddellijk volmaakt en zijn onze zonden vergeven. Geen enkele beschuldiging kan meer tegen ons ingebracht worden. We delen in de gelukzaligheid die in dit leven mogelijk is. En dit alles moet ook wel zo zijn, want hoe zouden we anders in dit leven gerechtvaardigd kunnen worden? Owen schrijft:

For no time can be assigned, nor measure of obedience be limited, whereon it may be supposed that any one comes to be justified before God, who is not so on his first believing; for the Scripture does nowhere assign any such time or measure. And to say that *no man is completely justified* in the sight of God in this life, is at once to overthrow all that is taught in the Scriptures concerning justification, and wherewithal all peace with God and comfort of believers.¹³²

Nadat we door het geloof volmaakt gerechtvaardigd zijn, worden we wel verplicht tot een algehele gehoorzaamheid aan God. De wet wordt door het evangelie op geen enkele manier aan de kant gezet of verlicht. Zij wordt juist door het geloof bevestigd. Dat kan ook niet anders. De wet is immers ‘the *rule of that obedience* which the nature of God and man makes necessary from the one to the other.’¹³³

Hoewel de gelovigen door het werk van Christus van de vloek van de wet bevrijd zijn, blijft de ‘commanding power’ van de wet onverminderd van kracht. Ook in het leven van gelovigen blijft elke overtreding of afwijking van Gods wet werkelijk zonde. Dit betekent voor het beoordelen van zonden in het leven van de gelovigen het volgende. In de eerste rechtvaardiging – het moment waarop we voor het eerst geloven – worden alle toekomstige zonden vergeven, dat wil zeggen, met betrekking tot de vloek van de wet. Omdat de zonde zónde blijft, hebben de gerechtvaardigden wel elke dag ‘actual pardon’ nodig.¹³⁴ Ja sterker nog, ‘None are more sensible of the guilt of sin, none are more troubled for it, none are more earnest in supplications for the pardon of it, than justified persons’.¹³⁵

In het licht van het bovenstaande formuleert Owen de vraag die in de continuering van de rechtvaardiging aan de orde is als volgt:

Justification is at once complete in the imputation of a perfect righteousness, the grant of a right and title unto the heavenly inheritance, the actual pardon of all past sins, and the virtual pardon of future sin; but how or by what means, on what terms and conditions, this state is continued unto those who are once justified, whereby their righteousness is everlasting, their title to life and glory indefeasible, and all their sins are actually pardoned, is to be inquired.¹³⁶

Bij het beantwoorden van deze vraag wijst Owen allereerst op God. Het is immers God Die rechtvaardigt (Rom. 8:33), en daarom is ook de continuering van onze rechtvaardiging Zijn daad. En waar hangt deze continuering dan van Gods kant vanaf? Van de onveranderlijkheid van Zijn eeuwig raadsbesluit, van de onveranderlijkheid van Zijn eeuwig genadeverbond, van de betrouwbaarheid van Zijn beloften, van de krachtige werkzaamheid van Zijn genade, van Zijn welgevallen in de verzoening door Christus, van de kracht van Christus’ voorbede en van de onherroepelijke gave van de Heilige Geest aan de gelovigen. In deze kwestie gaat het echter vooral over de vraag wat van onze kant vereist is. Sommigen zeggen dat de voortgang van onze rechtvaardiging afhangt van onze goede werken, dat wil zeggen dat zij dezelfde functie hebben als het geloof. Owen wil daar echter niets van

¹³² Owen, *Justification*, 145.

¹³³ Owen, *Justification*, 145.

¹³⁴ Owen, *Justification*, 146.

¹³⁵ Owen, *Justification*, 146.

¹³⁶ Owen, *Justification*, 147.

weten: 'I cannot understand that the continuation of our justification has any other dependencies than has our justification itself'.¹³⁷ Voor beide zaken geldt dat God alleen het geloof van ons vraagt, hoewel het geloof in de rechtvaardiging vanzelfsprekend op een andere manier functioneert dan in de continuering daarvan.

Om deze stelling te verhelderen, wijst Owen op twee zaken. In de eerste plaats moeten we bedenken dat de continuering van onze rechtvaardiging niets anders is dan de continuering van Christus' gerechtigheid en de vergeving van onze zonden die daar het effect of gevolg van deze toerekening is. Het is evident dat Gods toerekening van Christus' gerechtigheid aan een zondaar niet herhaald worden. De toepassing van deze gerechtigheid – de daadwerkelijke vergeving van onze zonden – echter wel. En deze toepassing vindt plaats door het geloof alleen. In de tweede plaats moet verdisconteerd worden dat ook de continuering van onze rechtvaardiging plaatsvindt *coram Deo*. Het antwoord dat we geven op de vraag hoe we in een gerechtvaardigde staat blijven, moet dus 'pleadable' zijn voor de rechterstoel van onze heilige en rechtvaardige God.¹³⁸ Uiteindelijk gaat het dus in deze kwestie om de volgende vraag:

*What it is that, when a justified person is guilty of sin (as guilty he is more or less every day), and his conscience is pressed with a sense thereof, as that only thing which can endanger or intercept his justified estate, his favor with God, and title unto glory, he retakes himself unto, or ought so to do, for the continuance of his state and pardon of his sins, what he pleads unto that purpose, and what is available thereunto?*¹³⁹

Het is voor Owen volstrekt duidelijk dat onze gehoorzaamheid, onze persoonlijk gerechtigheid of het vervullen van de voorwaarde van het nieuwe verbond ons hier niet kunnen helpen. Ook als het gaat om de continuering van onze rechtvaardiging kan de gelovige alleen maar vertrouwend steunen op Christus. Onze rechtvaardiging is van begin tot eind een zaak van *solo Christo* en dus ook van *sola fide*. Is dat ook niet de ervaring van elke gelovige?

What is it that they betake themselves unto, what is it that they plead with God for the continuance of the pardon of their sins, and the acceptance of their persons before him? Is it any thing but *sovereign grace and mercy, through the blood of Christ*? Are not all the arguments which they plead unto this end taken from the topics of the name of God, his mercy, grace, faithfulness, tender compassion, covenant, and promises, — all manifested and exercised in and through the Lord Christ and his mediation alone? Do they not herein place their only trust and confidence, for this end, that their sins may be pardoned, and their persons, though every way unworthy in themselves, be accepted with God? Does any other thought enter into their hearts? Do they plead *their own righteousness*, obedience, and duties to this purpose? Do they leave the prayer of the publican, and retake themselves unto that of the Pharisee? And is it not of *faith alone* which is that grace whereby they apply themselves unto the mercy or grace of God through the mediation of Christ.¹⁴⁰

Natuurlijk is dit gelovig vertrouwen altijd onlosmakelijk verbonden met droefheid naar God, met berouw, met schuldbelijdenis, met vurig gebed, met een ootmoedig inwachten van de vrede van God in het geweten en een vernieuwing van het voornemen tot algehele gehoorzaamheid.¹⁴¹ Gods genade is geen goedkope genade. Deze dingen hebben voor onze rechtvaardiging of de continuering daarvan echter geen enkele betekenis.

Ook de bijbel verklaart uitdrukkelijk dat we alleen door het geloof rechtvaardig blijven. Owen wijst hier op passages als 1 Joh. 2:1-2, Rom. 1:17 en Gal. 2:20, en op de voorbeelden van Abraham en

¹³⁷ Owen, *Justification*, 149.

¹³⁸ Owen, *Justification*, 148.

¹³⁹ Owen, *Justification*, 148.

¹⁴⁰ Owen, *Justification*, 148.

¹⁴¹ Owen, *Justification*, 148-149.

David. Hoeven gelovigen zich dan niet te bekommeren om een heilig leven voor God? Zeker wel: 'There is no grace, no duty, for the substance of them, nor for the manner of their performance, that are required, either by the law or the gospel, but they are obliged unto them'.¹⁴² Een gerechtvaardigde staat is niet verenigbaar met een leven in de zonde. Maar, 'the sole question is, upon what the continuation of our justification does depend, not concerning what duties are required of us in the way of our obedience'.¹⁴³ Onze goede werken spelen in onze rechtvaardiging geen enkele rol, ook niet in de voortgang daarvan. Wie anders leert, doet Christus en Zijn werk oneer aan.

Persoonlijke gerechtigheid

Volgens de rooms-katholieke theologen heeft de rechtvaardiging van een zondaar een tweevoudig fundament.¹⁴⁴ Enerzijds is de rechtvaardiging gebaseerd op het werk van Christus, de verdienstelijke oorzaak van de instorting van het genadebeginsel. Anderzijds is de rechtvaardiging gebaseerd op de goede werken die het gevolg zijn van een gelovig cultiveren van dit genadebeginsel. Naar de mening van Owen volgen sommige protestanten Rome hierin op nauwe voet. Deze protestanten maken een onderscheid tussen een rechtvaardiging op grond van de gerechtigheid van Christus en een rechtvaardiging op grond van een persoonlijke inherente gerechtigheid. Owen denkt hier natuurlijk vooral aan Richard Baxter.¹⁴⁵ Deze onderscheidt, zoals we boven gezien hebben, in de rechtvaardiging een tweevoudige gerechtigheid: een 'legal righteousness', de gerechtigheid van Christus, waardoor onze zonden vergeven worden en we vrijgesproken worden van het vonnis van de wet, en een 'evangelical righteousness', de persoonlijke gerechtigheid van de gelovige, waardoor we vrijgesproken worden van ongelooft, hypocrisie en een leven dat niet in overeenstemming is met het nieuwe verbond.¹⁴⁶

Hoe moeten we deze opvatting beoordelen?¹⁴⁷ Owen geeft Baxter toe dat God in het evangelie van alle gelovigen een oprechte gehoorzaamheid vraagt. Deze gehoorzaamheid moet vervuld worden 'in and by their own persons', en in de kracht van Christus' genade.¹⁴⁸ Op grond van het verrichten van deze gehoorzaamheid worden de gelovigen in de bijbel 'rechtvaardig' genoemd, en zijn ze persoonlijk en inwendig rechtvaardig. De benaming 'rechtvaardige' verwijst echter nooit naar een habituele inherente genade, maar altijd naar de effecten van die genade die tot uiting komen in de plichten van gehoorzaamheid. Deze inherente rechtvaardigheid (zowel het beginsel als de effecten daarvan) is gelijk aan onze heiliging: 'For our *sanctification* is the inherent *renovation* of our natures exerting and acting itself in newness of life, or obedience unto God in Christ and works of righteousness'.¹⁴⁹ Hierbij moeten we echter bedenken dat onze heiliging en onze rechtvaardiging in de bijbel altijd strikt onderscheiden zijn.

Owen geeft Baxter ook toe dat we in een bepaalde zin kunnen zeggen dat we door deze inherente en persoonlijke gerechtigheid gerechtvaardigd worden. Allereerst in ons eigen geweten: 'inasmuch as it is an evidence in us and unto us of our participation of the grace of God in Christ Jesus, and of our acceptance with him; which has no small influence into our peace'.¹⁵⁰ Ook voor de mensen worden we door onze persoonlijke gerechtigheid gerechtvaardigd. Ten slotte kunnen we ook tegenover de aanvallen en aanvechtingen van de duivel pleiten op de heiliging die in ons leven gestalte krijgt.

¹⁴² Owen, *Justification*, 149.

¹⁴³ Owen, *Justification*, 149.

¹⁴⁴ We volgen hier de weergave van Owen zelf.

¹⁴⁵ Ook de socinianen schrijven onze persoonlijke gerechtigheid een fundamentele betekenis in de rechtvaardiging toe. In tegenstelling tot Baxter speelt de verzoening door Christus bij hen echter geen rol. Zie *Justification*, 153-154. Owen bestrijdt in *Justification* echter vooral de visie van Baxter.

¹⁴⁶ Zie Boersma, *Hot Pepper Corn*, 273-290 en Owen, *Justification*, 153.

¹⁴⁷ Owen, *Justification*, 154-160.

¹⁴⁸ Owen, *Justification*, 154.

¹⁴⁹ Owen, *Justification*, 155.

¹⁵⁰ Owen, *Justification*, 155.

Onze persoonlijke gerechtigheid heeft dus een ‘proper place and use’.¹⁵¹ Er kan echter geen sprake zijn van een evangelische rechtvaardiging op grond van deze inherente gerechtigheid. Ook kan deze gerechtigheid niet gelden als een voorwaarde van de toerekening van Christus’ gerechtigheid tot onze rechtvaardiging. Owen voert verschillende argumenten aan.¹⁵² We beperken ons tot de belangrijkste. (1) Deze inherente gerechtigheid is de vrucht van het rechtvaardigend geloof en wordt dus alleen gevonden in degenen die al gerechtvaardigd zijn, aangezien geloof en rechtvaardiging onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Onze persoonlijke gerechtigheid kan dus geen rol spelen in onze rechtvaardiging voor God. (2) Zo’n ‘evangelische’ rechtvaardiging is totaal overbodig en nutteloos, op welke manier deze ook voorgesteld wordt (voorafgaand, ondergeschikt, opvolgend of vervolmakend). Christus’ gerechtigheid rechtvaardigt de gelovigen immers geheel en al. (3) De bijbelschrijvers ontkennen uitdrukkelijk dat we gerechtvaardigd kunnen worden als God met ons in het gericht gaat over iets in onszelf. (4) Onze persoonlijke gerechtigheid kan ook geen ‘ondergeschikte’ gerechtigheid zijn, naast de gerechtigheid van Christus die ons door het geloof toegerekend wordt. God rechtvaardigt immers de goddelozen en Hij rekent Christus’ gerechtigheid toe aan degenen die níet werken. Bovendien worden onze werken in de bijbel expliciet van de rechtvaardiging uitgesloten. (5) Onze eigen gerechtigheid is ongeschikt om bij te dragen aan onze rechtvaardiging. Ze is immers in meerdere opzichten onvolmaakt.¹⁵³ Bovendien is ze in strijd met het doel van onze rechtvaardiging, namelijk dat we zouden roemen in God alleen.

Het laatste oordeel

Een belangrijk argument voor de gedachte dat onze eigen gerechtigheid van invloed is in onze rechtvaardiging is de wijze waarop God op de oordeelsdag zal oordelen. Op die dag zijn onze goede werken van beslissende betekenis. Daar laat de bijbel toch geen enkele twijfel over bestaan. Moet dan vervolgens niet geconcludeerd worden dat ook onze rechtvaardiging in dit leven in ieder geval gedeeltelijk afhangt van onze goede werken? Geloof is noodzakelijk. Maar ook onze werken zijn noodzakelijk als we rechtvaardig willen zijn voor God.

Hoe denkt Owen over deze redenering? Hij is ervan overtuigd dat onze persoonlijke gerechtigheid op de dag van het oordeel inderdaad een belangrijke rol speelt, tenminste wanneer het gaat om de vraag naar de waarachtigheid van ons geloof. Hij schrijft:

wherever this inquiry is made, – not how a *sinner, guilty of death*, and obnoxious unto the curse, shall be pardoned, acquitted, and justified, which is by the righteousness of Christ alone imputed unto him – but how a man that *professes evangelical faith*, or faith in Christ, shall be tried, judged, and whereon, as such, he shall be justified, we grant that it is and must be, by his own personal, sincere obedience.¹⁵⁴

Er is tweërlei geloof: een waar geloof en een onwaar geloof. Als geen ander houdt Owen daar rekening mee. Het is gemakkelijk om met de mond te belijden dat we op Christus vertrouwen. Maar is het ook waarheid in ons binnenste? Dat blijkt alleen uit de vrucht van een heilig leven voor God. Daarom zal God ons op de oordeelsdag ook naar onze werken oordelen. Dat wil echter niet zeggen dat onze werken van invloed zijn op onze rechtvaardiging. Op de oordeelsdag is geen sprake van een rechtvaardiging in de eigenlijke zin van het woord. Daarom spreekt Owen liever van een ‘sentential justification’ van de gelovigen. Wat houdt dit precies in? Owen beantwoordt deze vraag door te wijzen op de toestand van de gelovigen voorafgaand aan Gods uitspraak op de oordeelsdag. Van hen

¹⁵¹ Owen, *Justification*, 156.

¹⁵² Owen, *Justification*, 156-160. Zie ook 223-240.

¹⁵³ Onze inherente gerechtigheid is naar het oordeel van Owen in drieërlei opzicht onvolmaakt (*Justification*, 235-236). Allereerst als beginsel, ‘as it is habitually resident in us’. Er is immers in het hart van de gelovigen ook een tegengesteld beginsel, namelijk de inwonende zonde. Bovendien is geen enkel vermogen van onze ziel volmaakt vernieuwd, tenminste, zolang wij *viator* zijn. In de tweede plaats is onze inherente gerechtigheid onvolmaakt met betrekking tot elke daad of plicht, zowel inwendig als uitwendig. Zelfs onze gerechtigheden zijn als een ‘wegwerpelijk kleed’ (Jes. 64:6). In de derde plaats is deze gerechtigheid onvolmaakt vanwege de dadelijke zonden die we steeds weer opnieuw doen. Niet zonder reden leerde Jezus ons om voortdurend te bidden om de vergeving van onze zonden.

¹⁵⁴ Owen, *Justification*, 159-160.

geldt allereerst dat ze in hun leven op aarde 'actually and completely' gerechtvaardigd zijn voor God.¹⁵⁵ Ook mogen ze delen in alle weldaden die uit deze rechtvaardiging voortvloeien, zelfs aan een zalige opstanding in de heerlijkheid. Bovendien geldt voor de meesten van hen dat hun zielen allang bij God zijn, en dat ze al ontheven zijn van al hun arbeid en zonden. De gelovigen hebben dus al heel veel ontvangen. Wat blijft er dan nog over voor de oordeelsdag? Alleen een '*actual admission* of the whole person into glory'.¹⁵⁶ Owen concludeert dan ook: 'this judgment can be no more but declaratory, unto the glory of God, and the everlasting refreshment of them that have believed'.¹⁵⁷

Owen noemt ook verschillende argumenten tegen de positie van degenen die onze werken op basis van het bijbelse spreken over de oordeelsdag een plaats willen geven in onze rechtvaardiging.¹⁵⁸ (1) We moeten nauwkeurig acht geven op de manier waarop de bijbel over deze zaken spreekt. Zo zegt de bijbel bijvoorbeeld dat we op de oordeelsdag geoordeeld worden 'secundum opera' en nooit 'ex operibus'. Een belangrijk verschil! Overigens lezen we nergens in de bijbel dat God ons in dit leven 'secundum opera' rechtvaardigt. Ook als het gaat om het geloof moeten we zorgvuldig letten op de manier waarop de bijbel spreekt: we worden gerechtvaardigd 'ex fide' of 'per fidem', en niet 'propter fidem'. (2) De bijbel maakt een heel duidelijk onderscheid tussen onze rechtvaardiging in dit leven (die plaatsvindt *sola fide*, zonder de werken), en het oordeel op de oordeelsdag (dat plaatsvindt naar onze werken, zonder ons geloof). Het zou dus wel vreemd zijn als ons oordeel op de oordeelsdag en onze rechtvaardiging in dit leven '*just in the same way and manner*' plaatsvinden, namelijk door het geloof en de werken.¹⁵⁹ (3) Deze positie doet Christus en de noodzakelijkheid van Zijn verlossingswerk tekort:

If *justification* and *eternal judgment* proceed absolutely on the same grounds, reasons, and causes, then if men had not done what they shall be condemned for doing at the last day, they should have been justified in this life; but many shall be condemned only for sins against the light of nature (Rom. 2:12), as never having the written law or gospel made known unto them: wherefore unto such persons, to abstain from sins against the light of nature would be sufficient unto their justification, without any knowledge of Christ or the gospel.¹⁶⁰

(4) Rechtvaardiging op grond van onze werken 'is not only foreign to the gospel, but contradictory unto it, and destructive of it, as contrary unto all express testimonies of the Scripture'.¹⁶¹ De gedachte dat God ons oordeelt naar onze werken wordt echter in de bijbel bevestigd. (5) In onze rechtvaardiging is Christus onze verzoening en onze advocaat. In het laatste oordeel is Hij alleen onze rechter. Dit werpt een belangrijk licht op de plaats van het geloof en onze werken in beide zaken. (6) Gods doel in onze rechtvaardiging is de verheerlijking van Zijn genade. Gods doel in het laatste oordeel is de verheerlijking van Gods vergeldende gerechtigheid (2 Tim. 4:8). Ook dit werpt licht op de plaats van het geloof en onze werken in beide zaken. (7) In de bijbel gaat het bij het spreken over het laatste oordeel om de zichtbare kerk, en daarvoor geldt als geheel de professie van geloof. Op de oordeelsdag wordt getoetst of deze belijdenis naar waarheid is. Dit onderzoek geschiedt op basis van de vruchten alleen.¹⁶²

¹⁵⁵ Owen, *Justification*, 160.

