

## Titelgegevens / Bibliographic Description

<b>Titel</b>	Bronnen van de Nadere Reformatie / W. van 't Spijker.
<b>Auteur(s)</b>	Spijker, W. van 't
<b>In</b>	<i>De Nadere Reformatie en het gereformeerd Piëtisme</i> / T. Brienen ... [et al.]. (s-Gravenhage, Boekencentrum, 1989), p. 5-51.
<b>Copyright</b>	2007 / W. van 't Spijker   Boekencentrum   Claves pietatis.
<b>Producent</b>	Claves pietatis / 2007.06.15; versie 1.0
<b>Bron / Source</b>	Onderzoeksarchief / Research Archive Nadere Reformatie
<b>Website</b>	Sleutel tot de Nadere Reformatie
<b>Nummer</b>	B98014234

---

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

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

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

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

# Bronnen van de Nadere Reformatie

*Prof. dr. W. van 't Spijker*

## 1. INLEIDING EN OVERZICHT VAN DE BELANGRIJKSTE LITERATUUR

### *Inleiding*

Een beschrijving van de Nadere Reformatie leidt in vele gevallen tot de vraag, waar het eigenlijke brongebied van de beweging te zoeken is. In deze bijdrage wordt een onderzoek ingesteld, waarin wordt getracht een antwoord te geven, of althans de richting aan te wijzen waarin een verdere bestudering van de kwestie met vrucht ter hand genomen kan worden.

Niet voor het eerst wordt de bovengenoemde vraag aan de orde gesteld. Reeds spoedig, tijdens de beweging zelf, werd gewezen op verbindingen of bronnen, die van betekenis werden geacht. Voetius noemt auteurs, Lodenstein verwijst naar theologen die zijn voorgedaan. Maar een specifieke behandeling van de kwestie bleef achterwege tot in de negentiende eeuw, toen de theologie zich rekenschap begon te geven van haar verleden en daarbij ook de Nederlandse spiritualiteit werd genoemd. Een onderzoek van de literatuur op dit punt kan duidelijk maken in welke mate het probleem als thema werd ingevoerd. De eerste paragraaf wil dit aspect van de historiografie in beeld brengen.

Een weergave van de opvattingen, die terzake van verbindingslijnen in de geschiedenis, reeds in de tijd van de Nadere Reformatie zelf, een rol hebben gespeeld kan ons licht verschaffen over het zelfbewustzijn van enkele vertegenwoordigers. Aan een korte beschrijving daarvan is de tweede paragraaf gewijd. Vervolgens trachten wij tot een omschrijving te komen van het probleem zoals het zich vandaag aan ons voordoet. In een vierde onderdeel wijzen we op een aantal kerkhistorische lijnen, die hier zeker ter sprake moeten worden gebracht.

De vijfde paragraaf besteden we aan wat voor ons het gewichtigste onderdeel vormt bij de behandeling van de vraag naar de bronnen. We willen in drie lengtedoorsneden de verhoudingen aanwijzen, zoals deze sedert de middeleeuwen, door de Reformatie heen, duidelijk te herkennen zijn. De drie bedoelde doorsneden raken in het bijzonder de idealen van de Nadere Reformatie naar haar kerkelijk aspect, als vroomheidsbeweging en niet minder als een zedelijk réveil. We menen in deze drie gezichtspunten weliswaar niet een uitputtende behandeling van de thematiek te kunnen bieden, maar wel datgene wat in ieder geval aan de orde zou moeten komen, wanneer ons onderzoek inhoudelijk enige substantie zal verkrijgen. Na een samenvatting, waaraan

de zesde paragraaf is gewijd willen we ten slotte op een paar punten de lijnen doortrekken, zodat in deze historische bijdrage ook iets zichtbaar zal kunnen worden van een blijvende actualiteit.

### *Literatuur*

Aan de Groninger Godgeleerden kan voor de eerste maal een poging worden toegeschreven om de beweging van de Nadere Reformatie in een historisch perspectief te zien. Liever gezegd: zij plaatsten hun eigen theologiebeoefening in het raam van een oorspronkelijke Nederlandse religieuze beweging, die zij duidelijk wisten te markeren met de namen van Thomas à Kempis, Wessel Gansfort, Agricola, Lodenstein, Teellinck en andere theologen. Deze vertegenwoordigden naar hun smaak het Groninger ideaal. P. Hofstede de Groot heeft bij meer dan één gelegenheid van deze zienswijze blijk gegeven. Hij bracht haar tot uitdrukking in een opstel over de gang van de christelijke godgeleerdheid in Nederland<sup>1</sup>. Hij formuleerde haar opnieuw in zijn typering van de Groninger godgeleerden als vertegenwoordigers van een Nederlands-evangelische richting<sup>2</sup>. Zonder twijfel voerde De Groot met zijn weergave tegelijk een vorm van annexatie uit ten opzichte van de geschiedenis, waarbij grove vertekeningen niet konden uitblijven. Wat Lodenstein bewoog in zijn bekende:

Niets, o Jezus! dan uw bloed

Geeft voldoening aan 't gemoed,

werd gebruikt om de 'onevangelische leer van Anselmus' ter zijde te schuiven, ten gunste van een zedelijke en gemoedelijke opvatting van de verzoening<sup>3</sup>. De Groninger visie is interessant, maar zij mist overtuigingskracht, omdat de geschiedenis willekeurig wordt gemodelleerd naar eigen ideaal<sup>4</sup>. Daarin paste Calvijn niet en Lodenstein wel. Maar dit beeld stemt niet overeen met de werkelijke ontwikkelingen in de Nederlandse kerkgeschiedenis en theologie.

Het gezichtspunt waaruit Ypeij en Dermout in hun *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk* sommige vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie beschouwd hadden, week niet aanmerkelijk af van dat van de Groningers, die eigenlijk gesproken, in hun spoor verder gingen. De gebroeders Eeuwout en Willem Teellinck konden staat maken op hun sympathie, omdat ze meer aandrongen op vroomheid, dan op de leer. Daaraan werd toegeschreven, dat hun geschriften niet de aandacht ontvingen die ze verdienen<sup>5</sup>. We zien, dat noch bij Ypeij en Dermout, noch bij de Groningers sprake is van een onderzoek naar de beweging van de Nadere Reformatie als zodanig. Ook berusten met name de suggesties van Hofstede de Groot niet op een zelfstandig onderzoek naar de bronnen van de beweging.

Deze zouden eerst uitvoeriger ter sprake komen in de werken die in de



tweede helft van de negentiende eeuw opzettelijk aan het Nederlandse Piëtisme werden gewijd. Eerst verscheen de *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche, namentlich der Niederlande*, van de hand van H. Heppe (Leiden 1879), terwijl een jaar later in Bonn het eerste deel van een breed opgezette *Geschichte des Pietismus*, geschreven door A. Ritschl het licht zag. In dit deel wijdde Ritschl bijzondere aandacht aan de beweging in de Gereformeerde Kerk. Hij betrok daarbij vooral de Nederlandse situatie.

Van betekenis is het standpunt dat Heppe en Ritschl innamen ten aanzien van de bronnen van de Nadere Reformatie. De eerste sprak zich daarbij uit voor een doorgaande lijn vanaf de tijd van de Reformatie vanuit Schotland, Engeland, Nederland naar het Duitse Piëtisme. Hij zocht de wortels van het Piëtisme in het Puritanisme en beschreef de invloed, die de vertegenwoordigers van het 'puriteinse Piëtisme' hadden op Nederlandse theologen. Heppe maakte een scherp onderscheid tussen het gereformeerde Piëtisme en de mystiek, die zich vooral bij Labadie sterk maakte, maar die reeds eerder het Nederlandse Piëtisme binnendrong<sup>6</sup>. Joh. Teellinck, T.G. Brakel, en Lodenstein werden hier met name genoemd. Heppe's visie bevatte veel elementen, die ook in het latere onderzoek telkens weer opnieuw ter sprake worden gebracht: de samenhang tussen Puritanisme en Nadere Reformatie en de invloed van het mystiek.

A. Ritschl plaatste het Piëtisme in een breder raam van reformatische bewegingen, die sinds de middeleeuwen in de kerk van het Westen aanwezig waren. Hij vroeg aandacht voor de radicalisering van de Reformatie in de doperse beweging en zag hier de lijnen doorlopen naar de Nadere Reformatie. In de spiritualiteit wees hij op de continuïteit gelijk deze zich presenteerde in de Franciscaanse observantiebeweging en waarin de mystieke theologie van Bernard van Clairvaux<sup>7</sup> doorwerkte. Bekend werden diens preken over het Hooglied. In het Calvinisme zag Ritschl, ook wat de visie op de heiliging van heel het leven aangaat, een terugbuigen naar de lijn van het Franciscaanse levensideaal<sup>8</sup>. Daarom verwondert het ons niet dat hij in de doorwerking van het Calvinisme, gelijk dit in de Nadere Reformatie te zien is, eveneens de middeleeuwse trekken herkent en belicht. Bij Teellinck is te spreken van een 'Bernardinische Frömmigkeit', bij Voetius niet minder.

Heppe en Ritschl hebben, ofschoon op verschillende wijze, de problematiek aangewezen en daarbij lijnen laten zien, waarvan de aanwezigheid zeker niet ontkend kan worden, maar waarvan de waarde en betekenis tot op heden nog steeds een zaak van discussie is.

Een zeer belangrijke schrede vooruit in het onderzoek van de Nadere Reformatie betekende het boek van W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krisis*

1670 (Leipzig 1911). Het boek vond een zeer goed onthaal<sup>9</sup>. Goeters legde de vinger bij factoren die zijn voorgangers over het hoofd hadden gezien. Hij kende grote betekenis toe aan de kerkhistorische achtergrond van de Nadere Reformatie. Hij wees op de algemene verslapping, die na Dordrecht 1618/19 optrad, op de noodzaak van verweer tegen de voortdurend buiten de geprivilegieerde kerk optredende gemeenschappen. Hij wees ook op de ethische ongebondenheid van het volk, grotendeels levend, alsof er geen Reformatie had plaats gevonden. Ook vestigde hij de aandacht op de strijd, die sinds jaar en dag gevoerd moest worden met de overheid ten aanzien van de competentie inzake kerkelijke aangelegenheden<sup>10</sup>.

Goeters schetste de uitbreiding van de ‘kerkelijke reformatiepartij’, met name in Zeeland onder leiding van de Teellincks, in Friesland na het heftige verzet van Lubbertus en Bogerman tegen de overheersing van de kerk door de staat, en vooral door de colleges van Amesius over het geweten, die een grote opgang maakten. Hij tekende de ontwikkelingen in Staatsvlaanderen en in de omgeving van Den Bosch, onder leiding van figuren als Koelman en Lodenstein, alsmede de betekenis van Voetius, die hoe langer hoe meer het hoofd van de beweging werd. Zijn program van beginselen in de *Disputationes Selectae*, in Tom. III en IV, zijn bijdrage in *Ta Askètika Sive Exercitia Pietatis*, alsmede zijn *Politica Ecclesiastica*, als kerkorganisatorische bijdrage aan een blijvende structuur van de *Ecclesia semper reformanda*, werden door Goeters in het licht gesteld. Ook de betekenis van de ‘Utrechtse kring’, Hoornbeek, Essenius, Nethenus, Joh. Teellinck en vooral Jod. Lodenstein trok zijn aandacht<sup>11</sup>. Van belang is Goeters’ visie op de bronnen van de Nadere Reformatie.

Heppe betoogde, dat het Nederlandse Piëtisme in Utrecht middellijk en in Franeker onmiddellijk vrucht is van het Engelse Puritanisme. Goeters toonde aan, dat we hier te doen hebben met twee, in hun oorsprong onafhankelijke stromingen, tussen welke een wisselwerking is ontstaan. Van Engeland uit kwam hier eigenlijk alleen de liefde voor precisie, de Puriteinse regeling van het burgerlijke en persoonlijke leven. Independentistische en separatistische neigingen werden niet overgenomen. Er was niet zozeer sprake van een verzet tegen het gezag van synodes, geen verwerping van het iusdivinum karakter van het ambt, geen streven om de kerk een gemeente van effectief heiligen te maken. Gelijktijdige bewegingen bij Lutheranen, Doopsgezinden en Kollegianten hadden geen invloed op de gereformeerd-piëtistische stroming.

Waar Ritschl het karakter van de beweging zocht aan te geven in een liefde tot precisie als een soort nabloei van roomse denkbeelden, met wetticisme en wereldvlucht in het vaandel, zoekt Goeters het eigenlijke van de beweging in het tot stand brengen van een zo dicht mogelijke benadering van de zichtbaarheid van de kerk met haar wezen, dat gezocht werd in de onzichtba-

re kerk. De kerkleden dienden hun eigen innerlijke leven tot een ontwikkeling te brengen en zorg te dragen voor het eigen, persoonlijke geestelijke leven. Daarbij sloot men zich in de eerste fase van de Nadere Reformatie aan bij de overtuiging, die in de gereformeerde belijdenis tot uitdrukking werd gebracht, terwijl in een tweede fase de resignatie de overhand verkreeg en de ‘kerkelijke’ partij tegenover de officiële kerk kwam te staan. De Labadistische crisis vormde een scheidingspunt<sup>12</sup>.

Het werk van Goeters heeft de bijzondere verdienste, dat het de aandacht vestigt op tendensen in de theologie van de verschillende vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie, zoals Amesius, Voetius, Willem Teellinck, Th. Brakel, Joh. Teellinck en Saldenus<sup>13</sup>. Divergerende lijnen worden daarbij onder de loep genomen. Amesius blijkt in een andere traditie te staan dan Voetius. De eerste is aanhanger van het primaat van de wil, de tweede legt de nadruk op het cognitieve aspect van het geloof. Voetius werd, mét zijn aandacht voor de orthodoxie, een praktisch theoloog. Amesius was, ofschoon fervente aanhanger van de *theologica practica*, volstrekt orthodox. Zij vonden elkander in de aandacht voor het geestelijke leven<sup>14</sup>.

Het werk van Goeters werd niet door iedere onderzoeker van de Nadere Reformatie gelijkelijk gewaardeerd. F.E. Stoeffler betrok het nauwelijks in zijn studie *The Rise of Evangelical Pietism*<sup>15</sup>. Hij gaat bij zijn weergave uit van de gedachte, dat elke vorm van protestantisme waarin de ervaring een rol speelt moet worden beschouwd als behorend tot wezenlijk één beweging, die alle kerken doordrong gedurende de zeventiende en de achttiende eeuw<sup>16</sup>. Zijn aandacht is voornamelijk gericht op het Piëtisme van de Engelse Puriteinen. Daarna beschouwt hij de bronnen van het gereformeerde Piëtisme in Nederland, die hij via Taffin en Teellinck vooral bij de Puriteinen ziet<sup>17</sup>. Anderzijds zou het verkeerd zijn, wanneer men alleen van een zekere afhankelijkheid van Engeland zou willen spreken. Er was een Nederlandse voedingsbodem, voorbereid door het werk van de Moderne Devoten, door mystieken en ook door anabaptisten. Op een afstand oordelend, noemt Stoeffler Coornhert een man, in wie de verbinding tot stand kwam tussen dit eigen verleden en de praktijk der godzaligheid. Weliswaar moet ook Stoeffler toegeven, dat Coornhert onder de gereformeerden niet een man van groot aanzien was. Maar dit verhindert hem niet om de humanist te plaatsen, met Coolhaas, Wiggerts, Herberts en Sybrants in de genealogie van het Nederlandse Piëtisme.

We noemden Stoeffler, omdat hij de zaak van bronnen aan de orde stelde. Zijn benadering werd zeker niet overgenomen door hen, die zich ten onzent vooral met de onderhavige kwestie hebben bezig gehouden. Bij meer dan één gelegenheid werd de zaak aan de orde gesteld in de studiegroep, die verbonden is aan het *Documentatieblad – Nadere Reformatie*<sup>18</sup>. De neerslag ervan

vinden we in bijdragen van de hand van S. van der Linde, C. Graafland, L.F. Groenendijk, G.H. Leurdijk en anderen.

L.F. Groenendijk legt in een artikel over de *Gereformeerde Proeve van de kracht der godzaligheid* de nadruk op het kerkhistorisch aspect van de Nadere Reformatie: na de reformatie van de leer diende ook het leven gereformeerd te worden. De kritiek van Remonstranten en dopers werd vooral voor dit aspect van de Nadere Reformatie vruchtbaar: de vitae fructus moest beantwoorden aan de zuivere doctrina. Ook de roomsen letten nauwkeurig op de levenswandel van de gereformeerden. Groenendijk verklaart de invloed van de Puriteinen voor een deel uit het feit, dat de gereformeerden de tijd nodig hadden om hun doctrinaire tegenstanders te antwoorden, waarom voor de geschriften betreffende de vroomheid gebruik werd gemaakt van de praktische schrijvers uit Engeland<sup>19</sup>. S. van der Linde vroeg aandacht voor het brede raam van het internationale Calvinisme en zijn theologie, waarbinnen men de beweging had te plaatsen. In zijn bijdrage over *Calvijn, Calvinisme en Nadere Reformatie*, besprak hij dit ‘omstreden onderwerp’<sup>20</sup>. Van der Linde wijst op de diepgaande verandering die het Calvinisme onder Beza onderging. Het werd gedwongen om de scholastieke methode over te nemen, waardoor een sluitend systeem ontstond, dat aan de rede een groot gezag toe-kende. De blijvende betekenis van de Nadere Reformatie is, dat haar vertegenwoordigers het probleem hebben onderkend en niet zijn meegegaan. Bij Taffin en Teellinck is er weliswaar geen sprake van openlijke kritiek op de opvolger van Calvijn, maar zij gaan, aldus Van der Linde wel de weg van Pierre de la Ramée, de grote opponent van de Aristotelische filosofie. Dit leidde tot een andere opstelling ten aanzien van de kerkelijke problematiek. Trouw aan Calvijn leidde de voormannen der beweging om niet tot resignatie te vervallen, maar ‘midden door de wanhoop heen te breken’ (per mediam desperationem prorumpere)<sup>21</sup>. Van der Linde bemerkt bij Teellinck en Taffin deze trouw ten opzichte van Calvijn, maar tegelijk ook een zekere progressie met betrekking tot de waardering van het aardse leven<sup>22</sup>. Maar dit betekende ook dat zij met een uitgewerkte ethiek kwamen, die men bij Calvijn tevergeefs zal zoeken. Zo is de (vroege) Nadere Reformatie voor Van der Linde ‘Calvijn met een plus’. Later valt dit weg. Men wordt moedeloos vanwege alle verval.

