

Verborgen omgang

*Sporen van spiritualiteit in Middeleeuwen
en Nadere Reformatie*

Dr. A. de Reuver

Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

Inhoud

Afkortingen	8
Woord vooraf	9
Inleiding	11
HOOFDSTUK 1 BERNARDUS VAN CLAIRVAUX (1090-1153)	21
De twaalfde eeuw	21
Levensschets	24
Monastieke context	26
Geschriften en doorwerking	28
Godsliefde	30
Christusmeditatie	32
Bruidsmystiek	40
De vereniging met God	46
Evaluatie	51
HOOFDSTUK 2 THOMAS A KEMPIS (ca. 1379-1471)	57
De Moderne Devotie	57
Levensschets	65
De <i>Imitatio</i>	67
Navolging	70
Kruisdragen	72
Deemoed	74
Innerlijkheid	80
Godsliefde	84
De hemelse dingen	89
Evaluatie	91
HOOFDSTUK 3 WILLEM TEELLINCK (1579-1629)	99
'Eenen cloecken ende ervaren practisijn'	99
Levensschets	100
Een selectie	104
Teellincks bronnen	105
Devotie	108
Gebed en beweging van de Geest	113
God boven alles	119

Ontwerp omslag: Oblong, Jet Frenken

ISBN 90 239 0994 1
NUR 704

© 2002 Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden veeleelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Liefde tot Jezus	123
Zonde en genade	127
Geloof en liefde	134
Zelfverloochening	137
Kruisdragen	141
Ootmoed	143
Verlangen naar Jezus	146
Eeuwigheidshonger	149
Evaluatie	153
HOOFDSTUK 4 THEODORUS À BRAKEL (1608-1669)	157
'Een voorbeeld van allertederste Godtvrugt'	157
Levensschets	158
<i>De Trappen des Geestelyken Levens</i>	163
Het kindschap in Christus	165
De jongelingschap in Christus	170
Het vaderschap in Christus	179
Evaluatie	188
HOOFDSTUK 5 GUILJELMUS SALDENUS (1627-1694)	193
'Een ervaren Heelmeester'	193
Levensschets	194
<i>De Wech des Levens</i>	197
Het leven des geloofs	201
Gemeenzaamheid met God	204
Geestelijke vreugde	208
Verlangen naar de hemel	212
Evaluatie	218
HOOFDSTUK 6 WILHELMUS À BRAKEL (1635-1711)	223
'Zeer biddende op den weg'	223
Levensschets	223
<i>De Redelyke Godtsdienst</i>	226
Geloofsgemeenschap met Christus	227
Liefde	231
Overdenking	234
Contemplatie	242
Evaluatie	248
HOOFDSTUK 7 HERMAN WITSIUS (1636-1708)	253
'Bijsondere geleertheyt ende bequaemheden'	253
Levensschets	255
Witsius' mystiek	258

Smaak en nannchouwing	260
Geloof en liefde	263
Meditatie	264
Vereniging met Christus	267
Sterrenlicht en zonnelicht	269
Evaluatie	270
Uitleiding	273
Bibliografie	276
<i>Primaire bronnen</i>	276
<i>Secundaire literatuur</i>	278
Register van persoonsnamen	288

Afkortingen

SW	<i>Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke, lateinisch/deutsch</i> (editie G.B. Winkler)
Opera	<i>Thomae Hemerken a Kempis. Opera omnia</i> (editie M.I. Pohl)
WA	<i>D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe</i>
CO	<i>Ioannis Calvinii Opera quae supersunt omnia</i>
OS	<i>Ioannis Calvinii Opera Selecta</i>
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
TR	<i>Theologia Reformata</i>
DNR	<i>Documentatieblad Nadere Reformatie</i>
BLGNP	<i>Biografisch Lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme</i>
Schatkamer	J. van der Haar, <i>Schatkamer van de gereformeerde Theologie in Nederland (c. 1600-c. 1800). Bibliografisch onderzoek</i>

Woord vooraf

Dit boek zou niet tot stand zijn gekomen als mij onderweg geen bijstand was verleend. Deze hulp had allereerst de vorm van inspiratie. De bron waaruit ik die opdeed, was om te beginnen de Heilige Schrift – woorden van omhoog – in de tweede plaats de geschriften die in deze studie ter sprake komen – woorden van weleer – en ten slotte de dialoog met Utrechtse studenten – woorden van vandaag.

Behalve dat ik mijn erkentelijkheid uitspreek aan het adres van Boekencentrum, die de uitgave wilde verzorgen, en van de Stichting 'Aanpakken' voor de geboden subsidie, wil ik ook enkele personen bedanken die me op diverse manieren assisteerden. Prof. dr. W. Otten, kerkhistorica aan de theologische faculteit van Utrecht, gaf me collegiaal enkele wenken die me opscherpten. Dr. W.J. op 't Hof, kerkhistorisch specialist op het terrein van het piëtisme, reikte me uit het ruime reservoir van zijn expertise waardevolle informatie aan. De heer W. van Gent, in het bezit van een unieke verzameling piëtistica, gaf me uit zijn boekenschat royaal en bij herhaling kostbare werken in bruikleen. Mijn vriend dr. M. Verduin nam de moeite om de tekst met kritische aandacht door te nemen. Mevr. Maaïke Bal-Plomp stond meer dan eens gereed om bij te springen bij de opmaak van het drukwerk. Een van mijn studenten, Marco de Wilde, verzorgde het register.