¹⁵⁶ Owen, *Justification*, 160.

¹⁵⁷ Owen, *Justification*, 160.

¹⁵⁸ Owen, *Justification*, 160-162.

¹⁵⁹ Owen, *Justification*, 161.

¹⁶⁰ Owen, *Justification*, 161.

¹⁶¹ Owen, *Justification*, 161.

¹⁶² Clifford stelt dat Owens gedachten over het laatste oordeel de positie van Baxter dicht naderen en inconsistent zijn met de rest van zijn rechtvaardigingsleer (*Atonement and Justification*, 202-220). Owens opmerkingen geven echter geen enkele aanleiding voor deze conclusie. Zie ook Trueman, *John Owen*, 120-121.

Gevaarlijk voor de levensheiliging?

We hebben hierboven gezien hoe Owen zijn eigen positie uiteenzet. We hebben ook gezien hoe hij alternatieve posities evalueert en weerlegt. We moeten nu nog ingaan op Owens reactie op de belangrijkste bezwaren tegen zijn opvattingen, een reactie waarmee hij *Justification* afsluit.

De meeste bezwaren tegen de protestantse rechtvaardigingsleer zijn volgens Owen terug te brengen tot twee hoofdargumenten. Het eerste hoofdargument – de ‘fountain of all others’ – is dat deze leer onze persoonlijke gerechtigheid overbodig maakt, en alle noodzaak voor een heilig leven voor God wegneemt. Het tweede hoofdargument is dat de apostel Jakobus in zijn brief heel duidelijk een rechtvaardiging door onze werken leert.

Het bezwaar dat de protestantse rechtvaardigingsleer schadelijk is voor de levensheiliging wordt door een breed scala van tegenstanders aangevoerd. Zij doen dat op onderscheiden wijze, maar ‘they all agree in a vehement urging of it’. Voor Owen op de kritiek ingaat, merkt hij op dat deze veelal van een bedenkelijk niveau is. Dikwijls is van fundamentele theologische argumentatie geen sprake, maar bestaat de kritiek uit ‘sophistical cavils, from supposed absurd consequences’.¹⁶³ Daarnaast roept men vaak tegen beter weten in, waardoor de kritiek het karakter krijgt van laster. Toch gaat Owen wel op het bezwaar in. Hij zal dit echter niet uitvoerig doen: ‘for, indeed, it is sufficiently answered or obviated in what has been before discoursed concerning the *nature of that faith* whereby we are justified, and the *continuation of the moral law* in its force, as a rule of obedience unto all believers’.¹⁶⁴ Bovendien heeft hij in *Pneumatologia* de heiliging al uitvoerig aan de orde gesteld, en aangetoond dat de protestantse rechtvaardigingsleer de noodzaak van onze goede werken op geen enkele manier onderuithaalt, integendeel.¹⁶⁵

Zoals gebruikelijk begint Owen zijn reactie met enkele algemene opmerkingen. Allereerst maakt hij duidelijk dat er een verschil is tussen het belijden van de protestantse rechtvaardigingsleer en het uitleven daarvan in een leven van geloof en godsvrucht: ‘It is one thing to have only the *conviction* of truth in our minds; another to have the *power* of it in our hearts’.¹⁶⁶ Hij wil zeker niet beweren dat het leven van al degenen die deze leer aanhangen voorbeeldig is: ‘Many, it is to be feared, have been found amongst them who have lived and died in sin’.¹⁶⁷ Ook valt het niet te ontkennen dat sommigen de protestantse rechtvaardigingsleer misbruiken om in hun zondige leven te kunnen volharden. Owen vraagt zich echter wel af of zijn tegenstanders op het punt van de levensheiliging recht van spreken hebben.

In de tweede plaats wijst Owen op de apostel Paulus. Hij kreeg dezelfde tegenwerping te horen. Dat is een hele geruststelling, want dat betekent dat de protestanten dezelfde visie op de rechtvaardiging hebben als Paulus, en dat zij dus op het goede spoor zitten. We hoeven ons ook niet te verbazen over deze tegenwerpingen. Ze zullen er altijd zijn, want de mens heeft van nature ‘efficacious prejudices’ tegen dit deel van de verborgenheid van het evangelie.¹⁶⁸

In de derde plaats moeten we bedenken dat de rechtvaardigingsleer, ‘both singly by itself, or in conjunction with whatever else concerns the grace of God by Christ Jesus’, vatbaar is voor misbruik.¹⁶⁹ Altijd zullen er wel mensen zijn die fantaseren dat we door een blote toestemming (‘bare assent’) van de waarheden van het evangelie zalig kunnen worden, hoezeer ze ook blijven vasthouden aan de zonde en hoezeer ze de plichten die God hen oplegt ook uit de weg gaan. Dat was in de tijd van het Nieuwe Testament ook al zo, zoals blijkt uit de brieven van Johannes, Jakobus en Judas. Tegen dit ‘pernicious evil’ is geen remedie, wat we ook proberen.¹⁷⁰

Na deze inleidende woorden, wijst Owen opnieuw op Paulus. Op welke manier verweert de apostel zich tegen dit bezwaar? Owen vraagt eerst aandacht voor de dingen die Paulus niet zegt. Het is heel opvallend dat de apostel nergens zegt dat naast het geloof ook onze goede werken

¹⁶³ Owen, *Justification*, 372.

¹⁶⁴ Owen, *Justification*, 375.

¹⁶⁵ Owen, *Justification*, 376.

¹⁶⁶ Owen, *Justification*, 376.

¹⁶⁷ Owen, *Justification*, 376.

¹⁶⁸ Owen, *Justification*, 376.

¹⁶⁹ Owen, *Justification*, 378.

¹⁷⁰ Owen, *Justification*, 378.

noodzakelijk zijn voor onze rechtvaardiging. Dit zou hem heel goed uitgekomen zijn. Bovendien acht hij de goede werken ook voor elke gelovige noodzakelijk. Toch sluit hij deze volledig buiten de rechtvaardiging voor God. Hij wil zelfs niet weten van ‘evangelische’ werken, als voorwaarde voor onze rechtvaardiging. Owen kan dan ook maar tot één conclusie komen:

Wherefore, — that we may not forsake his pattern and example in the same cause, seeing he was wiser and holier, knew more of the mind of God, and had more zeal for personal righteousness and holiness in the church, than we all, — if we are pressed a thousand times with this objection, we shall never seek to deliver ourselves from it, by answering that we allow these things to be the condition or causes of our justification, or the matter of our righteousness before God, seeing he would not so do.¹⁷¹

Daarnaast is het opvallend dat Paulus in zijn reactie nooit een beroep doet op ‘the common principle of moral duties’, maar dat hij zijn oproep tot een heilig leven altijd baseert op motieven en redenen die alleen voor de gelovigen gelden. Het gaat hier immers niet om de vraag of alle mensen gehoorzaamheid aan God verschuldigd zijn. Dat staat buiten kijf. Gods morele wet geldt alle mensen. Hier gaat het echter om een heel andere vraag: ‘whether, upon the supposition of our *gratuitous justification* through the imputation of the righteousness of Christ, there are in the gospel grounds, reasons, and motives, making necessary, and efficaciously influencing the minds of believers unto obedience and good works?’¹⁷² Het is duidelijk wat Owen wil zeggen: de noodzaak van de goede werken moet altijd aan de orde gesteld worden in de context van de heiliging, en nooit in de context van de rechtvaardiging. De goede werken van de gelovige vormen nooit het fundament van onze rechtvaardiging, zelfs niet op een secundaire wijze, ondergeschikt aan de gerechtigheid van Christus. De goede werken worden juist gebouwd op het fundament van onze rechtvaardiging door de vreemde gerechtigheid van Christus. Rechtvaardiging en heiliging dienen altijd strikt onderscheiden te worden.¹⁷³

Maar hoe verdedigt Paulus zich dan wel? Allereerst door te wijzen op de ordinantie van God:

God has designed, in the disposal of the order of the causes of salvation, that those who believe in Christ should live in, walk in, abound in good works, and all duties of obedience unto God. To this end are precepts, directions, motives, and encouragements, everywhere multiplied in the Scripture. Wherefore, we say that good works, — and that as they include the gradual progressive renovation of our natures, our growth and increase in grace, with fruitfulness in our lives, — are necessary from the ordination of God, from his will and command.¹⁷⁴

God wil het. Dat is voor de gelovige meer dan voldoende.

Maar is dat wel zo, want ‘what force [...] is in this command or ordination of God, when notwithstanding it, and if we do not apply ourselves unto obedience, we shall be justified by the imputation of the righteousness of Christ, and so may be saved without them?’¹⁷⁵ Deze tegenwerping heeft voor Owen echter geen gewicht. Elke ware gelovige heeft een hartelijk verlangen om God te gehoorzamen. Bovendien moeten we de dingen die God heeft samengevoegd niet willen scheiden. Rechtvaardiging en heiliging zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Daarnaast moeten we onderscheid maken tussen de rechtvaardiging en ‘eternal actual salvation’.¹⁷⁶ De bijbel laat er geen enkele twijfel over bestaan dat degenen die zalig worden goede werken zullen voortbrengen. We worden echter gerechtvaardigd door het geloof alleen. En wat betreft de kracht en de invloed van Gods gebod: ‘it is faith alone that gives power and efficacy unto gospel commands effectually to

¹⁷¹ Owen, *Justification*, 378.

¹⁷² Owen, *Justification*, 380.

¹⁷³ Ook hier richt Owen zich ongetwijfeld indirect tegen Baxter. Baxter had immers, zoals we boven zagen, geen moeite om mensen om te roepen om voor hun zaligheid en rechtvaardiging te werken.

¹⁷⁴ Owen, *Justification*, 380.

¹⁷⁵ Owen, *Justification*, 381.

¹⁷⁶ Owen, *Justification*, 381.

influence the soul unto obedience. Wherefore, this obligation is more powerfully constraining as they are given unto those that are justified, than if they were given them in order unto their justification'.¹⁷⁷

In de tweede plaats beklemtoont Paulus dat het geloof de wet niet ongedaan maakt maar juist bevestigt. Dit geldt allereerst en allermeeft voor de gehoorzaamheid en het lijden van Christus. Gods wet wordt door Christus' verlossingswerk verheerlijkt en gehandhaafd. Ook in het leven van de gelovigen wordt Gods wet echter niet tenietgedaan. De 'doctrine of faith' en de leer van de rechtvaardiging door de toerekening van Christus' gerechtigheid ontslaan de gelovige niet van de verplichting tot gehoorzaamheid aan Gods wet. Elke afwijking van Gods wet blijft ook voor de gelovige zonde. De houding ten opzichte van Gods wet is voor de gelovige echter wel fundamenteel veranderd: 'we are made free to give obedience unto it on gospel motives, and for gospel ends'.¹⁷⁸

In de derde plaats laat Paulus in Romeinen 6 zien dat er een 'necessary relation' bestaat tussen het geloof en de dood van Christus, de genade van God en de levensheiliging, en dat de rechtvaardiging door het geloof volledig consistent is met de noodzaak van persoonlijke gerechtigheid en heiliging.¹⁷⁹ Maar als de motieven die de apostel in dit hoofdstuk aandraagt ons toch niet dringen tot gehoorzaamheid?

I shall only say, that those unto whom the reasons of it, and motives unto it, therein expressed [...] are not effectual unto their own personal obedience, and do not demonstrate an indispensable necessity of it, are so unacquainted with the gospel, the nature of faith, the genius and inclination of the new creature (for, let men scoff on whilst they please, 'he that is in Christ Jesus is a new creature'), the constraining efficacy of the grace of God, and love of Christ, of the economy of God in the disposition of the causes and means of our salvation, as I shall never trouble myself to contend with them about these things.¹⁸⁰

Paulus en Jakobus

Tot slot stelt Owen in Justification ook de '*seeming difference*' tussen de apostel Paulus en Jakobus aan de orde.¹⁸¹ Daarbij heeft hij ongetwijfeld de volgende drie alternatieve visies voor ogen gehad. Allereerst is de positie van de rooms-katholieke theologen. Zij menen Paulus en Jakobus recht te doen door hun leer van de 'tweevoudige rechtvaardiging'. In de tweede plaats is er de visie van George Bull zoals uiteengezet in zijn geruchtmakende boek *Harmonia Apostolica*. Hij harmoniseert Paulus en Jakobus door in zijn geloofsbegrip het vertrouwen op Christus te vermengen met gehoorzaamheid.¹⁸² Ten slotte is er de positie van Richard Baxter.¹⁸³ Hij brengt Paulus en Jakobus met elkaar in overeenstemming door te stellen dat Paulus spreekt over de aanvankelijke rechtvaardiging door het geloof alleen terwijl Jakobus spreekt over de continuering van de rechtvaardiging waarbij ook evangelische werken een (ondergeschikte) rol spelen.

Owen constateert dat velen het getuigenis van de apostel Jakobus gebruiken om de opvattingen van de apostel Paulus te bestrijden. Elke grond daarvoor ontbreekt echter. Velen hebben dit overtuigend aangetoond. Owen acht het dan ook niet noodzakelijk om uitvoerig op de kwestie in te gaan. De gangbare harmonisatie tussen Paulus en Jakobus voldoet nog steeds. Toch kan een behandeling van dit probleem in zijn uitvoerige verhandeling over de rechtvaardiging niet ontbreken. Bovendien hoopt hij dat hij 'also may contribute some light unto the clearing and vindication of the truth'.¹⁸⁴

Owen begint met enkele vooronderstellingen. Allereerst moeten we aannemen dat er geen sprake kan zijn van een echte contradictie tussen Paulus en Jakobus, tenminste als we geloven dat

¹⁷⁷ Owen, *Justification*, 381.

¹⁷⁸ Owen, *Justification*, 382.

¹⁷⁹ Owen, *Justification*, 382.

¹⁸⁰ Owen, *Justification*, 383.

¹⁸¹ Owen, *Justification*, 384-400.

¹⁸² Zie boven voor een uitleg van Bulls positie.

¹⁸³ Zie Boersma, *Hot Pepper Corn*, 299-301 voor een beschrijving van Baxters positie.

¹⁸⁴ Owen, *Justification*, 384.

we hier te maken hebben met canonieke, door God geïnspireerde geschriften. Een harmonisatie moet dus zeker mogelijk zijn. 'That we cannot any of us attain thereunto, or that we do not agree therein, is from the darkness of our own minds, the weakness of our understandings, and, with too many, from the power of prejudices'.¹⁸⁵ In de tweede plaats moeten bij deze schijnbare tegenstellingen de bijbelgedeelten die 'directly, designedly, and largely' over het betreffende thema spreken de doorslag geven.¹⁸⁶ Hieruit volgt dat de apostel Paulus inzake de rechtvaardiging onze belangrijkste leermeester moet zijn, aangezien hij het meest uitvoerig, gedetailleerd en nauwkeurig op dit thema ingaat.

Toch moet Owen constateren dat er 'of late' theologen zijn die Jakobus de voorrang willen geven boven Paulus.¹⁸⁷ We kunnen dan denken aan Engelse arminianen als George Bull. Zij onderbouwen hun keuze met de bewering dat Paulus' geschriften duister zijn. De kerkvaders wezen daar al op. Deze obscuriteit geeft aanleiding tot veel misverstanden. Veel beter is het om te luisteren naar Jakobus. Hij schreef zijn brief immers om een juiste interpretatie te geven van Paulus' uitspraken. Owen weerlegt deze argumenten met kracht. Het bezwaar dat de geschriften van Paulus duister en ingewikkeld zijn, acht hij 'both false and scandalous to Christian religion'.¹⁸⁸ De apostel heeft zijn brieven geschreven gedreven door de Heilige Geest (2 Petr. 1:21). Het gaat hier om 'sacred truth' die geloofd moet worden en die God gegeven heeft tot stichting van Zijn kerk.¹⁸⁹ Het is zeker waar dat Paulus' leer niet altijd begrepen wordt. Maar dat ligt niet aan hem: 'if what he delivers in particular concerning our justification before God seems obscure, difficult, or perplexed unto us, it is from our prejudices, corrupt affections, or weakness of understanding at best, not able to comprehend the glory of this mystery of the grace of God in Christ'.¹⁹⁰

En het oordeel van de kerkvaders dan?¹⁹¹ Zij getuigen juist van het grote gezag dat de brieven van Paulus in de vroege kerk hadden. Daarnaast was het zeker niet Jakobus' bedoeling om de brieven van Paulus te interpreteren. Jakobus wil de leer van Paulus in zijn brief slechts verdedigen tegen misbruik. Bovendien gaat Paulus zelf ook uitvoerig in op misbruik van zijn rechtvaardigingsleer.

Owen is van mening dat er 'not the least repugnancy or contradiction' bestaat tussen de woorden van Paulus en Jakobus.¹⁹² Hij geeft vier algemene argumenten voor deze stelling. Allereerst wijst Owen erop dat Paulus en Jakobus in hun verhandelingen niet 'the same scope, design, or end' hebben. Paulus richt zich in zijn geschriften vooral op de vraag hoe een schuldige zondaar voor God kan bestaan. Zijn antwoord is dat dit alleen mogelijk is door het geloof in het bloed van Christus, waardoor onze zonden vergeven worden en we een recht verkrijgen op een eeuwige erfenis bij God. Vanzelfsprekend gaat hij ook in op de bezwaren tegen deze leer, met name de bezwaren van de Joden en de judaïstische christenen. Nergens verdedigt hij zijn leer echter door te stellen dat onze goede werken noodzakelijk zijn voor onze rechtvaardiging. Jakobus heeft met zijn brief een heel ander doel. Hij wil niet uitvoerig ingaan op de vraag naar de grond van onze rechtvaardiging voor God, maar stelt een verkeerde praktijk aan de orde: 'There were then among professed Christians, such as the world now swarms withal, who suppose that their faith, or the religion which they profess, be it what it will, shall save them, although they live in flagitious wickedness, and are utterly barren as unto any good works or duties of obedience'.¹⁹³ Om deze mensen tot inkeer te brengen, probeert Jakobus allereerst te bewijzen dat goede werken noodzakelijk zijn voor alle mensen die belijden in Christus te geloven, en wil hij in de tweede plaats laten zien dat hun aanmatiging dat ze rechtvaardig zijn voor God ijdel en leeg is. Owen concludeert: 'Wherefore, the principal design of the

¹⁸⁵ Owen, *Justification*, 384.

¹⁸⁶ Owen, *Justification*, 384.

¹⁸⁷ Owen, *Justification*, 386.