Legt Van der Linde de nadruk op de continuïteit tussen Calvijn en de Nadere Reformatie, C. Graafland zoekt meer verwantschap tussen deze Nederlandse beweging en het Engelse Puritanisme<sup>23</sup>, ofschoon hij ook relaties weet aan te wijzen met het Franse protestantisme. Bij Teellinck is sprake van ontlening aan Puriteinse schrijvers. Omgekeerd zijn enkele van diens geschriften evenals sommige van Taffin in het Engels vertaald, zodat er van wederkerigheid sprake is. Overigens nam men niet klakkeloos over: men liet zich vooral

leiden door de zogenaamde Praktizijns in het Puritanisme. Bijzondere belangstelling werd aan de dag gelegd voor geschriften over de leiding van het gezin, de prediking, de innerlijke bekering, meditatie, waarbij ook een gedetailleerde zielsanalyse aandacht vroeg. De Nederlandse strijd om de zuivere leer eiste veel aandacht. Maar deze strijd was op zichzelf reeds een vorm van doorgaande hervorming.

Interessant zijn in dit verband een aantal bijdragen over het begrip Nadere Reformatie, dat allerlei betekenisnuances blijkt te bezitten, die wijzen op de specifiek Nederlandse situatie<sup>24</sup>. Het komt voor in de kerkeeraadsnotulen van Utrecht als aanduiding van een ‘naerder Reformatie en Verlossing der kercken uyt de Remonstrantsche dwalingen en troublen’. Blijkbaar is het legitiem om het gebeuren van Dordt te beschouwen als een ‘Nadere Reformatie’. Toch is, ook in de begripsbepaling, een zekere Engelse invloed niet te missen. Wanneer Teellinck spreekt over ‘vorder reformatie’, kan hij daarmee een eenvoudige weergave bedoeld hebben van de Puriteinse term ‘further reformation’<sup>25</sup>. Zo blijkt, tot in de terminologie toe, een problematiek aanwezig, die in het verleden tot meer dan één oplossing heeft geleid.

## 2. DE NADERE REFORMATIE NAAR HAAR EIGEN WAARNEMING

De geschriften van Teellinck vooral, maar ook die van andere vertegenwoordigers, kunnen dienen om de auteurs zelf in te schakelen bij de vraag naar de bronnen van de beweging. Bekend is de beschrijving, die Willem Teellinck geeft van zijn verblijf in Engeland en van de invloed die hij daar heeft ondergaan. Hij brengt deze zelf ter sprake in de voorrede, waarmee hij zijn vertaling van het werk van Willem Whately bij de lezers inleidde<sup>26</sup>. Teellinck was diep geraakt door de vroomheid van de gelovigen, die hij in Bambury ontmoette. De uitgave van Whately's geschrift diende niet alleen om bekendheid te geven aan deze vormen van spiritualiteit, Teellinck heeft zijn leven lang geijverd om dit genre van literatuur te bevorderen en daardoor ook een bijdrage te leveren aan de stilering van het geestelijk leven naar Puriteinse snit. Teellinck voelde zich als door Gods rechterhand geleid naar de plaats, waar hij kennis maakte met een godzalig leven, ‘levendich uytgedrukt’. De uitgave van deze handleiding voor het beoefenen van de praktijk der godzaligheid was de eerste stap op een weg, die voor hem lag, maar waarop hij zich met een blij gemoed voortbewoog: de verbreiding van de vrome en oprechte zin onder het volk. Niet voor niets droeg hij zijn voorrede op aan de ‘gemeene Proponenten, ende andere Christelicke gemeenten der Vereenichder Nederlanden’. Een voorbeeld zou het kunnen zijn voor de manier waarop het pastoraat in de gemeenten zou moeten worden uitgeoefend.



Teellinck zelf stond aan het begin van de beweging. Hij stond er ook middenin. Op iets groter afstand konden anderen over hem en over allerlei samenhangen, nationaal en internationaal, iets vertellen. Opmerkelijk is daarbij een zekere eenstemmigheid in de beschrijving. Vrij algemeen wordt Teellinck aangeduid als degene die het eerste genoemd moet worden. Amesius beschouwt hem ongetwijfeld als de initiator, wanneer hij in de opdracht van zijn *De Conscientia et eius iure Zeeland* prijst als het gebied waar de leer én de praktijk der godzaligheid meer dan ergens anders wordt voorgestaan, een omstandigheid die hij vooral toeschrijft aan de ‘eximius Dei servus’, Willem Teellinck, die in dit ‘soort’ (genus) van ambtsvervulling, zowel in het openbaar als in het persoonlijke gesprek zijn krachten heeft verteerd<sup>27</sup>.

F. Ridderus verzorgde in 1658 een bloemlezing uit de werken van Teellinck, waarin de dogmatiek op de manier van de praktijk der godzaligheid naar de verschillende hoofdstukken werd ingedeeld. Het was een onderneming, niet ongewoon in die dagen. Men beschikte op deze wijze over de gehele Teellinck. Al de aspecten van zijn werk kwamen tot uitdrukking. Ridderus liet niet na zijn betekenis te schetsen, om te bewijzen, dat ‘een gemeyn Teellinghtje soo wel smaect ende voedt, als een Hooffsche Patrijs of Fasiant’. Met deze vrij duidelijke toespeling wees hij de kritiek terug naar de eenvoud, die het schrijven van Teellinck kenmerkte. Hugo de Groot sprak neerbui-gend over de *simplicitas hominis*, zijn al te grote simpelheid<sup>28</sup>. Maar Ridderus herinnerde eraan hoe Teellinck in de moeilijke dagen van de Remonstrantse twisten door de magistraat van Rotterdam was te hulp geroepen. En hij plaatste hem in de rij van Paulus, Justinus, Ignatius, Augustinus en Bernard. Dit alles omdat hij een kennis van de waarheid voorstond niet slechts in woorden, maar in daden. Geloof en praktijk heeft hij samengevoegd: het was de hoge lof, die hem een plaats gaf onder klassieke theologen.

Wie gevreesd zou hebben, dat Ridderus’ bloemlezing schade zou hebben betekend voor de uitgave van het complete oeuvre van Teellinck, vergist zich. Een jaar na het verschijnen van de Rotterdamse bloemlezing kwam het eerste deel uit van *Alle de Wercken van Mr. Willem Teellinck*<sup>29</sup>. De uitgave was verzorgd door Theodorus en Johannes, de zonen van Willem en zij bevatte een praefatie van Voetius die deze reeds in 1631 had geschreven bij de uitgave van Teellincks verhandeling over Romeinen<sup>730</sup>. Blijkbaar achtten de zonen hun vader zo juist getypeerd door de Utrechtse grootmeester, dat zij dit stuk bijna drie decennia later nog weer opnamen.

Voetius geeft aan Teellinck een plaats onder de beoefenaars van de ‘practijcke der Religie, dat is de particuliere toepassing op de ghefallen der conscientie, ende des menschelijcken levens’. Zelfs onder de duisternis van het pausdom werden zulke schrijvers in waarde gehouden: Bernard, Bonaventura, Willem van Parijs, Harpius, Ruusbroek, Tauler, Thomas à Kempis en



anderen meer. In de lijn die Voetius schetst komen vervolgens aan de orde Willem Perkins, Jean Taffin en anderen. De stroom kwam echter tot stilstand, ‘insonderhey daer by komende het woelen der *Remonstranten*, die ons de heele practijcke der Theologie tot enckel hayrklieven, procedueren ende pleytingen, by na souden gebracht hebben’. In de leemte die dreigde te ontstaan heeft God voorzien, door vooral de Engelse godgeleerden in te schakelen: naast en na Perkins P. Baines, Daniel Dijck, Preston, R. Bolton, J. Downame. Ook Amesius behoort tot deze categorie. In Nederland zijn het vooral Willem en Eeuwout Teellinck, die genoemd moeten worden. Ook Udemans behoort hierbij. Maar Willem Teellinck heeft vooral een diepe indruk op Voetius gemaakt. Hij heeft hem slechts twee of driemaal horen preken, maar deze manier trof hem zo, dat het sedertdien ‘alle mijns herten wensch is geweest, dat ick ende alle Leeraars hier te Lande sulcken fatsoen ende kracht van prediken mochten navolgen’.

Volgens Voetius vinden wij de kern van Teellincks werk in zijn *Noodtwendigh Vertoogh*: het is niets nieuws, ook niets bijzonders. Ieder die maar een druppel christelijkheid in zich heeft zal dit toestemmen. Voetius verdedigt hem tegen de beschuldiging, dat hij zich maar weinig gelegen zou laten liggen aan de leer, vooral die in geding was in het conflict met de Remonstranten. Op dit punt zuivert hij Teellinck van alle blaam. Men zou dezelfde beschuldiging kunnen uiten aan het adres van Taffin, ja zelfs de brieven van Jacobus Petrus en Johannes zouden onder verdenking kunnen komen. Dat Teellinck zozeer aandringt op de reformatie van het leven en dat daarbij de christelijke troost wel eens te weinig naar voren komt, schrijft Voetius toe aan de tijd en aan de teksten. De laatsten slaan bij Teellinck voornamelijk op de boetvaardigheid van het leven, zoals ook bij Taffin het geval was, en hij heeft daarnaast bijzonder veel aandacht voor de tien geboden. ‘Het mach zijn dat onse tijden ende onse gemeynten dat soo vereyschen’.

Voor Voetius is het beeld niet onduidelijk. Teellinck staat in een traditie van ‘Practijck-scribenten’, waarvan het begin ook de namen van middeleeuwse mystieken omvat. Zijn eigen onmiddellijke voorgangers vond Teellinck, naar Voetius’ oordeel in de Engelse auteurs die aandacht vroegen voor de ‘gewetensgevallen’. Naast hem stonden mannen als Taffin en Udemans. En in zijn spoor moest men verder gaan. Teellinck had met zijn broer verdienstelijk werk geleverd. ‘Sy hebben voor gegaen ende den wech gebaent, te lichter is het na te volghen, ende op haer werck wat goets te bouwen’.

Voetius beschikte over de mogelijkheid tot een scherpe waarneming. De Utrechtse kring ontving brede informatie uit het gehele land en zij onderhield relaties met het buitenland. Dat het oordeel van Voetius als theoloog overeenstemde met dat van eenvoudiger dienaren in de gemeente verzekert ons de voorrede van een werk van W. Saldenus, posthuum uitgegeven, *Geesteliken*

*Hooning-Raat van eenen gesturve*<sup>31</sup>. Saldenus wordt hier getekend als een leerling van Voetius en Hoornbeek. Zij bedreven de theologie op een praktische manier. Opmerkelijk is de volgende zinsnede: ‘Loffelijk hebben zigh hier in ook gequeten so veele grote en vermaerde Leeraren in Engelant en vervolgens ook in Nederlant, met namen W. Perkins, de Vader van alle Praktijckschrijvers, Baxter, Bolthon, Dan. en Jer. Dijcke, Amesius en W. Teellinck, bekent door hare predikatien ende ontrent de vijftigh distincte Tractaten, elk om schoonst, daer onder boven allen uytmtunt dat heerlijk Tractaet genaemt *de Sleutel der Devotie*’. Na deze eerste vertegenwoordigers komen degenen die naderhand genoemd moeten worden, de Brakels, Abr. van de Velde, Joh. en Theod. Teellinck, Bogaert, Lodenstein, R. Pieters, Wittewrongel, Lantman en anderen. Het zijn predikanten die getrouw waren, ‘gelijk ook in Engeland geweest zijn’<sup>32</sup>. Een keur uit deze namen had Saldenus zelf genoemd in zijn in 1662 te Utrecht verschenen werkje *De Wech des Levens*<sup>33</sup>. Daaruit blijkt dat de uitgever van zijn posthume werk zich niet vergiste, toen hij zijn preken uitgaf. Hij plaatste hem in een traditie die in Engeland begon. En daarmee is de gedachte bevestigd, die Voetius had over de samenhang van de Nadere Reformatie met het Engelse Puritanisme, zoals deze reeds eerder door Teellinck was uitgesproken. Het lijkt erop dat daarmee een serieuze stap gedaan is in de richting van de oplossing van het probleem dat ons bezig houdt.

### 3. PROBLEEMSTELLING IN HEROVERWEGING

De vraag omtrent de bronnen der Nadere Reformatie is door vooraanstaande vertegenwoordigers van de beweging zelf niet als zodanig aan de orde gesteld. Toch beseften ook zij, dat zij met hun idealen niet de eersten waren, die hun programma ontvouwd. Ook wisten zij zich opgenomen binnen een groter geheel waarin evangelische inspiratie een rol speelde. Daarenboven waren zij zich bewust, dat de eigen Nederlandse situatie specifieke eisen stelde, die mogelijk niet overal gelijkelijk golden. Zij waren van toepassing binnen de context van de Nederlandse reformatie.

Dit alles in acht genomen kunnen we vier factoren aan de orde stellen, die bij het onderzoek naar de oorsprongen of bronnen van de Nadere Reformatie niet buiten beschouwing kunnen blijven.

Allereerst wijzen we op het feit, dat de Nadere Reformatie, zéker in haar eerste periode te vitaal is geweest, om zich opzettelijk bezig te houden met het blootleggen van haar eigen bronnen. De vertegenwoordigers, die op de voorgrond traden, beriepen zich op de Schrift, op het christelijke, reformatorische bewustzijn in het algemeen. Zij pretendeerden niet een specifieke,

eigensoortige beweging op gang te brengen, die gekenmerkt zou moeten worden door een aantal karakteristieken. Het zou aan latere tijden voorbehouden zijn om deze op te sporen en in kaart te brengen. Degenen om wie het ons nu te doen is, matigden zich geen hogere aanspraak aan, dan die van een eenvoudig christen-zijn. De vraag is, of wij ons kunnen en mogen aanmatigen hen bétér te verstaan dan zij zichzelf hebben verstaan. Christen wilden zij zijn, naar reformatorische snit. Maar dan ook geheel en al, voluit, in de binnenkamer en op de markt van het leven. Wat voor bijzonders was daar aan op te merken? Wél waren zij niet onkundig van het feit, dat hun opvatting van het christelijke leven niet strookte met dat van velen, die ook christen wilden zijn. In het begin was er een apologetische trek tegenover de kerk van Rome<sup>34</sup>. Maar al spoedig verbreedde zich deze tegenover een grote groep van halve christenen, en gingen begrippen als preciezen tegenover rekelijken een rol spelen. Niet terstond kwam de aanduiding van ‘fijnen’ in zwang, maar de zaak die ermee werd bedoeld was er van meetaf: christen kan men slechts of geheel, of in het geheel niet zijn. En dit werd opgevat voorzover het de breedheid van het leven, maar ook de diepte van de ervaring betrof.

In de tweede plaats: juist vanwege dit regulaire karakter van het christen-zijn, kan men bij de eerste vertegenwoordigers het besef aantreffen dat zij niet de éérsten waren die een werkelijke reformatie in hun vaandel schreven. Hun streven sloot aan bij dat van de eerste hervormers, die door alle vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie met groot respect worden genoemd. Voorzover wij in vele van hun werken niet de namen van Calvijn, Luther, Zwingli, Bucer en vele andere mannen van het eerste uur aantreffen, is dit wellicht te verklaren vanuit dezelfde motieven, die de eerste kerkelijke vergaderingen ertoe brachten, om er bij de predikers op aan te dringen in hun preken voorzichtig te zijn en terughoudend met het beroep op ‘nieuwe theologen’<sup>35</sup>, daar men immers genoeg materiaal kon vinden bij de klassieke christelijke schrijvers. We willen hiermee niet ontkennen, dat de Nadere Reformatoren respect betoonden voor de eigenlijke reformatoren van de zestiende eeuw. Maar zij wisten zich opgenomen in een veel dieperliggende traditie. Zij respecteerden de katholiciteit van de kerk, weliswaar hersteld door de Reformatie, maar dan toch als een brede katholiciteit opgevat, teruggaande op de klassieke vaders, en op de groten van de christelijke kerk van alle tijden. Wat dit betreft waren de toonaangevende voormannen van de Nadere Reformatie beslist niet nauw in hun ingewanden<sup>36</sup>.

Maar hun katholiciteit ging niet alleen in de diepte, zij strekte zich ook uit over de breedte van het eigentijdse protestantse kerkelijke leven. Dit is een derde factor van betekenis. Hun opvatting van de katholiciteit van de kerk ging daar nog boven uit, doordat op sommige punten de blik gericht werd op

wat er aan authentiek geloofsleven nog binnen de muren van de roomse kerk werd aangetroffen. Het werd reeds duidelijk, hoezeer men zich verwant voelde met gelijksoortige tendensen in het Engelse kerkelijke leven. Wij behoren ook niet over het hoofd te zien, dat er, vooral in het einde van de zestiende eeuw, en in het begin van de zeventiende eeuw een vrij intensief interkerkelijk verkeer plaats vond tussen de Nederlandse en Engelse kerken en evenzeer tussen de Nederlandse en de Franse kerken. Wat Teellinck aangaat, hij was niet een eenling. De kerken in Zeeland hebben tot vór in de zeventiende eeuw wezenlijke contacten onderhouden met de Engelse kerken en ook daarop invloed trachten uit te oefenen<sup>37</sup>.

In de vierde plaats: toch speelt naar onze gedachten de eigen Nederlandse situatie de belangrijkste rol. Het was hier, dat de Nadere Reformatie zich openbaarde als een Nederlandse beweging, verschillend van het Puritanisme, onderscheiden van het Piëtisme, anders van aard dan de Second Reformation in Schotland en ook duidelijk onderscheiden van de Zweite Reformation, zoals deze in sommige Duitse gebieden zich laat beschrijven. Men kan en men mag de nauwe verbondenheid met gelijksoortige bewegingen op en buiten het Europese continent niet uit het oog verliezen. Er zijn zelfs factoren, die ressorteren onder een algemeen Europees, cultureel klimaat, dat mede bepalend is voor het ontstaan van deze op elkaar gelijkende bewegingen, ook buiten de protestantse kerken. Men denke slechts aan wat zich in Frankrijk terzelfdertijd voordeed in en rond Port Royal, waar binnen de roomse context sprake is van ‘avondmaalsmijding’, voor een deel uit dezelfde motieven, die binnen de Nadere Reformatie worden aangetroffen. Maar deze gelijktijdigheid der in zeker opzicht equivalente en analoge verschijnselen, mag ons er de ogen niet voor doen sluiten, dat er sprake is van een Nederlandse situatie, die een stempel heeft gezet op de Nadere Reformatie.