Fieke, mijn vrouw, zette heel het handgeschreven verhaal met veel geduld en precisie op het elektronische scherm. Aan haar draag ik dit boek dan ook met vreugde op.

Inleiding

Titel

De uitdrukking 'verborgen omgang' is ontleend aan een psalmberijming uit de achttiende eeuw¹. Aangezien dit boek vormen van vroomheid beschrijft uit perioden die aan die eeuw voorafgaan, is de titel dus in zeker opzicht anachronistisch. Bovendien is hij niet origineel. Onder hetzelfde opschrift publiceerde de jonge Miskotte in 1924 namelijk een reeks beschouwingen in het kerkblad van zijn eerste gemeente². Desondanks heb ik voor de titel gekozen. De reden is dat die precies weergeeft waarover het in deze studie gaat: het verkeer tussen God en mens, dat verborgen heet omdat het plaatsvindt in een intimiteit van hart tot hart. Deze omgang heet ook daarom verborgen omdat er een mysterie in wordt ontsloten dat zijn geheimenis nooit volledig prijsgeeft. De verborgenheid Gods laat zich enigermate ervaren, maar niet doorgronden. Wat de vromen die hier de revue zullen passeren dan ook allen gemeen hebben, is de bekentenis dat ze slechts stamelend kunnen verwoorden wat onuitsprekelijk is.

De term 'verborgen omgang' is uit de psalmberijming weggelopen en heeft zich een eigen plaats veroverd in het laat-piëtistische woordgebruik³. Dat valt te begrijpen. Het woordpaar karakteriseert de kern van wat het piëtisme onder vroomheid verstaat. De uitdrukking mag dan betrekkelijk jong zijn, de zaak die ze aanduidt, is zo oud als de vroomheid zelf. De bronteksten die aan dit boek ten grondslag liggen, zijn er vol van. De verborgen omgang met God maakt de hartslag uit van het spirituele leven dat in die teksten wordt vertolkt.

Thema

De keuze voor het thema van dit geschrift hangt samen met mijn levensgang. Ik ben geboren en getogen in een piëtistisch klimaat en draag daarvan de nestgeur mee. In mijn studententijd en vroege pastoriejaren werd mijn belangstelling voor deze traditie weliswaar overvleugeld door de ontdekking van het strikt reformatorische en het Kohlbruggiaanse erfgoed, maar rond de voorbereiding van mijn dissertatie kwamen de piëtisten opnieuw in beeld. Gedurende de achterliggende zeven jaar

¹ Psalm 25:7 (berijming 1773): 'Gods verborgen omgang vinden zielen waar Zijn vrees in woont'. Het Heb. equivalent *sod* heeft o.a. de betekenis van geheimenis, vertrouwelijke omgang. Zie: E. Jenni en C. Westermann (Hrsg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München/Zürich 1976, 144-148.

² K.H. Miskotte, *Als een die dient. Volledige uitgave van het 'Gemeenteblaadje Cortgene'*, Baarn 1976, 254-305. Het exposé is ook opgenomen in: K.H. Miskotte, *In de gecroonde allemansgading. Keur uit het verspreide werk van prof. dr. K.H. Miskotte*, Nijkerk 1946, 97-120.

³ Vgl. C. van de Kottorij, *De weg in woorden. Een systematische beschrijving van het piëtistische woordgebruik na 1900*, Assen 1972, 172.

vond gaandeweg een intensivering plaats. Aangezien het veld van mijn academische onderzoek en onderwijs niet alleen de geschiedenis van de Reformatie beslaat, maar nadrukkelijk ook die van de Nadere Reformatie, vormt de bestudering van de laatstgenoemde stroming – en dan met name haar spiritualiteit – een wezenlijk onderdeel van mijn werk.

Wellicht mag ik me veroorloven hieraan nog iets toe te voegen. De keuze van de thematiek werd niet alleen gemotiveerd door mijn levensloop, maar ook door mijn levensovertuiging. Ik geloof namelijk dat een van de ernstigste symptomen van de huidige crisis in kerk en cultuur is gelegen in de toenemende teloor-gang van de verborgen omgang met God, en dat een hernieuwde beoefening daarvan geneeskraft in zich bergt. Dit betekent allerm minst dat de vroomheid van vroeger geïmiteerd, laat staan gekopieerd zou moeten worden. Het betekent wel dat de vitaliteit ervan kan inspireren tot een eigentijdse en authentieke spiritualiteit.

Nadere Reformatie

In deze studie gaat de aandacht uit naar aspecten van de nader-reformatorische vroomheid, inzonderheid naar de mystieke component daarvan. Een brede omschrijving en plaatsbepaling van de Nadere Reformatie hoef ik niet te geven⁴. Ik volsta met een schets van enkele grondtrekken.

Het zal bekend zijn dat deze zeventiende-eeuwse stroming streefde naar een tijdbetrokken doorwerking van de zestiende-eeuwse Hervorming en pleitte voor zowel innerlijke doorleving van de gereformeerde leer als voor een radicale heiligung van het leven. Ze is te beschouwen als de Nederlandse verschijningsvorm van een internationale en interconfessionele beweging, die samen met het Angelsaksische puritanisme en het Duitse piëtisme wordt aangeduid met de overkoepelende benaming piëtisme. Willem Teellinck, met recht de vader van de Nadere Reformatie genoemd, heeft de puriteinse term 'further reformation' vanuit Engeland in de Nederlanden geïntroduceerd. In diverse geschriften pleit hij voor 'vorder reformatie der dinghen die onder ons ontstelt zijn'. Met dit laatste doelt hij op het voor hem frustrerende feit dat een aanzienlijk deel van het volk wel nominaal als gereforméerd te boek stond, maar het in de praktijk allerm minst was. Het bedenkelijke gehalte van het volksleven wees dat uit.