¹⁸⁸ Owen, *Justification*, 307.

¹⁸⁹ Owen, *Justification*, 307.

¹⁹⁰ Owen, *Justification*, 307.

¹⁹¹ Het getuigenis van de kerkvaders had vooral voor de anglicaanse theologen na de Restoration veel gezag. Zij zagen de Engelse kerk immers als een *via media* tussen Rome en de Reformatie, een kerk die gebaseerd was op de zuivere beginselen van de vroege kerk. Zie MacCulloch, *The Reformation*, 511-515.

¹⁹² Owen, *Justification*, 387.

¹⁹³ Owen, *Justification*, 389.

apostles being so distant, there is no repugnancy in their assertions, though their words make an appearance thereof; for they do not speak 'ad idem,' nor of things 'eodem respectu.'"¹⁹⁴

In de tweede plaats moet opgemerkt worden dat Paulus en Jakobus niet over hetzelfde geloof spreken. Zoals Owen al eerder opmerkte, wordt in de bijbel over twee soorten geloof gesproken. Er is een waar geloof, een geloof dat ons rechtvaardigt en zalig maakt. Er is echter ook een vals geloof, een geloof dat ons niet rechtvaardigt of zalig maakt. Het is evident dat Paulus in zijn brieven spreekt over het ware geloof. Dit geloof is levend en brengt vruchten van liefde en gehoorzaamheid voort. Jakobus spreekt echter over het valse geloof, het geloof dat geen wortel heeft in ons hart. Dit geloof is 'a dead faith, a carcass without breath, the *faith of devils*, a *wordy faith*, that is no more truly what it is called, than it is true charity to send away naked and hungry persons without relief, but not without derision'. Jakobus moet dan ook wel ontkennen dat dit valse geloof ons rechtvaardigt voor God. Dit doet echter niets af aan de leer van Paulus dat we *sola fide* gerechtvaardigd worden.

Vervolgens moeten we in de derde plaats bedenken dat Paulus en Jakobus ook op een onderscheiden wijze over de rechtvaardiging spreken. Het is duidelijk dat Paulus in absolute zin over onze rechtvaardiging spreekt. Jakobus doet dit niet: 'his whole inquiry is after the *nature of that faith* whereby we are justified, and the only way whereby it may be evidenced to be of the right kind, such as a man may safely trust unto'.¹⁹⁵ Hij spreekt dus alleen over de het bewijs en de manifestatie van onze rechtvaardiging.

In de laatste plaats stelt Owen dat Paulus en Jakobus wel dezelfde werken bedoelen. Beide apostelen verstaan onder werken de plichten van gehoorzaamheid aan God, overeenkomstig Gods morele wet, en beide apostelen zijn van mening dat deze werken noodzakelijk zijn voor alle gelovigen. Owen wil niet weten van een onderscheid tussen 'wettische' werken (werken die door de wet van Mozes of de natuurlijke wet vereist worden) en 'evangelische' werken (werken die voortkomen uit de genade van het evangelie), zoals zijn opponenten dat maken. Ten diepste is het spreken van de bijbel over onze werken niet zo moeilijk: in de rechtvaardiging hebben ze geen enkele plaats terwijl ze tegelijkertijd kenmerkend zijn voor het leven van het geloof. Op dit punt is er geen enkel verschil tussen Paulus en Jakobus.

Ook de bestudering van de Jakobusbrief zelf geeft volgens Owen geen enkele grond voor de gedachte dat de protestantse opvatting van de rechtvaardiging onjuist is. Zo is het bijvoorbeeld treffend dat Jakobus geen 'composition or conjunction' maakt tussen het geloof en onze werken, maar dat hij ze in zijn brief juist tegenover elkaar stelt. De geloofsopvatting van arminianen als Bull, waarin het geloof en onze werken vermengd zijn, kan dus niet gebaseerd worden op de woorden van Jakobus. Ook maakt Jakobus geen onderscheid tussen een eerste en een tweede rechtvaardiging, of tussen een aanvankelijke rechtvaardiging en de voortgang daarvan. Hij spreekt slechts over één rechtvaardiging. Dit betekent dat de rooms-katholieke theologen en neonomianen als Baxter zich niet op de Jakobusbrief kunnen beroepen. Daarnaast is het opvallend dat Jakobus zijn 'rechtvaardiging' geheel en al toeschrijft aan de werken, terwijl hij het geloof daarvan uitsluit. Daarmee laat hij zien dat hij niet over de rechtvaardiging in absolute zin spreekt, want die wordt in de bijbel, zoals iedereen zal moeten toegeven, altijd verbonden met het geloof.

We moeten dus het volgende vaststellen: Jakobus 'does not at all inquire or determine how a sinner is justified before God, but how professors of the gospel can prove or demonstrate that they are so, and that they do not deceive themselves by trusting unto a lifeless and barren faith'.¹⁹⁶ Dezelfde conclusie wijst een exegese van Jakobus 2:14-26 uit.¹⁹⁷

Conclusie

We vatten samen. De hoofdlijnen van Owens visie op de verhouding tussen het geloof en onze werken zijn duidelijk. Enerzijds beklemtoont hij dat het leven van elke gelovige zich moet kenmerken door goede werken en volstreekte gehoorzaamheid aan Gods wet. Terecht spreekt Trueman in dit

¹⁹⁴ Owen, *Justification*, 389.

¹⁹⁵ Owen, *Justification*, 389.

¹⁹⁶ Owen, *Justification*, 394.

¹⁹⁷ Owen, *Justification*, 394-400.

verband van een 'a very high priority on the role of good works in the believer's life'.¹⁹⁸ Dit heeft alles te maken met het karakter van Gods (morele) wet. Gods wet is volgens Owen een afspiegeling van de scheppingsrelatie tussen God en mens. De plichten die in Gods wet verwoord zijn, hebben dan ook een blijvend en onveranderlijk karakter. Onze rechtvaardiging brengt daar op geen enkele wijze verandering in. De wet houdt haar morele gezag. Ook de gelovige behoort dus in overeenstemming met Gods wet te leven. Maar Owen gaat nog een stap verder. De gelovige behoort niet alleen maar zal ook – in beginsel – overeenkomstig Gods wet leven. Gods genade is namelijk effectief en krachtig, en de bekering is werkelijk transformerend. Als God door Zijn genade een zondaar tot Zich roept, dan roept Hij niet alleen door zedelijke aanrading, maar dan raakt Hij ook daadwerkelijk het hart aan en stort Hij een nieuw beginsel van genade in. Dit nieuwe leven komt tot uitdrukking in het rechtvaardigend geloof waardoor de zondaar Christus tot Zijn rechtvaardiging omhelst. Het komt echter ook tot uitdrukking in de heiliging van het leven voor God. En als het geloof toch zonder vrucht blijft? Dan moet geconstateerd worden dat er geen sprake is van een waarachtig en rechtvaardigend geloof. Het echte geloof blijft immers nooit zonder vrucht.

De levensheiliging is voor Owen dus een gewichtig thema. Anderzijds laat hij er in *Justification* echter geen twijfel over bestaan dat onze eigen werken op geen enkele manier een rol kunnen spelen in onze rechtvaardiging voor God. Rechtvaardiging en heiliging moeten strikt onderscheiden blijven. Waarom is onze persoonlijke gerechtigheid voor onze rechtvaardiging van geen enkele betekenis? Die vraag beantwoordt Owen op heel veel manieren en op basis van allerlei verschillende argumenten, zoals we boven hebben kunnen zien. Vier overwegingen vatten zijn argumentatie op dit punt samen.¹⁹⁹ Allereerst staat voor Owen vast dat we niet gerechtvaardigd kunnen worden op grond van een gerechtigheid die niet voldoet aan Gods wet. Dit betekent dat zondige mensen nooit op grond van hun eigen gerechtigheid gerechtvaardigd kunnen worden. Sommige theologen proberen deze conclusie te ontwijken door te stellen dat Christus' verlossingswerk een aanpassing of wijziging van Gods morele eis teweeg heeft gebracht. Owen wil daar echter niets van weten: 'this law cannot be disannulled whilst the relation of creator and rewarder on the one hand, and of creatures capable of obedience and rewards on the other, between God and us does continue'.²⁰⁰ Gods wet eist volmaakte gehoorzaamheid, en zal volmaakte gehoorzaamheid blijven eisen, tenzij Gods wezen of het wezen van de mens verandert. Deze visie op Gods wet vormt een fundamenteel verschil tussen Owen en zijn arminiaanse en neonomiaanse tegenstanders.²⁰¹

In de tweede plaats kunnen we volgens Owen niet gerechtvaardigd worden op grond van een gerechtigheid die niet in overeenstemming is met Gods doel in onze rechtvaardiging. Wat is dat doel? Owen antwoordt: 'to take away all glorying in ourselves and all occasion of it, every thing that might give countenance unto it, so as that the whole might be to the praise of his own grace by Christ'.²⁰² Dit betekent dat onze inherente gerechtigheid in de rechtvaardiging geen plaats heeft, want 'it is evident that no man has, or can possibly have, any other, any greater occasion of boasting in himself, with respect unto his justification, than that he is justified on his performance of that condition of it, which consists in his own personal righteousness'.²⁰³ Heel anders is het met het geloof. Het geloof ziet immers af van zichzelf en rust geheel en al op God in Christus, en geeft daarom God de eer. Wie zijn rechtvaardiging op zijn eigen werken baseert, verhoogt ten diepste zichzelf. Wie zijn rechtvaardiging echter op Christus baseert, verhoogt God. Dat is de reden waarom Owen in *Justification* zoveel moeite doet om elke peperkorrel inherente gerechtigheid buiten onze rechtvaardiging te houden.²⁰⁴ *Sola fide* en *solo Christo* zijn onlosmakelijk verbonden. Elke aantasting van het *sola fide* betekent onvermijdelijk een aanranding van de eer van Christus.

¹⁹⁸ Trueman, John Owen, 118.

¹⁹⁹ Zie Owen, *Justification*, 238-240. Owen voegt het eerste en tweede argument samen.

²⁰⁰ Owen, *Justification*, 239.

²⁰¹ Packer noemt de visie op de wet '[t]he root difference' tussen Baxter en orthodoxe calvinisten als John Owen. Zie *Redemption and Restoration*, 261-263.

²⁰² Owen, *Justification*, 239.

²⁰³ Owen, *Justification*, 239.

²⁰⁴ We denken hierbij vooral aan Owens overtuiging dat het priesterlijk ambt van Christus het eigenlijke voorwerp van het rechtvaardigend geloof uitmaakt.

Een derde argument tegen onze inherente gerechtigheid als basis voor onze rechtvaardiging voor God vindt Owen in het getuigenis van het geweten:

Let any man be put unto a trial in himself whether he can be justified in his own conscience by his own righteousness, and he will be cast in the trial at his own judgment-seat; and he that does not thereon conclude that there must be another righteousness whereby he must be justified, that originally and inherently is not his own, will be at a loss for peace with God.²⁰⁵

Keer op keer doet Owen in *Justification* dan ook een beroep op het geweten van zijn lezers. Laten zij zichzelf toch eerlijk onderzoeken voor het aangezicht van God. Als ze dat doen, dan zullen ze het zeker niet wagen met hun persoonlijke gerechtigheid. Integendeel, dan zullen ze hun zaligheid en hun gerechtigheid buiten zichzelf in Christus zoeken.

Ten slotte wijst Owen op de het geloof en de ervaring van de bijbelheiligen. Nergens in de bijbel lezen we dat een gelovigen hebben gepleit op hun eigen gerechtigheid, 'either as to the merit of their works or as unto their complete performance of what was required of them as the condition of the covenant, in order unto their justification before God'.²⁰⁶ Zouden wij het dan wel doen?

Owens visie op de relatie tussen het geloof en de werken is niet oorspronkelijk. Dat blijkt wel als we de resultaten van ons onderzoek vergelijken met de recente studie van Sam Waldron. Waldron komt in zijn onderzoek 'Faith, Obedience, and Justification: Current Evangelical Departures from *Sola Fide*' tot de conclusie dat de grote reformatoren en de belangrijkste protestantse belijdenissen over de kwestie van *sola fide* met één mond spreken. Drie 'perspectives' kenmerken de 'substantial doctrinal unity of the Reformation' over de verhouding geloof en werken.²⁰⁷ Allereerst wordt het rechtvaardigend geloof passief geïnterpreteerd. Waldron verstaat hieronder het volgende: '[t]hough faith involves a human activity (or volition), that activity, work, or volition is passive. It is the activity of resting on or receiving Christ alone for salvation'.²⁰⁸ In de tweede plaats wordt er een strikt onderscheid gemaakt tussen het rechtvaardigend geloof en de evangelische gehoorzaamheid ('obedience to the gospel leading to the moral renewal of the sinner'²⁰⁹), hoewel tegelijkertijd ook benadrukt wordt dat ze niet van elkaar gescheiden mogen en kunnen worden. In de derde plaats speelt de dichotomie van wet en evangelie een beslissende rol: er is een gerechtigheid van de wet en er is een gerechtigheid van het evangelie, en beiden staan in een antithetische verhouding tot elkaar.

Dat deze drie 'perspectives' ook voor Owens behandeling van de verhouding tussen het geloof en onze werken van fundamentele betekenis zijn, wijst de analyse van dit hoofdstuk onmiskenbaar uit en behoeft dus geen verder betoog. Als Waldrons these, namelijk dat er op grond van het getuigenis van de grote reformatoren en de belangrijkste protestantse belijdenissen gesproken mag worden van een unaniem protestants oordeel over het *sola fide*, gerechtvaardigd is, en er is geen enkele reden om daaraan te twijfelen²¹⁰, dan kunnen we dus ook concluderen dat Owens gedachten over het *sola fide* typisch protestants zijn. Dat is ook precies wat hij zelf beweert.²¹¹

²⁰⁵ Owen, *Justification*, 239.

²⁰⁶ Owen, *Justification*, 240.

²⁰⁷ Waldron, 'Faith, Obedience, and Justification', 234.

²⁰⁸ Waldron, 'Faith, Obedience, and Justification', 6.

²⁰⁹ Waldron, 'Faith, Obedience, and Justification', 49.

²¹⁰ Zie hoofdstuk 2.

²¹¹ Owen, *Justification*, 60-64.

6 Functie van het geloof in de rechtvaardiging

In dit hoofdstuk zullen we de derde en laatste deelvraag van ons thema aan de orde stellen:

In what way, by what process, or by what sort of agency or instrumentality is it that faith justifies; and how is the agency or instrumentality, that is assigned to faith in the matter of justification, to be connected and combined with the causality assigned in the matter to the grace of God, and the righteousness of Christ imputed?¹

Het gaat dus om de vraag naar de functie van het geloof in onze rechtvaardiging. Wat bedoelen we precies als we zeggen dat we ‘door’ het geloof gerechtvaardigd worden?

Owen behandelt deze vraag expliciet in hoofdstuk drie van *Justification*.² Hij is van mening dat de functie van het geloof in de rechtvaardiging genoegzaam blijkt uit de omschrijving van het geloof die hij in de vorige twee hoofdstukken gegeven heeft. Toch acht hij het nodig om op de kwestie in te gaan. Er worden immers verschillende en onderling tegenstrijdige antwoorden op deze vraag gegeven. Enige verheldering is dus noodzakelijk. Owen wil er echter niet al te uitvoerig op ingaan. De vraag naar de functie van het geloof in de rechtvaardiging volgt immers uit de visie op de rechtvaardiging zelf.

Vijf antwoorden

Owen onderscheidt vijf verschillende antwoorden op de vraag hoe het geloof ons rechtvaardigt.³ Sommigen stellen dat het geloof in de rechtvaardiging als ‘instrument’ of ‘instrumentele oorzaak’ fungeert. Anderen menen dat het geloof een ‘voorwaarde’ is om gerechtvaardigd te worden. Weer anderen spreken liever over het geloof als ‘causa sine qua non’ van de rechtvaardiging. Het geloof kan in de vierde plaats ook gezien worden als een ‘voorbereiding’ of ‘dispositie’ voor de rechtvaardiging. Ten slotte wordt het geloof ook wel aangeduid als de ‘verdienende oorzaak’ van de rechtvaardiging, waarbij het dan om een congruente verdienste (*meritum de congruo*) gaat en niet om een verdienste in de eigenlijke zin van het woord (*meritum de condigno*).

De eerste positie vinden we terug bij de reformatoren en bij de meeste protestantse theologen van de zestiende en zeventiende eeuw. De tweede en derde positie kunnen op de verschillende manieren uitgelegd worden.⁴ Owen noemt ze vooral omdat de Engelse arminianen en neonomianen de functie van het geloof in de rechtvaardiging met deze termen aanduiden. Het vierde en vijfde antwoord vinden we terug bij rooms-katholieke theologen. Trente leert bijvoorbeeld dat het geloof de voorbereiding is voor onze rechtvaardiging.⁵ Veel rooms-katholieke theologen stellen ook dat het geloof in de rechtvaardiging een bepaalde verdienstelijkheid heeft, hoewel andere rooms-katholieke theologen elke verdienstelijkheid in de rechtvaardiging afwijzen.⁶

Instrument?

Owen stelt alleen de eerste drie posities aan de orde.⁷ Hij begint met de visie dat het geloof de instrumentele oorzaak (*causa instrumentalis*) van de rechtvaardiging is,⁸ een visie die volgens Owen kenmerkend is voor de protestantse rechtvaardigingsleer, zoals ook blijkt uit veel protestantse belijdenisgeschriften. Veel theologen hebben kritiek op deze aanduiding. Owen denkt dan aan

¹ Cunningham, *Historical Theology*, 2:56-57.

² Owen, *Justification*, 107-116.

³ Owen, *Justification*, 107-108.

⁴ Cunningham, *Historical Theology*, 2:74.

⁵ Cunningham, *Historical Theology*, 2:73.

⁶ Cunningham, *Historical Theology*, 2:73; McGrath, *Iustitia Dei*, 344-348.

⁷ Op andere plaatsen in *Justification* gaat Owen wel kort in op de rooms-katholieke opvattingen. Zie o.a. 78-79.