Wij beschouwen de Nadere Reformatie als de poging tot een strikte doorvoering van de eigenlijke Reformatie in de meest volle zin van het woord over alle gebieden van kerk, geloof en leven binnen de Nederlandse situatie aan het eind van de zestiende en het begin van de zeventiende eeuw.

Het opsporen van haar bronnen voert ons allereerst tot de vraag, hoe wij het geheel van de Nederlandse omstandigheden, die voor het ontstaan van de Nadere Reformatie bepalend zijn geweest, hebben te typeren.

#### 4. KERKHISTORISCHE LIJNEN

De Reformatie heeft in Nederland verschillende stadia gekend, waarvan elk volgende in zekere zin de positieve aspecten van het voorafgaande in zich opnam. Zo is aan alle stromingen binnen de grote evangelische beweging, die

tot een radicale doorbraak kwam in de jaren vijftig en zestig van de zestiende eeuw, iets te herkennen van het religieuze humanisme, dat op zijn beurt weer niet te verklaren valt zonder de invloedrijke stroming van de Moderne Devotie. Humanisme en Moderne Devotie staan bij tijden tegenover elkaar, bij tijden gaan ze in elkander over. Moderne Devoten hebben sinds het einde van de veertiende eeuw een rol van betekenis gespeeld in het leven der vroomheid in engere zin, maar ook in de wereld van het onderwijs. Het religieuze ideaal van de grote humanist Erasmus tendeert in de richting van het *bene vivere*, het *Deo vivere*<sup>38</sup>, zoals dit in vele toonaarden vertolkt zou worden bij allen, die ervan doordrongen waren dat een verstandelijke toestemming van de waarheid niet voldoende was om een christen genaamd te worden. Het berust op een vergissing wanneer Stoeffler, en met hem ook anderen, een man als Coornhert in de genealogie van de Nadere Reformatie een plaats geeft. Maar het zedelijk karakter van de waarheid Gods heeft van meetaf in de Nederlandse reformatie aandacht ontvangen.

Dat de Lutherse opvattingen geen sterke ingang vonden lag niet aan het bevrijdende karakter van de boodschap van de rechtvaardiging. De oorzaak moet veeleer gezocht worden in een weifelende politieke opstelling, die geen vooruitzichten bood voor het verzet tegen Spanje<sup>39</sup>. De Zwingliaanse opvatting, ook wel die van de sacramentariërs genoemd was radicaler. Zij mocht op meer instemming rekenen. Zij bevatte zekere perspectieven voor een radicale toepassing van de geloofsvisie op heel de samenleving, een gegeven dat ook na de overname van het initiatief door de calvinisten met name de overheden zou blijven aanspreken. Maar in de fase van het optreden van Zwingli's invloed bestond er nog geen directe mogelijkheid tot een georganiseerd verzet. Zodoende bleek dit 'sacramentalisme' slechts geschikt om min of meer als voorbereiding te fungeren voor een korte, hevige radicalisering op revolutionaire wijze van de evangelische beweging door de dopers. Maar hun radicale reformatie smoorde zichzelf<sup>40</sup>. Ofschoon de overheid gewend was om dopers en calvinisten in één adem te noemen, wisten de laatsten zichzelf van hen te onderscheiden<sup>41</sup>, door beheerster optreden, waarbij hun kerkelijke structuur hen in staat stelde om zelfstandig te opereren. Het calvinisme bleef iets van het doperse ideaal voeden, zoals het ook een totaalvisie behelsde voor het gehele leven. Het nam de kern van het evangelie naar Luthers opvatting over, maar in de eis tot heiliging van het leven ging het verder. De praktische zin bleek in de krachtige organisatie maar niet minder in het besef dat een christen in heel zijn leven tot de eer van God geroepen is.

Het is deze krachtige overtuiging, die de doorbraak ten gunste van het calvinisme tot stand bracht. Dat zo weinigen zo veel tot stand kunnen brengen dwingt niet alleen respect, het dwingt ook bewondering af. Maar hier ligt tevens een belangrijke oorzaak voor de motivatie van de beweging der Nadere

Reformatie. Eigenlijk is het calvinisme van meetaf in geen andere positie geweest ten opzichte van kerk en samenleving dan in die van het *semper reformanda*, altijd maar weer dóór-reformerden. Deze positie was gegeven met het feit dat ook in de tijd, waarin het calvinisme in zijn kracht stond, het vrijwel niet méér dan tien procent van de bevolking uitmaakte. Toen de gereformeerde kerk bevoorrecht was met een voorkeursbehandeling van de zijde van de staat bedroeg het getal wérkelijk overtuigde gereformeerden niet eens zo veel méér dan dit percentage. Deze reële minderheidspositie heeft de beweging van de Nadere Reformatie vrijwel altijd in het offensief gedrongen, later in het defensief, nog later in de resigantie.

Daarvan zou geen sprake zijn geweest, wanneer de Reformatie van Nederland zelf, evenals zijn Christianisatie, niet een oppervlakkig karakter had gedragen. ‘Groote scharen waren op een avond als roomsch-katholieken tebed gegaan en bij het omzwenken der Overheid als gereformeerden ontwaakt’<sup>42</sup>. Niemand zal aannemen, dat het gehalte van vroomheid en belijdenis hoog kon zijn in deze omstandigheden. De lauwheid onder het volk was groot. Het middeleeuws verleden lag niet zo heel ver vandaan, het was en het bleef tegenwoordig in vrijwel alle lagen van de bevolking.

Een bijzondere bijkomstigheid was het feit, dat, tóen de oorlogssituatie niet meer zo dreigend was gedurende het twaalfjarig bestand, de aandacht werd opgeëist door de twisten over de leer van de uitverkiezing. Inderdaad was hiermee het hart van het evangelie gemoeid. Maar sommigen – het waren niet alleen Remonstranten –, werden zich in de dagen van deze twisten reeds, van het gevaar bewust, dat de ijver voor doctrinaire zuiverheid zou kunnen samengaan met een praxisverlies van de waarheid. Wij kunnen ons nauwelijks voorstellen hoe diepingrijpend de tegenstellingen in de tijd voor en na Dordt waren en hoe zij volstrekt alle geestelijke belangstelling vroegen van mannen en vrouwen, van theologen en handwerkslieden. We lazen reeds van Voetius’ uiting daaromtrent: het woelen der Remonstranten had bijna de praktijk der theologie teruggebracht tot haarkloverijen en twisten. In dezelfde tijd als waarin in Nederland deze zaken de aandacht vroegen konden in Engeland de pastorale theologen aan de slag. Zij ontwikkelden een literatuurgenre, dat getuigenis aflegde van grote mensenkennis en van diepe bewogenheid met de geloofsmoeilijkheden, waarin de gemeente in dit leven te maken krijgt. Zij werden voorbeelden van hoe het óók kon, en straks van hoe het werkelijk moest, toen de Nederlandse situatie gekenmerkt werd door een groot aantal gelovigen-voor-de-vorm. De verfijningen die in de geloofsonderscheidingen werden aangebracht kunnen waarlijk niet alleen herleid worden tot een uitverkiezingsleer, die praedominant was geworden in Dordt. Zij kwamen als vanzelf aan de orde, toen bleek dat menigeen zich een christen noemde, maar weigerde als een christen te leven. Niemand kan ontkennen,

dat deze ontwikkeling haar grenzen had behoren te vinden bij de eenvoud van het evangelie. Vooral in later tijd ging de resignatie ten aanzien van het ideaal der Nadere Reformatie gepaard met een al te sterke zucht om de allergeeringste roerselen van het menselijke hart in kaart te brengen. Maar wie dit alleen maar zou willen misprijzen vergete niet dat er een soort van religieuze psychologie kon ontstaan, die welbeschouwd nog weinig geëvenaard is. Ook verliezen we niet uit het oog dat de diepgaande interesse voor het zielkundige aspect van het heil ingegeven werd door pastorale motieven. Maar de context waarin een en ander plaats vond veranderde en daardoor vond een verschuiving van accenten plaats, die niet pastoraal deed zijn wat als zodanig bedoeld was.

Een andere zaak van gewicht is de verhouding waarin de kerk zich tot de staat geplaatst wist. De eerste had haar vrijheid zelfstandig verworven onder bloed en tranen. Het was geen wonder, dat zij bij veranderde omstandigheden, naar haar confessionele principe, aan haar zelfstandigheid niet getornd wilde zien. Er vallen in de relatie van staat en kerk in het tijdperk van de Nadere Reformatie drie fasen in de ontwikkeling te onderscheiden. De eerste is die van openlijke onderdrukking en verzet. In deze tijd is de kerk geïnstitueerd in haar kerkverbandelijke organisatie vanuit de zelfstandigheid der consistoriaal gestructureerde gemeenten. Zo heeft de kerk de vijandige overheid weten te weerstaan<sup>43</sup>. Na het dagen van de vrijheid trad er een andere toestand in. Deze tweede fase was die van de gereformeerde kerk onder een overheid (waar dit mogelijk was), die 'van de religie was'. Nu deed zich een problematiek voor, waarop de kerk onder het kruis zich niet had voorbereid. De gereformeerde overheid meende immers dikwijls, dat onder haar bewind een zelfstandig georganiseerde consistoriaal gestructureerde kerk niet meer zinvol geacht kon worden. De overheid nam de taak van de kerkeraad over, duldde nauwelijks synodale vergaderingen en ontwikkelde een eigen kerkelijk recht, dat opgebouwd was uit ideeën die niet aan Genève, maar aan Zürich ontleend waren<sup>44</sup>. Deze eigenaardige conflictsituatie werd door de Remonstranten uitgebuit. Tragisch genoeg kwam de Dordtse Synode bijeen onder vigeur van geen principieel ander kerkelijk recht. De staat bood aan de kerk haar hoge bescherming. Deze derde fase betekende de binding van de kerk aan de staat, zij het ook door een gouden keten. Juist hier zouden telkens weer opnieuw de kerken hun profetisch geluid laten horen. De Nadere Reformatie is een kerkelijke beweging. Maar zij streeft naar de verwerkelijking van een theocratie. En wat deze ook maar geweest moge zijn voor de mannen die haar vertegenwoordigden – er is immers variëteit genoeg bij het nog onverkorte artikel 36 NGB –, een groot deel van haar kracht is opgegaan in haar appèl op de overheid.

Wanneer we de beweging ten slotte op haar hoogtepunt zien, in de eerste



helft van de zeventiende eeuw, bevindt zij zich in de Gouden Eeuw. Het is een begrip van welvaart, van vooruitgang op schier ieder terrein. De Gouden Eeuw is die van een nieuwe wijsbegeerte, van grootse perspectieven voor een staat die niet bang is om in de internationale wereld iets te wagen. De grote wereldroutes liggen open voor Nederlandse schepen. Maar de rijkdom van de Gouden Eeuw betekent ook het zedelijk verval, gepaard gaande met een weinige betrokkenheid van het volk bij de kerk. Nu blijkt hoe diep, liever hoe oppervlakkig de Reformatie was. Hoe weinig zij de ziel van het volk werkelijk bereikte. Nu komt ook aan het licht dat er slechts een gering percentage wérkelijk gereformeerd is. ‘Een christen is een gans zeldzaam dier’ (Teellinck).

Dit gezegde herinnert er ons aan, dat het Teellinck te doen was om niets anders, dan om een echt christendom. Maar daarin verschilde hij in niets van zijn Engelse voorbeelden, die hij trachtte na te volgen. Evenmin als hij daarin een andere toon aansloeg, dan die zijn collega’s in Frankrijk lieten horen. En was het wel een ander geluid, dan wat geklonken had toen de allereerste calvinistische predikers in het Zuiden hun boodschap hadden gebracht? De schrijvers en programmamakers van de Nadere Reformatie beoogden werkelijk niets bijzonders, tenzij het dit is, dat een christen zijn christenzijn beleeft voor Gods aangezicht en voor dat van de mensen.

Maar dan was reeds Calvin een Nadere Reformator en dan geven over diens schouder zijn naamgenoten uit de zestiende en zeventiende eeuw de hand aan allen die uit alle tijden eindelijk eens wilden besluiten om met ernst christen te zijn (Bucer). En wanneer het daarover gaat, dan is de beweging niet alleen opgenomen binnen een groter geheel van katholiek christendom, zoals dit zijn eigen authentieke weg is gegaan de eeuwen door, maar dan wil zij eenvoudig niets anders zijn dan uitdrukking daarvan en daarvan alleen. Het eigene van deze beweging is dan gelegen in het feit, dat zij haar ideaal heeft gesteld én telkens heeft bijgesteld naar de Nederlandse situatie. De vraag is slechts of haar dit is gelukt. Haar bronnen liggen, wanneer we de zaken op deze manier schetsen, diep in de geschiedenis. Is het water helder, is het fris gebleven: water des levens? Dat is de vraag.

## 5. HET KERKELIJK IDEEAAL VAN DE NADERE REFORMATIE

De Reformatie van de zestiende eeuw is allereerst hervorming van de kerk geweest. Vanzelf hing de grote beweging samen met een herstel van de theologie. De stelling laat zich verdedigen, dat Luther éerst een religieuze verandering heeft doorgemaakt, die leidde tot een andere gestalte van zijn opvatting van de vroomheid en van de theologie en vervolgens ook in haar spoor een

andere ethiek meebracht. Maar als beweging is de Reformatie allereerst gericht op het herstel van de kerk.

Op geen andere manier hebben we de Nadere Reformatie, willen wij haar recht typeren, te zien dan als een grootse kerkelijke beweging, die zich richt op het tot stand brengen van een werkelijke gereformeerde kerk. Binnen haar kringen spreekt men over het *semper reformanda*, als aanduiding 'dat wy Reformeerende moeten genoemd worden, en niet alleen Gereformeerde, zo dat wy altijd moeten Reformeeren indien wy Gereformeerde willen zijn, ende die naam waardig, om dat wy er na poogen'<sup>45</sup>.

Om deze doorgaande reformatie te bevorderen werd een groot aantal geschriften in het licht gezonden, die karakteristiek werden voor de beweging als zodanig. Zij ontvouwdten het programma, waarbij de kerkelijke aspecten vooral in het oog lopen. Voorop gaat W. Teellinck met zijn *Noodtwendigh Vertoogh, aengaende den tegenwoordighen bedroefden Staet van Gods volck*, (Middelburg 1627). Het is voorzien van een approbatie van de faculteiten in Leiden en Franeker. Teellinck dringt aan op een herstel van de ijver voor de kerk en in het bijzonder voor de tucht van de kerk. Hij verwijst daarvoor naar de 'eerste Reformateurs', die hij met diep respect noemt. Hun arbeid werd vooral gezegend, omdat zij begaafd waren met een bijzondere vrijmoedigheid, en zich in alles hielden aan de Schrift. Zij meden het dispuut met hun tegenstanders niet. Teellinck treedt met zijn boek in hun spoor, óók door het uitgeven van zijn geschriften. Niet minder door een voortdurend appèl op de overheid. Hij constateert in zijn eigen tijd een sterke teruggang in ijver, een loslaten van de Schrift, een opzien tegen de moeite van de strijd met tegenstanders, vervlakking op de preekstoel, in de gezinnen, een toelaten van dingen waarvan men weet dat ze verkeerd zijn. Daar is de vroomheid verschaald. De predikanten zijn nalatig, de ouderlingen met name in het corrigeren van de predikanten. De tucht wordt niet uitgeoefend, kerkelijke attestaties worden zonder meer afgegeven, kerkelijke vergaderingen verzui men hun plicht. De weg terug moet zonder verwijl worden ingeslagen: de tucht moet hersteld, de nadruk moet vallen op een zuiverheid van het leven. De ongevoeligheid van de opziensers, de predikanten en de ouderlingen, moet worden doorbroken. Kortom de kerk moet haar taak verstaan, de dienaren zo goed als het christenvolk.

Teellinck verweert zich daarbij telkens tegen de gedachte, als zou zijn vertoog ingegeven zijn door een heimelijke sympathie voor de Remonstranten.

In het spoor van Teellincks oproep verschenen soortgelijke publikaties, waaronder met name vermeld dienen te worden het geschrift van Jac. Koelman, *De Pointen van Nodige Reformatie omtrent De Kerk, en Kerkelijke, en Belijders der Gereformeerde Kerke van Nederlandt*, Vlissingen 1678. Het kan geplaatst worden naast twee andere analyses van de kerk en haar toe-

stand in de tweede helft van de zeventiende eeuw: J. van Lodensteins *Beschouwinge van Zion: ofte aandagten en opmerckingen over den tegenwoordigen toestand van 't Gereformeerde Christen Volck*, Utrecht 1674-1677 en die van Witsius *Twist des Heeren met zynen wyngaart* uit 1669.

Onmiskenaar beogen ook deze geschriften hetzelfde doel als wat Teel- linck bedoelde, toen hij zijn Noodwendigh Vertoogh opstelde. Maar intussen is er iets veranderd. Bij Koelman zijn de zaken meer op scherp komen te staan. Hij is in zijn ideeën het meest kerkelijk gebleven. Hij stond ook achter allerlei acties, die vanuit Zeeland ondernomen werden om te komen tot een *Concept van Nader Reformatie In de Leer, Ordre, en Zeden*<sup>46</sup>, en hij zorgde zeer actief voor een verbreiding op grote schaal van deze richtlijnen. Men vindt dergelijke directieven ook in de *Vier Zamenspraaken Over ettelijke Kerkelyke Zaaken, ingestelt door Christianus Parresius*, Utrecht 1677.

Van Lodenstein beschouwt Sion onmiskenaar op een andere wijze, minder direct kerkelijk, meer oog hebbend voor dieperliggende lagen in de religieuze ervaring. Witsius vertoont daarvan in zijn geschriften ook méér dan Koelman, die – wonderlijk genoeg – door menigeeen als separatist werd aangemerkt, maar het slechts noodgedwongen in de praktijk het meest, in theologisch en principieel opzicht echter het allerminst was vergeleken met zijn mede-programmamakers. Wellicht kunnen we stellen, dat hij het meest de gevaren van de Labadisten heeft doorzien en daarom ook het stevigst aan een gereformeerde opvatting van de kerk heeft vastgehouden. Iets daarvan treft ons in het optreden van Fr. Ridderus, die met zijn *Historische Doop, Avondmael en Discipline van de tijden Christi af vervolgens tot den Jare 1672*, Amsterdam 1672, de gedachte verdedigde dat kerkelijk denken de voorwaarde moest zijn voor een werkelijke reformatie van de kerk.