Van origine had het begrip reformatie hierbij dus een dynamische betekenis. Het fungeerde meer als werkwoord dan als zelfstandig naamwoord en doelde op de activiteit van het reformeren. Dit proces diende verder te gaan en nader ter hand te worden genomen. Deze comparatieven veronderstelden uiteraard een relatie met de zestiende-eeuwse Reformatie. Die wilde men niet overdoen en nog minder ongedaan maken, maar nader gestalte geven. Vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie als Gisbertus Voetius, Johannes Hoornbeeck en Jacobus Koelman maakten zich dan ook sterk voor het adagium *Ecclesia (semper) reformanda, quia refor-*

⁴ Men kan zich oriënteren in: C. Graafland, W.J. op 't Hof en F.A. van Lieburg, 'Nadere Reformatie. Opnieuw een poging tot begripsbepaling', in: *DNR* 19 (1995) 105-184.

mata ('De kerk moet [steeds] gereformeerd worden, omdat ze gereformeerd is')⁵. Staande op de leerstellige bodem van de Reformatie wilden deze piëtisten de spirituele en ethische implicaties daarvan realiseren in een *praxis pietatis* – praktijk der godzaligheid – waarbij *pietas* en *praecisitas* – vroomheid en nauwgezetheid – correlaat waren. Als tijdsverschijnsel liep de beweging parallel met de toenmalige cultuurtrend van individualisering en hing ze samen met een groeiende tendens tot verinnerlijking, historisch te vergelijken met stromingen als het zeventiende-eeuwse jansenisme en quiëtisme.

De nadere reformatoren ontwikkelden een omvangrijke pastorale psychologie, waardoor zij leiding bedoelden te geven op de weg die de Heilige Geest applicatief met de mens gaat om hem tot geloofs zekerheid te brengen. Zij realiseerden hun streven door een intensieve publicitaire inzet en vooral door gestage prediking. De preken die zij nalieten, kenmerken zich dan ook niet alleen door exegetische en dogmatische instructie, maar vooral door een pastorale dialoog, waarin men het geestelijke leven zowel descriptief als prescriptief wilde opbouwen. Hoe typerend het theocratische elan en de daarmee gegeven maatschappijkritische betrokkenheid van het gros, van de nadere reformatoren ook was – een dimensie die het zuiver piëtistische ideaal oversteeg! –, naar mijn inschatting is de Nadere Reformatie toch primair aan te merken als een vroomheidsbeweging die op het hart was gericht⁶.

Op dit cruciale punt sloten de nadere reformatoren weliswaar bij de spiritualiteit van de Reformatie aan, maar ze aarzelden niet om deze aansluiting te combineren met aanvulling. Daarbij schroomden ze evenmin om de grenzen van het reformatorische erfgoed te overschrijden en voor-reformatorische devotionele lectuur te hulp te roepen. Zoals de gereformeerde scholastiek een op academisch niveau bedreven voortzetting wilde zijn van de reformatorische theologie, maar daarbij volop gebruik maakte van het patristische gedachtegoed en vooral van het middeleeuws-scholastieke instrumentarium⁷, zo ook liet de nader-reformatorische vroomheidsbeweging niet na, om bij voor-reformatorische bronnen te rade te gaan. Met name de spiritualiteit die in de Moderne Devotie door Thomas a Kempis was vertolkt, stond in hoog aanzien. Zijn spirituele gezag werd alleen overtroffen door dat van Bernardus van Clairvaux, een uitgesproken mystieke auteur.

Nu zijn Reformatie en Nadere Reformatie bij herhaling tegen elkaar uitgespeeld. Ten opzichte van de Reformatie zou de Nadere Reformatie een terugval in de duister geheten Middeleeuwen betekenen. Deze zienswijze is in hoge mate ongenueanceerd. Al was het alleen maar omdat ook de Reformatie zelf met talrijke draden verbonden is aan de middeleeuwse, vooral Augustijnse theologie en spiritualiteit. Recent onderzoek van geleerden als H.A. Oberman, D. Steinmetz en

⁵ Zie J. Ritter en K. Giründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (VIII), Darmstadt 1992, n.v. 'Reformation'.

⁶ Vgl. A. de Reuver, 'Wat is het eigene van de Nadere Reformatie?', in: *DNR* 18 (1994) 145-154.

⁷ Zie W.J. van Anvelt o.n., *Inleiding in de gereformeerde scholastiek*, Zoetermeer 1998, inz. 9-17; W.J. van Anvelt en B. Dekker (ed.), *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise*, Grand Rapids 2001.