⁸ Owen, *Justification*, 108-113.

roomse, sociniaanse en sommige arminiaanse theologen. Recent hebben echter ook ‘some among ourselves’ moeite met gangbare protestantse visie.⁹ Zij achten die ‘improper’, of zelfs ‘untrue’.¹⁰ Is deze kritiek terecht? Om die vraag te beantwoorden, moeten we onszelf volgens Owen afvragen welke argumenten pleiten voor het gebruik van de term instrument. Het is te gemakkelijk om de aanduiding zomaar af te wijzen omdat ze in de bijbel niet voorkomt, zoals Baxter redeneert¹¹, ‘for on the same ground we may reject a *trinity of persons* in the divine essence, without an acknowledgment whereof, not one line of the Scripture can be rightly understood’.¹²

Welke argumenten hebben de protestanten om de functie van het geloof in de rechtvaardiging te omschrijven als instrument?¹³ Owen noemt er twee.¹⁴ Allereerst willen de protestanten recht doen aan de betekenis van de bijbelgedeelten waarin gezegd wordt dat we ‘door het geloof’ gerechtvaardigd worden. De vraag is welke aanduiding de betekenis van deze uitdrukkingen op de meest eenvoudige en gepaste manier weergeeft. De meeste protestanten denken dan aan een instrumentele oorzaak. Owen kan zich daar persoonlijk goed in vinden. De uitdrukkingen die de bijbel gebruikt, wijzen er immers onmiskenbaar op dat het geloof in de rechtvaardiging een bepaalde causaliteit heeft. Tegelijkertijd maakt de bijbel echter op allerlei manieren duidelijk dat deze causaliteit van een zeer beperkt karakter is. De keuze voor de kleinste en geringste van de oorzaken – de instrumentele oorzaak – ligt dus voor de hand. Maken de protestanten het op dit punt nodeloos ingewikkeld, zoals Baxter tegenwerpt?¹⁵ Owen ontkent dit. Het gaat hier niet om een ingewikkelde metafysische kwestie. De vraag is slechts: Welke term is het meest geschikt om de functie van het geloof in de rechtvaardiging aan te duiden? En dan sluit Owen zich van harte aan bij de protestantse consensus:

among all those notions of things which may be taken from common use and understanding, to represent unto our minds the meaning and intention of the scriptural expressions so often used [...], there is none so proper as this of an *instrument or instrumental cause*, seeing a *causality* is included in them, and that of any other kind certainly excluded; nor has it any of its own.¹⁶

Maar, zo luidt een andere tegenwerping van Baxter, kennen we het geloof op deze manier niet teveel betekenis en invloed toe?¹⁷ Deze tegenwerping overtuigt Owen echter niet. Als protestantse theologen spreken over het geloof als instrument in de rechtvaardiging, dan willen ze daarmee zeker niet suggereren dat de gelovige de rechtvaardiging door een bepaalde ‘*physical operation*’ effectueert; dat zou ook niet kunnen, aangezien de rechtvaardiging een soevereine daad van God is.¹⁸ Ze willen ook niet suggereren dat het geloof de rechtvaardiging tot stand brengt omdat het de zondaar in enig opzicht moreel verdienstelijk maakt of op de rechtvaardiging voorbereidt. Er is maar één reden voor de instrumentele causaliteit van het geloof en dat is de ‘*constitution and appointment of God*’.¹⁹ Owen concludeert dan ook:

there is no colour of reason, from the *instrumentality* of faith asserted, to ascribe the *effect of justification* unto any but unto the principal efficient cause, which is God alone, and from whom

⁹ Owen, *Justification*, 108.

¹⁰ Owen, *Justification*, 108.

¹¹ Boersma, *Hot Pepper Corn*, 183-184.

¹² Owen, *Justification*, 109.

¹³ Owen suggereert hier opnieuw dat de protestanten op het punt van de rechtvaardiging met één mond spreken. In hoofdstuk 2 is aangetoond dat er veel voor die suggestie pleit.

¹⁴ Owen, *Justification*, 109-113.

¹⁵ Boersma, *Hot Pepper Corn*, 184.

¹⁶ Owen, *Justification*, 110.

¹⁷ Boersma, *Hot Pepper Corn*, 183-192. Owen formuleert deze tegenwerping als volgt: ‘if it be our instrument, seeing an efficiency is ascribed unto it, then are we the *efficient causes* of our own justification in some sense, and may be said to *justify ourselves*; which is derogatory to the grace of God and the blood of Christ’ (*Justification*, 110).

¹⁸ Owen, *Justification*, 110. Boersma schrijft over de kritiek van Baxter op zijn gereformeerde tegenstanders: ‘Baxter is very apprehensive of anything which may have a tendency to changing faith into a physical reception of Christ or his righteousness. Cartwright, for instance, says that faith ‘immediately’ makes Christ to be ours’ (*Hot Pepper Corn*, 185).

¹⁹ Owen, *Justification*, 110-111.

it proceeds in a way of free and sovereign grace, disposing the order of things and the relation of them one unto another as seems good unto him.²⁰

De protestanten hebben nog een tweede argument voor de term instrument. De bijbel omschrijft de functie van het geloof in de rechtvaardiging namelijk als '*apprehending and receiving of Christ or his righteousness, and remission of sins thereby*'. Deze ontvangende functie kan het beste gekarakteriseerd worden met de term instrument. In het onderstaande citaat licht Owen dit toe:

the object of faith in our justification, that whereby we are justified, is tendered, granted, and given unto us of God; the use of faith being to *lay hold* upon it, to *receive* it, so as that it may be our own. What we receive of outward things that are so given unto us, we do it by our hand; which, therefore, is the *instrument* of that reception, that whereby we apprehend or lay hold of any thing to appropriate it unto ourselves, and that, because this is the peculiar office which, by nature, it is assigned unto among all the members of the body. Other *uses* it has, and other members, on other accounts, may be as *useful* unto the *body* as it; but it alone is the *instrument* of receiving and apprehending that which, being given, is to be made our own, and to abide with us. Whereas, therefore, the righteousness wherewith we are justified is the *gift of God*, which is tendered unto us in the *promise* of the gospel; the use and office of faith being to *receive, apprehend, or lay hold of* and *appropriate*, this righteousness, I know not how it can be better expressed than by an *instrument*, nor by what notion of it more light of understanding may be conveyed unto our minds.²¹

Twee dingen moeten hierbij wel bedacht worden. Allereerst gaat het hier uitdrukkelijk om de functie van het geloof in de rechtvaardiging. Owen ontkent niet dat er meer over het geloof gezegd kan worden. Het zaligmakend geloof heeft ook andere functies, functies waarvoor de term instrument misschien niet de meest geschikt aanduiding is. In de tweede plaats is deze visie op de functie van het geloof in de rechtvaardiging afhankelijk van een bepaalde visie op de rechtvaardiging zelf. Owen schrijft:

If we are justified through the *imputation of the righteousness* of Christ, which faith alone apprehends and receives, it will not be denied but that it is rightly enough placed as the *instrumental cause* of our justification. And if we are justified by an *inherent, evangelical righteousness* of our own, faith may be the *condition* of its imputation, or a *disposition* for its introduction, or a congruous merit of it, but an *instrument* it cannot be.²²

Voorwaarde?

Nadat Owen zijn eigen visie uiteengezet en beargumenteerd heeft, gaat hij in op de opvatting dat het geloof getypeerd moet worden als voorwaarde (*conditio*) voor onze rechtvaardiging.²³ Deze visie had onder invloed van arminiaanse en neonomiaanse theologen in Engeland veel invloed gekregen. Owen geeft toe dat er een 'obvious sense' is waarin het geloof inderdaad een voorwaarde genoemd kan worden, namelijk als daarmee bedoeld wordt dat het geloof de plicht is die God van onze kant voor de rechtvaardiging eist.²⁴ Daar laat de bijbel geen enkel misverstand over bestaan. Niemand wordt gerechtvaardigd zonder geloof. Hier gaat het echter om een andere vraag, de vraag namelijk of het geloof in de rechtvaardiging de functie van een voorwaarde vervult.

Hoe beantwoordt Owen deze vraag? Hij merkt op dat de term voorwaarde in de bijbel nooit gebruikt wordt om de activiteit van het geloof in de rechtvaardiging aan te duiden. Op zichzelf sluit dat gegeven het gebruik van de term natuurlijk niet uit. We moeten hier echter wel voorzichtig zijn:

²⁰ Owen, *Justification*, 110.

²¹ Owen, *Justification*, 111-112.

²² Owen, *Justification*, 112.

²³ Owen, *Justification*, 113-115.

²⁴ Owen, *Justification*, 113.

If we may introduce words into religion nowhere used in the Scripture (as we may and must, if we design to bring light, and communicate proper apprehensions of the things contained [in it] unto the minds of men), yet are we not to take along with them arbitrary, preconceived senses, forged either among lawyers or in the peripatetic school.²⁵

En dat laatste is nu volgens Owen precies wat zijn arminiaanse en neonomianse tegenstanders doen. Zij gebruiken de term voorwaarde – een vrij vage term die op verschillende manieren geïnterpreteerd en gebruikt kan worden – in een heel specifieke en ‘preconceived’ betekenis.²⁶ Owen doelt hier met name op hun verbondopvatting, de theologische context waarbinnen hun rechtvaardigingsleer en geloofsopvatting verstaan moet worden. Zowel de Engelse arminianen als de neonomianen leren dat God op basis van Christus’ verlossingswerk een nieuw verbond met de zondige mens heeft opgericht.²⁷ Dit nieuwe verbond heeft, net als het oude verbond met Adam, een voorwaardelijk karakter. De voorwaarden zijn echter wel anders. In het oude verbond vroeg God volmaakte gehoorzaamheid. Om in de zegeningen van het nieuwe verbond te delen, vraagt God slechts geloof en bekering.

Owen heeft echter forse kritiek op deze verbondsvisie. We noemen zijn belangrijkste bezwaren. Allereerst doet deze visie het fundamenteel genadige karakter van het genadeverbond geweld aan.²⁸ Voor Owen staat het vast dat Gods genadeverbond ten diepste onvoorwaardelijk is. Hij ontkent niet dat God ook in dit genadeverbond bepaalde dingen van de mens vereist. Hij kan hier zelfs over ‘conditions’ spreken.²⁹ De vervulling van deze voorwaarden is echter niet afhankelijk van de activiteit van de zondaar maar van het werk van de Middelaar van het verbond, de Heere Jezus Christus. Dit geldt in twee opzichten. Allereerst vervult Christus de voorwaarden van het genadeverbond door plaatsvervangend de gehoorzaamheid aan Gods wet (actief en passief) te volbrengen. In de tweede plaats vervult Christus de voorwaarden van het genadeverbond omdat Hij de gelovigen door Zijn Heilige Geest de kracht geeft om te geloven en zich te bekeren. Samenvattend schrijft Owen in één van zijn andere geschriften over het wezen van het genadeverbond het volgende: ‘God himself hath undertaken the whole’.³⁰ Deze verbondsvisie heeft belangrijke consequenties voor Owens opvatting van de functie van het geloof in de rechtvaardiging. Omdat Gods genadeverbond ten diepste onvoorwaardelijk is en God daarin Zelf alles meebrengt, hoeft het geloof alleen maar te ontvangen wat God in Zijn genade aanbiedt. In de voorwaardelijke arminiaanse en neonomianse verbondsvisie neemt het geloof echter een andere plaats in. De activiteit van het geloof is niet louter ontvangend maar ook deels creatief of bewerkend van aard. Er moet immers een voorwaarde vervuld worden. Dit deels creatieve karakter van het geloof wordt onder meer zichtbaar in de manier waarop arminiaanse en neonomianse theologen het geloofsvertrouwen in hun geloofsopvatting vermengen met gehoorzaamheid, waardoor het *sola fide* – dat ook door hen onderschreven wordt – in werkelijkheid niet anders is dan ‘door het geloof en de werken’.³¹ Het is dan ook veelzeggend dat Baxter het geloof een ‘evangelical righteousness’ kan noemen.

Een tweede bezwaar betreft het werk van Christus.³² De arminianen en neonomianen geven in de ogen van Owen een verkeerde en vertekende voorstelling van het verlossingswerk van Christus. Volgens hen heeft Christus het genadeverbond door Zijn gehoorzaamheid en lijden verworven. Dit is echter fundamenteel onjuist. Het genadeverbond gaat terug op het verlossingsverbond tussen God de Vader en God de Zoon, en is ten diepste gefundeerd op de ‘purpose, counsel, goodness, grace, and love of God’.³³ Het werk van Christus is dus de vrucht en niet het fundament van Gods

²⁵ Owen, *Justification*, 113.

²⁶ Owen, *Justification*, 114.

²⁷ Hoewel er tussen de arminianen en neonomianen belangrijke verschillen bestaan, bijvoorbeeld op het punt van de predestinatie en de effectieve roeping, komt hun visie op het genadeverbond en de rechtvaardiging in grote lijnen overeen. Zie hoofdstuk 2.

²⁸ Zie o.a. Owen, *Justification*, 44-47 en 275-277

²⁹ Ferguson, *John Owen on the Christian Life*, 24.

³⁰ Owen, *Works*, 11:210.

³¹ Er is op dit punt zeker sprake van diversiteit. Arminiaanse theologen als Bull vermengen het geloof en de gehoorzaamheid op radicale wijze. Neonomianen als Baxter gaan echter veel minder ver.

³² Zie o.a. Owen, *Justification*, 181-196.

³³ Owen, *Justification*, 193.

genadeverbond. Dit is geen onbelangrijk verschil. In de visie van de arminianen en neonomianen moet het werk van Christus opgevat worden als een nieuwe mogelijkheid voor gevallen zondaren. De weg van het oude verbond is niet meer begaanbaar. Maar Christus maakt een nieuwe weg mogelijk: de weg van geloof en bekering. Natuurlijk is dit gedeeltelijk waar. We moeten volgens Owen echter verder gaan. Het werk van Christus is meer dan het verdienen van een nieuwe mogelijkheid. Hij zorgt er ook voor dat die nieuwe mogelijkheid voor de uitverkorenen werkelijkheid wordt. Hij is immers de Middelaar van een verbond waarin 'God himself hath undertaken the whole'.³⁴ Deze visie op het werk van Christus correspondeert volledig met Owens visie op de plaats van het geloof in de rechtvaardiging. Christus doet al het werk, en het geloof is niet meer dan een instrument waardoor de gelovige Christus en Zijn verlossingswerk als een gave aanneemt. Heel anders ligt het bij de arminianen en neonomianen. Zij maken het verlossingswerk van Christus afhankelijk van het geloof. Pas wanneer een zondaar de voorwaarde van het nieuwe verbond vervuld heeft, worden de zegeningen van het verlossingswerk van Christus aan hem geschonken. Zo krijgt het geloof echter een veel te belangrijke functie. Het geloof heeft zonder meer een onmisbare plaats en functie in de toepassing van Gods genade in het persoonlijk leven. Zo heeft God het immers bepaald. Dat betekent voor Owen evenwel niet dat de kracht en de toepassing van het werk van Christus van het geloof afhankelijk zijn, zoals hij in zijn vroege geschrift *The Death of Death in the Death of Christ* overtuigend heeft aangetoond.

Owen heeft in de derde plaats ook moeite met de visie op de wet die door de verbondsvisie van de arminianen en neonomianen geïmpliceerd wordt.³⁵ Het nieuwe verbond brengt immers een afzwakking van Gods morele wet met zich mee. De arminiaanse theoloog Henry Hammond erkent dat ook openlijk: 'Our Saviour hath brought down the market'.³⁶ De arminiaanse en neonomiaanse theologie laat voor zo'n afzwakking ruimte.³⁷ Owens theologie echter niet. Gods morele wet is een afspiegeling van de scheppingsrelatie tussen God en mens en kan daarom per definitie nooit gewijzigd of afgezwakt worden. Alleen als God verandert, kan ook de eis van Gods wet veranderen.

In het licht van het bovenstaande zal het duidelijk zijn dat Owen de term voorwaarde afwijst als aanduiding voor de functie van het geloof in de rechtvaardiging. De term is veel te vaag en kan daarom gemakkelijk een verkeerde betekenis krijgen, zoals het gebruik door arminiaanse en neonomiaanse theologen aantoont.³⁸

Causa sine qua non?

Ten slotte gaat Owen kort in op de opvatting van theologen die menen dat het geloof als *causa sine qua non* rechtvaardigt.³⁹ Om een goed oordeel te kunnen geven maakt hij een onderscheid tussen een *causa sine qua non* in brede zin en een *causa sine qua non* in een beperkte en strikte zin, een onderscheid dat volgens Owen gebruikelijk is. In het eerste geval gaat het om 'all such causes, in any kind of efficiency or merit, as are inferior unto principal causes, and would operate nothing without them; but in conjunction with them, have a real effective influence, physical or moral, into the production of the effect'.⁴⁰ Maar in deze brede en algemene zin helpt de term *causa sine qua non* ons maar weinig. Nog steeds blijft onduidelijk welke functie het geloof in de rechtvaardiging vervult en hoe we de werkzaamheid ervan moeten duiden. Ook blijft onduidelijk of het geloof als *causa sine qua non* voor onze rechtvaardiging verdienstelijk is of niet.

We kunnen een *causa sine qua non* ook wat strikter en meer toegespitst opvatten, namelijk als 'that which is necessarily present, but has no causality in any kind', zelfs niet dat van een ontvangend

³⁴ Owen, *Works*, 11:210.

³⁵ Zie o.a. Owen, *Justification*, 240-250.

³⁶ Hammond, *Works*, 1:114.

³⁷ Zie voor Baxter: *Redemption and Restoration*, 261-263.

³⁸ Owens opvatting is representatief voor de gereformeerde orthodoxie. Volgens Cunningham verkiest alleen Petrus van Mastricht de aanduiding voorwaarde boven instrument (*Historical Theology*, 2:76).

³⁹ Owen, *Justification*, 115-116. Sommige theologen identificeren deze positie met de positie dat het geloof een voorwaarde is voor onze rechtvaardiging. Zie Cunningham, *Historical Theology*, 2:74.

⁴⁰ Owen, *Justification*, 115.

instrument.⁴¹ Ook dan is de aanduiding volgens Owen problematisch. Hoe kan het geloof dan nog een 'ordinance' van God genoemd worden? En hoe kunnen we dan nog vasthouden aan de unieke plaats van het geloof in de rechtvaardiging te midden van alle andere dingen die ook in een bepaalde zin noodzakelijk zijn voor onze rechtvaardiging? Als we de functie van het geloof in de rechtvaardiging typeren als *causa sine qua non* in deze strikte zin, zo merkt Owen ironisch op, dan is de functie van het geloof niet te onderscheiden van de functie van de lucht die we inademen om de prediking van Gods woord te horen. Ook de aanduiding *causa sine qua non* moet dus als onduidelijk en verwarrend van de hand gewezen worden.

Antinomiaanse tendensen?

Als we nadenken over Owens visie op de functie van het geloof in de rechtvaardiging kunnen we niet voorbijgaan aan een veelgehoorde kritiek aan zijn adres, namelijk dat zijn theologie gekenmerkt wordt door een 'antinomiaanse' tendens. Zoals we in hoofdstuk twee gezien hebben, is het niet zo eenvoudig om het begrip antinomianisme te definiëren. Soms wordt het antinomianisme vooral omschreven in termen van gehoorzaamheid aan de wet van God. Zo definieert de *Oxford Dictionary of the Christian Church* antinomianisme als 'a general name for the view that Christians are by grace set free from the need of observing any moral law'.⁴² Als we de term in deze zin opvatten, dan moeten we concluderen dat Owen zeker niet van antinomianisme beschuldigd kan worden. Trueman schrijft: 'Despite Baxter's concern that Owen's writings were, at the very least, antinomian in tendency, it is very clear that he actually placed a very high priority on the role of good works in the believer's life'.⁴³ Zoals we in het vorige hoofdstuk gezien hebben, geldt dit ook voor *Justification*. Owen wil niets weten van een rechtvaardiging op grond van eigen gerechtigheid. Onze werken worden bij onze rechtvaardiging categorisch uitgesloten. Alleen op grond van de vreemde en door het geloof toegerekende gerechtigheid van Christus kunnen zondaren voor God bestaan. Maar tegelijkertijd wil Owen ook niets weten van een rechtvaardiging zonder heiliging. Beide weldaden zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Gods genade in Christus verandert niet alleen de status maar ook de staat van een zondaar. Elke ware gelovige is dan ook te herkennen aan zijn verlangen om God onvoorwaardelijk te gehoorzamen, hoewel dit verlangen en de vrucht daarvan hier op aarde zeker niet volmaakt is.

Het is de vraag of bovenstaande definitie het Engelse antinomianisme van de zeventiende eeuw goed weergeeft. Beter lijkt de benadering van Cooper en Van den Brink.⁴⁴ Zij hanteren een bredere definitie waarbij vooral de nadruk gelegd wordt op de passiviteit van de gelovige, zowel in de verwerving als in de toepassing van het heil. De Engelse antinomialen weken daarin af van de gangbare opvatting onder zeventiende-eeuwse gereformeerde theologen, namelijk dat de mens in de verwerving van het heil passief is, maar in de toepassing van het heil niet. Om in de verworven zaligheid van Christus en de weldaden van het genadeverbond te delen, zijn geloof en bekering noodzakelijk. In een bepaalde zin is Gods genade dus voorwaardelijk, hoewel geloof en bekering genadegaven van God zijn, verdiend door Christus en gewerkt door het toepassende werk van de Heilige Geest.