Met name uit dit geschrift kan duidelijk worden, dat de Nadere Reformatie als zodanig weigerde te treden in de voetstappen van separatisten, Brownisten en Independenten, waarvan het doopceel gelicht wordt in de 'Aenspraeck'. Zij: '*Brownisten, Independenten, Separisten, Souckers, Ranters, Chiliasten, Puriteynen*, en dergelijcke meer, die yder oock om strijdt riepen, ghelijck nu noch, datse de suyverste zijn'. Ridderus keert zich tegen de scheurmakers, die hun ijver ten toon spreiden ten aanzien van de doop, het avondmaal en de kerkelijke tucht. Tussen hem en Koelman bestond niet een warme verhouding van vriendschap, maar beiden waren het in hun typisch *kerkelijke* denken tegenover de Labadisten wel met elkaar eens: de Kerk moet als kerk gereformeerd worden. Zij mag niet in een conventikel ontgaan.

Een monumentaal teken van het kerkelijk ideaal van de Nadere Reformatie is te zien in het belangrijkste werk van Voetius, diens *Politica Ecclesiastica* (1663-1676). Men zou de diepste tendensen die in weg en werk van Voetius

tot uitdrukking komen, miskennen, wanneer men zijn kerkrechtelijke arbeid zou beschouwen als de neerslag van een juridische, scholastieke, verdorde geest. Alles wat Voetius voor ogen stond neemt hier vorm en gestalte aan. De beweging waarvan hij zonder meer de theologische leider is geworden, is door zijn optreden terecht te kenschetsen, zoals Goeters gedaan heeft, als die van de kerkelijke hervormingspartij. Dat zij iets van een partij kreeg, in haar program, in haar doelstelling, was slechts voor de buitenstaanders te constateren. Zélf hadden zij niet de partij, maar de kerk op het oog en in de kerk het volk van Nederland. Zo treedt in Voetius' vertolking het ideaal van de Nadere Reformatie het duidelijkst in het licht. Juist hier reikt hij Teellinck de broederhand.

In het poneren van het kerkelijk ideaal trachtte de Nadere Reformatie enkele wezenlijke gereformeerde theologoumena, die in de confessie waren uitgesproken, boven water te houden. Daarbij valt allereerst te denken aan de vrijheid van de kerk, om binnen een theocratisch bestel, het Woord met al zijn consequenties, tot heerschappij te laten komen. Christocratie was niets anders dan Verbocratie. Immers de overtuiging die ten grondslag lag aan alle activiteiten tot Nadere Reformatie ondernomen, was geen andere, dan hetgeen beschouwd werd als de 'Gront van alles: De Heere Jezus alleen Konink te erkennen in zijn Kerk, niet alleen in oordeel, maar met een nieuwe verheffing des harten, en met de daadt zelfs; Hem en zijne Zake en Koninkrijk en kinderen trouwelijk voor te staan, en uyt alle macht te helpen; Met dadelijke verlogeninge van eer, profijt, gemak, en met opneminge van alle kruys, 't welk zoude mogen overkomen; alzoo de Reformatie of 't tegengaan der gebreken, en trouwe bediening van Ampts, zonder sterke tegenstant niet zal kunnen betracht worden'<sup>47</sup>. Alles wat leraren, ouderlingen en diakenen doen in hun ambtelijke arbeid en op de kerkelijke vergaderingen moet in het teken staan van het koningschap van Christus over zijn kerk.

In dit licht heeft men een aantal voorvallen te zien, die symptomatisch geacht kunnen worden voor de activiteiten van heel de beweging op dit specifieke punt. Te denken valt allereerst aan de reeks van conflicten waarin Koelman werd gewikkeld, en die ten slotte hebben geleid tot zijn verbanning uit Sluis, de gemeente waaraan hij zich zijn leven lang verbonden is blijven voelen. Zij zijn wat het principe betreft, te herleiden tot de overtuiging, dat Christus koning van zijn kerk is. En dat Christus zijn rechten niet heeft afgestaan aan de overheden. Hij oefent zelf zijn rechten uit. Dat Koelman daarbij enige extreme opvattingen koesterde omtrent het gebruik van kerkelijke formulieren is in het licht van deze grondovertuiging slechts bijkomstig. Zelf is hij de houding van de overheid als een zeer laagbare blijven beschouwen. Zij druiste in tegen zijn conceptie van wat 'een gront van alles' was, het koningschap van de Here Jezus in zijn kerk. Het was Koelman te doen, niet

slechts om de autonomie van de kerk, maar om het gezag van Christus in zijn kerk, dat door geen overheid kan worden aangetast.

Wij hebben in ditzelfde licht te beschouwen de strijd die in Utrecht plaats vond en waarbij Voetius oog in oog kwam te staan met de magistraat. Niet alleen Voetius, maar de kerkeraad die beschouwd kan worden als een exponent van de Nadere Reformatie, hield voet bij stuk. De hoogleraar leverde een *Theologisch advys over 't gebruyck van kerkelijcke Goederen* (1653)<sup>48</sup>, waarop een stroom van brochures van weerszijden volgde. Voetius herkende hier iets van de situatie die eerder in Den Bosch had gespeeld toen daar rondom de Maria-broederschap twisten waren uitgebroken, die volgens de gereformeerden vielen onder de categorie van de 'paepsche stoutigheden'. In Utrecht leidde het conflict tot de verbanning van Johannes Teellinck en Abraham van de Velde, die op 19 juli 1660 reeds de aanzegging hadden gekregen van de kant van de magistraat om binnen zes uur de stad te verlaten. Daarna nieuw inkomende predikanten hadden een statuut van de Provinciale Staten te ondertekenen, waarbij zij beloofden zich van alle kritiek aan het adres van de overheid te onthouden. Het was met name de groep predikanten die aangemerkt werden als voorstanders van de Nadere Reformatie, die het ijzer uit het vuur konden halen.

In Rotterdam stonden de zaken er niet anders voor dan in Utrecht. Daar kwam Willem à Brakel in conflict met de overheid. Reeds in 1682 was hem als predikant van Leeuwarden een schorsing aangezegd vanwege de gedeputeerde staten van Friesland, omdat hij zich in misprijzende taal over de overheid zou hebben uitgelaten<sup>49</sup>. In Rotterdam kwam het eveneens tot een botsing met de magistraat over de rechten van de kerk. Brakel verdedigde deze in een preek, in 1688 te Amsterdam uitgegeven: *De Heere Jesus Christus Voor de Alleene ende Souveraine Koninck Over sijne Kercke Uytgeroepen*. Christus wil geen ander Hoofd, geen andere heerschappij in zijn kerk dulden, zo luidde de stelling van Brakel. Misschien hadden de gereformeerden na de Synode van Dordt wel te veel toegegeven aan de magistraten, maar dit mocht nimmer opgevat worden alsof men afbreuk zou mogen doen aan de rechten van Christus<sup>50</sup>.

Men kan niet ontkennen, dat met de proclamatie van het Koningschap van Christus over zijn kerk een zeer wezenlijke kant van de gereformeerde ecclesiologie in geding was. Calvin had immers geen andere opvatting van het Hoofdschap van Christus. Daarmee was maar niet een kerkordelijk beginsel in kerkjuridische zin in geding. Het ging de gereformeerden om de overtuiging dat er geen kerkelijk leven mogelijk is, dan alleen onder de heerschappij van Christus. Het priesterschap van Christus is op aarde volbracht. Het wordt in de hemel uitgeoefend, waar Christus de Hogepriester is, die voor de zijnen bidt. Maar Hij effectueert dit priesterschap door zijn Geest als Koning

van zijn kerk. En daarom, om geen andere reden heeft de Kerk te beschikken over de vrijheid om het Woord van Christus profetisch te laten klinken, in vrijheid ook ten opzichte van overheden en volk. Elke beknutting daarvan werd beschouwd als een aanslag op wat wezenlijk is voor een gereformeerde kerkbeschouwing: de werkzaamheid van Christus zelf in zijn gemeente.

Dat de gereformeerden zich beriepen op het Woord Gods bij de structurering van de kerk had niet slechts een formele achtergrond, zoals zij voor alle dingen immers zich op de Schrift beriepen, het ging terug op de overtuiging, dat het Woord inhoudelijk gezag krijgt over de gewetens en harten door de werking van de Geest. Daarom kon de Nadere Reformatie haar doelstelling niet zoeken beneden dit hoge ideaal. Zij beoogde een profetische kerk te zijn, vrij van de overheid, vrij van het volk, maar wel in dienst van de overheid en van het volk. Zij beschouwde de kerk als heilsinstituut, maar ook en vooral als een pedagogisch heiligingsinstituut, waar de kerkelijke tucht moest dienen om de mensen te leren leven uit het geloof.

Dit betekende echter niet dat de Nadere Reformatie overstapte op het heiligheidsideaal zoals dit gepropageerd werd door de Labadisten. Oppervlakkig gezien lagen hier de grenzen vlak naast elkaar. In de eerste periode van het optreden der Labadisten werd menigeen, die beziel was door het zedelijk ideaal van de Nadere Reformatie in verleiding gebracht om mee over te gaan met Anna Maria van Schuurman. Maar toen de bezinning doorbrak bleek er een wezenlijk onderscheid aanwezig te zijn in de opvatting van de kerkelijke tucht. Het oude Donatisme, de handastelijke heiligheid van de Anabaptisten, onderscheidde zich wezenlijk van wat in de volkskerk mogelijk werd geacht.

Op dit punt gingen de wegen uiteen, hetgeen duidelijk waargenomen kan worden bij Koelman, Voetius, en Willem à Brakel. Zij handhaafden de kinderdoop niet alleen kerkordelijk, maar ook theologisch op de manier van het verbond. En zij wezen het dweepend zoeken naar uitwendige heiligheid af.

Vooral in de begintijd van de Nadere Reformatie was er grote terughoudendheid ten opzichte van het conventikel. Kerk wilde men zijn, geen gezelschap, ofschoon de onderlinge particuliere bijeenkomsten terwille van de godsdienst werden bevorderd. Naarmate hun invloed toenam trachtte men er door kerkeraadstoezicht een kerkelijk aspect aan te geven. Koelman heeft zich beijverd voor deze samenkomsten. Maar ook hij zag ze niet als vervanging van de kerk en hij wachtte zich om zijn bijeenkomsten te houden op tijden waarop kerkdiensten belegd waren. In de voortgang van de geschiedenis heeft het conventikel echter aan betekenis gewonnen. Waar men begint te twifelen aan de mogelijkheid om het kerkelijk ideaal te verwezenlijken werpt men zich in de armen van het gezelschap, dat naast en tegenover de kerk de ware gelovigen vertegenwoordigt.

Maar dan is de profetische kracht gedooft. De tucht is als niet-haalbaar opgegeven. De genademiddelen hebben feitelijk hun functie verloren. De profetische roeping is ook prijsgegeven. Het innerlijke élan is verdwenen. De beweging is ondergronds gegaan. Maar niet om het verzet te organiseren en de krachten te bundelen. Het hoge ideaal wordt door niemand meer aangehangen. Men moet hier werkelijk spreken van een tragiek van de beweging. Of was deze reeds met het begin gegeven? Kan en mag men idealen koesteren, wanneer het gaat om de kerk? Of is het beter om tevreden te zijn, wanneer het Woord slechts gebracht wordt, meer niet?

Wanneer wij op dit punt trachten om de beweging van de Nadere Reformatie een plaats toe te wijzen in de geschiedenis, met name terzake van haar poging om een kerkelijk ideaal van werkelijke reformatie te realiseren, kunnen wij drie opmerkingen maken.

De eerste is, dat de Nadere Reformatie in haar hooghouden van het kerkelijk ideaal geheel is gebleven in de lijn van Calvijn. De laatste verklaarde op zijn sterfbed, dat er bij zijn komst in de stad slechts werd gepreekt. Bij zijn sterven was er een georganiseerde kerk, gestructureerd naar beste weten in overeenstemming met het beeld dat het Nieuwe Testament toonde. Luther had zich daarop minder toegelegd. Voor Calvijn was dit ideaal een eis van Gods Woord. In dit spoor wisten de vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie zich zonder meer. Maar er waren twee dingen veranderd. De kerk was niet meer onder het kruis. En haar organisatie, ontworpen naar Calvijns model, werd vóórgetekend in volledige vrijheid. Die had zij op papier behouden. Maar de overheid was ook veranderd. Ook de gereformeerde overheid, had te maken met het gemenebest. En sinds de Reformatie zijn alle overheden, omdat zij een revolutie wilden voorkomen, er op uit geweest, om voor alles de publieke vrede te bewaren. Blijkbaar gaat dit nimmer zonder tolerantie, die zich wel verdraagt met de gratia communis, maar die niet recht kan doen aan de gratia specialis. In de praktijk bracht zelfs de onderscheiding van het ius circa sacra en het ius in sacris geen wezenlijke oplossing.

De Nadere Reformatie had, evenals alle reformatiebewegingen sinds de middeleeuwen, te maken met een concept van het christelijke gemenebest, dat reeds aanzienlijke breuken vertoonde. Daardoor sijpelde het water binnen, dat uit andere bronnen welde. De Nadere Reformatie kwam, wat het kerkbegrip aangaat voort uit de kerkelijke visie van Calvijn. Maar, en dat is de tweede opmerking, zij trachtte haar ideaal te verwerklijken in een tijdsbestek, dat een eeuw later valt dan de werkzaamheid van Calvijn, en waarin andere bronnen beginnen te vloeien. Deze tijd stond in het teken van het nieuwe, dat stond te komen.

Daarin onderging de Nadere Reformatie dezelfde invloeden als het Puritanisme. Het Piëtisme kent van huis uit niet die structurele belangstelling voor

de kerk als organisatie, gemodelleerd naar de Schrift. Het Puritanisme heeft voor wat de hoofdstroming aangaat gelijke idealen gekoesterd als de Nadere Reformatie. Het stond voor de keus: aanpassing of emigratie. In vele opzichten hebben de presbyterianen hun kerkelijk ideaal omlaag geschroefd. Zij konden blijven en zich aan de innerlijkheid wijden. De noncorformisten konden gaan, of naar Nederland of naar Nieuw Engeland. Maar ook daar begon een ander klimaat te heersen. De Nadere Reformatoren hebben zich niet kunnen of willen aanpassen. Zij hebben hun strijd gestreden. Maar toen een tweede, een derde generatie aankwam, heeft deze de toevlucht gezocht in een zekere acceptatie van de kerk die niet veranderd kon worden. Voor velen was dit, gezien de veranderde theologische opvattingen, eenvoudig. Anderen hebben hun heil gezocht in de conventikels. Deze vervingen de kerk. Ook dat is een vorm van emigratie, die echter zijn eigen problemen meebrengt.

Men kan – onze derde opmerking – niet ontkennen, dat de ‘kleine gemeente’, mits op legitieme wijze geïntegreerd in de kerk zelf, heel oude papieren heeft. In Straatsburg kende men de ‘christliche Gemeinschaften’<sup>51</sup>. In Engeland waren er vormen van gemeente-zijn, die de opbouw van de gehele gemeente dienden<sup>52</sup>. Op deze vormen kon ook de Nadere Reformatie teruggrijpen en zij heeft dit ook metterdaad gedaan. Maar zodra zij worden losgeweekt van de kerk zelf en een eigen leven gaan leiden, staan zij niet meer in dienst van de opbouw der kerk en bevorderen zij niet de ware stichting van de gelovigen. Al mijn fonteynen zijn binnen u: dit geldt de gemeente. Ware vroomheid kan slechts binnen haar gewerkt en gevoed worden. De Nadere Reformatie heeft haar kerkelijk besef van Calvijn geleerd. De kerk is een zichtbaar middel, een uiterlijk hulpmiddel om het verborgen werk van de Geest tot stand te brengen. Om de ware vroomheid gaat het in de echte kerk. Wanneer de ware vroomheid een zaak van het conventikel wordt verliest zij wezenlijke elementen en lijdt zij een schade die niet gemakkelijk hersteld kan worden. De blik wordt verengd. Er ontstaat een tegenstelling tussen uiterlijk en innerlijk, die spiritualistisch aandoet en de mogelijkheid levert om tal van zaken af te schrijven. Dat het zo geworden is in de laatste periode van de Nadere Reformatie was niet voorzien, ofschoon een zekere teleurstelling reeds bij de eerste vertegenwoordigers niet valt te ontkennen. Hun kerkelijk ideaal stond in dienst van de vroomheid als zodanig.

## 6. HET VROOMHEIDSIDEAAL VAN DE NADERE REFORMATIE

Wanneer we trachten het vroomheidsideaal van de Nadere Reformatie te omschrijven, ligt het voor de hand om daarbij een aantal werken te betrekken, die typerend geacht mogen worden met name voor de beweging, zoals



deze zich in haar kracht vertoont. Aan het begin staat een werk van Willem Teellinck, ook hier toonaangevend. We bedoelen zijn *Sleutel der Devotie Ons openende De Deure des Hemels*, waarvan de eerste druk in 1624 te Amsterdam verscheen. De toe-eigening van het boek bevat een spreekwoord, waarop Teellinck kritiek uit: *devoot in de Kercke, wijs op het Stadthuys, vrolijk in maeltijden, ende stemmigh over strate*. Teellinck wijst de levenswijze achter deze woorden af, omdat daarmee de devotie, die zich terecht over het gehele leven moet uitstrekken, ook op het stadhuis en ook onder de maaltijden, binnen de deuren van de kerk wordt opgesloten, tot onuitsprekelijke schade voor de ziel en achteruitgang van het christelijke leven ook onder hen die zich christenen noemen. Het belangrijkste werk waarvoor een mens hier op aarde is, is het dienen van de Here naar zijn wil, die in zijn Woord is geopenbaard. Daarbij heeft de mens zich voortdurend te oefenen in de overdenking van de dingen van het toekomstige leven. En dit alles is alleen te zoeken in de gemeenschap met Christus, waarvoor een leven in ootmoed onmisbaar is. Door de kennis van Christus worden we in staat gesteld om onszelf te verloochenen. Het leven door het geloof is ook een leven door de Geest, die ons houdt in de gemeenschap met Christus. Bij dit alles mogen de middelen niet veronachtzaamd worden, maar mag ook de blik op eigen ziel niet vergeten worden: ieder mens moet weten wat zijn geestelijke staat voor God is. De onwedergeborenen mogen hun ziel geen rust gunnen totdat zij zich als bekeerden tot God hebben leren kennen. De tere zielen van zwakke kinderen van God moeten niet letten op degenen die sterker zijn dan zij. Integendeel zij moeten alles doen om in de genade gesterkt te worden. Opmerkelijk is, dat Teellinck een tweede deel toevoegde aan zijn boek over de devotie. Daarin wijst hij op de betekenis van de ware leer, waarvan het vanzelf niet genoeg is, dat men haar kent, maar die in de ware religie moet worden betracht. Godslasterlijke leer moet door de magistraat worden bestreden. De waarheid is religieus van aard. Toch wijst Teellinck ook hier op de genade van God, die het goede in ons verwekt, en opnieuw betoogt hij, dat wij, om de zoetheid van Gods dienst te smaken, onszelf hebben te verloochenen, ons kruis op ons hebben te nemen en Christus hebben te volgen.