R.A. Muller heeft dit 'overtuigend aangetoond'⁸. Zonder de discontinuïteit met de rooms-katholieke Middeleeuwen, vooral inzake de genadeleer, te ignoreren, valt evenmin de continuïteit te miskennen, met name op het punt van de spiritualiteit. De transpositie die deze onderging, betekende geen vervanging. Ongetwijfeld hangt deze continuïteit samen met de gemeenschappelijke oriëntatie van zowel de Reformatie als de middeleeuwse theologie aan het brongebied van de Vroege Kerk. Vrijwel alle reformatoren hadden immers een christelijk-humanistische scholing genoten en deelden het *ad fontes*-ideaal. Geen van allen stonden ze op het simplistische, doperse standpunt dat het unieke gezag van de Schrift de verwerking van de katholieke traditie overbodig, laat staat verboden zou maken. Luther, Bucer en Calvijn – om slechts drie hervormers te noemen – kenden de traditie weliswaar nimmer het hoogste gezag toe, maar onderstreepten toch gretig de reformatorische overeenkomsten met de Vroege Kerk en daarmee de katholiciteit van hun beweging⁹. Die beweging was geen schisma, maar een legitieme, bijbels gezuiverde voortzetting.

Deze overtuiging werd in de Nadere Reformatie gedeeld. Dat blijkt uit het gegeven dat het beroep van de nadere reformatoren op de spirituele nalatenschap van Bernardus en Thomas zowel kwantitatief als kwalitatief beduidend kan heten. Blijkbaar was het besef van katholiciteit zo sterk dat haar vertegenwoordigers met dankbaarheid putten uit voor-reformatorische bronnen. De Reformatie fungeerde wel als ijkpunt, maar niet als eindpunt. Dit bracht een onmiskenbare ambivalentie teweeg in de verhouding tot de rooms-katholieke traditie. Enerzijds wees men drastisch af wat men, vooral rond de genade- en sacramentsleer, voor verwerpelijke aanslitsels hield, anderzijds kwam men tot een ruimhartige integratie van voor-reformatorische vroomheid. Zo incorporeerde men devotionele kernen als meditatie, alleenspraak, mystiek en contemplatie, in het eigen gereformeerde kader. Kortom, in de vroomheidsgeschiedenis vormt de Nadere Reformatie het boeiende experiment van een beweging die haar spirituele identiteit zocht in een synthese van reformatorische en breed-katholieke geloofsbeleving.

⁸ Zie bijv. H.A. Oberman, *Spätscholastik und Reformation. Bd I. Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965 (oorspr. *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge/Massachusetts 1963); H.A. Oberman, *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen 1986; D. Steinmetz, *Luther in Context*, Grand Rapids 1995; D.C. Steinmetz, *Calvin in Context*, New York/Oxford 1995; R.A. Muller, *Christ and the Decree. Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*, Grand Rapids 1986; R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics (Vol. 1). Prolegomena to Theology*, Grand Rapids 1987; R.A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics (Vol. 2). Holy Scripture: The Cognitive Foundation of Theology*, Grand Rapids 1993; R.A. Muller, *The Unaccommodated Calvin. Studies in the Foundation of a Theological Tradition*, New York/Oxford 2000. Zie ook C.R. Trueman en R. Scott Clark (ed.), *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*, Carlisle 1999. Zie voor Calvijns kritische benadering van de *patres* bijv.: D.C. Steinmetz, 'The Judaizing Calvin', in: D.C. Steinmetz (Hrsg.), *Die Patristik in der Biblexegese des 16. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1999, 135-145.

⁹ Vgl. D.C. Steinmetz, *Calvin in Context*, 210: 'The picture of Calvin that emerges from this book is of a theologian who extols the ancient Christian Fathers and is clearly influenced by them, but who also maintains a fierce independence of their authority'.

Opzet

Het gaat in deze studie niet om de doctrinaire kant van de Nadere Reformatie en evenmin om de theocratische. Wat me voor ogen staat, is een spiritualiteitshistorisch onderzoek naar zowel gehalte en gestalte als naar de wortels van haar vroomheid. Geheel nieuw is deze opzet niet. In diverse publicaties die de Nadere Reformatie regarderden, is op het belang van haar vroomheid gewezen – waarbij impliciet ook inhoud en vormgeving aan de orde kwamen – en is nadrukkelijk aandacht gevraagd voor de doorwerking van middeleeuws devotioneel materiaal. Vooral de dissertatie van I. Boot¹⁰ en inzonderheid het uitgebreide onderzoek van W.J. op 't Hof verdienen hier met ere te worden vermeld. Deze literatuur zal in de loop van het onderzoek dan ook veelvuldig worden geraadpleegd. De resultaten ervan wil ik benutten. In tweeërlei zin zou ik het onderzoek echter ook willen complementeren. Allereerst door expliciet(er) te verkennen hoe deze vroomheid formeel en materieel werd vertolkt. In de tweede plaats door na te gaan welke middeleeuwse spirituele kernen het zijn die in het nader-reformatorische erfgoed hebben doorgewerkt en vooral hoe men die in het eigen raamwerk heeft geïntegreerd. De analyse van de teksten zal ik met talrijke aanhalingen illustreren. Het risico van deze citerende methode is me bekend. Door repetitie kan de interpretatie soms in gebreke blijven. Waar deze valkuil echter wordt vermeden, acht ik het voordeel van ruimschoots citeren groot. Zo blijft het eigen coloriet van de brontekst het zuiverst bewaard. Juist bij het genre van spirituele teksten is het idioom waarin ze zijn gegoten gewoonlijk van eigensortige betekenis.