De antinomiaanse nadruk op de 'essential passivity'⁴⁵ van de mens heeft belangrijke implicaties voor de plaats van het geloof in de rechtvaardiging. De antinomialen stellen met nadruk dat het geloof op geen enkele manier aan de rechtvaardiging voorafgaat maar dat het daarop volgt. De rechtvaardiging is – net als de verkiezing – ten diepste van eeuwigheid, en is op geen enkele manier afhankelijk van het geloof van de mens. Toch ontkennen de antinomialen niet dat het geloof noodzakelijk is. In vergelijking met de positie van de protestantse theologie in het algemeen en de gereformeerde theologie in het bijzonder is de rol die zij het geloof in de rechtvaardiging toeschrijven echter wel zeer minimaal: 'Faith serves to manifest that which is already true, that is, one believes

⁴¹ Owen, *Justification*, 115.

⁴² Cross en Livingstone, *Oxford Dictionary of the Christian Church*, 78.

⁴³ Trueman, *John Owen*, 118.

⁴⁴ Zie Cooper, *Fear and Polemic* en Van den Brink, 'Indien iemand in Christus is' en 'Comrie en het antinomianisme'.

⁴⁵ Cooper, *Fear and Polemic*, 70.

that one is already justified and this act of belief makes manifest that which was before hidden'.⁴⁶ Volgens de antinominanen heeft het geloof in de rechtvaardiging slechts een epistemologische functie 'whereby the members of the elect come to acknowledge that which they are already, namely, justified. In other words, justification by faith is justification in the forum of the conscience, not in the forum of God himself'.⁴⁷

Vinden we deze antinomiaanse nadruk op de 'essential passivity' van de mens, zowel in de verwerving als in de toepassing van het heil, ook bij Owen terug? Baxter meent van wel.⁴⁸ Hij stelt dat Owen het geloof reduceert tot de erkenning van een voorafgaande rechtvaardiging, evenals antinominanen als Crisp en Saltmarsh, en legt hij daarmee de basis voor een rechtvaardiging van eeuwigheid.⁴⁹ Is deze kritiek terecht? Het zal duidelijk zijn dat het antwoord op deze vraag af te leiden is uit wat tot dusverre over Owens geloofsopvatting aan de orde gekomen is. We willen de vraag nu echter rechtstreeks onder ogen zien.⁵⁰

Owen gaat op verschillende plaatsen in *Justification* op deze kwestie in, zowel direct als indirect. De eerste relevante passage is te vinden in zijn 'general considerations'. Zoals we al eerder opgemerkt hebben, maakt Owen in deze inleiding de belangrijkste vooronderstellingen en thema's van zijn rechtvaardigingsleer expliciet. Hij weidt ook een overweging aan de 'commutation' tussen Christus en de gelovigen, een verwisseling of ruil die volgens Owen het hart van de protestantse rechtvaardigingsleer uitmaakt. Maakt deze ruil tussen Christus en de gelovigen elke menselijke activiteit in de rechtvaardiging echter niet overbodig? Owen denkt dat dit zeker niet het geval is. Hij erkent dat deze 'commutation', die bestaat uit de toerekening van de zonde van de gelovigen aan Christus en de toerekening van de gerechtigheid van Christus aan de gelovigen, een daad van God is, en niet van de mens. Dit laat echter onverlet dat deze toerekening in ons persoonlijk leven toegepast moet worden, en dit gebeurt door het geloof. Owen beschrijft dit proces aan de hand van Mattheüs 11:28: 'Komt herwaarts tot Mij, allen die vermoeid en belast zijt, en Ik zal u rust geven':

The weight that is upon the consciences of men, wherewith they are laden, is the burden of sin. [...] This burden Christ bare, when it was laid on him by divine estimation. [...] In the application of this unto our own souls, as it is required that we be sensible of the weight and burden of our sins and how it is heavier than we can bear; so the Lord Christ calls us unto him with it, that we may be eased. This he does in the preachings of the gospel, wherein he is 'evidently crucified before our eyes', Gal. 3:1. In the view which faith has of Christ crucified (for faith is a 'looking unto him' [...]), and under a sense of his invitation (for faith is our coming unto him, upon his call and invitation) to come unto him with our burdens, a believer considers that God has laid all our iniquities upon him; yea, that he has done so, is an especial object whereon faith is to act itself, which is faith in his blood. Hereon does the soul approve of and embrace the righteousness and grace of God, with the infinite condescension and love of Christ himself. It gives its consent that what is thus done is what becomes the infinite wisdom and grace of God; and therein it rests. Such a person seeks no more to establish his own righteousness, but submits to the righteousness of God. Herein, by faith, does he leave that burden on Christ which he called him to bring with him, and complies with the wisdom and righteousness of God in laying it upon him. And herewithal does he receive the everlasting righteousness which the Lord Christ brought in when he made an end of sin, and reconciliation for transgressors.⁵¹

⁴⁶ Trueman, *John Owen*, 115.

⁴⁷ Trueman, *John Owen*, 115.

⁴⁸ Zie Boersma, *Hot Pepper Corn*, 41-44 voor de kritiek van Baxter.

⁴⁹ Trueman, *John Owen*, 115; *The Claims of Truth*, 207-209.

⁵⁰ We beperken ons daarbij tot Owens opmerkingen in *Justification*. We zullen dus niet ingaan op *The Death of Death in the Death of Christ*, het werk dat de aanleiding vormde voor Baxters kritiek. We zullen ook niet ingaan op *Of the Death of Christ* en *Of the Death of Christ, and of Justification*, de kleinere geschriften die Owen in reactie op de kritiek van Baxter geschreven heeft. Trueman (*Claims of Truth*, 199-226; *John Owen*, 113-118) en Mason ('Union with Christ') hebben deze werken op dit punt geanalyseerd. Beiden concluderen dat Owen niet van antinominanisme beschuldigd kan worden. Zij wijzen erop dat Owens opvattingen over de verzoening en de rechtvaardigingsleer, zoals die in deze vroege geschriften uiteengezet zijn, geïnterpreteerd moeten worden tegen de achtergrond van twee concepten die voor Owens theologie van grote betekenis zijn en die door hem zeer fijnzinnig worden gebruikt: het *pactum salutis* en de *unio cum Christo*.

⁵¹ Owen, *Justification*, 40-41.

Dit uitvoerige citaat maakt duidelijk dat Owen het geloof in de rechtvaardiging een belangrijke plaats toekent, en dat de activiteit van het geloof zeker niet gereduceerd kan worden tot de erkenning van een voorafgaande rechtvaardiging. Hoewel de basis van de rechtvaardiging buiten de gelovige in de gerechtigheid van Christus ligt, moet deze gerechtigheid wel persoonlijk toegeëigend worden. Owen onderscheidt in dit proces van toe-eigening verschillende aspecten. Allereerst komt de zondaar tot de ontdekking dat er een zondelast op zijn geweten rust, een zondelast die hij zelf niet kan dragen. In de tweede plaats krijgt hij, door de verkondiging van het evangelie, zicht op Christus, op Wie God de zondelast van zondaren gelegd heeft. In de derde plaats geeft de zondaar gehoor aan de uitnodiging van Christus, Die beladen zondaren tot Zich roept, en omhelst hij, met afwijzing van alle andere manieren om de relatie met God te herstellen, de gerechtigheid van Christus. Het geloof speelt in de rechtvaardiging dus een belangrijke rol. Owen spreekt in deze context zelfs over 'the whole *work of faith*', een uitdrukking die antinomiaanse theologen zeker niet voor hun rekening zouden willen nemen.⁵²

Een tweede relevante passage vinden we in hoofdstuk negen van *Justification*. In dit hoofdstuk stelt Owen enkele algemene tegenwerpingen tegen de protestantse leer van de rechtvaardiging door de toerekening van Christus' gerechtigheid aan de orde. Hij reageert ook op de tegenwerping dat deze leer elke noodzaak voor berouw over de zonde wegneemt. In dit verband maakt Owen enkele belangwekkende opmerkingen over de relatie tussen geloof en rechtvaardiging.⁵³ Allereerst stelt hij dat het geloof 'in order of nature' voorafgaat aan de rechtvaardiging.⁵⁴ Eerst moet er geloof zijn, en pas dan volgt onze rechtvaardiging op grond van de toerekening van Christus' gerechtigheid. In de tweede plaats maakt Owen ook duidelijk waarom het geloof noodzakelijk is. Dat heeft niets te maken met de basis voor onze rechtvaardiging. Christus heeft alles gedaan wat voor onze rechtvaardiging nodig was, en Zijn plaatsvervangende gehoorzaamheid hoeft op geen enkele manier aangevuld te worden. Waarom eist God voor onze rechtvaardiging dan toch geloof? Owen antwoordt: 'Why must we assent to one part of the gospel unto the exclusion of another? Was it not free unto God to appoint what way, method, and order he would, whereby these things should be communicated unto us?'⁵⁵ Iets verder schrijft hij:

although Christ did make *satisfaction to the justice of God* for all the sins of the church, and that as a common person (for no man in his wits can deny but that he who is a mediator and a surety is, in some sense, a *common person*); and although he did pay all our debts; yet does the particular interest of this or that man in what he did and suffered depend on the *way, means, and order* designed of God unto that end. This, and this alone, gives the true necessity of all the duties which are required of us, with their order and their ends.⁵⁶

Geloof is dus noodzakelijk omdat God het zo gewild heeft. En waarom vraagt God dan juist geloof? Omdat Christus' gerechtigheid de onze moet worden op een manier waarin God verheerlijkt wordt. Het grote doel van Gods verlossingswerk is immers de verheerlijking van Zijn genade. En welke menselijke activiteit is congruent met dat doel? Het geloof, want dat ziet af van zichzelf en verwacht het van God alleen, en geeft daarmee God de eer.

In ditzelfde negende hoofdstuk gaat Owen ook expliciet in op de tegenwerping dat de toerekening van de gerechtigheid van Christus het persoonlijk geloof overbodig maakt.⁵⁷ Socinus heeft deze tegenwerping in *De Servatore* heel overtuigend verwoord:

Christ satisfied for all our sins, as if we had satisfied in our own persons. And he who is esteemed to have satisfied for all his sins in his own person is acquitted from them all and accounted just,

⁵² Owen, *Justification*, 40-41.

⁵³ Owen, *Justification*, 212-215.

⁵⁴ Owen, *Justification*, 212.

⁵⁵ Owen, *Justification*, 214.

⁵⁶ Owen, *Justification*, 215.

⁵⁷ Owen, *Justification*, 215-218.

whether he believe or no; nor is there any ground or reason why he should be required to believe. If, therefore, the righteousness of Christ be really ours, because, in the judgment of God, we are esteemed to have wrought it in him, then it is ours before we do believe. If it be otherwise, then it is plain that that righteousness itself can never be made ours by believing; only the fruits and effects of it may be suspended on our believing, whereby we may be made partakers of them. Yea, if Christ made any such satisfaction for us as is pretended, it is really ours, without any farther imputation; for, being performed for us and in our stead, it is the highest injustice not to have us accounted pardoned and acquitted, without any farther, either imputation on the part of God or faith on ours.⁵⁸

Socinus stond in dit opzicht niet alleen. Ook arminiaanse en neonomiaanse theologen waren bang dat de protestantse rechtvaardigingsleer leidde tot een reductie van de betekenis van het persoonlijk geloof. Deze angst was niet helemaal ongegrond. Antinomiaanse theologen trokken immers wel heel radicale conclusies uit het plaatsvervangende verzoeningswerk van Christus. In *Christ Alone Exalted*, de geruchtmakende prekenbundel van Tobias Crisp, vinden we bijvoorbeeld de volgende passage:

Christ doth justifie a person before he doth believe: For, he that believes is justified before he believes; for I ask you, Whether in Justification a Man must believe a truth or a falshood? You will say, he must believe a truth: Then say I, it is a truth that he is justified before he believes it; he can not believe that which is not and if he be not justified, that he may believe it, he then believes that which is false. But he is first justified before he believes, then he believes that he is justified. *Obj. But what then serves Faith for? Answ.* I Answer, it serves for the manifestation of that justification which Christ puts upon a Person by himself alone, that you by believing on him, may have the declaration, and manifestation of your justification.⁵⁹

En even verder lezen we: 'you will ask, *Is not unbelief a bar to have a part in Christ? Answ.* It is a bar to hinder the Manifestation of Christ in the Spirit, but it is not a bar to hinder one from having a part in Christ, on whom God doth bestow him'.⁶⁰

Waar staat Owen op dit punt? Allereerst spreekt hij zijn verbazing erover uit dat de kritiek van Socinus op de protestantse rechtvaardigingsleer ook door meer orthodoxe theologen zo gemakkelijk overgenomen wordt. In Socinus' theologie is immers geen enkele ruimte voor het verzoeningswerk van Christus. Als zijn kritiek steekhoudend is, 'it is to prove that the satisfaction of Christ was impossible; and so he intended it'.⁶¹ Dat moet theologen als Baxter, die Owen hier vooral op het oog heeft, toch erg voorzichtig maken om de argumentatie van Socinus zomaar over te nemen.

De kritiek zelf is overigens eenvoudig te weerleggen. Hier wordt één onderdeel van 'the design and method of God's grace in this mystery of our justification' uitgespeeld tegen een ander onderdeel.⁶² Anders gezegd, één onderdeel wordt hier voor het geheel genomen. De critici suggereren dat Christus' verzoeningswerk in deze rechtvaardigingsleer zijn 'whole effect' heeft zonder het geloof van onze kant.⁶³ Dat is echter niet het geval. De verzoening die Christus tot stand gebracht heeft, moet van onze kant toegeëigend worden, en dit gebeurt door het geloof.

Na deze algemene opmerking geeft Owen een nadere toelichting van zijn positie. Hij zet eerst zijn visie op de dood van Christus uiteen. Owen is er stellig van overtuigd dat Christus aan het kruis een 'full, plenary satisfaction' voor de zonden van de wereld heeft aangebracht. God heeft onze zonden op Zijn Zoon gelegd (Jes. 53:6), en Hij heeft ze – plaatsvervangend – in Zijn eigen lichaam aan het kruis gedragen (1 Petr. 2:24). Dit offer is uniek, genoegzaam, eenmalig en onherhaalbaar. De Hebreënbrieff laat daar geen enkele twijfel over bestaan.

⁵⁸ Owen, *Justification*, 215. De vertaling is van Owen. Als bron noemt hij boek 4, hoofdstuk 2 tot 5.

⁵⁹ Geciteerd in Van den Brink, 'Indien iemand in Christus is', 48.

⁶⁰ Geciteerd in Van den Brink, 'Indien iemand in Christus is', 47.

⁶¹ Owen, *Justification*, 216.

⁶² Owen, *Justification*, 216.

⁶³ Owen, *Justification*, 216.

Christus heeft dus de zonden verzoend van alle mensen die behouden zullen worden. Toch blijven alle mensen die geboren worden van nature 'kinderen des toorns' (Ef. 2:3), en zolang ze niet geloven blijven ze onderworpen aan de toorn van God (Joh. 3:36) en aan de vloek van de wet.⁶⁴ Op grond van het verzoeningswerk van Christus alleen kan dus van niemand gezegd worden dat zijn zonden door Christus gedragen zijn, of dat hij deelt in de genoegdoening die Christus heeft aangebracht, ook al behoort hij tot degenen voor wie Christus overeenkomstig Gods verlossingsplan verzoening moest doen. De verzoening door Christus is immers slechts één onderdeel van Gods verlossingsplan waarin Hij voorgenomen heeft om zondaren uit genade te rechtvaardigen door het bloed van Christus, en dit ene onderdeel mag nooit losgemaakt worden van de andere onderdelen van Gods verlossingsplan. Owen concludeert: 'Wherefore, from the position or grant of the satisfaction of Christ, no argument can be taken unto the negation of a consequential act of its imputation unto us; nor, therefore, of the necessity of our faith in the believing and receiving of it, which is no less the appointment of God than it was that Christ should make that satisfaction'.⁶⁵

Heeft Christus dan wel echt voor onze zonden betaald? Ja, 'That which the Lord Christ paid for us is as truly paid as if we had paid it ourselves'. Owen is er zelfs van overtuigd dat Christus exact dezelfde straf gedragen heeft.⁶⁶ Wat Christus onderging en leed, dat onderging en leed Hij in onze plaats. God heeft onze zonden op Christus gelegd. Deze daad van God geeft ons echter geen 'actual right and title' op wat Christus gedaan en geleden heeft.⁶⁷ Owen schrijft: 'They are not immediately thereon, nor by virtue thereof, ours, or esteemed ours; because God has appointed somewhat else, not only antecedent thereunto, but as the means of it, unto his own glory. These things, both as unto their being and order, depend on the free ordination of God'.⁶⁸

Owens positie kan dus als volgt omschreven worden. Christus heeft door Zijn verlossingswerk alle heilsgoederen van het genadeverbond verworven. Om die heilsgoederen deelachtig te worden, wordt echter ook iets van onze kant vereist. Zo heeft God het gewild en verordineerd. En wat vraagt God dan? Het antwoord op die vraag is niet moeilijk: het geloof. En dat middel heeft God heel bewust gekozen. Het geloof verbindt ons immers met Christus, en zo ontstaat er een 'immediate foundation' voor de toerekening van de genoegdoening en gerechtigheid van Christus.⁶⁹ Laat niemand denken dat de toerekening zomaar in de lucht hangt. Niets is minder waar. De rechtvaardiging door de toerekening van Christus' gerechtigheid heeft een stevig fundament: 'The principal foundation hereof is, – that *Christ and the church*, in this design, were one *mystical person*; [...]. He is the head, and believers are the members of that one person, as the apostle declares, 1 Cor. 12:12-13. Hence, as what he did is imputed unto them, as if done by them; so what they deserved on the account of sin was charged upon him'.⁷⁰ De *unio cum Christo* is bij Owen een complex concept.⁷¹ De oorsprong van deze vereniging ligt in het '*eternal compact that was between the Father and the Son concerning the recovery and salvation of fallen mankind*'.⁷² Vervolgens is het deze vereniging die betekenis geeft aan het werk van Christus. Alles wat Hij doet, doet Hij als de Borg van het genadeverbond, en met het oog op de Zijnen. De eigenlijke en daadwerkelijke vereniging met Christus ('*our actual coalescence into one mystical person with him*') vindt echter pas plaats als de

⁶⁴ Zie ook Owen, *Works* 10:456-457.

⁶⁵ Owen, *Justification*, 216.

⁶⁶ Zie Trueman, *Claims of Truth*, 210-225 voor Owens discussie met Hugo Grotius en Baxter over de vraag of Christus de exacte straf voor de zonde (*solutio eiusdem*) gedragen heeft, of een soortgelijke straf (*solutio tantidem*).

⁶⁷ Owen, *Justification*, 216. Owen drukt zich hier behoedzaam uit. In *The Death of Christ* maakt hij een onderscheid tussen een '*ius ad rem*' en '*ius in re*'. Op grond van het pactum salutis en de verzoenende dood van Christus hebben de uitverkorenen het recht om de zaligheid te bezitten (*ius ad rem*). Het daadwerkelijk bezitten (*ius in re*) staat echter nog uit. Het volle bezit wordt pas werkelijkheid door het geloof dat ons met Christus en Zijn weldaden verbindt. Zie Mason, 'Union with Christ', 44-62 (vooral 51-54).