Ook de andere werken van Teellinck ademen eenzelfde geest. Zijn *Huysboeck ofte Eenvoudighe verclaringhe ende toe-eygheninge van de voornaemste Vraech-stucken des Nederlandtschen Christelijcken Catechismi*, Middelburg 1639, wil een praktische verklaring zijn van de christelijke leer. Het boek werd na Teellincks dood uitgegeven door zijn zoon Maximiliaan, die het boek graag in handen zag van hen, die op reis gingen naar Indië en het zou, naar zijn gedachten uitnemend kunnen dienen, om gebruikt te worden naast het bekende werk van G. Udemans, *'t Geestelijck Roer van 't Coopmans Schip*, Dordrecht 1638<sup>53</sup>, dat zich op de koopvaartschepen reeds een

plaats had verworven. Teellinck erkent de grote waarde van de geloofsleer, maar hij is van oordeel, dat de kracht moet blijken in een leven van godzaligheid.

Een typerend werk voor Teellincks aansluiting bij middeleeuwse bronnen lijkt zijn *Soliloquium ofte Betrachtingen eens Sondaers, die hy gehad heeft in den angst syner Weder-geboorte* (1629). Teellinck beschrijft erin de weg die getekend wordt met de aanduiding van de zondige mens, de verslagen zondaar, de arme zondaar, de bekommerde zondaar, de begerige, de gevoelige, de bezorgde, de worstelende, de bewogen, de Godzoekende, vernederde, overtuigde, bekeerde, ontroerde en liefhebbende zondaar. Alle stadia op de weg van het duister naar het licht worden nauwkeurig beschreven, terwijl daarbij het ‘alleengesprek’ plaats vindt, de zelfbeschouwing of ‘betrachting’ van de zondaar tijdens al deze fasen. Mystiek van kleur is: *Het nieuwe Jerusalem, vertoont in een t’Samensprekinghe tusschen Christum ende Mariam, sittende aen sijne voeten* (1635). Het maakt gebruik van een geliefd thema uit de vroomheidsliteratuur van alle eeuwen, namelijk de samenhang tussen contemplatie en actie<sup>54</sup>. Voor Teellinck gaan beide ongetwijfeld samen, maar de voorkeur gaat hoe langer hoe meer uit naar de eerste.

Opmerkelijk is daarbij de methodiek, die de vroomheid gaat kenmerken. In dit opzicht zijn zijn eerste geschriften reeds veelzeggend. Zijn vertaling van het geschrift van W. Whately over de geestelijke oefeningen beoogde systeem te brengen in het leven van de gelovige. In 1660 verscheen in Utrecht een *Ordere van Mr. W. Teellinck geconcipieert om by hem selven alleen, in syn Huysgesin, en by anderen te betrachten*. Het werk geeft ons een indruk, hoe Teellinck zijn dag doorbracht op de studeerkamer, waar op z’n minst twee uur besteed moest worden aan het lezen van de Schrift: één uur in een lectio continua en één uur in een zorgvuldige bestudering van de tekst. Het gebed vormde eveneens een belangrijk onderdeel in de persoonlijke vorming van het geestelijke leven. Daarbij kwam aan het eind van de dag een terugblik van een kwartier over alles wat er gepasseerd was, wat er aan goeds en kwaads was geweest en hoe de ziel er onder gesteld was. Een zelfde gedragslijn werd in het gezin gevolgd, waarbij de kinderen geoefend moesten worden in het bidden, in het opzeggen van de geloofsbelijdenis. De predikant schreef ook, hoe hij de kerkelijke vergaderingen meemaakte: teruggedrokken en zichzelf bespiedend, op echte ootmoed en broederliefde bedacht. De gevoelige genade speelde een grote rol. Zodra Teellinck enige geestelijke beweging in de ziel waarnam, trachtte hij deze aan te wakkeren tot een ervaring van eigen onwaardigheid en goddelijke goedgunstigheid. Alles wat er overdag passeerde werd met gebed omgeven. Gewone handelingen, als eten en drinken, zich wassen en aankleden werden beschouwd als zinnebeelden van hogere werkelijkheden, waarbij een passend gebed op zijn plaats was.

Zo werd de meditatie ingepast in het gewone leven, ofschoon daarvoor ook afzonderlijk behoorlijk tijd moest worden uitgetrokken. Een hogere wijding kwam zo over het christenleven te liggen. Maar hoewel Teellinck in sommige van zijn geschriften de mystieke toon weet te treffen, in eigenlijke zin moeten we voor meditatie en gebed toch niet het allereerst bij hem zijn. Theodorus à Brakel levert hier veel meer materiaal in zijn werk over *De Trappen des Geestelijken Levens*, posthuum door zijn zoon uitgegeven (1670), en in zijn bekende *Het Geestelijk Leven ende de Stand eens gelovigen Menschen hier op Aarden* (1649). Ook verzorgde Brakel Sr. *Eenige Christelijke Meditatiën, Gebeden ende Dankzeggingen, om 's Nagts, 's Morgens, 's Middags en 's Avonds* te gebruiken. Zijn werken werden als *Opuscula* in Utrecht samen uitgegeven. Zij zijn een voorbeeld van de intrede van de methodische mystiek in de Nadere Reformatie. De verrukkingen, ook de eenzaamheid van de ziel zonder God en Christus, de extase van de ontmoeting met God en de vrede die alle verstand te boven gaat, de lijfelijke gevechten met de vorst der duisternis niet minder: het vindt hier alles een vertolking, die zeer zeker ook behoort tot een wezenlijke kant van de spiritualiteit van de Nadere Reformatie. De mystiek draagt bij Vader Brakel Sr een ruig, een bijna volks karakter, in haar hoogheid en in haar teerheid beschreven in termen van onmiddellijkheid.

Op een andere manier is dezelfde mystiek aanwezig in de geschriften van Lodenstein. Hij herinnert wellicht het meest aan de middeleeuwse mystiek en hij is zich dit ook bewust. In zijn *Beschouwinge van Zion* zet hij uiteen hoe hij de theologie ziet<sup>55</sup>. Zij kan volgens hem niet zonder mystiek. Zij is de heilige waarheid der gereformeerde leer, door de Geest van God aan de menselijke ziel geleerd. Zij is niets anders dan een beschrijving en oefening van de praktijk der waarheid. De mystieke theologie houdt zich daar in het bijzonder mee bezig. Lodenstein spreekt in dit verband over een letterkennis, die zich ophoudt met de woorden van de waarheid en geen weet heeft van de waarheid der woorden. Ook onder de mystieke theologen waren zulke letterknechten, die slechts op de klank afgingen. Er waren onder hen ook onrechtzinnigen. Men grijpt dubbel mis, wanneer men meent door de Geest geleid te worden, terwijl men in werkelijkheid zich door eigen geest laat verleiden. Dan krijgen de woorden een betekenis, die wijst in de richting van de vrije wil en eigen verdienste. Men laat Gods Woord los. En men vergeet de voldoening en verdienste van Christus<sup>56</sup>.

Lodenstein verwerpt deze theologie. Hij wil voluit reformatorisch zijn, ofschoon hij in dit verband opmerkt, dat de Reformatie op dit punt te kort is geschoten: 'De Reformatie (heeft) dat ongeluck gehad, datse van weynig regt geestelijken behandelt is, althoos weynige sig tot die Studie gestelt hebben, edoch dat is die Theologie selve niet'<sup>57</sup>. De reformatoren hebben door Gods



genade geleerd, dat men het verderf moet wegnemen, en dat men de ware godgeleerdheid kan laten blijven. ‘Reformerer: Reformerer moet men na Gods H. Woord, gelijk de bewegingen van den inwendighen mensche selve, soo ook desselfs beschrijvinge en leere, nadat de Leere der Waarheyd Gereformeed is geworden; want die werckingen alle moeten na dese Leere geformeert en daar aan getoetst sijn, sullense van ons voor goed gehouden connen werde’<sup>58</sup>.

Lodenstein houdt vast aan de normativiteit van de gereformeerde leer. Maar hij laat deze wel heel sterk bepaald zijn door de bewegingen van de inwendige mens. En hij verwerpt de kritiek, die zijn opvatting mystiek noemt, om haar daarna te kunnen afschrijven. Daarentegen neemt hij het op voor een groot aantal mystieke termen uit de middeleeuwse mystiek, termen waarover hij niet wil twisten (dat doet men immers niet over woorden), maar die wél werkelijkheden aanduiden die voor hem zakelijk van betekenis zijn. Absolute noodzakelijkheid voor de taal van de mystiek is er niet, vaktermen zijn als zodanig voor eenvoudigen niet van belang. Maar de zaken die erdoor worden aangeduid, de weg der verlichting (via illuminativa), de weg der reiniging en der volmaking (via purgativa et perfectiva) kunnen niet zo maar terzijde worden gesteld. Zij behoren als zodanig bij het geestelijke leven, ‘als beoefening van de Waarheid’. Bij Lodenstein is de taal van het Hooglied het geschikte voertuig om de werkelijkheden van de ontmoeting met God aan te duiden: God alles, wij niets.

Bij alle veranderingen die zich binnen de beweging hebben voltrokken, bleef het grondpatroon hetzelfde. Men kan zelfs zeggen: omdat alles hetzelfde bleef kon er zo veel veranderen. Het lijkt alsof wij een geheel ander klimaat binnen gaan wanneer we iets lezen van Saldenus, die in Utrecht een eredoctoraat ontving. Maar hij heeft in zijn geschriften en preken de mystieke toon weten te treffen, die bij alle gelatenheid – de strijdvaardige toon is geheel afwezig, de defensieve houding maakt reeds plaats voor het isolement –, herinnert aan Lodenstein. Zijn kleine boekje *De Wech des Levens. Ofte Korte ende eenvoudige Onderwysinge, Van de Natuur en Eygenschappen van de ware Kracht der Godsalicheyt*, Utrecht 1662<sup>3</sup>, wil een beschrijving zijn op wetenschappelijk niveau, van het geestelijke leven. In andere geschriften prevaleert de desolatie. Hier herkennen we nog iets van wat Lodenstein bedoelde met zijn ervaren waarheid: praktijk, werking en beoefening ervan. De weg der bekering eindigt echter met verlangen naar de hemel en verachting van de wereld. De roeping van de gelovigen in de wereld is uit het gezichtsveld verdwenen. Een christen gaat vallende en opstaande door het leven. De heerschappij van de zonde over de wedergeborenen is zo sterk, dat Gods kinderen telkens ‘weder instorten’, een zucht om een zucht is overgebleven. Toch is de laatste en de diepste laag van dit geestelijke leven er een van zekerheid.

Voetius kan beschouwd worden als degene bij wie vrijwel alle aspecten der vroomheid van de Nadere Reformatie aan de orde komen. Hij spreekt er echter over op de scholastieke manier, die kenmerkend is voor heel zijn theologie en die weliswaar een volledige behandeling garandeert, maar zich minder leent voor de stof. Zijn hoofdwerk op dit terrein is *Ta Askètika sive Exercitia Pietatis, in usum Juventutis Academicae*, Gorcum 1664.

In dit werk biedt Voetius zijn visie op de praktijk van de godzaligheid. Hij heeft zich ten doel gesteld om de academische jeugd de weg te wijzen en hij spreekt zijn, ook hun taal. Hij verklaart de vaktermen, die in de geschiedenis van vroomheid een rol hebben gespeeld, maar hij behandelt het thema zó, dat het voor een ieder duidelijk is dat er geen rooms-katholiek theoloog aan het woord is, maar een gereformeerd godgeleerde, die uit de grote tradities van de spiritualiteit weet op te diepen wat voor zijn eigen tijd van belang is. Prediking, doop en avondmaal worden hier besproken vanuit de overtuiging, dat het de genademiddelen zijn die God gebruikt. Maar niet de dogmatische lijnen overheersen doch de praktische: hoe gaan we naar de kerk, hoe zijn we daar, hoe bezien we de doop, hoe het avondmaal en hoe laat zich dit alles inpassen in het leven van de persoonlijke, praktische vroomheid. Ook de vragen van het geweten, die van de geloofsmoeilijkheden, het gebed, het berouw, de droefheid naar God worden hier – zeker wetenschappelijk methodisch – maar toch vanuit het praktische aspect diepgaand besproken. Hoe leeft een christen en hoe sterft een christen. Voetius beleeft achter de katheders zijn dagen in de pastorie, en hij analyseert met behulp van zijn kennis van de literatuur alles wat zich aan hem voordoet, en waarmee zijn studenten straks te maken zouden krijgen. Ook gaat hij in op de waarde en betekenis van bijzondere oefeningen: vasten, het afleggen van beloften, waken, het zoeken van de eenzaamheid, vrijwillige zwijgzaamheid. Het zijn stuk voor stuk middelen om het te ervaren: Tot U hef ik mijn ziel op, verlaat mij niet.

Deze vroomheid onder het volk te brengen beoogde de man, die wetenschap en godzaligheid met elkaar zocht te verbinden. Zijn inaugurele oratie liet hij in zijn *Exercitia Pietatis* opnieuw afdrukken. Daarmee was een samenvatting van alles wat de Nadere Reformatie over het wezen van gereformeerde vroomheid te zeggen had tot stand gebracht. Het geschrift is een bron voor onze kennis van wat de beweging bedoelde. Voetius verenigde wat vóór hem op dit terrein was ten beste gegeven. Hij bepaalde ook, al is het mogelijk voor niet langer dan één generatie geweest, het gehalte van de vroomheid, zoals hij het wetenschappelijk had uiteengezet. Maar deze hoge standaard bleef niet voor lange tijd behouden, ofschoon de stroom der vroomheid, nadat Voetius' invloed kennelijk was afgenomen, niet opdroogde. Er ging immers een klassiek element in schuil, dat levenskrachtig is van zichzelf, omdat het wist, dat bij God zelf de bron van het leven is.

Wat valt er omtrent de bronnen van de Nadere Reformatie op dit punt te zeggen? Het is bekend, dat Voetius W. Teellinck een ‘tweede Thomas à Kempis noemde (doch Gereformeerden)’. Het is even bekend, dat Teellinck in het woord vooraf van zijn *Sleutel der Devotie* iets heeft verteld over zijn activiteiten in het verzamelen van de stof van dit boek. Hij schreef dat hij de moeite had genomen om allerlei ‘boecxkens der devotie’ te lezen uit allerlei gezindheden, waarbij hij zo ver was gegaan, dat hij zelfs de ‘snootste onder den genaemden christenen’ er bij had betrokken. Hij had zich gehouden aan de Schrift, en aan wat de voortreffelijkste auteurs van de gereformeerde kerk op dit gebied hadden geleverd. Maar daarnaast ook niet geschroomd, om hetgeen eerder bedoelde scribenten hadden geleverd te gebruiken, dikwijls in hun eigen woorden. Soms had Teellinck de woorden moeten veranderen, omdat ze ‘licht konden misnomen worden’. Hij had vele passages aangetrokken uit het boekje van Thomas à Kempis, *De Naevolginge Christi*, omdat hij had ontdekt, dat het door vele christenen gebruikt werd, ofschoon ook daarin enige zegswijzen zouden kunnen worden gevonden, die de eenvoudigen zouden kunnen misleiden en op een verkeerde weg zouden kunnen brengen.

De bedoeling van Teellinck is geweest, om zijn boek aan te bieden als een vervanging van vele kleinere geschriften, die in zijn ogen duister waren, verward, op vele plaatsen zelfs zeer ongezond. Men behoefde zich nu niet meer van de geschriften van allerlei gezindheden te bedienen, maar kon terecht in dit traktaat, dat de plaats van alle andere boekjes der devotie kon innemen. Teellinck is zich bewust, dat hij hiermee mogelijk heel wat geliefde literatuur buiten de huiskamers van de vromen houdt, maar zijn visie is klaar en duidelijk: ‘alleen de ware ende rechte Religie, (die wy door Gods genade belyden) (is) wel geschikt om crachtelijck op te wecken tot de ware Devotie, ende tot het recht betrachten, van een religieus leven...’.

Opmerkelijk is, dat Teellinck hier afzonderlijk de belijdenis van de rechtvaardiging ter sprake brengt, ‘welcke alle rechtsinnige christenen heylighlijck belyden’. En nog opmerkelijker is, dat Teellinck juist op die punten waarop de meeste gereformeerden hem afwezen, namelijk vanwege zijn roomse opvatting van de eucharistie, veel aan de Zwolse Devoot ontleende. Maar we vergeten niet, dat hij zelf de door hem genoemde correcties aanbracht, mede omdat hij wél de rechtvaardiging in het avondmaal verzegeld zag.

Op dit punt stemt zijn kritiek overeen met die van W. à Brakel, die met grote waardering spreekt over Thomas à Kempis, maar die ook dit punt van kritiek ter sprake brengt in zijn *Waerschouwende Bestieringe tegen de Piëtisten, Quiëtistenen diergelyke...* Hij noemt Tauler en Thomas met respect, maar tekent wel aan dat het laatste deel van Thomas’ werk over de Navolging ‘daer by gelapt is’, en dat ze beide weinig weten te zeggen van de Here

Jezus, als het rantsoen en de gerechtigheid en hoe men Hem door een waar geloof kan gebruiken tot rechtvaardiging<sup>59</sup>. Maar deze overtuiging werd gedeeld door alle gereformeerde praktische theologen. Deze laatsten keerden zich niet van de Reformatie af, maar trachtten haar te volmaken voor de Nederlandse situatie van dat moment.

In een ander uitnemend werk van Teellinck komt dit laatste bijzonder sterk naar voren. Voor zijn *Huysboek* raadpleegde Teellinck het gelijknamige werk van Bullinger. En het is opvallend, dat hij het schreef als een soort compendium van de christelijke leer, met gebruikmaking van het materiaal, dat hij bij Bullinger aantrof. Maar tegelijk wordt duidelijk, waarin hij zich van Bullinger onderscheidt<sup>60</sup>. Ieder hoofdstuk laat hij vergezeld gaan van een zorgvuldig opgezette 'toeëigening', waarin duidelijk wordt gemaakt, dat de leer praktisch moet worden opgevat en in het leven moet worden beleefd<sup>61</sup>.