Vraagstelling

De vraagstelling die bij het onderzoek uitdrukkelijk een rol speelt, is die naar de continuïteit of de discontinuïteit van de nader-reformatorische vroomheid met die van de Middeleeuwen. Worden de vaak frappante tekstuele analogieën door het (ingrijpende) verschil in tijd en context wellicht gerelativeerd, of is het veeleer andersom, en wordt de temporele en contextuele distantie gerelativeerd door de overeenstemming in het tekstmateriaal? Veel lastiger is de dieper liggende kwestie of een middeleeuwse devoot en zijn piëtistische epigoon hetzelfde bedoelden wanneer zij hetzelfde zeiden. Ik moet bekennen dat ik dit probleem meer onderken dan dat ik er een sluitend antwoord op heb. Vanuit de overtuiging dat zowel de een als de ander uit dezelfde bron van Woord en Geest dronk, neig ik er evenwel toe om tekstuele analogieën te honoreren als zakelijke affiniteit. Ik zal deze kwestie in de gang van mijn onderzoek slechts sporadisch expliciteren. Doorgaans bieden de teksten een toereikende basis om uit te maken of er sprake is van een vermoedelijke continuïteit die door een zorgvuldige interpretatie als schijn wordt ontmaskerd, óf dat, omgekeerd, bij alle ogenschijnlijke discontinuïteit er in werkelijkheid toch sprake blijkt te zijn van continuïteit.

¹⁰ I. Boot, *De allegorische uitlegging van het Hooglied voornamelijk in Nederland*, Woerden 1971.

De selectieve beperking die ik me in het aantal auteurs heb opgelegd, is niet willekeurig. Het criterium bij de keuze van middeleeuwse auteurs is gelegen in de mate waarin zij hun spirituele invloed in de Nadere Reformatie lieten gelden. Nu is door W.J. op 't Hof – bij uitstek deskundig op het terrein van het piëtisme – gedocumenteerd aangetoond dat in een keur van nader-reformatorische werken een aanzienlijke hoeveelheid materiaal uit de voor-reformatorische devotielectuur is terug te vinden¹¹. Concluderend stelt hij vast dat vrijwel alle veertig (!) door hem geëxploreerde piëtisten met voorliefde Bernardus van Clairvaux citeren, en dat Thomas a Kempis onbetwist de tweede plaats inneemt op de ranglijst van aangehaalde middeleeuwers. Deze gevolgtrekking wettigt de keuze voor Bernardus en Thomas.

Wat de nadere reformatoren betreft, heb ik het oog laten vallen op Willem Teelink, omdat hij als de vader van de beweging geldt, op Theodorus à Brakel vanwege zijn uitgesproken meditatieve levenspatroon, op Wilhelmus à Brakel vanwege zijn brede invloed, op Herman Witsius omdat hij zijn devotielectuur ook op academisch niveau heeft gethematiseerd. Dat ook Guilielmus Saldenus in de reeks is opgenomen, berust op persoonlijke voorkeur. Zijn milde attitude en beeldrijke stijl spreken me aan. Het ontbreken van mannen als Gisbertus Voetius, Jodocus van Lodensteyn en Simon Oomius – namen die uitstekend in dit onderzoek zouden hebben gepast – houdt niet de minste diskwalificatie in. Om de omvang van dit boek binnen de perken te houden, moest ik het bij het genoemde vijftal laten. Ik acht hen representatief voor de nader-reformatorische vroomheid.

Begrippen

In het voorafgaande zijn begrippen gehanteerd waarvan er twee om enige uitleg vragen. Ik bedoel de termen spiritualiteit en mystiek. Over het eerste begrip zou veel te zeggen zijn, maar ik houd het kort. De diversiteit aan omschrijvingen laat ik onbesproken¹². Ik volsta met te verhelderen wat ik zelf in dit boek onder de term wil verstaan. Christelijke spiritualiteit vat ik op als de religieuze grondhouding die in het hart wordt opgeroepen door Woord en Geest, die wordt ingekleurd door tijd en omgeving en die gestalte krijgt in een leven voor Gods aangezicht. Ik gebruik het begrip in een betekenis die samenvalt met die van christelijke vroomheid.

¹¹ W.J. op 't Hof, 'Rooms-katholieke doorwerking binnen de Nadere Reformatie. Een eerste verkenning', in: *DNR* 15 (1991) 73-120.

¹² Te verwijzen valt o.a. naar: C. Aalders, *Spiritualiteit. Geestelijk leven vroeger en nu*, 's-Gravenhage 1969; J. Beumer (red.), *Als de hemel de aarde raakt. Spiritualiteit en mystiek – ervaringen –*, Kampen 1989; C. Graafland, *Gereformeerden op zoek naar God. Godsverduistering in het licht van de gereformeerde spiritualiteit*, Kampen 1990; W.H. Velema, *Nieuw zicht op gereformeerde spiritualiteit*, Kampen 1990; W. van 't Spijker (red.), *Spiritualiteit*, Kampen 1993; A.E. McGrath, *Christian Spirituality. An Introduction*, Oxford/Malden 1999; K. Waaijman, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, Gent/Kampen 2000. Zie voorts de diverse lexica en handboeken die verderop in deze studie worden vermeld.

Over het woord *mystiek* moet ik uitvoeriger zijn. Ik doe dat niet om de zaak te compliceren, maar juist om de problematisering ervan tegen te gaan. De term is diffuus en belast. Toch is ze naar mijn besef adequaat, mits men uitlegt wat ermee wordt bedoeld. Ook in dit geval lijkt het me niet zinvol om de (gevarieerde) definities van dit woord te verbreiden, overigens niet exclusief christelijke fenomenen hier op te sommen¹³. Ik beperk me tot enkele grondnoties¹⁴.