⁶⁸ Owen, *Justification*, 217.

⁶⁹ Owen, *Justification*, 217.

⁷⁰ Owen, *Justification*, 176.

⁷¹ Mason, 'Union with Christ', 63.

⁷² Owen, *Justification*, 179.

zondaar zich door het geloof aan Christus toevertrouwt.⁷³ Het geloof is dus het middel of instrument waardoor we met Christus verbonden worden. Dit maakt het geloof zo noodzakelijk.⁷⁴

Samenvattend moeten we concluderen Owen in *Justification* geen blijk geeft van antinomiaanse tendensen. Van een nadruk op de 'essential passivity' van de mens in de toepassing van het heil is geen sprake. Treffend in dit verband is dat Owen zijn uiteenzetting over de rechtvaardiging uitgerekend begint met de behandeling van het geloof, de activiteit die in de rechtvaardiging *van onze kant* gevraagd wordt.⁷⁵

De Vries meent dat Owen in *Justification* andere lijnen trekt dan in eerdere werken zoals *The Death of Death in the Death of Christ* en *Of the Death of Christ, and of Justification*. In die werken tendeerde Owens gedachtegang volgens De Vries naar een rechtvaardiging die aan het geloof voorafgaat. In *Justification* leert hij echter dat het geloof in orde van de natuur aan onze rechtvaardiging voorafgaat.⁷⁶ Is hier sprake van een (voorzichtige) correctie of een positiewijziging, zoals De Vries meent? Ik vermoed van niet. Het is van groot belang om te verdisconteren in welke context Owen de verhouding tussen rechtvaardiging en geloof ter sprake brengt. In zijn eerdere geschriften ging het over de verwerving van het heil door Christus. In *Justification* gaat het over de toepassing daarvan in het leven van mensen. Er is gewoon een andere kwestie aan de orde.

Conclusie

In dit hoofdstuk hebben we nagedacht over de functie van het geloof in onze rechtvaardiging. Owen kiest ervoor om deze functie aan te duiden met de term 'instrumentele oorzaak', en sluit zich daarmee aan bij de consensusopvatting van de protestantse theologie. Hij heeft daarvoor twee argumenten. Allereerst legt de bijbel een bepaald causaal verband tussen het geloof en onze rechtvaardiging. De oorzaak van dit verband ligt niet in het vermogen of de verdienstelijkheid van het geloof zelf maar in de ordinantie en beschikking van God. De causaliteit tussen geloof en rechtvaardiging is echter wel zeer beperkt. Daarom spreekt Owen over een instrumentele oorzaak, de minste en geringste van de oorzaken. Een tweede argument voor deze term heeft de maken met de aard van de activiteit van het geloof in de rechtvaardiging. Het geloof rechtvaardigt op de wijze van het ontvangen. Volgens Owen is de term instrumentele oorzaak ook zeer geschikt om de receptieve werkzaamheid van het geloof in de rechtvaardiging te omschrijven en te karakteriseren.

Er worden ook andere antwoorden gegeven op de vraag hoe het geloof ons rechtvaardigt, zoals voorwaarde, *causa sine qua non*, voorbereiding of verdienende oorzaak. Deze aanduidingen wijst Owen echter af. Sommige termen zijn ronduit in strijd met de rechtvaardigingsleer van de bijbel en zijn dus principieel ongeschikt, zoals voorbereiding of verdienende oorzaak. Andere termen zijn verwarrend of misleidend, zoals *causa sine qua non* of voorwaarde.

Heeft Owen echter wel voldoende oog voor de menselijke activiteit in de rechtvaardiging? Baxter meende van niet en beschuldigde Owen van antinomiaanse tendensen. Deze kritiek is niet terecht. Het is waar dat Owens theologie zich kenmerkt door een anti-pelagiaans karakter. We wezen daar in het eerste hoofdstuk al op. Owen wordt niet moe om het genadekarakter van het heil te onderstrepen, zowel in de verwerving daarvan door het werk van Christus als in de toepassing daarvan door het werk van de Heilige Geest. Tegelijkertijd wil hij echter wel de menselijke activiteit en ervaring recht doen. Als God het heil aan ons toepast, gaat dat niet buiten ons om maar worden we daar helemaal bij betrokken. Zo heeft God het gewild en zo vinden we het ook in de bijbel terug. Owen is dan ook helemaal niet bang om de activiteit van het geloof in de rechtvaardiging te benadrukken. Geen 'essential passivity' dus. Maar deze activiteit is wel ontvangend van karakter en is bovendien het resultaat van Woord en Geest.

⁷³ Owen, *Justification*, 218.

⁷⁴ Zie Trueman, *John Owen*, 117-118. Owen noemt in dit verband nog twee anderen argumenten voor de noodzaak van het geloof (argumenten die hij verschillende keren in zijn verhandeling aanvoert). (1) Het geloof is onmisbaar omdat het God alleen de eer geeft en dus in overeenstemming is met Gods grote doel in Zijn verlossingswerk, de verheerlijking van Zijn naam. (2) Het geloof motiveert meer dan welke andere genadegave dan ook tot gehoorzaamheid aan God (*Justification*, 218).

⁷⁵ Owen, *Justification*, 70.

⁷⁶ De Vries, *Die mij heeft liefgehad*, 282-283.

Samenvatting

In deze kerkhistorische scriptie vragen we aandacht voor *The Doctrine of Justification by Faith*¹, één van de belangrijkste geschriften van de Engelse theoloog John Owen (1616-1681). Allereerst leiden we het werk in. In de tweede plaats gaan we nader in op één belangrijk thema.

In hoofdstuk 1 schetsen we een beeld van het leven en het werk van John Owen. Eerst geven we een korte biografie. Vervolgens typeren we Owen als vertegenwoordiger van de gereformeerde orthodoxie en het puritanisme. Daarna stellen we de belangrijkste bronnen van Owens theologie aan de orde: de gereformeerde traditie, het humanisme, de scholastieke traditie van de middeleeuwen en de Renaissance, de filosofie (vooral Aristoteles) en de augustijnse traditie. Ten slotte kenschetsen we Owens theologie in het algemeen als anti-pelagiaans, trinitarisch, christocentrisch en verbondsmatig.

In hoofdstuk 2 geven we een overzicht van de verschillende posities in het debat over de rechtvaardiging in de zestiende en zeventiende eeuw. Op deze manier schetsen we de complexe context te schetsen waarbinnen de rechtvaardigingsleer van Owen gestalte heeft gekregen en waarbinnen deze ook verstaan moet worden. Allereerst omschrijven we de consensus van de Reformatie over dit thema aan de hand van vijf basiskenmerken. Vervolgens onderzoeken we hoe de positie van de Reformatie in de periode van de gereformeerde orthodoxie verder is uitgewerkt en ontwikkeld. Daarna stellen we de positie van de rooms-katholieke theologie aan de orde, waarbij we onze aandacht vooral richten op de formuleringen van het concilie van Trente. Na de rooms-katholieke positie behandelen we twee alternatieve protestantse posities: het socinianisme en het arminianisme. Als laatste komen twee stromingen binnen het gereformeerde protestantisme in Engeland aan de orde: het antinomianisme en het neonomianisme.

In hoofdstuk 3 gaan we in op *The Doctrine of Justification by Faith*. Eerst gaan we in op de doelstelling van het werk. Owen heeft het geschreven als een uiteenzetting en verdediging van de rechtvaardigingsleer van de Reformatie, een leer die in het Engeland van de zeventiende eeuw in toenemende mate onder kritiek kwam te staan, vooral onder invloed van sociniaanse, arminiaanse en neonomiaanse theologen. Vervolgens karakteriseren we het werk in het algemeen als exegetisch, scholastisch, katholiek en polemisch, en wijzen we op Owens grote aandacht voor de (geloofs)ervaring en de levensheiliging. Daarna gaan we nader in op de inhoud van het werk. Alle grote thema's van de protestantse rechtvaardigingsleer zijn erin terug te vinden. Twee kwesties krijgen echter bijzondere aandacht: de vraag naar de basis voor onze rechtvaardiging voor God (de toerekening van Christus' gerechtigheid) en de vraag wat God van onze kant voor de rechtvaardiging vereist (het geloof alleen).

In de hoofdstukken 4 tot 6 diepen we één thema uit *The Doctrine of Justification by Faith* verder uit. We gaan na hoe Owen in dit werk spreekt over het geloof en de plaats daarvan in de rechtvaardiging. Vooraf constateren we dat Owen in zijn verhandeling niet alle aspecten van het zaligmakende geloof aan de orde stelt maar zich richt op het geloof zoals het functioneert in onze rechtvaardiging voor God. Vervolgens gaan we in hoofdstuk 4 na hoe Owen spreekt over de aard van het geloof. Daarbij wijzen we vooral op de aandacht voor de psychologie en de ervaring van het geloof, de sterke concentratie op de persoon van Christus, de cruciale betekenis van de verlichtende en vernieuwende werking van de Heilige Geest en de nauwe relatie tussen geloof en zondekennis. In dit hoofdstuk komt ook op Owens visie op de heilszekerheid, een kwestie die in de secundaire literatuur onder het thema 'Cavin and the Calvinists' veelvuldig naar voren komt. We concluderen dat er vooral veel continuïteit is tussen de positie van Owen en die van de reformator Calvijn.

¹ De volledige titel luidt: *The Doctrine of Justification by Faith, through the Imputation of the Righteousness of Christ; Explained, Confirmed, and Vindicated* (1677).

In hoofdstuk 5 concentreren we ons op de relatie tussen het geloof en de goede werken, een heet hangijzer in het theologisch debat van Owens dagen. Na een schets van de historische context, omschrijven we de positie van Owen in het algemeen als volgt: (1) levensheiliging is noodzakelijk en kenmerkend voor elke ware christen; (2) in de rechtvaardiging spelen goede werken geen enkele rol. Vervolgens gaan we na hoe Owen denkt over de relatie tussen geloof en gehoorzaamheid, over de vraag hoe de gelovige volhardt in de rechtvaardiging, over de inherente gerechtigheid van de gelovigen en over het laatste oordeel. Bij al deze kwesties houdt Owen vast aan het *sola fide* en wijst hij elke rol van goede werken ten strengste af. Hij ontkent dat zijn opvattingen schadelijk zijn voor de levensheiliging; de leer van de rechtvaardiging door de toerekening van Christus' gerechtigheid motiveert deze juist. Ook meent hij dat zijn positie niet strijdig is met het getuigenis van de apostel Jakobus.

In het zesde en laatste hoofdstuk onderzoeken we hoe Owen de functie van het geloof in de rechtvaardiging aanduidt. Owen kiest voor de aanduiding 'instrumentele oorzaak', de consensusopvatting onder orthodoxe protestanten. Hij heeft daarvoor twee argumenten. Allereerst geeft deze term de reële maar tegelijkertijd zeer beperkte causaliteit van het geloof goed weer. In de tweede plaats verwoordt deze term op treffende wijze het ontvangende karakter van de geloofswerkzaamheid in de rechtvaardiging. In dit laatste hoofdstuk gaan we ook in op een veelgehoorde kritiek aan Owens adres, namelijk dat zijn theologie gekenmerkt wordt door antinomiaanse tendenzen. Onderzoek van verschillende relevante passages uit *The Doctrine of Justification by Faith* wijst echter uit dat die kritiek ongegrond is.

Summary

In this thesis we introduce and analyze *The Doctrine of Justification by Faith*¹, one of the most important writings of the English theologian John Owen (1616-1681). The following is a summary of the content of the various chapters of this thesis.

In the first chapter we sketch the life of John Owen. Then we describe him as a representative of Reformed Orthodoxy and English Puritanism. Further we discuss the main sources of his theology: the Reformed tradition, Humanism, Scholasticism, Philosophy (especially Aristotle), and the Augustinian tradition. Finally we characterize Owen's theology as anti-Pelagian, Trinitarian, Christocentric, and covenantal.

In second chapter we outline the complex context in which Owen developed his views on justification. We give an overview of the various positions in the debate on justification in the sixteenth and seventeenth century. First we describe the consensus of the Reformation on this theme. Then we examine how this position was elaborated and developed in the period of Reformed Orthodoxy. Finally we describe important alternative views, both within and without the Protestant tradition.

In the third chapter we introduce *The Doctrine of Justification by Faith*. Owen wrote his book as an exposition and defense of the Reformation doctrine of justification by faith alone, a doctrine that became increasingly unpopular in seventeenth-century England, particularly through the influence Socinian, Arminian and Neonomian theologians. We characterize Owen's work as exegetical, scholastic, experimental, catholic, and polemical. Furthermore, we notice Owen's stress on experience and sanctification. All major themes of the doctrine of justification are addressed in *The Doctrine of Justification by Faith*. However, two issues receive special attention: the basis of our justification before God (the imputation of Christ's righteousness) and what is required on our part (faith alone).

In the fourth, fifth and final chapter we explore one major theme of Owen's work: faith and its function in justification. We notice in advance that Owen's treatment of faith in *The Doctrine of Justification by Faith* purposely restricted to faith as justifying. In the fourth chapter we examine how Owen views the nature of faith. Important features of his doctrine of faith are the focus on the psychology and experience of faith, the orientation on the person of Christ, the crucial importance of the enlightening work of the Holy Spirit, and the close relationship between faith and the knowledge of sin.

In the fifth chapter we focus on the relationship between faith and good works, a hot issue in the theological debate when Owen published his work. After a sketch of the historical context, we outline Owen's position as follows: (1) sanctification is necessary and typical for every true Christian; (2) good works have no place whatsoever in our justification before God. Then we examine Owen's view on the relationship between faith and obedience, on the continuation of the believer in his justified position before God, on the place and importance of the inherent righteousness of the believer, and on the final judgement. In all these matters Owen stresses the doctrine of *sola fide* and rejects any role of good works

In the sixth and final chapter we explore how Owen describes the function of faith in our justification. Owen describes this function as an 'instrumental cause', the mainstream view of orthodox Protestantism. He mentions two arguments. First, this term expresses the real but at the same time very limited causality of faith in justification. Second, this term expresses the receptive and self-denying activity of faith in justification. In this final chapter we also address the question

¹ The full title is: *The Doctrine of Justification by Faith through the Imputation of the Righteousness of Christ; Explained, Confirmed, and Vindicated.*

whether Owen's theology is characterized by antinomian tendencies. We conclude that this criticism is unfounded.

Bijlage: *The Doctrine of Justification by Faith*

Hieronder wordt de inhoud van *Justification* weergegeven. Omdat Owens algemene overwegingen en zijn opmerkingen over het rechtvaardigend geloof in de hoofdstukken 3 tot 6 van deze scriptie al uitvoerig behandeld zijn, worden deze gedeelten in deze samenvatting beknopt weergegeven.

Algemene overwegingen

Owen begint zijn verhandeling met een aantal algemene overwegingen die dienen als een soort prolegomena voor de behandeling van de rechtvaardigingsleer (7-70).¹ De volgende zaken komen daarbij aan de orde:

- vaststelling van de vraag die bij de rechtvaardigingsleer aan de orde is
- Gods heiligheid en rechtvaardigheid
- de noodzaak van zondebesef
- de tegenstelling tussen Gods genade en onze werken
- de ruil tussen Christus en de gelovigen
- de principiële verborgenheid van Gods genade
- algemene tegenwerpingen tegen de protestantse rechtvaardigingsleer
- de visie van de Reformatie op de betekenis van de leer van de rechtvaardiging

Het rechtvaardigend geloof

Na zijn inleidende opmerkingen stelt Owen het geloof, het middel dat van onze kant voor de rechtvaardiging gevraagd wordt, aan de orde (70-123). Twee hoofdvragen staan in dit deel centraal: (1) Wat is de natuur of het wezen van het geloof? (2) Wat is de functie of het gebruik van het geloof in de rechtvaardiging?

De bijbel spreekt over een tweevoudig geloof: een historisch geloof en een rechtvaardigend geloof (71-73). Met betrekking tot de aard van het rechtvaardigend geloof zijn volgens Owen vier zaken van belang (73-107). Allereerst moet aan de orde komen wat de oorzaken van het geloof aan de kant van God zijn. Maar omdat Owen al ergens anders over deze zaak gesproken heeft, gaat hij er hier niet verder op in. In de tweede plaats moet overwogen worden wat voorafgaand aan het geloof vereist wordt. Owen meent dat gewoonlijk een werk van de wet tot overtuiging van zonde aan het geloof vooraf gaat. In de derde plaats moet het eigenlijke voorwerp van het geloof helder zijn. Het voorwerp van het geloof is volgens Owen Jezus Christus als van God gegeven, in Zijn werk als Middelaar, zoals Hij in de belofte van het evangelie aan ons voorgesteld en aangeboden wordt. In de vierde plaats moeten de eigenlijke en bijzondere daden en effecten van het geloof genoemd worden. Owen stelt dat het wezen van het geloof bestaat in het toestemmen van de weg der zaligheid in Christus als verheerlijkend voor God, en dat een vertrouwen en rusten van het hart hiermee onlosmakelijk verbonden is.

Nadat Owen gesproken heeft over de natuur van het rechtvaardigend geloof, stelt hij de functie van het geloof in de rechtvaardiging aan de orde (107-116). De protestantse consensus op dit punt is dat het geloof de instrumentele oorzaak van de rechtvaardiging is. Owen stemt hiermee in. Hij wijst de gedachte dat het geloof een conditie of voorwaarde van de rechtvaardiging is als verwarrend en misleidend van de hand.

Owen eindigt dit deel van *Justification* met een aanvullende bespreking over het voorwerp van het geloof (116-123). Hierin komt hij tot de conclusie dat het geloof zich in de rechtvaardiging in het bijzonder richt op het priesterlijk ambt van Christus.

¹ De nummers tussen de haakjes verwijzen naar de desbetreffende pagina's in *Justification*.

Het wezen van de rechtvaardiging

In het volgende deel van zijn boek richt Owen zich op de rechtvaardiging zelf (123-205). Allereerst vraagt hij zich af wat de betekenis van het woord 'rechtvaardiging' is (123-137). Op basis van een onderzoek van de relevante bijbelse begrippen in het Oude en Nieuwe Testament komt hij tot de conclusie dat 'rechtvaardiging' in de bijbel een forensisch karakter heeft.

Vervolgens stelt Owen dat er maar één evangelische rechtvaardiging is en dat deze geen procesmatig karakter heeft maar in een enkel ogenblik plaatsvindt en volmaakt is (137). In dit verband gaat hij op verschillende kwesties in. Allereerst wijst Owen het onderscheid tussen een eerste en een tweede rechtvaardiging af, een onderscheid dat volgens hem de basis vormt voor de rooms-katholieke rechtvaardigingsleer (137-143). In de tweede plaats gaat hij in op de vraag hoe we in de staat van de rechtvaardiging volharden (143-152). Hier wijst Owen op het eenmalige en volmaakte karakter van de rechtvaardiging door de toerekening van Christus' gerechtigheid. De toepassing van de rechtvaardiging in ons persoonlijk leven is echter wel een proces en deze vindt evenals de rechtvaardiging zelf plaats door het geloof. In de derde plaats vraagt Owen zich af of er sprake kan zijn van een evangelische rechtvaardiging op grond van onze evangelische en persoonlijke gerechtigheid (152-160). Sommigen stellen dit. Owen wijst deze opvatting, op welke manier deze ook naar voren wordt gebracht, echter met klem van de hand. Ten slotte gaat Owen in de betekenis van de rechtvaardiging die plaatsvindt op de dag van het oordeel (160-162). Hij ontkent dat de onze rechtvaardiging hier op welke manier dan ook in het geding is. Het oordeel op die dag heeft slechts een declaratief karakter, vooral met het oog op de eer en de heerlijkheid van God.