Vanzelf moeten we ook de Puriteinen rekenen tot de bronnen van Teellinck. Hij vertaalde hun geschriften, terwijl op zijn beurt soms wat uit zijn pen vloeide, in het Engels werd overgezet, zodat er van een zekere wisselwerking sprake was.

Wat de andere vertegenwoordigers betreft, die hierboven ter sprake kwamen, kunnen we opmerken, dat velen van hen zich aan dezelfde bronnen hebben gelaafd als Teellinck, die voor zijn *Sleutel der Devotie* allerlei geschriften kon raadplegen, waarvan men veilig kan aannemen, dat zij onder het volk circuleerden. Th. à Brakel vermeldde, dat hij als kind vertrouwd was met de lectuur van 'eenvoudige Godsallige boekjes, en gebede boeckjes, in boecken van hooge saeken hadde ick doe geen lust'<sup>62</sup>. Zijn omgeving, hij werd in Enkhuizen geboren, moet tal van vromen gekend hebben, onder wie dergelijke lektuur gangbaar was, en die van invloed bleef ook toen de Reformatie was begonnen.

Lodenstein is in het vermelden van zijn bronnen niet ruimhartig. Maar hij weet zichzelf in een traditie, waarin de mystieken uit de middeleeuwen een plaats hadden. Zijn mystiek doet dikwijls denken aan de gepassioneerde en soms ook verstilde taal van Bernard van Clairvaux, die trouwens op menige schrijver van de Nadere Reformatie invloed heeft uitgeoefend. Zijn preken over het Hooglied hebben een spoor getrokken, dat in de beweging duidelijk herkenbaar bleef<sup>63</sup>.

Saldenus maakt het ons in zekere zin eenvoudig. Hij schreef op de rand van zijn *Wech des Levens* de bronnen, waaruit hij putte. Die lijst is lang en zij staat niet in dienst van een zekere vertoning: deze zou niet gestrookt hebben met het thema van zijn werk. Zij stond veeleer in dienst van een apologie. Ieder kon zich overtuigen, dat wat hier gebracht werd geen specialiteit was van een bizarre beweging waarover men de schouders, zo niet de neus kon ophalen.

De Nadere Reformatie presenteert zich in het werk van Saldenus op een brede, wetenschappelijke manier, zij het van andere maat dan die van Voetius. Het wordt duidelijk waar haar bronnen liggen. Saldenus treedt op als een ontwikkeld man, die zich ondanks zijn ongestalten niet schaamt, dat hij klassiek gevormd is. Seneca wordt vaker genoemd dan Calvijn. Cicero staat op één lijn met Amesius. Maar ook wanneer we deze zaken rekenen tot de marginalia in de letterlijke én in de figuurlijke zin van het woord, blijven er nog opmerkelijke dingen over. Augustinus staat bovenaan de lijst, hij wordt meer dan veertig maal vermeld, Bernard een kleine twintig keer, Thomas à Kempis tien maal en Wessel Gansfort zes keer. En dit in een lijst van 67 namen<sup>64</sup>. Men kan niet zeggen, dat de Moderne Devotie oververtegenwoordigd is, maar zij is present. Thomas kent iedereen, maar Wessel? Zijn werken waren in 1614 te Groningen opnieuw uitgegeven<sup>65</sup>. Zijn *Scala Meditationis*, zijn *De Oratione* werden blijkbaar ook in de kring van de leidende mannen der Nadere Reformatie gelezen, naar we aannemen mede omdat Wessel, gelijk men wist, een rol had gespeeld in de strijd tegen de transsubstantiatie.

Ook wat de bronnen aangaat is Voetius het meest vrijgevig. Maar wij vergeten niet, dat hij zijn bronvermelding in een bepaald kader plaatste. In zijn *Exercitia Pietatis* spreekt hij uitvoerig over de wetenschappelijke noodzaak daartoe. Eenvoudige vromen hebben voor hun persoonlijke geestelijke vorming genoeg aan de Schrift. Maar men heeft anders te oordelen, wanneer het gaat om de vorming van de academische jeugd. Zij moeten kritisch leren lezen. Ze moeten in staat zijn om te beoordelen en om af te wijzen. In het algemeen gesproken staat Voetius afwijzend ten opzichte van de stroom van ascetische literatuur, die door de rooms-katholieke theologen op gang is gebracht. Hij laakt hun zelfbesef alsof zij een monopolie op dit terrein zouden hebben. Hij twijfelt ook aan de mogelijkheid om, voorzover het hen betreft echt te spreken over exercitia pietatis. Zij bederven met name de gelóofsoefening, waar het gaat om vertrouwen en werkelijke vertroosting, zonder welke er van oefeningen geen sprake kan zijn. Toch kan men aan hen het een en ander ontlenen. Hun gebedenboekjes en meditatieve materiaal is bruikbaar. Tauler, Ruusbroek, Suso, Bonaventura en vele anderen komen ter sprake, maar men moet met hen wel voorzichtig zijn en in ieder geval een gezond oordeel toepassen. Maar wanneer het over Thomas à Kempis gaat, is Voetius vrijwel onverdeeld positief, met dien verstande, dat het voor hem vaststaat, dat het vierde boek niet van Thomas' eigen hand is. Voetius verzorgde zelf een uitgave en maakte dergelijke opmerkingen ook in het woord vooraf<sup>66</sup>.

Niet ieder nam hem dit in dank af. Bijzonder gebeten reageerde Voetius in een van zijn disputaties om zichzelf én Thomas te verdedigen tegen de valse beschuldiging, dat deze een dweper was, een monnik en niets meer. Voetius meende, dat hij op die manier ook graag een monnik genoemd zou willen



worden: ‘indien de practijk der godzaligheid en de oefening der vroomheid monnikendom is, dan belijd ik graag tot die secte en tot dit monnikendom te willen behoren dank zij Gods genade’<sup>67</sup>. Daarmee was de eer van Thomas gered. Maar Voetius had zich wel moeten verdiepen in allerlei kwesties die de editie van het boek raakten. Hij bleef bij zijn opvatting, dat Thomas een oprecht en vroom schrijver was, die zonder enige rhetorica de praktijk van het geloofsleven beschreef en in onderscheiding van talloos vele anderen zeer bruikbaar was.

De zaak lijkt daarmee vrij duidelijk: op zeer wezenlijke punten heeft de Nadere Reformatie zich eensgeestes geweten met het Puritanisme. Bij Teellinck is er van beïnvloeden sprake. Maar men moet daarbij niet vergeten, dat feitelijke beïnvloeding slechts mogelijk is, in het geval van gelijkgezindheid, van openheid. En dit brengt de vraag met zich mee, of er niet een analoge geesteshouding te constateren valt, zowel tussen Nadere Reformatie en Puritanisme, als tussen Nadere Reformatie en Moderne Devotie. En verder, of wij niet méér rekening hebben te houden met het gebruik van dezelfde bronnen, zowel bij het Puritanisme en bij de Nadere Reformatie. Bucur heeft in sommige opzichten het Puritanisme beïnvloed. De reformatoren waren geliefd in Engeland bij de Puriteinen, vooral Calvijn. Hij is ook in Nederland niet van het toneel weg te denken. Taffin en Perkins hebben overeenkomsten. Beide waardeerden Calvijn. Zelfs de naam van Petrus Datheen kan associaties wekken, die ons herinneren aan de Nadere Reformatie. Wanneer het om de vroomheid en wanneer het om de kerk gaat hebben Puritanisme en Nadere Reformatie dezelfde reformatorische wortels. En de kwestie van de ervaring of van de bevinding, de *experientia fidei* was al evenmin een monopolie van de Nadere Reformatie. Het gereformeerde belijden was sinds Luther én Calvijn experimenteel van aard.

Is het dan toch de Moderne Devotie, die een geheel eigenaardige kleur aan de Nadere Reformatie heeft verleend? En kan men de stelling verdedigen, dat zij onder de drempel van de Reformatie door, geruisloos is binnengeslipt in de Gereformeerde Kerk<sup>68</sup>? En dat, finaal beschouwd, eigenlijk de gloed der bevindelijkheid slechts een bijgeschaafde spiritualiteit der devoten is. Is – zo luidt de vraag kortweg – devotie het sleutelwoord van de Nadere Reformatie, dat ons haar geheimen ontsluit?

Wie dit meent, gaat voorbij aan het wezen van de Nadere Reformatie als reformatorische, als gereformeerde beweging. Door het gereformeerde element is de devotie herdoopt. Teellinck en Voetius mogen er gebruik van maken. Voor de eerste geldt, wat hij in het voorwoord van zijn uitgave verzekert, namelijk dat een gebruik van woorden toelichting behoeft. Onder die conditie wilde hij zijn oogst uit laat-middeleeuwse gebeden-, en devotieboekjes onderbrengen in de rijke schuren van gereformeerde vroomheid: een

Thomas à Kempis 'doch Gereformeerden'. En dit laatste dienen we serieus te nemen.

Voetius zelf spreekt niet anders. Het sleutelbegrip is bij hem niet devotie, ofschoon hij dit laatste woord kan ontleden en gebruiken, zijn begrip is dat van de pietas. En daarmee is ook Voetius volstrekt gereformeerd gebleven. Immers de gereformeerden hebben bij voorkeur niet gesproken van devotie. Calvijn gebruikt het niet. De devotie is in de gereformeerde Reformatie pietas geworden<sup>69</sup>. De meditatio futurae vitae is bij Calvijn anders geaard dan bij Thomas à Kempis<sup>70</sup>. De doctrina pietatis heeft haar kern in de gemeenschap met Christus, waarin de rechtvaardiging én de heiliging plaats vinden. Vooral bij Teellinck is er, evenals bij Taffin en Udemans, begrip voor vocatio van de christen in heel het leven: bij de koopvaardij en in de politiek. Met een boekske in een hoekske: zo is het geworden, toen de binnenkamer werd geïsoleerd van het openbare leven. Maar zo was het van den beginne niet. Zo werd het eerst, toen in staat en maatschappij de beweging niet werd overgenomen. En eerst toen kwam ook een zekere veruitwendiging tot stand, die er van meetaf had ingezeten en die in haar specifiek karakter eerder Puriteins dan gereformeerd moet heten. Wat de kerk aangaat lopen zekere lijnen door vanuit het kerkbegrip van Calvijn. Wat de vroomheid betreft kan eveneens het Calvijns denken niet worden miskend. Indien er sprake is van een problematiek van de Nadere Reformatie met betrekking tot haar bronnen, geldt dit niet primair de kerk en de vroomheid, waarin wij de trekken van Calvijns ideaal herkennen. Maar dan gaat het om een bijzonderheid, die te zoeken is in de gestalte, die de vroomheid moest krijgen, niet in de kerk, niet in de binnenkamer, maar in het gehele, ook in het openbare leven. Dat is: het probleem van de bronnen der Nadere Reformatie is te zoeken in haar opvatting van het zedelijke leven, haar ethiek.

## 7. HET ZEDELIIK IDEEAAL VAN DE NADERE REFORMATIE

Het programma van de Nadere Reformatie verwierf vooral bekendheid, instemming of felle verwerping, toen het op zijn zedelijke eisen werd getoetst. Hier vielen de epitheta: fijnen, preciezen. Hoe het in de kerk toeging was daarbij niet doorslaggevend. Wat in de binnenkamer aan gebed en meditatie plaatsvond, onttrok zich aan de waarneming. Maar het openbare optreden, het leven van elke dag vroeg om een stijl, die bij het gehoorde in de kerk paste, en die mocht laten vermoeden, dat het leven voor Gods aangezicht in de binnenkamer oprecht was. Het zedelijke leven werd toetssteen voor de oprechtheid.

Zo wilde men het sinds overoude tijden. De Reformatie drong aan op

ernst, ook zedelijke ernst, waarbij duidelijk moest blijken, dat men een oprechte christen wilde zijn. Bucer en zijn medestanders in Straatsburg hadden vooral in de jaren veertig van de zestiende eeuw te strijden met de ‘epicureeërs’, mensen die zich van Rome hadden losgemaakt om zich aan geen predikant-paus te onderwerpen. Zo was althans hun excuus. De reformatoren zagen daarin niets anders dan een ongebreidelde vrijheidszucht. De gereformeerden hebben de vrijheid van de wet gepredikt, wanneer het ging om haar vloek. Maar zij hebben het evangelie nimmer beschouwd als een terzijde stelling van de wet in haar onderwijzende betekenis. Wet en evangelie liggen hier meer in elkaars verlengde, waarbij de eerste haar volle betekenis verkrijgt vanuit en door het laatste.

Ook in Genève huldigde Calvin, na hem Beza, dit standpunt. Maar het leven naar de wet bleef een leven ónder het evangelie. Het Puritanisme heeft daarin principieel geen verandering gebracht, het heeft wel binnen de context van de Engelse kerkgeschiedenis, een zwaarder accent geplaatst op de wet en haar volstreekte eis. De oorsprong van het Puritanisme ligt immers vooral in de strijd om de zogenaamde *adiaphora*, dingen waarvan de overheid van oordeel was, dat zij juist omdat ze onverschillig waren, door een ieder gevolgd moesten worden. De Puriteinen kwamen echter op grond van dezelfde gegevens tot een geheel tegenovergestelde opvatting. Wat niet geboden is kan geen wet worden. Allengs werd deze levenshouding doorgetrokken. Zij sproot voort uit het besef van innerlijke vrijheid, die ontstaat uit het leven in Gods nabijheid en voor Gods aangezicht. In deze vrijheid was er de ernst tevens van de eeuwige dingen. Typerend werden de sabbatsheiliging, de opzettelijke mijding van de door de koning voorgeschreven vrijetijds-spelen op zondag. De geboden werden, zoals in de middeleeuwse biechtboeken geschiedde, gehanteerd als eenvoudig hanteerbare maatstaf voor het opsporen van zonden, waarbij de geboden van de eerste tafel moeilijker en diepgaander onderzoek vroegen dan die van de tweede. Daardoor kregen juist deze geboden de aandacht in een uitgewerkte casuïstiek.

Amesius en Teellinck konden elkaar op dit punt de hand geven en de laatste kon van de eerste een erepalm ontvangen, omdat hij de ernst der dingen had weten duidelijk te maken in heel Zeeland. Nadere Reformatie betrof vooral de zeden. Het uiterlijk kreeg aandacht vanuit het innerlijk. Het sieraad van een mens is een ootmoedige geest. Zijn trots mag in kleding niet blijken. Een voorbeeld hiervan is te vinden in *De Spiegel der zedigheid*, door Teellinck uitgegeven in 1626. Het gewaad, niet het gelaat, is allereerst de spiegel der ziel. Men dient kleding te dragen naar de staat des levens en niet naar de beurs toelaat. De opsmuk mag geen tijd vergen, die beter besteed kan worden met bidden en mediteren. De matigheid moet uitkomen in de niet-kostbare stof, die kwalitatief wel goed moet zijn. Het model mag niet opzich-

tig zijn en vooral niet nieuwerwets. Het kleed mag vooral niet prikkelend zijn. Zo zou het de zeden bederven. Kortom, in de kleding moet uitkomen, dat wij slechts op doorreis zijn naar de eeuwigheid.

Maar niet alleen het particuliere leven dient aan de eis van Gods Woord te beantwoorden. Ook de overheid, die het christen-zijn in de politiek heeft te beleven, heeft te rekenen met Gods geboden. Men moet niet allereerst vragen hoe men in een voortreffelijk ambt kan komen, maar hoe men zich daar heeft te gedragen. Overheden, kerkelijke dienaren, huisvaders hebben allen een ambt, maar dat van de overheid is bijzonder verantwoordelijk. Zij hebben de taak om een heel volk, een hele provincie of een hele stad te verbeteren. In hun verordeningen en plakkaten hebben zij aan te dringen op het houden van Gods geboden. Volkse vermaken, met name kermessen hebben zij tegen te gaan. En alles, wat er tussen het openbare en het particuliere leven ligt, staat onder Gods gebod.

Men moet zich kunnen indenken dat deze conceptie slechts houdbaar was, wanneer de christenen inderdaad overtuigd waren, dat zij *coram Deo*, voor Gods aangezicht stonden. Waar dit besef ontbrak, bleef er een geraamte over van levensgewoonten, die niet meer getuigden van innerlijke kracht. Er ontstond een levenscode, een uiterlijk levenspatroon, dat zonder wezenlijke en innerlijke vroomheid van het hart als een harnas functioneerde. Vroomheid en zedelijkheid behoren bijeen. De gestalte van de laatste wordt bepaald door het gehalte van de eerste. En naarmate het ideaal van de Nadere Reformatie voor een geheel volk niet haalbaar bleek, ja zelfs in de kerk op tegenstand stuitte, naar die mate maakte de vroomheid zelf zich los van deze vormen. Niet dat ooit de sabbat voor een ernstig christen een adiaphoron zou worden, maar de vreugde ervan werd overschaduwde door het besef dat het een gebod was. Het loon moest groot zijn, maar de ziel wist het niet te waarderen. De verstarde levenscode bleek een cocon, een lege schelp, een onbewoond huis. Maar het bleef overeind, het hield zichzelf in stand. En zo kon er naast de dode orthodoxie een dode orthopraxie ontstaan. Geest en leven waren uit beide geweken.

Maar laat niemand denken dat dit ooit voorzien, nog minder dat het bevroed was. Wie Voetius leest over de *praecisitas*, wordt van het tegendeel overtuigd. Hij spreekt vanuit de kracht der godzaligheid. Met verve verdedigt hij daar de *precisianen* tegen de *libertijnen*, de *modderaers* en de *neutralisten in de practice*<sup>71</sup>. De helen tegen de halven, zo zou het in de negentiende eeuw klinken. En er is iets van strijdbaarheid in deze Voetiaanse aanduidingen. Voetius tekent hen: slap en lauw, terwijl zij wat de kennis der waarheid aangaat voor uitstekend gehouden willen worden, onder het water en boven het water, voor de helft het een voor de helft het andere, links en rechts, half vlees, half vis, niet te los, niet te strak, niet te goddeloos, niet te

godzalig, niet te heilig en niet te profaan, iets voor de geest en iets voor het vlees, iets voor de hemel en iets voor de aarde, entredeux! Half christen, half wereld, een monsterlijke compost van God en de wereld. Augustinus zou van zulke mensen zeggen: Hij is niet waard, dat hij Christus liefheeft, die Christus niet alleen liefheeft<sup>72</sup>. Voetius wil geen christendom dat slechts bestaat in uiterlijke kerkgang met daarnaast een redelijke burgerlijke eerbaarheid. Men is overal religieus, of men is het nergens. Zo zet Voetius de dingen uiteen in zijn *Meditatie van de Ware Practijcke der Godtsalicheydt*.