Van belang lijkt me het viertal aspecten dat Otger Steggink naar voren brengt om het eigene van christelijke mystiek te schetsen. Fenomenologisch acht hij de volgende elementen constitutief. Ten eerste de doorbraak van een andere dan de alledaagse werkelijkheid: een verticale inslag in het horizontale bestaan¹⁵. Ten tweede de Godsontmoeting, waardoor het hele leven wordt beheerst. Ten derde de *unio (communio)* met God, die daarvan het gevolg is en waarbij de ziel wordt 'ondergedompeld' in God. Ten vierde de paradoxale vertolking van deze ervaring, waarin de mysticus verwoordt wat in wezen niet onder woorden te brengen is. Men kan het niet uitzeggen, laat staan uitleggen. Evenmin echter kan men het nalaten om van het onuitsprekelijke een stamelend getuigenis af te leggen¹⁶.

Wat aan deze benadering opvalt, is dat het blijkbaar niet inherent aan de mystiek wordt geacht, het onderscheid tussen God en mens op te heffen. Deze laatste vorm van mystiek is overigens niet denkbeeldig. Dan behelst de mystieke unie geen geloofsvereniging met God, maar wezensversmelting in God. Daarin gaat het niet langer om de persoonlijke omgangskennis met de God der openbaring, maar om de grensoverschrijdende vergoddelijking van de mens. Deze duiding van mystiek is

¹³ Men kan o.a. terecht in: W.J. Aalders, *Mystiek. Haar vormen, wezen en waarde*, Groningen/Den Haag 1928; R. Otto, *Het Heilige. Een verhandeling over het irrationele in de idee van het goddelijke en de verhouding ervan tot het rationele*, Hilversum 1963; R. Hensen e.a., 'Mystiek in de Westerse cultuur', in: *Rondom het Woord. Theologische Etherleergang van de NCRV* 2 (1973) 1-146; G. Quispel, A. de Reuver, S. van der Linde en A. Moerkerken, *Mystiek en bevinding*, Kampen 1976; H.H. Blommestijn en F.A. Maas, *Kruispunten in de mystieke traditie. Tekst en context van Meester Eckhart, Jan van Ruusbroec, Teresa van Avila en Johannes van het Kruis*, 's-Gravenhage 1990; *TRE* 23, 533-597, s.v. 'Mystik'; K. Albert, *Einführung in die philosophische Mystik*, Darmstadt 1996; F. Maas, *Van God houden als van niemand. Preken van Meester Eckhart*, Kampen/Averbode 1997; K. Waaijman, a.w. Zie voorts de te vermelden lexica en handboeken.

¹⁴ Etymologisch stamt het woord *mystiek* af van het Griekse adjectief *mystikos*, dat op zijn beurt is afgeleid van het werkwoord *myoo*: mond en ogen sluiten. Het schijnt ook verwant te zijn aan *myeoo*: in de mysteriën inwijden. R. Otto, *Het Heilige*, 29, acht het waarschijnlijk dat 'mystiek' is afgeleid van een stam die in het Sanskriet is bewaard als *moesj*: iets verborgens verrichten. Het oudchristelijke gebruik van de term beslaat drie velden: het bijbelse, liturgische en spirituele. Op het bijbelse veld wordt het woord *mystiek* door bijv. Clemens Alexandrinus (ca 200) en Origenes (ca 225) gebruikt, met het oog op het Christus-mysterie, als verstaansleutel voor de mystieke zin van de Schrift. Liturgisch werd het aangewend om er het avondmaal mee aan te duiden ('het mystieke Pascha'), de verborgen presentie van Christus in brood en wijn. Het spirituele gebruik had betrekking op de ervaring van Christus' tegenwoordigheid in Woord en sacrament, het eerst bij Origenes. Deze maakt gewag van de mystieke *theoria*, het existentiële inzicht in de Schrift, dat tot vervoering leidt. Zie O. Steggink, 'Mystik', in: C. Schütz (Hrsg.), *Praktisches Lexicon der Spiritualität*, 904v.

¹⁵ Hoe passief de mens onder deze ervaring ook is – zij overkomt hem als genade – er is wel een toegangsweg die erheen voert. Het is de weg van ascese, meditatie en ontleding. Bekend is de *triplex via* (drievoudige weg) waarvan Bonaventura (ca 1217-1274) in het spoor van een oude traditie gewag maakt: *purgatio, illuminatio, unio* (reiniging, verlichting, vereniging). Vgl. F. van der Pol, 'Spiritualiteit in de Middeleeuwen', in: W. van 't Spijker (red.), *Spiritualiteit*, Kampen 1993, 118.