Nadat Owen heeft aangetoond dat 'rechtvaardiging' een forensisch begrip is en verwijst naar een eenmalige en volmaakte daad van God, gaat hij over tot de behandeling van het kernbegrip van de protestantse rechtvaardigingsleer: de 'toerekening' (162-175). Hij begint met de constatering dat iedereen het erover eens is dat de leer van de toerekening van groot belang is, of men er nu mee instemt of niet. Vervolgens merkt hij op dat de gereformeerde kerken – ook de Church of England – de toerekening van Christus' gehoorzaamheid (passief én actief) hebben geleerd. Na deze inleidende opmerkingen geeft Owen een genuanceerde omschrijving van het begrip 'toerekening', om vervolgens te laten zien welke betekenis dit begrip heeft in de context van de rechtvaardiging.

Daarna volgt een fundamenteel hoofdstuk over de basis voor de toerekening van de gerechtigheid van Christus (175-205). Het belangrijkste fundament voor 'this dispensation of God' is:

that Christ and the church, in this design, were one mystical person; which state they do actually coalesce into, through the uniting efficacy of the Holy Spirit. He is the head, and believers are the members of that one person, as the apostle declares, 1 Cor. Xii. 12, 13. Hence, as what he did is imputed unto them, as if done by them; so what they deserved on the account of sin was charged upon him. (176)

Owen bevestigt het katholieke karakter van deze visie met enkele citaten van kerkvaders (176-178). Ook legt hij uit dat de eenheid tussen Christus en de gelovigen niet eenvoudig te omschrijven is, en daarom in de bijbel vergeleken wordt met 'unions of divers kinds and natures' (178-178).

Vervolgens bespreekt Owen de oorzaken van de *unio mystica* (179-196). De eerste oorzaak of bron van deze unio is het verlossingsverbond tussen de Vader en de Zoon. Een belangrijk deel van dit verbond betrof de aanneming van de menselijke natuur door de Zoon. In dit verlossingsverbond werd de Christus – naar Zijn menselijke natuur – verordeneerd tot genade en heerlijkheid. Hierover schrijft Owen: 'This grace and glory whereunto he was preordained was twofold: (1.) That which was peculiar unto himself; (2.) That which was to be communicated, by and through him, unto the church' (180). Met het oog op dit laatste (het meedelen van genade en heerlijkheid aan de kerk) werd Christus aangesteld als Borg van het genadeverbond.

In dit verband neemt Owen een nog niet gepubliceerd gedeelte uit zijn commentaar op de Hebreeënbrief over waarin hij uitgebreid ingaat op de betekenis van het borgwerk van Christus (181-196). De centrale vraag is hier:

whether the Lord Christ was made a surety only on the part of God unto us, to assure us that the promise of the covenant on his part should be accomplished; or also and principally an undertaker on our part, for the performance of what is required; if not of us, yet with respect unto us, that the promise may be accomplished? (182)

Owen wijst de eerste gedachte – die door sociniaanse en door sommige arminiaanse theologen werd aangehangen – met klem af. Christus' borgwerk is primair 'on our part':

A surety, "sponsor, vas, praes, fidejussor," for us, the Lord Christ was, by his voluntary undertaking, out of his rich grace and love, to do, answer, and perform all that is required on our part, that we may enjoy the benefits of the covenant, the grace and glory prepared, proposed, and promised in it, in the way and manner determined on by divine wisdom. And this may be reduced unto two heads: First, His answering for our transgressions against the first covenant; Secondly, His purchase and procurement of the grace of the new: "He was made a curse for us, [...] that the blessing of Abraham might come on us," Gal. iii. 3-15. (187)

Owen wijst hier ook de gedachte af dat Christus door Zijn werk het nieuwe verbond verworven heeft, zoals arminiaanse en neonomiaanse theologen stellen (188-196). Het nieuwe verbond gaat volgens Owen terug op het verlossingsverbond tussen God de Vader en God de Zoon, en is ten diepste gefundeerd op de welbehagen, de goedheid, de genade en de liefde van God. Owen geeft wel toe (1) dat Christus het genadeverbond bevestigd heeft, (2) dat Hij alleen ervoor zorgt dat de genade van het genadeverbond effectief wordt in de gelovigen, en (3) dat alle zegeningen van het genadeverbond door Hem verworven zijn. In die zin wil hij dan ook wel spreken over het 'verwerven' van het nieuwe verbond. Dat is echter niet wat de arminiaanse en neonomiaanse theologen bedoelen.

Na deze uitwijding over het borgwerk van Christus, keert Owen terug naar de behandeling van de oorzaken van de *unio mystica* en wijst op de beslissende betekenis van de mededeling van de Geest van Christus:

That wherein all the precedent causes of the union between Christ and believers, whence they become one mystical person, do center, and whereby they are rendered a complete foundation of the *imputation of their sins unto him, and of his righteousness unto them*, is the *communication of his Spirit*, the same Spirit that dwells in him, unto them, to abide in, to animate and guide, the whole mystical body and all its members. (196)

Uiteindelijk is het dus de Heilige Geest, die de daadwerkelijke vereniging met Christus tot stand brengt, de band van de *unio mystica*. Verderop bevestigd Owen deze gedachte door op te merken dat het de inwoning van de Heilige Geest is 'whereby the Lord Christ and believers do actually *coalesce into one mystical person*' (209).

Na gesproken te hebben over de oorzaken van de eenheid tussen Christus en de gelovigen beschrijft Owen tegenover rooms-katholieke, sociniaanse en arminiaanse kritiek hoe Christus de zonden van de uitverkorenen gedragen heeft (196-205). Hier maakt hij een cruciaal onderscheid tussen de toerekening en de transfusie van de zonden. Ook benadrukt hij dat Christus niet alleen de straf maar ook de schuld van de zonde gedragen heeft.

Formulering van de these

Voordat Owen verder gaat met zijn uiteenzetting, gaat hij eerst nader in op de these die hij in zijn boek wil verdedigen (205-223). Volgens hem zijn er in het debat over de rechtvaardiging vooral drie kwesties aan de orde (205-208). De eerste kwestie is de vraag naar het wezen van de rechtvaardiging. Gaat het om een inwendige transformatie of om een forensische daad van God? De tweede kwestie die in het debat over de rechtvaardiging aan de orde is, is de vraag naar de formele oorzaak van de rechtvaardiging. Het gaat hier om de volgende vraag:

What is that righteousness whereby and wherewith a believing sinner is justified before God; or whereon he is accepted with God, has his sins pardoned, is received into grace and favor, and has a title given him unto the heavenly inheritance? (207)

De derde en laatste kwestie betreft de vraag wat van ons vereist wordt om te delen in de gerechtigheid van Christus, verondersteld dat deze gerechtigheid noodzakelijk is voor onze rechtvaardiging. Sommigen zeggen hier dat alleen geloof van ons gevraagd wordt; anderen menen dat naast geloof ook goede werken in de rechtvaardiging een rol spelen.

Owen is van mening dat in de vraag naar de formele oorzaak van de rechtvaardiging het wezen van de controverse over de rechtvaardiging naar voren komt. In het vervolg van zijn boek zal hij zich dan ook op deze vraag richten. Hij vat zijn positie op dit punt samen in de volgende these:

The righteousness of Christ (in his obedience and suffering for us) imputed unto believers, as they are united unto him by his Spirit, is that righteousness whereon they are justified before God, on the account whereof their sins are pardoned, and a right is granted them unto the heavenly inheritance. (208)

Owen legt uit dat hij de these geformuleerd heeft in overeenstemming met de wijze waarop John Davenant de 'common doctrine' van de gereformeerde kerken uiteengezet heeft, en voegt eraan toe dat deze leer 'the shield of truth in the whole cause of justification' is, en 'the only refuge' voor verontruste zielen (208).

Voor de bevestiging van deze these zijn volgens Owen drie dingen noodzakelijk. Allereerst moet nagedacht worden over hetgeen nodig is voor de verklaring van deze stelling (209-210). Dit heeft Owen in het voorgaande uitvoerig gedaan. Op deze plaats vat Owen de kern kort samen: (1) de toerekening is gefundeerd op de eenheid tussen Christus en de gelovigen; (2) de aard van de toerekening waarvan in de rechtvaardiging sprake is moet zorgvuldig omschreven worden; en (3) het gaat in de rechtvaardiging om de toerekening van de gerechtigheid van Christus, waaronder we 'his whole obedience unto God' moeten verstaan.

In de tweede plaats moeten voor de bevestiging van Owens these de belangrijkste argumenten tegen deze leer uit de weg geruimd worden. Owen gaat kort op de volgende zes tegenwerpingen in (210-223): (1) De toerekening van Christus' gerechtigheid maakt de vergeving van zonden onnodig; (2) De toerekening van Christus' gerechtigheid doet de noodzaak van berouw over de zonde teniet; (3) De toerekening van Christus' gerechtigheid maakt het geloof zelf overbodig; (4) De toerekening van Christus' gerechtigheid maakt ons tot 'saviours of the world'; (5) De toerekening van Christus' gerechtigheid leidt tot allerlei absurde consequenties; en (6) De toerekening van Christus' gerechtigheid betekent in feite dat elke gelovige door de werken van de wet gerechtvaardigd wordt.

In de derde plaats is het voor de bevestiging van Owens these nodig dat hij zijn these bewijst met argumenten en getuigenissen uit de bijbel. Hieraan zal Owen het volgende deel van *Justification* wijden.

Algemene argumenten

Owen begint zijn bewijsvoering met een aantal algemene argumenten voor de leer van de rechtvaardiging door de toerekening van Christus' gerechtigheid (223-294). Allereerst wijst Owen op de ontoereikendheid van onze eigen gerechtigheid (224-240). Daarbij veronderstelt hij dat een gerechtigheid noodzakelijk is voor onze rechtvaardiging. Immers:

whereas God, in the justification of any person, does declare him to be acquitted from all crimes laid unto his charges, and to stand as righteous in his sight, it must be on the consideration of a righteousness whereon any man is so acquitted and declared; for the judgment of God is according unto truth. (223-224)

Ook maakt Owen duidelijk dat hij hier niet in absolute zin over onze eigen gerechtigheid spreekt, 'but as it may be conceived to be improved and advanced by its relation unto the satisfaction and merit of Christ' (240). Bijna niemand zou immers durven beweren dat onze eigen gerechtigheid 'an sich' voldoende is om rechtvaardig te zijn voor God.

Owen bewijst de ontoereikendheid van onze eigen gerechtigheid op twee manieren. Eerst wijst hij op enkele expliciete getuigenissen uit de Schrift waarin de gelovigen elke persoonlijke gerechtigheid afwijzen en rusten op Gods genade en barmhartigheid alleen (224-230). In de tweede plaats gaat hij wat dieper op onze eigen gerechtigheid zelf in (230-240). Hij geeft toe dat gelovigen een inherente gerechtigheid bezitten. Omdat deze inherente gerechtigheid echter bezoedeld is door vele onvolmaaktheden kan deze in onze rechtvaardiging geen enkele rol spelen. Owen wijst in dit verband de gedachte af dat onze gehoorzaamheid aan het nieuwe verbond voor God kan gelden als gerechtigheid.

Een tweede argument voor de leer van de rechtvaardiging door toerekening ontleent Owen aan de aard van de gehoorzaamheid die God van ons vraagt (240-250). Hier benadrukt Owen dat de gerechtigheid die nodig is om gerechtvaardigd te worden volstrekt in overeenstemming moet zijn met de wet van God. Owen legt zo'n grote nadruk op de blijvende betekenis van de wet van God voor onze rechtvaardiging omdat de wet een uitdrukking en weerspiegeling is van de scheppingsrelatie tussen God en mens. Hij schrijft:

This law, *the law of sinless, perfect obedience*, with its sentence of the punishment of death on all transgressors, does and must abide in force forever in this world; for there is no more required hereunto but that God be God, and man be man. (242)

Gods wet blijft voor eeuwig gehandhaafd. Omdat alle mensen overtreders van Gods wet zijn, blijft ons maar één weg tot rechtvaardiging over: rechtvaardiging door toerekening van de gerechtigheid van Christus Die de wet volkomen vervuld heeft.

In het volgende hoofdstuk (251-275) gaat Owen in op een kwestie die nauw gerelateerd is aan de het voorgaande: Wordt in de rechtvaardiging naast Christus passieve gehoorzaamheid ook zijn actieve gehoorzaamheid aan de gelovige toegerekend? In zijn algemene overwegingen heeft Owen deze kwestie gerekend tot de belangrijke verschillen tussen de gereformeerden onderling. Hij heeft toen beloofd zich niet in het debat over deze zaak te mengen. Maar omdat de kwestie de kern van zijn betoog raakt, gaat hij er hier toch op in.

Owen kiest duidelijk voor de positie die onder gereformeerden het meest gebruikelijk is: zowel Christus' passieve als Zijn actieve gehoorzaamheid worden in de rechtvaardiging aan de gelovige toegerekend. Hij meent dat Gods eer met deze kwestie gemoeid is. Christus heeft door Zijn kruisdood het negatieve deel van de wet (de straf die de wet eist na overtreding) volbracht en zo Gods eer gehandhaafd. Maar ook het positieve deel (de gehoorzaamheid die de wet eist) moet volbracht worden om Gods eer niet te kort te doen. Daarom is voor de rechtvaardiging – die immers altijd in overeenstemming is met Gods heilige wet – zowel de toerekening van Christus' passieve gehoorzaamheid als Zijn actieve gehoorzaamheid noodzakelijk.

Omdat deze positie fel besteden wordt, gaat Owen er wat uitgebreider op in. Hij verdeelt zijn tegenstanders in drie groepen. Sommigen zeggen dat deze leer onmogelijk is. Anderen zeggen dat deze leer onnodig is. Weer anderen zeggen dat deze leer gevaarlijk is. De eerste twee kritiekpunten wil Owen hier weerleggen. Eerst dus de kritiek dat de leer van de toerekening van Christus' actieve gehoorzaamheid onmogelijk is (253-262). Owen denkt hier vooral aan Socinus. Socinus ontkent dat Christus' gehoorzaamheid een plaatsvervangend karakter had, maar meent dat Hij deze gehoorzaamheid aan God schuldig was, zoals elk mens God gehoorzaamheid schuldig is. Owen beklemtoont echter dat het hele werk van Christus op aarde gezien moet worden in het licht van het verlossingsverbond waarin Hij door de Vader als Middelaar tussen God en mens is aangesteld. Alles wat Christus op aarde deed is daarom 'voor ons', een notie die volgens Owen altijd door de kerk beleden is. Anderen menen dat de toerekening van Christus' actieve gehoorzaamheid onnodig is (262-271). Als onze zonden vergeven zijn, zijn we immers al rechtvaardig voor God. Deze gedachte

wijst Owen af. Zoals hij hierboven al benadrukt heeft: de wet heeft twee delen. God heeft de eis van volkomen gehoorzaamheid na de zondeval niet laten vallen.

Een derde argument voor de these dat we alleen door de toerekening van Christus' gerechtigheid voor God kunnen bestaan leidt Owen af uit het onderscheid tussen het werkverbond en het genadeverbond (275-277). Een rechtvaardiging op grond van de condities van het werkverbond (door Owen ook wel de wet van onze schepping genoemd) is niet meer mogelijk. Door de zonde was een nieuw verbond noodzakelijk, een verbond dat fundamenteel genadig van karakter is en dat bemiddeld wordt door een Middelaar en Borg. Dit nieuwe verbond brengt ook een fundamentele wijziging van de wijze waarop mensen voor God gerechtvaardigd worden met zich mee:

nothing but a righteousness of another kind and nature, unto justification before God, could constitute another covenant. Wherefore, the righteousness whereby we are justified is the righteousness of Christ imputed unto us, or we are still under the law, under the covenant of works. (277)

Het vierde en laatste algemene argument dat Owen voor zijn these naar voren brengt betreft de expliciete uitsluiting van alle menselijke werken in de rechtvaardiging voor God (278-290). Owen meent dat de bijbel op dit punt overduidelijk is. Hij wijst de verschillende interpretaties van de uitsluiting van de bijbelse afwijzing van de 'werken van de wet' waarbij toch nog ruimte gelaten wordt voor bepaalde werken af. De bijbelschrijvers spreken volgens Owen over werken in absolute zin. Geen enkel menselijke werk kan dus in de rechtvaardiging een rol spelen. Hij bevestigt dit met een uiteenzetting van het bijbelse spreken over het geloof waarin hij beklemtoont dat het rechtvaardigend geloof noodzakelijk de afwijzing van elk menselijk werk met zich meebrengt (290-294).

Expliciete getuigenissen uit de bijbel

Na bovenstaande algemene argumenten gaat Owen over tot bewijsvoering met behulp van bijbelgedeelten (295-371), waarbij het getuigenis van Paulus vanzelfsprekend de meeste aandacht krijgt. Owen beperkt zijn behandeling van het Oude Testament tot Jeremia 23:6 (296-298). Vervolgens gaat hij over tot de behandeling van de evangeliën (299-306). Hier staat hij stil bij de bergrede, bij de gelijkenis van de farizeeër en de tollenaar (Lukas 18:9-14) en bij enkele gedeelten uit het evangelie van Johannes (1:12; 3:14-18; 1:29). Daarna richt Owen zich op de brieven van Paulus (306-371). Achtereenvolgens komen de volgende bijbelgedeelten aan de orde: de Romeinenbrief (1:18-3:31; 4:5; 5:12-21; 10:3-4), 1 Korinthe 1:30, 2 Korinthe 5:21, Galaten 2:16, Efeze 2:8-10 en Filippenzen 3:8-9.

Weerlegging van twee algemene tegenwerpingen

Owen sluit zijn verhandeling af met de behandeling van twee algemene tegenwerpingen (372-400). Eerst gaat hij in op de tegenwerping dat de leer van de rechtvaardiging door toerekening geen ruimte meer laat voor onze persoonlijke gerechtigheid en de heiliging van het leven (373-383). Owen wijst deze gedachte van de hand. Het tegendeel is waar: de protestantse rechtvaardigingsleer geeft juist de ware motivatie tot een heilig leven voor God.

Owen gaat ook in op de tegenwerping dat het niet te ontkennen valt dat de apostel Jakobus wel de rechtvaardiging door de werken leert (384-400). Hij toont aan de Paulus en Jakobus niet tegenstrijdig zijn. Ze spreken immers over een andere zaak. Paulus behandelt in zijn brieven expliciet de vraag naar onze rechtvaardiging voor God, en stelt dat we alleen gerechtvaardigd kunnen worden door genade, dat wil zeggen door de toerekening van de gerechtigheid van Christus. Jakobus richt zich echter op een heel andere vraag. Hij reageert op een misbruik van het evangelie en vraagt naar de waarheid en de realiteit van het rechtvaardigend geloof. Uiteindelijk komt Owen tot de conclusie dat Paulus en Jakobus niet over hetzelfde 'geloof', niet over dezelfde 'rechtvaardiging' en niet over dezelfde 'werken' spreken, waarna hij afsluit met een genuanceerde uitleg van de schijnbaar problematische passages uit de Jakobusbrief.