De academische zorgvuldigheid treffen we aan bij Voetius in zijn disputaties: de praecisitas en het voorbeeldige leven (singularitas), is een wijze van bestaan, die onafscheidelijk is van de vroomheid vanwege het nauwgezette recht van de wet<sup>73</sup>. Voetius deelt mee op zijn college, dat men vooral in zijn strijd over de broederschap van Maria in Utrecht in 1641 hem deze praecisitas begon na te geven als een teken van zijn overdreven godsdienstige ijver. Maar hij verdedigt zich door er op te wijzen, dat alle praktische theologen dergelijke begrippen hanteren, wanneer het gaat om werkelijke vroomheid: exact, accuraat, nauwkeurig, nauwgezet, zuiver, gezuiverd, streng, strikt, precies, uitstekend, bijzonder enz. Daartegenover staan aanduidingen als laks, onbeslist, lauw, slap, doorsnee-vroomheid. Voor Voetius is niemand minder dan Calvijn een theoloog van de praecisitas geweest, die vanwege dit feit door de Nicodemieten en ook door zijn openlijke tegenstanders, syncretisten en valse broeders, aan de kaak werd gesteld. Voetius betoogt, dat deze praecisitas van de gereformeerde theologie zich opstelt tegen alle menselijke gebreken, tegen afgodendienst, bijgelovigheid, tegen het misbruiken van Gods naam. Ook tegen het dansen, dobbelen, tegen het toneel. Tegen woeker en tegen kaartlezen, tegen loterijspelen, directe of indirecte bedriegerijen, leugens en bedrog, overdaad en luxe in kleding, misbruik van kerkelijke goederen.

Voetius weet zich in dit stuk van zaken één met vrijwel de gehele gereformeerde traditie. Hij verwijst naar Petrus Martyr, naar Danaeus met zijn ethiek, naar Perkins en Amesius, Taffin, Rivet, Teellinck. Hij noemt ook de handelingen van de synodes die vanaf het begin in Nederland werden gehouden. Hij aarzelt geen moment: van meetaf heeft de Nederlandse Kerk en hebben haar theologen het opgenomen voor een levensstijl, die de naam van precisheid verdiende. Daarbij kwam in de tweede plaats een ijver voor een kerkelijke liturgie, waarin dezelfde precieze soberheid betracht werd inzake feestdagen, altaren, liturgische gebaren en kleding.

Als derde categorie vielen daaronder ook de zaken van de kerkelijke orde: geen ambtelijke graden, geen bisschoppelijke waardigheid, geen blijvend praesidiaat. Maar wel het ideaal van een kerkelijke macht, waaraan allen, zowel ambtsdragers als gemeenteleden onderworpen zijn. Geen patronaats-

recht, geen recht van de magistraat in de heilige zaken van de kerk. Ook hier verwijst Voetius naar een reeks van voorgangers uit de gereformeerde traditie die er net zo over dachten.

En wat voor bezwaar zou er zijn om er nog een vierde soort van nauwgezetheid aan toe te voegen, die van dogmatische theologie, 'naar het voorbeeld van onze theologen'. Voetius bedoelt hier zonder twijfel de leidinggevende theologen van het Nederlandse gereformeerde protestantisme, die een respectabele plaats innamen onder hun Europese collega's, getuige de vele buitenlandse studenten die over Nederland uitzwermden in de zeventiende eeuw.

Preciesheid wordt voor Voetius zodoende een zeer comprehensief begrip, dat niet alleen betrekking heeft op de zeden en gewoonten, maar op de liturgie, op de kerkelijke orde en zelfs op de dogmatische theologie. Men ziet, hoezeer de dingen hier samenhangen. De zede staat niet los van het gebedenboek, evenmin van de kerkelijke structuur. Zou het toevallig zijn dat de dogmatische theologie het laatst er bij betrokken wordt: een *theologia praecisitata*. Wat is het anders dan de stevige, orthodoxe, tot op Calvijn teruggaande gereformeerde theologie, die in scholastieke zekerheden verpakt klaar en duidelijk zich presenteert, zoals de gereformeerde christen, in het pak gestoken van precieze codes en herkenbaar aan duidelijk omschreven zede, zich laat kennen in de Nederlandse samenleving?

Maar gereformeerde theologie is nooit helemaal favoriet geweest. Nog minder was het de gereformeerde zede, vooral niet, waar zij werd opgevat naar deze strikte norm. Daarom sprak de samenleving niet van preciesheid, maar van dweperij en van de fijnen. Dit verhinderde Voetius niet om voet bij stuk te houden. Aan zijn colleges zou het niet liggen. Zij drukten een stempel op zijn studenten. Het thema kwam telkens, in allerlei toonaarden en bij allerlei onderwerpen aan de orde. Dogmatisch beschouwd vertegenwoordigde hij zeer zeker de *praecisitas*: uitgewerkte gereformeerde theologie, grote aandacht voor de wedergeboorte, een overgewicht naar de kant van de wet. Maar daar lag toch niet zijn voornaamste interesse. Hij komt, zo lijkt het ons, pas goed op dreef, wanneer het gaat over de *theologia practica*. Aan het thema zelf wijdde hij verscheidene colleges en disputaties. En hij daalde hier ook in de bijzonderheden af, die hij pleegde aan te duiden met *singularitas*, waarmee hij de vroomheid van de christen poogde te onderscheiden van de religieuze normloosheid, de burgerlijke gehoorzaamheid van de grauwe massa<sup>74</sup>. Hij probeerde duidelijk te maken, dat hij niets anders bedoelde dan een nauwkeurige en volmaakte overeenkomst van alle menselijke handelingen met de wet van God, zoals deze door Hem is gegeven en door de waarachtig gelovigen wordt aangenomen, en intensief wordt nagestreefd. God zelf werkt deze vroomheid, door zijn Woord. Maar het geloof, de hoop en de

liefde dragen deze vruchten in het mensenleven in. Dit geschiedt niet zonder geestelijke overwegingen, onderzoek van het geweten, herinnering van Gods weldaden, overdenking van het Woord van God, vrees voor de zonde. Men moet daarbij de gehele wet op het oog hebben en alle bijzondere onderdelen ervan, tot in de allerkleinste toe, waarbij al onze daden, motieven, gevoelens en bewegingen betrokken moeten zijn op een volkomen gehoorzaamheid aan de geboden. De wet van God is één geheel. Maar het leven van de gelovige is ook één geheel. Zowel innerlijk als uiterlijk dient dit leven een weerspiegeling te zijn van de wet van God. Volmaaktheid hebben we na te streven in onze kennis, maar niet minder in de waarneming, het volbrengen, het in praktijk brengen van onze kennis.

En ook in zijn colleges blijkt, dat Voetius het gehele leven er bij betreft: het kerkelijke leven naar zijn organisatie en structuur, de liturgie en alles wat met de eredienst samenhangt, de innerlijke devotie en de uiterlijke gestalte van het zedelijke leven.

Men is helemaal een christen, of men is het helemaal niet. Men kan de waarheid van die stelling niet ontkennen. Maar waar is de christelijke vrijheid gebleven? Waar is het verschil tussen de necessaria en de non-necessaria? Is er nog wel sprake van adiaphora? Het zijn de vragen, die weldra binnen het gereformeerde volksdeel een rol zouden gaan spelen, en waarbij zich een vanzelfsprekende ontwikkeling zou voordoen: wie precies is wordt nog preciezer. En wie het niet is, wordt het nog minder. De strijd over de sabbat zou dit aan het licht brengen, maar ook nog zo heel veel meer, wat ons herinnert aan het feit, dat het ethische element een factor is geweest, die vanaf het begin in Emden reeds, tot na de synode van Dordrecht (1618/'19) een rol heeft gespeeld. Het gevaar van een splitsing van wat bij Voetius één geheel vormde, bleek niet denkbeeldig. Orthodoxie zonder vroomheid verstart tot dogmatisme.

Ethische codes zonder experimentele, bevindelijke of ervaringsmatige kennis bieden een levensstijl, die niet de minste waarborg bevat voor een waarachtig leven in echte vroomheid.

Maar Voetius zag deze ontwikkelingen nog niet voor zich. Hij ijverde als niemand anders voor een zedelijk leven, dat op alle terreinen aan het licht zou brengen dat een christen leeft, altijd en overal voor Gods aangezicht. Wie let op de literatuur, die Voetius in zijn colleges noemt, en op de schrijvers waarnaar hij in zijn inleiding tot de theologie verwijst<sup>75</sup>, kan zich verbazen over zijn grote kennis van de traditie. Maar hij kan zich ook overtuigen van het feit, dat Voetius, zonder enige aarzeling, ten volle overtuigd was van de legitieme plaats, die aan zijn opvattingen binnen het geheel van een grote katholiek-gereformeerde traditie mocht worden toegekend.

Wat is dan het eigene van Voetius en van de Nadere Reformatie? Het is ge-

legen, al weer, in de bijzondere situatie van het Nederlandse gereformeerde protestantisme. En de moeite ervan hing samen met het feit, dat op een geheel land, overigens in verschillende provincies onderscheiden, werd toegepast het beginsel en de praktijk, die Calvijn en voor hem Bucer en anderen hadden nagestreefd voor een kleinere samenleving, namelijk die van een stad. Op een bepaalde manier is hier in rekening te brengen het verschil in methode van reformatie, zoals daarvoor aandacht gevraagd wordt in de moderne historiografie, het verschil namelijk tussen de ‘Territorial-Reformation’ en de ‘Stadt-Reformation’.

Daarbij voegt zich als een tweede oorzaak van moeite en zorg bij de verwerkelijking van het zedelijk ideaal der Nadere Reformatie de omstandigheid, dat de beweging zich bevond op het breukvlak van een nieuwe tijd, waarin het corpus christianum uiteen zou vallen. Voetius had een onbevangen visie op een hoog ideaal. Hij kon het nimmer prijsgeven zonder zijn hele theologie, zijn gehele wezen op het spel te zetten. Maar hij kon niet vermoeden, hoezeer de nieuwe filosofie, die hij bestreed, evenals Koelman, Witsius en de anderen zich zou doorzetten: voorbode van de Verlichting. En die wijsbegeerte, kon zich ogenschijnlijk formeel aansluiten bij de orthodoxie in haar beroep op rationeel verstaan. Zij kon zich formeel ook aansluiten bij de subjectiviteit in de ervaring, die een christen in zijn innigheid of devotie opdoet.

Maar deze formele aansluiting betekende een ander spoor, een andere theologie in overeenstemming met een ander levensgevoel. Verlichting en romantiek hebben de idealen verslonden van de Nadere Reformatie. Wat Teellinck, Voetius bedoelden in hun ijveren voor een totale opvatting van het christendom werd na verloop van tijd nog slechts in de kleinere kring bewaard: ook de ethiek, in haar inzet breed theocratisch, gericht op volk en vaderland veranderde daardoor in een *ethica negativa*. Een christen doet iets niet. De positieve kracht van het christelijk geloof, en zijn vermogen tot zedelijke vormgeving konden voortaan slechts in de kleinere gezelschappen worden opgemerkt, voorzover het om dit zedelijk ideaal van de Nadere Reformatie ging. Het was met name op dit terrein, dat de beweging vereenzaamde binnen de Nederlandse cultuur. En niet het minst was het ’t ethisch ideaal, dat haar als een singulier verschijnsel in de samenleving deed voorkomen, waarbij de *singularitas* van Voetius negatief gedeut werd. Maar haar leidlieden en haar aanhangers troostten zich met de gedachte dat het met het volk van God nooit anders was geweest en dat de christenen van alle tijden te maken hadden gehad met het verwijt, dat zij andere zeden verkondigden (Hand. 16:1). Zij gevoelden zich verbonden met Luther, Calvijn, Bucer, Melancthon, Beza, Martyr, Perkins, Amesius en vele anderen, kortom met een grote wolk van getuigen. En hadden zij daarin ongelijk? Vereiste een lauwe



samenleving niet een krachtig, een voorbeeldig optreden, strijdvaardig gelijk dat van de eerste reformatoren. Overtuigend als van de eerste christenen?

## 8. SAMENVATTING

Een Nederlandse beweging: zo hebben de Groningers de Nadere Reformatie vooral naar haar vroomheidsideaal willen zien. Zij wezen het calvinisme af als een verschijnsel van vreemde bodem. Ook wij beschouwen de Nadere Reformatie als een Nederlandse beweging, maar we zoeken haar karakter in het door de Groningers afgewezen calvinisme, zoals het zich in deze Lage Landen heeft gevestigd. In de literatuur over de Nadere Reformatie was sprake van nauwe relatie met het Puritanisme en eveneens verworteling in de middeleeuwse vroomheid. Beide voorstellingen dienen gehandhaafd te blijven. Er is sprake van een zekere relatie met het Puritanisme. Duidelijk aanwijsbaar is deze voor wat Teellinck aangaat, voor Amesius is zij even onbetwistbaar en wat andere figuren betreft kan men eveneens op deze relatie wijzen. We gebruiken hier het liefst dit woord: relatie, omdat het neutraal is. De verhouding tussen de Lage Landen en de Engelse kustgebieden was zo voor de hand liggend in de zestiende eeuw, het onderlinge verkeer was levendig en de zedelijke en religieuze verbondenheid werd van beide zijden soms gelijkkelijk gevoeld. Men denke aan de voor de hand liggende keuze van vele Engelse dissenters om hun verblijf in Nederland te kiezen.

Toch kan een te sterke nadruk op deze relatie nadelen hebben. Men zou kunnen vergeten, dat het Nederlandse gereformeerde protestantisme zich vooral met de continentale gereformeerde kerken verbonden wist. Frankrijk, Duitsland, Zwitserland waren de gebieden, waar de naar hun inzichten 'best-gereformeerde kerken' waren te vinden. De Franse kerken vormden een natuurlijk arsenaal van predikers, door wier invloed het calvinisme zich hier kon ontwikkelen tot een eigen Nederlandse beweging, waarin dezelfde motieven levend waren, die in de Nadere Reformatie een zo beduidende invloed zouden verkrijgen. Preciesheid in de leer, experientia in de vroomheid, stijl, gereformeerde levensstijl als uitdrukking van alles. Omdat bij het Puritanisme voor een deel dezelfde motieven aanwezig waren, kon er eerst recht van een wezenlijke relatie sprake zijn. Invloed is slechts daar, waar gelijkheid is. Die gelijkheid is soms op een onloochenbare manier rechtstreeks gevolg van ontlening. Daarvan is sprake bij Teellinck, Voetius, Koelman en anderen. Maar gelijkheid kan ook te maken hebben met het voor de hand liggende gebruik van dezelfde bronnen. Wij menen dat hier een factor aanwezig is, die nauwkeurig verder onderzoek verdient. Bucers verblijf in Engeland was kort. Zijn invloed allerminst. Zij dient als voorbeeld van doorwerking van

dezelfde ideeën. Bucers invloed in de Zuidelijke Nederlanden is aanwijsbaar. Hij is een niet versmadede bron ook in de Nadere Reformatie. Voor Calvin geldt zeker hetzelfde. Maar laten we de kerkvaders niet vergeten. Augustinus' invloed, rechtstreeks door zijn geschriften is niet te veronachtzamen, maar ook een indirecte invloed is aan te nemen via vele anderen.

De middeleeuwse vroomheid heeft eveneens op een directe manier gewerkt. Opvallend is het onbeschromde, natuurlijke gebruik, dat in heel de beweging gemaakt wordt van Thomas' *Imitatio Christi*. Het was overbekend en het was eveneens op grote schaal verspreid. Maar ook anderen mogen niet vergeten worden: Wessel Gansfort heeft materiaal geleverd voor meditatieve bundels, zoals blijkt uit het werk van Saldenus. Bernard van Clairvaux heeft een bijzonder grote invloed gehad door zijn mystieke preken over het Hooglied. Hoe die invloed te traceren is, is het werk van nauwgezette voortgaande studie. Indien wij daarbij bedenken, dat de volkse meditatieve literatuur in kleine evangelie-, en gebedenboekjes op grote schaal aanwezig moet zijn geweest, kan het ons duidelijk worden hoeveel onderzoek hier nog verricht moet worden, om de bronnen van de vroomheid der Nadere Reformatie scherper in het oog te krijgen.

Over het algemeen valt te zeggen, dat deze invloed moeilijk is te definiëren. Teellinck heeft, zoals het onderzoek van Dr. Op 't Hof aantoonde, gebruik gemaakt van het door de gereformeerden afgewezen gedeelte van de *Imitatio Christi*, merkwaardig genoeg<sup>76</sup>. Zelf betoogt hij, dat zijn *Sleutel der Devotie* bedoeld is, om op het gebied van gebeden-, en devotieboekjes schoon schip te maken, zodat een gereformeerde christen niet al mediterende in verkeerde wateren verzeild raakt. Dit maakt ons aarzelend om aan te nemen, dat de middeleeuwse vroomheid zonder herdoop is overgegaan in de Nadere Reformatie. De devotie is veranderd in *pietas*. Men mag het woord devotie blijven gebruiken. De inhoud is vernieuwd door de *leer* van de rechtvaardiging door het geloof. Ook Teellinck was te zeer een gereformeerd theoloog, in alle doctrinaire opzichten, om dit buiten beschouwing te laten. Niet zijn doctrine was anders, zijn *toeëigening* van de doctrina was zijn kracht. Maar op de keper beschouwd was hij ook daarin een volwaardig gereformeerd theoloog, ofschoon er een legalistische gloed over zijn theologie lag. Was dit mogelijk niet te verklaren, doordat hij het calvinisme met zijn grote belangstelling voor de wet in het stuk der dankbaarheid, strikt op de Nederlandse situatie toepaste?