¹⁶ O. Steggink, in: C. Schütz (Hrsg.), a.w., 906-909. Vgl. voor de laatstgenoemde notie H.A. Oberman, 'Die Bedeutung der Mystik von Meister Eckhart bis Martin Luther', in: id., *Die Reformation*, 34.

evenwel noodzakelijk noch adequaat¹⁷. Wat wezenlijk moet heten voor mystiek, is dat de geloofskennis die de mens door Woord en Geest ten deel valt, een intieme gemeenschap met God zelf insluit. Men is geneigd om hier van bevinding te spreken. Niet zonder recht. Indien men dan maar beseft dat de bevinding een ruimer veld bestrijkt dan de mystiek. Bij bevinding gaat het immers niet alleen om de directe omgang met God, maar tevens om de ervaring die men indirect van Hem opdoet in de volle breedte van het bestaan, met zijn beproevingen en uitredingen, zijn zorgen en zegeningen. De direct op God gerichte kern – de verticale dimensie – van deze bevinding is aan te duiden met het woord mystiek. Calvijn althans heeft niet gearzeld om juist op het centrale punt van zijn pneumatologie te spreken van de mystieke unie met Christus¹⁸. Hij wist zich hierbij in gezelschap van Luther en Bucer¹⁹.

Nu kan men uiteraard opmerken dat de mystiek een typisch katholiek-middeleeuws verschijnsel is en attenderen op de verschillen en zelfs tegenstellingen tussen de vroomheid van de reformatoren en die van middeleeuwse mystici uit de Romana. Die elementen van distantie zijn er²⁰. Wie ze verdoezelt, doet de historische feiten geweld aan. Echter, onmiskenbaar zijn er behalve breukvlakken ook belangrijke raakvlakken te traceren. De afwijzing van de mystiek door de reformatoren betrof een specifieke gestalte ervan, namelijk ten eerste voor zover zij fungeerde als een eenheidsbeleving waarbij de grens tussen God en mens werd uitgewist. Ten tweede voor zover zij werd gewaardeerd en beoefend als een meritoriale heilsvoorwaarde aan de genade voorbij. Ten derde voor zover zij was gereserveerd voor de monastieke observantie. En ten vierde voor zover de balans tussen geloof en liefde eenzijdig doorsloeg ten koste van het geloof. Deze kritiek bracht evenwel geen breuk met de mystiek als zodanig teweeg. De beoordeling van C. Aalders lijkt me correct: 'Al hebben de reformatoren zich fel gekeerd tegen de kloosterlijke mystiek met haar gevaarlijke, autistische tendenties, zo mag toch niet vergeten worden, dat er zich ook in de kerken der hervorming een onloochenbare mystiek is gaan ontwikkelen'²¹. Met dezelfde auteur is te zeggen dat alle ervaring van Godskennis en Godsgemeenschap mystiek van aard is. Het betreft ervaringen die door Thomas van Aquino zijn geduid als *cognitio Dei experimentalis*²², dat wil zeggen een kennis die niet berust op intellectuele bespiegeling, maar op de omgang met God zelf. Zij grijpt de mens aan tot in de diepste lagen van de existentie.

¹⁷ Vgl. W.J. Aalders, *Mystiek*, 68.

¹⁸ C.-A. Keller, *Calvin mystique. Au cœur de la pensée du Réformateur*, Genève 2001, inz. 85-143.

¹⁹ Zie W. van 't Spijker; *Geest, Woord en Kerk. Opstellen over de geschiedenis van het gereformeerd protestantisme*, Kampen 1991, 118v. Vgl. diens 'Spiritualiteit en theologie', in: W. van 't Spijker (red.), *Spiritualiteit*, 389; alsook id., *Calvin. Biographie und Theologie*, in: B. Moeller (Hrsg.), *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch*, Bd. 3, Lieferung J 2, Göttingen 2001, 212v.

²⁰ Zie bijv. K.-H. zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972, 198-203; H.A. Oberman, 'Simul gemitus et raptus', in: id., *Die Reformation*, 79-88; W. van 't Spijker, 'Extra nos en in nobis bij Calvijn in pneumatologisch licht', in: id., *Geest, Woord en Kerk*, 117; F. van der Pol, 'Spiritualiteit in de Middeleeuwen', in: W. van 't Spijker (red.), *Spiritualiteit*, 114.

²¹ C. Aalders, *Spiritualiteit*, 196.

²² Id., 117. Ook Luther, WA 9, 98, maakt van deze omschrijving gebruik. Vgl. K.-H. zur Mühlen, *Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation*, Göttingen 1995, 89.

Gods openbaring roept een weergalozes ervaring op, die mystiek te noemen is. Mystiek staat allerminst per definitie tegenover Woordgeloof. Dat was wel Emil Brunners oordeel – 'Éntweder die Mystik oder das Wort'²³ –, maar het doet aan de bronnen geen recht. Evenmin doet Albrecht Ritschl dat, als hij in zijn *Geschichte des Pietismus*²⁴ zowel de lutherse als de gereformeerde piëtisten ten laste legt dat zij de Reformatie in haar kracht hebben gebroken, door geloof voor mystiek in te ruilen²⁵. Zo wordt op grond van extremen die zich ongetwijfeld voordeden, een tegenstelling geschapen die de mystiek als zodanig in diskrediet brengt. Ik ben van overtuiging dat juist rechtmatig van mystiek kan worden gesproken, waar het Woord Gods door de Geest zijn neerslag krijgt in een persoonlijk verkeer tussen God en de ziel²⁶. De term 'Mystik des Wortes', die K.-H. zur Mühlen smeedde, verdient bijval²⁷. A.A. van Ruler duidt deze Woordervaring als een beweging die 'door het verbale heen tot op het reale' reikt²⁸. Men hoeft de benaming mystiek dus niet als bedenkelijk of riskant te diskwalificeren. Ik zou er zelfs voor willen pleiten om er zuinig op te zijn, vanuit de overweging dat het een kostbare karakterisering betreft van datgene wat in de geloofsbevinding het merg uitmaakt, namelijk de gemeenschap met God in Christus door Woord en Geest. Wie dit geheim voorziet van het predikaat mystiek, doet dat in ieder geval in het voetspoor van een eerbiedwaardige traditie.