Gebruikte literatuur

- Allison, C.F., *The Rise of Moralism: The Proclamation of the Gospel from Hooker to Baxter* (London 1966)
- Asselt, W.J. van, *The Federal Theology of Johannes Cocceius* (Leiden 2001)
- , 'Protestantse scholastiek: Methodische kwesties bij de bestudering van haar ontwikkeling', in: *Tijdschrift Nederlandse Kerkgeschiedenis*, Jaargang 4 (2001)
- Asselt, W. J. van, e.a., *Inleiding in de gereformeerde scholastiek* (Zoetermeer 1998)
- Asselt, W.J. van, en E. Dekker (ed.), *De scholastieke Voetius: Een luisteroefening aan de hand van Voetius' Disputationes Selectae* (Zoetermeer 1995), 122-127.
- , *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise* (Grand Rapids 2001)
- Bagchi, David, 'Catholic theologians of the Reformation Period before Trente', in: David Bagchi en David C. Steinmetz (ed.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology* (Cambridge 2004), 220-232
- Bagchi, David, en David C. Steinmetz, 'Introduction: the scope of Reformation theology', in: David Bagchi en David C. Steinmetz (ed.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology* (Cambridge 2004), 1-4
- Bakhuizen van den Brink, J.N., *De Nederlandse Belijdenisgeschriften: Tweede uitgave* (Amsterdam 1976)
- Bangs, C., *Arminius: A Study in the Dutch Reformation* (Grand Rapids 1985)
- Bavinck, Herman, *Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen 1928)
- Bearman, Alan, 'The Atlas of Independency: The ideas of John Owen in the North Atlantic Christian World' (Diss. Kansas State University 2005)
- Beeke, Joel R., *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation* (New York 1991)
- Berkhof, Louis, *Systematic Theology* (Edinburgh 1959)
- Boer, William den, *Duplex amor Dei: Contextuele karakteristiek van de theologie van Jacobus Arminius* (Apeldoorn 2008).
- Boersma, Hans, *A Hot Pepper Corn: Richard Baxter's Doctrine in Its Seventeenth-Century Context of Controversy* (Zoetermeer 1993)
- Brink, G.A. van den, 'Indien iemand in Christus is: Een onderzoek naar de Antinomiaanse conflicten in Engeland en de betekenis van Herman Witsius daarin' (Kerkelijke scriptie Universiteit Utrecht 2005)
- , 'Comrie en het antinomianisme', in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 30:2 (2006), 112-156
- Buchanan, James, *The Doctrine of Justification* (Edinburgh 1997)
- Burns, William E., 'William Sherlock', in: *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford 2004) [www.oxforddnb.com/view/article/25381]
- Calvijn, Johannes, *Institutie of onderwijzing in de christelijke godsdienst* (Houten 2009)
- Capill, Murray A., *Preaching with Spiritual Vigour: Including Lessons from the Life and Practice of Richard Baxter* (Fearn 2003)
- Clark, R. Scott, *Caspar Olevian and the Substance of the Covenant: The Double Benefit of Christ* (Edinburgh 2005)
- , 'Do This and Live: Christ's Active Obedience as the Ground of Justification', in: R. Scott Clark (ed.), *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry: Essays by the Faculty of Westminster Seminary California* (Phillipsburg 2007), 229-265.
- , 'Letter and Spirit: Law and Gospel in Reformed Preaching', in: R. Scott Clark (ed.), *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry: Essays by the Faculty of Westminster Seminary California* (Phillipsburg 2007), 331-363
- Clifford, Alan, *Atonement and Justification: English Evangelical Theology 1640-1790, An Evaluation* (Oxford 1990)
- Collinson, Patrick, 'Puritans', in: H.J. Hillerbrand (ed.), *Oxford Encyclopaedia of the Reformation* (Oxford 1996), 364-370
- Cooper, Tim, *Fear and Polemic in Seventeenth-Century England: Richard Baxter and Antinomianism* (Aldershot 2001)
- Cornwall, Robert D., 'George Bull', in: *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford 2004) [www.oxforddnb.com/view/article/3903]
- Cross, F.L., en E.A. Livingstone (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church: Third Edition* (Oxford 1997)
- Cunningham, William, *The Reformers and the Theology of the Reformation* (Edinburgh 1989), 402-412
- , *Historical Theology* (Edinburgh 1994)
- Dabney, Robert L., *Systematic Theology* (Edinburgh 1985)
- Daniels, Richard, *The Christology of John Owen* (Grand Rapids 2004)
- Dee, S.P., *Het Geloofsbegrip bij Calvijn* (Kampen 1918)
- Dekker, Eef, *Rijker dan Midas: Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jakobus Arminius* (Zoetermeer 1994)
- Dever, Mark, *Richard Sibbes: Puritanism and Calvinism in Late Elizabethan and Early Stuart England* (Macon 2000)
- Ferguson, Sinclair B., *John Owen on the Christian Life* (Edinburgh 1987)
- , 'John Owen and the Doctrine of the Person of Christ', in: Robert W. Oliver (ed.), *John Owen: The Man and His Theology* (Phillipsburg 2002), 69-99
- , 'John Owen and the Doctrine of the Holy Spirit', in: Robert W. Oliver (ed.), *John Owen: The Man and His Theology* (Phillipsburg 2002), 101-129
- , 'Assurance Justified', in Burk Parsons (ed.), *Assured by God: Living in the Fullness of God's Grace* (Phillipsburg 2006), 87-106
- Field, David P., 'Rigide Calvinisme in a softer dresse': *The Moderate Presbyterianism of John Howe 1630-1705* (Edinburgh 2004)
- Gleason, Randall C., *John Calvin and John Owen on Mortification: A Comparative Study in Reformed Spirituality* (New York 1995)
- Godfrey, W.R., 'Tensions within International Calvinism: The Debate on the Atonement at the Synod of Dort, 1618-1619' (PhD diss. Stanford University 1974)
- Goldie, Mark, 'The Search for Religious Liberty, 1640-1690', in: John Morrill (ed.), *The Oxford Illustrated History of Tudor and Stuart Britain* (Oxford 1996), 293-309
- Goold, William H., 'Prefatory Note', in: John Owen, *Works* (Edinburgh 1965), 5:2*-4*
- Goudriaan, Aza, *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625-1750: Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Anthonius Driessen* (Leiden 2006)
- Graafland, C., *Van Calvijn tot Barth: Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerd Protestantisme* ('s-Gravenhage 1987)
- Greaves, Richard L., 'John Owen', in: *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford 2004) [www.oxforddnb.com/view/article/21016]
- Griffiths, Steve, *Redeem the Time: Sin in the Writings of John Owen* (Fearn 2001)
- Guthrie, William, *The Christian's Great Interest* (Edinburgh 1997)

- Hegarty, A.J., 'John Prideaux', in: *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford 2004) [www.oxforddnb.com/view/article/22785]
- Helm, Paul, *Calvin & the Calvinists* (Edinburgh 1998)
- , *John Calvin's Ideas* (Oxford 2004)
- Hindmarsh, D. Bruce, *The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiography in Early Modern England* (Oxford 2005)
- Hodge, Charles, *Systematic Theology* (New York 1884)
- Hof, W.J. op 't, *Het gereformeerde Piëtisme* (Houten 2005)
- Horton, Michael, 'Of the Object and Acts of Justifying Faith by Thomas Goodwin', in: Kelly M. Kopic en Randall C. Gleason, (ed.), *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics* (Downers Grove 2004), 109-110
- , *God of Promise: Introducing Covenant Theology* (Grand Rapids 2006)
- Janz, Dennis R., 'Late medieval theology', in: David Bagchi en David C. Steinmetz (ed.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology* (Cambridge 2004), 5-14
- Kapic, Kelly M., *Communion with God: The Divine and the Human in the Theology of John Owen* (Grand Rapids 2007)
- Kapic, Kelly M. en Randall C. Gleason, 'Who Were the Puritans?', in: Kelly M. Kopic en Randall C. Gleason (ed.), *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics* (Downers Grove 2004), 15-37
- Keeble, N.H., *Richard Baxter: Puritan Man of Letters* (Oxford 1982)
- Kendall, R.T., *Calvin and English Calvinism to 1649* (Oxford 1979)
- Kim, Julius J., 'The Rise of Moralism in Seventeenth-Century Anglican Preaching: A Case Study', in: R. Scott Clark (ed.), *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry: Essays by the Faculty of Westminster Seminary California* (Phillipsburg 2007), 365-397
- Klaassen, M., 'Augustinus Exemplum: Een analyse van het paradigmatisch gebruik van Augustinus' Confessiones in de Pneumatologia van John Owen in het licht van beider opvatting van het theologische concept 'beking' (conversio/conversion)' (Doctoraalscriptie Universiteit Utrecht 2005)
- Knapp, Henry M., 'Understanding the Mind of God: John Owen and Seventeenth-Century Exegetical Methodology' (PhD diss. Calvin Theological Seminary 2002)
- Lancaster, Henry, 'Thomas Hotchkis', in: *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford 2004) [www.oxforddnb.com/view/article/66995]
- Lane, Anthony N.S., 'Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue: An Evangelical Assessment' (Edinburgh 2002)
- , 'A Tale of Two Imperial Cities: Justification at Regensburg (1541) and Trente (1546-1547)', in: Bruce L. McCormack (ed.), *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges* (Grand Rapids 2006), 119-146
- Lettinga, Neil, 'Covenant Theology Turned Upside Down: Henry Hammond and Caroline Anglican Moralism: 1643-1660', in: *Sixteenth Century Journal*, 24:3 (1993), 653-669.
- Lillback, Peter, *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology* (Grand Rapids 2001)
- Lim, Paul Chang-Ha, *In Pursuit of Purity, Unity and Liberty: Richard Baxter's Puritan Ecclesiology in It's Seventeenth-Century Context* (Leiden 2004)
- Long, Arthur J., 'Socinianism' in Trevor A. Hart (ed.), *The Dictionary of Historical Theology* (Eerdmans 2000), 466-485.
- MacCulloch, Diarmaid, *The Boy King: Edward VI and the protestant Reformation* (Berkeley 2002)
- , *The Reformation: A History* (New York 2003)
- Macleod, John, *Scottish Theology: In relation to Church History* (Edinburgh 1974)
- Mallinson, Jeffrey, *Faith, Reason, and Revelation in Theodore Beza* (Oxford 2003)
- Marshall, Peter, *Reformation England 1480-1642* (London 2003)
- Mason, Matthew W., 'The significance of the Systematic and Polemical Function of Union with Christ in John Owen's Contribution to Seventeenth Century Debates Concerning Eternal Justification' (M.Th. dissertation Oak Hill College 2005)
- McCormack, Bruce L. (ed.), *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges* (Grand Rapids 2006)
- McGowan, Andrew T., 'Justification and the ordo salutis', in: Bruce L. McCormack, *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges* (Grand Rapids 2006), 147-163.
- McGrath, Alister E., *Reformation Thought: An Introduction, Third Edition* (Oxford 1999)
- , *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification, Third Edition* (Cambridge 2005)
- , *Christian Theology: Fourth Edition* (Oxford 2007)
- Muller, Richard A., *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids 1985)
- , *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Durham 1986)
- , *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius: Sources and Directions of Scholastic Protestantism in the Era of Early Orthodoxy* (Grand Rapids 1991)
- , 'Augustinianism in the Reformation', in: Allan D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopaedia* (Grand Rapids 1999), 705-707
- , *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundations of a Theological Tradition* (Oxford 2000)
- , 'Reformed Confessions and Catechisms' in Trevor A. Hart (ed.), *The Dictionary of Historical Theology* (Eerdmans 2000), 466-485.
- , *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (Oxford 2003)
- , *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725* (Grand Rapids 2003)
- Nagashira, Masara, 'Owen and Baxter on Justification: An Exposition and Theological Examination of the Thought of John Owen and Richard Baxter on the Doctrine of Justification' (M.C.S. thesis Regent College 1995)
- Nahuys, G.J., 'Voorreden' in: J. Owen, *De Regtvaardiging uit het Geloof, door de Toerekening van Christus gerechtigheid* (Utrecht 1872, onveranderde heruitgave van 1779), i-iii
- Needham, Nick, 'Justification in the Early Church Fathers', in: Bruce L. McCormack (ed.), *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges* (Grand Rapids 2006), 25-53
- Noll, Mark A., *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys* (Leicester 2004)
- Oden, Thomas C., *The Justification Reader* (Grand-Rapids 2002)
- Olin, John C., *A Reformation Debate: Sadoletto's Letter to the Genevans and Calvin's Reply* (Grand Rapids 1966)
- Oliver, Robert W. (ed.), *John Owen: The Man and His Theology* (Phillipsburg 2002)
- Olson, Roger E., *Arminian Theology: Myths and Realities* (Downers Grove 2006)
- Owen, John, *Works* (Edinburgh 1965)
- , *Biblical Theology* (Morgan 1994)
- , *An Exposition of the Epistle to the Hebrews* (Edinburgh 1991), 7 vols.

- Packer, J.I., *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton 1990)
- , 'What Did the Cross Achieve?', in: *Collected Shorter Writings* (Carlisle 1998-1999), 1:85-124
- , 'Calvin the Theologian', in: *Collected Shorter Writings* (Carlisle 1998-1999), 4:141-164
- , 'Justification in Protestant Theology', in: *Collected Shorter Writings* (Carlisle 1998-1999), 4:219-234
- , *The Redemption and Restoration of Man in the Thought of Richard Baxter: A Study in Puritan Theology* (Vancouver 2003)
- , 'Richard Baxter', in: Timothy Larsen (ed.), *Biographical Dictionary of Evangelicals* (Leicester 2003), 39-41
- , 'A Puritan Perspective', in: Timothy George (ed.), *God the Holy Trinity: Essays on Faith and Christian Life* (Grand Rapids 2006), 91-108.
- Parnham, David, 'The Humbling of "High Presumption": Tobias Crisp Dismantles the Puritan Ordo Salutis', in: *Journal of Ecclesiastical History* 56:1 (2005), 50-74
- Rehnman, Sebastian, 'Theologia Tradita: A Study in the Prolegomenous Discourse of John Owen' (DPhil diss. Oxford 1997)
- , *Divine Discourse: The Theological Methodology of John Owen* (Grand Rapids 2002)
- Rivers, Isabel, 'John Tillotson', in: *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford 2004) [www.oxforddnb.com/view/article/27449]
- Rohr, J. von, *The Covenant of Grace in Puritan Thought* (Atlanta 1986)
- Ryken, Leland, *Worldly Saints: The Puritans as They Really Were* (Grand Rapids 1986).
- Ryken, P.G., *Thomas Boston as Preacher of the Fourfold State* (Edinburgh 1999)
- Schaff, Philip, *Creeks of Christendom* (Grand Rapids 1977)
- Sinnema, Donald, 'Hyperius and Reformed Scholasticism', in: Carl R. Trueman en R. S. Clark (ed.), *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment* (Paternoster 1999), 127-144
- Smith, Gary L., 'John Owen on Justification by Faith' (Th.M. thesis Dallas Theological Seminary 1993)
- Snobelen, Stephen D., 'John Biddle', in: *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford 2004) [www.oxforddnb.com/view/article/2361]
- Spence, Alan J., 'Incarnation and Inspiration: John Owen and the Coherence of Christology' (PhD diss. University of London 1989),
- Spijker, W. van 't, *Luther: Beloofte en ervaring* (Goes 1983)
- Spijker, W. van 't, e.a., *Het puritanisme: Geschiedenis, theologie en invloed* (Zoetermeer 2001)
- Sproul, R.C., *Faith Alone: The Evangelical Doctrine of Justification* (Grand Rapids 1995)
- Spurr, John, *English Puritanism: 1603-1689* (London 1998)
- , 'Barlow, Thomas (1608/9–1691)', in: *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford 2004) [www.oxforddnb.com/view/article/1439]
- , *The Post-Reformation: Religion, Politics and Society in Britain 1603-1714* (Harlow 2006)
- Stanglin, Keith D., *Arminius on the Assurance of Salvation: The Context, Roots, and Shape of the Leiden debate, 1603-1609* (Leiden 2006)
- Steinmetz, David C., 'The Council of Trent', in: David Bagchi en David C. Steinmetz (ed.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology* (Cambridge 2004), 233-247
- Stoeffler, Ernest F., *The Rise of Evangelical Pietism* (Leiden 1971)
- Thomson, Andrew, 'Life of Dr. Owen', in: John Owen, *Works*, 1:xxi-cxxii.
- Toon, Peter, *The Correspondence of John Owen* (Cambridge 1970)
- , *God's Statesman: The Life and Works of John Owen* (Exeter 1971)
- Trueman, Carl R., *The Claims of Truth: John Owen's Trinitarian Theology* (Carlisle 1998)
- , 'Puritan Theology as Historical Event: A Linguistic Approach to the Ecumenical Context', in: Willem J. van Asselt en Eef Dekker (ed.), *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise* (Grand Rapids 2001), 253-276
- , 'John Owen as a theologian', in: Robert W. Oliver (ed.), *John Owen: The Man and His Theology* (Phillipsburg 2002), 41-68
- , 'John Owen', in: Timothy Larsen (ed.), *Biographical Dictionary of Evangelicals* (Leicester 2003), 494-497
- , 'Reformation', in: Gareth Jones (ed.), *The Blackwell Companion to Modern Theology* (Oxford 2003), 147-161
- , 'Calvin and Calvinism', in: Donald K. McKim (ed.), *The Cambridge Companion to John Calvin*, (Cambridge 2004) 225-244
- , 'Simul peccator et justus: Martin Luther and Justification', in: Bruce L. McCormack (ed.), *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges* (Grand Rapids 2006), 73-97
- , *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man* (Aldershot 2007)
- , 'A Tract for the Times: James Buchanan's The Doctrine of Justification in Historical and Theological Context', in: Anthony T. Selvaggio (ed.), *The Faith Once Delivered: Essays in Honor of Dr. Wayne R. Spear* (Phillipsburg 2007), 33-62
- Trueman, Carl R., en R. S. Clark (ed.), *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment* (Paternoster 1999)
- Turretin, Francis, *Institutes of Elenctic Theology* (Phillipsburg 1992-1997)
- Tyacke, Nicholas, *Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism* (Oxford 1990)
- , *Aspects of English Protestantism c.1530-1700* (Manchester 2001)
- Ursinus, Zacharias, *Commentary on the Heidelberg Catechism* (Phillipsburg 1985)
- VanDrunen, David, 'Where we are', in: R. Scott Clark (ed.), *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry: Essays by the Faculty of Westminster Seminary California* (Phillipsburg 2007), 25-57
- Venema, Cornelis P., *The Gospel of Free Acceptance in Christ: An Assessment of the Reformation and New Perspective on Paul* (Edinburgh 2006)
- , *Accepted and Renewed in Christ: The 'Twofold Grace of God' and the Interpretation of Calvin's Theology* (Göttingen 2007)
- Verboom, W., *De belijdenis van een gebroken kerk: De Dordtse Leerregels – voorgeschiedenis en theologie* (Zoetermeer 2005)
- Vickers, Brian, *Jesus' Blood and Righteousness: Paul's Theology of Imputation* (Wheaton 2006)
- Vries, P. de, *Die mij heeft liefgehad: De betekenis van de gemeenschap met Christus in de theologie van John Owen* (Heereveen 1999)
- Waldron, Samuel Eldon, 'Faith, Obedience, and Justification: Current Evangelical Departures from Sola Fide' (PhD diss. Southern Baptist Theological Seminary 2005)
- Wallace, Dewey D., *Puritans and Predestination: Grace in English Protestant Theology 1525-1695* (Chapel Hill 1982)
- Warfield, B.B., *Works* (New York 1932)
- Wright, Robert K.M., 'John Owen's Great High Priest: The Highpriesthood of Christ in the Theology of John Owen' (PhD diss., University of Denver 1989)
- Wynn, Christopher G, 'The Essential Psychological and Theological Foundations for John Owen's Doctrine of Mortification' (Th.M. thesis Dallas Theological Seminary 2003)