Maar is er in de beweging niet een vreemd, oncalvinistisch element binnengedrongen? Vanwaar die actieve belangstelling voor de innerlijkheid, voor de worstelingen van de ziel, voor de subjectieve ervaring, die in al haar bewegingen wordt nagespeurd? Is hier niet een overtrokken belangstelling voor de eigen zieletoestand? Kondigt zich hier reeds het Piëtisme aan, nu beschouwd

als een breed-Europese beweging met analoge trekken in het Puritanisme, in de Nadere Reformatie en in het eigenlijke Duitse Piëtisme? Het is niet noodzakelijk om terstond deze vraag in positieve zin te beantwoorden. Het geloofsdelen van Luther en dat van Calvijn rekent met de aanvechting, met de moeilijke en hoge vragen van de voorzienigheid, zoals Luther ze noemde én met de aanvechtingen van de predestinatie, gelijk Calvijn deze niet ontkende. We kunnen zelfs zeggen, dat het subjectieve element proportioneel evenredig aanwezig is in de reformatorische opvatting van de theologie. Dat betekent, dat de belangstelling voor de innerlijkheid er van meetaf heeft ingezet. Taffin is er het bewijs van. Zelfs Datheen kan als getuige worden opgevoerd<sup>77</sup>. En wie zou het wagen te ontkennen bij Guido de Brès, die niet alleen op zijn Confessie, maar ook op zijn brieven mag worden beoordeeld. Met andere woorden: het was er altijd, dit subjectieve element.

Maar het is er in de Nadere Reformatie wel heel expliciet. En zij allen hebben het met Puriteinen en Piëtisten gemeen, dit omgaan met zielen, dit indringen in het binnenste van de mens. Zij raadpleegden de Schrift. Zij kenden hun gemeente. En zij lazen in het derde boek, namelijk dat van hun eigen hart en geweten, zoals Voetius' recept voor een goede preek luidde: drie boeken heeft de prediker nodig: de bijbel, de eigen gemeente en het eigen hart. Zo ontstond dat bijzondere geslacht van psychologen der religie, die door een moderne psychiater nauwelijks kunnen worden geëvenaard. Het is de tijd, nog niet van de moderne pastorale psychologie of psychiatrie, maar wel die van een opkomende, uitgroeiende belangstelling voor de mens als mens, voor de gelovige als gelovige. De collectiviteit staat op breken. De individualiteit kondigt zich aan. En dit was niet een zaak van de Nadere Reformatie, noch van het Puritanisme, noch van het Piëtisme. Het was een kwestie van de geschiedenis, die het moment bereikt had, waarop déze zaken aan de orde moesten komen. We zeggen niet, dat deze orde samenhangt met de innerlijke en noodzakelijke wetten van de geschiedenis. Maar ze toont wel verband met de cultuur als onderdeel van die geschiedenis, die in Gods hand is.

Daarmee hebben we de Nadere Reformatie en haar bronnen geplaatst binnen het raam van de geschiedenis zelf. We noemen dit niet contextueel, omdat het ons te relativerend klinkt. We zouden daarmee onrecht doen aan de beweging zelf, die van geen relativering wist of ook maar wilde weten. We plaatsen met deze aanduiding de beweging in het raam van de geschiedenis, met haar eigen contemporaine behoeften en vragen, als een beweging die vanuit het Woord van God op die vragen een antwoord zocht te geven, en zich voor dit antwoord ook niet schaamde. Maar ook dat behoort op een bepaalde manier bij de bronnen. Niemand kan zich losmaken van de tijd waarin hij leeft. Die tijd is weliswaar geen bron, maar wel de plaats, waarin duidelijk moet worden, waar onze bronnen liggen.

## 9. SLOT

We sluiten af met enkele opmerkingen, die we aan het voorafgaande verbinden.

1. De studie van de Nadere Reformatie dient te geschieden in een breder raam dan waarin zij tot nu toe plaats vond. Men behoort daarbij te betrekken de Reformatie zelf, omdat de Nadere Reformatie dit zelf heeft gedaan. Haar oorsprongen liggen in de beweging van de zestiende eeuw. Haar vormgeving had plaats in de zeventiende eeuw. Wie de Nadere Reformatie wil verstaan heeft terug te gaan tot de Reformatie en vandaaruit de ontwikkelingen na te speuren. Hij ontdekt dan, dat de problematiek die aan de Reformatie eigen is, voor een deel terugkeert bij de Nadere Reformatie. We bedoelen, dat de doorwerking van de middeleeuwse theologie en vroomheid in de Reformatie zelf van betekenis is als object van onderzoek, en in versterkte mate in de Nadere Reformatie onze aandacht vraagt.

2. De Nadere Reformatie kondigt de problematiek van de nieuwe geschiedenis aan. Dit geldt allereerst met betrekking tot de kerk. *Ecclesia reformata, quia semper reformanda*: het is een spreuk die binnen de Nadere Reformatie is ontstaan. Maar zij biedt geen program tot eindeloze reformatie, met voorbijzien van wat ons in de gereformeerde kerk is geschonken. Het *reformanda* behelst geen kritiek op hetgeen het *reformata* met betrekking tot de kerk inhoudt. Met dankbare acceptatie van wat de kerk, als gereformeerde kerk betekent voor ons, zouden we vérder kunnen gaan. Hoe kunnen we met behoud van het gegevene vandaag beleven wat dit gegeven voor ons inhoudt? Nadere Reformatie betekent verder gaan op de weg van de kerk.

3. Indien één ding duidelijk is bij de geschiedenis van de Nadere Reformatie, dan is dit de onschatbare betekenis van de vroomheid juist als gereformeerde vroomheid. De praktische theologie vindt in haar een object niet alleen van studie, maar vooral van theologische vroomheidsbeleving. Het moderne begrip van spiritualiteit dreigt een verzamelnaam te worden van ongedefinieerde, vage en gevoelsmatige religiositeit, waarbij de Heilige Geest dikwijls genoemd wordt alsof het verleden over Hem nog niets wist. Charismatische beweging kan van de Nadere Reformatie leren hoe onjuist deze constatering is. Het werk van de Geest in de toeëigening van het heil heeft hier reeds volle aandacht gehad. We kunnen niet doen alsof de Geest pas vandaag ontdekt werd.

4. De Nadere Reformatie heeft, zo zeiden we, voornamelijk drie aspecten: een kerkelijk, een spiritueel, een zedelijk aspect. Maar deze kunnen nimmer gezien worden, dan in één verband met elkaar. Centraal staat, ook in het kerkelijk en zedelijk ideaal de werkelijkheid van het leven voor Gods aangezicht. De kerk ontvangt de eerste plaats omdat zij gerubriceerd wordt onder



de middelen die God gebruikt. Het kerkelijk vraagstuk is sinds de dagen van de Nadere Reformatie het eerste probleem, dat aangevat moet worden. Maar het tweede daaraan gelijk is dat van de vroomheid, naar de vele momenten die zij bevat. Zij is de wortel van het geestelijke leven, dat zich in de ethiek, in de christelijke zede een gestalte zoekt te geven. Ethiek zonder vroomheid leidt tot veruitwendiging van het christelijke bestaan in een aantal externe kenmerken, die in waarde niet verschillen van wereldse moraliteit, het laatste wat de Nadere Reformatie ooit bedoeld heeft. Zij die in waardering voor de Nadere Reformatie met elkaar op een edele manier wedijveren mogen permanent zich de volstreekte singulariteit, de volkomen eenheid te binnen brengen van het christelijke leven in oprechtheid voor Gods aangezicht.

### Noten

1. P. Hofstede de Groot, 'Beschouwing van den gang dien de christelijke godgeleerdheid in het algemeen dus verre in Nederland heeft gehouden', *Ned. Arch. voor kerkel. Gesch.* II, Leiden 1842, blz. 121-190, m.n. blz. 126vv.; 189v.
2. P. Hofstede de Groot, *De Groninger Godgeleerden in hunne eigenaardigheid. Toespraak aan zijne vroegere en tegenwoordige leerlingen na vervulde vijftwintigjarige hoogleeraarsbediening*, Groningen 1855, blz. 29; 212vv. Zie: J. Vree, *De Groninger Godgeleerden. De oorsprongen en de eerste periode van hun optreden (1820-1843)*, Kampen 1984, blz. 194vv.; 287v.
3. *Groninger Godgeleerden*, blz. 183.
4. Volgens De Groot was de theologie van Calvijn door Waalse en Franse gevluchte predikanten hier ingevoerd en ons opgedrongen, *a.w.*, blz. 213. Voor de Groningers was er weer perspectief, wanneer men zich aansloot 'aan onze aloude Nederlandsche Godgeleerden, aan die eenvoudige, praktische, Evangelische, en tevens ten deele zeer geleerde en diepzinnige mannen als Thomas van Kempen, Wessel, Erasmus, Duifhuis, Episcopus, Hugo de Groot, Limborch, Lodenstein, en ook enkelen van latere dagen...', blz. 216.
5. *a.w.*, II, Breda 1822, blz. 310vv.; vgl. blz. 411.
6. Heppe, *a.a.O.*, S. 169ff.
7. Ritschl, *a.a.O.*, S. 34ff.; 46ff.
8. Ritschl, *a.a.O.*, S. 76f.
9. Zie de brede recensie met een uitvoerige weergave van de inhoud in *G.T.T.*, 13e jrg., no. 8, dec. 1912, van de hand van Dr. A.A. van Schelven.
10. Goeters, *a.a.O.*, S. 4ff.
11. Goeters, *a.a.O.*, S. 11ff.
12. Goeters, *a.a.O.*, S. 53ff.
13. Goeters, *a.a.O.*, S. 61ff.
14. K. Reuter, *Wilhelm Amiesius der führende Theologe des erwachenden reformierten Pietismus*, Neukirchen 1940, S. 29.
15. Het werk verscheen in 1971 te Leiden, gevolgd in 1973 door *German Pietism during the Eighteenth Century*, waarin vooral aandacht werd geschonken aan Francke, Spener, de Württembergse piëten, Von Zinsendorf en anderen.

16. Stoeffler, *The rise of evangelical Pietism*, p. 8.
17. o.c., p. 117ss.
18. Uitgave Lindenberg's Boekhandel-Antiquariaat, Rotterdam.
19. *Documentatieblad*, 1e jrg., 1977, blz. 120vv.
20. *Documentatieblad*, 6e jrg., 1982, blz. 73vv.
21. a.art., blz. 78; vgl. S. van der Linde, *De leer van den Heiligen Geest bij Calvijn*, Wageningen 1943, blz. 205.
22. a.art., blz. 80.
23. 'De invloed van het Puritanisme op het ontstaan van het Gereformeerd Piëtisme in Nederland', in: *Documentatieblad*, 7e jrg., 1983, blz. 1vv.; zie voor dezelfde gedachtingang ook W.J. op 't Hof, *Engelse Piëtistische geschriften in het Nederlands 1598-1622*, Rotterdam 1987, blz. 583vv.
24. L.F. Groenendijk, 9e jrg., 1985, blz. 128; F.G.M. Broeyer, 12e jrg. 1988, blz. 51.
25. a.art., blz. 53.
26. *Corte Verhandelinghe van de voornaemste Christelicke oeffeninghen/ nederge-stelt door Willem Whately, Bedienaer des Evangeliums tot Bambury*, Middelburg 1609; vgl. W.J.M. Engelberts, *Willem Teellinck*, Amsterdam 1898, blz. 9vv.; zie ook de voorrede van Teellincks *Huysboeck ofte eenvoudighe verclaringhe ende toe-eygeninghe/ van de voornaemste Vraegh-stucken des Nederlandtschen Christelijcken Catechismi*, Middelburg 1639; zie K. Exalto, 'Willem Teellinck (1579-1629)', in: T.Brienen e.a., *De Nadere Reformatie. Beschrijving van haar voornaemste vertegenwoordigers*, 's-Gravenhage 1986, blz. 17vv.
27. *Praefatio*, aan de Staten van Zeeland: 'Men hoort in alle naburige streken, dat de leer der godzaligheid in uw kerken niet alleen door de herders krachtiger op de practijk wordt aangelegd, maar ook door de hoorders wordt doorgegeven, dan in verscheidene andere samenkomsten in de verenigde provincies...', A2 verso, ed. Amsterdam 1654.
28. Hugo de Groot aan Vossius over W. Teellinck, C.S.M. Rademaker, *Life and Work of Gerardus Vossius (1577-1649)*, Assen 1981, p. 118, n. 2.
29. Utrecht 1659. Er verscheen na deze band van 1213 blz. plus register niet meer.
30. W. Teellinck, *De worstelinghe eenes bekeerden Sondaers, ofte Grondighe verclaringhe van den rechten sin des VII. Capittels tot den Romeynen*, Vlissingen 1631.
31. Rotterdam 1695.
32. a.w., ongepagineerde voorrede.
33. Utrecht 1662.
34. Zo in menig tractaat van Teellinck.
35. Particuliere vragen Dordrecht 1578, No. 55.
36. Hetgeen vooral geldt van Voetius.
37. In dit raam dienen de bemoeiingen genoemd te worden van de Zeeuwse kerken met de gang van zaken op de bijeenkomst te Westminster (1643vv.) met betrekking tot de Independenten en het geschrift dat Apollonius schreef over het Independentisme.
38. M. Hoffmann, *Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam*, Tübingen 1972; G. Chantraine, 'Mystère' et 'Philosophie du Christ' selon Erasme, Namur/Gembloux 1971.
39. P. Estié, *Het vluchtige bestaan van de eerste Nederlandse Lutherse Gemeente, Antwerpen 1566-1567*, Amsterdam 1986.
40. G. Grosheide, *Bijdrage tot de geschiedenis der Anabaptisten in Amsterdam*, Hilversum 1938; A.F. Mellink, *De wederdopers in de noordelijke Nederlanden*, Leeuwarden 1981<sup>2</sup>.

41. Denk aan het verweer van Guido de Brès en Marnix van St.-Aldegonde op dit punt.
42. Aldus M.J.A. de Vrijer in zijn *Uren met Lodenstein*, Baarn z.j., blz. 8.
43. Het concept van de kerkelijke organisatie werd in Wezel 1568 ontworpen en in 1571 (Emden) definitief vastgesteld.
44. Uitdrukking daarvan waren de Staatskerkordes, ontworpen in 1583 en volgende jaren, waarin o.m. Oldebarneveld de hand had.
45. J. Koelman, *Pointen van Nodige Reformatie*, blz. 619.
46. Utrecht 1682.
47. *Vier Zamenspraaken*, Aan den Lezer.
48. A.C.Duker, *Gisbertus Voetius*, II, Leiden 1910, blz. 89vv.
49. F.J. Los, *Wilhelmus à Brakel*, Leiden 1892, blz. 68vv.
50. *De Heer Jesus Christus Voor de Alleene ende Souveraine Koninck Over sijne Kercke*, blz. 17.
51. W. Bellardi, *Die Geschichte der 'Christlichen Gemeinschaft' in Strassburg (1546/1550). Der Versuch einer 'zweiten Reformation'*, Leipzig 1934.
52. J.D. Totius, 'Die sestiende-eeuse profesie en die betekenis daarvan vir ons tyd', in: *Versamelde Werke* 6, Kaapstad 1977, blz. 75vv.
53. A. Vergunst, *Godefridus Cornelisz. Udemans en zijn 't Geestelijck Roer van 't Coopmans Schip*, z.p., z.j.
54. C. Butler, *Western Mysticism. The teaching of SS Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the contemplative Life*, London 1951.
55. Editie Utrecht 1676, blz. 39vv.
56. Vgl. J.C. Trimp. *Jodocus van Lodenstein, predikant en dichter*, Kampen 1987, blz. 178vv.
57. Lodenstein, *a. w.*, blz. 41.
58. t.a.p.
59. *Redelijke Godsdienst*, Rotterdam 1730, I, blz. 1081.
60. W. Hollweg, *Heinrich Bullingers Hausbuch. Eine Untersuchung über die Anfänge der reformierten Predigtliteratur*, Neukirchen 1956, S. 355ff.
61. Teellinck ontleende het een en ander, ook wat zijn woordgebruik betreft aan Bullinger, zoals blijkt uit een ongepubliceerd onderzoek over *Willem Teellinck en de praktijk van het Heilig Avondmaal*, van de hand van A.G. Knevel (doctoraalscriptie Utrecht), blz. 12vv., z.j.
62. *De Trappen des Geestelijken Levens*, ed. Tweede deel, hoofdst. I. Vgl. F.J. Los, in *Troffel en Zwaard* VII, 1904, blz. 16vv.; P.C. Ysseling, *ibidem*, XI, 1908. De eerste over Theodorus à Brakel, de tweede over Een gereformeerd Mysticus.
63. L. Boot, *De allegorische uitlegging van het Hooglied voornamelijk in Nederland*, Woerden 1971.
64. Zie de bijdrage van C. Graafland in *De doorwerking van de Moderne Devotie, Windesheim 1387-1987*. Voordrachten gehouden tijdens het Windesheim Symposium Zwolle/Windesheim 15-17 oktober 1987, uitgeg. door P. Bange e.a., Hilversum 1988, blz. 47vv., n. 7, die echter een andere telling biedt.
65. Heruitgave in de *Monumenta Humanistica Belgica*, Vol I, Nieuwkoop 1966.
66. *Exercitia Pietatis*, p. 8s. Over Voetius' opvatting van *pietas* vgl. in het bijzonder A. de Groot, 'Pietas im Vorpietismus', in J. van den Berg en J.P. van Dooren, *Pietismus und Reveil*, Leiden 1978, blz. 118vv.
67. Voetius, *Disputationes Sel.*, T. V., p. 708-713, met het citaat op p. 713.
68. Vgl. de belangwekkende beschouwing van W.J. Op 't Hof, in de bundel *De door*

- werking van de Moderne Devotie*, onder de titel 'Eenen tweeden Thomas à Kempis (doch ghereformeerden)', blz. 151vv.
69. Zie mijn bijdrage in de hiervoor genoemde bundel onder de titel 'Invloed van de Moderne Devotie in de reformatie te Straatsburg', blz. 135vv.
  70. Hierover o.m. J.F.G. Goeters, Thomas von Kempen und Johannes Calvin in *Thomas von Kempen. Beiträge zum 500. Todesjahr 1471-1971*, Kempen 1971, S. 87ff.
  71. Zo in zijn *Meditatie van de Ware Practijcke der Godtsalicheydt*, Amsterdam 1628, blz. 16vv.
  72. *ibidem*.
  73. *Disp. Sel. V*, p. 706.
  74. *Disp. Sel. III*, p. 59ss. Definitie van singularitas op p. 60.
  75. *Exercitia et Bibliotheca Studiosi Theologiae*, Frankfort 1685.
  76. Zie zijn bijdrage in *De doorwerking van de Moderne Devotie*.
  77. Vgl. Datheens *Christelijcke t'samensprekinge uyt Godes Woort*, 's-Gravenhage 1624, waarin de verhouding van wet en evangelie wordt besproken tot troost voor bekommerde harten.