Route

Ik hoop met deze inleiding de weg te hebben geëffend tot het eigenlijke onderzoek. De route die daarbij wordt gevolgd, is chronologisch van opzet. Eerst doen we het twaalfde-eeuwse Clairvaux in het Franse Champagne aan. Daarop maken we de overstap naar het vijftiende-eeuwse klooster St. Agnietenberg bij Zwolle. Vervolgens houden we halt bij een aantal plaatsen in de zestiende-eeuwse Nederlanden, waaronder Middelburg en Makkum, Enkhuizen en Delft, Leeuwarden en Rotterdam, Franeker, Utrecht en Leiden. Het is in deze periode, van 1100 tot 1700, en in dit geografische gebied, van Champagne tot Friesland, dat het zevental genoemde devoten hun verborgen omgang met God hebben beleefd en beschreven.

²³ Brunner kon in zijn *Die Mystik und das Wort* (1924) in de mystiek niet anders zien dan 'geraubte Unmittelbarkeit'.

²⁴ A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus* (3 Bände), Bonn 1880, 86.

²⁵ Vgl. S. van der Linde, 'Mystiek en bevinding in het Gereformeerd Protestantisme', in: G. Quispel e.a., *Mystiek en bevinding*, 47.

²⁶ Vgl. J. van den Berg, 'Die Frömmigkeitsbestrebungen in den Niederlanden', in: M. Brecht (Hrsg.), *Geschichte des Pietismus* (Bd. I), Göttingen 1993, 58. De auteur wil onderscheid maken tussen mystiek in engere zin (spiritualisme) – waarbij het gaat om onmiddellijke vereniging van de ziel met God en waarbij alle uiterlijke vormen worden gerelativeerd – én het mystieke element in al het verlangen van de mens naar persoonlijke ervaring van Gods nabijheid. Vgl. ook J. de Boer, *De verzegeling met de Heilige Geest volgens de opvatting van de Nadere Reformatie*, Rotterdam 1968, 16-22.

²⁷ K.-H. zur Mühlen, *Reformatorisches Profil*, 84.

²⁸ A.A. van Ruler, *Theologisch Werk* (III), Nijkerk 1971, 69.



1. Bernardus van Clairvaux (1090-1153)

De twaalfde eeuw

Bernardus' eeuw, de twaalfde, beschouwt men doorgaans als een bloeitijd in de middeleeuwse geestesgeschiedenis. Het tijdvak wordt gekenmerkt door een snelle bevolkingsaanwas, door de ontwikkeling van landbouw en handel en door de opkomst van steden. Even typerend zijn het ontstaan van universiteiten, de opleving van het kloosterwezen en de hoogvlucht – zij het nog niet het hoogtepunt – van de gotiek. Wat voorts inzonderheid voor de thematiek van dit boek van belang is, betreft de ontdekking van de individualiteit annex het persoonlijke gevoelsleven¹. Het is een aspect dat in de spirituele geschriften uit deze periode duidelijk aan het licht treedt. Wat de spiritualiteit aangaat, dient er in deze (summiere) inleiding echter nog iets meer gezegd te worden.

De grote mystici van de twaalfde eeuw oriënteerden zich op het gedachtegoed van de vroege vaders, met name op de nalatenschap van Augustinus en Gregorius de Grote². Toch volstonden zij niet met deze klassieke erfenis samen te vatten of louter te herhalen. Hun streven was veeleer om de traditie voort te zetten en te voltooien³. Hierbij stond hun een ideaal voor ogen dat karakteristiek kan heten voor heel de hoogmiddeleeuwse samenleving. Gewoonlijk wordt dit ideaal aangeduid met de term 'ordeningsprincipe'. De hang naar ordening manifesteerde zich op het terrein van politiek en rechtspraak, maar niet minder op kerkelijk en theologisch gebied. In theologisch opzicht liet dit uitgangspunt zich in tweeërlei gestalte gelden. Enerzijds in de vorm van de vooral aan de universiteiten bedreven scholastiek, anderzijds in de vorm van de overwegend in de kloosters beoefende monastieke theologie. Hoewel ik op het methodische verschil van beide parallele bewegingen nog zal terugkomen, is een korte typering hier op zijn plaats. Terwijl de scholastieke methode ten doel had tot een beter geloofs*begrip* te komen, was het streven van de monastiek-mystieke theologie gericht op een diepere geloofs*ervaring*.

¹ Zie J. Le Goff, *De cultuur van middeleeuws Europa*, Amsterdam 1987, 79-137; P. Dinzelsbacher, 'Die "Bernhardinische Epoche" als Achsenzeit der europäischen Geschichte', in: D.R. Bauer en G. Fuchs (Hrsg.), *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, Innsbruck-Wien 1996, 9-53 (afgekort: Bauer/Fuchs).

² Zie voor een overzicht van Augustinus' spiritualiteit: B. McGinn, *Die Mystik im Abendland. Band 1: Ursprünge*, Freiburg/Basel/Wien 1994, 330-380, en voor die van Gregorius: id., *Band 2: Entfaltung*, Freiburg/Basel/Wien 1996, 63-130.

³ B. McGinn, *Die Mystik (II)*, 238.